

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Gintas
KARALIUS

Garbės idėja kaip prieiga demokratijai suprasti. XVIII-XIX a. politinės filosofijos perspektyva

DAKTARO DISERTACIJA

Socialiniai mokslai,
Politikos mokslai S 002

VILNIUS 2019

Disertacija rengta 2014–2018 metais Vilniaus universitete

Mokslinis vadovas – prof. dr. Alvydas Jokubaitis (Vilniaus universitetas,
Socialiniai mokslai, Politikos mokslai – S 002)

TURINYS

IVADAS.....	7
I DALIS. AR DEMOKRATIJA YRA POLITINĖ SANTVARKA?	17
1. Politinė filosofija ir politinės santvarkos	17
1.2. Klasikinė politinių santvarkų teorija ir jos pabaiga	19
1.3. Modernios politinių santvarkų teorijos.....	25
A) Valstybė – tai socialinis kontraktas.....	25
B) Valstybė – tai istorijos dėsnių determinuotas produktas	32
1.4. Modernios politinių santvarkų teorijos nepaaiškina demokratijos	36
2. Demokratijos sąvokos moderni reikšmė	39
2.1 Demokratija ar Respublika?	40
2.2. Jamesas Madisonas ir Charlesas de Montesquieu	41
2.3. Jeanas Jacquesas Rousseau	47
2.4. Louis de Bonaldas ir Josephas de Maistre'as	51
2.5. Kiti įtakūs XIX a. demokratijos apibrėžimai	53
2.6. XVIII–XIX a. demokratijos apibrėžimai nenurodo konkrečios valdymo formos.....	55
3. Modernioji demokratija nėra politinė santvarka.....	56
3.1. Idealą nurodanti sąvoka.....	58
3.2. Formali sąvoka	60
3.3. Pseudoreliginė lygybės idėja	63
II DALIS. DEMOKRATIJA KAIP VALDŽIOS LEGITIMAVIMO PRINCIPAS	67
Pirmoji disertacijos tezė	67
1. A. de Tocqueville'io politinės filosofijos aktualumas.....	68
2. Alexiso de Tocqueville'io demokratija	71
2.1. Visuomenė.....	74
2.2. Lygybė.....	77
2.3. Politinė santvarka	79

3. Polemika su Alexis de Tocqueville'io demokratijos samprata	82
3.1. Universalizmas	82
3.2. Socialumas nepagrindžia politikos	86
3.3. Grėsmė politinei laisvei.....	89
4. Alexis de Tocqueville'io teorijos reikšmė pirmajai disertacijos tezei....	91
III DALIS. DEMOKRATIJA IR IKIDEMOKRATINĖ	
REPREZENTACIJOS IDĖJA.....	93
Antroji disertacijos tezė.....	93
1. Atstovaujamosios demokratijos vidinis prieštaravimas	93
2. Reprezentacijai veikti reikalinga valdovo ir pavaldinio hierarchija	100
2.1. Demokratijos filosofų kritika monarchinei politinei reprezentacijai	101
2.2. Politinė reprezentacija pagal Jacquesą-Bénigne'ą Bossuet	103
2.3. Demokratinės reprezentacijos kritika pagal Josephą de Maistre'ą..	107
2.4. Vidinis demokratinės reprezentacijos prieštaravimas	109
3. Demokratinė reprezentacija nekuria politinio elito	112
4. Demokratijos priklausomumas nuo nedemokratinės idėjos	118
IV DALIS. GARBĖS IDĖJA KAIP DEMOKRATIJOS SUPRATIMO	
PERSPEKTYVA.....	120
Trečioji tezė.....	120
1. Garbės idėja lemia politinę hierarchijos principą.....	121
2. Kodėl demokratija kaltinama negarbingumu?.....	121
2.1. Garbės sąvokos demokratinės metamorfozės istorinis kontekstas ..	124
2.2. Garbė – svarbi analitinė sąvoka politinių santvarkų debatuose.....	130
3. Garbės idėjos ir politinės hierarchijos principo modernioji samprata ir kritika	131
3.1 Modernių filosofų kritinė garbės samprata	133
3.2. Šiuolaikinių filosofų garbės sampratos	135
4. Garbė kaip politinė idėja	140
5. Garbės idėja ir politinė santvarka	144
5.1. Garbė <i>vice versa</i> liaudies valiai.....	144

5.2. Garbė <i>vice versa</i> istoriniam determinizmui.....	146
5.3. Garbė <i>vice versa</i> struktūriniam determinizmui	148
5.4. Garbės idėjos implikuojama politiškumo samprata	150
6. Garbės idėja kaip perspektyva suprasti atstovaujamosios demokratijos įtampas	151
7. Garbės idėja ir tarpinių institucijų vaidmuo demokratijoje	152
IŠVADOS.....	161
LITERATŪROS SĄRAŠAS.....	167

IVADAS

Moderniaisiais laikais demokratija yra tapusi daugiaprasme sąvoka. Sukurta Antikoje konkrečiam valstybės valdymo būdai nusakyti, atsiradus modernioms tautinėms valstybėms ji tapo abstraktesnė ir politinėje teorijoje buvo pradėta naudoti įvairių politinės tikrovės aspektų aiškinimui. Nuo XVIII a. pab. politikos filosofų darbuose deklaruojamas demokratinis liaudies suverenumo principas tapo neatskirama daugumos modernių valstybių konstitucijų dalimi. Moderniosios politinės tikrovės tyrimus sunku atsieti nuo demokratijos tyrimo, o terminas „demokratija“ neretai vartojamas kalbant apie moderniąją politiką apskritai. Sąvokos metamorfozė nuo konkretaus valdymo būdo pavadinimo iki plačiai pritaikomo politinio principo yra akivaizdi paskutinių dviejų amžių politinėje teorijoje. Nuo Didžiosios Prancūzijos revoliucijos politiką tiriantys filosofai „demokratija“ vadina daugelį dalykų: valstybės institucijų ir valdymo modelį, atstovavimo procedūras, politinę kultūrą, pilietinės visuomenės galią, žmonių papročių tipą, o kartais – net bet kokią individualios nuomonės apie viešąjį gyvenimą turėjimą ir gebėjimą ją reikšti. Tokio demokratijos sąvokos polimorfiškumo pavyzdžių rasti nesunku. Toliau bus pateikta keletas reikšmingesnių.

Vienas įtakingiausių šiuolaikinių politikos filosofų Johnas Rawlsas pristato gana siaurą demokratijos sampratą, nurodančią institucinį valstybės valdymo būdą, kuriuo siekiama rasti racionalų konsensu tarp konkuruojančių individų pažiūrų.¹ Politikos teoretikas Robertas Dahlas demokratiją mato kaip normatyvinį idealą, neegzistuojantį išbaigtu pavidalu ir reikalingą tik kaip siekiamybę politinio valdymo procesui, kurio kintančias formas jis vadina *poliarchijomis*.² Šiuolaikinis politikos filosofas Pierre'as Rosanvallonas į demokratiją siūlo žiūrėti kaip į visuomenės tipą, apimantį piliečių tarpusavio santykių ir santykių su valdžios institucijomis visumą³; be

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, XI–XV, t. p. p. 67.

² Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*. Yale University Press, 1989, p. 233.

³ Pierre Rosanvallon, *Counter – Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge University Press, 2008, p. 3–27, sk.1, p. 112–115, taip pat, sk. 6–7.

to, autoriaus nuomone, šio visuomenės tipo neįmanoma redukuoti į daugumos valios reiškimo ar balsavimo procedūras.⁴ Filosofė Chantal Mouffe demokratiją mato kaip natūralaus socialinių vizijų ir vertybių konflikto (jos žodžiais tariant, *agonizmo*) institucionalizuotą sugyvenimo mechanizmą.⁵ Filosofas Charlesas Tayloras siūlo demokratiją suprasti ne kaip konkrečios valdymo formos ypatumų rinkinį, o kaip bendrą principą, nusakantį egalitarinį piliečių tarpusavio santykių pobūdį ir iš to kylantį jų tapatinimąsi su viešosiomis normomis.⁶ Vien jau šios kelios demokratijos sampratos iliustruoja moderniosios demokratijos tyrimo lauko plotį ir prasmių gausą. Šiuolaikinėje politinėje teorijoje demokratijos sąvokos variacijos sudaro atskiras demokratijos disciplinas ir tyrimo laukus.⁷ Demokratiją nagrinėjantys šiuolaikiniai politikos teoretikai, užuot suteikę aiškumo sąvokos turiniui, dažniausiai tik dar labiau išplečia ir suproblemina galimų prasmių lauką.

Teorinį demokratijos neapibrėžtumą atliepia perteklinis ir paviršutiniškas sąvokos vartojimas politiniame gyvenime. Praktiniame žodžio „demokratija“ vartojime itin ryškus pozityvus normatyvinis krūvis. Reta šiandieninė valstybė, įskaitant net akivaizdžias despotijas, savęs nevadina demokratija, nedeklaruoja demokratinio liaudies ar tautos suverenumo principo arba tą principą įtvirtinančių atstovaujamųjų bei rinkiminių procedūrų. Demokratija yra įgijusi savaiminės vertybės statusą,

⁴ Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique: Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Editions du Seuil, 2008, p. 14–15, 17–19, 94–96, 348–350.

⁵ Chantal Mouffe, *On the Political*. London: Routledge, 2005, p. 1–35.

⁶ Charles Taylor, „Some conditions of a viable democracy“. *Eurozine* (14 August 2017), part II [interaktyvus, žiūrėta 2018.10.01]. Prieiga per internetą: <https://www.eurozine.com/some-conditions-of-a-viable-democracy/?fbclid=IwAR1Ow84X2lf7jP9xql00Z8jHnPrIKriEPtEq-K3yvMqRQa_ijG0_LlaT84c>.

⁷ Šiandieninėje politinėje teorijoje dažnai sutinkamos sampratos: „liberali arba minimalistinė“ demokratija (G. Sartori); „agonistinė arba radikali“ demokratija (Ch. Mouffe, E. Laclau, R. Unger, M. Wenman); „svarstomoji arba konsensuso“ demokratija (J. Rawls, J. Habermas, S. Macedo).

vertybės pagal nutylėjimą, kurios nebūtina pateisinti, bet kuri pati veikia kaip tikrovės vertinimo matas.⁸ Politiškai patogių sąvokų perteklinis vartojimas nėra naujas reiškinys, bet kalbant apie demokratiją – reikšmingas, nes vienodai būdingas ir praktinei politikai, ir akademiniais tyrimams. Demokratijos apibrėžimų gausa ir tolesnis gausinimas politinės teorijos pastangomis – dėmesio vertas reiškinys. Taigi nenaujas klausimas – „kas yra demokratija?“ – kaip niekad aktualus būtent dabartinių akademinų tyrimų, akcentuojančių įvairzdžius ir prasmių perkonstravimą, klestėjimo laikais.

Rašant disertaciją siekiama įsijungti į demokratijos konceptualizavimo klausimo svarstymus politinės filosofijos disciplinoje, tyrimo objektu pasirinkus ne dabartinę, bet XVIII–XIX a. demokratijos sampratą. Tokio tyrimo lauko pasirinkimo priežastis ta, kad vėlyvosios Apšvietos ir XIX a. politikos filosofų debatai dėl demokratijos turi vertingą lyginamąją perspektyvą, kuri nebūdinga dabartiniams autoriams. XVIII–XIX a. teoretikai moderniosios demokratijos ypatumus tiria juos lygindami su iki tol vyravusios monarchinės santvarkos ypatumais. Šiuolaikiniai autoriai neturi galimybių atlikti panašaus demokratijos palyginimo su jai oponuojančia santvarka, nes rimtai teoriškai oponuojančios santvarkos demokratijai nuo XX a. paprasčiausiai nebėra. O monarchinė lyginamoji perspektyva konceptualiai svarbi demokratijos supratimui dėl to, kad leidžia identifikuoti skirtingas demokratijos sampratas jungiantį idėjinį pagrindą. Kitaip tariant, demokratijai oponuojanti monarchinė perspektyva padeda apibrėžčiau matyti pačią demokratiją. Savo pažiūromis ir sąvokų apibrėžimais skirtingus XVIII–XIX a. filosofus jungė sutarimas, kad pagrindinė moderniosios demokratijos idėja yra lygybė, subordinuojanti visas kitas demokratijai priskiriamas idėjas.⁹ Lygybę, kaip pagrindinę demokratijos idėją, pripažino ir moderniosios demokratijos principus kūrę filosofai¹⁰, ir ją kritikavę

⁸ Demokratijos laikymą numanoma vertybe iškalbingai atskleidžia net rimtų teoretikų kartojama banali aiškos autorystės neturinti frazė: „*Demokratija yra bloga, bet nieko geriau nesugalvota.*“

⁹ Tokias kaip laisvė, teisingumas.

¹⁰ Pvz.: Charlesas de Montesquieu, Jeanas Jacquesas Rousseau ir Alexisas de Tocqueville'is.

monarchistai¹¹. Skirtingų teoretikų sutarimas, kad lygybė yra pagrindinė demokratijos idėja, o jos priešybė – prigimtine hierarchiją teigianti monarchinė santvarka – tai esminis XVIII–XIX a. teorijų pranašumas prieš vėlesnes sampratas, kuriose panašaus sutarimo nėra. Disertacijoje aptariami vėlyvosios Apšvietos ir XIX a. autoriai demokratiją mato kitaip nei dabartiniai teoretikai. Pirmieji demokratiją apibūdina kaip nuoseklų modernios lygybės idėjos ir iš jos sekančio liaudies suverenumo principo veikimą. O antrieji tokiu teoriniu nuoseklumu nepasižymi. Lyginamosios perspektyvos stokojantiems šiuolaikiniams teoretikams daug sunkiau identifikuoti skirtingas demokratijos sampratas vienijančią idėją, taigi ir išvengti jau minėtos sąvokos polimorfiškumo problemos. Dėl šios priežasties rašant disertaciją vadovaujamasi XVIII–XIX a. teorijomis, siūlančiomis gilesnę demokratijos principų ir prielaidų apžvalgą nei dabartinė politinė teorija.

Vėlyvosios Apšvietos ir XIX a. pirmos pusės demokratijos sampratų analizė ir lyginimas su šiuolaikinėmis filosofų diskusijoms yra perspektyvūs dėl to, kad suteikia galimybę sugrįžti prie nepelnytai pamirštų bei nepakankamai išnaudotų sąvokų, nusakančių demokratijos prigimtį. Apie šį XVIII–XIX a. demokratijos teorijų potencialą liudija tuo laikmečiu rimtai filosofų nagrinėtas demokratijos ir politinės santvarkos koncepcijų probleminis santykis. Minėti mąstytojai kėlė fundamentalų klausimą: ar demokratijos sąvoka nurodo konkretų valstybės valdymo būdą, ar turi plačiau pritaikomą prasmę? Skaitydami dabartinę literatūrą apie demokratiją, panašaus klausimo nerasime, nes šiuolaikiniai autoriai tokios konceptualios problemos arba nemato, t. y. laiko įrodymo nereikalaujančia tiesa, kad demokratija yra savita valdymo forma, arba neanalizuoja. Beje, tai pripažįsta ir patys modernieji filosofai, tokie kaip Pierre'as Manentas ar Claude'as Lefortas. P. Manento teigimu, politinė filosofija nuo XX a. apskritai išnyko, nes filosofai netiria politinių santvarkų¹², o tik skirtingais būdais liaupsina

¹¹ Pvz.: Josephas de Maistre'as, Louis de Bonaldas ir François René de Chateaubriandas.

¹² Pierre Manent, „The Return of Political Philosophy“ // *First Things*. No. 103 (May 2000).

demokratiją¹³. Panašiu C. Leforto pastebėjimu, politinių režimų skirtumų nematymas moderniuosius filosofus paverčia politines ideologijas aptarnaujančiais gražbyliais, giriančiais demokratijos principus, tačiau nesugebančiais juose išvelgti esminių politinių problemų, pavyzdžiui, sąsajų su laisvės idėja.¹⁴ Nors politinės santvarkos apibrėžimų ir tipologijų politinės filosofijos istorijoje būta įvairių, bet juos vienija bendra politinė funkcija – pateikti valstybės valdymo pagrindimą. Moderniosios demokratijos sampratos iškilimas XVIII–XIX a. politikos filosofų teorijose privertė iškelti iki tol neaktualų klausimą, ar minėta politinės santvarkos funkcija dar gali būti pritaikoma naujosioms, demokratiniais principais grįstoms, valstybėms. Apšvietos ir XIX a. politikos filosofų darbų analizė yra vertinga dabartiniams debatams dėl demokratijos, nes leidžia kelti principinį klausimą: ar modernioji demokratija nurodo valstybės valdymo būdą, ar kažką kita? Šio istorinio laikotarpio demokratijos sampratos analizė ir tos sampratos probleminio santykio su politinės santvarkos koncepcija atskleidimas ir yra pirmasis disertacijos uždavinys.

Disertacijoje XVIII–XIX a. demokratijos sampratos istorinis tyrimas atliekamas nesiekiant atpasakoti visų tuo laikmečiu vykusių debatų. Analizė sutelkta į vieną konkretų tų debatų aspektą, padedantį atskleisti demokratijos ir politinės santvarkos teorinio prieštaraus svarbą. Šio aspekto savarankiškai formuluoti nereikia, nes jį vieningai įvardija patys tiriamojo istorinio laikotarpio filosofai – tai politinės reprezentacijos problema. Ir demokratijos kūrėjas Jeanas Jacquesas Rousseau, ir demokratijos kritikai – Josephas de Maistre’as ar Louis de Bonaldas – sutaria, jog modernioji demokratija principų lygmeniu nesuderinama su atstovaujamosios valdžios idėja. Kitaip sakant, aptariamojo laikmečio mąstytojai teigia, jog demokratija netęsi savo deklaruojamo liaudies politinio atstovavimo pažado, nes principų lygmeniu yra nesuderinama su reprezentacijos idėja. Šis argumentas svarbus kritiškai vertinant šiandienines demokratijos sampratas, kuriose įprasta atstovaujamąjį valdymą laikyti esminiu demokratijos požymiu.

¹³ Pierre Manent, *„Metamorphoses of the City: On the Western Dynamic“*. Cambridge: Harvard University Press, 2013, p. 25–26.

¹⁴ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*. Mineapolis: University of Minesota Press, 1988, sk. I.

Moderniosios demokratijos prieštaraavimo politinės reprezentacijos idėjai suformulavimas XVIII–XIX a. filosofų argumentais yra antrasis disertacijos uždavinys.

Minėti du disertacijos uždaviniai iškelti siekiant pristatyti dvi demokratijos teorines įtampas: su politinės santvarkos koncepcija ir su reprezentacijos idėja. Šios Apšvietos ir XIX a. filosofų argumentų pagrindu suformuluotos teorinės įtampos nurodo du esminius klausimus, liečiančius moderniąją demokratiją: 1. Ar demokratija gali reikšti valstybės valdymo būdą? 2. Ar demokratija gali būti suderinama su politiniu atstovavimu?

Toks disertacijos tyrimo objekto suvedimas į dvi teorines įtampas (su politinės santvarkos koncepcija ir reprezentacija) leidžia pereiti prie paskutinio analizės etapo, skirto minėtas įtampas paaiškinančios filosofinės koncepcijos pristatymui. Tokiu būdu disertacijos analizė pereina nuo istorinio sąvokų tyrimo prie demokratijos supratimui reikalingos filosofinės koncepcijos formulavimo.

Siekiant išspręsti šį uždavinį nereikia kurti naujos sąvokos, nes disertacijoje tiriamų XVIII–XIX a. autorių vartosenoje jau figūruoja gana iškalbinga polemikinė sąvoka – garbė. Apšvietos filosofas Ch. de Montesquieu garbe vadina demokratijai priešingą monarchinę santvarką nusakantį principą, o XIX a. filosofas A. de Tocqueville'is demokratijai priešingą visuomenės tipą nusakantį kriterijų. Įtakingas XIX a. monarchistas Fr. R. de Chateaubriandas apverktiniausiu demokratinės visuomenės papročių ypatumu laiko garbės nebuvimą.¹⁵ Taigi net skirtingomis prasmėmis vartodami garbės sąvoką įvairių pažiūrų XVIII–XIX a. autoriai gana vieningai ją supriešina su demokratija. Šis polemikas garbės sąvokos vartosenos ypatumas suteikia pagrindą disertacijos tyrime ją matyti kaip tinkamą koncepciją ankstesniais analizės etapais atskleistų demokratijos įtampų (su politine santvarka ir reprezentacija) vertinimui. Sėkmingas įvairių XVIII–XIX a. garbės sąvokos vartosenų sujungimas į integralią filosofinę koncepciją leidžia sukurti analitinį įrankį demokratijai vertinti. Kitaip tariant, remiantis garbės koncepcija galima atsakyti į abu ankstesniais disertacijos

¹⁵ Detalus garbės sąvokos vartosenos XVIII–XIX a. filosofų darbuose aptarimas pateikiamas ketvirtojoje disertacijos dalyje.

etapais iškeltus klausimus: ar demokratija gali reikšti valstybės valdymo būdą? ar demokratija gali būti suderinama su politiniu atstovavimu?

Dar viena priežastis, skatinanti pirmaisiais disertacijos etapais suformuluotų demokratijos įtampų (su politine santvarka ir reprezentacija) paaiškinimo ieškoti garbės tyrime, yra garbės sąvokai skirtų šiuolaikinių filosofinių publikacijų gausėjimas (jos apžvelgiamos ketvirtojoje disertacijos dalyje). Didėjantis šiuolaikinių politikos filosofų susidomėjimas garbės sąvoka disertacijai atveria neišnaudotą teorinę nišą – įsilieti į dabartinius debatus, istorinės XVIII–XIX a. filosofų darbų analizės pagrindu išskiriant garbę kaip savarankišką filosofinę koncepciją. Tik disertacijoje garbė apibrėžiama ne kaip etinė ar kultūrinė norma (kaip bene visų šiuolaikinių garbės temą gvildenančių filosofų darbuose), o kaip išskirtinai politinė idėja. Tokį garbės apibrėžimą pagrindžia šiuolaikinėse publikacijose menkai teišnaudota, tačiau šiai disertacijai esminė XVIII–XIX a. demokratijos teorijų analizė. Rašant disertaciją siekiama XVIII–XIX a. filosofų teorijų analizės pagrindu įtraukti garbės sąvoką į politinės filosofijos debatus dėl demokratijos ir ją konceptualizuoti kaip vertingą analitinę kategoriją demokratijos vidinėms įtampoms vertinti. Taigi garbės, kaip politinės idėjos, galinčios pasiūlyti analitinę prieigą moderniajai demokratijai vertinti ir jos vidinėms įtampoms (su politinės santvarkos koncepcija ir reprezentacijos idėja) aiškinti, suformulavimas yra trečiasis disertacijos uždavinys.

Įgyvendinant tris anksčiau aprašytus uždavinius, disertacijoje siekiama parodyti, kad kaip politinė idėja suprantama garbė yra vertinga šiuolaikiniams demokratijai skirtiems debatus dėl dviejų priežasčių. Pirmą, garbės idėja leidžia paaiškinti, kodėl moderniąją demokratiją sunku apibrėžti kaip konkretų valstybės valdymo būdą nurodančią politinę santvarką. Antra, garbės idėja siūlo paaiškinimą, kokios principinės ir struktūrinės sąlygos lemia moderniosios demokratijos nedarną su atstovaujamojo arba reprezentacinio valdymo.

Disertacijos tikslas – pristatyti du XVIII–XIX a. demokratijos sampratai būdingus teorinius prieštaravimus – su politinės santvarkos koncepcija ir su reprezentacijos idėja – ir pasiūlyti garbės idėją, kaip

tinkamiausią filosofinę koncepciją, skirtą šių moderniosios demokratijos prieštaravimų paaiškinimui ir vertinimui.

Disertacijos tikslas išskaidomas į tris ginamas tezes:

1. *Modernioji demokratija – ne politinė santvarka, bet politinės valdžios legitimavimo principas. Apšvietos ir XIX a. demokratijos sampratai pagrindinė lygybės idėja normatyviškai nenurodo jokio konkretaus pageidautino valstybės valdymo būdo, bet yra potencialiai pritaikoma bet kurio politinio režimo pateisinimui.*

2. *Nebūdama politinė santvarka demokratija nekuria savito politinės reprezentacijos mechanizmo, bet adaptuoja monarchinei santvarkai būdingą atstovaujamąjį modelį. Tai atstovaujamosios demokratijos valdymo struktūroje užkoduoja prieštaravimą tarp piliečių lygybę numatančios demokratijos idėjos ir valdovų ir pavaldinių hierarchiją numatančios reprezentacijos idėjos. Šis prieštaravimas lemia tai, kad atstovaujamosiomis procedūromis renkama politinė valdžia negeneruoja tvaraus autoriteto.*

3. *Garbės idėja yra būtina konceptuali sąlyga normatyviškai pagrįsti valdovų ir pavaldinių hierarchijos principą politikoje, be kurio negalimas demokratinės reprezentacijos veikimas. Hierarchijos principo pagrindimas yra svarbiausia politinės reprezentacijos sąlyga, kurios negali patenkinti lygybės idėjos nulemta moderniosios demokratijos samprata. Tokiu būdu garbės idėja leidžia konceptualizuoti moderniajai reprezentacinei demokratijai reikalingą nedemokratinį principą, be kurio atstovaujamas valdymas būtų teoriškai nepagrįstas, o demokratijos būtų neįmanoma vertinti politinės santvarkos kriterijais.*

Bendrai paimitos trys disertacijos ginamos tezės pretenduoja pristatyti teorinį argumentą, įrodantį garbės, kaip politinės idėjos, analitinį poreikį moderniosios demokratijos supratimui. Tezės yra plėtojamos keturiose disertacijos dalyse.

Pirmojoje disertacijos dalyje atliekama istorinė XVIII–XIX a. filosofinės demokratijos sampratos analizė. Ja remiantis pagrindžiama, kodėl moderniosios demokratijos apibrėžimas yra aktuali politinės filosofijos problema ir kodėl šiuolaikinės politinės teorijos kontekste demokratiją sudėtinga apibrėžti kaip politinę santvarką. Antrojoje disertacijos dalyje

plėtojama anksčiau atlikta XVIII–XIX a. filosofinės demokratijos sampratos analizė ir pristatoma pirmoji ginama tezė: modernioji demokratija – ne politinė santvarka, bet iš lygybės idėjos kylantis politinės valdžios legitimavimo principas, tinkantis įvairiems valdymo būdams pateisinti. Trečiojoje disertacijos dalyje pristatoma antroji tezė: nebūdama politinė santvarka demokratija nesukuria savito, bet skolinasi monarchijoms būdingą atstovaujamąjį modelį ir taip įtvirtina struktūrinį prieštaravimą reprezentaciniame valdyme. Šioje dalyje taip pat aptariamas ir aktualizuojamas XIX a. monarchistų filosofų argumentas: paveldėto ikidemokratinio reprezentacijos mechanizmo pritaikymas modernia lygybės idėja grįstai visuomenei lemia neišsprendžiamą vidinį atstovaujamosios (parlamentinės) demokratijos prieštaravimą. Ketvirtojoje disertacijos dalyje pristatoma garbės koncepcija ir trečioji disertacijos tezė. Čia lyginami XVIII–XIX a. ir šiuolaikinių filosofų garbės sąvokos vartosenos ypatumai ir jų pagrindu formuluojama garbės, kaip moderniosios demokratijos vidinių įtampų suvokimui analitiškai vertingos politinės idėjos, koncepcija. Šioje dalyje taip pat ginama pozicija, kad garbės idėja ir iš jos išplaukiantis politinės hierarchijos principas yra reikalingi demokratinio atstovaujamojo valdymo pagrindimui.

Kadangi disertacijos analizė sutelkta į moderniąją demokratiją konceptualizavusių XVIII–XIX a. politinės filosofijos autoritetų darbų tyrimą, aptariamojo laikmečio mąstytojų mintys apie demokratiją laikomos svarbesniu pirminiu šaltiniu, o vėlesnių XX a. ir šiuolaikinių autorių samprotavimai pasitelkiami tik kaip antriniai šaltiniai, skirti komentuoti bei plėtoti pirminius. Analizės pagrindą sudaro Charlesio de Montesquieu, Jeano Jacqueso Rousseau, Alexisio de Tocqueville'io ir Josepho de Maistre'o, demokratijos sampratos ir kritika. Nors šie filosofai skiriasi savo teorinėmis prieigomis ir politiniais įsitikinimais¹⁶, tačiau disertacijos analizei jie yra svarbiausi ir dėl savo koncepcijų XVIII–XIX a. autoritetingumo, ir dėl to, kad jų kartais labai skirtingas teorijas jungia bendras sutarimas dėl moderniosios demokratijos idėjinio pagrindo – lygybės idėjos. Tai sudaro galimybę konceptualiai lyginti jų teorijas, nors ir pasižyminčias kardinaliai

¹⁶ Pagal pačių deklaruojamas politines pažiūras šie filosofai iš eilės yra: konstitucinės monarchijos, tiesioginės demokratijos, atstovaujamosios demokratijos ir grynosios monarchijos šalininkai.

skirtingomis išvadomis apie demokratiją. Būtent šių keturių autorių koncepcijos formuoja disertacijos tyrimo šerdį, o kitos pasitelktos jų minčių kritikai arba plėtojimai. Tarp autorių, kurių darbai nagrinėjami disertacijoje, vyrauja kontinentinės politinės filosofijos atstovai ir jiems artimi, t. y. jų darbus referavę, mąstytojai: Jacquesas Bénigne'as Bossuet, L. de Bonaldas, Benjaminas Constantas, Cl. Lefortas, P. Manentas ir kt. Tokį pasirinkimą natūraliai lėmė disertacijos sąvokų tiesioginė ir netiesioginė priklausomybė nuo Apšvietos ir XIX a. politinės filosofijos debatų, kurie demokratijos tema yra atvirai frankofoniški.

I DALIS. AR DEMOKRATIJA YRA POLITINĖ SANTVARKA?

1. Politinė filosofija ir politinės santvarkos

Demokratijos prigimties supratimui reikia identifikuoti po šia sąvoka slypinčias politines idėjas. Šiam uždaviniui atlikti reikalinga politines idėjas tirianti disciplina. Politinių idėjų visavertiškam tyrimui socialinių mokslų disciplinų nepakanka. Dar reikia politinės filosofijos. Modernieji politikos filosofai pabrėžia keletą vieną iš kito išplaukiančių politinės filosofijos disciplinos privalumų prieš socialinių mokslų tyrimo metodus – gilesnį politikos sąvokos supratimą, gebėjimą atpažinti politinių santvarkų principinius skirtumus ir didesnę atsparumą ideologizavimui. Cl. Leforto teigimu, politinė filosofija gali pasiūlyti adekvatesnę demokratijos tyrimo strategiją nei socialiniai mokslai, nes tik ji sudaro sąlygas identifikuoti politines santvarkas.¹⁷ Leo Straussas savo darbuose nurodo socialinių mokslų metodais grįsto politikos aiškinimo ribotumą ir ideologizacijos pavojų, kurio išvengti padeda filosofinis sąvokų tyrimas.¹⁸ P. Manentas, panašiais argumentais kaip Cl. Lefortas ir L. Straussas, įrodinėja politinės filosofijos poreikį konkrečiai moderniosios demokratijos teorinių prieštaravimų supratimui.¹⁹ Bendras minėtų mąstytojų argumentas dėl politinės filosofijos poreikio demokratijos supratimui yra šios disciplinos siūlomas tikrovės tyrimo būdas, leidžiantis įvertinti normatyvinius politinių santvarkų aspektus.

Politinių santvarkų identifikavimas ir lyginimas yra sudėtinė politinės tikrovės aiškinimo dalis. Politinių santvarkų tipologijos įgauna aktualumą, kai teorinio tyrimo objektu tampa valstybių įvairovė. Kad ir kokia politikos teorijos prieiga pasirenkama valstybėms tirti, vienu ar kitu analizės etapu prireikia paaiškinimo, kodėl viena politinė bendrija skiriasi nuo kitos ir kodėl pirmojoje neveikia valdymo principai, kurie veikia antrojoje. L. Strausso

¹⁷ Lefort, *Democracy and Political Theory*, p. 9–11; t. p. d. I ir IV.

¹⁸ Leo Strauss „The Origins of Political Science and the Problem of Socrates“. *Interpretation*: 23 (2), 1996, p. 129–139.

¹⁹ Manent, „The Return of Political Philosophy“, p. 15–22.

teigimu, pagrindinis ir pačią discipliną įprasminantis politinės filosofijos tikslas visada buvo tirti politinių santvarkų ir (arba) visuomenių įvairovę ieškant geriausios.²⁰ Politikos dėsnių aiškinimas būtų sunkiai įsivaizduojamas be mėginimo suskirstyti skirtingas bendrijas pagal jų valdymo ir žmonių bendro gyvenimo specifiką, o suskirsčius be vertinimo, kuri iš jų pranašesnė ar vertingesnė. Todėl šiame darbe remiamasi politinės filosofijos disciplina, pranokstančia kitas politiką tiriančias disciplinas tuo, kad tiriami ne pavieniai politinės tikrovės aspektai (institucijos, valdymo procedūros), bet mėginama aprėpti jų visumą, kalbant apie idėjas ir tas idėjas išreiškiančias praktinės tikrovės taisykles, t. y. principus. Politinė filosofija geriau tinka politinėms santvarkoms tirti dėl to, kad rimtai vertina normatyvinę politikos plotmę ir jos svarbą valstybių valdymo skirtumų atsiradimui.

Politinė santvarka yra terminas, nurodantis integralią specifinės valstybės politinių dalių (institucijų, normų, procedūrų, vertybių) visumą. Tokios dalių visumos negali aprėpti mokslinių metodų standartais apribotos socialinių mokslų disciplinos. Politinė santvarka nusako visų konkrečios politinės bendrijos socialinio gyvenimo aspektų bendravardiklį – ji perskverbia ir apibendrina visas tos bendrijos piliečių praktikas. L. Strausso teigimu, ji formuoja tautos charakterį ir lūkesčius, nes gyvuoja jos narių papročiuose.²¹ Pavyzdžiui, valstybė yra vadintina oligarchija ne tiek dėl to, kad ją faktiškai valdo turtingi žmonės, kiek dėl to, kad joje veikia oligarchinis principas, kai neturtingiems piliečiams turto kiekis atrodo kaip politinė dorybė, o turtingiems – kaip teisė į valdžią. Politinės santvarkos terminas leidžia kalbėti apie politinę bendriją kaip apie integralią visumą, kurios valdymo būdas atliepia ten gyvenančių žmonių papročius ir galvoseną. Kitaip tariant, politinė santvarka yra nepakeičiama politinės tikrovės nagrinėjimo kategorija dėl to, kad suteikia galimybę kalbėti apie skirtingas politinės valdžios legitimumo rūšis ir jas lyginti. O socialiniai mokslai dėl savo metodologinių reikalavimų (pvz.: verifikacija, falsifikacija) nėra tinkami tirti tokioms plačioms normatyvinėms sąvokoms. Tirdama

²⁰ Strauss, „The Origins of Political Science: The Problem of Socrates“, p. 129–139.

²¹ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968, p. 209.

skirtingų valstybių politinės santvarkos politinės filosofijos disciplina ne vien tik aprašo ir klasifikuoja tikrovę, bet lygina jas ir ieško geriausios santvarkos. Valstybių tyrinėjimas nemėginant jų normatyviškai lyginti tarpusavyje ir vertinti, kuri yra pranašiausia ir geriausia, politinėje filosofijoje laikomas beprasmiu.

Nors filosofinių politinės santvarkos apibrėžimų sukurta daug²², juos visus jungia ta pati funkcija – konkrečios valstybės valdymo būdo aiškinimas. Šis bendras įvairių filosofų pateiktus apibrėžimus jungiantis politinės santvarkos kriterijus, t. y. bandymas paaiškinti, kodėl tiriamą valstybę yra valdoma vienu, bet ne kitu būdu, ir yra labiausiai disertacijos tyrimui rūpinti sąvokos ypatybė. Toliau pateikiama istorinė politinių santvarkų teorijų apžvalga suteiks galimybę įvertinti, ar modernioji demokratija dar atitinka minėtą minimalų kriterijų. Ši apžvalga skirta išryškinti disertacijoje tiriamos XVIII–XIX a. demokratijos sampratos istorinį kontekstą ir atsiriboti nuo disertacijos tikslams neaktualių sąvokų.

1.2. Klasikinė politinių santvarkų teorija ir jos pabaiga

Nors respublikos ir demokratijos sąvokos atsirado dar Antikoje, tačiau klasikinė politinė filosofija ribotai tepadedė suprasti moderniąją demokratiją. Istorinė sąvokų analizė daug aiškumo duoti negali, nes moderniųjų laikų (ypač Apšvietos ir vėlesnių) politikos samprata sunkiai palyginama su klasikine. L. Strausso teigimu, moderniąją politiką tikslingiau ne tiek gretinti ir lyginti su klasikine, kiek matyti pirmąją kaip nuolatinį antrosios neigimą.²³ Jis siūlo visą moderniąją politinę filosofiją vertinti kaip nuolatinį mėginimą nutolti nuo klasikinės sampratos. Antikinės politinių santvarkų teorijos ir pagrindinės jų sąvokos gali stipriai klaidinti nekritiškai taikant jas šiuolaikinėms valstybėms. Šį teiginį pristato toliau pateikiama istorinė politinių santvarkų teorijų apžvalga.

²² Vieni filosofai labiau akcentuoja valstybės valdymo būdą nulemiantį kultūrinį turinį, kiti – etinį ar religinį, dar kiti – teisinį ar ekonominį.

²³ Leo Strauss, „What is Political Philosophy?“ *The Journal of Politics*, vol. 19, No. 3, august 1957, p. 343–368 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <https://www.jstor.org/stable/2126765?seq=1#page_scan_tab_contents>.

Nuo pat politinės filosofijos atsiradimo senovės Graikijoje vienas svarbiausių jos tikslų buvo paaiškinti, kodėl žmonės buriasi į skirtingomis ypatybėmis pasižyminčias politines bendrijas. Įtakingiausias, t. y. dažnai referuojamas, tai aiškinančios teorijos pavyzdys išdėstytas Aristotelio *Politikos* III knygoje. Šiame filosofiniame traktate vartojamas politinės santvarkos terminas apima piliečių bendrijos valdymo ir valdžios teisėtumo aspektus²⁴: koks skaičius valdovų turi politinę galią (vienas, keli, dauguma) ir koku pagrindu (prievartos, turto, kilmės, daugumos palaikymo, dorybės) ją disponuoja.²⁵ Politika aristotelinėje sampratoje neatskirama nuo etikos, nes didžiausio gėrio siekis žmogui neišsivaizduojamas be politinio gyvenimo.²⁶ Pagal L. Strausso interpretaciją, geriausia politinė santvarka klasikinėje filosofijoje reiškia tą, kurioje valdžios teisė užtikrinama geriausiems žmonėms.²⁷ Kadangi žmonių bendrijos natūraliai skiriasi savo papročiais, patirtimi ir lūkesčiais, žmonės, pripažįstami jose geriausiais valdovais, taip pat skirsis savo savybėmis. Pavyzdžiui, aristokratijoje ir monarchijoje valdžią lemianti savybė bus kilmė, oligarchijoje – turtas, demokratijoje – lygybė.

Aristotelio išplėta politinių santvarkų klasifikacija ir jos vėlesnės variacijos (tokios kaip Tomo Akviniečio²⁸) savo įtaką išlaikė iki Viduramžių pabaigos. Iššūkiai jai išryškėjo Renesanso epochos politinėje mintyje, kai išplito mėginimai rasti pakaitalą krikščioniška filosofija grįstam politinio gyvenimo aiškinimui bei jo advokataujamai (pvz., to paties T. Akviniečio) monarchinei valdžiai. P. Manentas teigia, jog Renesanso filosofai „išklabinio“ klasikinę politinių santvarkų teoriją ir atvėrė kelią moderniajai politinei

²⁴ „Santvarka yra valstybės tvarka, apimanti įvairias valdžios pareigas, ir ypač tas, kurios yra aukščiausios. Visur valstybėje aukščiausia yra jos valdžia, o valdžia yra santvarka.“ Aristotelis, *Politika*, kn. III. Vilnius: Margi raštai, 2009, p. 92.

²⁵ *Ibid.*, p. 94–97.

²⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Kitchener: Batoche Books, 1999, sk. 2.

²⁷ Leo Strauss, *Natural right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 139–140.

²⁸ Tomas Akvinietis, *Filosofijos traktatų rinktinė* „Apie valdžią“. Vilnius: Margi raštai, 2009, p. 60.

teorijai, nors ir nesugebėjo suformuluoti savarankiško politinių santvarkų paaiškinimo.²⁹ Kadangi krikščioniškoji politinių santvarkų teorija buvo neatsiejamai persipynusi su aristoteline (abi politikos tikslą matė kaip aukščiausiojo gėrio siekį), kovojant su pirmąja buvo susipriešinta ir su visu antikiniu jos pagrindu. Knygoje *Miesto metamorfozės* P. Manentas teigia, jog Antikoje atsiradusi ir jai pritaikyta politinių santvarkų klasifikacija pasirodė tiesiog nebetinkama sekuliariais pagrindais besikuriančioms valstybėms.³⁰ Tokį istorinį sampratos pokytį liudija Renesanso epochos humanistų Michelio de Montaigne'io ir Étienne'o de la Boétie mintys apie valdžios legitimumą. Jų turinys jau leidžia abejoti, ar esama kokių nors esminių skirtumų tarp tradicija grįstų Europos monarchijų ir tironijos, nors pagal klasikinę sampratą, šios santvarkos turėtų būti priešingos.

Renesansiniam humanizmui charakteringoje M. de Montaigne'io filosofijoje³¹ gana atvirai abejojama vienvaldžių valdovų (monarchų ir despotų) valdžios legitimumu.³² M. de Montaigne'io nepalankumas monarchinei santvarkai akivaizdus jo esė „Apie kanibalus“. Šiame veikale autorius teigiamai aprašo necivilizuotus žmones, kuriems nebūdingas monarchinių visuomenių dorovinis sugedimas (godumas, pavydas, veidmainystė).³³ M. de Montaigne'io žinia gana aiški – net visiškai laukiniai nesutiktų būti valdomi tokiais tironiškais metodais, kokie vyravo jo gyvenamojo meto Prancūzijos karalystėje. Jis neigia dieviškąją teisę ir autoritetu grįstos monarchų valdžios natūralumą ir tvirtina, jog valdžia žmonėms atrodo natūrali tik dėl to, kad jie prie jos įpranta. Dviejose esė „Apie papročius“ ir „Raimondo Sabundiečio apologija“ autorius plėtoja respublikoniškas mintis apie laisvę ir kritikuoja tradicija grindžiamą

²⁹ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Hachette Littératures, 2002, p. 32–34.

³⁰ Pierre Manent, *Metamorphoses of the City*. Cambridge: Harvard University Press, 2013, p. 18.

³¹ Pierre Manent, *Montaigne. La vie sans loi*. Flammarion: 2014, p. 18–19, 24–25.

³² Michel de Montaigne, *Esė*. Vilnius: Tyto Alba, 2011, p. 157.

³³ Montaigne, „Apie kanibalus“. p. 113–115.

politikos sampratą.³⁴ M. de Montaigne'io bendramintis É. de la Boétie priduria, jog visų rūšių tironiška valdžia (įskaitant monarchiją) remiasi nekritiškai papročių besilaikančiais žmonėmis – jų „savanoriška vergovė“.³⁵ Ne prigimtinė tvarka, o papročiai lemia žmonių bendrijų pobūdį, moralines nuostatas ir politiką. Tai reiškia, kad nėra jokio patikimo būdo skirti politines santvarkas³⁶, nes kiekviena bendrija yra tokia, kokią ją nulėmė susiklosčiusios unikalios sąlygos. M. de Montaigne'is skeptiškai žvelgia į bet kokius racionalumą skelbiančius politinius projektus, nes jie nepajėgūs aprėpti papročių lygmens.³⁷ Papročių įvairovė, jo teigimu, yra natūrali, todėl natūralūs ir visuomenių skirtumai. Dėl to organizuotų valstybių neturintys laukiniai nėra mažiau racionalūs ar dori už jas turinčius civilizuotus žmones. M. de Montaigne'io atstovaujama politikos samprata akivaizdžiai prieštarauja klasikinei. Renesanso filosofo teigimu, nėra jokių apibrėžtų politinių santvarkų ar galimybių rasti geriausiąją iš jų, mat žmonės natūraliai prisitaiko prie nuo jų nepriklausančių sąlygų (papročių ir aplinkybių) ir iš to randasi politinės bendrijos.

Klasikinės politinių santvarkų teorijos krizė tampa dar akivaizdesnė nagrinėjant Jeano Bodino veikale *Šešios knygos apie Respubliką* pateikiamą valstybių klasifikaciją³⁸, kurioje siūloma valstybės valdymo būdą skirti nuo

³⁴ „Įprasta manyti, kad dorovės įstatymus pagimdė pati gamta, iš tikrųjų jie randasi iš to paties įpročio <...>“ Montaigne, „Apie papročius“, p. 72. *Imperatorių ir batsiuvių sielos labai panašios.* „Raimondo Sabundiečio apologija“, p. 157, ibid. p. 237.

³⁵ Étienne de la Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire*. Paris: Bossard, 1922, p. 56–58, 73–76 [interaktyvus, žiūrėta 2016.06.12]. Prieiga per internetą: <https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_la_servitude_volontaire/%C3%89dition_1922>.

³⁶ Manent, Montaigne. *La vie sans loi*, p. 237.

³⁷ Ann Hartle, *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*. Cambridge University Press: 2003, p. 222.

³⁸ Jean Bodin, *Les six livres de la République*. Paris: Librairie générale française, 1993, p. 111. J. Bodinas pripažino vos 3 santvarkas: demokratiją, aristokratiją ir monarchiją.

jos legitimumo tipo³⁹. Tai reiškia, jog, pavyzdžiui, monarchija gali būti valdoma demokratiškai, jeigu jos administracinis aparatas bus priklausomas nuo liaudies atstovų pritarimo. Šiame argumente galima išvelgti nebylų priekaištą aristotelinei politinių režimų tipologijai, kurioje neva nematoma skirtis tarp formalios ir realios valdžios, o tuo pačiu, kas valstybėje turi realų suverenitetą. Juk visiškai nesvarbu, kaip valstybė save vadina ar kokią konstituciją turi, svarbu tik tai, kam joje priklauso aukščiausioji, suvereni galia. J. Bodino mintys apie suverenitetą parodo, kad klasikinė politinių santvarkų klasifikacija neatitinka moderniosios politinės tikrovės. Klasikinei teorijai stinga žodyno, apibūdinančio modernią politinę patirtį (ji neturi atitikmenų tokioms sąvokoms kaip suverenitetas, reprezentacija, administracinė valdžia), todėl jos nepakanka modernių santvarkų vertinimui. J. Bodino filosofija moderni ne vien nauja suverenumo samprata, bet ir pačiu politikos aiškinimo metodu. Šis mąstytojas atmeta viduramžišką scholastinį ir tarp jo amžininkų populiarių utopinių politinių režimų tyrimą⁴⁰ ir pateikia savitą istorinį valstybių kaitos aiškinimą. Taigi nutolstama nuo aristotelinio politinių santvarkų kildinimo iš žmogaus prigimties ir pabrėžiama istorinių dėsnių, likimo ir žmogaus pasirinkimų priežastinių ryšių reikšmė konkrečios valstybės tipo susiformavimui.⁴¹ Nors J. Bodinas lieka ištikimas krikščioniškosios monarchijos rėmėjas, tačiau jo politinė teorija tampa iššūkiu klasikinei politinių santvarkų teorijai.

Už uolų etinį krikščionį J. Bodiną (tuo abejoti neleidžia kita garsi jo knyga *Apie Ragan(i)ų demonomaniją*⁴²) daug kategoriškiau klasikinę teoriją atmetė visai epochai toną davęs jo pirmtakas Niccolo'as Machiavellis. Šis filosofas iškėlė visiškai naują universalų valstybių valdymo ir valdžios legitimumo dėsni, t. y. moralės normų nevaržomą galios siekį,

³⁹ *Ibid.*, p. 122–123.

⁴⁰ Pvz.: Thomas More, *Utopija*. Vilnius: Vaga, 2010 arba Tommaso Campanella, *Saulės miestas*. Vilnius: Vaga, 2013.

⁴¹ Bodin, p. 186–187, 199–200.

⁴² Jean Bodin, *De la Démonomanie des Sorciers*. Paris: 1580 [interaktyvus, žiūrėta 2017.01.19]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k52947m.r=jean+bodin.langEN>>.

manipuliuojant liaudies ir kilmingųjų aistromis⁴³ ir savo labai palenkiant likimo (fortūnos) kuriamas sąlygas⁴⁴. Knygoje *Pokalbiai apie pirmąją Tito Livijaus dekadą* šis autorius pateikia priešingą politinių santvarkų aiškinimą nei klasikinė Aristotelio samprata ar J. Bodino istorinis aiškinimas. N. Machiavellis pabrėžia ne žmogaus prigimties ar dorybių, bet atsitiktinių sąlygų svarbą valstybės atsiradimui.⁴⁵ Dar aiškiau klasikinė politinių režimų teorija atmetama knygos *Valdovas* XV skyriuje, kur ji paprasčiausiai vadinama praktikoje neaktualiais pramanais.⁴⁶ N. Machiavellio modernioji politikos samprata ne tik nedera su aristoteliniu politinės santvarkos apibrėžimu, bet ir griežtai atmeta etinį jo pagrindimą. Šiuolaikinis filosofas P. Manentas išskiria N. Machiavellio politikos aiškinimo metodą, iki tol nenaudotą kitų filosofų: N. Machiavellis į valstybes žiūri kaip išorinis stebėtojas, teigdamas suprantąs veikėjų (didikų, liaudies) motyvus geriau nei jie patys.⁴⁷ N. Machiavellis politikos tyrimui pritaiko tai, kas vėliau bus vadinama moksliniu stebėjimo metodu. Politinės tikrovės stebėjimas „iš išorės“ šio autoriaus kūriniuose tampa ne būdu geriau nukreipti ar tobulinti praktinį gyvenimą (aristotelinė prielaida), o vieninteliu rimtu (objektyviu) būdu suprasti ir panaudoti tą praktinį gyvenimą. XX a. filosofo L. Strausso

⁴³ Niccolo Machiavelli, *Valdovas*. Vilnius: Vaga, 2009, p. 49. N. Machiavellis mini universalų visuomenių dėsnį: „<...> didžiūnai nori engti, o liaudis nenori būti engiama“.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30–31.

⁴⁵ Niccolo Machiavelli, *The Historical, Political and Diplomatic Writings*, vol. 2, The Online Library of Liberty, 2011, p. 89–92 [interaktyvus, žiūrėta 2018.06.10]. Prieiga per internetą: <<http://oll.libertyfund.org/titles/machiavelli-the-historical-political-and-diplomatic-writings-vol-2>>.

⁴⁶ „<...> man atrodo, kad dera laikytis faktiškos tikrovės, o ne leisti į tuščius svaičiojimus. Daugelis išsigalvoja respublikas ir valstybes, nei matytas, nei girdėtas tikrovėje <...>“ Machiavelli, *Valdovas*, p. 76.

⁴⁷ Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p. 44–45.

nuomone, N. Machiavellis „*susiaurina* [politikos] *horizontą*“⁴⁸, pabrėždamas kovą dėl galios, bet nutrindamas visą etinę politikos pusę.

Renesanso humanistai ir filosofai, apeliuodami į modernią politinę patirtį, sukompromitavo (sąmoningai arba ne) klasikinę politinių santvarkų teoriją. Tai iškėlė iki pat mūsų laikų politikos filosofijos neišspręstą klausimą: kaip naujai apibrėžti valstybes, jeigu senosios politinių santvarkų tipologijos yra išjuoktos ir nebetinka? Į šį klausimą mėginančios atsakyti modernios politinių santvarkų teorijos paprastai grupuojamos į socialinio kontrakto ir istorizmo stovyklas. Jos disertacijoje toliau ir apžvelgiamos siekiant pateikti istorinį argumentą, kodėl moderniąją demokratiją problemiška vertinti politinės santvarkos matu.

1.3. Modernios politinių santvarkų teorijos

A) Valstybė – tai socialinis kontraktas

Renesanso filosofai, sukritikavę klasikinę politikos sampratą, paliko tam tikrą teorinį vakuumą, kurį netruko užpildyti visai naujas supratimas apie žmogų ir valstybę. Apibendrintai kalbant, socialinio kontrakto teorijos remiasi moderniu požiūriu, kad politinės santvarkos ir apskritai civilizuotas žmogaus būvis yra realaus arba hipotetinio piliečių susitarimo reikalas, kai jie perleidžia dalį savo prigimtinių teisių politinių institucijų žinion, mainais į tų institucijų atliekamas funkcijas, kurios jiems naudingos. Kitaip nei klasikinėje sampratoje, valstybė čia suprantama ne kaip natūralus, bet tik kaip dirbtinis individų kūrinys, aptarnaujantis jų fizinius ir dvasinius poreikius. Atitinkamai skirtumai tarp valstybių tereiškia skirtumus tarp skirtingų individų grupių poreikių.

Renesanso filosofas Hugo Grotius iškėlė individų prigimtinių teisių idėją, kaip jų tarpusavio moralinio sutarimo pagrindą.⁴⁹ Indivdų valią šis filosofas laiko vieninteliu legitimaus politinio suvereniteto šaltiniu, nes iš

⁴⁸ Leo Strauss, *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, p. 316–317.

⁴⁹ Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace*. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 7, 9–10.

prigimties kiekvienam individui suteiktas protas (kurio, H. Grotius teigimu, net Dievas negali atšaukti) prilygsta aukščiausiam moraliniam arbitrai. Šią mintį perėmė ir nuosekliai išplėtojo Thomas Hobbesas knygoje *Leviatanas*, kurioje po absoliutizmo politinė forma individo prigimtinių teisės (savisaugos) absoliutumas⁵⁰ derinamas su suverenos valdžios galios absoliutumu⁵¹. Th. Hobbesas suformuluoja socialinio kontrakto idėją, kuri atskleidžia mechanizmą, kaip individai perleidžia savo prigimtines teises suverenui ir tokiu būdu sukuria valstybę. Th. Hobbeso politikos sampratai atspirties tašką suteikia mintis, jog politinis blogis (karai, nestabilumas) yra ne žmonių dorybių ar proto trūkumo pasekmė, bet jų prigimtinių teisės į savisaugą išdava. Blogis yra natūralesnis už gėrį (taiką, stabilumą), nes žmonės iš prigimties yra egoistai, linkę engti vieni kitus⁵², todėl taikų jų sugyvenimą būtina kurti dirbtinai⁵³. Th. Hobbeso teigimu, politinei valdžiai nesubordinuota religija ir klasikinės filosofijos skatinta dorybių etika yra ne kas kita, kaip „nupudruotas“ egoizmas, dėl kurio kyla visos suirutės ir netvarka valstybėje.⁵⁴ Taiką užtikrinantis politinis gyvenimas tegali būti nuo religijos ir klasikinės etikos nepriklausantis, bet pastarąsias pajungiantis absoliučios valdžios mechanizmas. Pagal L. Strausso interpretaciją, natūrali žmonių teisė į savisaugą Th. Hobbesui yra absoliutus principas, todėl tik tai gali būti stabilių (ne utopiškų) politinių institucijų ir pareigų pagrindas.⁵⁵ Natūralus politinio blogio šaltinis (vaidinga žmogaus prigimtis) gali tapti politinio gėrio (stabilumo ir saugumo) šaltiniu, jeigu surandamas tinkamas ir pakankamai galingas mechanizmas transformuoti natūralią padėtį į politinę. Logika čia kategoriška: jeigu prigimtine teise yra absoliuti, tai ją valdantis

⁵⁰ Thomas Hobbes, *Leviatanas*. Vilnius: ALK Pradai, 1999, p. 135–139, 141–142, 151.

⁵¹ *Ibid.*, p. 183–184.

⁵² Hobbes, p. 135–139, 141–142, 151.

⁵³ *Ibid.*, p. 183–184.

⁵⁴ Thomas Hobbes, *Behemoth*, d. 2, 3, 4. // kn. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Edited by Sir William Molesworth, Bart. (London: Bohn, 1839–45).

⁵⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*. Chicago: 1965, p. 182.

mechanizmas irgi privalo remtis absoliučia galia.⁵⁶ Th. Hobbeso sukurtas mechanizmas tokiai transformacijai – socialinis kontraktas, kai individai hipotetiškai perleidžia savo natūralią savisaugos teisę centralizuotai valstybei (atsisako savivalės mainais į efektyvesnę valstybės globą)⁵⁷; o tokio valstybės mechanizmo „siela“ – absoliučią prievartos galią pavaldiniams turintis suverenus valdovas, užtikrinantis, kad minėto kontrakto būtų laikomasi⁵⁸. Th. Hobbeso politinė teorija siūlo absoliutinės monarchijos politinę formą, kaip vienintelį nuosekliai su prigimtaine individo teise derantį dirbtinį gėrį (taiką, saugumą), galintį suvaldyti natūralų žmonių blogį. Tik absoliutinė valstybė atitinka ir efektyviai įgyvendina individo prigimtines teises, t. y. užtikrina jo saugumą. Nors Th. Hobbesas išskiria tris santvarkų tipus⁵⁹, tačiau visų jų pagrindas tas pats – nebylus individų sutikimas paklusti tą paklusnumą fiziškai išlaikyti pajėgiai valdžiai.

Th. Hobbeso socialinio kontrakto idėją kaip pakaitalą klasikinėms politinių santvarkų teorijoms plėtojo daug vėlesnių filosofų iki pat šių laikų. Žymiausi socialinio kontrakto teorijos tęsėjai buvo Johnas Locke’as ir J. J. Rousseau, kurie subtiliai modifikavo socialinio kontrakto idėją, atsisakydami jiems nepatrauklaus Th. Hobbeso siūlomo absoliutizmo. J. Locke’as pateikė alternatyvų valstybių egzistavimo pateisinimą – tai individo teisių (nuosavybės teisės) apsauga, taip pat viešojo valdymo įgyvendinimas per įstatymus, neprieštaraujančius socialiniam kontraktui.⁶⁰ J. Locke’o teorijoje politinės santvarkos klausimas išvis nėra svarbus, nes legitimu politinė valdžia, pagal šio filosofo modelį, tegali kilti iš individų prigimtinių poreikių ir racionalaus tų poreikių suderinimo socialinio kontrakto forma. Šioje teorijoje valdžios formos klausimas nėra reikšmingas⁶¹, su sąlyga, kad

⁵⁶ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. London: Greenwood Press, 1996, p. 33–34.

⁵⁷ Hobbes, p. 179–184.

⁵⁸ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes...*, p. 15–20.

⁵⁹ Hobbes, p. 195–197.

⁶⁰ John Locke, „Two Treatises of Government“. // kn. *The Works of John Locke*. London, 1823, p. 161–167.

⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

valdžia nepamintų individų teisių ir neužgniaužtų racionalų sugyvenimą užtikrinančios pilietinės visuomenės.⁶² J. Locke'o socialinio kontrakto reikalavimas visų rūšių politinei valdžiai susijęs ne su santvarkomis, bet su individo teises saugančių įstatymų viršenybės ir valdžių padalijimo principų užtikrinimu.

Kiek kitaip socialinį kontraktą aiškina J. J. Rousseau. Šis filosofas piktinasi abiejų anglų filosofų (ir Th. Hobbeso, ir J. Locke'o) abejingumu despotiškoms valdymo apraiškoms. Jis teigia, jog legitimai tegali būti tokia valstybė, kurioje individai paklūsta viešosioms normoms, kurias patys sau prisiskyrė bendrosios valios aktu⁶³, o socialinis kontraktas tėra mechanizmas šiam principui įgyvendinti. Kolektyvinė valia privalo egzistuoti iki racionalaus individų socialinio kontrakto sudarymo. Tokiu būdu J. J. Rousseau socialinio kontrakto teorija iš esmės suformuoja liaudies valios vardu valdomos valstybės, t. y. moderniosios demokratijos, pagrindus. Liaudies vienybė yra pagrindas rasti racionaliai politinei organizacijai. J. J. Rousseau teigimu, individų valia, susiliejanči į kolektyvinę bendrąją valią, yra natūralus valstybės egzistavimo šaltinis, o patys individai laikomi universalios prigimties turėtojais.⁶⁴ Iš to seka, kad ir socialiniu kontraktu grindžiama valstybių teorija tegali būti universali. Klasikinės politinių santvarkų tipologijos šioje sampratoje nebeturi prasmės, nes valstybės tegali būti grindžiamos bendrąja valia arba ne ir dėl to despotiškos. Skirtingos valdžios formos (monarchija, aristokratija, oligarchija), J. J. Rousseau nuomone, tėra iš liaudies valios kylančios „administracijos“ rūšys⁶⁵, o ne santvarkos. Taigi J. J. Rousseau socialinio kontrakto teorija įtvirtina supratimą, kad principų lygmeniu tėra du valstybių tipai: liaudies valia grindžiamas (atitinka moderniosios demokratijos principą) arba tą valią

⁶² *Ibid.*, p. 26–30.

⁶³ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*. 2008, p. 16–19, 23–25, 28 [interalyvus, žiūrėta 2018.12.02]. Prieiga per internetą: <<http://metalibri.wikidot.com/title:du-contrat-social>>.

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 24–25.

⁶⁵ Rousseau, *Du contrat social...*, p. 72.

varžantis (despotijos) ir tik šių tipų įgyvendinimo formų įvairovė sudaro išpūdį, kad santvarkų yra daugiau.

Panašią į J. J. Rousseau socialinio kontrakto suponuojamą valstybių dichotomiją galima aptikti daugelio vėlyvosios Apšvietos ar vėlesnių epochų filosofų darbuose. Būdingas pavyzdys – politikos filosofo Benjaminio Constanto teorija. Joje teigiama, jog valstybės tegali būti legitimios (grindžiamos modernia individų laisve) arba nelegitimios (grindžiamos ne modernia individų laisve, o senovinėmis kolektyvistinės laisvės formomis).⁶⁶ Kitas pavyzdys būtų Immanuelio Kanto politiniuose svarstymuose keliama mintis apie individo proto galimybių universalumą ir iš to išplaukiančią universalią valstybių teoriją. I. Kantas savitai atkartoja J. J. Rousseau argumentą socialinio kontrakto naudai, neva individo proto galimybių universalumas implikuoja reikalavimą politinei valdžiai šią individo savybę gerbti, t. y. valdymą grįsti įstatymo viršenybe (vok. *Rechtsstaat*).⁶⁷ Bendra šių J. J. Rousseau pavyzdžiu išplėtotų socialinio kontrakto teorijų ypatybė – kad politinių santvarkų klasifikacija jose nebetenka prasmės, nes valdžios legitimumas bebepriklauso nuo konkretaus valstybės valdymo būdo. Taigi politinės valdžios kilmės aiškinimo nebegalima išvesti iš politinės santvarkos tipologijų. Šioms teorijoms nesvarbu, koks yra politinės valdžios pavidalas ar kokie piliečiai sudaro valstybę, svarbu tik tai, ar valdžia tenkina socialinio kontrakto sąlygas ir užsitikrina legitimumą. Šį įsitikinimą geriausiai nusako paties I. Kanto žodžiai: „*Sukurti valstybę <...> galėtų ir velnių (jeigu tik jie turi proto) tauta*“.⁶⁸

Utilitarizmas yra ryški XIX a. iškilusi filosofinė doktrina, kurioje socialinio kontrakto idėjai pagrįsti politinės santvarkos terminas tampa nebereikalingas. Utilitarizmo pradininkas Jeremy'is Benthamas teigė, jog vienintelis legitimios valdžios principas ir savo egzistencijos pateisinimas – užtikrinti didžiausią galimą malonumą didžiausiam galimam pavaldinių

⁶⁶ Benjamin Constant, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Liberty Fund: 1816 [interaktyvus, žiūrėta 2018.12.02]. Prieiga per internetą: <<http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>>.

⁶⁷ Immanuel Kant, *Politiniai traktatai*. Vilnius: Aidai, 1996, p.120–125, 155.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 142.

skaičiui.⁶⁹ Utilitarizmo logika nuosekliai paprasta: iš universalios individų prigimties (malonumo siekio ir skausmo vengimo) turi išplaukti universalus teisingo politinio valdymo reikalavimas, t. y. kuo didesnio malonumo užtikrinimas kuo didesniai skaičiui žmonių. Filosofas Johnas Stuartas Millis pateikė kiek subtilesnę utilitarizmo versiją, pripažindamas, jog esama kokybinių malonumo skirtumų, į kuriuos valstybės valdymas turėtų atsižvelgti: „*Geriau būti nepatenkintu žmogumi nei patenkinta kiaule; geriau būti nepatenkintu Sokratu nei patenkintu kvailiu.*“⁷⁰ Vis dėlto J. S. Millio valstybės samprata taip pat instrumentinė – individų sutartinių poreikių tenkinimas. Tie poreikiai gali kokybiškai skirtis, todėl valstybės funkcija – rūpintis ne tik primityviais, bet ir aukštesniais savo piliečių poreikiais, tokiais kaip išsilavinimas, saugumas, svarbiausių laisvių užtikrinimas.⁷¹ Kitaip nei socialinio kontrakto idėjos pradininkams, utilitarizmo atstovams valstybė neturi jokio natūralaus dvasinio turinio, tik instrumentinį. Politinių santvarkų klausimas šioje teorijoje išvis neaktualus, nes politika suprantama tik instrumentiškai.

Būtina pastebėti, kad nuo pat atsiradimo socialinio kontrakto teorijos buvo kritikuojamos už fiktyvumą, abstraktumą ir mėginimus politiką redukuoti iki individų poreikių tenkinimo. Pavyzdžiui, XVIII a. škotų filosofas Davidas Hume'as teigė, jog socialinis kontraktas tėra teoriškai patogi, bet praktiškai neaptinkama ir nepritaikoma chimera.⁷² Vėlesnės epochos filosofo Alexandre'o Kojève'o teigimu, tvari politika negalima be valdžios autoriteto, o socialinis kontraktas kuria tik autoriteto pakaitalą, nulemtą kažko kito nei jis pats.⁷³ Autoriteto atveju taip negali būti – jis pats

⁶⁹ Jeremy Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000, p. 6–9, 14–19.

⁷⁰ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 140.

⁷¹ *Ibid.*, p. 59–61.

⁷² David Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*. Part II, Essay XII, p. 1–20 [interaktyvus, žiūrėta 2018.12.02]. Prieiga per internetą: <<http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL35.html>>.

⁷³ Alexandre Kojève, *The Notion of Authority*. London: Verso, 2004, p. 18–19.

save pagrindžia arba jo išvis nėra. Dėl to politikos grindimas socialinio kontrakto teorija tėra teorinė fikcija, nepaiškinanti valdžios legitimumo kilmės, o tik instrumentiškai patvirtinanti jau esamas autoriteto formas. A. Kojève'o nuomone, nedespotiška politika negalima be autoriteto, o autoritetas randasi spontaniškai iš vyraujančių bendrijos kultūrinių praktikų.⁷⁴ Taigi neįmanoma pagrįsti autoriteto, neidentifikavus tas bendrijos kultūrinės praktikos integruojančios politinės santvarkos. Socialinis kontraktas nenumato ne iš individų intereso kylančių spontaniškų santykių reikšmės valstybei, dėl to tėra teorinė hipotezė, o ne politinės realybės paaiškinimas.

Tokia ir panaši kritika (plačiau apie ją trečiojoje disertacijos dalyje) nesumažino socialinio kontrakto idėjos populiarumo tarp įvairių liberalizmo politinės minties atstovų iki pat mūsų dienų. Vienas aktualiausių mėginimų atgaivinti socialinio kontrakto teoriją – XX a. amerikiečių filosofo Johno Rawlso darbai. Veikale *Teisingumo teorija* jis atgaivina socialinio kontrakto idėją nauju būdu – kaip hipotetinę ikivisuomeninę situaciją po „nežinojimo uždanga“ (kai joks būsimos visuomenės narys nežino, kokią socialinę padėtį užims jai susikūrus), iš kurios būtų galima išvesti universalius teisingumo ir legitimaus valstybės valdymo principus.⁷⁵ J. Rawlso teorija iki šių dienų išlieka aktualus, politikos ir teisės filosofų (pvz.: Ronaldo Dworkino⁷⁶ ir Josefo Razo⁷⁷) gvildinamas mėginimas plėtoti socialinio kontrakto teoriją.

Šiame skirsnyje pateikta socialinio kontrakto teorijų istorinė apžvalga rodo, kad moderniojoje politinėje filosofijoje politinės santvarkos terminas pamažu tapo problematiškas ir sunkiai pritaikomas. Socialinio kontrakto teorijos atsirado siekiant klasifikuoti ir lyginti valstybes po to, kai buvo delegitimuotos ir šiam tikslui jau nebetiko klasikinės politinių santvarkų teorijos. Bet vis dėlto minėtos teorijos netampa adekvačiu

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33–37, 40–42, 53–57.

⁷⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 2003, p. 10–19.

⁷⁶ Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 63–66.

⁷⁷ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 97–124.

pakaitalu klasikinėms politinių santvarkų teorijoms, nes visas valstybės rūšis kildina iš universaliai apibrėžiamo individo (jo teisių, valios ar proto) ir neįžvelgia jokių neperžengiamų skirtumų tarp valstybių. Aptartos filosofinės stovyklos atstovai vadovaujasi mintimi, kad iš esmės tesama legitimios ir nelegitimios valdžių, o legitimumas reiškia individų poreikius tenkinančio socialinio kontrakto buvimą. Dėl to politinių santvarkų teorija čia iš esmės negalima.

B) Valstybė – tai istorijos dėsnių determinuotas produktas

Lygiagrečiai su socialinio kontrakto teorijomis moderniaisiais laikais susiformavo ir alternatyvi valstybių kilmės ir jų tarpusavio skirtumų aiškinimo stovykla. Jai atstovaujantys autoriai atmeta socialinio kontrakto stovyklos argumentą, jog politinė organizacija atsiranda iš individualių valių sutarties ar kolektyvinės valios, ir pabrėžia objektyvių istorijos dėsnių ir istoriškai susiklosčiusių žmonių papročių lemiamą įtaką valstybių formavimuisi. Šią stovyklą L. Straussas vadina „istorizmu“, t. y. doktrina, teigiančia, kad doktrinos kinta istoriškai.⁷⁸ Politinės santvarkos klausimas istorizme netenka prasmės, nes valstybių formos čia yra matomos kaip objektyvių (todėl neišvengiamų) istorinių sąlygų rezultatai, todėl kiekvienu atveju esti unikalios.

Vienu ryškiausių istorizmo pradininkų laikomas Apšvietos filosofas Ch. de Montesquieu. Šis filosofas savo žymiajame veikalė *Apie įstatymų dvasią* pateikia originalų politinių santvarkų klasifikavimo standartą. Ch. de Montesquieu išplečia politikos aiškinimo lauką, įtraukdamas į valstybių analizę individualią galvoseną, papročius, charakterį, gamtines bei klimatines sąlygas kaip lemiamus veiksnius valstybės tipo susiformavimui.⁷⁹ P. Manento teigimu, Ch. de Montesquieu savo veikalu skelbia, kad politinių

⁷⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 25.

⁷⁹ Ch. de Montesquieu išskiria trijų rūšių santvarkas (monarchija, respublika, despotija) ir atitinkamai kiekvienai jų būdingus principus (šlovė, dorybė arba patriotizmas, baimė). Montesquieu, *Apie įstatymų dvasią*. Vilnius: Mintis, 2004, kn. II. sk. 1–5; t. p. kn. XIV.

reiškinių ir santvarkų aiškinimas yra determinuotas istorinio konteksto.⁸⁰ Istoriskai kintančios sąlygos keičia politikos supratimo galimybes, todėl moderniajai politikai tirti būtina modernizuota politikos teorija. Ch. de Montesquieu iškelia sau uždavinį sukurti būtent tokią teoriją ir ją įgyvendindamas valstybių skirtumų aiškinimui pasitelkia daug platesnes kategorijas, nei gali pasiūlyti klasikinė politinių santvarkų ar socialinio kontrakto teorija. Užuoat apsiribojęs jo pirmtakams būdingu aristoteliniu santvarkų klasifikavimu pagal valdovų skaičių, šis ankstyvosios Apšvietos filosofas ieško jas nusakančių idėjų, jo žodžiais tariant, santvarkų „dvasios“. Šiuolaikinio filosofo Fredo Dallmayro teigimu, Ch. de Montesquieu pirmasis suformulavo argumentą, jog tarp valstybių formų esama egzistencinių ir (ar) ontologinių skirtumų, kurių negalima paaiškinti kiekybiniais rodikliais, tokiais kaip valdovų skaičius.⁸¹ Ch. de Montesquieu ieško pamatinių politinių santvarkų sustygavimo dėsnių, jų gyvavimo būdą nusakančių idėjų, kurias vadina „bendraja dvasia“ (pranc. *esprit général*). Ch. de Montesquieu įsitikinimu, valstybių tarpusavio skirtumus lemia ne valdovai, bet objektyvios istorinės sąlygos.⁸² Taigi ne valdovų ar liaudies pasirinkimai, bet socialiniai dėsniai. L. Straussas teigia, kad Ch. de Montesquieu politinių režimų teorijoje sukuria istorizmo doktrinai būdingą precedentą visus politinius įvykius aiškinti kaip istoriskai būtinus reiškinius.⁸³ Taigi nebesapstatoma jokia koja kojon su istorinių sąlygų kaita neinančia mokslinė ar filosofine teorija. Ch. de Montesquieu teorija įtvirtina fatalistinę politinės tikrovės supratimą, kai visa esama valstybių įvairovė pateisinama kaip istoriskai natūrali ir būtina, nepaliekant vietos moralinio vertinimo galimybei. Taigi nebeįmanoma tam tikro valstybės tipo laikyti patologija arba klaida, nes istoristinis argumentas tą tipą mato kaip nulemtą unikalios istorinės patirties. Ch. de Montesquieu teorijoje politinių santvarkų savaime nepakanka paaiškinti valstybių įvairovei, nes pačios santvarkos yra istorinių dėsnių determinuoti produktai.

⁸⁰ Pierre Manent, *Žmogaus miestas*. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 23–31.

⁸¹ Fred Dallmayr, *Democracy to Come. Politics as Relational Praxis*. New York, Oxford University Press, 2017, p. 5.

⁸² Montesquieu, kn. III, sk. 1–4.

⁸³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, p.17–20, 61–62.

Istorizmo doktrina priskirtina ir filosofo Georgo Wilhelmo Friedricho Hegelio politinė teorija. G. W. F. Hegelis griežtai atmetė socialinio kontrakto ir asmeninio pasirinkimo argumentus (pvz., kai pasirenkama ta valdžia, iš kurios tikimasi daugiausia malonumo) kalbant apie politinės bendrijos įkūrimą. Šio autoriaus manymu, valstybę prilyginus piliečių kontraktui individų subjektyvumas būtų painiojamas su objektyviu doroviniu poreikiu.⁸⁴ G. W. F. Hegeliui valstybė yra dorovinis organizmas, kurio papročių ir teisės laikymasis yra asmeninės laisvės savitiksliis.⁸⁵ Netgi pačią asmeninę laisvę jis supranta kaip racionalų savo prigimties suvokimą ir paklusimą jai: „*Laisvė – kai žmogus suvokia savo esmę ir seka protu.*“⁸⁶ Protingumas galimas tik valstybėje, tad ir asmeninė laisvė randasi tik joje⁸⁷, o ne valstybė iš asmeninės laisvės. Šiuo požiūriu, valstybė individui yra ne pasirinkimas, o būtinybė, todėl negali būti kildinama iš jo apsisprendimo. G. W. F. Hegelio teigimu: „*Protingo žmogaus savybė yra gyventi valstybėje, o jei jos nėra, tai protingumas reikalauja ją įkurti.*“⁸⁸ Vadovaujantis šiuo požiūriu, valstybė ir jos valdymo legitimumas turėtų būti filosofų aiškinami ne kaip asmeninis pasirinkimas ar kontrakto sudarymas, bet kaip istorinės būtinybės pripažinimas, prisiimant iš to kylančias pareigas. G. W. F. Hegelio įsitikinimu, istorinis objektyvumas lemia konkrečios politinės formos atsiradimą⁸⁹, o politinių santvarkų klausimas teišplaukia iš šio bendro dėsnio. Ši išvada primena Ch. de Montesquieu teoriją.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*. Kitchener: Batoche books, 2001, p. 78.

⁸⁵ A. Gulyga, *Hegelius*. Vilnius: Mintis, 1984, p. 50.

⁸⁶ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 96.

⁸⁷ Hegel, p. 194–195, 197–198.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁹ Ši mintis plėtojama iš esmės visame G. W. F. Hegelio paskaitų sąvade *Istorijos filosofija*. (George Hegel, *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis, 1990.) Ypač įvade 1–2 sk. Gana glaustai ji pateikiama šiame 106 p. sakinyje: „<...> pasaulinėje istorijoje dvasios idėja tikrovėje reiškiasi kaip tam tikros išorės formos, kiekviena iš kurių pasirodo kaip realiai egzistuojanti tauta.“

G. W. F. Hegelio ir jo teoriją vėliau plėtojusių filosofų⁹⁰ istorinio politikos aiškinimo kritiką glaustai apibendrina L. Straussas. Šio filosofo teigimu, pati istorinio priežastingumo samprata savo kilme yra politinės filosofijos kūrinys, o sąvoka „istorija“ pirmiausia reiškia politinę istoriją, kurios neįmanoma suprasti be politikos apibrėžimo.⁹¹ Istorizmo doktrina nepajėgi apibrėžti savo taikymo objekto, nes ją varžo jos pačios metodologinės aksiomos, verčiančios į politiką žiūrėti kaip į istoriškai kintančius ir besikeičiančius sąlygų nulemtus procesus. Juk jeigu politika yra nuolat kintančių istorinių sąlygų atspindys, tai politikos filosofija pasmerkta bergždžiam darbui – tirti politiką nepolitinėmis kategorijomis. Politikos apibrėžimo nebuvimas neleidžia polinei teorijai vertinti politiniais laikomų reiškinių (pvz., atsakyti, kuri santvarka geresnė). Savo ruožtu, vertinimo nebuvimas pasmerkia filosofus ir mokslininkus nagrinėti neapibrėžtus ir neaktualius klausimus.⁹² Šiai disertacijai aktualus L. Strausso argumentas prieš istoriniu determinizmu grįstą politikos aiškinimą – kad politinių santvarkų klausimo svarbos nematanti istorizmo doktrina nepateisinamai mistifikuoja moderniąją demokratiją. Kai į demokratiją žvelgiama ne kaip į vieną iš santvarkų, bet kaip į objektyvių istorijos dėsnių (pvz.: modernizacijos, sekuliarizacijos) produktą, tampa neįmanoma jos kritiškai vertinti. L. Strausso teigimu, tokiu atveju nebelieka vietos vertinimui ir diskusijai apie politinių režimų skirtumus.⁹³ Istorizmo doktrina politikos teoriją nuklumpina į reliatyvizmą valstybių kilmės ir jų tarpusavio skirtumų atžvilgiu. Neigiama pasekmė: aktualizuojasi praktinis pavojus netekti analitinių sąvokų, skirtų, pavyzdžiui, po demokratinės santvarkos kauke pasislėpusiai oligarchijai atpažinti.

⁹⁰ Ypač G. W. F. Hegelio istorijos filosofiją vėliau savaip transformavusio Karlo Marxo.

⁹¹ Strauss, *Natural Right and History*, p. 34.

⁹² Panašią į L. Strausso istorizmo doktrinos kritiką galima rasti: Hannah Arendt, *Žmogaus būklė*. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 27–33, 37; taip pat Pierre Manent *Žmogaus miestas*. p. 255–260, 264–271. Šie autoriai tęsia L. Strausso iškelto klausimo nagrinėjimą, išryškindami klasikinių politinių santvarkų teorijų pranašumą prieš modernią istorinio determinizmo mintį.

⁹³ Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*. p. 154–155.

Apžvelgta istorizmo doktrina savo principais ne mažiau nutolusi nuo klasikinės politinių santvarkų teorijos nei socialinio kontrakto teorijos. Pastarosios negeba identifikuoti ir lyginti politinių santvarkų dėl savo universalizmo ir metodologinio individualizmo prielaidų. O istorizmo stovykla nepajėgia pateikti adekvačios valstybių skirtumus paaškinančios teorijos dėl savo istorinio determinizmo ir iš to plaukiančio reliatyvizmo. Istorizmui visi valstybių tipai atrodo unikalūs ir istoriškai neišvengiami, todėl jų klasifikacija grindžiama ne vertinimu, bet begaliniu faktų aprašinėjimu.

1.4. Modernios politinių santvarkų teorijos nepaaškina demokratijos

Abi istoriškai apžvelgtas valstybių rūšis tiriančias modernias politines filosofines stovyklas (socialinio kontrakto ir istorizmo) riboja jų racionalistinės ir deterministinės prielaidos apie politiką, trukdančios taikyti politinių santvarkų terminą tiriamoms valstybėms. Tai reikšminga konceptualinė moderniosios politinės filosofijos spraga, lyginant su klasikine politine filosofija. Nekeliant politinės santvarkos klausimo, politinei teorijai sunku paaškinti, ką konkrečiai reiškia mūsų dienų demokratija.

Kaip aptarta ankstesniame skirsnyje, nei istorizmo, nei socialinio kontrakto teorijos nebetinka politinių santvarkų identifikavimui ir lyginimui, nes ši koncepcija moderniose teorijose tiesiog nesvarbi. Teorinė problema šiuo atveju ta, kad modernioji demokratija (nuo XVIII a. pab.) susiformuoja būtent šių politinių santvarkų klausimą nureikšminusių modernių teorijų pagrindu. Dėl tokios kilmės tampa keblu moderniąją demokratiją vertinti kaip savitą valdymo formą šalia alternatyvių formų. Trūksta analitinės koncepcijos, suteikiančios galimybę atlikti tokį vertinimą. Politinė santvarka yra filosofinė koncepcija, turinti daug apibrėžimų, kuriuos vienija ta pati analitinė funkcija – paaškinti, kodėl tiriamoje valstybėje yra vienokios, o ne kitokios formos valdžia. Siekiant išspęsti šiai disertacijai keliamus uždavinius netikslinga plačiau nagrinėti visų galimų apibrėžimų, pakanka ankstesniuose skirsniuose atliktos istorinės teorijų apžvalgos. Tolesniam tyrimui aktualesnė įvairias politinių santvarkų tipologijas vienijanti analitinė funkcija (t. y. mėginimas paaškinti valdymo būdą konkrečioje valstybėje), kurios problemiškas išryškėja kaip tik atsiradus apžvelgtoms modernioms teorijoms ir iškilus moderniajai demokratijai.

Politinės santvarkos koncepcija yra dvejopai naudinga politinei teorijai, nes suteikia galimybę: pirma, išsiaiškinti, kodėl vienos valstybės veikia valdomo būdai, negalintys iš principo veikti kitose; antra, atlikti normatyvinį valstybių valdymo būdų vertinimą, ieškant geriausiojo.⁹⁴ Nieko panašaus nesuteikia modernios istorizmo ar socialinio kontrakto teorijos. Politinė santvarka, plačiąja šio termino prasme, turi nusakyti jungtį tarp politinio valdymo pobūdžio ir konkrečios tautos charakterio, jos „dvasios“, papročių⁹⁵. Tačiau nei disertacijoje apžvelgtos socialinio kontrakto teorijos, nei istoriniai ir sociologiniai valstybių aprašymai politinės santvarkos identifikuoti negali. Abi aptartos valstybių skirtumus aiškinančios stovyklos yra moderniosios politinės filosofijos atšakos, kurių metodologinės prielaidos verčia politinės santvarkos klausimą suvesti į universaliai apibrėžiamas individo valios, kolektyvo valios ir istorinio dėsno kategorijas. Šios prielaidos nesuteikia galimybės apčiuopti abipusės priklausomybės faktoriaus tarp politinio valdymo ir partikuliaraus kultūrinio turinio, kurį nusako politinės santvarkos sąvoka. Dėl šios priežasties modernių politinių teorijų taip noriai nagrinėjama demokratija nebetelpa į politinės santvarkos termino rėmus, bet nurodo daug platesnį abstraktų politinį principą, pritaikomą skirtingai valdomoms ir atrodančioms valstybėms.

Kaip buvo parodyta 1.3. skirsnyje, moderniosios demokratijos aiškinimas, pasitelkus socialinio kontrakto teorijų žodyną, paverčia ją pernelyg universaliu fenomenu, netinkamu apibrėžti konkretų politinio valdymo būdą. Socialinio kontrakto teorijos remiasi racionalistine prielaida apie politikos atsiradimą iš universaliai apibrėžto individo ar jo turimų universalių savybių – teisių, proto, valios. Ši prielaida nesuteikia galimybių išvelgti valstybių kultūrinio partikuliarumo ar neperžengiamų tarpusavio

⁹⁴ Plačiau šis argumentas politinės filosofijos santykio su socialiniais mokslais aspektu plėtojamas keturiuose L. Strausso straipsniuose: Leo Strauss, „An Epilogue“ // kn. *Liberalism Ancient and Modern*, p. 203–223; Leo Strauss, „What is Political Philosophy“, p. 343–368; Leo Strauss, „What is Political Theory?“, *The Review of Politics* 69 (2007), p. 515–529 [interaktyvus, žiūrėta 2018.10.02]. Prieiga per internetą: <<https://archive.org/details/Strauss-WhatIsPoliticalTheory>>; Leo Strauss, „The Origins of Political Science“, p. 129–139.

⁹⁵ Žr. ankstesnės disertacijos išnašas Įvade ir 1 skyriuje, skirtas L. Strausso, P. Manento ir Cl. Leforto politinės santvarkos terminų vartosenai.

skirtumų, mat čia valstybių rūšys subordinuojamos universaliai socialinio kontrakto formulei: valdžia arba grindžiama individų hipotetine sutartimi, arba – ne. Šiuo atveju nematoma partikuliaraus kultūrinio konteksto svarba politinei valdymo formai, nes pastaroji suprantama kaip universalus matas pirmajam. Taigi, pagal šią teoriją, demokratija konceptualizuojama ne kaip atskira politinė santvarka, bet veikiau kaip universalios politinės taisyklės taikymo atvejis.

Moderniąją demokratiją aiškinant istorizmo teorijomis ir jų terminija (taip pat jau aptartomis 1.3. skirsnyje), ji tampa pernelyg reliatyvi ir daugiaformė, kad galėtų reikšti politinę santvarką. Valstybės istorizmo doktrinoje matomos kaip kultūriškai ir istoriškai determinuoti, todėl sunkiai palyginami dariniai. Natūraliai nevienodi skirtingų valstybių kultūriniai, ekonominiai ir istoriniai turiniai čia automatiškai susiejami su natūraliu jų valdymo formų skirtingumu. Pagal istorizmo teorijas, demokratinis valdymas yra determinuotas konkrečių visuomenių sociokultūrinių kontekstų su visa iš tokio aiškinimo išplaukiančia galimų „demokratijų“ įvairove. Šiuo atveju neatsakoma į klausimą, kas yra demokratija, bet tiesiog pateikiamas sąrašas empiriškai surastų „demokratijų“, kurias sunku palyginti. Istorizmo teorijų teikiami demokratijos aiškinimai tokiu būdu abstrahuojasi nuo politinio valdymo klausimo, todėl nenusako politinės santvarkos, bet tik daro reliatyvistinę išvadą apie natūralią demokratijų įvairovę.

Abu aptarti modernios politinės teorijos aiškinimai moderniąją demokratiją supranta kaip kažką kita nei politinė santvarka: kaip universalesnę (socialinio kontrakto teorijų atveju) arba istoriškai determinuotą ir todėl reliatyvesnę (istorizmo teorijų atveju) fenomeną. Demokratijos nelaikant politine santvarka, ji natūraliai tampa nebe politinės filosofijos, bet modernių socialinių mokslų (kontraktuose besispecializuojančios teisės teorijos ir ekonomikos mokslo) objektu arba visuomenių unikalumą tiriančių istorijos ir antropologijos mokslų objektu. Tokiu atveju politikos teorijai tenka pripažinti paradoksalų dalyką – kad šiuolaikinė demokratija išvis gali būti ne politinis reiškiny, bet veikiau teisinių, ekonominių, istorinių, antropologinių, psichologinių ir kt. veiksmų visuma. Iš tokio pripažinimo nuosekliai sektų ir visą modernią socialinio kontrakto bei istorizmo prieigą kompromituojantis prieštaravimas, kai politinės teorijos tyrimas paneigia patį savo tyrimo objektą. Juk politinės

teorijos tyrimo išvada, kad demokratija⁹⁶ – ne politinis reiškiny, bet kažkas kita, skatina pripažinti, jog pasirinktas tyrimo objektas nepriklauso politikos teorijos tyrimo sričiai. Perfrazuojant, politinės teorijos tyrimo išvada, kad jos tirtas objektas, t. y. demokratija, nėra politinės teorijos sritis, reikštų, jog išvis nebuvo ką tirti. Žodžiu, prieitume prie absurdo.

Norint išvengti atskleisto loginio prieštaravimo, būtina į demokratiją žvelgti kaip į savitas politines idėjas išreiškiančią sąvoką, kurios neįmanoma redukuoti į nepolitines kategorijas. Kitaip tariant, norint apibrėžti demokratiją, reikia rasti būdą, kaip bent iš dalies reabilituoti filosofinę politinės santvarkos sąvoką.

2. Demokratijos sąvokos moderni reikšmė

Ankstesniame skyriuje atlikta istorinės politinių santvarkų teorijų raidos apžvalga disertacijos tyrimui svarbi tuo, kad parodė teorinę problemą, kylančią iš mėginimo moderniąją demokratiją analitiškai vadinti politine santvarka. Plėtojant šios problemos tyrimą, reikėtų išsiaiškinti moderniosios demokratijos sąvokos reikšmę. Modernios socialiniu kontraktu ar istorizmu grindžiamos politinių santvarkų teorijos neduoda nei baigtinio, nei patenkinamo politinių santvarkų sąrašo ar jų identifikavimo kriterijų. Dėl to atsakymui į disertacijos klausimą „kokį valdymo būdą nurodo demokratija?“ socialinio kontrakto ar istorinių dėsnių teorijų nepakanka. Logiška išeitis – mėginti tirti demokratijos sąvokos raidą moderniojoje filosofijoje, tikintis tokiu būdu rasti ieškomą atsakymą. Norint suprasti, kas yra demokratija, būtina palyginti, kokias prasmes šiai sąvokai per kelis amžius nuo jos atsiradimo XVIII a. pab. teikė autoritetingi demokratiją tyrinėję filosofai. Demokratijos sąvokos istorinė apžvalga vėlyvosios Apšvietos ir XIX a. filosofų vartosenoje yra šio skyriaus pagrindinis uždavinys.

⁹⁶ Analizuojant ją kaip socialinio kontrakto teorijos taikymo atvejį arba kaip istorinių ir kultūrinių dėsnių bei sąlygų vedinį.

2.1 Demokratija ar Respublika?

Šiuolaikinis filosofas P. Manentas straipsnyje *Tragedija dėl respublikos* kelia mintį, kad moderni atstovaujamoji demokratija vadovaujasi politiniu principu, kuris kertasi su savo prigimtimi nemoderniais respublikos principais. P. Manento teigimu, šie principai yra aristokratiniai, nes respublikomis pasiskelbusiose valstybėse ne visi piliečiai, bet tik elitas nustato politinės bendrijos gyvenimo gaires.⁹⁷ O modernioji demokratija yra grįsta visų piliečių lygybės idėja, užtikrinant jiems vienodą teisę dalyvauti valstybės valdyme. Dėl šio politinio egalitarizmo tikrojo elito demokratijoje negali būti – valdovai tampa vien laikini visų piliečių įgaliotiniai. Demokratinė respublika kenčia nuo vidinio prieštaravimo tarp egalitarizmą teigiančios demokratijos ir elitizmą numatančio respublikonizmo.

P. Manento nurodomas prieštaravimas tarp demokratijos ir respublikos principų (prie kurio dar grįšime trečiojoje disertacijos dalyje) yra aktualus disertacijos tyrimui sąvokų vartojimo prasme. Demokratijos ir respublikos sąvokų raidos ir tarpusavio santykio analizė gali atskleisti tai, ko neparodė ankstesniame skyriuje apžvelgtos modernios politinių santvarkų teorijos. Pakankamai įprasto sąvokų „demokratija“ ir „republika“ vartojimo kaip sinonimų ar kaip giminingų terminų analizė gali padėti analitiškai identifikuoti moderniosios demokratijos turinį. Paplitęs mūsų dienomis žodžių junginys „demokratinė respublika“ (pvz., Lietuvos konstitucijoje) yra teoriškai įdomus net ne vienu aspektu. Viena vertus, demokratijos ir respublikos sąvokos nebūtinai yra tapačios, o jų referentai (idėjos, kurias išreiškia sąvokos) gali netgi kardinaliai skirtis. Tokiu atveju susiduriame su situacija, kai gana miglotos sąvokos maskuoja mūsų politinę tikrovę nusakančių principų vidinį prieštaravimą. Kita vertus, abiejų sąvokų prasmės tapatumas arba persidengimas liudytų jų idėjinio turinio skurdumą ar net nebuvimą. Paviršutiniškas vadovėlinis žodžio „demokratija“ vertimas į „liaudies valdžia“, o žodžio „republika“ – į „viešas arba liaudies reikalas“ rodo, kad sąvokos tik nurodo viena į kitą, ir nebūtinai reprezentuoja savitas idėjas. Abu minėti respublikos ir demokratijos sąvokų santykių variantai yra

⁹⁷ Pierre Manent, „The Tragedy of the Republic“. *First Things*, May 2017 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.02]. Prieiga per internetą: <<https://www.firstthings.com/article/2017/05/the-tragedy-of-the-republic>>.

teoriškai įdomūs vien dėl to, kad iš jų neaišku, apie kokią valstybės valdymo būdą kalbama, kai sakoma „demokratinė respublika“.

P. Manento straipsnyje aktualizuojamas demokratijos ir respublikos principų prieštaravimas skatina atliekant tolesnį tyrimą apžvelgti įtakingiausių moderniosios demokratijos filosofų vartotus demokratijos ir respublikos apibrėžimus. XVIII–XIX a. filosofų debatų, skirtų moderniosios demokratijos sampratai ir jos vidinėms įtampoms, istorinė apžvalga ir palyginimas padės geriau perprasti ieškomą demokratijos ir politinės santvarkos koncepcijų ryšį. Svarbiausias šio disertacijos skyriaus uždavinys – išsiaiškinti, kokią turinį žodžiui „demokratija“ teikė žymiausi atstovaujamąją demokratiją aiškinę filosofai. Todėl dabar bus apžvelgta, ką apie sąvokų „demokratija“ ir „republika“ santykį manė įtakingi Apšvietos ir XIX a. filosofai.

2.2. Jamesas Madisonas ir Charlesas de Montesquieu

Sąvokų „demokratija“ ir „republika“ persipynimas ir nenuoseklus vartojimas yra gana charakteringas vėlyvosios Apšvietos ir XIX a. politinės minties ypatumas. Moderniojoje politinėje filosofijoje (nuo N. Machiavellio laikų) paplitęs gana platus antrosios sąvokos apibrėžimas – neva tai bet kokia ne monarchinė valstybė – nelengvai pritaikomas XVIII a. pab. atsiradusiai atstovaujamajai demokratijai. Tai, ką nuo Apšvietos epochos iki dabartinių laikų tapo įprasta vadinti demokratine respublika, gali reikšti bent du skirtingus dalykus: 1. demokratija tėra respublikinės valstybės valdymo formos porūšis; 2. respublika yra vienas iš galimų demokratinės piliečių bendrijos valdymo būdų. Apibrėžimo paieškas sunkina dar ir ta aplinkybė, jog didelė dalis moderniosios demokratijos koncepciją taikiusių Apšvietos autorių (pav., Voltaire'as⁹⁸) abi šias sąvokas vartoja sinonimiškai ir nemato tarp jų reikšmingo skirtumo.

Pirmosios pasaulyje demokratine konstitucija grįstos valstybės, t. y. Jungtinių Amerikos Valstijų, „tėvas kūrėjas“ J. Madisonas aprašo pavojingą piktnaudžiavimą respublikos sąvoka. Vienaime savo straipsnių jis teigia, jog

⁹⁸ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Sk. „Démocratie“. Le chasseur abstrait, 2005, p. 776–779.

respublika gali būti: ir demokratinė, kai valdyje dalyvauja visi; ir oligarchinė, kai valdo mažuma; ir net absoliutinė, kai valdo keli.⁹⁹ Dar respublikos valdymas būna mišrus, derinamas su aristokratija ar monarchija (pvz., XVIII a. Lenkija ir Anglija). J. Madisono nuomone, respubliką reikia suprasti bendriausia prasme – kaip valdžią, tiesiogiai arba netiesiogiai imančią savo galią iš didesniosios liaudies dalies, reiškiamos daugumos piliečių valia; o tos didesniosios liaudies dalies paskirti valdantieji pareigas eina ribotą laiką.¹⁰⁰ Pagal šią sampratą, respublika yra teisės valdyti, t. y. legitimumo, įtvirtinimo ir praktinio valdžios įgyvendinimo įstatyminis mechanizmas, t. y. teisės sritis, o demokratija tėra vienas iš galimų jo porūšių, pasižymintis didesniu egalitarizmu nei kiti. Tokia demokratijos samprata yra legalistinė ir todėl aiškiai apibrėžta, tačiau tuo pačiu ji – formali ir todėl mažai informatyvi demokratijos turinio prasme. Ar J. Madisono apibūdinamoje respublikoje liaudis turi lemiamą galią spręsti savo valstybės likimą, ar suverenumas čia vis dėlto tėra procedūrų ir ceremonijų visuma? Formalus apibrėžimas atsakymo neduoda.

Ieškant ne formalaus respublikos apibrėžimo reikėtų atsisiegti į J. Madisono politinę mintį ir žodyną formavusią Ch. de Montesquieu filosofiją, trumpai paminėtą ankstesniame skyriuje. Šio Apšvietos mąstytojo politinė mintis turėjo didelį autoritetą JAV tėvams kūrėjams, o J. Madisonas jį pagarbiai vadino „didžiuoju orakulu“.¹⁰¹ Ch. de Montesquieu išties yra svarbus mąstytojas dėl to, kad jo politinių santvarkų apibrėžimai ne formalūs, bet grįsti savitais „dėsniais“. Tai daug žadanti teorija ieškant demokratijos sąvokos turinio, tačiau, kaip matysime, turinti savų akligatvių.

⁹⁹ James Madison, Conformity of the Plan to Republican Principles. *The Federalist* No. 39, January 16, 1788 [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <<http://www.constitution.org/fed/federa39.htm>>.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ James Madison, „The Particular Structure of the New Government and the Distribution of Power Among Its Different Parts“. *The Federalist Papers* No. 47, New York, 1788. [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27] Prieiga per internetą: <http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed47.asp>.

Ch. de Montesquieu savo žymiausiame kūrinyje *Apie įstatymų dvasią* demokratiją vadina respublikos rūšimi, kurioje aukščiausia valdžia priklauso visai liaudžiai arba tautai.¹⁰² Ne visos respublikos yra demokratinės, o tik tos, kuriose valdžia priklauso ne daliai, bet visai tautai. Liaudies suverenumą Ch. de Montesquieu vadina demokratinio valdymo prigimtimi. Taigi čia kalbama ne apie formalų procedūrinį mechanizmą (kaip pas J. Madisoną), bet apie faktinę liaudies galią. Ch. de Montesquieu apibrėžimas nekeltų klausimų, jeigu ne vėlesniuose jo veikalo skyriuose atsirandantis respublikos ir demokratijos sąvokų persilieėjimas, jas abi subordinuojant vienam „veikiančiajam principui“ [pranc. *principe générateur*], kurį Ch. de Montesquieu vadina „dorybe“ arba „lygybės dvasia“. Įvade autorius teigia: „Kai kalbu apie respubliką ir vartoju žodį dorybė, turiu galvoje meilę tėvynei ir meilę lygybei.“¹⁰³ O jau to paties darbo V knygos 3-iaame skyriuje sako šitaip: „Meilė respublikai, kurioje yra demokratija, yra meilė demokratijai, o meilė demokratijai yra meilė lygybei.“¹⁰⁴ Jeigu respublika ir demokratija reiškia tą patį meilės lygybei principą, tai nebeaišku, koks šių sąvokų santykis. Panašių respublikos ir demokratijos sąvokų persilieėjimų gausu visame Ch. de Montesquieu veikale: ne tik ką tik pacituotoje III, bet ir V, VII ir XI knygose. Apibrėžimų persilieėjimas randasi dėl to, kad abi sąvokos vienodai pavaldžios savotiškai Ch. de Montesquieu suprantamai dorybės idėjai, kurią jis vadina *meile lygybei*. Pirminis šio filosofo demokratijos (kaip respublikos porūšio) apibrėžimas skaitant tekstą smarkiai suabstraktėja, nes ima aiškėti, kad ne autoriaus minėta valdymo prigimtis yra lemiamas faktorius nustatyti valstybės rūšį, bet būtent veikiantysis principas, kurį Ch. de Montesquieu pristato taip: „<...> žmonių aistros, kurios yra varomoji jo [valdymo būdo] jėga.“¹⁰⁵ Valdymo prigimtis (demokratijoje – tai liaudies suverenumas) tėra karkasas, kurį lemia daug galingesnė (todėl Ch. de Montesquieu analizei daug įdomesnė) jėga – dorybės arba meilės lygybei

¹⁰² Charles de Secondat Montesquieu, *Apie įstatymų dvasią*. Vilnius: Mintis, 2004, p. 8, 20. Disertacijoje demokratijos principo aprašymui vartojama „liaudies“ sąvoka, kaip adekvatesnis *le peuple* atitikmuo.

¹⁰³ *Ibid.*, p. XXXV.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 20.

principas. Autorius kalba apie patriotinę dorybę, darančią visus piliečius lygiais vienas kito atžvilgiu. Jo teigimu, demokratija išsigimsta ne dėl pokyčių valdymo prigimtyje, o dėl lygybės dvasios praradimo arba jos eksceso.¹⁰⁶ Atsiribodamas nuo moralinių, religinių ar paprotinių sampratų, pagrindinį dėmesį Ch. de Montesquieu skiria politinei dorybei, t. y. nemąstomai, bet jaučiamai aistrai. Iš to, kas pasakyta, galima daryti prielaidą, jog sąvokų „demokratija“ ir „respublika“ neaiškumą šiuo atveju lemia savotiškai Ch. de Montesquieu dėliojami akcentai. Autorius naudoja senomis klasikinės politinių santvarkų teorijos sąvokomis savo originaliai formuluojamos modernios politinės teorijos pagrindimui, t. y. manipuliuoja sąvokomis. Šį argumentą taikliai reziumuoja šiuolaikinio filosofo P. Manento teiginys, kad Ch. de Montesquieu *išranda dorybės idėją*.¹⁰⁷ Pagal P. Manento interpretaciją, Ch. de Montesquieu instrumentiškai panaudoja klasikinės politinės filosofijos sąvokas visiškai modernios politikos teorijos pagrindimui, kurioje paklusnumas valdžiai, t. y. iki patriotizmo redukuota dorybės samprata, prilyginamas aukščiausiam gėriui ir individo pareigai.¹⁰⁸ P. Manento teigimu, Ch. de Montesquieu iškreipia klasikinį supratimą apie dorybę, prilygindamas ją paklusnumui represyviai taisyklei.¹⁰⁹ Šią represyvią taisyklę Ch. de Montesquieu vadina „meile lygybei“ ir tai, regis, yra tikrasis jo demokratijos sąvokos turinys.

Ch. de Montesquieu politinė teorija ir demokratijos samprata kritikuojamos dėl pamatinių sąvokų abstraktumo ir dėl iš to plaukiančio visos politinių santvarkų klasifikacijos fiktyvumo. Tokio pobūdžio kritika kartojasi ir autoriaus amžininkų komentaruose, ir modernių filosofų interpretacijose.

Ch. de Montesquieu amžininką Josephą de la Porte'ą stebino, kodėl veikale *Apie įstatymų dvasią* dorybė apibrėžiama vien tik kaip politinė ištikimybė respublikos valdžiai, paliekant nuošalyje bet kokią galimą dorybės

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 115–118.

¹⁰⁷ Pierre Manent, *Žmogaus miestas*. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 31.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 31–40.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 43.

santykį su moraliniais, religiniais ar teisingumo aspektais.¹¹⁰ Šis jėzuitų filosofas taikliai pastebi, jog abstraktus dorybės, kaip išskirtinai politinės idėjos, apibrėžimas visą Ch. de Montesquieu politinių santvarkų klasifikaciją suveda į neišvengiamą prieštaravimą. J. de la Porte'o nuomone, nuo moralinio vertinimo sterilizuota dorybės samprata nebeleidžia atskirti vienos valdymo rūšies nuo kitos.¹¹¹ Ar paklusnumas valdžiai iš baimės kuo nors politiškai skiriasi nuo paklusnumo iš „meilės lygybei“?.. Be moralinio vertinimo atsakyti į šį klausimą neįmanoma. Ch. de Montesquieu dorybės principas neleidžia net identifikuoti demokratinės ar kokios kitos santvarkos, nors, vadovaujantis autoriaus teorija, ji turėtų būti skiriamuoju respublikinio arba demokratinio valdymo požymiu.

Ch. de Montesquieu politinių santvarkų klasifikacija kliuvo ir modernų atstovaujamąjį valdymą ginantiems jo amžininkams dėl išskirtų valdymo principų fiktyvumo ir ideologinio visos teorijos pobūdžio. XVIII a. pab. filosofas Antoine'as de Tracy (kuris, manoma, nukalė sąvoką „ideologija“) piktinosi Ch. de Montesquieu vartojamos „respublikos“ sąvokos miglotumu, kuris neva diskredituoja visą jo pateikiamą politinių santvarkų tipologiją.¹¹² A. de Tracy teigimu, Ch. de Montesquieu mintis apie valstybės valdymo būdo priklausomybę nuo veikiančiojo principo (t. y. demokratijos siejimas su dorybe arba meile lygybei) tėra jo išsigalvota fikcija, kurioje priežastis maišoma su pasekme.¹¹³ Tuo norima pasakyti, jog meilę tėvynei kuria

¹¹⁰ Joseph de la Porte, *Observations sur l'Esprit des loix, ou L'art de lire ce livre, de l'entendre et d'en juger*. Amsterdam: Pierre Mortier, 1751, p. 146–165.

¹¹¹ Porte, p. 149–152.

¹¹² Antoine Destutt de Tracy, *A Commentary and Review of Montesquieu's 'Spirit of Laws': To which are annexed,*

Observations on the Thirty First Book by the late M. Condorcet; and Two Letters of Helvetius, on the Merits of the Same Work, trans. Thomas Jefferson (Philadelphia: William Duane, 1811). Book II, p. 11–14 [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <<http://oll.libertyfund.org/titles/tracy-a-commentary-and-review-of-montesquieus-spirit-of-laws>>.

¹¹³ De Tracy, Book III.; taip pat Book V, p. 27–28 ir Book VII, p. 41; bet ypač Book VIII, p. 50–54.

kiekviena legitimi (nebūtinai demokratinė) valdžia, o ne, kaip teigia Ch. de Montesquieu, meilė tėvynei legitimuoja valdžios tipą. Iš šio žiūros taško Ch. de Montesquieu dorybės samprata atrodo netgi pavojinga, nes turi potencialą patriotizmu glaistyti tai, kas klasikinėje politinėje filosofijoje vadinama blogomis santvarkomis. A. de Tracy pateikiama kritika yra netgi radikalesnė už J. de la Porte'o, nes iš esmės atskleidžia, kad Ch. de Montesquieu tiesiog išsigalvoja sąvokas ir principus, selektyviai arba ideologiškai pateisinančius jo moderniai monarchistinius politinius įsitikinimus.

Demokratijos sampratą formavusių Apšvietos filosofų komentaruose gausu panašios į šių dviejų amžininkų kritikos Ch. de Montesquieu teorijai. Antoine'o de Condorceto nuomone, Ch. de Montesquieu mato valstybių įstatymus ir valdymo formas kaip istorines duotybes ir nekelia jų teisingumo ar legitimumo klausimo.¹¹⁴ Tokios teorijos neišeina vadinti objektyvia, nes vengimas moraliniais argumentais vertinti politinę tikrovę gali reikšti nebent palankumą tam tikrai politinei konjunktūrai. Apskritai, A. de Condorcetas itin neigiamai vertina Ch. de Montesquieu tyrimo manierą, vadindamas ją nenuoseklia, padrika ir duodančia vien spekuliatyvias išvadas.¹¹⁵ Paprasčiau tariant, autorius čia vadinamas „dvaro filosofu“, ištętais ir abstrakčiais įvairių tautų papročių aprašymais mėginančiu maskuoti savo politinį šališkumą. Labai panašios nuomonės apie Ch. de Montesquieu teoriją ir „švietėjai“ Denis Diderot ir Voltaire'as, vadinantys jį feodalizmo gynėju¹¹⁶, nors tokia etiketė ir ne visai pelnyta¹¹⁷. Voltaire'as savo *Filosofiniame žodyne* tarp gausios kritikos įterpia ir jam charakteringą linksmą Ch. de Montesquieu šališkumo interpretaciją: neva Ch. de Montesquieu gerai atsiliepia apie feodalinį valdovą todėl, kad keletas jų buvo palankūs jo

¹¹⁴ Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de Condorcet, „Observation sur le vingt-neuvième livre de *L'esprit des lois*“, ch. IV, p. 440 [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41753j>>.

¹¹⁵ Condorcet, p. 450–452.

¹¹⁶ Bertrand Binoche, *Les Trois Sources des Philosophies de L'Histoire (1764–1798)*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 35–38.

¹¹⁷ Konstitucinės monarchijos advokatavimo Ch. de Montesquieu darbe nevertėtų tapatinti su monarchija feodalinėje sistemoje.

giminei.¹¹⁸ Kad ir kokios aplinkybės lėmė Ch. de Montesquieu politinį šališkumą ir palankumą monarchijai, svarbu tai, kad jo tyrimo metodas, taip pat sąvokų „demokratija“ ir „respublika“ apibrėžimai kėlė nepasitikėjimą moderniosios demokratijos principus formavusiems Apšvietos filosofams. Nepaisant to, J. Madisonas, kurdamas pirmąją demokratinę Amerikos konstituciją, vadovavosi būtent jais.

Apibendrinant belieka pasakyti, kad Ch. de Montesquieu „metodą“ politinei tikrovei tirti net ir jo amžininkai vertina kaip nenuoširdų ir šališką. Ch. de Montesquieu kelia sau uždavinį aprašyti objektyvią tikrovę, bet nemėgina lyginti savo atrandamų politikos dėsnių ir faktų. Kuri iš jo aptariamų valdymo formų geresnė? Kurie įstatymai teisingesni arba kuris veikiantysis principas legitimesnis? Atsakymų į šiuos klausimus Ch. de Montesquieu teorija nepateikia. Tariamo objektyvaus stebėtojo poza daro Ch. de Montesquieu politinių santvarkų tipologiją abstrakčia ir ideologizuota. Šio tyrimo metodo (kai siekiama objektyviai aprašyti, bet nevertinti) ydingumas nulemia ir jau aptartą autoriaus pateikiamų demokratijos ir respublikos apibrėžimų neaiškumą, kurį perima ir praktiškai JAV konstitucijoje formalizuoja J. Madisonas.

2.3. Jeanas Jacquesas Rousseau

Demokratijos ir respublikos sąvokų turinys nepasidarė aiškesnis pristačius JAV demokratijos kūrėjus įkvėpusią Ch. de Montesquieu teoriją. Todėl tęsiant tyrimą pravartu pamėginti identifikuoti moderniosios demokratijos sąvokos reikšmę Prancūzijos (o vėliau ir kitų kontinentinių valstybių) politikos filosofų vartosenoje. Kadangi J. J. Rousseau galima vadinti pirmuoju tikru moderniosios demokratijos teoretiku (L. Strausso teigimu, pats J. J. Rousseau save tokiu ir laikė), tikslinga demokratijos turinio ieškoti jo teorijoje.

¹¹⁸ Voltaire'o teigimu, Ch. de Montesquieu dėdė nusipirko provincijos valdytojo pareigas iš vieno Prancūzijos valdovo, kurias vėliau perleido savo žymiajam sūnėnui. Voltaire'as daro išvadą, kad ši patirtis nulėmė Ch. de Montesquieu monarchijos vertinimą. *Dictionnaire philosophique*. Le chasseur abstrait, 2005, ch. „Lois (Esprit des)“, p. 1522.

Kalbant apie sąvokų „respublika“ ir „demokratija“ vartoseną J. J. Rousseau darbuose, pirmąją jis apibrėžia labai plačiai – tiesiog kaip bet kokią valstybę su kokia tik nori valdžios institucijų organizacija, kurioje valdoma pasitelkus bendrąją valią įkūnijančius įstatymus, t. y. kur įstatymai turi galią dėl viešojo intereso.¹¹⁹ Taigi, pagal J. J. Rousseau apibrėžimą, „respublika“ tėra kitas būdas pasakyti „legitimi valdžia“. Pats autorius priduria, jog ir monarchija gali būti „respublika“, jeigu valdoma paisant bendrosios valios, t. y. liaudies mandatu.¹²⁰ Demokratiją J. J. Rousseau apibrėžia kaip valdžios organizavimo arba „administracijos“ tipą (šalia monarchijos, aristokratijos ir mišraus valdymo), įtraukiantį į valstybės valdymą visą liaudį arba didesnę jos dalį.¹²¹ Vis dėlto toks apibrėžimas, panašiai kaip ir Ch. de Montesquieu teorijoje, smarkiai suabstraktėja ir persidengia skaitant šio filosofo mintis apie politiką. Davido Gauthierio aiškinimu, J. J. Rousseau žavėjimasis savo gimtosios Ženevos respublikos valdymo forma, kuri nebuvo demokratinė (valdė siauras elitas), paveikė ir šio filosofo demokratijos sampratą¹²², pagal kurią visuotinė piliečių lygybė ir įsitraukimas į valdymą turi būti derinami su respublikinei formai būdingu elitistiniu piliečių etosu.

J. J. Rousseau į naują teorinį lygmenį perkelia Ch. de Montesquieu mintį apie skirtingų santvarkų priklausomybę nuo jas generuojančių principų. Jis mėgina įrodyti, kad „pilietinės dorybės“ arba „meilės lygybei“ (Ch. de Montesquieu terminai) principu grįsta demokratija gali būti suderinama su prigimtaine piliečių laisve, kuri nebūtų pajungta mokslo ar istorinių dėsnių ir techninio žinojimo diktatui.¹²³ L. Strausso teigimu, J. J.

¹¹⁹ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*. Livre II, Ch. 6, p. 25–26.

¹²⁰ *Ibid.*, liv. II, ch. 6, p. 26.

¹²¹ *Ibid.*, liv. III, ch. 3–4.

¹²² David Gauthier, *Rousseau. The Sentiment of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 70–73.

¹²³ Leo Strauss, „On the Intention of Rousseau“ *Social Research*, 14: ¼, 1947, p. 459–462. [interaktyvus, žiūrėta 2017,05,03]. Prieiga per internetą: <https://www.jstor.org/stable/40982184?seq=1#page_scan_tab_contents>.

Rousseau mėgina spręsti filosofinį prieštaravimą tarp moralinį egalitarizmą suponuojančio demokratinio valdymo ir elitinį techninį žinojimą teigiančių modernaus mokslo principų.¹²⁴ Šis autorius tituluojamas demokratijos filosofu ne vien dėl esminio moderniosios demokratijos principo – „*Liaudies balsas yra tikrasis Dievo balsas*“ – suformulavimo, bet ir dėl ryškiausiai išdėstytų argumentų, kuo demokratija skiriasi nuo visų kitų valdymo formų. Vienas įtakingiausių XIX a. demokratijos kritikų ir monarchijos apologetų J. de Maistre'as būtent J. J. Rousseau laikė pagrindiniu moderniosios demokratijos sampratos kūrėju ir jo minčių kritikai pašventė savo iškiliausius politinės filosofijos darbus (*Studija apie suverenitetą; Pasvarstymai apie Prancūzijos revoliuciją*).

J. J. Rousseau filosofija teigia mintį, jog visi žmonės yra lygūs ir laisvi ikipolitiniu būviu, tačiau dėl būtinybės gyventi civilizuotose visuomenėse jų prigimtį pamina despotiška politinė ir religinė valdžia. Socialinių statusų skirtumai, kuriuos žmonėms užkrauna gyvenimas visuomenėse, yra prigimtinę lygybę prieštaraujanti padėtis.¹²⁵ Civilizuotas būvis (t. y. mokslas, kultūra, menas) ne taurina, bet gadina žmogaus prigimtį, skatindamas nenatūralius poreikius ir ydas, tokius kaip godumas, pavydas, žiaurumas, veidmainiavimas. Jis paneigia prigimtinę žmonių lygybę, išsprausdamas juos į socialinius vaidmenis, kuriuos palaiko despotiška politinė valdžia. J. J. Rousseau siūlomas būdas kompensuoti prigimtines būklės prarastį – sukurti pilietinę dorovę, iš kurios kylantis valstybės valdymo mechanizmas būtų grindžiamas visų piliečių bendru sutarimu ir lygybe prieš įstatymus. J. J. Rousseau (skirtingai nei T. Hobbesas ar J. Locke'as iki jo) įrodinėja, jog pilietinis gyvenimas gali turėti dorovinį lygmenį, kuris ir be valdžios represijų apribotų individų savivalę ir skatintų juos savanoriškai laikytis teisėtai priimtų įstatymų.¹²⁶ J. J. Rousseau teigimu, prigimtines žmonių lygybės ir laisvės nepažeidžiantį politinį gyvenimą

¹²⁴ *Ibid.*, p. 455, 462–464, 486–487.

¹²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 24–25, 53, 60.

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, „Discourse on Political Economy“. // kn. Jean-Jacques Rousseau. *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. p. 6–7, 8–12, 14.

nusako hipotetinę visuomenės sutartis, pagal kurią piliečiai dalijasi vienodomis pilietinėmis teisėmis ir pareigomis.¹²⁷ Tokios sutarties pagrindu susiformuoja laisvų ir lygių piliečių bendrija, kurios dorovinį savipakankamumą ir suverenumą nusako „bendrosios valios“ sąvoka. Piliečių, kurie save identifikuoja kaip kolektyvinį dorovinį junginį – bendrąją valią – nebereikės valdyti despotiškais priemonėmis ir taip paminti jų prigimties. Jie patys savanoriškai laikysis įstatymų ir aktyviai dalyvaus valstybės valdyme, suvokdami, jog pilietinis gyvenimas užuot užgniaužęs turtina jų prigimtį. J. J. Rousseau žodžiais tariant: „<...> *tik po to, kai pabūvame piliečiais, mes pradedame būti žmonėmis*.“¹²⁸ Civilizacijos sugriauta natūrali būklė J. J. Rousseau teorijoje kompensuojama pilietine būkle. P. Manento nuomone, J. J. Rousseau sukuria politinę teoriją, aiškinančią, kaip žmogaus individualumą sujungti su kolektyvu ne reikalavimais paklusti, bet doroviniais ryšiais.¹²⁹ Tokiu būdu J. J. Rousseau išsprendžia Ch. de Montesquieu teorijos prieštaravimą tarp egalitarinės visuomenės ir pilietinės dorovės. Piliečių lygybė čia įgyvendinama visuomenės sutartį įgalinančioje bendrojoje valioje. J. J. Rousseau aiškiai, kaip niekas iki jo, nustato modernios tautos pagrindu susikuriančios demokratinės valstybės sampratą.¹³⁰ Jis sukilina piliečių lygybės idėją grindžiamą valdžios modelį, tokiu būdu delegitimuodamas nelygybę (socialiniais luomais) besiremiančią monarchinę santvarką, kurią gynė Ch. de Montesquieu.

J. J. Rousseau „respublikos“ ir „demokratijos“ sąvokų apibrėžimai smarkiai klaidintų, neįvertinus visos jo demokratijos sampratos. Jis demokratiją mato ne tik kaip valstybės valdymo būdą, bet ir kaip modernaus

¹²⁷ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Liv. I, ch. 6, p. 54–56.

¹²⁸ Rousseau, „Of the General Society of the Human Race“ // kn. *Jean-Jacques Rousseau. Discourse on Political Economy and The Social Contract*, p. 174.

¹²⁹ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*. Editions Gallimard, 2007, p. 229.

¹³⁰ Pierre Manent, *A World Beyond Politics? A Defence of the Nation-State*. Princeton University Press, 2006, p. 41, 50.

žmogaus prigimties ir pilietinio būvio santykį. J. J. Rousseau yra demokratijos filosofas ne dėl to, kad mėgsta šią santvarką (kai kurie knygos *Apie visuomenės sutartį* skyriai netgi leistų teigti priešingai¹³¹), bet dėl to, kad jis pirmasis ėmėsi uždavinio iš esmės paaiškinti moderniosios demokratijos idėjinius pagrindus. Kaip pastebi Kennethas Wainas, J. J. Rousseau pripažįsta visus demokratijos trūkumus, kuriuos matė klasikiniai filosofai nuo pat Platono – *valios reiškimo nepatikimumą, balsuojančių piliečių nekompetenciją, demokratinės visuomenės vaidingumą ir susiskaldymą*.¹³² Bet vis dėlto J. J. Rousseau mano, jog minėtus trūkumus galima pašalinti tinkamai auklėjant piliečius ir demokratizuojant politinę sistemą.

2.4. Louis de Bonaldas ir Josephas de Maistre'as

Ieškant atsakymo į klausimą – „kokį valdymo būdą nurodo demokratija?“ ir tiriant sąvokų „respublika“ ir „demokratija“ santykį moderniojoje filosofijoje, būtina apžvelgti svarbiausius demokratijos kritikų argumentus. Ryškiausi tarp jų – XIX a. filosofai monarchistai L. de Bonaldas ir J. de Maistre'as, kurie kritiškai vertina ir respubliką, ir demokratiją.

L. de Bonaldas kritikuoja respubliką kaip neva socialumą paneigiantį žmonių sambūrį. Šis filosofas apibrėžia ją ne kaip valstybės valdymo formą, bet kaip visuomenės (o tiksliau, antvisuomenės) kūrimosi principą ir iš to sekantį blogą valdymo būdą. L. de Bonaldo nuomone, respublikos idėja visuomenę prilygina individų sambūriui, nesukuriančiam jokios bendrosios ar kolektyvinės valios, ir todėl pasmerktam chaotiškai individualių valių kovai dėl valdžios.¹³³ O demokratiją šis mąstytojas mato kaip iš respublikos

¹³¹ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, liv. II, ch.1–3; liv. III, ch. 4 ir ch. 15.

¹³² Kenneth Wain, *On Rousseau. An Introduction to his Radical Thinking on Education and Politics*. Rotterdam: Sense Publishers, 2011, p. 11–13.

¹³³ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796), livre 1, ch. 7, p. 31–33 [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.09] .Prieiga per internetą:

principo ydingumo sekančią idėją fiks – nepolitišką lygių žmonių bendriją, galinčią persidengti su respublikiniu valstybės valdymu.¹³⁴ Demokratiją L. de Bonaldas vadina „neišpildyta visuomene“ (pranc. *société non constituée*), kurioje bendrosios valios nebuvimas realiai reiškia vien nevaldomą savanaudiškų individų grupių konfliktą dėl galios.¹³⁵ O demokratinę respubliką mato kaip apverktiną žmonių bendrijos būvį, balansuojantį ant pilietinio karo slenksčio. Terminus „respublika“ ir „demokratija“ šis autorius vartoja sinonimiškai arba pramaišiu.¹³⁶ Neatrodo, kad jam būtų aktualus minėtų sąvokų „sterilus“ apibrėžimas. Vis dėlto gana būdingas jų vartosenos ypatumas – ne valstybės valdymo formos, o visuomenės sandaros principų akcentavimas. Panašu, jog šis filosofas respubliką laiko ne politine valstybės forma, o veikiau politiką neigiančiu socialiniu gaivalu. O demokratiją – tik hipotetine idėja fiks, propaguojančia nepolitinio gyvenimo galimumą.

Didelį autoritetą pelnęs monarchijos filosofas J. de Maistre’as apibrėžčiau vartoja terminus „demokratija“ ir „respublika“, nei prieš tai aptartas autorius. Jam demokratija – respublikos porūšis (pranc. *sous-division*), kai valdžia grindžiama ne kokios nors privilegijuotos grupės, bet daugelio arba masių suverenumu.¹³⁷ Tai gana siauras apibrėžimas, kurio pats autorius nuosekliai nesilaiko vėlesniuose darbuose. Savo laiškuose jis dažnai kritikuoja respublikinį valdymą ir mažai dėmesio teskiria demokratijai. Pavyzdžiui, laiške karaliui Viktorui Emmanueliui 1809 m. pamini demokratiją paniekinamame kontekste, kaip nekompetentingos minios

<http://classiques.uqac.ca/classiques/de_bonald_louis/theorie_pouvoir_pol/theorie_pouvoir_pol.pdf>.

¹³⁴ Bonald, liv. 1, ch. 3, p. 20–21.

¹³⁵ Bonald, liv. III, ch. 1, p. 54–55.

¹³⁶ Bonald, liv. 122., taip pat p. 33, 54.

¹³⁷ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*. 1796, p. 29–30 [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.09]. Prieiga per internetą: <http://www.nation-francaise.com/wp-content/uploads/2011/10/JOSEPH_DE_MAISTRE-Considerations_sur_la_france.pdf>.

užgaidų tenkinimą.¹³⁸ J. de Maistre'as monarchiją natūraliai laiko geriausia santvarka: „*Galime apibendrintai teigti, kad visi žmonės yra sutverti monarchijai.*“ (pranc. *On peut dire en general que tous les hommes naissent pour la monarchie.*)¹³⁹; o demokratija, jo nuomone, tėra atsitiktinė, realiai nepritaikoma ir labiau teorinė iliuzija nei reali santvarka.¹⁴⁰ Ši išvada gimininga L. de Bonaldo teorijai. J. de Maistre'o įsitikinimu, visos nemonarchinės valdžios tegali būti aristokratinės, o tai, ką tapo įprasta vadinti atstovaujamosiomis demokratijomis, tėra renkamos aristokratijos forma (pranc. *...la démocratie n'est qu'une aristocratie électorale.*)¹⁴¹ Pati demokratijos idėja apie visų piliečių dalyvavimą valstybės valdyme ir buvimą integralia suvereno dalimi, J. de Maistre'o manymu, priešinga prigimčiai.¹⁴² Demokratija yra grynai hipotetinė idėja (ryškiausiai, autoriaus teigimu, atskleista J. J. Rousseau teorijoje), kuri iš principo negali sukurti politinio suverenumo, todėl demokratiją teisingiausia vadinti: *žmonių asociacija be suverenumo*.¹⁴³ Kitaip tariant, demokratijos idėja tėra naivi svajonė apie nepolitišką kartu gyvenančių žmonių masę.

2.5. Kiti įtakūs XIX a. demokratijos apibrėžimai

Žvelgiant į XVIII–XIX a. politikos filosofų teorijas darosi akivaizdu, kad moderniosios demokratijos turinio neaiškumas ne šiuolaikinės filosofijos sukurta, bet nuo pat šios politinės sąvokos atsiradimo politinę teoriją lydinti problema.

¹³⁸ Joseph de Maistre, *Oeuvres Completes*, Tome 11, „Lettre Au Roi Victor-Emmanuel (Saint-Petersbourg, décembre 1809)“, Lyon: Librairie Générale Catholique et Classique, 1885, p. 386.

¹³⁹ Joseph de Maistre, *Etude sur la souveraineté*, p. 424, 426 [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.09]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41850s>>.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 424–426.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 452.

¹⁴² *Ibid.*, p. 464.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 465.

XIX a. istorikas ir politinis mąstytojas François Guizot, apžvelgdamas porevoliucinės Prancūzijos politinę padėtį, konstatuoja vis didėjančią sąvokos „demokratija“ neapibrėžtumą. Jo teigimu, demokratija tampa vien lozungu, reiškiančiu abstraktų tikslą, bet nenurodančiu jokio konkretaus turinio.¹⁴⁴ Garsiausią XIX a. veikalą apie demokratiją parašęs autorius A. de Tocqueville'is, kurio žodynu didelė dalimi remiamasi rašant šią disertaciją (plačiau apie tai antroje disertacijos dalyje), išvis neturėjo nuoseklaus demokratijos apibrėžimo¹⁴⁵ ir šią sąvoką vartojo kalbėdamas ir apie politinį, ir apie socialinį lygmenį.

F. Guizot ir A. de Tocqueville'io kolega ir garsus XIX a. politinis mąstytojas Benjaminas Constantas mano, kad demokratija gali kelti pavojų laisvei ir sukurti net blogesnę despotizmą už absoliutinę monarchiją. Nors demokratijos sąvokos B. Constantas aiškiai neapibrėžia ir pasitenkina tik miglotu teiginiu, kad demokratija esti tada, „*kai galia priklauso visiems arba kiekvienam*“, tačiau akivaizdžiai laiko ją platesniu reiškiniu nei vien respublikinis valdymas.¹⁴⁶ Svarbu pastebėti, kad B. Constantas atskiria demokratiją nuo atstovaujamosios valdžios. Jo teigimu, gerai atstovauti liaudžiai ir būti legitimai gali ir nedemokratinė valstybė.¹⁴⁷ Tai atitinka ir šio autoriaus simpatijas konstitucinės monarchijos valdymo formai.

Liberalus XIX a. anglų filosofas Johnas Stuartas Millis nesutinka su abstrakčiu B. Constanto apibrėžimu ir pats demokratiją apibrėžia kaip atstovaujamąją valdžią, kuriai įvertinti skiria kone visą savo svarbiausią politinės teorijos darbą *Samprotavimai apie atstovaujamąją valdžią*. J. S. Millis vadina atstovaujamąją demokratiją geriausia santvarka, nors taip ir

¹⁴⁴ „*C'est le drapeau de toutes les espérances, de toutes les ambitions sociales de l'humanité, pures ou impures, nobles ou basses, sensées ou insensées, possibles ou chimériques.*“ François Guizot, *De la Démocratie en France*. Bruxelles: Société Typographique Belge, 1849, p. 12.

¹⁴⁵ Seymour Drescher, „Tocqueville's Two Democracies“. *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, No 2 (Apr-June 1964), p. 201–216 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <<http://www.jstor.org/stable/2708012>>.

¹⁴⁶ Constant, *Principles of Politics*, p. 20–22.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 6–7, 31–33.

lieka neaišku, ar jo atstovavimo samprata būtinai apsiriboja demokratija. Nors J. S. Millis kalba apie kuo didesnio piliečių įtraukimo į valstybės valdymą ir balsavimo teisės išplėtimo poreikį¹⁴⁸, vis dėlto kitose savo veikalo skyriuose pabrėžia lemiamą apsišvietusių valdovų vaidmenį¹⁴⁹. Tai įdomi dviprasmybė, reiškianti, kad demokratinis valdymas tinka tik „parengtiems“ sąmoningiems piliečiams. Jeigu tokių nesama, tada atstovaujamajai valdžiai egzistuoti pakanka ir sąmoningų valdovų. J. S. Millio atstovavimo sampratos prieštaravimas atsispindi ir kitame jo darbe *Apie laisvę*, kuriame jis ir gina, ir siūlo riboti atstovaujamąją valdžią, nes mato joje pavojų, kad piliečių daugumą ims engti mažumą.¹⁵⁰ Nors šio filosofo siūlomas demokratijos, kaip atstovaujamosios valdžios, apibrėžimas yra konkretus ir priimtinas mūsų dienų supratimui, tačiau atstovavimo samprata – prieštaringa. Pagal J. S. Milį, atstovaujamoji valdžia vienais atvejais gali būti renkama daugumos piliečių, bet kitais – ne. Jeigu piliečiai nepakankamai apsišvietę, tuomet kompetentingas elitas geriau atstovaus jiems nei jie patys sau. Žodžiu, J. S. Millio demokratijos, kaip atstovaujamosios valdžios, apibrėžimas nenurodo aiškos valdymo formos (ar valdo visi, ar dauguma, ar elitas, ar absoliutus apsišvietęs valdovas?), nes, šio filosofo nuomone, tai priklauso nuo konkrečios piliečių bendrijos sąmoningumo.

2.6. XVIII–XIX a. demokratijos apibrėžimai nenurodo konkrečios valdymo formos

Iki šiol atlikta istorinė demokratiją aiškinančių teorijų ir sąvokos apibrėžimų apžvalga nedavė aiškaus atsakymo į klausimą – kokį valdymo būdą nurodo modernioji demokratija. Pirmajame skyriuje aptartos moderniąją demokratiją aiškinančios socialinio kontrakto ir istorizmo teorijos atskleidė probleminį moderniosios demokratijos santykį su politinės

¹⁴⁸ John Stuart Mill, „Considerations on Representative Government“ // kn. *On Liberty and Other Essays*, sk. III, p. 238–257; taip pat sk. VIII.

¹⁴⁹ *Ibid.*, sk. IV, p. 257–260; taip pat sk. VII.

¹⁵⁰ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 7–8; taip pat sk. IV, p. 83–103.

santvarkos koncepcija. Antrajame skyriuje atlikta istorinė sąvokų „demokratija“ ir „respublika“ apžvalga parodė tik tai, kad moderniosios demokratijos apibrėžimai XVIII a. pab.–XIX a. filosofų vartosenoje apima daug platesnius principus nei politinės santvarkos terminas. Kad demokratiją būtų galima vadinti viena iš politinių santvarkų, ji turi tenkinti minimalią politinės santvarkos termino funkciją – nurodyti konkretų valstybės valdymo būdą. Istorinė Apšvietos ir XIX a. politikos filosofų teorijų apžvalga šios minimalios funkcijos sąvokoje „demokratija“ ne tik nerado, bet ir paskatino dar labiau suabejoti, ar modernioji demokratija išvis gali atitikti šią minimalią politinės santvarkos sąlygą.

3. Modernioji demokratija nėra politinė santvarka

Ankstesniuose disertacijos skyriuose buvo skirtingais pjūviais ieškoma argumentų, patvirtinančių, kad demokratija nurodo konkretų valdymo būdą ir dėl to analitiškai gali būti vadinama viena iš politinių santvarkų. Bet rasti svarių argumentų taip ir nepavyko. Toliau atliekant tyrimą reikėtų apžvelgti XVIII–XIX a. filosofų samprotavimus, kodėl modernioji demokratija nelaikytina politine santvarka. Šiame skyriuje pateikiami trys iš istorinės politikos filosofų teorijų analizės plaukiantys argumentai, paneigiantys galimybę, kad modernioji demokratija gali reikšti konkrečią valdymo formą.

Bene žymiausias autorius, konceptualizavęs moderniosios demokratijos politiškumo problemą, yra XX a. filosofas Carlas Schmittas. Jo darbai apie moderniosios politikos sąvokų prieštaravimus grindžiami XIX a. politikos teorijų analize, todėl tampa tinkamu atspirties tašku XVIII–XIX a. demokratijos sampratą nagrinėjančios disertacijos tyrimui. C. Schmittas savo darbuose aprašo moderniosios demokratijos metamorfozę iš politinės santvarkos į nepolitinę kategoriją, sietiną su technokratijos, liberalizmo ir parlamentarizmo reiškiniiais.¹⁵¹ Šio filosofo mintys apie demokratijos sampratos palaipsnį transformaciją į nepolitinę kategoriją (pats autorius tai

¹⁵¹ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 6–9, 22–23, 27–28, 34.

vadina *politikos neutralizacija*¹⁵²) leidžia išskirti disertacijai rūpimus argumentus, įrodančius, kad demokratija nebereiškia politinės santvarkos.

C. Schmitto politinę teoriją įprasminanti mintis – kad sąvokoms politinę prasmę teikia jų polemisinis turinys. Sąvoka „respublika“ turi prasmę tik kaip priešybė monarchijai¹⁵³; o demokratinė valdymo legitimacija – tik kaip priešybė dinastinio valdymo legitimacijai¹⁵⁴. Poleminis turinys yra esminė politinių sąvokų savybė, kurią praradus, dingsta ir sąvokos politinė prasmė. Iš to seka disertacijos tyrimui svarbi išvada, kad tos demokratijos teorijos, kurios „išblukina“ demokratijos sąvokos poleminę prasmę, tuo pačiu paneigia ir galimybę demokratiją matyti kaip politinę santvarką. Iš ankstesnių disertacijos skyrių paaiškėjo, kad demokratijos, kaip politinės santvarkos, apibrėžimui netinka nei modernios socialinio kontrakto ar istorizmo teorijos, nei istorinė sąvokos analizė. Demokratija vis dar atrodo per platus fenomenas, kad tilptų į teorinį apibrėžimą: ji „persilieja“ iš politinio lygmens į socialinį ir atvirkščiai. Šiuo klausimu nepaprastai vertinga C. Schmitto mintis apie poleminio turinio būtinybę sąvokos politiškumui. Ji siūlo vieną galimą paaiškinimą, kodėl demokratiją taip sudėtinga apibrėžti kaip politinę santvarką.

Ankstesniuose skyriuose atlikta XVIII–XIX a. politikos filosofų minčių apie demokratiją ir politines santvarkas apžvalga parodė, kad modernių teorijų nepakanka demokratijai, kaip konkrečiai valdymo formai, apibrėžti. Dar daugiau, atliekant tyrimą paaiškėjo, kad demokratijos sąvoka dažniausiai implikuoja daug platesnę nei vien politinės santvarkos prasmę. C. Schmitto žodžiai, kad: „<...> *demokratija gali būti pritaikyta tik demokratiškai mąstančiai liaudžiai*“¹⁵⁵ – puikiai apibendrina tokią demokratijos sąvokos infliaciją ir nepritaikomumą konkrečios politinės valdžios formos identifikavimui. XVIII–XIX a. filosofų vartojamų sąvokų

¹⁵² Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. London: The University of Chicago Press, 1997, p. 22.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 30–31.

¹⁵⁴ Carl Schmitt, *Constitutional Theory*. London: Duke University Press, 2008, p. 136.

¹⁵⁵ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 27.

apžvalga leidžia teigti, jog demokratijos sąvoką galima taikyti labai plačiai. Demokratija vadinant ne tik valstybės valdymo būdą (atstovaujamoji valdžia), bet ir kultūrinį fenomeną (liaudies tapatumas), taip pat žmonių savivokos ir papročių modelį (piliečių tapatumas su bendrąja valia). Akivaizdus moderniosios demokratijos sampratos pritaikomumas iš esmės bet kokiai valdžios rūšiai yra pagrindinis požymis, kad demokratija turi daug platesnę prasmę nei politinė santvarka. Toliau pateiksime tris svarbiausius požymius, įrodančius, kad demokratijos negalima vadinti politine santvarka.

3.1. Idealą nurodanti sąvoka

Modernioji demokratija grindžiama piliečių lygybės idėja ir tuos lygius piliečius jungiančios kolektyvinės valios (t. y. liaudies) suverenumo principu. Vis dėlto šios idėjos nuo XIX a. nebeturi jokios poleminės prasmės, dėl to nebegali turėti ir apibrėžto politinio turinio.

C. Schmitto teigimu, demokratijos sąvoka turėjo aiškiai apibrėžtą politinę prasmę tol, kol buvo įrankis monarchijos kritikai, t. y. kol buvo poleminė sąvoka.¹⁵⁶ Kaip ir visos poleminės sąvokos, demokratija savo principus (liaudies suverenumą, piliečių lygybę, išrinktų atstovų ir atstovaujamųjų tapatumą) grindė oponavimu jai priešingos monarchinės santvarkos principams (karaliaus suverenumui, luominei hierarchijai, sosto ir tautos tapatumui). Porevoliucinėje Europoje mažėjant monarchinių valstybių skaičiui ir nykstant monarchijos idėjų legitimumui, demokratijos sąvokai ėmė natūraliai trūkti poleminio turinio. XIX a. išplitusios konstitucinės monarchijos nebebuvo lygiavertės idėjinės priešininkės, nes pačios inkorporavo demokratinius tautos suverenumo ir egalitarizmo principus. Valstybė, kurioje karaliui tenka savo ribotą valdžią periodiškai teisinti tarnystė abstrakčios liaudies norams, jau nevadintina monarchija, nes joje nebegalioja monarchinės santvarkos principai. Dėl to J. J. Rousseau ir vadino konstitucinę monarchiją tiesiog viena iš „administracijos formų“, įgyvendinančių demokratinį liaudies valdžios principą. Kitaip tariant, karaliui iš suvereno tapus kažkuo panašiu į vyriausiąją valstybės buhalterį ar kapelmeisterį, monarchija kaip santvarka paliovė egzistuoti. Formali

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

monarcho institucija, be suverenios valdžios, jau nebevadintina monarchija – tai veikiau savita demokratijos forma. Kaip teigiama A. de Tocqueville'io studijoje apie Prancūzijos revoliuciją, karaliaus ir aristokratų luomo privilegijos, jau nebegrindžiamos realia politine valdžia, ir tapo pagrindine absoliutizmo žlugimo priežastimi.¹⁵⁷ Demokratinis principas deklaruoja Prancūzijos revoliucija nuvertė ne tironišką ar kažkuo moraliai blogą, bet politinės galios neturinčią ir silpną valdymo formą. Tokia demokratijos idėjų pergalė paradoksaliai virto iššūkiu demokratijai, kaip savitai valdymo formai, apibrėžti. Monarchijos idėjoms apie natūralią žmonių hierarchiją oponuojančiai demokratijos sąvokai neliko su kuo polemizuoti, todėl tapo nebeaišku, koks yra demokratinų principų turinys. Demokratijos idėjos apie piliečių lygybę ir liaudies valdžią išstūmė monarchijas, kurios arba žlugo, arba perėmė demokratinis principus, tačiau dėl šios pergalės tapo sunku apibrėžti demokratinį valdymą, nes nebeliko aiškumo, kokį konkretų valdymo būdą siūlo liaudies suverenumo principas. Kaip įgyvendinti piliečių lygybę, nepaneigiant valdžios autoriteto? Į šiuos klausimus tapo sudėtinga atsakyti, praradus lyginamąją perspektyvą su monarchijos santvarka.

Poleminės prasmės XIX a. netekusią moderniąją demokratiją nusakanti lygybės idėja ir liaudies suverenumo principas tapo tinkamais matuoti bet kokią politinės valdžios rūšį, nenurodant aiškos preferencijos. Praradusi gebėjimą savo principais pagrįsti konkretų valdymo būdą, demokratija nebetenkina pagrindinio politinės santvarkos kriterijaus. Neatlikdama minimalios politinės santvarkos funkcijos, t. y. negebėdama pagrįsti, kokios formos valdžia egzistuoja konkrečioje valstybėje, modernioji demokratija nebegali būti vadinama politine santvarka. C. Schmitto nuomone, demokratija tėra visuomenės organizavimo forma, kurioje abstrakti liaudis paskelbiama suverenu.¹⁵⁸ Tokios visuomenės formos praktinių išraiškų kiekis neribotas. Liaudies atstovavimą, taip pat valdovų ir pavaldinių tapatumą gali užtikrinti pačios įvairiausios valdžios rūšys, kurias toleruoja konkrečios kultūriškai, ekonomiškai ar kitaip tapačios žmonių bendrijos. Kadangi demokratija neleidžia nurodyti, kuriai valdymo rūšiai

¹⁵⁷ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1866, p. 26–27; 39–47.

¹⁵⁸ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 25–26.

teikiama pirmenybė (lygybę ar liaudies ir jos valdovų tapatumą gali efektyviai palaikyti ir despotiška valdžia), ji tampa universaliu visų įmanomų valdžios rūšių legitimavimo principu. C. Schmitto teigimu, beprasmiška ieškoti aiškaus turinio demokratijos principuose, nes demokratija visada tebuvo jai svetimų principų kritikos ir nuorodų į abstrakčius idealus samplaika.¹⁵⁹ Netekusi poleminių turinio, kurį jai teikė monarchijos santvarka, demokratijos sąvoka tampa abstrakčia, o jos implikuojami principai – formaliais. Demokratinis liaudies suverenumo principas natūraliai virsta abstrakčiu idealu, kurį vienodai skelbia ir laisvos, ir despotiškos valstybės.

Prarasta galimybė pasitelkus demokratijos principus vertinti, kuri politinė santvarka geresnė, o kuri blogesnė, ir nuoroda į idealų teorinį principą (liaudies valdžia), daro moderniąją demokratiją nebe viena iš politinių santvarkų, bet universaliu bet kokios valdžios legitimavimo modeliu, pritaikomu visų rūšių valstybėms. Sulig monarchijos idėjų išnykimu poleminių turinio netekusi demokratijos sąvoka nebetinka jokiems esminiams skirtumams tarp valdymo formų nustatyti, o tik nurodo skirtingą jų atitikimą demokratiniam idealui.

3.2. Formali sąvoka

Moderniosios demokratijos sąvokos turinio miglotumas ir jos it universalaus mato taikymas visoms valdymo formoms yra natūraliai susiję su šios sąvokos formalumu. Sutartinių procedūrų laikymasis ar formalių kriterijų atitikimas tampa ekvivalentu demokratijos deklaruojamoms, tačiau turinio prasme tuščioms idėjomis. Tai nėra netikėta išvada, nes universalus politinės sąvokos pritaikomumas, t. y. tinkamumas matuoti visiems valdymo būdams, tegali būti jos formalumo pasekmė. Demokratijos idėja apie piliečių lygybę ir kolektyvinį suverenumą juos integruojančioje liaudyje iš principo nepriklauso nuo konkrečių valstybių konteksto ar papročių, bet išskirtinai nurodo apibrėžtų procedūrinių taisyklių laikymąsi. Formali, tik procedūrinėmis taisyklėmis (pvz., periodiniai rinkimai) grindžiama

¹⁵⁹ Schmitt, *Constitutional Theory*, p. 257.

demokratijos samprata, pritaikoma iš esmės visų rūšių valdymo formų vertinimui ir todėl negali būti vadinama politine santvarka.

XIX a. filosofų vartosenoje išryškėjęs demokratijos sąvokos tuštumas, kai ji nurodo vien universaliai pritaikomus lygybės ir liaudies suverenumo principus, neleidžia demokratijai turėti apčiuopiamo turinio. C. Schmitto teigimu, visas moderniosios demokratijos substantyvumas randasi iš priklausymo konkrečiai liaudžiai, kurios tapatumu remiantis piliečiai gali būti lygūs.¹⁶⁰ Tik konkrečios politinės bendrijos partikuliarus kultūrinis, ekonominis, religinis ar kitoks turinys suteikia demokratijai substantyvumą. Modernioji demokratija neturi jokio autentiško turinio, tik kritinį santykį su politiškai nebeegzistuojančiomis *ancien régime* monarchijų politinėmis idėjomis. Dėl to politinį demokratijos turinį kompensuoja formalių principų (liaudies suverenumas) ir procedūrų taikymas. Demokratija politinį turinį susikuria formaliu veiksmu – paskelbdama konkrečią kultūrinę bendriją savipakankamu politiniu subjektu – liaudimi; o tos liaudimi tapusios bendrijos unikalus kultūrinis turinys savaime tampa demokratijos turiniu, t. y. demokratizuojasi. Dėl šios savo savybės demokratija geba įgauti neribotą skaičių praktinių pavidalų. P. Manent'o nuomone, esama savitų „ryšių“, jungiančių demokratinį valdymą ir demokratinius žmones: „*Demokratija yra kažkas gilesnio nei politinė tvarka ar teisinė sistema – demokratija yra pastarųjų pagrindas. Tai savita ryšių tarp žmonių, kurie save apibrėžia per išankstinių ryšių nebuvimą, rūšis.*“¹⁶¹ Demokratija grįsta papročiais ir socialiniais santykiais, kurie savo pagrindu laiko išankstinių papročių ir santykių nebuvimą, t. y. piliečių lygybę¹⁶². Demokratija nepriklauso nuo jokių partikuliarios bendrijos papročių, tradicijų, istorinės patirties – ji atsiranda iš formalaus liaudies suverenumo principo pritaikymo toms bendrijoms.

C. Schmitto teigimu, demokratijai iš esmės būdingas tobulo tapatumo tarp valdančiųjų ir valdomųjų įtvirtinimo siekis, t. y. totalumas.¹⁶³

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 256–259.

¹⁶¹ Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p. 226–228.

¹⁶² Larry Siedentop, *Tocqueville*. Vilnius: Pradai, 1999, p. 76, 89, 111–113.

¹⁶³ Schmitt, *Constitutional Theory*, p. 264.

Liaudies sąvoka perteikia socialinio egalitarizmo, bet kartu ir tam tikro politinio apibrėžtumo, piliečių vienybės viziją. Ši vizija pritaikoma iš esmės bet kokio kultūrinio konteksto bei bet kokio valdymo būdo valstybėms. Demokratijos esmę nusakančiam teiginiui, kad „*liaudies balsas – tai Dievo balsas*“, nedvejodami pritartų pačių įvairiausių valstybių valdovai – ir laisvai išrinkti, ir despotai. Liaudies sąvoka nusakoma ir ideali ribotos bendrijos narių tarpusavio lygybė, ir tam tikras jų vieningumas – bendroji valia. C. Schmitt'o teigimu, demokratijoje liaudis yra suprantama kaip nedaloma vieninga visuma.¹⁶⁴ Savo ruožtu tai, kad ji yra suverenas, reiškia, jog visi valdovai (nesvarbu renkami ar ne) valdo ne savo, o liaudies vardu. Teoriniu lygmeniu nebelieka perskyros tarp tų, kas valdo, ir tų, kas paklūsta, – valdo visi vienu metu, o konkretus būdas, kaip tai daroma (rinkimai, diktatūra), tėra formalumas.¹⁶⁵ Taigi abstrakčiai panaikinama praktiniame politinės bendrijos gyvenime neišvengiama hierarchija tarp galią turinčių valdovų ir pavaldinių.

Demokratinė piliečių lygybės idėja ir liaudies suverenumo principas yra universaliai pritaikomi dėl savo formalumo. Liaudies suverenumas, valdžios ir pavaldinių tapatumas, piliečių lygybė – visi šie vienas iš kito išplaukiantys principai neturi ir negali turėti substanyvumo, jie tegali būti suprantami formaliai. Būtent dėl to demokratiją įprasta redukuoti iki sutartinių procedūrų rinkinio. Lygybės idėja ir tapatumo su valdžia principas prilyginami neutralių procedūrų atlikimui (pvz., balsavimui rinkimuose); liaudies suverenumas – valstybės konstitucijai. Jeigu valdymo forma atitinka procedūrinę normą – valstybė vadintina demokratiška; jeigu atitinka iš dalies – netobula demokratija; jeigu visiškai neatitinka – nedemokratiška. Demokratijos sąvokos formalumas – dar vienas argumentas, kad demokratija nėra politinė santvarka, nes formalūs kriterijai (daugumos balsavimas, konstitucijos kaitos galimybė referendumu) veikia kaip „tuščių“ demokratinė idėjų pakaitalas, tačiau netinka įvertinti skirtingas valstybes ir jų valdymą įprasminančias idėjas. Norint vadintis politine santvarka, reikia atlikti minimalią jos funkciją – nurodyti konkrečios valstybės valdymo formą. Modernioji demokratija pati savaime teigia universalų valdžios

¹⁶⁴ Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*. Duke University Press, 2004, p. 27–28.

¹⁶⁵ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 27–28, 36.

legitimavimo principą, todėl neturi būtino sąryšio su jokia konkrečia valdymo forma.

3.3. Pseudoreliginė lygybės idėja

Šiuolaikinis filosofas Fredas Dallmayras, remdamasis Ch. de Montesquieu teorijos interpretacija, originaliai aiškina demokratiją, pateikdamas dar vieną disertacijos tyrimui svarbų argumentą, kad demokratija nėra politinė santvarka. F. Dallmayro žodžiais tariant, niekas neginčija senos tiesos, kad demokratijos pamatinė idėja yra lygybė, tačiau ši lygybė neorientuota į subjektą ar žmogų – ji yra bendresnio pobūdžio socialinė idėja.¹⁶⁶ Taigi moderniajai demokratijai būdinga lygybės idėja nėra monocentrinė (neturi aiškaus centro), bet nurodo heterogeniškų santykių tarp skirtingų dalyvių ar visuomenės grupių pobūdį, toną. Tai reiškia, kad demokratijoje nėra jokio fiksuoto politinės galios šaltinio ar centro, nes pati politinė galia yra socialinė – ji reiškiasi ne politinėje hierarchijoje ar valdžios vertikalėje, bet visuose visuomenės papročiuose vienu metu. Demokratijoje lygybės idėja reiškia ne normatyvinį tikslą, bet konkretų pasaulėvaizdį ir elgesio modelį – tai sociumą struktūruojanti idėja. Lygybė demokratijoje reiškia kokybinį socialinį santykį (Ch. de Montesquieu tai vadina „dorybe“) arba F. Dallmayro vartojamu terminu – egzistencinį santykiškumą (angl. *relationality*).¹⁶⁷ Šio filosofo nuomone, demokratija reiškiasi nuolat persikuriančiuose horizontaliuose visuomenės santykiuose – ji yra tęstinė santykių savikūra (lot. *creatio continua*).¹⁶⁸ Norint suprasti, kas yra demokratija, jos idėją ir principus (tokius kaip lygybė, liaudies valdžia) reikia matyti ir vertinti ne kaip valstybės valdymo formą (institucijų, normų, procedūrų kriterijais), bet kaip unikalų socialinį etosą arba pilietinę religiją. Pastarasis demokratijos apibūdinimas J. J. Rousseau kadaise sukurtu „pilietinės religijos“ terminu yra svarbus argumentas, paneigiantis, kad modernioji demokratija gali reikšti politinę santvarką.

¹⁶⁶ Dallmayr, *Democracy to Come...*, p. 150.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 5–7.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 150–151.

Istorinė moderniosios demokratijos sampratos raida XVIII a. pab.– XIX a. vid. neatsiejama nuo sekuliarizacijos procesų. Apšvietos filosofai ir XIX a. demokratai paraleliai polemizavo su monarchine santvarka, feodaliniais luomais grįsta visuomenės forma ir juos legitimavusia Katalikų Bažnyčios politine įtaka. Konfliktiškas moderniosios demokratijos santykis su religija neapsiriboja istorine geneze, bet akivaizdus ir normatyviniu lygmeniu. Pavyzdžiui, XIX a. filosofas A. de Tocqueville'is lygina demokratiją su Apvaizdos veikimu. Jo manymu, demokratinei lygybės idėjai (kaip ir Apvaizdos veikimui) būdingas universalumas, tęstinumas, atsparumas žmogiškiesiems įsikišimams, kurie tik prisideda prie jos plėtojimosi. Šis mąstytojas demokratines revoliucijas prilygina religinėms revoliucijoms, nes jos taip pat skirtos ne luomams, klasėms ar politinėms frakcijoms, bet bendrai žmonėms kaip universalios prigimtios būtybės.¹⁶⁹ Moderniajai demokratijai charakteringas ir politinėms santvarkoms nebūdingas religinis kalbėjimas, kai mėginama apeliuoti į universalią žmogaus prigimtį ir jos įprasminimą socialiniame gyvenime. XIX a. filosofai skirtingai aiškina demokratijos santykį su religija: F. Guizot universalios žmonių prigimtios argumentą demokratijoje vertina kaip istoriškai determinuotą krikščionybės rezultatą; A. de Tocqueville'is – kaip tiesioginį ir sąmoningą skolinį; J. de Maistre'as – kaip demokratijos filosofų šventvagystę. Disertacijos argumentui čia reikšmingas pats faktas, kad modernioji demokratija savaip atkartoja krikščioniškajam mokymui būdingą žmonių moralinio egalitarizmo mintį, ją iš metafizinio paversdama socialiniu klausimu. A. de Tocqueville'is demokratiją vadina „neišbaigta religija“ (pranc. *religion imparfait*)¹⁷⁰, kuri pateikia savitą žmogaus prigimtios aiškinimą, apseidama be Dievo ar dogmų.

Demokratiją nusakanti ir visas kitas politines idėjas subordinuojanti (pvz.: laisvę, teisingumą) lygybės idėja, turi tikiškinį aspektą, kurį Ch. de Montesquieu vadina „dorybe“, J. J. Rousseau – „pilietinė religija“, A. de Tocqueville'is – „Apvaizdos veikimu“, o šiuolaikinis filosofas F. Dallmayras – „santykiškumu“. Tikiškinis aspektas – platų demokratijos sąvokos pritaikomumą paaiškinantis veiksnys, nebūdingas valstybių

¹⁶⁹ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 16–18.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 19 p.

valdymo formos aiškinimu apsiribojančioms politinėms santvarkoms. Modernioji demokratija pateikia savotišką sekuliarizuotą „socialinę“ išganymo analogiją, pabrėždama prigimtinio žmogiškumo įgyvendinimo galimybę šiame pasaulyje – per pilietinę lygybę ir lygių piliečių sudaromos liaudies valdžią.

Panašių analogija grįstų argumentų galima rasti daugelio demokratijos ir religijos santykį aiškinančių politikos filosofų darbuose. Pavyzdžiui, C. Schmittas teigia, jog liaudies paskelbimas suverenu daro ją sekuliarizuotu krikščioniškojo Dievo atitikmeniu.¹⁷¹ Nors analogijų tarp demokratijos ir religijos normatyvinių principų ieškojimas nebūtinai įrodo egzistuojančius priežastinius ryšius, vis dėlto akivaizdus struktūrinis jų panašumas papildo ir patvirtina anksčiau minėtus argumentus apie tai, kad demokratija nėra politinė santvarka, bet platesnis politinį valdymą legitimuojantis principas. Vadovaujantis šiuo požiūriu, garsiąją J. J. Rousseau frazę – „*liaudies balsas yra tikrasis Dievo balsas*“¹⁷² – dera vertinti ne kaip meninę priemonę, bet kaip esminę mintį apie demokratiją. Šio filosofo įsitikinimu, žmonės yra iš prigimties lygūs, o jų socialinių statusų skirtumai tėra apverktinas gyvenimo visuomenėje padarinys.¹⁷³ Natūralios lygybės ir laisvės būklės prarastį gali kompensuoti tik [demokratinė] pilietinė būklė, grindžiama absoliučia visų bendrijos narių lygybe. Tokia būklė galima tik egzistuojant mechanizmui, kuriuo lygūs piliečiai įgalinami save valdyti ir savanoriškai laikytis įstatymų. J. J. Rousseau teigimu, piliečiai savanoriškai laikysis įstatymų tik save suvokdami kaip nedalomą bendrąją valią – kaip vieną liaudį.¹⁷⁴

¹⁷¹ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press, 1985, p. 46–49.

¹⁷² Jean-Jacques Rousseau (1755), *Discours sur l'économie politique*, p. 10; „<...> la volonté la plus générale est aussi toujours la plus juste, et que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu.“ [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf>.

¹⁷³ Rousseau, *Discourse on Inequality*, p. 24–25, 53, 60.

¹⁷⁴ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, p. 24–26.

Užtikrindama šios kolektyvinės valios – t. y. liaudies – valdžią, moderni demokratinė valstybė įgyvendina ir natūraliai žmonėms būdingą lygybę, taigi įprasmina jų žmogiškąją prigimtį. J. J. Rousseau pateikia schemą, kaip natūrali žmogiška dorovė įgyvendinama politiniu lygmeniu, užuot buvusi politikos užgožta ar iškreipta. Modernioji demokratija išganymą (žmogaus prigimties įprasminimą) įsivaizduoja kaip socialinį egalitarinės piliečių bendrijos kūrimo klausimą. Galbūt neatsitiktinai vėlesni demokratijos kritikai (L. de Bonaldas, J. de Maistre'as) J. J. Rousseau teoriją vertina kaip „ateizmo projektą“¹⁷⁵ arba naujos pagonybės primenančios pseudoreligijos propagavimą.

Apibendrinant galima daryti prielaidą, kad demokratijos panašumą į pseudoreligiją rodo jos istorinė kilmė iš sekuliarizacijos procesų, struktūrinis panašumas į krikščioniškąją normatyvinę teoriją, taip pat mesianistinė pretenzija į universalios žmogiškosios prigimties dėsno (prigimtinės liaudies narių lygybės) pažinimą ir įgyvendinimą. Šie ypatumai – dar vienas argumentas, patvirtinantis, kad modernioji demokratija nėra politinė santvarka. Politinės santvarkos funkcija – nusakyti, kodėl konkreti valstybė yra valdoma vienu, bet ne kitu būdu. Politinės santvarkos terminas analitiškai nenurodo ir nepretenduoja į moderniajai demokratijai būdingas universalistines pretenzijas. Modernioji demokratija dėl savo panašumo į neišbaigtą religiją nebetinka identifikuoti konkretų valdymo būdą – tai tampa universaliai pritaikomu politinės valdžios teisinimo principu.

¹⁷⁵ Bonald, p. 50–51.

II DALIS. DEMOKRATIJA KAIP VALDŽIOS LEGITIMAVIMO PRINCIPAS

Pirmoji disertacijos tezė

Šioje, antrojoje, disertacijos dalyje plėtojami trys praeitoje dalyje pristatyti argumentai, rodantys, kodėl modernioji demokratija nebereiskia politinės santvarkos. Demokratijos sąvoka XVIII–XIX a. politikos filosofų vartosenoje jau reiškia daug universalesnį ir formalesnį fenomeną, nei gali aprėpti politinės santvarkos terminas, skirtas valstybės valdymo formai pagrįsti. Nebenurodydama konkrečios politinės santvarkos, demokratijos sąvoka ribotai tinka valstybių valdymo formų vertinimui. Pirmojoje disertacijos dalyje identifiкуotas moderniosios demokratijos apibrėžimo formalumas, demokratijos virtimas idealą nurodančia sąvoka ir galiausiai religijos principų imitavimas – štai priežastys, neleidžiančios demokratijos susieti su konkrečiu politinio valdymo būdu. Tos pačios priežastys susijusios su dažnai nekritišku demokratijos sąvokos vartojimu šiuolaikinėje politinėje teorijoje. Demokratijos paradoksas – kad sulig sekuliarizacijos procesu iškilusi politinės legitimacijos idėja (liaudies valdžia) pati yra struktūriškai panaši į sekuliarią religijos versiją.

Demokratijos konceptualizacijos problema šioje disertacijos dalyje plėtojama jai kritiškai pritaikant garsaus XIX a. politikos teoretiko A. de Tocqueville'io demokratijos teoriją. Remiantis šio filosofo darbų tyrimu, antrojoje disertacijos dalyje pristatoma ir kontekstualizuojama pirmoji disertacijos ginama tezė, kuri skamba taip: modernioji demokratija – ne politinė santvarka, bet politinės valdžios legitimavimo principas. Moderniosios demokratijos neišeina apibrėžti ar paaiškinti politinių santvarkų teorijomis ir žodynu, nes ji yra tapusi universalesniu politinės valdžios pateisinimo principu. Į moderniąją demokratiją reikėtų žiūrėti kaip į universalų politinės valdžios legitimavimo principą, pritaikomą pačioms įvairiausioms valdymo rūšims. Toks demokratijos pobūdis lemia iki šiol politinei filosofijai aktualią atstovaujamosios valdžios apibrėžimo problemą.

1. A. de Tocqueville'io politinės filosofijos aktualumas

Disertacijos pirmosios tezės ir jos teorinio konteksto bei prielaidų pristatymui šiame disertacijos skyriuje pasitelkiama vieno didžiausių moderniosios demokratijos autoritetų – A. de Tocqueville'io – politinė filosofija ir suformuluotos koncepcijos. Tai perspektyviausias autorius struktūruotam pirmosios disertacijos tezės apie moderniosios demokratijos netinkamumą politinei santvarkai nurodyti, taip pat jos, kaip universalaus valdžios pateisinimo principo, atskleidimui, kadangi šio autoriaus tekstai apima svarbiausių disertacijos sąvokų apibrėžimus ir jų tarpusavio ryšių paaiškinimus. Be to, A. de Tocqueville'is pripažįstamas neginčijamu autoritetu (t. y. gausiai referuojamas) didelės dalies vėlesnių demokratiją nagrinėjusių politikos filosofų. Tai liudija vien ta aplinkybė, kad daugybė XX a. demokratiją nagrinėjusių filosofų, įskaitant P. Manentą, Raymoandą Aroną, Harvey'ų Mansfieldą, Larry'į Siedentopą ir Cl. Lefortą, yra parašę bent po vieną originalią A. de Tocqueville'io darbų interpretaciją. Išvardytų mąstytojų pavyzdys skatina disertacijoje atliekamam XVIII–XIX a. demokratijos idėjinės struktūros ir vidinių įtampų tyrimui pasitelkti būtent šio iškilaus filosofo įdirbį. A. de Tocqueville'io atliktas demokratijos filosofinis tyrimas smarkiai pranoksta vėlesnius panašius bandymus, nes jame į demokratiją nuolat žvelgiama alternatyvos – *ancien regime* monarchijos – šviesoje. L. Strausso teigimu, A. de Tocqueville'io darbo apie demokratiją Amerikoje nepvyko pranokti nei vienam iš vėlesnių demokratijos teoretikų.¹⁷⁶ A. de Tocqueville'io demokratijos, kaip naujos lygybės papročiais grįstos visuomenės rūšies, apibrėžimas leidžia konceptualiai lyginti ir iki jo buvusias Apšvietos filosofų (Ch. de Montesquieu, J. J. Rousseau), ir vėlesnes J. de Maistre'o ir kitų monarchistų demokratijos sampratas – mat jie visi lygybę laiko esmine ir visas kitas politines idėjas (laisvę, teisingumą) subordinuojančia demokratijos idėja. A. de Tocqueville'io demokratijos samprata yra tinkamiausia apibendrintai kalbėti apie disertacijai rūpimus XVIII–XIX a. demokratijos principus dėl to,

¹⁷⁶ „<...> I believe that no book comparable in breadth and depth has ever been produced afterwards.“ Leo Strauss, „Notes on Tocqueville“ (from transcript Autumn 1962, *Natural right*), p. 1 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <<http://leostrausscenter.uchicago.edu/course/introduction-political-philosophy-winter-quarter-1965>>.

kad ji konceptualiai integruoja ir Apšvietos, ir XIX a. demokratijos sampratas.

XVIII–XIX a. mąstytojai gana vieningai įvardijo dvi grėsmes demokratijai – minios tironiją ir apšviestąjį despotizmą. Abi jas laikė demokratijos savinaikos priemonėmis ir jos vidinių prieštaravimų pasekmėmis. Minėtos grėsmės detaliosiai nagrinėjamos būtent A. de Tocqueville'io politinėje teorijoje. Daugumos arba minios savivaliavimą ir mažumos engimą, kaip demokratijai būdingą pavojų, suprato ir moderniosios demokratijos rėmėjai, ir monarchistinių pažiūrų teoretikai. A. de Tocqueville'io amžininkas B. Constantas išvelgė liaudies valdžios principo pavojų mažumoje atsidūrusių individų laisvei.¹⁷⁷ Monarchistas J. de Maistre'as demokratijai žadėjo neišvengiamą nuosmukį į anarchiją ir despotizmą.¹⁷⁸ Vėliau gyvenęs ispanų filosofas Jose Ortega y Gassetas pabrėžė vertybinio dekadanso tendenciją dėl demokratijos masių politinio įgalinimo¹⁷⁹. Apskritai, daugumos tironijos grėsmę pripažino ir XIX a. demokratijos rėmėjai, ir kritikai. Su A. de Tocqueville'iu susirašinėjęs anglų filosofas J. S. Millis daugumos tironiją laikė tokiu dideliu pavojumi laisvei, jog netgi pateisino kito demokratijos kraštutinumo – paternalistinės ir daugumos valią ignoruojančios centralizuotos valdžios – galimybę. J. S. Millio nuomone, valdžia turi teisę net despotiškomis priemonėmis „šviesti“ liaudį, jeigu taip elgiasi siekdama apsaugoti ją sudarančius individus.¹⁸⁰ Tačiau A. de Tocqueville'is tokią praktiką sieja su ne mažiau grėsmingu pavojumi demokratijai – neribotos ir neatskaitingos, tačiau liaudies vardu valdančios globėjiškos valdžios įsigalėjimu. Šiuolaikinę A. de Tocqueville'io minčių interpretaciją pateikęs filosofas P. Manentas šiai

¹⁷⁷ Benjamin Constant, *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003, book I, p. 17–26.

¹⁷⁸ Maistre, *Considérations sur la France*. 1796, ch. IV, p. 29–38

¹⁷⁹ Jose Ortega y Gasset, *Masių sukilimas*. Vilnius: Vaga, 2013, sk. XIII, p. 132–143.

¹⁸⁰ „Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement, and the means justified by actually effecting that end.“ Mill, p. 7–8, 14–15.

paternalistinei demokratijos versijai apibrėžti vartoja terminą „apšviestasis absoliutizmas“, reiškiantį save pačią legitimuojančią, už uždarų durų vykdomą politiką.¹⁸¹ Demokratijoje apšviestojo absoliutizmo tendencija pasireiškia technokratinų valdovų ir biurokratinio aparato įsigalėjimu. Tai masių tironijai priešingas demokratijos kraštutinitumas, kai nebe valdžią gavusi dauguma engia mažumas demokratijos vardu, bet įtakinga mažuma tos pačios demokratijos vardu engia daugumą. Apšviestojo absoliutizmo reiškinyje demokratijoje stebimas, kai faktinę politinio sprendimo galią pasiglemžia grupė save elitu laikančių ir liaudies neįgaliotų (dažniausiai teisminę ar administracinę galią turinčių) individų. Toks elitas savo galią teisinga tarnystės liaudies interesams argumentu, kurį ypač mėgsta taikyti individų laisvėms varžyti ir sprendimo galiai riboti.

A. de Tocqueville'is minėtų XIX a. mąstytojų diskusijas apie pavojų demokratijai atsiradimą ir stiprėjimą sujungė į integralią demokratijos teoriją, grindžiamą sociologiniais ir filosofiniais argumentais. Dėl šios priežasties būtent šio autoriaus politinė filosofija yra perspektyviausias atramos taškas pirmajai disertacijos tezei apie demokratijos santykį su politinės santvarkos koncepcija.

A. de Tocqueville'is į gąsdina XIX a. Prancūzijos demokratų tendencija liaudies valdžios principą tapatinti su daugumos galia ir daugumai nepriklausančių individų engimu.¹⁸² Kitą vertus, jį neramina ir priešinga neigiama demokratijos tendencija, kurią jis mato Amerikoje, kur piliečių savivaldos galią naikina technokratinė teisminė ir administracinė valdžia.¹⁸³ A. de Tocqueville'is savo teorijoje įvertina abu jo amžininkų diskutuotus moderniosios demokratijos kraštutinitumus ir ieško būdo pagrįsti nuosaikią

¹⁸¹ Pierre Manent, „Populist Demagogu and the Fanaticism of the Center“. American Affairs, vol. 1, No. 2, Summer 2017 [interaktyvus, žiūrėta 2018.03.10]. Prieiga per internetą: <<https://americanaffairsjournal.org/2017/05/populist-demagogu-and-the-fanaticism-of-the-center/>>.

¹⁸² Laiškas J. S. Milliui (1835 m. birželis), p. 100. // kn. Roger Boesche, *Alexis de Tocqueville: Selected Letters on Politics and Society*.

¹⁸³ Laiškas Louisui de Kergorlay'ui (1835 m. sausis), p. 93–94. // kn. Roger Boesche, *Alexis de Tocqueville: Selected Letters on Politics and Society*.

demokratijos formą. Taigi šioje disertacijos dalyje siekiama pristatyti A. de Tocqueville'io demokratijos sampratą ir parodyti, kaip ji padeda paaiškinti disertacijos tiriamą probleminę demokratijos santykį su politinės santvarkos koncepcija. A. de Tocqueville'io teorija suteikia patogų sąvokų lauką ieškomoms modernioms demokratijos teorinėms prielaidoms apibrėžti. Kaip ir reikšminguose šio filosofo teoriją kritikavusių amžininkų (pvz.: F. R. de Chateaubriandas ir Silvestre'as de Sacy) bei modernių teoretikų (pvz.: Lucienas Jaume, Seymouras Drescheris ir Jamesas Schleiferis) darbuose disertacijoje siekiama polemiskai pažvelgti į A. de Tocqueville'io demokratijos apibrėžimą ir filosofines prielaidas. Pateikti ne minėtos teorijos komentarą, bet interpretaciją ir aptarti jos pritaikymą moderniosios demokratijos vidinių įtampų paaiškinimui.

Be to, šioje disertacijos dalyje ketinama pristatyti A. de Tocqueville'io demokratijos sampratą, įvertinant esminius jo minčiai įtaką padariusius autorius ir vėlesnių laikų jo minties interpretatorius. Taip pat pamėginti įvertinti amžininkų ir šiuolaikinių autorių kritiką A. de Tocqueville'io suformuluotoms sąvokoms ir teorinėms išvadoms. Šie uždaviniai padės apibrėžti ir paaiškinti pirmąją disertacijoje ginamą tezę, jog modernioji demokratija yra ne politinė santvarka, bet universalus valdžios legitimacijos principas.

2. Alexiso de Tocqueville'io demokratija

Idomu, kad A. de Tocqueville'is tapo žinomas kaip politikos filosofas, nors pats niekada savęs tokiu nelaikė ir nevadino. Šis XIX a. mąstytojas netgi atvirai šalinosi filosofo etiketės, galbūt dėl jo gyvenamuoju laikotarpiu Prancūzijoje paplitusios tendencijos sieti žodį „filosofas“ su Apšvietos mąstytojais. Anot H. Mansfieldo, A. de Tocqueville'is jų asmeniškai nemėgo, kaip neva *atitrūkusiu nuo tikrovės*, o pats save vadino „naujuoju liberalu“.¹⁸⁴ Ką reiškia tokia saviidentifikacija, galima tik spėlioti, tačiau akivaizdu, kad autoriaus mėginimas filosofines idėjas pagrįsti sociologiniais argumentais, t. y. *neatitrūkti nuo tikrovės*, išties tapo

¹⁸⁴ Harvey C. Mansfield, *Tocqueville. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2010, p. 3–4, 102.

skiriamuoju jo politinės teorijos ypatumu. A. de Tocqueville'is ėmėsi ambicingo uždavinio – sociologiškai aprašyti Amerikos, o paskui ir Prancūzijos tautos dvasią. Galbūt paradoksalu, tačiau būtent minėtos pastangos filosofinį uždavinį (rasti tautos dvasią) spręsti sociologiniu metodu tapo plačiai įvertintu šio autoriaus indėliu į politinę filosofiją.

A. de Tocqueville'io demokratijos sąvokos apibrėžimas tampa didelių teorinių ginčų objektu. Kritikai nuolat pabrėžia, kad ji labai miglota. S. Drescheris įrodinėja, kad A. de Tocqueville'is šią sąvoką vartoja nenuosekliai ir netgi neatsakingai.¹⁸⁵ J. Schleiferis netgi nepasivargina suskaičiuoti ir suklasifikuoti bent 11 skirtingų jos prasmų.¹⁸⁶ L. Jaume Tocqueville'io demokratijos sąvoką vadina *polimorfine*¹⁸⁷, kurioje visi gali rasti, ko tik nori. Tokia kritika suprantama, tačiau ne visada įtikinama, nes joje dažnai neįžvelgiama socialiniams mokslams sunkiai suprantama skirtis tarp sąvokos ir idėjos¹⁸⁸. Pats A. de Tocqueville'is niekada demokratijos sąvokos baigtinio apibrėžimo nelaikė svarbiu klausimu, nes žvelgė į demokratiją veikiau kaip į lygybės idėjos istorinės sklaidos procesą¹⁸⁹, įgaunantį skirtingus socialinius pavidalus (vienokį – Amerikoje, kitokį – Prancūzijoje) ir atitinkamai nusakomą įvairiomis kintančiomis sąvokomis. Disertacijos tyrimui detali akademinė diskusija dėl A. de Tocqueville'io demokratijos apibrėžimo nėra itin aktuali. Svarbesnė ta aplinkybė, kad šio

¹⁸⁵ Drescher, „Tocqueville's Two Democracies“, p. 201–216.

¹⁸⁶ James Schleifer. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 325–339, 354–368.

¹⁸⁷ Lucien Jaume, *Tocqueville. The Aristocratic Sources of Liberty*. Princeton University Press, 2013, p. 15.

¹⁸⁸ Čia turimas galvoje idėjų ir sąvokų tarpusavio ryšys, išsamiai išaiškintas Imanuelio Kanto veikale „Transcendentalinė dialektika“ // kn. *Grynojo proto kritika* Vilnius: Mintis, 1982, p. 275–285.

¹⁸⁹ Alexis de Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*. Vilnius: ALK Amžius, 1996, „Įvadas“, p. 18, 64.

Taip pat Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1866, p. 29–30, 307.

autoriaus teorijoje nuosekliai pristatoma esminė moderniosios demokratijos idėja, subordinuojanti visas kitas politines idėjas, t. y. lygybė, ir jos implikacijos politinei teorijai. Ypač svarbus A. de Tocqueville'io lygybės idėja grįstos demokratijos sampratos suponuojamas santykis su politinės santvarkos koncepcija, kuri pristato šioje dalyje nagrinėjama pirmoji disertacijos ginama tezė.

A. de Tocqueville'io demokratijos samprata unikali dėl sociologinio argumentavimo ir politinės filosofijos idėjų derinimo. Anot Larry'io Siedentopo, autorius mėgina sociologiškai pagrįsti moralinį politikos tikslą, kurį mato Amerikos demokratijoje.¹⁹⁰ Tai labai filosofiškas uždavinys sociologiniam tyrimui, kuris, anot kritikų, daro autorių moralizuojančiu sociologu. Vis dėlto, politinės filosofijos požiūriu, kaltinimas normatyviniu šališkumu nėra reikšmingas, turint galvoje tyrimo rezultato teorinę vertę. Disertacijai aktuali šios vertės dalis – kad A. de Tocqueville'io teorija struktūruotai įrodo, jog modernųjų laikų filosofijai būdinga visuomenės ir valstybės teorinė skirtis yra esminis demokratijos ypatumas. A. de Tocqueville'is demokratiją pirmiausiai supranta ne kaip valstybę ar valdžios formą, bet kaip naują visuomenės rūšį. Taigi, ne kaip politinę santvarką, o kaip lygybės idėja grįstą socialinį pagrindą, prie kurio viena ar kita valdymo forma tik prisitaiko. P. Manento teigimu, demokratijos triumfą žyminčią Prancūzijos revoliuciją A. de Tocqueville'is laiko ne naujos politinės tvarkos kūrimu, bet jau seniai pakitusios visuomenės formos įtvirtinimu politiniu lygmeniu, t. y. atotrūkio tarp politinio ir socialinio pasaulių pašalinimu.¹⁹¹ Jam atrodo, kad visuomenė turi atskirą istorinę raidą nei valstybė ir determinuoja pastarąją. Iš to seka, kad politikos įvykių supratimui reikia kalbėti ne apie valstybes, o apie visuomenes. Tokiame kalbėjime A. de Tocqueville'is ir atranda demokratiją.

¹⁹⁰ Larry Siedentop, *Tocqueville*. Vilnius: Pradai, 1999, p. 8.

¹⁹¹ Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Boston: Rowman/Littlefield Publishers, 1996, p. 110.

2.1. Visuomenė

A. de Tocqueville'io demokratijos samprata stebina veikiau savo išbaigtumu ir argumentų nuoseklumu, nei tuose argumentuose slypinčių filosofinių idėjų, kurias autorius daugiausia perima iš XVII–XVIII a. Apšvietos filosofų, naujumu. Nors netikslinga aptarinėti visų A. de Tocqueville'io teorijai įtaką padariusių autorių¹⁹², vis dėlto būtina įvertinti svarbiausią autoritetą, kurio įdirbį jis gana tiesiogiai perėmė ir pratęsė – ankstesnėje disertacijos dalyje jau ne kartą minėtą XVIII a. filosofą Ch. de Montesquieu. Žymaus šių dienų A. de Tocqueville'io biografo ir minties tyrėjo L. Jaume teigimu, būtent Ch. de Montesquieu buvo A. de Tocqueville'io idėjinis mokytojas, kurio tyrimais remdamasis jis parašė savo garsųjį veikalą *Apie demokratiją Amerikoje*. Ch. de Montesquieu suformuluotos sąvokos ir problemos, rašymo stilius, o svarbiausia – įsitikinimas, kad visuomenės turi savitą „dvasią“¹⁹³ – perimami ir išplėtojami A. de Tocqueville'io demokratijos analizėje. L. Jaume įsitikinimu, Ch. de Montesquieu paskolino A. de Tocqueville'ui politikos tyrimo įrankius, t. y. visuomenės, kaip istorijos jėgų veikiamo objekto, sampratą ir idėją, jog politinės santvarkos struktūriškai priklauso nuo savitų veikiančių principų.¹⁹⁴ Taigi A. de Tocqueville'io demokratijos sampratą iš dalies galima vertinti kaip garsiojo Ch. de Montesquieu darbo *Apie įstatymų dvasią* tęsinį ir pritaikymą XIX a.

A. de Tocqueville'is veikale *Apie demokratiją Amerikoje* iškelia mintį, kad [modernioji] demokratija¹⁹⁵ yra unikalus istorinis reiškinys. Ne vien tik

¹⁹² Šių autorių aptarimą galima rasti disertacijoje referuojamame puikiam L. Siedentopo darbe.

¹⁹³ Jaume, *Tocqueville. The Aristocratic Sources of Liberty*, p. 2, 101–102.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 96 p.

¹⁹⁵ Pats A. de Tocqueville'is nevartojo termino „modernioji demokratija“ ir, matyt, nebūtų jam pritaręs. Jis kalbėjo apie „demokratiją“, kuri jam reiškė istorinės visuomenės raidos etapą. „Moderniosios demokratijos“ termino taikymo A. de Tocqueville'io darbų analizei problemišumą atskleidžia jo polemika su amžininku B. Constantu dėl piktnaudžiavimo „modernumo“ sąvoka. Pastarasis vienas pirmųjų išpopuliarino panašias etiketes (pvz.: „moderni laisvė arba senovinė laisvė“;

politinis režimas, bet naujas pačios politinį režimą determinuojančios visuomenės būvis, negrįžtamai pakeitęs žmonių mąstymą ir elgesį.¹⁹⁶ Pamatine šio būvio idėja autorius laiko lygybę ir sociologiškai aprašo įvairias jos įgyvendinimo formas kasdieniame Jungtinių Amerikos Valstijų gyvenime, taip pat pabrėžia lygybės idėjos politinę naudą.¹⁹⁷ Vėliau parašytame darbe *Senasis režimas ir revoliucija* Prancūzijoje jis taip pat atranda analogiškus visuomenės papročių kismus, kokius aptiko Amerikos visuomenėje. Nagrinėdamas Prancūzijos revoliucijos priežastis A. de Tocqueville'is atseka, kaip lygybės idėja grindžiami žmonių papročiai pamažu (net nuo XIV a.) keičia prancūzų visuomenės pasaulėvaizdį, tačiau duoda visiškai priešingą politinį rezultatą nei Amerikoje.¹⁹⁸ Šios dvi skirtingų tautų analizės rodo, kad A. de Tocqueville'ui demokratija reiškia gana abstraktų dalyką, t. y. lygybės idėjos suponuojamų žmonių papročių ir jų kuriamos visuomenės istorinę raidą (kitaip tariant, procesą), galinčią turėti įvairias politines išraiškas. Šis filosofas demokratiją supranta pirmiausia kaip socialinių sąlygų visumą (panašiai Ch. de Montesquieu suprato *valdymo principus*), jungiančią žmonių kasdienybėje aptinkamus „papročius“¹⁹⁹. Taigi demokratija jam visų pirma reiškia ne valdymo būdą ar institucijas, o savitą raidą turinčią visuomenę.

A. de Tocqueville'io teorija neapsiriboja vien demokratijos pavadinimu visuomenės rūšimi, bet mėgina pagrįsti šios savitos (lygybės idėja grindžiamos) visuomenės rūšies ryšį su unikaliu politiniu valdymu. Paklausykime paties autoriaus: „*Ne įstatymų mechanizmai sukūrė didingus*

„moderni respublika arba antikinė respublika“), o A. de Tocqueville'is šią „madą“ kritikavo. Žr. Constant Benjamin, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Liberty Fund: 1816 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą:

<http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/2251/Constant_Liberty1521_EBk_v6.0.pdf>.

¹⁹⁶ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 15–18.

¹⁹⁷ Ibid., p. 15, 64, 214–216, 336, 485.

¹⁹⁸ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 11–24.

¹⁹⁹ „Paprotys“ čia imamas plačiąja prasme, kaip moralinės normos, socialinės praktikos (pranc. *mœurs*).

ivykius, ponai, bet vidinė valdžios dvasia.“²⁰⁰ Šioje frazėje „dvasia“ (turint mintyje lygybės idėją) nėra griežtai atskirta nuo „įstatymų mechanizmų“. Autorius mėgina piešti integruojantį lygybės idėjos paveikslą, kuriame demokratinis visuomenės tipas turi natūralų polinkį virsti iki tol istorijoje neregėtu politiniu valdymu. Pagal C. Leforto interpretaciją, A. de Tocqueville’iui demokratija reiškia tobulai istorišką visuomenę²⁰¹, kuri nuolat kinta; tačiau šis kismas tuo pačiu nėra apolitiškas, nes kuria svarbiausią moderniąją demokratiją nusakantį principą – liaudies suverenumą. Tai gana miglota, tačiau viena reikšmingiausių A. de Tocqueville’io demokratijos sampratos vietų: lygybės papročiai nėra pasyvūs, bet turi politinį rezultatą – jie generuoja politinius lūkesčius ir veiksmus. Pagal P. Manento interpretaciją, A. de Tocqueville’io demokratijoje lygybė ir liaudies suverenitetas veikia kaip vienas iš kito išplaukiantys principai.²⁰² Vadovaujantis šiuo požiūriu, demokratija yra unikali chimera: ji nusako tiek visuomenės būvį ir individų pasaulėvaizdį, t. y. papročius, tiek iš lygybės idėja grindžiamų papročių atsirandantį politinį valdymą, besiremiantį liaudies suverenumo principu.

A. de Tocqueville’is mėgina pateikti integruojantį demokratijos apibrėžimą, kuriame lygybės idėja įveikia teorinius prieštaravimus tarp istoriškos visuomenės ir valstybės valdymo formos – tarp to, ką pats autorius vadina „*valdžios dvasia*“ ir „*įstatymų mechanizmais*“. Vis dėlto tokia samprata ne išsprendžia, bet tik išryškina sudėtingą demokratijos teorinį prieštaravimą. Visuomenę atskyrus nuo valstybės idėjinio lygmeniu (*paskelbus, kad visuomenė turi autonominę raidą lyginant su valstybe – yra atskiras „istorinis subjektas“ nei valstybė*), vėliau mėginti pagrįsti tos autonominės visuomenės politiškumą, t. y. ryšį su valstybe, sociologiniais argumentais – pakankamai paradoksali pozicija. Tai prilygsta mėginimui empiriniais argumentais panaikinti teorinį prieštaravimą. Toks mėginimas sociologiškai įveikti gana radikalią visuomenės ir valstybės sąvokų skirtį nėra iki galo įtikinamas sprendimas.

²⁰⁰ Alexis de Tocqueville, *Recollections*. New York: The Macmillan Co., 1896, p. 16.

²⁰¹ Lefort, *Democracy and Political Theory*, p. 16–17.

²⁰² Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 6.

2.2. Lygybė

Mintis, kad demokratijos esmę nusakanti idėja yra lygybė, o kitos politinės idėjos (tokios kaip laisvė ir teisingumas) yra priklausomos nuo jos, ne A. de Tocqueville'io atradimas. Dar Ch. de Montesquieu lygybę vadino demokratijos vidine „aistra“ ir vidiniu varikliu, kuris legitimuoja politinę valdžią.²⁰³ Savo ruožtu, mintis, jog veiksni politinė lygybė tegali egzistuoti kaip socialinės lygybės pasekmė, nesunkiai aptinkama kitų Apšvietos filosofų, ypač J. J. Rousseau, darbuose. Pavyzdžiui, A. de Tocqueville'io amžininkas ir draugas F. Guizot demokratinę lygybę laikė supasaulietinta krikščionybės forma, kurią demokratija išreiškia.²⁰⁴ Visas šias įtakas galima atsekti ir A. de Tocqueville'io teorijoje, tačiau jo paties demokratijos sampratos vertė – minėtų Apšvietos autorių minčių integravimas į nuoseklią teoriją, parodančią, kaip lygybės idėja grįsti žmonių papročiai sukuria liaudies suverenumo principą. Čia verta pacituoti patį autorių: *„Žmonės susiburia į visuomenę ne todėl, kad pripažįsta tą patį vadą ar paklūsta tiems patiems įstatymams; ji atsiranda tik tada, kai sutampa pažiūros ir nuomonės apie daugelį dalykų, o tie patys įvykiai sukelia tokias pat mintis ir tokius pat įspūdžius.“*²⁰⁵ A. de Tocqueville'ui visuomenė atrodo pirmesnė už valstybę, nes tik nusistovėję papročiai suburia žmones ir legitimuoja valdžią. Pagal L. Strausso interpretaciją, lygybę A. de Tocqueville'is suvokia kaip istorijos dėsnio veikimą per visuomenes.²⁰⁶ A. de Tocqueville'io teorijoje fatališka istorijos raida skatina lygybės idėja grindžiamos visuomenės tipo, kuris daro tautų papročius egalitariškenius, iškilimą; o tai, savo ruožtu, determinuoja jų gyvenamųjų valstybių politinę formą. Iš to išplaukia, kad demokratijoje visuomenė, kaip pirminis determinantas, iškyla ne tik virš valstybės, bet ir virš individų, mat tik būdami visuomenių dalimi jie tampa istorinės raidos dalimi – dalyvauja istorijoje.

A. de Tocqueville'io demokratijos samprata įtvirtina gana radikalią visuomenės ir valstybės perskyrą teoriniu lygmeniu, nors pats autorius

²⁰³ Montesquieu, p. 44.

²⁰⁴ Siedentop, p. 134–137.

²⁰⁵ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 396–397.

²⁰⁶ Strauss, „Notes on Tocqueville“, p. 18.

mėgina šią įtampą švelninti, gausiais sociologiniais argumentais įrodinėdamas integruojantį lygybės papročių vaidmenį. L. Straussas kelia įdomią mintį, kad A. de Tocqueville'is tyčia visiškai ignoruoja gana akivaizdžią Apšvietos politinių teorijų įtaką Amerikos demokratijos kūrėjams (pvz., jau disertacijos pirmojoje dalyje minėtas J. Madisono idėjų skolinimasis iš Ch. de Montesquieu) ir bando visas atrastas demokratines institucijas pagrįsti tik sociologiškai – empiriškai aprašomais egalitariniais papročiais.²⁰⁷ Daugelyje vietų skaitant Amerikos demokratijos aprašymus susidaro įspūdis, tarsi A. de Tocqueville'is lygybės idėją instrumentiškai naudotų teoriniam prieštaravimui tarp valstybės ir visuomenės sąvokų įveikti: neva lygybės papročiai švelnina įtampą tarp istoriškos visuomenės ir vis nuo jos atsiliekančios politinės valdžios.

A. de Tocqueville'is teigia, jog struktūrinis neatitikimas tarp visuomenės tipo ir valstybės politinių institucijų sukėlė Prancūzijos revoliuciją²⁰⁸, po kurios dėl natūralių lygybės papročių nepaisymo (*prancūzai, autoriaus nuomone, vietoj jų pasirinko Apšvietos filosofų išgalvotą „nenatūralią“ kolektyvistinę lygybės sampratą*) tapo neįmanoma kurti veiksniaus demokratinio valdymo. Jungtinės Amerikos Valstijos panašios problemos neturėjo ir sėkmingai sukūrė demokratinį valdymą dėl nuoseklesnės politinės valdžios integracijos su lygybės papročiais visuomenėje. Pagal P. Manento interpretaciją, lygybė A. de Tocqueville'iui primena nesiliaujantį, vidinio demokratijos variklio veikimą – tai nėra siekiamybė ar politinis idealas, bet savaime vykstantis procesas²⁰⁹. Jam dėl šios plėtros neramu, nes Prancūzijoje nebuvo pasitenkinta monarchijos ir luomų panaikinimu, o eita vis toliau, link dar didesnės lygybės. Tokios lygybės pasaulio istorija dar nebuvo mačiusi, o jos vis vien norima daugiau.²¹⁰ Demokratiją nusakanti lygybės idėja ir iš jos kylanti socialinė „aistra“ egalitarizmui A. de Tocqueville'iui atrodo fatališka. Jis kelia klausimą: kodėl Amerikoje demokratija politiškai vienija individus ir

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 3–4.

²⁰⁸ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 124–125.

²⁰⁹ Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 1–2, 25–26.

²¹⁰ Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p. 222.

sėkmingai įauga į jų papročius, o Prancūzijoje – ne? Ir atsako: todėl, kad demokratija – ne politinių institucijų rinkinys, bet visuomenės būvis (pranc. *état social*), kurį nusako lygybės idėja²¹¹. Taigi institucijų sėkmę JAV lemia būtent tas visuomenės būvis, kuris Prancūzijoje istoriškai nesiklostė natūraliai ir tapo išsikreiptas.

2.3. Politinė santvarka

Visuomenės ir valstybės skirtį įtvirtinančią ir lygybės idėjos legitimuojamą A. de Tocqueville'io demokratiją keblu lyginti ne tik su klasikinėmis, bet net ir su dauguma modernių politinių santvarkų teorijų. Skirtingai nei tokie pirmojoje disertacijos dalyje minėti socialinio kontrakto teoretikai kaip T. Hobbesas ar J. Locke'as, A. de Tocqueville'is apibūdindamas valstybes visiškai neakcentuoja politinio suvereno. Aiškindamas demokratiją jis veikiau kalba ne apie suverenią valdovą, o apie socialinę galią, kuri šiam autoriui yra nelyginant Apvaizdos (ar veikiau Istorijos) nulemtas procesas, nuo kurio priklauso, kaip atrodo konkrečios valstybės valdymo forma.²¹² Taip yra todėl, kad A. de Tocqueville'is demokratijoje mato alternatyvą tokioms kaip T. Hobbeso ar J. Bodino teorijoms, kuriose valstybės aiškinamos identifikuojant absoliučią galią turinčią instituciją. A. de Tocqueville'ui tokie aiškinimai atrodo tapatūs centralizuotos valdžios arba tironijos teisinimui²¹³, todėl – nepriimtini. Norint įvertinti, ar A. de Tocqueville'io demokratija leidžia ką nors pasakyti apie politines santvarkas, nepakanka socialinio kontrakto ar suverenumo sąvokų. Tam būtina dar sykį prisiminti A. de Tocqueville'io teorijos sąvokinius ryšius su Ch. de Montesquieu politine teorija.

A. de Tocqueville'is perima ir išplėtoja Ch. de Montesquieu *veikiančiojo principo* sampratą, pagal kurią „meilė lygybei“ nusako demokratiją. Ch. de Montesquieu manymu, įstatymai yra prastas būdas keisti

²¹¹ *Ibid.*, p. 224.

²¹² Lucien Jaume, *Les origines philosophiques du libéralisme*. Éditions Flammarion, Paris, 2010, p. 23.

²¹³ Siedentop, p. 61–62.

žmones, o valdovai sėkmingą valdymą užsitikrins tik derindami juos prie jau esamų žmonių papročių ir galvosenos.²¹⁴ Sveikai veikianti santvarka ir jos iškeliami valdovai privalo atliepti visuomenės papročių savitumą, nes tik taip bus legitimūs. Teisinga bus pripažįstama ta valdymo tvarka, kuri įtikins pavaldinius, jog jos iškeliami valdovai yra geresni nei alternatyviose santvarkose. Tuo įtikinti negebanti santvarka neteks legitimumo ir sukels pokyčių poreikį: tokio lūžio istorinis pavyzdys – Prancūzijos revoliucija. Ši Ch. de Montesquieu mintis akivaizdi visoje A. de Tocqueville'io teorijoje; pavyzdžiui, teiginyje: „*Ne valdžia ar paklusnumas tvirkina žmones, bet neteisėta laikoma valdžia* <...>“²¹⁵ Iš to, kas pasakyta, išplaukia mintis, jog politinių santvarkų įvairovė yra natūrali, nes skirtingų žmonių bendrijų papročiai ir suvokimas, kas yra geras valdymas bei geri valdovai, visada skiriasi. Ch. de Montesquieu nuomone: „*Žmogui daro įtaką daugelis dalykų: klimatas, religija, įstatymai, valdymo principai, praeities pavyzdžiai, įpročiai, papročiai; visa tai formuoja bendrąją tautos dvasią.*“²¹⁶ Tautos dvasia, kurią lemia „daugelis dalykų“, laikoma kalbėjimo apie valstybių rūšis atspirties tašku.

Reikia prisiminti, kad Ch. de Montesquieu valstybių tarpusavio skirtumų aiškinimas susilaukė kritikos dėl fiktyvumo (neaišku, kas toji „tautos dvasia“). Vis dėlto prigijusi šio filosofo inovacija ta, kad valstybių skirtumus jis pradeda matyti kaip objektyvių istorinių sąlygų išraišką. Šio filosofo sukurtas valstybių analizės būdas padarė įtaką A. de Tocqueville'io demokratijos sampratai. Akivaizdžiausias abiejų autorių panašumas – tyrimo objektas: pirmasis tiria „tautos dvasią“²¹⁷, o antrasis ieško „kuriančiojo principo“ Amerikoje²¹⁸. Vis dėlto skirtumas tas, kad Ch. de Montesquieu tyrimo objektą aiškina daugybe kriterijų, tokių kaip jau minėti klimatas, įstatymai, charakteris ir kt., tokiu būdu skirdamas santvarkos prigimtį nuo

²¹⁴ Montesquieu, kn. XIX, sk. 21–26, p. 323–326.

²¹⁵ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 20.

²¹⁶ Montesquieu, kn. XIX, sk. 4, p. 312.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 310–334.

²¹⁸ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, „Įžanga“, p. 15–27.

jos principo, kur pastarasis yra santvarką veikti skatinanti aistra²¹⁹. L. Jaume teigimu, kiek kitaip tai supranta A. de Tocqueville'is, kuriam abu šiuos aspektus nusako ir integruoja lygybės idėja (ji yra ir priežastis rasti santvarkai, ir tuo pačiu ją veikti išjudinanti aistra).²²⁰ Pasitelkęs kone tas pačias sąvokas, jis aprašo ne idealų tipą (kaip Ch. de Montesquieu), bet dinamišką idėją.

Remdamasis Ch. de Montesquieu teorija, A. de Tocqueville'is teigia, jog su istorinių procesų nulemtu moderniosios demokratijos atsiradimu valstybių skirtumus neišvengiamai reikia aiškinti naujai. Knygoje *Senasis režimas ir revoliucija* jis leidžia suprasti, kad senosios filosofinės teorijos netinka kalbant apie demokratiją dėl savo „atotrūkio nuo realybės“. Jo supratimu, Apšvietos filosofų politinis radikalumas būtent ir kilo dėl nesusigaudymo politikoje ir perdėto teoretizavimo²²¹. Demokratija tarsi žymi lūžį pasaulio politinėje istorijoje, nuo kurio senųjų politines santvarkas klasifikuojančių teorijų nebepakanka. Todėl A. de Tocqueville'is įveda naują valstybių klasifikaciją: skirsto jas ne į politines santvarkas, o į du politinius būvius – dvi visuomenės rūšis. Demokratija, anot šio autoriaus, reiškia sąlygų lygybės būvį, o aristokratija (su visomis jos formomis) – sąlygų nelygybės būvį.²²² Šie du būviai – tarsi dvi atskiros žmonių rūšys, nes jų narių mąstymas ir lūkesčiai nepalyginami. A. de Tocqueville'io nuomone, modernioji demokratija nebėra vienas iš politinių režimų, bet nauja visuomenė, negrižtamai pakeitusi žmonių mąstymą ir elgesį. Porevoliucinės Prancūzijos politinėje situacijoje jis mato visai naują etinę žmonijos epochą.²²³ Iš to išplaukia, kad į skirtumus tarp valstybių reikia žiūrėti pagal demokratinės epochos atneštų principų prizmę. A. de Tocqueville'io teigimu, tinkami papročiai ir istorinės sąlygos, t. y. socialinė būseną, privalo egzistuoti iki valstybės (politinės būsenos) suformavimo. Istorijos

²¹⁹ Montesquieu, kn. III, sk. 1. p. 20.

²²⁰ Jaume, *Tocqueville. The Aristocratic Sources of Liberty*, p. 103–105.

²²¹ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 205–209.

²²² Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 13.

²²³ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 11–12, 17–18.

suformuoti papročiai ir galvosena yra sąlyga konkrečiai valstybės valdymo formai atsirasti.

Sudėtinga vienareikšmiškai spręsti, ar A. de Tocqueville'io teorija išvis leidžia kažką pasakyti apie politines santvarkas, nes jo pasirinktas valstybių klasifikavimo matas – ne valdžios formos, o visuomenės tipai. Vis dėlto iš aptartų argumentų peršasi prielaida, kad daugiau pagrindo yra tuo abejoti. Kaip jau minėta pirmojoje disertacijos dalyje, minimali politinės santvarkos (kad ir kokį jos apibrėžimą imtume) funkcija – paaiškinti konkrečios politinės valdžios formos buvimą konkrečioje valstybėje. Šios minimalios sąlygos A. de Tocqueville'io demokratijos samprata netenkina. Jis teigia, jog egzistuoja demokratinis būvis, kurį galima geriau (Amerikos atvejis) arba blogiau (Prancūzijos atvejis) politiškai įtvirtinti; taip pat jam priešingas aristokratinis būvis, kuris, autoriaus įsitikinimu, nebepritaikomas naujų papročių paveiktose visuomenėse. Abiem atvejais kalbama ne apie politinio valdymo formas, kurios tėra socialinių papročių determinuoti produktai, bet apie visuomenės rūšis. Taigi demokratija šiuo atveju nurodo daug platesnį socialinį reiškinį nei politinės santvarkos koncepcija.

3. Polemika su Alexiso de Tocqueville'io demokratijos samprata

3.1. Universalizmas

Bene dažniausiai A. de Tocqueville'io demokratijos samprata kritikuojama dėl akivaizdžios pretenzijos į universalumą. Jau šio filosofo amžininkams F. R. de Chateaubriandui ir Silvestre'ui de Sacy'ui²²⁴ kyla nemažai klausimų dėl to, kodėl Amerikoje atrastos visuomenės principus autorius drąsiai taiko Prancūzijai ir apskritai visoms krikščioniškoms šalims. Nemažai daliai A. de Tocqueville'io kolegų intelektualų ir prancūzų visuomenės veikėjų pasirodo gana netikėtas siūlymas lygiuotis ne į Anglijos, o į Amerikos valdymo formą, nors būtent pirmąją pavyzdžiu laikė ir Apšvietos filosofai (tas pats Ch. de Montesquieu, taip pat Voltaire'as, D. Diderot), ir XIX a. teoretikai (B. Constantas, F. Guizot). Pavyzdžiui, A. de Tocqueville'io artimas draugas ir restauracijos šalininkas F. Guizot bailsi

²²⁴ Net keliuose laiškuose S. de Sacy'is vis klausinėja A. de Tocqueville'į, kodėl jis mano, kad Amerikos modelis gali tikti kitoms šalims.

galimybe, kad sekant Amerikos pavyzdžiu dėl demokratinės lygybės Prancūzijoje galėtų būti galutinai atsisakyta dar likusios aristokratijos.²²⁵ Net idėjiniai bendražygiai iki galo nesupranta demokratijos visuotinumą kolegos teorijoje. O A. de Tocqueville'io oponentai iš monarchijos gynėjų stovyklos jo sampratą laiko iš esmės klaidinga ir pavojinga.

Vienas žymiausių XIX a. aristokratinės visuomenės ir monarchinio valdymo šalininkų F. R. de Chateaubriandas parašo garsųjį pamfletą, skirtą demokratijos kritikai. Šiame daug atgarsio kalbamuojų laikmečiu susilaukusiame rašinyje jis piktinasi, jog lygybės idėja suvienodina ir pasmerkia Europos tautas vienai absoliučiai valdžiai, ir tik aristokratių luomų išlaikymas visuomenės struktūroje gali apsaugoti ją nuo lygiavos diktato.²²⁶ Šiame rašinyje F. R. de Chateaubriandas iš esmės vartoja A. de Tocqueville'io žodyną ir argumentus, demokratija prilygindamas lygybės idėjos sklaidai, o demokratinę visuomenę priešpastatydamas aristokratinę. Svarbu pabrėžti, kad jis kritikuoja demokratiją ne kaip politinį režimą, bet kaip universalią tautas niveliuojančią idėją. Panašaus pobūdžio kritika būdinga ir moderniems A. de Tocqueville'io minties tyrėjų samprotavimams. Pavyzdžiui, S. Drescherio straipsnyje koncentruotai apibendrinamas aptariamąjį filosofo amžininkų skepticizmas mėginimui abstrahuoti demokratijos sąvoką iki universalaus visoms šalims galiojančio principo.²²⁷ Vis dėlto ir amžininkų, ir modernių kritikų tekstai įrodo A. de Tocqueville'io demokratijos sampratos aktualumą, nes požiūrį į demokratiją ne vien kaip į partikuliarią politinį režimą, bet ir kaip į universalų politinį

²²⁵ Jaume, Tocqueville. *The Aristocratic Sources of Liberty*, p. 251–254.

²²⁶ „L'Europe n'est qu'une seule famille: elle a été chrétienne et gothique à la fois; les monarchies des états-généraux existèrent au même moment; elles déclinèrent du même penchant vers le pouvoir absolu: l'Angleterre seule sauva ses franchises par la force de son aristocratie. L'Europe se nivellera dans l'ère moderne comme elle était nivelée au moyen-âge.“ François-René de Chateaubriand, „De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille“ (31 octobre 1831) [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. p. 6. Prieiga per internetą: <<http://www.acamedia.fr>>.

²²⁷ Drescher, „Tocqueville's Two Democracies“, p. 201–202.

principą vienodai perėmė ir demokratiją palaikantys, ir ją kritikuojantys filosofai.

Pats autorius demokratijos siejimo su universaliu visuomenės istorinės raidos procesu niekada neatsisakė, nors remdamasis Prancūzijos porevoliucine patirtimi pripažino, jog istorinis procesas nėra tolydus ir gali turėti nevienodas politines pasekmes. Jo darbe *Senasis režimas ir revoliucija* plėtojama mintis apie tęstinį visuomenės kūrimąsi istorijoje leidžia iki galo nesutikti su minėtų kritikų mintimi, kad Amerikos patirties neįmanoma universalizuoti. A. de Tocqueville'io demokratijos samprata yra pakankami „talpi“, kad bent jau iš dalies pateisintų pretenziją į universalumą. Neatsitiktinai šis Prancūzijos revoliucijai tirti skirtas veikalas prasideda nuo autoriaus polemikos su vienu žymiausių monarchijos filosofu J. de Maistre'u²²⁸, kuris demokratinėje revoliucijoje ir, jo manymu, naujai filosofų išgalvotoje pseudoreliginėje lygybės idėjoje mato demoniškumą²²⁹. A. de Tocqueville'io atsakymas oponentui toks: demokratinį papročių laikymas nenatūraliu ar Apšvietos filosofų primestu naujadaru yra klaidingas, nes to nepatvirtina istorinis tyrimas. Autoriaus įsitikinimu, nedera painioti radikalių mąstytojų abstrakčių teorijų su lygybės idėjos gyvybingumu empiriškai apčiuopiamu socialiniu lygmeniu. A. de Tocqueville'io žodžiais tariant: „*Tai, ką mes vadiname naujais faktais, dažniausiai tėra niekas daugiau, kaip seni pamiršti faktai.*“²³⁰ Lygybės idėja grįsti socialiniai santykiai nėra išgalvoti ar primesti, juos plėtojo daugelis kartų dar iki revoliucijos,²³¹ jie išliko ir po revoliucijos patirtų nesėkmių²³². Dar daugiau – ne revoliucija primetė visuomenei demokratinis papročius, bet būtent jie ir sukėlė revoliuciją! Demokratinei visuomenei atsirasti visiškai nebūtinai Amerikos tyrai, nes jos pagrindą – lygybės idėja grindžiamus papročius – galima sociologiškai aptikti ir Europoje.

²²⁸ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 5–9.

²²⁹ Maistre, *Considérations sur la France*, p. 38

²³⁰ Alexis de Tocqueville, *Recollections*. New York: The Macmillan Co., 1896, p. 93.

²³¹ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 29–31, 59–68.

²³² *Ibid.*, p. 89.

A. de Tocqueville'is pripažįsta Ch. de Montesquieu kaip autoritetą, kurio gvildenamas temas ir neišbaigtas vietas mėgina plėtoti. Bet vis dėlto gerokai pralenkia savo mokytoją, lygybę matydamas kaip universalią istorijos nulemtą idėją, su kuria norom nenorom teks skaitytis visoms būsimoms valdžios formoms. Pagal Raymondo Arono interpretaciją, Ch. de Montesquieu laisvę įžiūri tik senovinėse, dorybe grįstose respublikose arba konstitucinėse monarchijose (kuriose ją saugo garbės kodeksai ir privilegijos), o A. de Tocqueville'is – demokratinę lygybę įgyvendinančių modernių valstybių veikime. Jis atmeta bet kokią galimybę, kad nedespotiškas politinis valdymas galėtų būti grindžiamas nelygybe ar hierarchijomis (priešingai nei manė Ch. de Montesquieu).²³³ Lygybės idėjos sklaida visuomenių papročiuose jam yra universalus reiškinys. Savo atsiminimuose A. de Tocqueville'is tvirtina, kad [demokratinė] revoliucija yra tęstinis procesas, nusidriekiantis per daugelį kartų.²³⁴ Lygybės idėjos poveikis jam atrodo ir gąsdinantis, ir neatšaukiamas. Ch. de Montesquieu lygybės idėją vadina pavojinga, o A. de Tocqueville'is natūralioje lygybės aistroje mato naujos, liaudies suverenumu grįstos politinės tvarkos pagrindą ir veikimą.²³⁵ R. Aronas teigia, jog A. de Tocqueville'io demokratijos sampratos universalumo nereikėtų suprasti kaip peršamo idealo.²³⁶ Veikiau tai mintis, jog politinės valdžios formų legitimumas *de facto* priklauso nuo socialinių papročių, o jie dėl istorinių priežasčių yra demokratiniai. Pati istorija, pagal A. de Tocqueville'į, liudija demokratijos naudai.

²³³ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*. Editions Gallimard, 1967, p. 226–227; 236–237; 262.

²³⁴ Tocqueville, *Recollections*, p. 5, 86.

²³⁵ Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 9.

²³⁶ „En effet, tout régime doit se définir d'abord par une légitimité, ensuite par un idéal.“ Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, p. 56–57.

3.2. Socialumas nepagrindžia politikos

Daug sudėtingesnė kritika A. de Tocqueville'io demokratijos teorijai nei universalumo ginčijimas slypi klausime: ar ši visuomenės būvį nurodanti demokratijos samprata išvis yra politiška? Tai tiesiogiai siejasi su šioje disertacijos dalyje tiriamu demokratijos ir politinės santvarkos koncepcijos prieštaravimu. Pagal P. Manento interpretaciją, A. de Tocqueville'io lygybės idėja grindžiama demokratija iš pagrindų negali būti politiška dėl universalaus kalbėjimo apie visą žmoniją ir apie visų žmonių bendrą prigimtį.²³⁷ Suprantant demokratiją kaip sąlygų lygybe grįstą visuomenės tipą, kuris, be kita ko, dar turi ir moralinę misiją vis labiau plėtoti egalitarizmą,²³⁸ tokia kritika atrodo turinti pagrindo. Kaip egalitarinis visuomenės tipas apibrėžta demokratija savaime nėra ir negali nurodyti konkrečios valstybės valdymo formos – todėl negali būti vadinama viena iš politinių santvarkų.

R. Arono teigimu, A. de Tocqueville'io aprašoma demokratinė visuomenė gali būti pagrindas skirtingoms santvarkoms – ir laisvesnėms (Amerika), ir despotiškesnėms (Prancūzija).²³⁹ Taigi lygybės idėja grindžiamas politinės valdžios legitimacijos principas tinka pateisinti įvairias valdymo formas (ką ir teigia šios disertacijos pirmoji tezė). Demokratija yra panašesnė į legitimacijos principą įvairioms politinėms santvarkoms nei į savarankišką politinę santvarką. Vertingu Roberto Nisbeto pastebėjimu, A. de Tocqueville'io demokratinės lygybės idėjos aprašymas labai primena pasaulietišką teologiją ir net vietomis jai prilygsta.²⁴⁰ Demokratija šioje sampratoje labiau panaši į politinio gyvenimo determinantą nei į politinio gyvenimo formą. Kaip jau minėta pirmojoje disertacijos dalyje, pačiam A. de Tocqueville'iui ji panašesnė į pseudoreligiją nei į politinę formą. A. de Tocqueville'io teoriją sudėtinga vertinti politiškumo kriterijais dėl jos panašumo į čia minimą pasaulietišką teologiją. Būtent ši kritinė mintis

²³⁷ Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 123.

²³⁸ „A ses yeux, la démocratie est l'égalisation des conditions.“ Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 225.

²³⁹ *Ibid.*, p. 223–224.

²⁴⁰ Robert Nisbet, *Konservatizmas*. Vilnius: Atviros Lietuvos fondas, 1993, p. 67.

plėtojama XIX a. monarchistų darbuose (pvz.: L. de Bonaldo ir F. R. de Chateaubriando), kurie moderniąją demokratiją laikė ne politine reforma, o sekuliaraus krikščionybės pakaitalo projektavimu. Netikslinga leisti į ginčus dėl A. de Tocqueville'io požiūrio į religiją, nes šis mąstytojas, regis, sąmoningai stengėsi neakcentuoti gana akivaizdaus teorinio konflikto tarp demokratijos universalumo ir religijos universalumo. Galima paminėti tik aiškiai aprašytą dalyką, kad A. de Tocqueville'is išvelgė teigiamą krikščionybės įtaką ir Amerikos demokratijai, ir mažiau sėkmingai Prancūzijos porevoliucinei visuomenei.

Pirmosios disertacijos tezės pagrindimui svarbu paminėti esminį autorių monarchistų kritinį argumentą A. de Tocqueville'io demokratijos sampratai. Jų teigimu, šis mąstytojas klaidingai nustato visuomenės ir individo koncepcijų ryšį, o jo demokratijos samprata – išvis nepolitinė. L. Jaume teigimu, A. de Tocqueville'is kitaip supranta demokratijai būdingą individo ir visuomenės santykį nei tokie filosofai kaip J. de Maistre'as ar L. de Bonaldas. Pastarųjų teigimu, lygybės idėja grindžiami individų santykiai nekuria tikros visuomenės.²⁴¹ Skirtingai nei šie du monarchizmo gynėjai, A. de Tocqueville'is teigia, jog demokratijai būdingi egalitariniai papročiai kuria ypatingą individų socialinį ryšį, grindžiamą prigimtinių hierarchijų atmetimu, o šis ryšys formuoja naują visuomenės tipą. A. de Tocqueville'is nenurašo individualizmo kaip asocialumo, nors ir pripažįsta kraštutinio individualizmo pavojų politinei laisvei²⁴². Amerikos pavyzdyje autorius mato, kad individualizuoti žmonės sugeba kurti socialinius saitus ir užsiimti savivalda, su sąlyga, jog sociume kultivuojami tinkami egalitariniai papročiai. P. Manento teigimu, A. de Tocqueville'io demokratijos sampratos originalumas – kad jis, skirtingai nei modernios socialinio kontrakto teorijos atstovai, pripažįsta civilizuotos būklės (gerų papročių) egzistavimą dar iki socialinės būklės (demokratijos)²⁴³. Ši iš pirmo žvilgsnio paradoksali samprata vis dėlto turi savo vidinę logiką: sąlygų lygybė individualizuoja žmones, tačiau kartu verčia juos kooperuotis (XIX a. pr. populiar

²⁴¹ Jaume, *Tocqueville. The aristocratic sources of liberty*, p. 107–112.

²⁴² Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 93, 474, 559–563, 743–745, 774–775.

²⁴³ Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 27.

koncentrinių interesų teorija²⁴⁴); savo ruožtu, kooperavimasis ir būtinybė atsižvelgti į grupės interesus kuria grįžtamąjį ryšį individams – ugdo žmonių moralines savybes, tokias kaip atjauta, bendruomeniškumas ir patriotizmas. Egalitarinių papročių kuriamas individualizmas, pagal A. de Tocqueville'io teoriją, nebūtinai yra blogis, nes leidžia kurti socialumą, kuris, savo ruožtu, kuria politinį valdymą. Taikliai šią įdomią minties liniją apibendrina H. Mansfieldo interpretacija: „*Demokratija yra toks socialinis būvis, kuris nėra labai socialus.*“²⁴⁵ R. Nisbeto manymu, A. de Tocqueville'is kritiškai žvelgia į politinę valdžią apskritai, o ypač į kolektyvistines jos sampratas, kai individų laisvė padaroma valstybės kolektyviniu turtu²⁴⁶, todėl jis ieško politikos pagrindimo socialinėje srityje. Tai integrali samprata, kurioje demokratija sujungia ir socialinį būvį, ir politinį režimą; ir pilietinę visuomenę, ir suverenią valdžią.

A. de Tocqueville'is nebuvo naivus ir suvokė savo conceptualizuotos demokratinės visuomenės teorinių prieštaravimų pavojus. Pagrindinėmis grėsmėmis jis laikė iškreiptą individualizmą, virstantį piliečių tarpusavio susvetimėjimu ir polinkiu prisitaikyti prie daugumos nuomonės, taip pat vis besiplečiančią vykdomosios valdžios centralizaciją.²⁴⁷ Bet lygybės papročių nešama individualizacija, net ir su visais pavojais, jam vis dėlto atrodė teisingesnis visuomenės pagrindas nei jos alternatyvos. Oponentų kritika A. de Tocqueville'io demokratijai dėl jos abejotino politiškumo yra įtikinama, tačiau jam tai netrukdo, nes demokratiją jis laiko ne politine santvarka, bet veikiau universaliu pagrindu legitimuoti skirtingus politinio valdymo būdus. A. de Tocqueville'ui rūpi idėja, kuri, jo supratimu, moderniais laikais determinuoja įvairias politines formas, ir ją autorius randa demokratijoje.

²⁴⁴ Plačiau apie šią teoriją žr. Siedentop, p. 82–83.

²⁴⁵ „*Democracy is a certain social state that is not very sociable.*“ Mansfield, *Tocqueville. A Very Short Introduction*, p. 19.

²⁴⁶ Nisbet, *Konservatizmas*, p. 59–62.

²⁴⁷ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 93, 474, 559–563, 743–745, 774–775.

3.3. Grėsmė politinei laisvei

Kritika A. de Tocqueville'io demokratijos sampratai dėl jos universalaus taikymo ir abejotino politiškumo siejasi su trečiuoju priekaištu – dėl jos praktinio pavojingumo. P. Manento nuomone, apolitiška prigimtis suartina moderniąją demokratiją su despotizmu: abu siekia pajungti visą politinį gyvenimą vienam principui.²⁴⁸ A. de Tocqueville'io demokratijos teorijos (*kurios vienas tikslų – identifikuoti despotizmo grėsmes naujoje epochoje*) grindimas universaliais ir kitas politines idėjas subordinuojančia lygybės idėja paradoksaliai kelia pavojų, kad ji gali tapti įrankiu despotizmo pateisinimui. Būtent tokį priekaištą formuluoja jau minėtas mąstytojas L. de Bonaldas, kaltindamas demokratijos apologetus despotizmo skatinimu. Jo manymu, skirtingai nei monarchijos, [demokratinės] respublikos²⁴⁹ individualizuoja savo piliečius, todėl negali sukurti tikros bendrosios valios ir būti tikromis visuomenėmis – lygybė tegali būti fikcija ten, kur nėra kitais pagrindais grindžiamo socialumo.²⁵⁰ Tokią „fikciją“ nesunku imituoti despotams, o demokratinė lygybės idėja ne saugo individus nuo savivaliaujančios valdžios, bet skatina savivalę. Atsiejus socialinę sritį nuo politinio valdymo ir paskui sureikšminus egalitarinius papročius kaip pagrindą valdžios legitimumui, kyla grėsmė nepastebėti sąlygų lygybę imituojančios tironiškos valdžios įsigalėjimo.

Kaip buvo minėta ankstesniame skirsnyje, A. de Tocqueville'is ginčija monarchistų filosofų argumentą, kad monarchija sukuria tikrą visuomenę, o demokratija – ne. Jis teigia priešingą dalyką – Prancūzijos visuomenės ir monarchijos susvetimėjimas ir buvo revoliucijos priežastis. Visuomenė egzistuoja pirmiau politinės santvarkos, o ne yra jos sukuriamas. Pagal A. de Tocqueville'io sampratą, L. de Bonaldo kritikuojama lygybė ir jos kuriamas

²⁴⁸ Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 124.

²⁴⁹ Ankstesniuose skyriuose jau nagrinėtas klausimas, kada XVIII–XIX a. teoretikai vartoja terminus „demokratija“ ir „respublika“ kaip sinonimus, o kada – ne. Kalbant apie šiame tekste minimus A. de Tocqueville'io amžininkus, juos interpretuojantys autoriai (P. Manentas, L. Siedentopas, L. Jaume), minėtus terminus laiko sinonimais, todėl šiame tekste į juos žiūrima taip pat.

²⁵⁰ Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, p. 19–22, 31–34.

individualizmas – ne visuomenės nebuvimo požymiai, bet naujos visuomenės rūšies charakteristikos. Vis dėlto ir pats A. de Tocqueville'is puikiai supranta kritikų nurodomos grėsmės rimtumą: lygybės idėja grindžiamą visuomenės tipą praktiškai valdyti gali ir pilietinės laisves gerbiančios, ir despotinės institucijos, o užtikrinti pirmųjų pranašumą keblu.

A. de Tocqueville'is kalba apie globėjiskos, paternalistinės biurokratinės despotijos įsigalėjimo galimybę Amerikoje²⁵¹, taip pat apie centrinės valdžios galios didėjimą savivaldų sąskaita Prancūzijoje²⁵². Jam neramu dėl pilietinių laisvių ateities egalitarinės visuomenės sąlygomis. Jo manymu, lygybei, kitaip nei laisvei, nereikia asmeninių pastangų, dėl to žmonės ją labiau vertina.²⁵³ Sąlygų lygybės troškimas yra natūralus demokratinės visuomenės variklis, kuriam nereikia ypatingų individų pastangų. O štai politinių laisvių užtikrinimas reikalauja ypatingai palankių sąlygų, kurių A. de Tocqueville'is pasigenda Prancūzijoje, kurioje, autoriaus žodžiais tariant: „*Mėginama laisvės galvą statyti ant vergiško kūno.*“²⁵⁴ Būtent dėl lygybės idėjos savaimiškumo ir nereiklumo, ją nesudėtinga imituoti piliečių laisvę neigiančioms valdymo formoms. Tokiu būdu pats A. de Tocqueville'is pripažįsta: ta aplinkybė, jog demokratija – ne konkreti politinė santvarka, bet universaliai pritaikomas principas, kelia rimtą politinį pavojų paneigti laisvę.

P. Manentas A. de Tocqueville'io požiūrį į moderniosios demokratijos grėsmes reziumuoja gana banalia fraze: „*Sunku būti demokratijos draugu, bet būtina.*“²⁵⁵ Amerikos demokratijos gebėjimą atsilaikyti prieš lygybės idėjos destrukcinį, t. y. despotizmą skatinantį, polinkį A. de Tocqueville'is aiškina gana fragmentiškai. Skirtingose veikalo *Apie demokratiją Amerikoje* vietose jis laisvės saugiklius mato stipriose piliečių bendruomenėse, religijoje, neiškreiptuose egalitariniuose papročiuose ir nuosaikiame

²⁵¹ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 334–335.

²⁵² Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 85–89, 298.

²⁵³ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 555–557.

²⁵⁴ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 309.

²⁵⁵ Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, p. 129.

individualizme.²⁵⁶ Tiesa, tokie gana abstraktūs saugikliai nuo despotizmo nesuteikia galimybės duoti tvirtą atkirtį monarchistų pateikiamai teoriškai stipriai kritikai, juolab kad pačiame A. de Tocqueville'io „socialiniame“ demokratijos apibrėžime lieka neįžvelgtas teorinis prieštaravimas politinės laisvės idėjai. Nepanašu, kad A. de Tocqueville'is būtų radęs aiškų argumentą minėtam priekaištui atremti. Jis nebuvo dogmatikas ir savikritiškai žiūrėjo į savo teoriją, tiesiog, net ir nerasdamas vienareikšmių sprendimų minimoms grėsmėms pašalinti, nematė jokių teisingesnių ar efektyvesnių alternatyvų lygybės idėja grįstai demokratinei visuomenei.

4. Alexiso de Tocqueville'io teorijos reikšmė pirmajai disertacijos tezei

A. de Tocqueville'io suformuluota moderniosios demokratijos samprata, kurioje demokratija apibrėžiama kaip lygybės idėja grindžiama visuomenės rūšis, teoriškai pagrindžia pirmąją disertacijos tezę, jog modernioji demokratija – ne politinė santvarka, bet valdžios legitimavimo principas, pritaikomas įvairioms valdymo formoms. Ši A. de Tocqueville'io demokratijos teorijos argumentais grindžiama tezė įgyvendina pirmąją disertacijos uždavinį, paaiškindama teorinį prieštaravimą tarp moderniosios demokratijos ir politinės santvarkos koncepcijos.

A. de Tocqueville'io demokratijos teorija turi teoriškai ginčytinų vietų ir susilaukia kitų filosofų kritikos dėl pretenzijos į universalumą; abstrakčių socialumo ir politiškumo sampratų; teorinio prieštaravimo laisvės idėjai nematymo. Vis dėlto sunku rasti nuoseklesnį ir geriau struktūruotą moderniosios demokratijos idėjinės kilmės, politiškumo ir vidinių prieštaravimų paaiškinimą, nei atliko šis XIX a. teoretikas. A. de Tocqueville'io teorija konceptualiai žymi svarbų momentą politinėje filosofijoje, kai buvo delegitimuotas platus sąvokų laukas, susijęs su prigimtinės nelygybės teisinimu²⁵⁷. A. de Tocqueville'io samprata integruoja ir papildo svarbiausių Apšvietos epochos demokratijos filosofų – Ch. de Montesquieu ir J. J. Rousseau – sąvokas ir idėjas. Pirmoji disertacijos tezė,

²⁵⁶ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 48–50, 71–75, 563–564.

²⁵⁷ A. de Tocqueville'io žodžiais tariant: lygybe grindžiama demokratinė visuomenė pakeitė nelygybe grindžiamą aristokratinę visuomenę.

būdama konceptualiai priklausoma nuo A. de Tocqueville'io koncepcijų, vis dėlto pačia savo formuluote svarbiu aspektu skiriasi nuo minėto mąstytojo teorijos. Šiuo atveju nesutinkama su A. de Tocqueville'io mėginimu aiškinti demokratiją kaip neva vienu metu ir socialinį būvį, ir politinę santvarką. Antrojoje disertacijos dalyje pateikti argumentai rodo, kad pirmasis (socialinis būvis) paneigia antrosios (politinės santvarkos) galimybę. Taigi A. de Tocqueville'io samprata įkūnija radikalizuotą visuomenės ir valstybės sąvokų skirtį, kur visuomenės tipas determinuoja politinę formą.

Disertacijoje į A. de Tocqueville'io demokratijos sampratą žiūrima ne kaip į normatyvinį tikslą, bet kaip į teorinį pagrindą, skirtą apibrėžti moderniosios demokratijos prieštaravimą politinės santvarkos koncepcijai. Tai leidžia pereiti prie kito disertacijos etapo, kuriame minėtas demokratijos prieštaravimas susiejamas su politinės reprezentacijos klausimu. Nenurodydama politinės santvarkos, bet reikšdama universaliai pritaikomą valdžios legitimavimo principą, demokratija tampa sunkiai teoriškai suderinama su reprezentacija grindžiamu valstybės valdymo modeliu. Šiai problemai paaiškinti skirta antroji disertacijos tezė, pristatoma kitoje, trečiojoje, darbo dalyje.

III DALIS. DEMOKRATIJA IR IKIDEMOKRATINĖ REPREZENTACIJOS IDĖJA

Antroji disertacijos tezė

Šioje disertacijos dalyje plėtojama pirmosios disertacijos tezės mintis apie demokratijos nebuvimą politinė santvarka ir pristatoma iš to išplaukianti įtampa tarp lygybės idėjos nulemtu demokratinio liaudies suverenumo principo ir atstovaujamojo valdymo mechanizmo. Tuo pagrindu formuluojama antroji disertacijos tezė, kuri skamba taip: nebūdama politinė santvarka demokratija nesukuria autonominio politinės reprezentacijos mechanizmo, bet adaptuoja monarchinei santvarkai būdingą atstovaujamąjį modelį. Paveldėto ikidemokratinio reprezentacijos mechanizmo pritaikymas demokratinėi visuomenei lemia neišsprendžiamą vidinį atstovaujamosios (parlamentinės) demokratijos prieštaravimą tarp lygybės idėja grindžiamo liaudies suverenumo principo ir hierarchiją įtvirtinančio (savo kilme monarchinio) politinės reprezentacijos mechanizmo.

Praktinė minimo atstovaujamosios demokratijos vidinio prieštaravimo pasekmė – liaudies vardu rinktos atstovaujamosios valdžios legitimumo deficitas. Modernioms valstybėms būdingo piliečių nepasitikėjimo demokratiškai išrinktais atstovais negalima paaiškinti tik visuomenės brandos ar pilietiškumo trūkumu. Tai veikia pasekmė struktūrinės įtamos tarp pagrindinio moderniajai demokratijai liaudies suverenumo principo ir to principo pritaikymo iš monarchijos laikų paveldėtam parlamentiniam reprezentacijos mechanizmui. Šio atstovaujamajame valdyme užkoduoto politinių idėjų prieštaravimo negalima išspręsti pasitelkus socialinės inžinerijos ar individų demokratizavimo strategijas.

1. Atstovaujamosios demokratijos vidinis prieštaravimas

Klasikinis demokratijos politinio principo apibrėžimas būtų „liaudies valdžia“, o dar tiksliau – „liaudies suverenumas“²⁵⁸. Šį demokratinio

²⁵⁸ Politinis principas nusako ne bet kokią, o aukščiausiąją valdžią – suverenumą.

valdymo esmę nusakantį principą vieningai pripažįsta visi ankstesnėse disertacijos dalyse aptarti filosofai – ir Ch. de Montesquieu, ir J. J. Rousseau, ir A. de Tocqueville'is, ir filosofai monarchistai. Kaip jau minėta, XVIII–XIX a. mąstytojams būdinga lygybę laikyti demokratiją nusakančia filosofine idėja, subordinuojančia kitas aktualias politines idėjas. O liaudies suverenumas disertacijoje tyrinėjamų autorių sampratoje yra iš lygybės idėjos plaukiantis politinis principas, transformuojantis egalitarinę visuomenę į politinę tautą. Lygius piliečius į integralią politinę bendriją „sulipdantis“ liaudies suverenumo principas mažai tepasako, kaip jį įgyvendinanti politinė valdžia turėtų praktiškai atrodyti. Toks demokratinio liaudies suverenumo principo abstraktumas yra visiškai logiškas ir nuoseklus, turint galvoje jau aptartą disertacijos pirmąją tezę – kad demokratija nėra politinė santvarka ir negali normatyviškai nurodyti konkretaus pageidautino valdymo būdo. Tolesnei disertacijos analizei aktuali šio demokratijos politinio principo ambicija praktinę valdžią grįsti liaudies vardu, t. y. reprezentuoti liaudį.

Modernioji demokratija yra atstovaujamoji demokratija, kurioje valdančiųjų teisė valdyti grindžiama liaudies valios reprezentavimu²⁵⁹ argumentu. Demokratiškai išrinkti valdovai moderniose valstybėse savo valdžios legitimumą ir autoritetą grindžia atstovavimu kolektyvinei piliečių valiai – liaudžiai arba tautai. Šioje kone kiekvienos modernios valstybės konstitucijoje įtvirtintoje taisyklėje slypi reikšminga teorinė įtampa tarp piliečių lygybę deklaruojančios demokratijos idėjos ir hierarchiją tarp valdovų ir pavaldinių įtvirtinančio reprezentacijos principo. Demokratinis liaudies suverenumo principas kyla iš lygybės idėjos, numatančios, kad visi visuomenę sudarantys individai yra vienodai vertingi. O reprezentacijos

²⁵⁹ Reprezentacijos sąvoka gali turėti siauresnę ir platesnę prasmę. Siauresnioji nurodo politinį atstovavimo veiksmą, kai valdovai kalba pavaldinių vardu, o toks kalbėjimas laikomas teisėtu. Platesnioji prasmė reiškia ne tik politinį atstovavimą, bet bendresnį veiksmą, kuriuo kažkas nesama padaroma esama; kai tam tikram adresatui tiesiogiai nepažinus objektas padaromas pažiniu, t. y. apčiuopiamu pojūčiais. Disertacijoje politinės reprezentacijos ir politinio atstovavimo terminai vartojami sinonimiškai [gausiai referuojamų reprezentacijos sąvokos kritinės analizės pavyzdžių galima rasti Hannos Pitkin, Franko Ankersmito, Michaelio Sawardo, Nadios Urbinati darbuose].

idėja numato hierarchinį santykį tarp politinę bendriją valdančių valdovų ir jiems paklūstančių pavaldinių. Atstovaujamoji demokratija koduoja šią dviejų viena kitai prieštaraujančių idėjų (demokratinės lygybės ir reprezentacijai būdingos hierarchijos) įtampą. Demokratinės reprezentacijos paradoksą gerai nusako Ch. de Montesquieu žodžiai: „*Esant demokratijai liaudis kai kuriais atžvilgiais yra valdovė, o kai kuriais – pavaldinė. <...> Valdovė ji būna tik balsavimo prasme, kai išreiškia savo valią.*“²⁶⁰ Praktinė teorinės įtampos pasekmė – demokratinėms valstybėms keblu pagrįsti išrinktos valdžios legitimumą, nes piliečiai nepasitiki ir negerbia savo pačių rinktų valdovų.

Senovinei tiesioginės demokratijos formai atstovavimas nebuvo būdingas, nes visi piliečiai valdyme dalyvavo tiesiogiai. Pareigūnų rinkimai vykdavo, tačiau tai nebuvo reprezentacija, nes paskirtas asmuo pareigas atlikdavo savo vardu ir prieš akis esančios minios vardu, o ne abstrakčios esybės (tokios kaip liaudis) vardu. Būtina pastebėti, jog pareigūnų rinkimo balsų dauguma procedūros iki modernios reprezentacijos sampratos atsiradimo išvis buvo laikomos ne demokratinės, bet oligarchinės santvarkos ypatumu.²⁶¹ Pareigūnų skyrimas loterijos būdu yra daug artimesnis demokratinėi piliečių lygybės valdymo reikaluose idėjai nei rinkimai balsų dauguma.²⁶² Vis dėlto moderniojoje demokratijoje valdymas, kurį įgyvendina renkami atstovai liaudies vardu, tampa esminiu valdžios legitimumo (t. y. teisės valdyti) šaltiniu. Čia jau kalbama ne apie pareigūnų, o apie atstovų arba reprezentantų rinkimus. Moderniais laikais demokratijai adaptuotas politinės reprezentacijos modelis yra vienas svarbiausių ypatumų, leidžiančių skirti klasikinę demokratiją nuo moderniosios.

²⁶⁰ Montesquieu, kn. II, p. 9.

²⁶¹ Aristotelis, *Politika*. Vilnius: Margi raštai, 2009, kn. 4, sk. VII.

²⁶² Įdomų mėginimą vėl aktualizuoti loterijinę valdžios rinkimų formą pateikė Alexanderis A. Guerrero, „Against Elections: The Lottocratic Alternative“. *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, iss. 2, March 2014, p. 135–178.

Šiuolaikinė atstovaujamoji demokratija istoriškai radosi iš sudėtingų „senojo pasaulio“²⁶³ monarchijos ir religijos metamorfozių. Vienas esminių moderniosios demokratijos skirtumų nuo visų klasikinių politinių santvarkų – kad čia principų lygmeniu sociumas įgyja pirmumą prieš politinę formą (tai jau aptarta disertacijos antrojoje dalyje). Kolektyvinė valia – liaudis – demokratijoje sprendžia, kokia bus konkreti valdžia. Taigi visuomenė nulemia politinę jos formą. Tai yra modernus, „socialinis“ politikos supratimas, nebūdingas klasikinėms politinių santvarkų teorijoms. A. de Tocqueville’is todėl ir siūlo į moderniąją demokratiją žiūrėti kaip į naują socialinį būvį (pranc. *état social*), kuris yra daug platesnis reiškinys nei politinė santvarka. Konkrečią valstybės valdymo formą demokratijoje determinuoja tai formai autonomiška visuomenės raida, nes bet kokią politinį valdymą šiuo atveju turi legitimuoti liaudies valia. Dėl savo socialinės prigimties modernioji demokratija negali susisaistyti su konkrečiu valdymo būdu – ji tinka įvairioms valdymo formoms pagrįsti. Neatsitiktinai visi, net tironiškiausi, mūsų dienų režimai teigia valdantys liaudies ar tautos vardu.

Paradoksaliausia, kad iki šiol vyraujantis modelis, pagal kurį demokratinėje visuomenėje praktiniu pavidalu grindžiamas politinis valdymas, išlieka toks pats kaip „senojo pasaulio“ monarchinėje santvarkoje – politinės bendrijos reprezentacija parlamente. Gana retai demokratijos teoretikai prisimena reikšmingą faktą, kad parlamentas yra feodalinėse monarchijose atsiradusi institucija (Anglijoje XIII a., Prancūzijoje XV a.), skirta reglamentuoti karaliaus valdžią laikais, kai nebuvo efektyvios administracinės centralizacijos. Parlamentai istoriškai atliko monarchijos įtvirtinimo (taip pat jos galios ribojimo) funkciją ir moderniosios demokratijos jų nesukūrė, o tik perėmė. Tai, ką tapo įprasta vadinti „atstovaujama demokratija“, jos simboliu laikant parlamento pastatą, yra naujosios piliečių lygybę teigiančios visuomenės politinis įforminimas senajame monarchijoms būdingame valdymo karkase. Modernioji demokratija nesukuria savos, bet tik perima jau monarchijose egzistavusį politinės reprezentacijos mechanizmą ir juo grindžiamą valdžios vertikale, t.

²⁶³ „Senuoju pasauliu“ ir „ikidemokratiniais laikais“ čia vadinami *ancien régime* monarchinės santvarkos laikai. Terminas pasiskolintas iš XIX a. filosofų B. Constanto, F. Guizot, A. de Tocqueville’io ir vėlesnių autorių vartosenos.

y. hierarchinį pavaldumo santykį tarp deleguotų valdovų ir juos delegavusių pavaldinių.

Modernioji demokratija vadinama atstovaujama dėl to, kad joje visuomenė renka ne tiesiog administracines funkcijas atliekančius pareigūnus, bet savo reprezentantus, t. y. asmenis, turinčius valdyti liaudies vardu. Ir reprezentantų institucija (parlamentas), ir pati reprezentacijos koncepcija nėra demokratijos kūrinys, bet išlikęs ikidemokratinės epochos paveldas. Šis paveldas yra adaptuotas moderniems demokratijos principams, tačiau toks skolinys ne vienam XIX a. mąstytojui atrodo pavojingas. Nuosaukus XIX a. monarchistas Pierre'as Paulis Royeris-Collardas skelbia, jog esama pavojingo teorinio disonanso tarp visuomenės demokratinų papročių ir despotiško politinių institucijų valdymo.²⁶⁴ Kaip sutaria kone visi disertacijoje minimi XVII–XIX a. mąstytojai, demokratiją lemia lygybės idėja, todėl ją nusakantis politinis principas – t. y. liaudies suverenumas – yra įmanomas tik tą liaudį sudarančių piliečių lygybės pagrindu. Vis dėlto demokratinė lygybės idėja disonuoja su atstovaujamosios demokratijos valdymo mechanizmu, kuris grindžiamas hierarchija tarp renkamų atstovų ir pavaldinių.²⁶⁵ Pats P. P. Royeris-Collardas išeities iš šio paradokso ieško instituciniame kompromise tarp demokratinio liaudies atstovavimo ir monarchinio valdymo. Pagal P. Manento interpretaciją, P. P. Royeris-Collardas pripažįsta demokratinę visuomenę kaip faktą, bet siūlo demokratijos labui išlaikyti monarchinei santvarkai būdingas institucijas.²⁶⁶ Jis vieninteliu reprezentacijos problemos sprendimu laiko konstitucinę monarchiją, su kuo labiau apribota (turto ir kitokiais cenzais) piliečių teise dalyvauti valdžios rinkimuose. Egalitarinės visuomenės nesuderinamumą su reprezentaciniu valdymu pastebi ne vien mąstytojai monarchistai, bet ir pačios moderniosios demokratijos principus kūrę filosofai. Moderniosios

²⁶⁴ Pierre Paul Royer-Collard, *De la liberté de la presse*. Discours Paris: Librairie Médicis, 1949, p. 44–48.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶⁶ Pierre Manent, „Royer-Collard et le problème de la représentation“. // *Guizot, les doctrines et la presse*, (ed. D. Roldan). Actes du colloque du Val Richer: 1994, p. 125–126 [interaktyvus, žiūrėta 2018.01.10]. Preiga per internetą: <<http://www.guizot.com/wp-content/uploads/1970/03/colloque93-Manent.pdf>>.

demokratijos krikštatiėviu tituluojamas J. J. Rousseau itin skeptiškai vertina liaudies valios reprezentacijos per renkamus atstovus idėją, kuri jam atrodo pavojinga feodalizmo liekana. Šio filosofo teigimu, suverenitetas negali būti atstovaujamas, nes tai prilygtų jo perleidimui kažkam kitam. Bendroji valia negali būti perleista, nes tuomet turėtų būti kažkas kita nei yra, o taip ji paneigtų pati save.²⁶⁷ Liaudies renkamų atstovų nereikėtų laikyti reprezentantais, nes jie tėra liaudies įgalioti atlikti tam tikras funkcijas, o ne kalbėti liaudies vardu. Pagal J. J. Rousseau logiką, periodiniai demokratiniai rinkimai nėra reprezentacijos užtikrinimas – tai tik procedūra, maskuojanti piliečių nelaisvę. Jei tikėsime juo ir P. P. Royeriu-Collardu, pareigūnų pretenzija kalbėti liaudies vardu yra despotizmo retorinis triukas – liaudis tik pati gali kalbėti savo vardu. Nepaisant tokios kritikos, būtent liaudį ar tautą per renkamus atstovus parlamente reprezentuojanti politinė valdžia nusistovi kaip demokratijos skiriamasis ypatumas. Idėjinė įtampa tarp visuomenės rūšimi tapusios demokratijos ir paveldėto politinės reprezentacijos mechanizmo tokiu atveju užkoduojama „atstovaujamosios demokratijos“ terminu.

Demokratijos principinį prieštarumą reprezentacijos idėjai Apšvietos ir vėlesniais laikais mėginta spręsti konstruojant demokratijai pritaikytus, monarchinei sampratai alternatyvius reprezentacijos apibrėžimus. Žymus XVIII a. pab. politinis rašytojas Emmanuelis Josephas Sieyėsas parašė palankaus teoretikų įvertinimo sulaukusį pamfletą politinės reprezentacijos tema, kuriame kalbama apie būtinybę panaikinti socialinius luomus, užtikrinti visų piliečių lygų politinį atstovavimą ir lygybę prieš įstatymus. E. J. Sieyėso teigimu, politinė tauta egzistuoja tik per jos politinę reprezentaciją, reiškiančią du dalykus: visų lygiateisių piliečių (o ne privilegijuotos piliečių dalies) politinį atstovavimą, taip pat bendrus visiems lygiai galiojančius įstatymus.²⁶⁸ Piliečių lygybė šiame aiškinime yra esminė prielaida teisingai politinei reprezentacijai. Šiuolaikinė politikos teoretikė N. Urbinati E. J. Sieyėso rašinyje pateiktą reprezentacijos sampratą laiko

²⁶⁷ Rousseau, *Du contrat social*..., liv. III, ch. 15.

²⁶⁸ Emmanuel Joseph Sieyès, „*Qu'est-ce que le tiers-état?*“. Paris: Editions du Boucher, 2002, p. 3–5, 9. „<...> une loi commune et une représentation commune, voilà ce qui fait une nation“, p. 9.

alternatyviu J. J. Rousseau politinės reprezentacijos aiškinimui. E. J. Sieyėsas demokratizuoja reprezentacijos idėją, tad ji tampa ne priešingybe demokratijos principams, bet tų principų įgyvendinimo mechanizmu. N. Urbinati teigimu, E. J. Sieyėsas reprezentaciją supranta kaip visuomenėje esančių santykių visumos teisinį ir institucinį įpavidalinimą, kuris sudaro sąlygas legitimiam politiniam valdymui.²⁶⁹ E. J. Sieyėso teorijoje sąvoka „reprezentacija“ vartojama kaip „legitimios valdžios“ sinonimas, o piliečių tapatumas su politine valdžia matomas tik per įgaliotinių rinkimus.²⁷⁰ Ši demokratinei lygybei neprieštaraujanti reprezentacijos samprata yra formali, sujungianti socialinį politikos supratimą su teisinės tvarkos pagrindimu – čia nėra jokios bendrosios valios iki atstovų išrinkimo. Pagal E. J. Sieyėsa, politinė tauta atsiranda ne iš bendrosios valios, o iš rinkiminėmis procedūromis sukuriama tautos reprezentacijos: nėra jokios liaudies valios iki teisėto parlamento atsiradimo. Bendri piliečių interesai atsiranda tik per išrinktus atstovus, bet ne egzistuoja iki jų. Tai visai priešingas reprezentacijos supratimas nei demokratijos filosofo J. J. Rousseau. Vis dėlto reikėtų pastebėti, kad E. J. Sieyėso teorijos conceptualus trūkumas – ikidemokratinės reprezentacijos sampratos, su kuria ir polemizavo J. J. Rousseau, ignoravimas formuluojant naują demokratizuotą reprezentacijos versiją. Tai teoriškai vertingas darbas, tačiau jis nepadaeda suprasti disertacijai rūpimo prieštaraavimo tarp demokratinio politinio principo ir ikidemokratinės reprezentacijos idėjos. E. J. Sieyėso samprata ši prieštaraavimą tiesiog ignoruoja, todėl negali pasiūlyti sprendimų disertacijoje atliekamam tyrimui.

Modernesnė E. J. Sieyėso siūlomos demokratizuotos reprezentacijos sampratos versija pateikiama žymioje Hannos Pitkin istorinėje studijoje *The Concept of Representation*. Šioje knygoje teigiama, kad esama keturių reprezentacijos sampratų, aptinkamų politinėje teorijoje. Daugiausia remdamasi T. Hobbeso teorijos interpretacija, autorė nurodo, kad pirmoji reprezentacijos samprata grindžiama formaliomis atstovavimo procedūromis ir jų atlikimu; antroji – realiu atstovų panašumu į savo atstovaujamų piliečių

²⁶⁹ Nadia Urbinati, *Representative Democracy Principles and Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 140.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 141, 146–147, 154.

visumą; trečioji – atstovaujamųjų pasitikėjimu savo atstovais; ketvirtoji – substantyviu įgaliojimu atstovams veikti žmonių, kuriems jie atstovauja, vardu.²⁷¹ H. Pitkin įtikinamiausia reprezentacijos samprata laiko būtent paskutiniąją. Autorės manymu, reprezentaciją reikėtų suprasti kaip bendrą principą, kad politinė valdžia valdo savo atstovaujamų piliečių interesų labui ir daro tai tokiais būdais, kurie yra atskaitingi tiems piliečiams ir atliepiantys jų valią.²⁷² Šis H. Pitkin apibrėžimas – įtikinamas, tačiau tinka aiškinti tik moderniąją demokratiją, nes absoliutus piliečių visumos interesų autoritetas čia imamas kaip neginčijama aksioma. Ši interpretacija, kaip ir E. J. Sieyès'o teorija, neapima ikidemokratinės reprezentacijos sampratos, pagal kurią liaudies suverenumas ir interesai nelaikomi esminiais politinės valdžios legitimumą nusakančiais principais. Todėl H. Pitkin samprata taip pat nepadeda paaiškinti disertacijoje tiriamo prieštaravimo tarp demokratijos ir ikidemokratinio reprezentacijos mechanizmo.

Nors reprezentacijos sampratų yra įvairių, tačiau disertacijos uždavinių įgyvendinimui nėra reikalo veltis į ginčus dėl apibrėžimų. Šios disertacijos dalies tikslas – identifikuoti ir paaiškinti demokratinį politinių principų nesuderinamumą su demokratinėms valstybėms – paradoksaliai – vis dar aktualiū monarchiniu reprezentacijos modeliu. O tam reikia aptarti ne jau minėtas demokratizuotas reprezentacijos sampratas, o ikidemokratinis aiškinimus, kuriuos pateikia XVIII–XIX a. monarchizmą gynę filosofai.

2. Reprezentacijai veikti reikalinga valdovo ir pavaldinio hierarchija

Įgyvendinant antrąją disertacijos uždavinį reikia išsiaiškinti, kodėl atsiranda ir kaip pasireiškia moderniosios atstovaujamosios demokratijos vidinis prieštaravimas tarp lygybės idėjos ir hierarchinio politinės reprezentacijos mechanizmo. Todėl tikslinga pratęsti ankstesnėse dalyse atliktą XVIII–XIX a. demokratijos sampratos tyrimą. Šiame skyriuje bus apžvelgtos teorijos, aiškinančios demokratinio liaudies suverenumo principo santykį su ikidemokratinė reprezentacijos idėja.

²⁷¹ Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967, p. 11–12, 209.

²⁷² *Ibid.*, p. 112–144, 209–210.

Norint suprasti moderniąją demokratiją, būtina išsamiai įvertinti jos esmę nusakantį liaudies suverenumo principą. Tam nepakanka vien aprašyti žymių demokratijos filosofų argumentus, bet reikia liaudies suverenumą palyginti su alternatyviu politiniu principu. Lyginamoji nedemokratinio principo perspektyva leis pagrįsčiau apibrėžti ir išsamiau įvertinti liaudies suverenumo principą. Tai svarbu, norint įgyvendinti disertacijos uždavinį ir paaiškinti moderniosios atstovaujamosios demokratijos principinį prieštaravimą reprezentacijos idėjai. Aiškiausiai istoriškai identifikuojamas ir nuosekliausiai konceptualizuotas nedemokratinis ir liaudies suverenumui priešingas politinis principas egzistavo monarchinėje santvarkoje. Pati moderniosios demokratijos samprata XVIII–XIX a. atsirado ir įsitvirtino kaip protestas prieš monarchiją. Apšvietos ir XIX a. politikos filosofai demokratinę lygybės idėją ir liaudies valdžios principą formulavo kaip priešybės monarchiniam hierarchijos tarp valdovo ir pavaldinių principui. Dėl tokios poleminės moderniosios demokratijos prigimties monarchijos filosofų argumentų analizė yra patikimiausia strategija demokratijos vidiniams prieštaravimams įvertinti.

2.1. Demokratijos filosofų kritika monarchinei politinei reprezentacijai

Politinės reprezentacijos samprata atsirado ne demokratijose, o krikščioniškose monarchijose, kur karaliaus valdžia buvo laikoma dualistine. Karalius reprezentavo ir transcendentinę dieviškąją tvarką (šią teisę jam teikė karališka kilmė), ir visus savo pavaldinius, kuriems ta tvarka taikoma. Pagal garsią Ernsto Kantorowicziaus istorinę analizę, krikščioniškose luominėse monarchijose karaliaus kūnas buvo dvilypis: individualus (lot. *corpus naturale*) ir kolektyvinis, dar vadinamas teologiniu terminu „mistinis kūnas“ (lot. *corpus mysticum*).²⁷³ Dualistinė monarchinės reprezentacijos idėja reiškė, kad šioje santvarkoje patį karalių saisto amžinieji įstatymai, bet kartu jis tuos įstatymus įkūnija ir reprezentuoja pavaldiniams, kaip dieviškosios tvarkos žemišką įpavidalinimą. Monarcho suverenumas čia priklausė nuo jo paties susitapatinimo su luomine (iš dalies ir su bažnytine)

²⁷³ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997, p. 197–199, 206; 207–210, 216.

teise. Karalius vienu metu buvo ir aukščiau įstatymų (suverenas), bet ir pavaldus jiems, t. y. įkūnydamas ir savo pavaldiniams reprezentuodamas dieviškąją teisę jis negalėjo laužyti iš jos plaukiančių normų ir tradicijų, mat taip būtų paneigęs savo paties suverenumą. Ši unikali politinės reprezentacijos funkcija buvo monarcho valdžios teisę pagrindžiantis (legitimuojantis) principas.

Monarchiją kritikavę demokratijos filosofai atmetė būtent dualistinę reprezentacijos pobūdį, kuris politinę valdžią susiejo su bažnyčios mokymu ir institucine galia. Tokie Apšvietos mąstytojai kaip J. J. Rousseau²⁷⁴ ir Voltaire'as²⁷⁵ pagrindinę kritiką adresuoja būtent monarchų transcendentinės reprezentacijos funkcijai. Jų teigimu, dieviškosios teisės susiejimas su politine institucija neleistinai išplečia pastarosios galias, o religijos įtaka politiniams sprendimams skatina fanatizmo plitimą ir piliečių laisvių slopinimą valstybės rankomis. Šiuo argumentu norima pasakyti, kad dualistinis reprezentacijos pobūdis nepastebimai paneigia pačią monarchijos santvarką – religinės priemonės monarchiją verčia despotija. Apšvietos mąstytojai monarchams siūlo atsisakyti politinės reprezentacijos siejimo su dieviškąja teise dėl savo pačių gerovės, mat religija užkrečia politinę valdžią fanatizmu²⁷⁶ ir netolerancija.²⁷⁷ Jie pabrėžia karaliaus moralinę misiją reprezentuoti savo pavaldinius, kuriuos, jų teigimu, labiausiai engia perteklinė religijos galia. J. J. Rousseau teigia, kad laisva diskusija geriau atlieka religijos funkciją nei institucinė religija.²⁷⁸ Taigi monarchinės

²⁷⁴ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, kn. IV, sk. 8. „Religion civile“, p. 93–102.

²⁷⁵ Voltaire, „Tolérance“ // kn. *Dictionnaire philosophique*, Le chasseur abstrait, 2005, p. 1968–1974.

²⁷⁶ Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1793), sk. 4, p. 24–31. [interaktyvus, žiūrėta 2018.02.28]. Prieiga per internetą: <<http://centrebombe.org/Voltaire.-.Traite.sur.la.tolerance.pdf>>.

²⁷⁷ Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, kn. IV, p. 101–104.

²⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Mgr de Beaumont Archevêque de Paris* (1762) [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.01]. Prieiga per internetą: <<http://alainleger.free.fr/docs/Rousseau.pdf>>.

valdžios priedermė – užtikrinti laisvos diskusijos galimybę, pažabojant religijos vykdomą jos slopinimą. Voltaire'o įsitikinimu, politinė valdžia turi užtikrinti minties laisvę, gindama ją nuo religinio persekiojimo ir cenzūros.²⁷⁹ Tokie argumentai, neva turėję pagelbėti monarchinei santvarkai nevirsti despotija, iš tiesų paneigė karaliaus valdžios autoritetą, atverdami kelią demokratinei epochai. Dievo valios nereprezentuojantis karalius nebegali pagrįsti paveldimumo ir savo valdžios legitimumo. Paneigus transcendentinės reprezentacijos funkciją politiniame valdyme delegitimuojama ir pati monarchijos santvarka.

Ši trumpa įžanga į monarchinės reprezentacijos sampratą santykį su demokratijos filosofais leidžia pereiti prie monarchijos teorijų tyrimo. Demokratinio liaudies suverenumo principo kritika, pasitelkus monarchijos teorijas, suteiks galimybę atsakyti į du klausimus: 1. Ką demokratijos paveldėtas reprezentacijos modelis reiškia monarchinėje santvarkoje?; 2. Kaip filosofai monarchistai vertina demokratijos ir politinės reprezentacijos idėjų suderinamumo galimybę? Šiam tikslui bus aptartos dviejų svarbiausių (pagal referavimų gausą) monarchizmo teorijos autoritetų – XVIII a. vyskupo ir filosofo J. B. Bossuet ir XVIII–XIX a. filosofo J. de Maistre'o – koncepcijos. Pirmasis aiškino monarchijos principus jos klestėjimo apogėjuje, antrasis – jos nuosmukio ir demokratijos plėtros laikais.

2.2. Politinė reprezentacija pagal Jacquesą-Bénigne'ą Bossuet

Monarchinės santvarkos klestėjimo simbolio – karaliaus Liudviko XIV – asmeninis mokytojas ir žymus absoliutizmo filosofas J. B. Bossuet monarchijos pranašumu prieš kitas santvarkas laiko aiškaus, pastovaus ir neginčijamo valdžios autoriteto buvimą. J. B. Bossuet Šv. Rašto interpretacijomis įrodinėja absoliutinės valstybės (struktūriškai panašios į Th. Hobbeso aprašytąją) teisingumą. J. B. Bossuet įsitikinimu, tikrai tiesiogiai Šv. Raštu besiremiantis politinis valdymas gali būti laikomas

²⁷⁹ Voltaire, *Traité sur la tolerance*, 26 p.: „*La Philosophie, la seule Philosophie, cette foer de la Religion, a défarmé des mains que la superstition avait fi longtemps ensanglantées; & l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme.*“

teisingu, o toks tėra dieviškąja teise grindžiamas karaliaus valdymas.²⁸⁰ Šio filosofo nuomone, tik tiesioginis santvarkos atitikimas Šv. Rašto mokymui gali būti tvarus jos legitimumo pagrindas.²⁸¹ Tokia nuostata iliustruoja monarchinės reprezentacijos priklausomumą nuo dieviškosios teisės. J. B. Bossuet tobulo monarchijos etalonu laiko XVII–XVIII a. Prancūzijos absoliutinę monarchiją.

J. B. Bossuet savo pamokslų rinkinyje (jis buvo vyskupas ir sakė pamokslus) teigia, kad politinė valdžia skirta suvaldyti natūralioms žmonių aistroms ir užbaigti žmogaus prigimčiai natūralų smurtingumą.²⁸² Monarcho valdžia geriausiai atlieka šią funkciją, nes suteikia įstatymams šventumą ir nepažeidžiamumą (pranc. *inviolabilité*).²⁸³ Kai įstatymai kyla iš dieviškosios prigimties, kurią reprezentuoja karalius, yra aiškus valdžios šaltinis ir autoritetas. Jokia kita santvarka negali suteikti įstatymams tokio pat tvirto pagrindo. Monarchijos pranašumai prieš kitas santvarkas yra šie: 1. tęstinumas (sosto paveldėjimas sudaro kitoms valdymo formoms neįmanomą stabilumą); 2. valdžios geranoriškumas (karalius nuoširdžiau rūpinasi savo tautos gerove nei kitų santvarkų valdžios, nes valstybė jam ne laikinas užsiėmimas, o palikimas savo vaikams; monarchui rūpestis savo šeima ir savo tauta yra neatskiriami dalykai, todėl karalius visada labiau mylės savo pavaldinius nei kiti valdovai);²⁸⁴ 3. valdžios autoritetas (tauta stipriau prisiriš prie savo karaliaus ir labiau gerbs jo giminės liniją nei bet kokią kitą kintančią valdžią dėl jos pastovumo ir įaugimo į viešuosius papročius).²⁸⁵

²⁸⁰ Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Paris: l'Académie Royale des Inscriptions & Médailles, 1709, Préface, p. I–XII [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041865p>>.

²⁸¹ *Ibid.* p. VI. „Elle est tirée de l'Écriture, par conséquent il ne s'y trouve rien de profane, rien même de douteux ou d'incertain.“

²⁸² *Ibid.*, livre 1, art. III, p. 21–23.

²⁸³ *Ibid.*, livre 1, art. IV, p. 32–34.

²⁸⁴ *Ibid.*, liv. 3, art. II, p. 82–87, 127–128.

²⁸⁵ *Ibid.*, liv. 2, art. I, p. 66–69.

Galiausiai, J. B. Bossuet manytu, monarchijos natūralų pranašumą prieš kitus valdymo būdus įrodo karaliaus valdžios grindimas tiesioginėmis nuorodomis į Šv. Raštą.

Šis filosofas paveldimą monarchiją vadina pačia natūraliausia iš visų santvarkų, todėl ir pačia geriausia. Jo teigimu, įstatymai yra legitimūs ir tvarūs tik tada, kai juos reprezentuoja teisėtas karalius. Pavaldinių paklusnumas karaliui turi būti absoliutus ir religijos, ir sąžinės prasme, kadangi karaliaus autoritetas yra šventas – kylantis iš Dievo.²⁸⁶ Kita vertus, karalius negali piktnaudžiauti savo autoritetu. Karalius pareiga – ne pataikauti savo užgaidoms (kaip daro tironai), bet rūpintis pavaldiniais.²⁸⁷ J. B. Bossuet žodžiais tariant: „*Liaudis turi bijoti karaliaus, tačiau karalius turi bijoti tik vieno – daryti blogį.*“²⁸⁸ Savo pavaldiniais nesirūpinantis monarchas tampa tironu ir gali būti atitinkamai baudžiamas. Taigi J. B. Bossuet absoliutinę monarchiją laiko geriausia santvarka ir pagrindžia tai karaliaus institucijos atliekama dieviškosios teisės reprezentacija. Šio filosofo monarchijos teoriją porą amžių gausiai referavo ir kritikavo ir nuosaukūs monarchistai, ir demokratijos rėmėjai.

XIX a. vidurio katalikų filosofas Jeanas Félixas Nourrissonas parašė savo laiku garsų kritišką J. B. Bossuet teorijos komentarą, kuriame stebisi, kodėl visi žino Th. Hobbeso absoliutizmo teoriją, bet ignoruoja J. B. Bossuet mintis apie dieviškąją teisę grindžiamą absoliutinę monarchiją. J. F. Nourrissono teigimu, nepaisant savo katalikiško mąstymo, šis filosofas yra „*tironijos, despotizmo ir absoliučios valdžios*“ apologetas, lygiavertis N. Machiavelliui ir Th. Hobbesui.²⁸⁹ Autorius J. B. Bossuet priskiria ne prie politinės valdžios analizei, bet panegirika jai užsiimančių filosofų. J. F. Nourrissono teigimu, J. B. Bossuet nepagrįstai suplaka politiką, moralę ir religiją, kaip vienintelį argumentą naudodamas nuorodas į žydų tautos

²⁸⁶ *Ibid.*, liv. 3, art. II, p. 82–87.

²⁸⁷ *Ibid.*, liv. 3, art. III, p. 91–99.

²⁸⁸ *Ibid.*, liv. 4, art. I, p. 127–128.

²⁸⁹ Jean Félix Nourrisson, *La Politique de Bossuet*. Paris: Librairie Académique, 1867, p. 5–6, 8.

istorijos epizodus, randamus Šv. Rašte.²⁹⁰ Toks absoliutizmo teisinimas, dogmatiškai ir selektyviai remiantis Šv. Raštu, J. F. Nourrissonui atrodo prastas būdas pagrįsti pageidautiną politinį valdymą. Jis kritikuoja J. B. Bossuet dėl to, kad užuot nuoširdžiai ieškojęs būdo įrodyti monarchijos privalumus, jis tiesiog selektyviomis Senojo Testamento citatomis teisingina savo gyvenamojo meto politinę konjunktūrą. Kitaip tariant, J. B. Bossuet filosofinį talentą temdo noras įtikinti Liudviko XIV valdymo būdai.²⁹¹ J. F. Nourrissonas pakankamai griežtai vertina J. B. Bossuet už atsisakymą rimtai aiškintis politinių santvarkų prigimtį ir skirtumus, vadindamas jį „absoliutinės monarchijos amatininku“. Panašiam apibūdinimui, tik ne tokiais stipriais žodžiais, pritaria ir kitas monarchistas Paulis Janet. Šis prancūziškojo idealizmo mokyklos atstovas taip pat skeptiškai vertina J. B. Bossuet teorijos siūlomą monarcho prilyginimą kone religinei figūrai. J. B. Bossuet karalių laiko šventu, o monarcho kultą vadina „antrinės didybės religija“ (pranc. *la religion de la seconde majesté*).²⁹² P. Janet tokia apibrėžime mėgina išvelgti ir teigiamą pusę – neva dieviškoji teisė riboja absoliučią valdovo galią. Lygindamas Th. Hobbeso ir J. B. Bossuet mintis apie absoliutinę monarchiją, P. Janet pabrėžia antrojo mėginimą absoliučią suvereno valdžią kildinti iš dieviškosios teisės. Skirtingai nei Th. Hobbesas, J. B. Bossuet karaliaus valdžiai brėžia tam tikras ribas – pasaulietinį valdžios absoliutumą jis kildina iš religinio absoliutumo, todėl laiko jam subordinuotą,²⁹³ o suverenumą – ne iš individų interesais ir baime grįsto kontrakto (kaip Th. Hobbesas), o iš dieviškojo plano, kurį įkūnija monarchai, burdami individus į organizuotas valstybes.²⁹⁴ Vis dėlto net matydamas J. B. Bossuet absoliutizmo versijos privalumus prieš Th. Hobbeso *Leviatano* versiją, P. Janet kaip ir J. F. Nourrissonas kritiškai vertina absoliutizmo apologetiką, skiriančią per mažai dėmesio valdžios legitimumo klausimui.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 87–88, 90–91.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 176, 180.

²⁹² Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1858, p. 286.

²⁹³ *Ibid.*, p. 279–282.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 282–283.

2.3. Demokratinės reprezentacijos kritika pagal Josephą de Maistre'ą

Ne mažiau žymus už savo pirmtaką J. B. Bossuet, XVIII–XIX a. monarchistas J. de Maistre'as pateikia originalią kritiką liaudies valdžios principu grindžiamai demokratinei reprezentacijos sampratai.

J. de Maistre'as pagarbiai nepritaria J. B. Bossuet dėl perdėto abstrakčios monarcho institucijos (sosto) šlovinimo, tokiu būdu ją atskiriant nuo monarcho asmens. Jis nesutinka su tokia „pritempta“ dialektika ir abstraktaus „sosto“ garbinimu, nes jam tai primena ne ką kita, o būtent demokratinę reprezentacijos aiškinimą, nurodant atskaitos tašku abstrakčią liaudį. Išeitį kontroliuoti monarchus (J. B. Bossuet negerus atvejus siūlė ignoruoti, mat abstraktus „sostas“ lieka šventas) J. de Maistre'as mato realioje Bažnyčios galioje, iš kurios „sostas“ ir jį užimantis asmuo ima savo legitimumą.²⁹⁵ Jo manymu, monarchija efektyviau valdo nei demokratija ne dėl mistinio karaliaus institucijos statuso, bet dėl aiškesnio valdžios autoriteto. Demokratijoje sunku pagrįsti pagarbą įstatymui ar pareigūnui, nes viskas kyla iš liaudies valios abstrakcijos, o monarchijoje – iš realiai egzistuojančio karaliaus statuso.²⁹⁶ Tai daug mažiau mistifikuotas monarchijos aiškinimas nei J. B. Bossuet teorijoje. J. de Maistre'as būtent demokratiją laiko mistifikuota idėja, dėl savo abstraktumo keliančia pavojų taikant ją praktikoje: kalbėjimu liaudies vardu lengva piktnaudžiauti tironams.

J. de Maistre'o nuomone, demokratijoje sunku pagrįsti pagarbą įstatymui ar pareigoms, nes valdžios autoritetas kildinamas iš abstrakčios liaudies valios.²⁹⁷ Demokratijai tenka įstatymų autoritetą grįsti ne

²⁹⁵ Joseph de Maistre, *Du Pape*. Paris: Charpentier, Libraire-Editeur, 1811, liv. 1, ch. XI, p. 68–77 [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga per internetą: <<https://archive.org/details/dupape02maisgoog/>>.

²⁹⁶ Joseph de Maistre, *Étude sur la souveraineté*. (1884), p. 470–471 [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41850s>>.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 470–471.

konkrečiais valdovais, o abstrakčiais principais (pvz.: patriotizmu, konstitucija). Monarchijoje tokios problemos nėra, nes viešųjų normų autoritetas kyla iš neginčijamo karaliaus statuso. J. de Maistre'o teigimu, negali būti veiksnios tautą reprezentuojančios institucijos, t. y. parlamento, be valdovo, kurio atžvilgiu ir kurio mandatu vyksta reprezentacija.²⁹⁸ Atstovaujamosios institucijos atlieka ne imitacinę, bet realią funkciją, tik esant išoriniam „adresatui“, kieno atžvilgiu vykdomas atstovavimas. Liaudžiai gali būti atstovaujama tik prieš valdovą(-us), kuris(-ie) nėra rinktas(-i) liaudies, kitaip atstovavimo išvis nebus. J. de Maistre'o žodžiais tariant: „*Asamblėja tampa parlamentu, tik kai yra karalius*“.²⁹⁹ Jo įsitikinimu, negali būti organizuotai reprezentuojamos visuomenės be karaliaus, kurio autoritetas suvienija žmones į visuomenę. Iš to seka filosofo kritika demokratijai, kurios liaudies suverenumo principas nenurodo jokio išorinio autoriteto, galinčio pagrįsti tos liaudies narių socialumą. Demokratinis liaudies suverenumo principas, taip žiūrint, tenurodo abstraktų žmonių sambūrį su bedieviška pretenzija į imanenciją. Parlamentas gali būti reprezentacinė tautos institucija tik esant karaliui, o be jo – tai viso labo žmonių susirinkimas be aiškaus tikslo.³⁰⁰ Atstovaujamosios institucijos yra veiksnios ir legitimios tik dėka valdovo. Papildydamas J. de Maistre'o mintį kitas garsus XIX a. monarchistas L. de Bonaldas teigia, jog dėl demokratijos asocialumo neįmanomas natūralus perėjimas iš monarchijos į demokratiją, tik iš demokratijos į monarchiją.³⁰¹ Apskritai monarchijos filosofų išvada dėl demokratinės reprezentacijos griežta: liaudis niekada negerbs tokio parlamento, kuris savęs nelegitimuos iš tos liaudies nekylančiu aukštesniu principu. J. de Maistre'o manymu, toks principas yra politiškai įkūnijamas dieviškąja teise viešpataujančio ir hierarchinį statusą savo pavaldinių atžvilgiu turinčio karaliaus asmenyje.

Demokratijoje negali būti politinių principų, išskylančių virš liaudies valios. Demokratinį valstybių adaptuojami liberalizmo ar respublikonizmo

²⁹⁸ De Maistre, *Du Pape*, liv. 1, ch. IV, p. 22–27.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 24.

³⁰⁰ Maistre, *Du Pape*, livre 1, ch. IV, p. 22–27.

³⁰¹ Bonald, livre 1, ch. 3, p. 22.

politiniai principai (pvz., teisės viršenybė) gali tik koegzistuoti su liaudies suverenumo principu, bet ne iškilti virš jo ar būti lygiaverčiai jam. Nesubordinuoto principo, kurio atžvilgiu galėtų vykti liaudies valios raiška, stoka užkoduoja demokratijai neišsprendžiamą politinės reprezentacijos problemą. Demokratinis valdžios principas tėra vienas, suformuluotas J. J. Rousseau: „*Liaudies balsas yra tikrasis Dievo balsas*“.³⁰² Vis dėlto reprezentacijos mechanizmas, pagal kurį įgyvendinamas nurodytas demokratinis principas, paveldėtas iš ikidemokratinės santvarkos. Iš monarchinės santvarkos perimtas tautos reprezentacijos mechanizmas struktūriškai reikalauja išorinio subjekto arba institucijos, kurio atžvilgiu tautos išrinkti delegatai vykdytų atstovavimą. Demokratiškai išrinkti atstovai tėra liaudies valios kurjeriai, o ne tos valios „adresatas“. J. de Maistre'o teigimu, jokia didi institucija neatsiranda savaime iš žmonių masės arba iš jos debatų ar svarstymų: „*Jokia tauta negali pati sau suteikti laisvės, jeigu jos neturi*“.³⁰³ Tokia išorinė institucija turi būti kažkas, kas nėra „liaudis“, bet kam ta jos valia skirta. Monarchijoje – dieviškąja teise grįstas karaliaus sostas. O demokratijoje jokio alternatyvaus valdžios principo liaudies valiai negali būti. Kad iš monarchijos perimtas politinės reprezentacijos mechanizmas (kurio simbolis – parlamentas) veiktų demokratijoje, turėtų egzistuoti nedemokratiniais pagrindais grįsta institucija. Demokratiją nusakantis liaudies suverenumo principas tokios institucijos pagrįsti negali.

2.4. Vidinis demokratinės reprezentacijos prieštaravimas

Aptarti moderniosios demokratijos kritikai iš monarchistų stovyklos pabrėžia struktūrinę liaudies suverenumo principo ydą. Ši yda kyla iš demokratiją nusakančios egalitarinės idėjos suplakimo su hierarchijos reikalaujančiu reprezentacijos modeliu. Filosofų monarchistų teigimu, veiksniam ir legitimumą produkuojančiam parlamentui reikalingas karalius, kuris savo autoritetu suteiktų mandatą reprezentacijai. Parlamentas nesukuria suverenumo nuorodomis į liaudį, bet veikia tik suverenui esant.

³⁰² Rousseau, *Discours sur l'économie politique*. p. 10

³⁰³ Maistre, *Considérations sur la France*, p. 47–48, 55.

Demokratinę reprezentaciją kritikuoja ne tik XIX a. monarchistai, bet ir demokratijos filosofas J. J. Rousseau³⁰⁴, kuris prieštarauja atstovaujamajam valdymui apskritai, kaip netinkamam egalitarinės visuomenės politinio valdymo mechanizmui. Moderniosios demokratijos pamatinė ir liaudies suverenumo principą įgalinanti piliečių lygybės idėja atmeta luominei visuomenei būdingas kilme grįstas socialines hierarchijas. Visuomenės formos pokytis iš, A. de Tocqueville'io žodžiais tariant, kastų sistemą primenančios nelygybės³⁰⁵ į lygių piliečių bendriją, delegitimavo monarchinę santvarką, nes suverenumo šaltiniu tapo ne per valdovo asmenį reiškiamą Dievo valia, bet naujų lygių piliečių reiškiamą kolektyvinę liaudies valia. Tai buvo epochos pokytis, nes net išlikę nenuversti monarchai buvo priversti savo valdžią teisinti liaudies vardu ir tarnystę jos interesams. Bet vis dėlto netruko paaiškėti, kad net ir naujasis lygybės idėja paremtas suverenumo aiškinimas negali apsieiti be nelygybe grįstos valdžios vertikalės, kai valdovai valdo, o pavaldiniai savanoriškai paklūsta³⁰⁶. Modernioji demokratija – ne politinė santvarka, bet lygybės idėja grįstas liaudies valdžios principas, todėl pati iš savęs negali sukurti aiškos politinio valdymo formos. Universalus liaudies suverenumo principo pritaikomumas daro demokratiją veikiau visuomenės nei politinio valdymo rūšimi. Demokratija tapo pernelyg dinamišku universaliu fenomenu, kad tikėtų nusakyti konkretų valstybės valdymo būdą.

„Atstovaujamoji demokratija“ yra paradoksalus demokratijos negebėjimo pagrįsti konkrečios valdymo formos problemos sprendimas, kai naujasis piliečių lygybe grindžiamas liaudies valdžios principas įgyvendinamas per monarchijoms būdingą hierarchinį reprezentacijos mechanizmą. Paradoksalu, kad lygybės idėja grindžiama demokratinio suverenumo samprata tapo politiškai įgyvendinama per iš ikidemokratiųjų

³⁰⁴ Rousseau, *Du contrat social...*, liv. III, ch. 15–16.

³⁰⁵ Tocqueville, *L'Ancien Régime...*, p. 124–125.

³⁰⁶ Apšvietos filosofai daug diskutavo apie tiesioginės demokratijos atgaivinimą, tačiau nieko konkretaus nesugalvojo. Pvz., J. J. Rousseau *Visuomenės sutartyje* mėgino moderniai Prancūzijai taikyti senovės Romos tautos susirinkimų procedūras; Gabrielis Bonnotas de Mably, dar žinomas kaip abatas iš Mably (pranc. *Abbé de Mably*), siūlė atgaivinti senovės Spartos polio valdymo procedūras.

laikų paveldėtą nelygybę įtvirtinantį reprezentacijos mechanizmą. Demokratija grindžiama piliečių prigimtinės lygybės prielaida, iš kurios plaukia demokratiją nusakantis liaudies suverenumo principas. Savo ruožtu, politinė reprezentacija pagal apibrėžimą yra piliečių hierarchija grindžiamas pavaldumo santykis, kai mažuma turi teisę valdyti visų kitų vardu. Modernioji demokratija teigia horizontalius bendrijos narių santykius, o reprezentacinis politinio valdymo poreikis reikalauja išlaikyti griežtą vertikalę.

Šio dar demokratijos kūrėjų Apšvietos epochoje pastebėto paradokso vėlesni politikos filosofai nesugebėjo išspręsti iki pat mūsų dienų. Retas šiuolaikinis autorius įstengia sukurti savarankišką demokratijos teoriją ir daugiausia remiasi moderniąją demokratijos sampratą kūrusių ir ją konceptualizavusių Apšvietos epochos ar XIX a. klasikų teorijomis ir žodynu. Šiuolaikinio mąstytojo Cl. Leforto darbai – puikus pavyzdys, kad dviejų amžių senumo demokratinės reprezentacijos problema vis dar teoriškai tebeaktuali. Cl. Lefortas politinį prieštaravimą tarp egalitarinės visuomenės idėjos ir politinio jos įgyvendinimo per hierarchinį atstovavimo mechanizmą aiškina tuo, jog demokratijoje valdžia yra grynai simbolinė.³⁰⁷ Demokratiją įtvirtinusi Prancūzijos revoliucija nuvertė karalių, bet paliko tuščią karaliaus sostą, dėl kurio laikino užėmimo iki šiol vyksta nesibaigiantys institucionalizuoti piliečių konfliktai. Prieštaravimas tarp demokratijos liaudies valdžios principo ir monarchijos politinės reprezentacijos modelio (tarp lygybės ir hierarchijos) iki šiol nepraranda aktualumo. Praktiškai jis pasireiškia tuo, kad visuomenė demokratinėje valstybėje savo vienybę suvokia tik per susipriešinimą su savo pačios renkama valdžia, kuri amžinai „blogai ją reprezentuoja“. Cl. Leforto manymu, demokratijoje beprasmiška ieškoti valdžios šaltinio ar jos turėtojų, nes politinė galia yra tapusi socialine – atsieta nuo konkretaus(-ių) valdovo(-ų) ar senovės karalių turėtų transcendentinių funkcijų.³⁰⁸ Demokratijoje politinė galia kyla iš visuomenės ir per reprezentacijos mechanizmą yra taikoma tai pačiai visuomenei, t. y. pati visuomenė yra galios šaltinis, jos taikytojas ir jos objektas. Demokratijoje visuomenė nepripažįsta nieko

³⁰⁷ Lefort, *Democracy and Political Theory*, p.18–19.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 166–167.

išoriško jai pačiai, tokiu būdu keldama imanencijos pretenziją. Rinkti atstovai ar pareigūnai negali sėkmingai reprezentuoti liaudies, nes demokratijos paveldėtą ir naudojamą reprezentacijos mechanizmą turi įprasminti centrinė, nuo liaudies valios nepriklausanti figūra, kuri buvo monarchijoje ir kurios nebėra. Iki šių laikų aktualus skundas, kad išrinktoji valdžia blogai reprezentuoja liaudį, yra struktūriškai panašus į klausimą – „kur mūsų karalius?“ Atsižvelgiant į pasakytus dalykus verta prisiminti, kad regicidą monarchijos rėmėjai laiko itin baisiu nusikaltimu dėl įžeidimo dieviškajai tvarkai. Demokratija atsiranda iš revoliucijos ir regicido, kai Dievo vardu veikianti monarcho valdžia nuteisiama liaudies vardu. Liaudies sąvoka demokratijoje pakeičia Dievo sąvoką.

Apskritai, filosofai monarchistai griežtai atmeta demokratijos įtvirtinamą liaudies suverenumo principą dėl to, kad jis paneigia pačią politinės reprezentacijos galimybę. Lygybės idėjos nulemtas liaudies valdžios principas nederą su reprezentacijai reikalingu hierarchijos tarp valdovo ir pavaldinio principu. Toks reprezentacijai būtinas principas tegali kilti iš nedemokratinės (t. y. lygybę atmetančios) idėjos. Tokiu požiūriu, demokratinis liaudies suverenumo principas tvariai veikėtų ir kutų atstovaujamąjį valdymą tik pretenzijų į universalumą atsisakymo ir reprezentacijai būtino hierarchijos principo pripažinimo sąlygomis. Daug tiesos A. de Tocqueville'io mintyje, kad turime naują visuomenę, patogiai įsikūrusią senojo pasaulio griuvėsiuose. Karaliaus nužudymas liaudies vardu simbolizavo naujos demokratinės visuomenės gimimą, tačiau tuščias nužudyto karaliaus sostas simboliškai ir toliau liko politinio gyvenimo ašimi. Ta pati valdžios vertikalė ir reprezentacijos struktūra buvo perimta ir liko galioti hierarchijų ir socialinių vertikalių šiaip jau negalinčioje idėjiškai pakęsti demokratijoje.

3. Demokratinė reprezentacija nekuria politinio elito

Demokratijoje sunku gerbti konkrečius išrinktus valdovus (jie laikini, atsitiktiniai, neturintys neginčijamo autoriteto), todėl siūloma gerbti valdžios principus apskritai. Taip mėginama taisyti iš aptarto teorinio prieštaravimo sekančią prasto praktinio liaudies reprezentacijos įgyvendinimo problemą. Monarchijoje aukštesnįjį valdžios principą įkūnijo dieviškosios teisės mandatu viešpataujančio karaliaus asmuo. Demokratijoje šį principą, sekant

ankstesnėse disertacijos dalyse aptartomis Ch. de Montesquieu ir J. J. Rousseau teorijomis, turi atitikti beasmenis patriotizmas. Ch. de Montesquieu demokratinės valdžios legitimaciją sieja su „politine dorybe“, kurią jis supranta kaip „meilės tėvynei“ ir „meilės lygybei“ sinonimą.³⁰⁹ J. J. Rousseau analogiškai kalba apie „pilietinės religijos“ poreikį, kad tokios valstybės įstatymai būtų gerbiami.³¹⁰ Abu autoriai piliečių patriotizmo ugdymą laiko nepakeičiamu būdu užtikrinti demokratinės valdžios legitimumą, kurio ji nesusikuria liaudį reprezentuoti turinčiais daugumos balsavimo mechanizmais. Kitaip tariant, demokratija leidžia nemylėti valdžios, bet verčia mylėti tėvynę ir jos labui paklusti nemylimai valdžiai. Teorinį atstovaujamosios demokratijos prieštaravimą turi išspręsti demokratinis piliečių etosas. Ch. de Montesquieu ir J. J. Rousseau siūlymas patriotinės arba pilietinės piliečių edukacijos būdu spręsti demokratijos disonansą su reprezentacijos modeliu tebėra aktualus šių dienų politinei teorijai. Ta pati demokratijos prieštaravimo švelninimo strategija būdinga daugeliui šiuolaikinių filosofų, kurių mintys bus trumpai apžvelgtos šiame skirsnyje, kad geriau atsiskleistų demokratijos ir reprezentacijos principų prieštaravimas ir jo nesumažėjęs aktualumas politinės filosofijos disciplinai.

Reikšminga šiuolaikinių demokratijos teoretikų dalis svarbiausiu atstovaujamosios valdžios legitimumo šaltiniu laiko pilietinės visuomenės galią ir (ar) piliečių papročių demokratizacijos kokybę. Atstovaujamojo valdymo taisyso keičiant (demokratizuojant) visuomenę strategija laikoma demokratinės reprezentacijos vidinio prieštaravimo tarp egalitarinės visuomenės ir hierarchinio valdžios mechanizmo sprendimo būdu. Taip naujomis formomis atkartojama klasikinė Ch. de Montesquieu mintis, kad demokratinis valdymas priklausomas nuo jam palankių piliečių papročių ir patriotizmo. Šiuolaikinių autorių interpretacijoms būdinga ambicija tobulinti atstovaujamosios demokratijos valdymą ne keičiant politinę jos prigimtį (liaudies valdžia) ar reprezentacijos modelį (valdovai, renkami balsų dauguma), bet socialinio projektavimo būdu, t. y. skirtingais elementais papildant visuomenės papročius. Pavyzdžiui, šiuolaikinis filosofas F. Dallmayras ragina į demokratiją žiūrėti kaip į egalitarinį pasaulėvaizdį,

³⁰⁹ Montesquieu, XXXVI; t. p. p. 44.

³¹⁰ Rousseau, *Du contrat social*, livre IV, ch. 8, p. 106–109.

kuriam būdingas socialinio gyvenimo aiškinimas be „politinio centro“, „suvereno“ ar „galios hierarchijos“ identifikavimo, bet per kūrybinius ir dinamiškus piliečių tarpusavio santykių tinklus, kuriuos jis vadina „santykiškumu“.³¹¹ Tai yra mintis, kad demokratinės reprezentacijos struktūrinį broką galima taisyti kultivuojant demokratinį egalitarinį etosą per piliečių švietimą.³¹² Kitas siūlymas - stiprinti socialinių institucijų (pvz.: savivaldų ir nevyriausybinų organizacijų) galias vykdyti politinę kontrolę, tokiu būdu ugdant piliečių motyvaciją kontroliuoti centrinę valdžią.³¹³ Toks etosas legitimuotų ir demokratinį valdymą, nes valdžią kontroliuoti įgalinti piliečiai imtų labiau ją pasitikėti ir ją gerbti.

Apskritai šiuolaikinės demokratijos teorijose³¹⁴ vyrauja mėginimai politinės reprezentacijos problemą spręsti vertybinio socialinių ryšių tinklo ar individų galvosenos demokratizavimo strategijomis. Noras keisti visuomenę, kad išsispęstų politinių principų nedarnos problema, atskleidžia deterministinį šiuolaikinių autorių požiūrį į politiką. Pats požiūris skamba labai demokratiškai: *jeigu liaudies valia lemia politiką, tuomet politinei problemai spręsti reikia keisti liaudies valią*. Bet vis dėlto mažai tikėtina, kad socialinės inžinerijos ar individų edukacijos pakaktų demokratinės reprezentacijos idėjinei įtampai suvaldyti. Juk demokratija – ne politinė santvarka, o politinio valdymo legitimavimo būdas, todėl didesnė demokratizacija (egalitarinių papročių ir galios hierarchijų atmetimo plėtra) netinka politinės santvarkos struktūriniam brokui taisyti. Demokratija pati nesukūrė politinės reprezentacijos modelio (nes nebūdama santvarka negalėjo to padaryti), bet paveldėjo jį iš monarchinės santvarkos. Šio paveldo simbolis – parlamento pastatas. Didesnė visuomenės demokratizacija šio fakto nepakeičia. Kalbant Ch. de Montesquieu terminais,

³¹¹ Dallmayr, *Democracy to Come...*, p. 5–7, 149.

³¹² *Ibidem*, p. 150–151.

³¹³ Labai panašų sprendimą, tik be nuorodų į Ch. de Montesquieu teoriją, siūlo ir kitas šiuolaikinis filosofas Pierre'as Rosanvallonas knygoje *Counter – Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge University Press, 2008.

³¹⁴ Be minėtų autorių, galima išvardyti ir daugiau: Sharon Krause, P. Rosanvallonas, Roberto Mangabeira Ungeris.

šiuolaikiniai autoriai suplaka monarchijos ir demokratijos „valdymo principus“ su demokratine „valdymo prigimtimi“. Ch. de Montesquieu pastaruosius dalykus (valdymo prigimtį ir valdymo principą) griežtai atskyrė: pirmasis yra valdžios pagrindas ir šaltinis, antrasis – jo gyvybinė jėga, piliečių aistros, suteikiančios galių konkrečiam valdymui.³¹⁵ Ch. de Montesquieu teorijoje demokratijos valdymo principas (meilė lygybei) nekuria valdymo prigimties (liaudies valdžia) – tik ją įgyvendina. Dėl to taisyklė „taisyti visuomenę, kad būtų pataisyta politika“ netinka, nes jos turi ne perkūrinėti, bet papildyti viena kitą.

Pilietinės visuomenės skatinimas ir piliečių edukacija, kaip panacėja vidinėms demokratijos įtampoms, dar nuo Prancūzijos revoliucijos laikų teoretikų kartojamas siūlymas, kuris praktiniu pavidalu taip ir nedavė vienareikšmio rezultato.³¹⁶ Šio siūlymo trūkumas – jog aktyvesnė ir labiau patriotiškai eduikuota (kad ir ką tai reikštų) visuomenė: A) nebūtinai turės laisvą politinę valdžią³¹⁷; B) nebūtinai labiau pasitikės laisva politine valdžia (kritiškai ir aktyvūs žmonės dažnai būna mažiau lojalūs ir pagarbūs savo valdžiai).

Patriotinė ar pilietinė edukacija nepanaikina struktūrinio prieštaravimo atstovaujamosios demokratijos modelyje. Demokratinę lygybės idėją išreiškiantis liaudies suverenumo principas pats iš savęs nepagrindžia tos liaudies politinei reprezentacijai būtino hierarchijos tarp valdovų ir pavaldinių principo. Šią seną demokratinės reprezentacijos problemą pastebi modernus filosofas Frankas Ankersmitas, ją formuluodamas kaip demokratijos negebėjimą pagrįsti distancijos tarp atstovų ir atstovaujamųjų. Jo manymu, reprezentacija kuria legitimią valdžią tik tada, kai yra aiški perskyra tarp reprezentuotojų ir reprezentuojamųjų.³¹⁸ Kitaip tariant, kai

³¹⁵ Montesquieu, kn. III, p. 20.

³¹⁶ Visuomenės sąmoningumą ir aktyvumą (savaip suprantamą) skatina be išimties visos modernios ideologijos: ir komunizmas, ir fašizmas, ir liberalizmas, ir anarchizmas, ir t. t.

³¹⁷ Pavyzdžiui, totalitariniuose režimuose visuomenė būna hiperaktyvi ir patriotiška.

³¹⁸ Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996, p. 53.

egzistuoja daugiau ar mažiau autoritetingas elitas, kurį piliečiai gali rinkti į parlamentą. Demokratiniai valdovų rinkimai tokio elito nesukuria, o tik, idealiu atveju, patvirtina jau esamus visuomenės autoritetus.³¹⁹ Demokratinis liaudies valdžios principas nepagrindžia reprezentaciniam valdymui reikalingos hierarchijos, o be hierarchijos negali nustatyti ir politinio elito kriterijų. Elito kūrimo demokratijoje nesėkmė yra tiesioginė demokratinės reprezentacijos vidinio prieštaravimo pasekmė.

Žymus šiuolaikinis filosofas P. Manentas viename naujausių savo straipsnių plėtoja elito deficito problemą šiuolaikinėse demokratijose. Jo teigimu, nuo senovės Romos respublikos laikų susiformavęs politinio elito požymis – teisės valdyti siejimas su išskirtiniu dorybingumu.³²⁰ Kitaip tariant, tik elitas supranta, kad jiems duota suvokti daugiau nei visiems kitiems. Tokios aristokratiškos politinio elito pasaulėžiūros ugdymas reikalauja, kad valstybėje egzistuotų už dorybingą elgesį apdovanojanti politinė kultūra. Turi egzistuoti politinis principas, pagrindžiantis hierarchiją tarp vadovų ir pavaldinių, kad elitas būtų ugdomas. P. Manento teigimu, valstybė negali kurti politinio elito, jeigu nepaisomas elitizmo etinis pagrindas – noras būti įvertintam už dorybingumą.³²¹ Savo ruožtu, atstovaujamoji demokratija apdovanoja ne dorybingiausius, o įtikusius daugumai. Todėl demokratija natūraliai atgrasi aristokratiškos etikos žmogui, nes joje savo pelnytą privilegiją jis turi gauti minios pritarmu, o tai gadina visą privilegijų skonį. Minios arba viešosios nuomonės pritarmos poreikis nurodo, kad dorybė savaime yra nepakankama. Demokratinis liaudies suverenumo principas kuria politinės kultūros vulgarumą. Reikalavimas, jog dorybė tam, kad galėtų vadintis dorybe, pirmiau maldautų minios pritarmos – žeidžia aristokratinę respublikos principą, pagal kurį valdyti turi labiausiai nusipelnę. Modernios demokratinės valstybės nesugeba ugdyti valdančiojo elito, nes reikalauja iš į valdžią renkamų atstovų tenkinti abstrakčios liaudies valią, neturint asmeninių ambicijų.

³¹⁹ Plačiau ši mintis nagrinėjama prof. Alvydo Jokubaičio knygos *Liberalizmas kaip pilietinė religija*. Vilnius: Tyto Alba, 2017, paskutiniame skyriuje „Demokratijos užkariavimas“.

³²⁰ Manent, „The Tragedy of the Republic“.

³²¹ *Ibid.*

Elitas tokioje terpėje funkcionuoti negali, nes savo esme reikalauja socialinio atlygio už aukojimąsi dėl visos bendrijos interesų, t. y. demokratijai svetimo hierarchinio politinio principo.

P. Manentas teigia, kad elito ugdymo nesuderinamumas su demokratine lygybe lemia mūsų laikams būdingą nusivylimą atstovaujama valdžia apskritai. Modernioji demokratija negali nenuvilti, nes jai keliama vienas kitam prieštaraujantys visuotinės lygybės ir geriausiųjų valdymo lūkesčiai.³²² Viena vertus, norima, kad išrinkti politikai rūpintųsi bendru visuomenės išlikimu ir klestėjimu. Kita vertus, kad tuo pat metu neturėtų asmeninių ambicijų ir tepaisytų juos išrinkusios visuomenės dalies norų (laikytųsi pažadų saviems rinkėjams). Tokiu būdu išrinktiems atstovams skiriama neišsprendžiama užduotis: rūpintis visa bendrija, klausant tik tos bendrijos dalies (kuri juos išrinko) norų ir neturint jokių asmeninių norų. Moderniose respublikose smerkiamos asmeninės politikų ambicijos ir tikimasi, kad visuomenės gerovė bus sukurta tenkinant dalinius interesus. Kadangi dalis negali būti visuma, moderniose demokratijose niekaip nepavyksta išsirinkti visuomenių nenuviliančių politikų. Tiesiog jiems skiriamas neįgyvendinamas uždavinys.

Demokratiniais rinkimais politikams suteikiama valdžios galia, bet nesuteikiamas nei tvarus įgaliojimas, nei ambicija tą galią naudoti. Rezultatas – užprogramuotas rinkėjų nusivylimas, nes be įgaliojimo naudojama politinė galia atrodo kaip piktnaudžiavimas ir neteisingumas. Atstovaujamojoje demokratijoje renkami politikai gali atstovauti tik: 1. patys sau; 2. abstrakčiai tautai arba liaudžiai; 3. savo rinkėjams. Egalitarinė ir reprezentacijai reikalingą hierarchijos principą atmetanti demokratijos prigimtis pakenčia tik du paskutiniuosius atstovavimo būdus. Todėl sulaukiama rezultato – valdžios autoriteto deficito. Atstovaujamoji demokratija išlaiko respublikoms būdingą lūkestį turėti geriausiųjų piliečių valdžią, tačiau jai taip pat būdinga piliečių lygybės idėja draudžia tokio elito iškilimo galimybę.

Aptarti šiuolaikiniai filosofai plėtoja XVIII–XIX a. autorių argumentus, bet vidinio demokratinės reprezentacijos prieštaravimo neišsprendžia. Demokratinio reprezentacijos modelio vidinio prieštaravimo

³²² *Ibid.*

praktinė pasekmė – kad čia nekuriamos sąlygos atsirasti politiniam elitui. Jo atsiradimui būtinas hierarchiją tarp valdovų ir pavaldinių pagrindžiantis politinis principas, kurio neįmanoma teoriškai išvesti iš lygybės idėjos nulemtos demokratijos. Neugdydama valdančiojo elito, kuris savo teisę valdyti grįstų išskirtinumo etosu, demokratija neužtikrina renkamos valdžios ir jos kuriamų įstatymų autoriteto. Tai yra tiesioginė teorinio prieštaravimo tarp demokratijos politinio principo ir jos paveldėto ikidemokratinio reprezentacijos mechanizmo pasekmė.

4. Demokratijos priklausomumas nuo nedemokratinės idėjos

Šioje disertacijos dalyje atlikta XVIII–XIX a. filosofų monarchistų ir kitų susijusių autorių darbų analizė pristato moderniosios demokratijos principinį prieštaravimą reprezentacijos idėjai ir taip įgyvendina antrąją disertacijos uždavinį. Modernioji demokratija inkorporavo iš monarchinės santvarkos paveldėtą reprezentacijos idėją ir atstovaujamojo (parlamentinio) valdymo modelį. Tai užkodavo vidinį prieštaravimą moderniosios demokratijos struktūroje. Reprezentaciniam modeliui veikti reikalingas valdovo ir pavaldinio nelygybę įtvirtinantis politinis principas, leidžiantis hierarchinį skirtumą tarp teisėtų valdovų (elito) ir pavaldinių. Lygybės idėja grįsta demokratija ir ją nusakantis liaudies suverenumo principas negali tokio hierarchijos principo pripažinti. Bet vis dėlto nebūdama politinė santvarka, demokratija negali sukurti savito reprezentacijos modelio ir yra priversta adaptuoti jai teoriškai netinkantį, hierarchiją numatantį reprezentacijos modelį. Tai lemia vidinį demokratinės reprezentacijos prieštaravimą tarp egalitarinės idėjos ir hierarchinio politinio valdymo. Apšvietos epochos ir šiuolaikiniams demokratijos teoretikams charakteringas mėginimas aptariamą atstovaujamosios demokratijos struktūrinį prieštaravimą spręsti pilietinės visuomenės stiprinimo ir patriotizmo ugdymo strategijomis nepasiteisina. Be hierarchiją tarp valdovų ir pavaldinių pagrindžiančio politinio principo tvariai neveikia iš monarchijos paveldėtas demokratinis reprezentacijos mechanizmas, o valstybėje neugdomas valdyti vertas ir motyvuotas elitas.

Atlikta monarchistų filosofų minčių apie politinę reprezentaciją analizė įgyvendina antrąją disertacijos uždavinį ir leidžia formuluoti antrąją tezę apie moderniosios atstovaujamosios demokratijos struktūrinį

priklausomumą nuo monarchinio reprezentacijos mechanizmo ir tam mechanizmui būtino valdovo ir pavaldinio hierarchijos politinio principo. Demokratinei reprezentacijai veikti reikalingas nedemokratinis, hierarchiją tarp valdančiųjų ir pavaldinių pagrindžiantis ir įtvirtinantis politinis principas. Hierarchijos principas savo esme nedemokratinis, nes nėra nulemtas lygybės idėjos. Kadangi jis nesuderinamas su demokratiją lemiančia lygybės idėja, todėl negali būti išvestas ir iš tą idėją išreiškiančio liaudies suverenumo principo. Tai rodo, kad politinės hierarchijos principas yra autonomiškas nuo moderniosios demokratijos prielaidų.

IV DALIS. GARBĖS IDĖJA KAIP DEMOKRATIJOS SUPRATIMO PERSPEKTYVA

„Kadangi žmonės laisvi, geros kilmės, gerai išmoksinti, įpratę būti geroje draugijoje, iš prigimties turi tokį instinktą ir polinkį, kuris juos visada ragina elgtis dorai ir šalintis blogio, ir tą instinktą jie vadina garbe.“ (François Rabelais „Gargantiua ir Pantagriuelis“ I kn., LVII sk.)

Trečioji disertacijos tezė

Šioje disertacijos dalyje plėtojami pirmosiose dviejose disertacijos tezėse atskleisti moderniosios demokratijos teoriniai prieštaravimai politinės santvarkos koncepcijai ir reprezentacijos idėjai. Čia pristatoma disertacijoje siūloma garbės idėja, kaip būtina sąlyga pagrįsti hierarchijos principui, be kurio negalimas demokratinės reprezentacijos veikimas, ir parodoma, jog ši idėja pateikia analitinę perspektyvą, leidžiančią paaiškinti abu ankstesnėse disertacijos tezėse pristatytus moderniosios demokratijos prieštaravimus: su politine santvarka ir su reprezentacija. Esminis pristatomas argumentas – kad garbės idėja siūlo demokratijos supratimui reikalingą politinės tikrovės matymo prieigą, leidžiančią žvelgti į demokratiją ne kaip į universalų principą, bet kaip į politinę santvarką. Savo ruožtu, garbės idėjos nulemtas demokratijos, kaip politinės santvarkos, matymas leidžia suprasti ir naujai įvertinti demokratinės reprezentacijos prieštaravimą.

Šioje disertacijos dalyje įgyvendinamas trečiasis ir paskutinis disertacijos uždavinys, kurio pagrindu formuluojama trečioji disertacijos tezė: garbė yra analitiškai reikalinga idėja demokratijos supratimui, nes normatyviškai pagrindžia tokį nedemokratinį principą, t. y. valdovo ir pavaldinio hierarchiją, be kurio į moderniąją demokratiją neįmanoma žvelgti kaip į politinę santvarką. O nežvelgiant į demokratiją kaip į politinę santvarką, neįmanoma pagrįsti ir jos deklaruojamo atstovaujamojo valdymo. Garbės idėja pagrindžia politinės hierarchijos principą, kuris yra būtina sąlyga politiniam elitui ugdyti ir tautos renkamos valdžios autoritetui užtikrinti, be kurių neveiktų atstovaujamoji demokratija. Disertacijoje į garbę žvelgiama ne kaip į etinę ar kultūrinę normą, bet kaip į demokratijos principų supratimą lemiančią normatyvinę idėją, be kurios neįmanoma pagrįsti politinės hierarchijos.

1. Garbės idėja lemia politinį hierarchijos principą

Kaip aiškiai parodė Ch. de Montesquieu ir A. de Tocqueville'io politinių teorijų tyrimas, politinius principus lemia konkrečios idėjos. Kaip jau aptarta ankstesnėse disertacijos dalyse, demokratijos politinis principas yra liaudies valdžia, o ji lemia lygybės idėja. Šio principo praktinis įgyvendinimas problemiškas dėl moderniosios demokratijos universalaus pritaikomumo, kuris neleidžia demokratijos matyti kaip politinės santvarkos. Ankstesnėje, monarchistų filosofų argumentus analizuojančioje disertacijos dalyje, išsiaiškinta, kad moderniajai demokratijai būdingas vidinis prieštaravimas politinės reprezentacijos idėjai. Nebūdama politinė santvarka, demokratija nesukuria savito reprezentacijos modelio, bet adaptuoja monarchinį reprezentacijos mechanizmą, kuris grindžiamas demokratijai idėjiškai priešingu hierarchijos principu. Norint pamėginti teoriškai identifikuoti ir suprasti šį prieštaravimą, būtina paaiškinti hierarchijos principo idėjinę kilmę ir veikimo sąlygas. Kaip parodė J. de Maistre'o teorijos analizė, demokratijos principo natūralios ribos yra ten, kur prasideda valdovo ir pavaldinio hierarchinis santykis. Politinei reprezentacijai reikalingas politinės hierarchijos principas kyla iš savitos jį lemiančios idėjos, be kurios paaiškinimo nepavyks suprasti disertacijoje nagrinėjamų demokratijai būdingų vidinių prieštaravimų (su politinės santvarkos koncepcija ir reprezentacijos idėja). Šios disertacijos dalies uždavinys – pateikti argumentą, kad garbė yra ta hierarchijos principą lemianti idėja, leidžianti paaiškinti abu rūpimus atstovaujamosios demokratijos vidinius prieštaravimus.

2. Kodėl demokratija kaltinama negarbingumu?

Garsus XIX a. rašytojas ir monarchijos restauracijos rėmėjas F. R. de Chateaubriandas savo memuaruose lygina asmeninius įspūdžius apie JAV ir Prancūzijos politinį gyvenimą ir pastebi, jog George'as Washingtonas ir Napoléonas Bonaparte'as iškilo iš demokratinių visuomenių, bet sukūrė visiškai priešingas valstybes. Nors, autoriaus nuomone, JAV demokratija sėkmingesnė nei prancūziškoji, vis dėlto amerikietišką papročių egalitarizmą ir piliečių laisvės sampratą jis laiko vulgaria ir stokojančia elementaraus

žmoniškumo.³²³ F. R. de Chateaubriandui demokratijos papročiai atrodo kaip ydinga respublikoniško patriotizmo ir *bourgeois* materialinio patogumo vertybių samplaika, kurios rezultatas – daug abstraktesnė ir mažiau socialinį gyvenimą reglamentuojanti dorovės samprata, nei buvo būdinga luominei visuomenei. F. R. de Chateaubriandą piktina toks dorovės normų abstraktumas, kurį jis vadina „aistrų miglotumu“ ir sieja su politinio gyvenimo atrofija.³²⁴ Kaip ir nemaža dalis kitų monarchistų, jis demokratiname piliečių gyvenime pasigenda garbės.

Tirdamas Amerikos ir Prancūzijos demokratines visuomenes, A. de Tocqueville'is pastebi garbės idėjos nuvertėjimą socialiniuose papročiuose lyginant su monarchine santvarka. Demokratiniams papročiams, filosofo teigimu, būdingas egalitarizmas, kai individai praktiniame gyvenime neišvengiamas tarpusavio hierarchijas laiko ne natūraliomis, bet atsitiktinėmis (pvz.: tarnas nesijaučia doroviškai menkesnis už savo poną; vaikai – prastesni už savo tėvus ir pan.). Lygybės idėja grįsti demokratiniai papročiai daro neįmanomą luominėje visuomenėje egzistavusį smulkmenišką socialinių normų reglamentavimą garbės kodeksais. A. de Tocqueville'io teigimu, garbę galima apibrėžti kaip visumą tautai būdingų požymių į tai, kas smerktina, o kas girtina.³²⁵ Pagal tokį apibrėžimą, demokratija nesiūlo aiškaus girtinų ir smerktinų veiklų sąrašo, bet tenkinasi abstrakčiomis gairėmis. Pavyzdžiui, skatina piliečius būti naudingais tėvynei, t. y. patriotizmą, tačiau nedetalizuoja elgesio normų ar dorybių, apibrėžiančių patriotizmą. Visiškai kitoks vaizdas būdingas ikidemokratinei visuomenei, kur garbingas elgesys smulkmeniškai detalizuojamas. A. de Tocqueville'is garbės sampratos suabstraktėjimą aiškina naujos demokratinės visuomenės pobūdžiu: kuo didesnė lygybė politinėje bendrijoje, tuo garbė abstraktesnė, nes griežtos garbingo elgesio taisyklės tarnauja būtent socialinės nelygybės paryškinimui ir palaikymui.³²⁶ Didesnė

³²³ François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1849, p. 362, 432–433.

³²⁴ Ši F. R. Chateaubriando minties interpretacija pateikiama: Pierre Manent, *Metamorphoses of the City* Cambridge: Harvard University Press, 2013, p. 219.

³²⁵ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 692.

³²⁶ *Ibid.*, p. 695–698.

piliečių socialinė lygybė nuosekliai reikalauja menkliau išreikšto garbės kodekso kasdienėje politinėje tikrovėje.

Garbės idėjos reikšmės nuvertėjimas, kurį A. de Tocqueville'is aiškino egalitarinės demokratijos prigimties veikimu, o F. R. Chateaubriandas vadino „aistrų miglotumu“, atrodė natūraliai atgrasus ir dekadansiškas monarchijos etoso besiilgintiems mąstytojams. Ankstesnėje disertacijos dalyje aptarti monarchijos rėmėjai, tokie kaip J. de Maistre'as ir L. de Bonaldas, itin dramatiškai komentavo socialinių papročių metamorfozes demokratinėje visuomenėje. Juos šiurpino radikalus luominės visuomenės papročių ir autoritetų nykimas. Pavyzdžiui, gobšumą demokratijoje paliauta laikyti gėdinga yda, nes pripažinta jo nauda valstybei: esą pelno siekimas kelias šalis galią, todėl yra girtinas. Arba tai, kas luominėje santvarkoje vadinta „felonija“, t. y. vasalo išdavyste, ir laikyta visą bajoro giminę sutepančiu poelgiu, demokratijoje virto normalia politinių partijų tarpusavio konkurencijos praktika. XIX a. filosofų teigimu, demokratinėje visuomenėje išbluko garbės sampratos ribos, nors pati sąvoka ir toliau vartojama. A. de Tocqueville'is apie feodalinės garbės liekanas demokratijoje kalba taip: „*Tai nelyginant kokia religija, kuriai leista išsaugoti vieną kitą šventyklą, nors jos niekas neišpažįsta.*“³²⁷ Monarchijose garbės kodeksų atliekamą visuomenės reguliacinę funkciją demokratijose perėmė lygybę geriau atitinkanti formalus teisingumo idėja. A. de Tocqueville'io teigimu, politinėje tikrovėje valdovai vertinami dviem matais: „teisingumo“ arba „neteisingumo“ ir „garbės“ arba „negarbės“.³²⁸ Pirmasis išreiškia įstatymų ir kitų sutartinių visuomenės normų laikymąsi: visuomenei būdingi pagrįsti lūkesčiai, jog valdovai laikysis pamatinių konvencijų, kurių pagrindu veikia bendrijos valdymas ir socialinis gyvenimas. Antrasis apima nerašytus, pastovius (kylančius ne iš formalios konvencijos) ir tik konkrečiai visuomenei būdingus viešojo elgesio standartus. A. de Tocqueville'io teigimu, demokratija dėl ją nulemiančios lygybės idėjos yra visiškai abejinga pastarajam kriterijui. Kaip jau minėta antrojoje disertacijos dalyje, šis filosofas nematė alternatyvų demokratijai, bet įžvelgė didelį politinį pavojų pilietinėms laisvėms dėl aristokratiškų dorybių praradimo.

³²⁷ *Ibid.*, p. 692.

³²⁸ *Ibid.*, p. 687.

Garbės disertacijoje tiriamose XVIII–XIX a. demokratijos sampratose filosofų pripažįstama svarbia demokratinę transformaciją paaškinančia sąvoka. Ir monarchijos, ir demokratijos šalininkai pripažino, kad garbės idėjos reikšmė demokratijoje menksta dėl egalitarinių papročių įsigalėjimo. Tad prieš pereinant prie garbės idėjos konceptualizavimo ir pagrindimo, kodėl tai svarbi analitinė perspektyva demokratijos vidinių prieštaravimų (su politinės santvarkos koncepcija ir reprezentacijos idėja) supratimui, tikslinga apžvelgti garbės sąvoką aiškinančias teorijas ir jų esminius ypatumus.

2.1. Garbės sąvokos demokratinės metamorfozės istorinis kontekstas

Apie garbę, kaip politiškai reikšmingą etinę sąvoką, filosofai kalba nuo pat politinės filosofijos atsiradimo Antikoje. Kaip rodo šiuolaikinio garbės tema rašančio filosofo Peterio Olsthoorno atliktas tyrimas, senovės graikų ir romėnų filosofai garbę vertina gana skirtingai. Romėnams garbės siekis atrodo politiškai naudinga dorybė. O didieji graikų politiniai mąstytojai atsargiau sieja garbėtrošką ir dorybingumą. Platonas *Valstybės* X knygos pabaigoje rašo, jog populiarumas ir aplinkinių palanki nuomonė neturėtų būti svarbūs žmogui – svarbiau teisingumas ir dorybės.³²⁹ Tiesa, P. Olsthoornas įrodo, jog vėlesnėje savo knygoje *Istatymai* šis autorius jau laikosi švelnesnės pozicijos, pripažindamas reputacijos bei viešojo pasmerkimo motyvacinę svarbą auklėjant gerus piliečius.³³⁰ Tai įtikinamas šiuolaikinio filosofo pastebėjimas, nes išties *Istatymų* V ir VI knygose piliečių socialinį prestižą Platonas vertina kaip svarbų teisingos valstybės gyvenimo atributą, suteikiantį galimybę teisingu būdu skirti pareigūnus ir vykdyti administracines funkcines.³³¹ Nors Platono požiūris į garbės politinį naudingumą diskutuotinas, tačiau aišku viena – jis garbės nepriskiria dorybėms ir pripažįsta nebent instrumentinį jos poreikį. Kiek aiškesnę garbės sampratą pateikia Aristotelis, *Nikomacho etikoje* garbę priskirdamas

³²⁹ Platonas, *Valstybė*. Vilnius: Mintis, 1981, p. 360–362.

³³⁰ Peter Olsthoorn, *Honor in Political and Moral Philosophy*. Suny Press, 2015, p. 16.

³³¹ Plato, *Laws* (trans. R. G. Bury). Cambridge: Harvard University Press, 1981, p. 359–361, 405–407.

žmogaus aistroms ir vadindamas vienu iš sielos malonumų.³³² Jis garbę laiko savotišku atlygiu, sietinu su drąsos dorybe, ir pripažįsta dviem aspektais: kaip didžiadvasiškumą, kuris yra aukso vidurys tarp puikybės ir perdėto kuklumo, ir kaip ambicingumą, kuris yra saikingas aplinkinių pagarbos siekis teisingais būdais. Pagal Alasdairo MacIntyre'o interpretaciją, aristotelinė garbės samprata nurodo socialinį atlygį už nuopelnus, todėl tėra išvestinis dalykas iš dorybių etikos.³³³ Aristotelio teorijoje dorybei garbė nebūtina – dorybingas žmogus gerai jausis ir be jos. Garbė yra atlygis už dorybę³³⁴ – ne savaiminis, bet tik antrinis gėris.

Senovės graikų intelektualinį paveldą perėmusių romėnų požiūris į garbę akivaizdžiai palankesnis. Romėnų autorių mintys apie garbę leidžia teigti, jog pripažinimą ir prestižą jie laikė priemone, skatinančia ugdyti charakterį ir motyvuoti žmogų stengtis. P. Olsthoorno teigimu, noras išsiskirti iš kitų tokiomis dorybėmis kaip drąsa ar teisingumas ir už tai kaip atlygį gauti viešą pagyrimą, buvo laikomas geru dalyku, prisidedančiu prie valstybės klestėjimo.³³⁵ Romėnai viešą pagarbą suprato kaip būtiną atlygį už didingus darbus. Detalioje istorinėje ir literatūrinėje rekonstrukcijoje senovės istorijos tyrinėtoja Carlina Barton teigia, jog konkuravimo dėl prestižo ir gėdos vengimo kultūra cementavo romėnų visuomenę.³³⁶ Nesulaukti viešo pripažinimo už savo nuveiktus darbus dėl bendrojo valstybės gėrio romėnui buvo didelis pažeminimas. Skaitant Cicerono, Plutarcho ar Tito Livijaus raštus ir istorijas apie žymių romėnų gyvenimus, gana akivaizdu, kad romėnai privatų gyvenimą, nepelnant viešo pripažinimo, laikė didžiai gėdingu dalyku. Pavyzdžiui, Cicerono *Respublikos* pirmasis skyrius

³³² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, p. 46–49.

³³³ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2007, p. 116.

³³⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, p. 61.

³³⁵ Olsthoorn, p. 15, 17–24.

³³⁶ Carlin A. Barton, *Roman Honor. The Fire in the bones*. University of California Press, 2001, sk. III–IV, p. 34–130.

prasideda nuo gėdinimo ir kritikos politiniam pasyvumui.³³⁷ Romos respublikos laikais romėnams garbė siejosi su tarnavimu tėvynės galios, turtų ir karinės šlovės didinimui. Remiantis Plutarcho³³⁸ ir Tito Livijaus³³⁹ pasakojimais, žymiems romėnams kalbamuojų metu buvo atleidžiama už daugybę nedorybių (kyšininkavimą, žiaurumą, aroganciją, girtuokliavimą), kol jie savo žygiais didino Romos galybę. Jų asmeninė garbė nenukentėdavo, kol asmeninės savybės nekenkdavo valstybės interesams. Tokio garbės suvokimo atsisakyta po Romos žlugimo ir feodalizmo susiformavimo.

Viduramžių feodalinė santvarka nulėmė reikšmingas garbės sampratos metamorfozes³⁴⁰ ir etiniu, ir politiniu lygmeniu. Etine prasme garbės idėja buvo nuvainikuota dėl labiau egalitarinės ir krikščioniškosios mokymų

³³⁷ Cicero, *The Republic and The Laws* (trans. N. Rudd). New York: Oxford University Press, 1998, p. 3–8.

³³⁸ Plutarchas tai dramatiškai aprašo Gajaus Martijaus Coriolano biografijoje. Plutarch, *Plutarch's Lives*, vol. 1. London: 1894 [interaktyvus, žiūrėta 2016.04.05]. Prieiga per internetą: <http://www.gutenberg.org/files/14033/14033-h/14033-h.htm#LIFE_OF_CAIUS_MARCIUS_CORIOLANUS>.

³³⁹ Titas Livijus tai gerai iliustruoja Appijaus Claudijaus (2 kn., LXI sk.); Marco Furijus (5 kn., XIX–XXIV sk.); Tito Manlijus (8 kn., VII sk.) pavyzdžiais. Titus Livius, *The History of Rome*, vol. 1 [interaktyvus, žiūrėta 2016.04.05]. Prieiga per internetą: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/19725>>.

³⁴⁰ Viduramžių garbės sampratos pristatymas politinės filosofijos sąvokomis (nors tai nėra šios į XVIII–XIX a. politinę filosofiją orientuotos disertacijos objektas) problemiškas dėl patikimos literatūros stokos. Labai mažai pirminės literatūros (šv. Augustino interpretacijos tinka pristatyti krikščioniškosios tradicijos požiūrį, bet ne Viduramžių sampratą), todėl daugiausia tenka remtis Renesanso (pvz., M. de Montaigne'io) ir Apšvietos autorių naratyvais apie Viduramžius. Šią problemą pastebi garbės sąvoką nagrinėjantys filosofai (Žr. Frank Stewart, 39–40 p.; taip pat P. Olsthoorn, *Ivadas*). Viduramžių garbės supratimą plačiai nagrinėja istorikai ir literatūros tyrėjai (F. Stewarto knygoje pateikiamas įspūdingas literatūrinių tyrimų sąrašas), bet politinės filosofijos žanro disertacijoje nėra galimybės apžvelgti šias paralelines tyrimo sritis, todėl tenka remtis prieinama antrine literatūra.

atitinkančios sąžinės idėjos. Pagal P. Manento interpretaciją, šv. Augustino filosofija gerai nusako esminį prieštaravimą tarp krikščioniškosios etikos ir antikinio garbės supratimo. Šv. Augustinas romėnišką garbės supratimą vadina puikybe ir daro perskyrą tarp garbės ir sąžinės.³⁴¹ Garbė atsiejama nuo dorybingo veiksmo (jos galima siekti ir nedorai) ir prilyginama puikybei bei veidmainystei. Šv. Augustinas smerkia romėniškos dorybės pavyzdžiu laikytą Katono savižudybę³⁴² teigdamas, jog kančios iškentimas yra dorybingesnis veiksmas nei nuodėmės darymas dėl savo reputacijos. Sekant šia šv. Augustino interpretacija, galima daryti išvadą, kad krikščioniškoji etika garbės nelaiko nei dorybe, nei svarbiu charakterio ugdymo veiksmu.

Kitaip nei etikos požiūriu, politine prasme viduramžių feodalinėje sistemoje garbė išlieka reikšminga, tačiau tampa labiau personalizuota. Skirtingai nei romėniškas atsidavimas viešajam gyvenimui ir patriotizmas, feodalinė garbės samprata labiau nusako konkrečioms socialiniams luomams priklausančių žmonių personalinius pavaldumo tinklus.³⁴³ Garbė čia labiau suprantama per asmeninės ištikimybės, aukojimosi, savęs atsižadėjimo dorybes. Ji nėra politiškai naudinga dorybė romėnams būdinga prasme, nes subordinuota konkrečios garbės grupės – luomo – įvertinimui. Tokia samprata, nors detalai nekonceptualizuota, yra akivaizdi viduramžių riterinių romanuose, tokiuose kaip *Rolando giesmė*; *Parsivalis: Grailio istorija*; *Artūro mirtis*. Garbė juose vaizduojama kaip abstraktus gana nehomogeniškų normų ir dorybių bendravardiklis, nusakantis bajoro luomui priklausančio asmens prigimtinį vaidmenį ir personaliniais ryšiais, t. y. per priesaikas, struktūruojantis tuometį politinį gyvenimą. Vieno žymiausių garbės kodeksus tyrusių modernių antropologų J. Pitto-Riverso teigimu, pirmieji teoriniai traktatai apie feodalinę garbę pasirodė tik Viduramžių pabaigoje, XVI a., kai galutinai išsikristalizavo luominės monarchijos

³⁴¹ Manent, *Metamorphoses of the City*, p. 254–256.

³⁴² *Ibid.*, p. 243–249.

³⁴³ Peter Berger, „On the Obsolescence of the Concept of Honor“ // kn. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame (Indiana): Notre Dame University Press, 1983, p. 174, 177.

valdymo forma.³⁴⁴ Dėl šios priežasties Viduramžių garbės sampratą sudėtinga konceptualizuoti, o jos apibrėžimui tenka kliautis vėlesniais šaltiniais. Viduramžių laikmečio etikos standartus įkūnijusios Bažnyčios požiūris į feodalinę garbę daugiausia remiasi Aristotelio argumentų apie „antrinį gėrį“ pakartojimu. Kaip rodo J. Pitto-Riverso atlikta analizė, aiškesnė Bažnyčios pozicija garbės klausimu aptinkama vėlgi tik nuo XVI a., kai Treto bažnytiniame susirinkime uždraudžiamos bajorų dvikovos.³⁴⁵ Vis dėlto adekvatus aptariamojo laikmečio garbės sampratos pristatymas priklausomas nuo vėlesnių jos interpretacijų.

Remiantis XIX a. teoretiku A. de Tocqueville'iu, konceptualiai lyginančiu feodalinę ir moderniąją garbės sampratą, feodalų garbės kodeksas išvis neturi nieko bendra su romėnišku tarnavimo tėvynei idealu.³⁴⁶ Viduramžiais į pirmąją vietą iškyla asmeninių priesaikų laikymasis, ištikimybė monarchui ir karinė šlovė. Šlovės, t. y. socialinio pripažinimo ir prestižo troškimas kuria aristokratų luomo tapatumą.³⁴⁷ Ši garbės samprata pamažu virsta bene pačiu smulkmeniškiausiu istorijai žinomu garbės taisyklių rinkiniu – luomine teise. A. de Tocqueville'io teigimu, aristokratams (panašiai kaip ir kitų luomų atstovams) keliamų dorovinių ir ceremoninių taisyklių gausa ir griežtumas (dvikovų taisyklės, apribojimai dirbti tam tikrus darbus, elgesio kodeksas) – ne atsitiktinių keistenybių rinkinys, bet nuosekli ir neišvengiama luominės visuomenės garbės idėjos išraiška.³⁴⁸ Kadangi ši visuomenė grindžiama kategorišku luomų atskyrimu, garbės reikalavimai taip pat privalo iki pačių menkiausių viešojo elgesio smulkmenų demonstruoti jų skirtingumą. Kitaip tariant, visas įmantrumas ir demokratinio žmogaus akiai komiška pompastika turi labai konkrečią prasmę – kiekvienu socialinio gyvenimo momentu pabrėžti valdančiojo

³⁴⁴ Julian Pitt-Rivers, „Honour and social status“ // kn. J. Peristiany (Ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 24.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

³⁴⁶ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 691.

³⁴⁷ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p.164–165, 177.

³⁴⁸ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 690.

luomo ypatingumą kitų luomų atžvilgiu. Garbės kodeksas reglamentuoja valstybės valdymo tvarką – palaiko valdančiųjų žmonių statusą ir valdžios legitimumą. Pabrėžtina, kad visi minimi dalykai – ne konvencijos ar žmonių norų išraiška ir dažnu atveju neturi nieko bendra su elementariu moraliniu teisingumu (pvz., Bažnyčia nuo XVI a. uždraudžia dvikovas, bet jos vis tiek egzistuoja kaip garbės kodekso esminė dalis).

Fundamentaliausias garbės sampratos pokytis sietinas su luominės visuomenės pabaiga (simbolinis tai žymintis įvykis – Prancūzijos revoliucija) ir moderniosios demokratijos įsigalėjimu. Demokratiją lemianti lygybės idėja ir ją įgyvendinantis liaudies valdžios principas nebeleidžia garbės suvokti kaip griežtai kodifikuotos viešojo elgesio kategorijos, bet veikiausiai prilygina ją bendriniam tautinių valstybių išlikimo principams (patriotizmui). Iš pirmo žvilgsnio tarsi mėginama sugrįžti prie romėniško tarnavimo tėvynės labai idealo. Matyt, ne atsitiktinai dauguma luominės visuomenės kritikų (pvz., M. de Montaigne'is³⁴⁹) ir (arba) demokratijos teoretikų (Ch. de Montesquieu, J. J. Rousseau) tiek daug dėmesio skiria Senovės Romos dorovinių papročių aprašymui, patriotizmą išskirdami kaip svarbiausiąjį. Manyta, jog demokratijai tiktų panašus garbės suvokimas, koks vyravo Romos respublikoje. Vis dėlto net ir šie autoriai (o ypač jų liberalūs kritikai, tokie kaip B. Constantas³⁵⁰) matė, kuo demokratinė ir prekybinė visuomenė skiriasi nuo senovės romėnų, ir pripažino būtinas modifikacijas garbės kodeksams. Demokratinė tautų garbės suvokimas tapo daug nuosaikesnis (nereikalaujantis veržtis į užkariaujamuosius žygius), daug abstraktesnis (jokių griežtų elgesio kodeksų) ir taikingesnis (palankesnis prekybinių valstybių gyvenimui). Demokratinė garbės samprata, čia tenka pritarti anksčiau minėtam F. R. Chateaubriando vertinimui, savotiškai suplakė romėnų patriotizmą su *bourgeois* patogaus gyvenimo poreikiais.

³⁴⁹ Montaigne, p. 157.

³⁵⁰ Constant, *Principles of Politics...*, p. 361–364.

2.2. Garbė – svarbi analitinė sąvoka politinių santvarkų debatuose

Disertacijai aktualūs XVIII–XIX a. filosofų svarstymai atskleidžia vieną šiuolaikinių garbės tiriančių filosofų primirštą, tačiau aktualų garbės sąvokos aspektą. Ne kartą šiame darbe minėtas Apšvietos ir XIX a. politinę mintį tiriantis šiuolaikinis filosofas P. Manentas teigia, jog garbė aptariamuoju laikotarpiu suprantama kaip politinė aistra, jungianti žmones.³⁵¹ Apšvietos ir XIX a. pirmos pusės mąstytojai garbės suprantą ne kaip etinę ar kultūrinę normą, bet kaip politiškai svarbią idėją. Garbės jie sieja (ne visada homogeniškai) su hierarchiją numatančiu politiniu principu, kuris gyvuodamas piliečių kasdieniauose papročiuose cementuoja politinę bendriją ir išlaiko jos valdymo vientisumą.

Ankstesniame skirsnyje aptartos istorinės garbės sampratos metamorfozės leidžia manyti, kad garbės sampratos kaitą galima sieti su politinės santvarkos kaita: iš antikinės monarchijos į viduramžių feodalinę monarchiją ir aristokratiją, o galiausiai į moderniąją demokratiją. Ši tik paviršutiniškai paminėta istorinė argumentą apie tikėtiną ryšį tarp konkrečios garbės sampratos ir politinės formos galima laikyti sutapimu, bet galima vertinti ir kaip politinei filosofijai aktualų fenomeną. Tokiu atveju kyla pagrįstas klausimas: ar politinės santvarkos adekvačiam supratimui pakanka vien skirtingų laikmečių papročių vertinimo, ar tam būtinas politinę formą lemiančios garbės sampratos identifikavimas? Būtent tokį klausimą, pradedant Ch. de Montesquieu, kėlė filosofai, kurių teorijos analizuojamos šioje disertacijoje. Sekant jų pavyzdžiu, garbės idėjos tyrimą atrodo tikslinga susieti su politinių santvarkų klausimu. Garbės sąvokos aktualumą politinių santvarkų kaitos aiškinimui liudija tai, kad prieš demokratines revoliucijas XVIII–XIX a. filosofai, kritikuodami monarchinę santvarką, itin akcentavo negarbingumo aspektą. Dauguma disertacijoje aptartų demokratijos kūrėjų ir luominės visuomenės kritikų (J. J. Rousseau, Voltaire'as, D. Diderot, B. Constantas) daug daugiau dėmesio skyrė ne monarchijos principų kritikai, o tiesiog jos papročių ir garbės suvokimo išjuokimui. Analogiškai monarchijos ir luominės visuomenės apologetai (J. de Maistre'as, L. de Bonaldas, J. B. Bossuet, F. R. Chateaubriandas) visada akcentavo demokratijos papročių gėdingumą, vulgarumą ir pavojingumą dorovei. Tai rodo, kad garbės

³⁵¹ Manent, *Metamorphoses of the City*, p. 261.

klausimas, vertinant politines santvarkas, XVIII–XIX a. politikos filosofijoje užėmė daug reikšmingesnį teorinių ginčų lauką, nei tai būdinga šiuolaikinei politinei teorijai.

Iš to, kas pasakyta, disertacijos tyrimui aktualu tai, kad Apšvietos filosofai ir XIX a. monarchistai garbės sąvoką sieja su politinės santvarkos klausimu ir jas lygina. Ir demokratiją remiantys filosofai (pvz., A. de Tocqueville'is), ir ją kritikuojantys monarchistai (pvz., F. R. Chateaubriandas) taiko garbės sąvoką vertinti vienos politinės santvarkos transformacijos į kitą aiškinimui. Tai rodo, kad esama pagrindo garbę laikyti reikšminga politinės filosofijos sąvoka, tinkama aiškinti modernių valstybių politinių režimų skirtumus ir metamorfozes.

3. Garbės idėjos ir politinės hierarchijos principo modernioji samprata ir kritika

Nors garbės sąvoką pradėta aktyviau nagrinėti jau Apšvietos politinėje filosofijoje, vis dėlto nuo pat tos epochos nusistovėjo gana siauras garbės sąvokos tyrimo būdas – kritika. Iki šių laikų kalbėdami apie garbę politikos filosofai radikaliau ar nuosaikiau sieja minėtą sąvoką su socialinės nelygybės apraiškomis ir tų apraiškų kritika. Tai iliustruoti padės toliau disertacijoje apžvelgiama garbės sampratos raida demokratinės epochos, t. y. nuo Prancūzijos revoliucijos, mąstytojų mintyje ir ypač šiuolaikinių filosofų atliekamuose tyrimuose. Ši apžvalga suteiks galimybę išryškinti disertacijoje pateikiamo garbės, kaip politinės idėjos, apibrėžimo esminį skirtumą lyginant su dauguma dabartinių minėtos sąvokos aiškinimų. Tokiu būdu bus konkretizuotas akademinis diskusijų laukas, kuriame garbės idėją pristato ir politiškai aktualizuoja disertacija.

Gana charakteringą kritinį garbės aiškinimą pateikia P. Bergeris. Šio mąstytojo nuomone, garbės idėja – tai ideologinės kontrolės mechanizmas, susiejantis žmogaus tapatybę su konkrečiu instituciniu vaidmeniu.³⁵² Garbės idėja įtvirtina hierarchijų natūralumą praktiniame gyvenime: socialiai vertingus vaidmenis atliekantys žmonės turi būti labiau gerbiami nei tie, kuriems tenka mažiau vertingi, priklausomai nuo konkretaus kultūrinio

³⁵² Berger, p. 172–177.

konteksto suponuojamos vertės sampratos (turtas, kilmė, dorumas, nuopelnai ar kt.). Galima ginčyti griežtą minėto autoriaus sociologinį požiūrį į politinę tikrovę, tačiau mintis, kad garbės idėjai tenka reikšmingas vaidmuo formuojant visuomenės struktūrą, yra pagrįsta. P. Bergeris teigia, jog garbės idėja tuo reikšmingesnė kasdieniame gyvenime, kuo stipresnės socialinės hierarchijos visuomenėje, ir etaloniniu pavyzdžiu čia tampa feodalizmas.³⁵³ Žmonių skirstymą į nevienodo vertingumo socialines grupes šis modernus teoretikas laiko smerktinu ir nedemokratišku garbės idėjos reiškimosi rezultatu.

Kritinį požiūrį į garbės idėją politikos filosofai paprastai sieja su teoriniais apmąstymais apie natūralią žmonių nelygybę ir jos socialines išraiškas. Iškėlus ir ėmus plėtoti mintį, kad skirtinga tam tikrą bendrąją sudarančių žmonių socialinė vertė yra jų prigimtinės nelygybės pasekmė, garbė dažnai iškyla kaip šias nelygybės formas pateisinti sąvoka. Taip suprantama ji nusako, kaip tam tikras prigimtinis nelygiavertiškumas (fizinės savybės, kilmė, turtas) struktūruoja socialinį gyvenimą. Tokiu atveju garbės sąvoka tarnauja esamoms socialinio vertingumo hierarchijoms pateisinti prigimtinės nelygybės argumentais.

Moderniosios demokratijos laikų politinei filosofijai būdingas kritiškas požiūris į hierarchijas pateisinančias sąvokas: prigimtinės nelygybės argumentų siejimas su socialiniais vaidmenimis čia paprastai smerkiamas kaip ideologijos rūšis. Lygybė yra demokratiją užtikrinanti idėja, todėl nenuostabu, kad hierarchijos principą lemianti garbės idėja yra marginalizuota dabartinėje politinėje filosofijoje. Šiuolaikinis filosofas Williamas Ladas Sessionsas pastebi, jog net klasikinę dorybių etiką moderniesiems laikams taikantys politikos filosofai bando išvengti garbės sąvokos, nors ji yra viena svarbiausių minėtos etikos sąvokų.³⁵⁴ Tai šiek tiek stebina, nes iki pat Renesanso laikų sąvokos „dorybė“ ir „garbė“ dažnai netgi vartojamos kaip sinonimai (lot. *virtus*).

³⁵³ *Ibid.*, p. 174–175, 181.

³⁵⁴ William Lad Sessions, *Honor for Us*. New York: Bloomsbury, 2010, p. 3.

3.1 Moderniųjų filosofų kritinė garbės samprata

Garbės idėja nuo seno kritikuojama, pasitelkus įvairius teorinius ir praktinius argumentus, tačiau iki moderniosios demokratijos laikų ji niekada nebuvo smerkiama vien dėl savo natūralios išraiškos – politinės hierarchijos principo ir iš to sekančio socialinės nelygybės formų teisinimo.

Labai skirtingi įvairių epochų filosofai smerkia garbę³⁵⁵ už priešingumą dorovei, pateikdami moralinius argumentus. Iš jų paminėtini stoikai (pvz., Seneka³⁵⁶), krikščionys (pvz., šv. Augustinas³⁵⁷) ir modernieji moralės filosofai (pvz., I. Kantas³⁵⁸). Garbės idėjos kritika ir išjuokimas dėl jos iracionalumo būdingi Th. Hobbeso³⁵⁹ ir B. Mandeville'io³⁶⁰ tekstams. Būdamas vienu įtakingiausių modernios politinės filosofijos atstovų Th. Hobbesas gana daug dėmesio skiria garbės troškimo kritikai. Garbę jis laiko politiškai pavojinga aistra, verčiančia žmones nebijoti mirties ir smurtingai vaidytis dėl nebendramačių gėrio sampratų. Veikalo *Leviatanas* X–XI skyriuose Th. Hobbesas garbę išjuokia: vadina nereikšmingu galios ir turto atributu, aplodismentų ir pagyrų aistra, tuštybe, pataikūniškumu, taip pat vaikišku žavėjimusi titulais ir regalijomis.³⁶¹ Pagal Laurie Johnson Bagby

³⁵⁵ Antikos laikais epikūrininkai pateikė linksimą argumentą: esą neverta kvaršinti galvos dėl savo gero vardo, nes būdamas mirtingas vis vien ilgai negalėsi juo džiaugtis.

³⁵⁶ Olsthoorn, p. 18.

³⁵⁷ Manent, *Metamorphoses of the City*, p. 238–246.

³⁵⁸ I. Kantas paskaitoje „On Suicide“ kritikuoja Apšvietos mąstytojų žavėjimąsi romėniškąja garbės samprata, nurodydamas, kad heroizmo troškimas nėra tapatus dorovei. (Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*. Cambridge University Press, 1997, p. 144–149.)

³⁵⁹ Hobbes, *Leviatanas*, sk. X–XI, XIII. Taip pat Hobbes, *Behemoth*, d. 2, 3, 4.

³⁶⁰ Bernard Mandeville, *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. The Project Gutenberg: 2003, I dialogas, p. 7–21 [interaktyvus, žiūrėta 2017.08.02]. Prieiga per internetą: <<http://www.gutenberg.org/files/7819/7819-h/7819-h.htm>>.

³⁶¹ Hobbes, *Leviatanas*, p.102–108, 112, 114–116.

interpretaciją, Th. Hobbesas tikslingai dekonstruoja garbės sąvoką, turėdamas tikslą ją išjuokti.³⁶² Vis dėlto *Leviatano* XIII skyriuje garbės troškimas nebe išjuokiamas, bet pristatomas kaip viena iš pačių blogiausių prigimtinio žmonių vaidingumo priežasčių (greta konkuravimo ir nepasitikėjimo kitais).³⁶³ Knygoje *Begemotas* Th. Hobbesas Anglijos pilietinių karų priežastis mato būtent šlovės trokštančių aristokratų³⁶⁴ ir kankinio garbės siekiančių religinių grupuočių atstovų savivalėje. Pagal L. Strausso interpretaciją, Th. Hobbesas garbę ne tik išjuokia, bet laiko pavojinga aistra, skatinančia politines suirutes ir pilietinius karus.³⁶⁵ Garbė motyvuoja individus nebijoti mirties, todėl paneigia baime grįsto politinio suvereno absoliutumą, kuris yra visos Th. Hobbeso politinės teorijos pagrindas. Tik mirties baime grindžiamas racionalumas leidžia kurti stabilią politinę tvarką socialinio kontrakto būdu.³⁶⁶ Garbės troškimo įkvėpti ir nebijantys mirti žmonės Th. Hobbesui atrodo natūraliai vaidingi ir nesuvaldomi. Garbės laikymas politine dorybe šiam filosofui atrodo apverktinas ir pavojingas reiškiny, nes tik skatina visuomenės grupių vaidingumą.

Greta trumpai paminėtų garbės kritikų pasitelkto dorovės argumento ir Th. Hobbeso pateikto įrodymo, kad garbė politiškai pavojinga, būtina paminėti Arthuro Schopenhauerio parašytą kritinį tekstą. Šio filosofo pateikiama garbės kritika verta dėmesio vien dėl to, kad joje garbės arbitralumas įspūdingai aprašytas ir pritaikytas būtent moderniosios demokratijos laikams³⁶⁷. Apskritai, iš minėtų autorių argumentų matyti, jog

³⁶² L. M. Johnson Bagby *Thomas Hobbes. Turning Point for Honor*. Lexington Books: 2009, p. 5.

³⁶³ Hobbes, *Leviatanas*, p. 137–138.

³⁶⁴ Bagby, p. 6, 63–64, 67.

³⁶⁵ Leo Strauss, Sinclair Elsa, *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: 1996, p. 72–73, 111–112, 115.

³⁶⁶ Hobbes, *Leviatanas*, p. 140.

³⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Gyvenimo išminties aforizmai*. Vilnius: Tyto Alba, 2010, p. 65–130.

garbės idėjai taikomi kaltinimai nedorumu, nenaudingumu ir neišmintingumu nėra nauji, tačiau iki moderniosios demokratijos išsigalėjimo ši idėja niekada nebuvo smerkiama vien už tai, kad ji praktiškai egzistuoja, t. y. už sąlygų sudarymą hierarchijų atsiradimui politiniame ir socialiniame gyvenime. Tokio pobūdžio kritika tapo madinga tik XX a. ir vyrauja šiandieninių politikos ir moralės filosofų darbuose, kuriems ir skirtas tolesnis disertacijos skirsnis.

3.2. Šiuolaikinių filosofų garbės sampratos

Be jau minėto P. Bergerio, garbės idėją, kaip pažeidžiančią lygybės principus, kritikuoja dauguma paskutiniaisiais metais ją nagrinėjusių teoretikų. Daug teigiamų įvertinimų sulaukusią istorinę atvejų analizę pateikia Kwame Anthony'is Appiah knygoje *The Honor Code*. Šis autorius pabrėžia garbės idėjos kuriamų socialinių hierarchijų abejingumą moraliniams argumentams. Jo tiriami istoriniai pavyzdžiai parodo įvairių tautų garbės kodeksuose įtvirtintų barbariškų tradicijų gyvybingumą net ir progresyvioje moralinėje ir teisinėje aplinkoje.³⁶⁸ Bet skirtingai nei P. Bergeris, K. A. Appiah akcentuoja ne institucinę ir ekonominę sąrangą, o kultūrinio konteksto reikšmę nelygybės apraiškų pateisinimui.

Garbės kritinis siejimas su socialine nelygybe originaliai plėtojamas Roberto Oprisko fenomenologinėje studijoje. Šis autorius garbės idėją apibrėžia kaip skėtinę sąvokų kategoriją, kuri, kaip sistema, hierarchiškai struktūroja visuomenę, paskirstydama vertes asmenims ir grupėms.³⁶⁹ Taigi garbė čia matoma kaip socialinės vertės paskirstymo mechanizmas, kuris apibrėždamas individo socialinį vertingumą politizuoja jo tapatybę, suausdamas skirtingus individus į vieną liaudį.³⁷⁰ Tokiu būdu autorius akcentuoja instrumentinę garbės idėjos galią kurti socialines hierarchijas. Kitas šiuolaikinis filosofas P. Olsthoornas panašiai toliau įrodinėja, kad

³⁶⁸ Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code*. W. W. NORTON & COMPANY, 2011, p. 24–48, 118–120.

³⁶⁹ Robert Oprisko, *Honor: a Phenomenology*. Routledge, 2014; p. 3–4.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 55, 155.

garbė yra socialinių hierarchijų pagrindas, pabrėždamas garbės nesuderinamumą su egalitarinės visuomenės vertybėmis, bet tuo pačiu pripažindamas instrumentinę šios idėjos naudą politikai: žmonių noras sulaukti aplinkinių pripažinimo ar aploдимentų yra stiprus motyvas elgtis socialiai naudingai.³⁷¹ Reikėtų pasakyti, jog visi minėti autoriai (P. Bergeris, K. A. Appiah, R. Oprisko ir P. Olsthoornas) pernelyg nenutolsta nuo XIX a. A. Schopenhauerio pateikto garbės, kaip socialinės kontrolės įrankio, supratimo. Pastarasis iškelia įtaigią mintį, kad garbė tėra aplinkinių gera nuomonė apie asmenį ir to asmens mėginimas įtikti tai nuomonei.³⁷² Akivaizdu, jog šiam stois kam autoriui garbė neatrodo, švelniai tariant, išmintinga idėja³⁷³, veikiau tinkama nebent valdžios primetimui primityvioms masėms³⁷⁴. Panašus mažai pakitęs požiūris išlieka ir minėtų šiandieninių autorių darbuose. Vis dėlto reikšmingas ne tiek visų keturių filosofų pateiktų apibrėžimų originalumas, kiek pats sutarimas, jog socialinė nelygybė ir politinė hierarchija yra akivaizdžiausi garbės idėjos ypatumai.

Kita tematiškai savita garbės idėją nagrinėjusių šiuolaikinių autorių grupė garbę vertina ne kaip socialinę kategoriją, o labiau kaip individo etinę savybę. Pagal šį požiūrį, garbė yra individo charakterio savybė arba praktinio elgesio motyvas. Bet vis dėlto garbės siejimas su socialine nelygybe ir vėl išlieka akivaizdus. Frankas Hendersonas Stewartas yra bene žymiausias iš minėtų autorių, vertinamas už originalų garbės sąvokos apibrėžimą: „Garbė – tai asmens teisė į pagarbą, mainais už nustatytų standartų laikymąsi.“³⁷⁵ F. H. Stewartas įrodinėja, kad garbės samprata

³⁷¹ Olsthoorn, p. 5–8, 12.

³⁷² Schopenhauer, p. 65–70.

³⁷³ Ibid., p. 69. „Iš tikrųjų tas begalinis kitų nuomonės paisymas ir nuolatinis rūpinimasis ja dažnai taip toli peržengia protingo tikslingumo ribas, kad jį galima laikyti visuotinai išplitusia ar, ko gero, net įgimta manija.“

³⁷⁴ Ibid., p. 68. „Šis prietaras – patogus įnagis to rankose, kuriam duota galia valdyti arba šiaip žmonėms vadovauti, todėl dresuojant žmones pirmiausia reikalaujama palaikyti ir ugdyti garbės jausmą <...>“

³⁷⁵ Frank Henderson Stewart, *Honor* Chicago: The University of Chicago Press, 1994, p. 21, 54, 145.

istoriškai transformavosi iš socialinio statuso kategorijos į sąvoką, nurodančią charakterio savybę.³⁷⁶ Garbę šis autorius supranta ne kaip socialinę idėją, o kaip asmens charakterio savybę. Jo pateiktą garbės apibrėžimą vėliau perėmę ir išplėtoję autoriai akcentuoja lingvistinius ir istorinius garbės sąvokos raidos ir kaitos aspektus. Lingvistinę analizę reprezentuoja W. L. Sessionso ir Anthony'io Cunninghamo darbai, kuriais siekiama paversti kasdienį garbės sąvokos supratimą ir vartoseną rišlia sąvokų sistema. W. L. Sessionsas įrodinėja, kad iš principo negali būti universalios garbės sąvokos, o tik skirtingų sąvokų laukas.³⁷⁷ Garbę jis supranta kaip meta sąvoką, sujungiančią visas visuomenėje egzistuojančias nuomones apie dorą elgesį į suprantamą ir prasmingą visumą.³⁷⁸ Taigi šis autorius tipologizuoja kasdienėje vartosenoje atrandamas garbės prasmes ir gautą schemą vadina idėjos apibrėžimu. A. Cunninghamas panašią lingvistinę sąvokų analizę įvelka į istorinį kontekstą, iš esmės siekdamas parodyti to, ką jis vadina *moderniąja garbe*, pranašumą prieš tradicines, t. y. ikidemokratinės, garbės sampratas. Šis autorius ikidemokratinę garbės idėjos istoriją laiko nelygybės istorija irgina garbės sąvokos reformulavimą siekiant egalitariškesnio ir humaniškesnio turinio.³⁷⁹ A. Cunninghamo analizės auklėjamoji misija (*1. Garbė yra reikalinga sąvoka* → *2. Garbė reiškia nelygybę* → *3. Nelygybė nepageidaujama* → *4. Perdarykime sąvoką, kad nebeliktų nelygybės*) darsyk patvirtina garbės idėjos vidinį ryšį su socialinių hierarchijų egzistavimu.

Prie minėtų autorių, kurie garbę laiko etine savybe, priskirtinas ir naujausios garbės sąvoką nagrinėjančios knygos *Why Honor Matters* autorius Tamleris Sommersas. Jo teigimu, garbė nefigūruoja kaip svarbi moralinė kategorija moderniose demokratinėse valstybėse. T. Sommerso nuomone, moralės filosofiją monopolizavo ginčai tarp deterministų (pvz., utilitarizmo atstovai) ir laisvos valios šalininkų (pvz., Johnas Rawlsas), į

³⁷⁶ Stewart, p. 34–39.

³⁷⁷ Sessions, p. 8–9.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 187–190.

³⁷⁹ Anthony Cunningham, *Modern Honor*. Routledge, 2015, p. 48–49, 69, 98–100, 107–110.

kuriuos garbės sąvoka netelpa.³⁸⁰ Viena vertus, garbei moralės klausimuose netaikomas deterministinis požiūris, kita vertus, nesureikšminama ir laisva valia, dėl to šią sąvoką sunku conceptualizuoti. T. Sommersui garbė svarbi kaip motyvacinis veiksnys, skatinantis aktyviai gyventi visuomenėje, užuot buvus pasyviai ir paklusniai centrinei valdžiai. Garbės nebuvimą liberaliose demokratijose jis sieja su perdėtu grėsmių vengimu (socialiniu bailumu), bendruomeniškumo ir asmeninės atsakomybės jausmo mažėjimu.³⁸¹ Knygos moralas – garbės sąvoką reikia grąžinti į politinės filosofijos tyrimus, nes tai geriausias vaistas nuo liberalioje demokratijoje natūraliai stiprėjančio valdžios paternalizmo.

Dar viena (trečioji) garbę tiriančių šiuolaikinių autorių grupė pabrėžia lemiamą istorinio konteksto įtaką garbės apibrėžimams. Istorinio lyginimo metodą naudojantys šiuolaikiniai autoriai perima lingvistinę analizę taikančių teoretikų (W. L. Sessionso ir A. Cunninghamo) ambiciją taip performuluoti garbės sąvoką, kad ji nutoltų nuo jiems nepatrauklaus nelygybės ypatumo. Sh. R. Krause knygoje *Liberalism with Honor* mėgina istorine atvejų analize suderinti politinį liberalizmą su Ch. de Montesquieu teorijoje pateikiama garbės, kaip valdymo principo, samprata.³⁸² Iš esmės autorė siūlo garbę suprasti kaip istoriškai kintantį asmens dorybingo gyvenimo pavadinimą, kurio išlikimui demokratinėje visuomenėje būtina atsiriboti nuo socialinės nelygybės teisinimo ir adaptuoti liberalius principus. Panašiai garbės idėjos istorinį progresą aiškina ir Jamesas Bowmanas, aprašęs procesus, kaip demokratinė etika delegitimavo garbės idėją Vakarų visuomenėse, nors jos poreikio ir nepanaikino. Autoriaus nuomone, demokratijoms būdingas paradoksas: garbės standartai žmonėms tebėra svarbūs kasdieniame gyvenime, nors teoriškai juos atmeta egalitarinė etika.³⁸³ Šio paradokso pasekmė – neišvengiamos įtampos tarp liberalių institucijų ir piliečių, turinčios potencialą virsti pavojingais konfliktais. J.

³⁸⁰ Tamler Sommers, *Why Honor Matters*. New York: Basic Books, 2018, p. 2–5, 6.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 45–69.

³⁸² Sharon R. Krause *Liberalism with Honor*. Harvard University Press, 2002, p. 127, 188–190.

³⁸³ James Bowman, *Honor: A History*. Encounter Books, 2006, p. 4–5, 75–76, 245.

Bowmano tikslas – parodyti būtinybę suderinti socialines hierarchijas implikuojančią garbės idėją su demokratijos vertybėmis. Tiesa, aiškaus recepto, kaip tai padaryti, autorius nesiūlo.

Dar vienas istorinį garbės sąvokos kontekstą akcentuojantis autorius – australų filosofas Haigas Patapanas straipsnyje „The Politics of Modern Honor“ teigia, kad garbės sąvoką moderniojoje filosofijoje įprasta arba atmesti kaip atgyveną, arba reformuluoti į orumo, savivarbos ir pripažinimo klausimus.³⁸⁴ Remdamasis N. Machiavellio ir Th. Hobbeso garbės sampratų palyginimu³⁸⁵, autorius nurodo, kad garbės sąvoka yra istoriškai reikšminga moderniajai politinei filosofijai. Galiausiai atskiro paminėjimo nusipelno antropologinis garbės aiškinimas, kuris net ir tiesiogiai nesisiedamas su disertacijai rūpimu politinės filosofijos tyrimu, yra šiuolaikinėse publikacijose dažnai referuojamas dėl detalių istorinių atvejų aprašymų. Vienas labiausiai cituojamų tyrėjų šiame tyrimų lauke yra J. Pittas-Riversas. Derindamas įvairių Viduržemio regiono kultūrų empirinius tyrimus su istorine literatūros analize, šis autorius garbę apibrėžia kaip santykį tarp asmens savivertės ir tos savivertės socialinio pripažinimo.³⁸⁶ Garbė jam reiškia santykį tarp asmeninio jausmo ir kolektyvinio pripažinimo. J. Pittas-Riversas teigimu, garbė integruoja kelias reikšmes: moralinės vertės matą, moralinį idealą, taip pat elgesio standartą ir socialinio statuso veiksnį.³⁸⁷ Kitaip tariant, garbė vienu metu yra ir asmeninis jausmas, kreipiantis bei motyvuojantis asmeninį elgesį, ir kolektyvinis standartas, leidžiantis aplinkiniams vertinti ir legitimuoti tą elgesį.

³⁸⁴ Haig Patapan, „The Politics of Modern Honor“. *Contemporary Political Theory* (November 2018), vol. 17, iss. 4, 2, p. 13–14 [interaktyvus, žiūrėta 2019.01.15]. Prieiga per internetą: <<https://link.springer.com/article/10.1057%2Fs41296-017-0187-y>>.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 11, 14–15.

³⁸⁶ Julian Pitt-Rivers, „Honour and social status“, p. 21.

³⁸⁷ Julian Pitt-Rivers, „Honor“. Lecture at the British Academy (16 November 1995), p. 229–230 [interaktyvus, žiūrėta 2018.11.20]. Prieiga per internetą: <<https://www.britac.ac.uk/pubs/proc/files/94p229.pdf>>.

Apibendrinant pastarųjų metų teorijas, akivaizdžios autorių (A. Cunninghamo, W. L. Sessionso, J. Bowmano, Sh. R. Krause, T. Sommerso) pastangos apginti garbės idėją nuo kaltinimų nedemokratiškumu (*rasės, lyties, klasės atžvilgiu*) ar pavojingumu (*neva socialinės hierarchijos natūralizavimas vedąs prie prievartos*). Argumentas garbės naudai paprastai toks: pati normatyvinė idėja neatsakinga už istorinius garbės vertę menkinančius pavyzdžius. Beveik visi autoriai, kurie ne kritikuoja (kaip P. Bergeris ir R. Oprisko), o mėgina reabilituoti garbę (A. Cunninghamas, W. L. Sessionsas, J. Bowmanas, Sh. R. Krause, F. H. Stewartas, P. Olsthoornas), taiko sąvokos performulavimo strategiją. Bene vieningai pripažindami socialinę nelygybę esminiu garbės idėjos ypatumu, jie ieško galimybių šio ypatumo atsikratyti ar bent jį sušvelninti sąvokų inžinerijos būdu. Rezultatai dažnai būna gana formalūs, pavyzdžiui, tokios surogatinės sąvokos kaip „modernioji garbė“ (A. Cunninghamas, H. Patapanas), „lygybės garbė“ (K. A. Appiah), „liberali garbė“ (Sh. R. Krause), „asmeninė garbė“ (W. L. Sessionsas) ir pan. Disertacijai ne tiek svarbus šių įdomių bandymų sėkmingumas, kiek pats faktas, kad hierarchijos principą universaliai pripažįsta ryškiausiu garbės idėjos ypatumu ir XVIII–XIX a., ir šiuolaikiniai teoretikai.

4. Garbė kaip politinė idėja

Šioje disertacijoje garbės samprata skiriasi nuo ankstesniame skirsnyje aptartų modernių (ypač šiuolaikinių) autorių koncepcijų tuo, kad garbė čia apibrėžiama išskirtinai kaip politinė idėja, atsiribojant nuo sociologinių, kultūrinių, etinių ir istoristinių debatų. Ankstesnėse trijose disertacijos dalyse atliktas XVIII–XIX a. demokratijai ir monarchijai prijautusių filosofų sampratų tyrimas leidžia garbę conceptualizuoti kaip normatyvinę idėją, kuri yra būtina sąlyga politinės hierarchijos principo egzistavimui. Toks apibrėžimas suteikia galimybę garbę laikyti naudinga analitine sąvoka politinių santvarkų tyrimams. Garbės idėja pagrindžia politinės hierarchijos tarp valdovų ir pavaldinių principą, todėl suteikia vertingą pagrindą kalbėti apie politines santvarkas, kurių negalima išvesti iš demokratijos prielaidų. Skirtingai nei kitų aptartų šiuolaikinių filosofų darbuose, kuriuose į garbę

žvelgiama kaip į etinę, kultūrinę ar istorinę kategoriją³⁸⁸, disertacijoje ji suprantama kaip išskirtinai politinė idėja, lemianti savitą ir moderniajai demokratijai reikalingą politinės tikrovės pažinimą. Disertacijoje garbės samprata ginama pasitelkus XIX a. monarchistų filosofų argumentus ir taikant juos demokratijos vidinių prieštaravimų supratimui ir vertinimui, kad būtų išryškintas politinės formos klausimas. Nieko panašaus nei vienas iš aptartų šiuolaikinių filosofų apie garbę nesako, nes demokratijai nekelia politinės santvarkos klausimo.

Apžvelgus naujausius filosofų mėginimus apibrėžti garbės sąvoką ir sukritikuoti ar reabilituoti garbės idėją, vertėtų padaryti keletą pastebėjimų. Pirma, pagrįsta nelygybę laikyti akivaizdžiausiu garbės idėjos požymiu, kurį išreiškia politinis hierarchijos principas. Nei vienam aptartam moderniam ar šiuolaikiniam autoriui nepavyko šio požymio ignoruoti atliekant garbės sąvokos analizę, nesvarbu, ar mėginant ją atmesti, ar modifikuoti. Antra, nėra jokio įtikinamo teorinio pagrindo šį požymį laikyti visos idėjos trūkumu, kurį reikėtų pašalinti iš sąvokos apibrėžimo. Logiškai prieštaringa mėginti paneigti idėją (o disertacijos siūlomame apibrėžime garbė suprantama būtent kaip idėja) empirinio stebėjimo argumentais, nes idėja pagal apibrėžimą yra sąlyga empiriniam pažinimui.³⁸⁹ Kažkodėl šio prieštaravimo neretai nenori pastebėti tie autoriai, kurie mėgina performuluoti ir adaptuoti garbės sąvoką demokratinėms visuomenėms būdingiems egalitariniams papročiams. Nėra aiškių įrodymų, kodėl į garbės idėjos ir hierarchijos principo ryšį reikėtų

³⁸⁸ Kontinentinės politinės filosofijos žanras, taip pat vėlyvąja Apšvieta ir XIX a. filosofija apribotas disertacijos teminis laukas neleidžia aprėpti antropologinių garbės sąvokos tyrimų lauko (pvz., J. Pitt-Riversas ir Johnas G. Peristiany'is, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (1965) ir kt.). Disertacijoje pateikiami garbės kodeksų pavyzdžiai (daugiausia iš vėlyvosios Prancūzijos monarchijos laikų) skirti iliustruoti atliekamą teorinę analizę, bet nepretenduoja būti universaliais apibendrinimais kitiems kultūriniais kontekstams. Disertacijos argumentų iliustravimas būtent *ancien régime* pavyzdžiais grindžiamas tuo, jog disertacijoje tiriamą demokratijos problemą conceptualizavo būtent XVIII–XIX a. filosofai (tokie kaip Ch. de Montesquieu, J. J. Rousseau, A. de Tocqueville'is ir J. de Maistre'as), kurių politinei teorijai *ancien régime* kontekstas buvo aktualus atskaitos taškas.

³⁸⁹ Kantas, GPK, 91, p. 276–277, 283.

žvelgti ne kaip į sąvokos privalumą, o kaip į trūkumą. Vien tik istoriniai svarstymai, kad barbarišką elgesį gali skatinti sociume vyraujantis hierarchijų ir jas įtvirtinančios garbės suvokimas, savaime niekaip neįrodo sąvokos ar juo labiau idėjos blogumo. Šis teiginys nereiškia siūlymo ignoruoti akivaizdžius nelygybę teisinančios idėjos konfliktus su moraliniais ar racionalistiniais argumentais, o tik skatina vien dėl tų argumentų neeliminuoti sąvokos, kuri svarbi politikai aktualių hierarchijų supratimui.

Įvertinus tai, kas pasakyta, galima pakartoti XVIII–XIX a. filosofų teorijų analize grindžiamą, šioje disertacijoje siūlomą garbės apibrėžimą: garbė – tai normatyvinė idėja, struktūruojanti sociumą politinės valdovo ir pavaldinio hierarchijos principu, kuris apibrėžia dorovinius valdžios įgijimo ir išlaikymo kriterijus. Toks apibrėžimas reiškia, jog garbė nėra tiesiog bendrijos kultūrinio konteksto pasekmė ar atributas. Garbė – tai idėja, kurios pagrindu įmanoma bendrijos kultūrinį kontekstą paversti jos narių politine hierarchija ir tą hierarchiją įtvirtinančiu elgesio kodeksu. Garbė yra sąlyga praktiškai pagrįsti kiekvienai santvarkai būtiną politinę valdovo ir pavaldinio hierarchiją. Garbės idėjos nulemtas hierarchijos principas leidžia struktūruoti bendrijos tradicijas, papročius ir vertybes, skirstydamas jas į labiau ir mažiau politiškai vertingas. Kaip taikliai pastarąjį aspektą pastebėjo A. de Tocqueville'is, garbė leidžia pagrįsti išskirtines visuomenę jungiančias taisykles, leidžiančias vertinti arba smerkti jos narių veiksmus.³⁹⁰ Arba, kaip dar geriau išsireiškė Ch. de Montesquieu, garbė nurodo autonominių *valdymo principas*.³⁹¹ Svarbus šioje disertacijoje naudojamos garbės sampratos skirtumas nuo prieš tai aptartų šiuolaikinių autorių koncepcijų – tai garbės idėjos politiškumo akcentavimas. Garbės idėja nėra kultūrinė ar etinė duotybė, bet implikuoja politinės hierarchijos principą, kuriuo turi būti grindžiamas pageidautinas politinis valdymas. Garbės idėjos politiškumas (t. y. veikimas politinėje tikrovėje) pasireiškia tuo, kad ją išreiškiantis politinės hierarchijos principas identifikuoja, kas verti tapti valdovais, o kas – ne; kas yra elitas, o kas – ne. Garbės idėja, tokiu būdu, veikdama politinėje tikrovėje

³⁹⁰ „Garbė yra ne kas kita, kaip toji ypatinga, visuomenės ypatingąją padėtimi pagrįsta taisyklė, kuria remdamasi tauta arba klasė smerkia arba šlovina kokią veiksmą.“ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 688.

³⁹¹ Montesquieu, kn. III, sk. 6–8.

sudaro sąlygą ne vien tik hierarchiškai diferencijuoti žmones į valdovus ir pavaldinius, bet ir formuluoti normatyvinį idealą – viziją, koku pagrindu turėtų būti įgyjama politinė galia. Normatyvumo aspektas rodo disertacijoje naudojamos garbės sampratos skirtumą nuo jau aptartų šiuolaikinių autorių, nes garbė čia suprantama ne vien tik kaip socialinė ar etinė kategorija, bet pirmiausiai kaip politinė idėja.

Kyla pagrįstas klausimas dėl taip apibrėžtos garbės politiškumo: kodėl valdovo ir pavaldinio hierarchijos natūralizavimas vienija bendriją, užuot skaldęs? *Pavyzdžiui, demokratinei sąmonei iš principo svetima mintis, kad socialinę nelygybę pateisinanti idėja galėtų vienyti politiškus žmones ar jų bendriją.* Atsakymas į šį klausimą sietinas su dar vienu (bene labiausiai žmones skaldančiu) teisės į politinės valdžios turėjimą klausimo sprendimu. Kitaip tariant, žmones į visuomenę suburia tokia idėja, kuri tvariai pagrindžia politinės valdžios autoritetą: kas turi, o kas neturi teisės valdyti. Valdžios įgijimo teisės klausimą sudaro bent du dėmenys: išorinis ir vidinis. 1. Išorinis dėmuo reiškia, kad valdyti bendrijos neturi teisės pašaliniai žmonės, kurie nėra saistomi tos konkrečios bendrijos garbės idėjos. Praktiškai tai reiškia svetimšalių, kultūrine arba socialine prasme, teisės valdyti atmetimą. 2. Vidinis valdžios įgijimo teisės dėmuo taikomas pačios bendrijos nariams, jau *a priori* matomiems kaip susaistytiems konkrečios kultūros ir ją struktūruojančių hierarchijų. Šia prasme garbės idėją išreiškiantis hierarchijos principas siunčia aiškia žinią – didžiausią teisę valdyti turi labiausiai socialiai nusipelnę ir vertingiausi (dorybingiausi) žmonės, kad ir kokia kultūriškai nusistovėjusi vertingumo samprata vyrautų toje bendrijoje. Garbės idėja nusako ne tai, kokia būtent turi būti valstybės santvarka, bet politinį (valdovo ir pavaldinio) principą, be kurio išvis neįmanoma kalbėti apie santvarkas. Ji leidžia analitiškai identifikuoti būtinąją sąlygą teoriškai atskirti politinę bendriją nuo bet kokio atsitiktinio žmonių sambūrio. Skirtumas tarp didelės plėšikų gaujos ir tautos ne sociologinis, o principinis – tik antrąją į politinį būvį struktūruoja garbės idėją išreiškianti hierarchija. Ne kultūrinė ar istorinė patirtis, normos ar papročiai nusako civilizuotą būvį, bet politinis principas, įgalinantis valdžios legitimumą. O garbės idėja veikia kaip sąlyga formuluoti normatyvinį principą, kokie asmenys ir už kokius nuopelnus yra verti būti vienoje ar kitoje socialinės hierarchijos pakopoje (taigi ir turėti didesnę teisę valdyti), o kokie – neverti ar nebeverti. *Pavyzdžiui, aristokratinė garbės samprata dar nereikia, kad visi kilmingieji būtinai ir valdys; ji tik nusako, kad jie turi*

labiau pagrįstą teisę valdyti nei visi likusieji. Garbės idėja vienija bendrijos narius sudarydama sąlygas nusakyti, kas iš jų ir koku pagrindu turi teisę valdyti bendriją, taip pat įtvirtindama natūralią savos bendrijos skirtį nuo svetimųjų.

Garbės idėja veikia kaip būtina sąlyga struktūruojant kultūrinį konkrečios žmonių bendrijos kontekstą į politinę valdovo ir pavaldinio hierarchiją, kuri, savo ruožtu, yra būtina politinės bendrijos atsiradimo sąlyga. Taip pat atlieka politizuojantį vaidmenį tame kultūriniame kontekste, nes nusako bendruosius principus, koku pagrindu idealiai turėtų būti įgyjama valdžia. Garbės idėjos įtvirtinta hierarchinė struktūra yra būtina prielaida išvis kalbėti apie politines santvarkas. Būtent tokio kalbėjimo trūksta modernioms demokratijos teorijoms.

5. Garbės idėja ir politinė santvarka

Garbė yra svarbi filosofinė idėja dėl to, kad ji leidžia mąstyti ir taikyti politinį hierarchijos tarp vadovų ir pavaldinių principą. Be šio politinio principo neįmanoma teoriškai daryti skirties tarp vadovų ir pavaldinių, o be šios skirties neįmanoma apibrėžti politinės santvarkos. Demokratinė lygybės idėja ir iš jos sekantis liaudies suverenumo principas neleidžia pagrįsti valdovo ir pavaldinio hierarchijos (*liaudies sąvoka vienodai apima ir valdovus, ir pavaldinius*), todėl demokratija negali nurodyti aiškos politinės santvarkos. Iš to seka, kad politinės hierarchijos principą įgalinanti garbės idėja atveria analitinę prieigą prieštaramui tarp moderniosios demokratijos ir politinės santvarkos koncepcijos suprasti.

Siekiant nuosekliai pagrįsti garbės idėjos sąryšį su politinės santvarkos koncepcija, toliau reikia paaiškinti garbės santykį su pirmojoje disertacijos dalyje aptartų politinių santvarkų teorijų argumentais, kurių svarbiausieji yra trys: liaudies valios determinizmo, istorinio determinizmo ir struktūrinio determinizmo.

5.1. Garbė *vice versa* liaudies valiai

Disertacijoje pateikiamas garbės sąvokos politiškumo aiškinimas net keliais aspektais įsilieja į XIX a. demokratijos teoretikų svarstymus apie

teisėtos ir neteisėtos valdžios požymius. Charakteringą nuosaikaus demokrato požiūrį į valdžios teisėtumą randame B. Constanto darbuose. Šio autoriaus teigimu, modernios valstybės valdovų legitimumas priklauso tik nuo jų atskaitingumo savo piliečiams ir jų laisvių apsaugos.³⁹² Valdžia netenka autoriteto tą pačią akimirką, kai prisiima savo kompetencijai nepriklausančius tikslus.³⁹³ Taigi nelegitimios valdžios požymis – piliečių suteiktų įgaliojimų viršijimas. Valdžia gali turėti įvairias formas ir būti teisėta, jeigu paiso savo liaudies valios.³⁹⁴ Žodžiu, B. Constantas pateisina skirtingų valdymo būdų egzistavimą (pvz., konstitucinę monarchiją), jeigu jie tenkina esminį demokratijos principą – atskaitingumą savo piliečiams. Labai panašiai valdžios teisėtumą aiškina ir J. S. Millis. Šio filosofo teigimu, piliečių atstovavimas ir kuo didesnio jų skaičiaus įtraukimas į valdymo reikalus yra svarbiausias valdžios legitimumo šaltinis.³⁹⁵ Kaip anksčiau B. Constantas, J. S. Millis valdymo formą taip pat laiko antraeilės svarbos dalyku, jeigu tenkinamas liaudies atstovavimo reikalavimas. Abu autoriai piliečių pritarimo paisymą laiko esminiu teisėtos ir pavaldinių paklusnumą užsitikrinančios valdžios požymiu.

B. Constanto ir J. S. Millio mintis apie valdžios legitimumą, kaip piliečių pritarimą, išoriškai gali pasirodyti panaši į praeitame skirsnyje pristatytą garbės idėjos nulemtą politinės hierarchijos principą. Vis dėlto toks įspūdis klaidingas, nes skirtingai nuo minėtų autorių požiūrio, garbės idėjos suponuojama valdovo ir pavaldinio hierarchija nekyla nei iš kolektyvinės liaudies pritarimo, nei iš piliečių, kaip individų, pritarimo. Šia prasme garbės idėja nėra demokratiška dėl dviejų priežasčių. Pirma, ją išreiškiantis politinės hierarchijos principas įtvirtina nelygybę tarp elito ir visų likusiųjų, o tai savaime priešinga demokratinei liaudies valios sampratai. Garbė struktūroja bendriją taip, kad labiau vertingų žmonių valia taptų svarbesnė už mažiau vertingų. Hierarchiškai garbės kodeksu atskyrus

³⁹² Constant, *The Liberty of Ancients...*, p. 15.

³⁹³ Constant, *Principles of Politics...*, p. 31.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 6–7.

³⁹⁵ John Stuart Mill, „Considerations on Representative Government“ // kn. *On Liberty and Other Essays*. Oxford University Press, 2008, p. 217–229, 238–257.

valdyti vertą elitą nuo visų kitų, jokios bendros liaudies valios čia iš principo negali būti. Antra, garbė nėra susijusi su vienokios ar kitokios piliečių grupės pritarimu ar sutarimu – tai idėja, kuri ne aptarnauja, bet struktūruoja ir kreipia tų piliečių lūkesčius.

Garbės idėja iš socialinio ir kultūrinio bendrijos konteksto suformuoja politinę vertikale ir jos vertinimo kriterijus pagal numanomą idealų modelį, o valdovai tik geriau arba blogiau jį atitinka. Pagal šį požiūrį, valdžia atskaitinga ne liaudies ar piliečių norams ir aistroms (kaip teigia B. Constantas, J. S. Millis ir kiti demokratijos teoretikai), o sociumą į politinę bendriją vienijančiai idėjai. Šiam skirtumui aiškiau iliustruoti tinka perfrazuota Plutarcho mintis: demokratai mano, kad valdovai yra savo liaudies atspindys; o garbės idėja suponuoja, kad valdovai gauna tokią liaudį, kokį pavyzdį patys jai rodo.

5.2. Garbė *vice versa* istoriniam determinizmui

Įvertinus tai, kas pasakyta, garbės idėjos politinę reikšmę galima palyginti su, pavadinkime, elitistiniu arba aristokratišku politikos prigimties aiškinimu. Toks panašumas tiesiogiai kyla iš disertacijoje gausiai referuojamos Ch. de Montesquieu teorijos, o šio Apšvietos filosofo *valdymo principo* samprata suteikia nuorodą į panašius dalykus, kaip disertacijoje siūlomas garbės apibrėžimas. Šis mąstytojas *valdymo principą* apibrėžia kaip valstybės valdymo proceso varomąją jėgą, kylančią iš pavaldinių aistrų.³⁹⁶ Jo teigimu, *valdymo principas* legitimuoja valdymo mechanizmą, valdovų atranką ir įstatymų turinį. Ch. de Montesquieu patikslina, kad *valdymo principas* – ne faktinės valdžios aprašymas, bet idealus modelis, kuris tik implikuoja, tačiau nebūtinai sukuria konkretų valdymo būdą.³⁹⁷ Šios mintys primena ankstesniuose skirsniuose aptartus dalykus apie garbės idėją ir jos suponuojamą valdovo ir pavaldinio hierarchijos principą.

Nepaisant minėtų panašumų ir tiesioginės konceptualinės priklausomybės nuo garsiojo Apšvietos filosofo teorijos, disertacijoje

³⁹⁶ Montesquieu, kn. III, p. 20–21.

³⁹⁷ *Ibid.*, kn. III, p. 30.

siūloma garbės samprata nėra Ch. de Montesquieu plagiatas dėl dviejų priežasčių. Pirmą, skirtingai nei šio autorius teorijoje, disertacijoje pateikiamas politiškumo aiškinimas per garbės idėją nesureikšmina valdžios prisitaikymo prie kintančių sąlygų fakto. Kaip rodo disertacijoje siūlomas garbės apibrėžimas, garbė struktūruoja sociumą į politinę formą, todėl nėra socialinio konteksto determinuotas produktas. Garbės idėja leidžia tikrovę vertinti tokių politinių principų perspektyvoje, kurie būtų nepriklausomi nuo įvairių socialinių determinizmų. Garbė, kaip hierarchijos principą įgalinanti idėja, suteikia socialiniam kontekstui politinę formą, bet pati (kaip, beje, ir jokia kita nuo praktinio patyrimo nepriklausanti, bet tą patyrimą lemianti ar struktūruojanti idėja³⁹⁸) negali būti determinuota socialinio konteksto. Būtent šia prasme disertacijoje siūloma garbės samprata ir skiriasi nuo Ch. de Montesquieu *valdymo principo* apibrėžimo.

Šiam mąstytojui skirtumai tarp valdymo formų atrodė nulemti natūralių dėsnių (gamtinių, istorinių, psichologinių), prie kurių valstybės tik prisitaiko, bet jų nesirenka.³⁹⁹ Savo ruožtu, disertacijoje ginama garbės idėjos samprata prieštarauja tokiam Ch. de Montesquieu minčiai būdingam fatalizmui ir politinės formos prisitaikymo prie sąlygų aukštinimui. Garbė veikia nurodo būtinybę išlaikyti santvarkos tęstinumą, o kintančias sąlygas integruoti pagal stabilų (politinėje struktūroje įtvirtintą) normatyvinį modelį. Garbės idėja sukuria sąlygas idealaus valdovo ir pavaldinio hierarchijos standarto egzistavimui, į kurį bendrija lygiuojasi net ir kintant gyvenimo sąlygoms. Tai jokiū būdu nereiškia, kad garbės kodeksai ir socialinės vertės suvokimas neturėtų kisti (taip teigti būtų nerimta). Tiesiog prisitaikymas prie nekontroliuojamų sąlygų, pagal disertacijoje ginamą sampratą, nėra laikomas jokia savaimine vertybe ar juo labiau valdžios tvarumo pagrindu. Skirtumas tarp disertacijos ginamos sampratos ir Ch. de Montesquieu teorijos – tas, kad garbės idėja turi aiškią praktinę išraišką – politinės hierarchijos principą, pateisinantį ir įtvirtinantį skirtį tarp konkrečios valstybės elito ir pavaldinių. Garbė nurodo universalų normatyvinį reikalavimą, kai bendrijos kultūrinis kontekstas struktūruojamas į labiau ir mažiau valdyti vertus piliečius. Tai

³⁹⁸ Žr. Kantas, *Grynojo proto kritika*. Sk. „Transcendentalinė dialektika“, 2-as skirsnis, p. 280–284.

³⁹⁹ Montesquieu, kn. I ir XIV.

visai nedera su antropologiniu Ch. de Montesquieu požiūriu, kuris *valdymo principuose* nieško jokio bendro požymio, o tik juos aprašo, remdamasis tikrovės stebėjimu.

Apibendrinant abu argumentus galima sakyti, jog pamatinis skirtumas tarp disertacijoje ginamos garbės sampratos ir Ch. de Montesquieu *valdymo principo* – kad garbės idėja nėra determinuojama jokių natūralių socialinių dėsnių ar faktų, bet pati leidžia apibrėžti politinę formą, kuri lemia ir leidžia vertinti bei kaupti tuos faktus. Taigi garbės idėja yra būtina sąlyga politinės tikrovės pažinimui, o ne determinuojama to pažinimo.

5.3. Garbė *vice versa* struktūriniam determinizmui

Kaip aptarta antroje disertacijos dalyje, struktūrinį socialinės kaitos argumentą politinių santvarkų teorijai įtikinamai pritaiko A. de Tocqueville'is. Panašiai kaip ir Ch. de Montesquieu, šis mąstytojas politinės formos tvarumą sieja ne su liaudies norų tenkinimu, bet su valdžios gebėjimu prisitaikyti prie kintančios socialinės tikrovės. Jo požiūriu, valdžios legitimumo praradimo priežastis – neatitikimas tarp valstybės valdymo būdo ir jos socialinės struktūros.⁴⁰⁰ A. de Tocqueville'io luominės visuomenės žlugimo Prancūzijoje tyrimas įtikinamai parodo, jog ne abstraktūs liaudies norai, bet katastrofiški struktūriniai disbalansai tarp politinės galios paskirstymo ir kintančių socialinių hierarchijų⁴⁰¹ lemia politinės santvarkos griūtį.⁴⁰² Apskritai, disertacijoje pristatant politinės santvarkos aiškinimą per garbės idėją pritariama tokiam A. de Tocqueville'io „struktūralizmui“. Trečiojoje disertacijos dalyje atskleistas demokratinės reprezentacijos vidinis prieštaravimas yra (pačia bendriausia

⁴⁰⁰ Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 25, 29–30.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 124–125.

⁴⁰² Pagal tokį požiūrį, XIX a. revoliucijų Europoje priežastis buvo visai ne priespauda, tautų pyktis ar geri norai, bet aristokratų luomo bejėgystė santykyje su daug didesne galia disponuojančia biurokratija, teismais ir komercine visuomene, t. y. struktūrinis realios ir nominalios galios neatitikimas tapo mirties nuosprendžiu monarchinei santvarkai.

prasmė) analogiškas šio mąstytojo atlikto tyrimo minčiai, kad struktūrinis sociumo ir politinės formos neatitikimas buvo monarchinės santvarkos žlugimo priežastis. Bet nepaisant funkcinio panašumo į A. de Tocqueville'io argumentą, esama ir konceptualaus skirtumo. Disertacijoje šio filosofo monarchijai taikytas struktūrinio disonanso argumentas lokalizuojamas moderniosios demokratijos principuose ir pritaikomas atstovaujamosios demokratijos vidinių įtampų aiškinimui. Taigi garbės idėja savotiškai atlieka tą pačią kritinę funkciją demokratijos atžvilgiu, kurią A. de Tocqueville'io teorijoje lygybės idėja atliko monarchijos atžvilgiu. Tačiau toks panašumas ne konceptualus, o tik funkcinis. Disertacijoje struktūrinis argumentas susiejamas su politinei filosofijai daug konceptualiai prolematiškesne politinės formos paaiškinimo problema, nei aprėpia sociologinis A. de Tocqueville'io tyrimas. Ir pristatoma garbės idėja, susiejant ją su politinės santvarkos identifikavimo klausimu ir politinės reprezentacijos pagrindimo problema.

Nepaisant disertacijos prielaidų tiesioginio priklausomumo nuo A. de Tocqueville'io teorijos (tai jau aptarta antrojoje disertacijos dalyje), čia siūloma garbės samprata nutolsta nuo minėto filosofo minties. Skirtumas dar ir tas, kad aprašant garbės idėją labiausiai akcentuojamas ne valdymo formos priderinimas prie kintančios socialinės tikrovės, o normatyvinė galia kreipti tą kintančią socialinę tikrovę norimu būdu, taip išlaikant santvarkos tęstinumą. A. de Tocqueville'is demokratijos stiprybę matė gebėjime efektyviai pritaikyti politinį valdymą prie kintančių socialinių santykių ir taip išlaikyti atstovaujamosios valdžios legitimumą. Bet vėliau vis dėlto pats pripažino poreikį išlaikyti tam tikrus istorinės kaitos determinizmui nepavaldžius *ancien régime* elementus: religiją, politinę drąsą, nekonformizmą ir gero vardo pelnyto ambiciją.⁴⁰³ Tik, deja, nerado aiškaus būdo, kaip šią misiją įvykdyti, nes modernioji demokratija, būdama savo esme ne politinė santvarka, bet universalus principas įvairioms santvarkoms teisinti, yra nepalanki terpė elitistiniams papročiams išlaikyti.

Disertacijoje ginama garbės samprata yra istorinės socialinių parametrų kaitos nedeterminuojama idėja, svarbi politinės valdžios vertinimui ir santvarkos tęstinumui pagrįsti. Garbės idėjos požymis yra

⁴⁰³ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 165–166, 177.

nelygybės santykis tarp valdovų ir pavaldinių, kurį išreiškia politinės hierarchijos principas. Šis garbės suponuojamas principas praktinėje tikrovėje kuria valdovo ir pavaldinio vertikalę, apibrėžia sąlygas elitui rasti ir jungia istoriškai kintančią kultūrinę bendriją su stabilia politine forma. Tai alternatyvus politinės valdžios pagrindimo būdas piliečių lygybe grįstam demokratiniam liaudies suverenumo principui. Garbės idėja aukština ne kismą, o testinumą – bendrijos stygavimą pagal kultūriškai partikuliarioje valdovo ir pavaldinio hierarchijoje įtvirtintą politinio gyvenimo modelį.

5.4. Garbės idėjos implikuojama politiškumo samprata

Apžvelgus aktualių politinių teorijų argumentus ir jų santykį su disertacijoje pateikiama garbės samprata, galima daryti kelis apibendrinimus. Pirma, garbės idėjos suponuojama politikos samprata yra iš esmės priešinga demokratiniam liaudies suverenumo principui, pagal kurį aukštinamas politinės galios priklausomumas nuo kolektyvinės liaudies ar individualių piliečių pritarimo. Garbės idėja ir jos nulemtas valdovo ir pavaldinio hierarchijos principas ne pataikauja žmonių valiai, bet formuoja juos ir jų socialinį elgesį. Antra, garbės kodeksų istorinė kaita dar neįrodo, kad politinė garbės reikšmė tėra istorinių sąlygų determinuotas produktas. Garbė politikoje veikia kaip normatyvinė idėja, leidžianti vertinti ir manipuluoti istoriniais faktais ir dėsniais. Garbė, kaip bendriją į politinę formą struktūruojantis hierarchijos principas, nekinta, tik jos praktinis taikymas dera prie istorinių aplinkybių. Trečia, garbės idėja nėra viso labo struktūrinis visuomenės karkasas (nors išoriškai gali taip atrodyti), neva neturintis jokio tikslo ar pastovaus turinio, tik inkorporuojantis besikeičiančias socialines įtampas. Garbės idėja suponuoja savo principą – politinę hierarchiją tarp elito ir pavaldinių, kuris yra pastovi idėjos politinė išraiška. Taip pat garbės idėja implikuoja politinį tikslą – kurdama vertės hierarchijas, ji skatina vertinti ir politinį valdymą, tokiu būdu kreipdama politinį gyvenimą link numanomo idealaus modelio.

6. Garbės idėja kaip perspektyva suprasti atstovaujamosios demokratijos įtampas

Disertacijos tikslui svarbus ne tiek ankstesniuose skirsniuose pristatytos garbės sampratos pritaikomumas galimų alternatyvų demokratijos principams kūrimui, kiek tai, kaip šioje tyrimo dalyje konceptualizuota garbės idėja leidžia atverti nuo monarchijos teorijų laikų užmirštą, bet reikalingą teorinę perspektyvą dviem demokratijos vidiniams prieštaravimams suprasti ir paaiškinti.

Prieš pradedant įrodinėti garbės idėjos poreikį moderniosios demokratijos supratimui, reikėtų prisiminti pirmąsias disertacijos tezes, kurioms aiškinti ir skirta disertacijoje pristatoma garbės idėja. Kaip teigia pirmoji disertacijos tezė: modernioji demokratija nėra politinė santvarka, nes nenurodo aiškos politinės valdymo formos, bet pati yra lygybės idėja grįstas liaudies suverenumo principas, universaliai tinkantis įvairiems valdymo būdams pateisinti. Demokratinis liaudies valdžios principas netinka identifikuoti valdovo ir pavaldinio hierarchijai, todėl jį galima pritaikyti bet kurio politinio valdymo būdo legitimizavimui. Atstovaujamasis valdymo mechanizmas yra paradoksaliausios konkretios demokratijos valdymo formos paieškų sprendimas, nes liaudies valdžios principo įgyvendinimui yra adaptuojamas iš monarchijos laikų paveldėtas politinės reprezentacijos modelis. Kaip teigia antroji disertacijos tezė: nebūdama politinė santvarka, modernioji demokratija nesukuria savito politinės reprezentacijos mechanizmo, tik adaptuoja monarchinį, kurio simbolis yra parlamento pastatas. Šis skolinys užkoduoja neišsprendžiamą teorinį prieštaravimą, nes lygybės idėja grįstas liaudies suverenumo principas įgyvendinamas per hierarchiją numatantį mechanizmą. Demokratinės reprezentacijos vidinis prieštaravimas lemia praktinę problemą, kai renkama atstovaujamoji valdžia negeneruoja autoriteto.

Pirmosiose disertacijos dalyse atlikta Apšvietos ir XIX a. politikos filosofų teorijų analizė leidžia teigti, kad demokratijai sunku įveikti vidinį prieštaravimą su reprezentacijos idėja ir funkcionuoti kaip politinio valdymo formai be jai palankaus socialinio etoso ir tinkamų piliečių papročių. Tai patvirtina ir A. de Tocqueville'io, ir Ch. de Montesquieu, ir J. J. Rousseau politinė teorija. Disertacijoje siūloma garbės samprata konceptualiai tinka šiam paradoksaliausiam demokratijos požymiui paaiškinti. Garbės idėja leidžia identifikuoti paradoksalią dalyką – lygybę teigiančios demokratijos

sėkmingam politiniam funkcionavimui labiausiai trūksta politinę hierarchiją pagrindžiančių idėjų. Mintis, kad demokratijai labiausiai stinga „nedemokratijos“, gali skambėti nerimtai tik tuo atveju, jeigu neskiriamas socialinis ir politinis lygmenys. Demokratija yra visuomenės rūšis, kuri save įpavidalina monarchiniu politinės reprezentacijos mechanizmu, o šiam tvariai veikti reikalinga valdovų ir pavaldinių hierarchiją pagrindžianti idėja ir socialiniai papročiai. Tai, kad demokratija, nebūdama santvarka, tokių idėjų ir papročių autonomiškai sukurti negali, nereiškia, kad negali toleruoti jų buvimo. Akivaizdžiausias praktinis pavyzdys – konstitucinės monarchijos, kuriose demokratinė lygybės idėja ir liaudies valdžios principas derinami su ne iš liaudies valios kylančia monarcho institucija.

7. Garbės idėja ir tarpinių institucijų vaidmuo demokratijoje

Siekiant paaiškinti atstovaujamosios demokratijos struktūrinį prieštaravimą tarp demokratinės lygybės ir hierarchiją grįstos reprezentacijos, verta prisiminti Ch. de Montesquieu mintį, jog respublikos gerai veikia tik egzistuojant socialinėms klasėms.⁴⁰⁴ Kitaip tariant, tam tikra socialinė nelygybė yra politinės piliečių lygybės sąlyga. Tai modernių demokratijos teoretikų, smerkiančių socialinę nelygybę, retai prisimenama, bet svarbi mintis. Ji reiškia, jog piliečių lygybės idėja grįsta demokratija išlaiko tvarų politinį valdymą tik esant tam tikram socialinės nelygybės lygiui ir pateisinimui. Ši paradoksali Ch. de Montesquieu mintis atspindi tai, kas disertacijoje apibrėžta kaip garbės suponuojamas politinis hierarchijos principas, kuris, kaip išsiaiškinta, yra būtinas norint pagrįsti pavaldumo santykį tarp valdovų ir pavaldinių. Be tokio hierarchinio politinės tikrovės elemento demokratija turi neišsprendžiamą politinės reprezentacijos prieštaravimą, kurį nuo XIX a. pabrėžė disertacijoje aptarti monarchijos rėmėjai. Reprezentacija negalima tarp lygių žmonių – ji yra savo esme pavaldumo santykis. Politinis pavaldumo santykis, pagal disertacijoje atliktą analizę, privalo būti iš garbės idėjos kylantis santykis; kitaip jis nestruktūruos sociumo į politinę formą, t. y. nebus politinis santykis. Apšvietos ir XIX a. filosofų conceptualizuota modernioji demokratija negali tokios hierarchijos pagrįsti kitaip kaip liaudies suverenumo argumentu: neva

⁴⁰⁴ Montesquieu, kn. II, p. 11.

liaudis demokratinų rinkimų metu nusprendžia, kas ją laikinai valdys. Vis dėlto tokio mechanizmo negalima laikyti reprezentacija (kaip aptarta trečiojoje disertacijos dalyje), nes savo išrinktiems atstovams liaudis tegali suteikti ne autoritetą, bet galią valdyti. Todėl garbės idėjos nulemta hierarchijos principo nepripažįstanti demokratija pasmerkia save turėti teisėtai renkamą, tačiau nelegitimią valdžią, kuri įgauna galią valdyti valstybę, bet ne teisę ir ne autoritetą tą galią naudoti.

Reprezentacija nėra iš moderniosios demokratijos principų išvesta koncepcija, todėl nesubordinuota liaudies suverenumo principui. Kalbėjimas liaudies vardu galimas tik tada, kai pripažintas elitas valdo pavaldinius, pripažįstančius jo teisę valdyti. Kitaip tariant, reprezentacija politikoje įmanoma tik tarp savo hierarchiniu statusu nevienodų žmonių, ji reikalauja skirties tarp elito ir likusiųjų. Tokios skirties pati demokratija pagrįsti negali, nes savo prigimtimi nėra politinė santvarka ir negali pagrįsti valdovo ir pavaldinio santykio (gali tik jį kritikuoti). Garbės idėja yra sąlyga veikti politiniam hierarchijos principui, nubrėžiančiam skirtį tarp valdovų ir pavaldinių. Tokiu būdu nedemokratinę garbės idėją tinka vertinti kaip būtiną supratimo perspektyvą aiškinant atstovaujamosios demokratijos vidinę įtampą su jos adaptuotu reprezentacijos mechanizmu. Tokia demokratijos priklausomybė nuo nedemokratinės idėjos skatina prisiminti moderniųjų demokratijos teoretikų primirštą faktą, kad lygi teisė balsuoti rinkimuose nereiškia lygios teisės būti renkamam ir valdyti liaudies vardu. Toliau plėtojant Ch. de Montesquieu mintį, įtikinamai skamba jo teiginys, jog demokratijoje masės geba rinkti valdžią, tačiau pačios nebūna renkamos.⁴⁰⁵ Bet kokiai politinei santvarkai būtina hierarchija tarp valdančiųjų ir valdomųjų, t. y. garbės idėja grįsta politinė nelygybė. Demokratija nelygybę smerkia, tačiau nenurodo pageidautinos politinės santvarkos. Lygybės idėjos nulemtas liaudies suverenumo principas, be garbės idėją išreiškiančio hierarchijos principo, yra pernelyg universalus ir neapibrėžtas, todėl negali sukurti tvaraus valdymo modelio arba, kaip parodė XX a. totalitarinė patirtis, sukuria despotizmui (neribotai savavališkai valdžiai) artimą politinę santvarką.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, kn. II, p. 10.

Remiantis Ch. de Montesquieu mintimi, tvariai respublikai būtina socialinė nelygybė, skirta instituciskai atriboti negabius ir nedorybingus žmones nuo patekimo į valdžią. Elitas negali iškilti iš lygybės idėjos, jis turi remtis lygybei priešinga garbės idėja ir šios nulemtu politinės hierarchijos principu. Ch. de Montesquieu žodžiais tariant: „*Visiškas garbės troškimo nebuvimas – didelė nelaimė respublikai.*“⁴⁰⁶ Ši mintis prieštarauja demokratinės lygybės idėjai, kuri lemia elito klausimo sprendimą formaliomis normomis (pvz.: *amžiaus cenzu užimti pareigas, registracijos procedūromis, piniginiu užstatu...*) Formalūs demokratinę piliečių lygybę ribojantys „filtrai“ užtikrina, kad renkami pareigūnai nebūtų visiškai atsitiktiniai (pvz., nepakaltinami). Vis dėlto formalumas neleidžia išvengti nemotyvuotų ir neatsakingų valdovų. Tikram politiniam elitui ugdyti reikalinga garbės idėja grįstas sociumo sugrupavimas į labiau ir mažiau dorybingus ir dėl dorybingumo skirtumo nevienodai nusipelnčius valdyti valstybę (nors su vienoda teise balsuoti). A. de Tocqueville'io žodžiais tariant: „*Tauta, nesusiskirsčiusi į klases, visada turės mažiau garbės nuostatų nei kuri kita.*“⁴⁰⁷ Demokratinei reprezentacijai tvariai veikti trūksta garbės idėjos nulemtos meritokratinės nelygybės, kuri apdovanotų socialiniu prestižu už dorybingą elgesį ir statuso praradimu – už gėdingą.

Ch. de Montesquieu teorija siūlo vieną disertacijos tezei apie garbės idėjos analitinį poreikį demokratijos vidinių prieštaravimų supratimui svarbią sąvoką – *tarpinės institucijos*. Apšvietos filosofo teorijoje *tarpinės institucijos* nusako socialinių luomų, Bažnyčios ir miestų savivaldos, profesinių ir luominių privilegijų poreikį monarchijos egzistavimui.⁴⁰⁸ Pagal Ch. de Montesquieu teoriją, monarchijos žlunga nykstant *tarpinėms institucijoms*, nes be jų nebelieka atsvaros valdovo vienvaldystei. Šias tarpines institucijas monarchinėje santvarkoje cementavo luomine garbe grįstas pasaulėvaizdis. Garbės etosas prieštaravo vieningos ir iš centro tvarkomos visuomenės vizijai, nes individualiam elgesiui reikalavo specifinės auditorijos (savo socialinės klasės, luomo) įvertinimo. Luominėje visuomenėje kiekviena socialinė grupė susikurdavo savo viešąją erdvę –

⁴⁰⁶ *Ibid.*, kn. II, p. 13.

⁴⁰⁷ Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje*, p. 695.

⁴⁰⁸ Montesquieu, p. 16.

nebuvo vieningos ir valdžios kontrolei patogios viešosios erdvės. Monarchija neturėjo vieningos visuomenės sampratos, nes kiekviena socialinė grupė labai autonomiškai kūrė savo etinius standartus.⁴⁰⁹ Garbės idėjos ir ją išreiškiančio hierarchijos principo struktūruojamas socialinis gyvenimas monarchinėje santvarkoje iš esmės neleido rasti demokratijoms būdingai „kultūros“ sampratai, kur tai yra vieningas, monolitinis objektas. Luomų garbė buvo efektyvi kliūtis daugumos tironijos ar despotizmo apraiškomis, kurios (kaip aptarta antrojoje disertacijos dalyje) aktualizavosi demokratijoje.

Moderniojoje demokratijoje to, ką Ch. de Montesquieu vadina *tarpinėmis institucijomis*, atitikmuo dažniausiai siejamas su pilietinės visuomenės sritimi, savivaldomis, nevyriausybiniėmis organizacijomis, iš kurių tikimasi beasmenės centrinės valdžios kontrolės funkcijos.⁴¹⁰ Pilietinė visuomenė ir sąmoningi piliečiai – tai atstovaujamosios demokratijos siūlomas reprezentacinės valdžios autoriteto stokos problemos sprendimo būdas. Neva valdžią kontroliuoti įgalinti piliečiai ir socialinės grupės ima labiau ja pasitikėti ir ją gerbti. Disertacijoje atliktas tyrimas leidžia ginčyti tokią demokratinės reprezentacijos problemos sprendimo strategiją dėl to, kad ignoruojamas politinės santvarkos lygmuo. Demokratijos idėjinės įtampos su reprezentacija sprendimo ieškoma visuomenės transformavimo galimybėse, darant ją labiau pilietiška ir motyvuota. Demokratinį liaudies suverenumo principą, kuris (kaip aptarta trečiojoje disertacijos dalyje) disonuoja su tą liaudį turinčiu reprezentuoti atstovaujamoju modeliu, tokiu būdu mėginama įdiegti siūlant dar daugiau demokratizacijos. Vargu, ar toks sprendimas gali atstoti Ch. de Montesquieu *tarpinių institucijų* funkciją, nes labiau demokratizuotų, t. y. aktyviau siekiančių egalitarizmo, ir hierarchijų nemėgstančių individų socialiniai ryšiai niekaip negarantuoja, kad jie išsirinks autoritetingesnę valdžią. Netgi priešingai, galima prognozuoti, kad su politinei reprezentacijai reikalinga valdovo ir pavaldinio nelygybe nesitapatinantys (mat norintys lygybės) piliečiai mažiau pajėgūs išsirinkti

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁴¹⁰ Tai populiari vadinamosios „agonistinės“ arba „radikalios“ demokratijos teoretikų mintis. Žymesni atstovai: Ch. Mouffe, Pierre’as Rosanvallonas, Roberto Ungeris, Ernesto Laclau, Williamas Connolly.

dorus bei gabius vadovus. Demokratinės reprezentacijos idėjinės įtampos kuriamą politinę problemą (kai renkama valdžia negali nieko reprezentuoti ir todėl turi galią valdyti, bet neturi autoriteto) norima spręsti socialiniu lygmeniu, nors problema iš pagrindų politinė – demokratija nebėra politinė santvarka ir neapibrėžia valdovo ir pavaldinio hierarchijos. Norima dar labiau demokratizuoti piliečius ir visuomenės ryšius, juos plėtoti ir suteikti jiems daugiau galių, bet nenorima pripažinti piliečių hierarchinio santykio poreikio politiniam gyvenimui, be kurio neveikia politinė reprezentacija. Abejotina, ar siūlymai dar radikaliau demokratizuoti nusistovėjusią visuomenės formą pataisytų demokratinės politinės reprezentacijos ydą ir užtikrintų didesnę centrinės valdžios kontrolę.

Aptariamą *tarpinių institucijų* sąvokos aktualumą atstovaujamajai demokratijai interpretuoja keli mūsų dienų mąstytojai. Šiuolaikinio filosofo Michaelio Mosherio teigimu, Ch. de Montesquieu rūpėjo įtvirtinti piliečių pasipriešinimo valdžiai galimybę, nepaneigiant valdžios hierarchijos.⁴¹¹ Monarchinė santvarka geba suderinti šiuos dalykus dėl to, kad neturi vieningos visuomenės sampratos – kiekviena socialinė grupė labai autonomiškai kuria savo etinius standartus, o juos vienija tik procedūriniai dalykai ir politinė ištikimybė. Demokratijoje vaizdas priešingas, nes visuomenė čia prilyginama kolektyvinei valiai, t. y. liaudžiai, turinčiai suverenumą ir legitimuojančiai politinę valdžią. Šia prasme monarchija netgi liberalesnė santvarka nei demokratinė respublika dėl principų lygmeniu toleruojamos didesnės socialinės dinamikos ir mažesnio centralizuotumo.⁴¹² Moderniajai demokratijai būdingas liaudies suverenumo principas išplečia politinės valdžios galią, tačiau tos valdžios neapibrėžia aiškiomis ribomis. Pagal filosofo F. Dallmayro interpretaciją, Ch. de Montesquieu demokratinio principo universalų pritaikomumą laiko pavojingu, nes jis skatina valdžios koncentracijos tendenciją.⁴¹³ Dar blogiau, kad demokratinę visuomenę nusakanti lygybės idėja nesukuria būdo ugdyti valdančiojo elito, kuris būtų

⁴¹¹ Michael A. Mosher, „What Montesquieu Taught: „Perfection Does Not Concern Men or Things Universally“ // kn. *Montesquieu and His Legacy*. New York: Suny Press, 2009, p. 11.

⁴¹² *Ibid.*, p. 7–8, 10, 16–17, 18.

⁴¹³ Dallmayr, p. 59.

motyvuotas organizuotai pasipriešinti liaudies vardu įsakymus dalinančiai centrinei valdžiai. Elito išugdyti neįmanoma be hierarchiją pateisinančios idėjos, t. y. garbės, kuri prieštarauja demokratiniam egalitarizmui.

Ch. de Montesquieu teorija parodo, kad be garbės idėjos ir ją išreiškiančio hierarchijos principo įtvirtinamų socialinių institucijų, demokratijai kyla pavojus supanašėti su despotizmu. Demokratijos principas, Ch. de Montesquieu nuomone, yra „pilietinė dorybė“, reiškianti piliečių sąmoningumą ir pasišventimą bendrąjį gerį kelti aukščiau asmeninio. Ch. de Montesquieu mintį plėtojančios filosofės Sh. R. Krause teigimu, asmens išskirtinumo siekis yra svarbus nepaklusnumo tironiškai valdžiai pagrindas. Ch. de Montesquieu šią aistrą sieja su monarchine santvarka, kur karaliaus galią riboja jo pavaldinių garbės etosas, neleidžiantis taikstyti su neribota valdžia.⁴¹⁴ Garbė Ch. de Montesquieu atrodo politiškai naudinga aistra, motyvuojanti individą aukotis ir priešintis išorės (paprastai politinės valdžios) spaudimui. Jos nevalia tapatinti su demokratiniu patriotizmu (Ch. de Montesquieu žodžiais tariant, „pilietine dorybe“), nes garbė skatina aukotis ne dėl bendrojo gerio, bet dėl pareigos pačiam sau ir specifiskai save doroviškai apibrėžiančiai grupei (giminė, luomas, profesija). Garbė šiuo aspektu yra labiau nukreipta į patį individą nei demokratijos skatinamas patriotizmas. Tuo pačiu garbė nėra egoizmas, nes skatina aukoti asmeninį gerį (gyvybę, turtą, laimę) dėl bendresnio dorovinio principo.⁴¹⁵ Garbė remiasi ambicija ar aistra „daryti didžius dalykus“⁴¹⁶ – dėl to yra kenksminga lygybe grįstai respublikai (demokratijai), nes griauja jos vienybę. Taip pat ji nepalanki despotijoms, nes griauja valdovo autoritetą. Garbės, kaip normatyvinio etinio standarto, kilmė yra mįslinga – ji, Ch. de Montesquieu matymu, kyla iš aukščiausių taisyklių (pranc. *régles suprêmes*), bet šios taisyklės nėra nei nuoroda į mistinę ar religinę sritį, nei tiesiogiai į prigimtinę teisę, nei į individo proto galias, bet taip pat nėra ir dirbtiniai kūriniai. Sh. R. Krause nuomone, garbė – tai tradicijos ir bendro gyvenimo kuriamos taisyklės, nekytančios nei iš individo, nei iš Dievo ar gamtos.⁴¹⁷ Garbės idėja

⁴¹⁴ Krause, p. 32–33.

⁴¹⁵ Krause, p. 43.

⁴¹⁶ Montesquieu, kn. III, sk. 7.

⁴¹⁷ Krause, p. 47–48.

atsiranda tik sociume ir šia prasme yra socialinės prigimties. Vis dėlto skirtingai nei unifikuota demokratinės visuomenės idėja, t. y. liaudis, garbės idėja išreiškia politinį valdžios principą ir valdovų dorybingumo reikalavimą. Garbės idėjos nulemtas hierarchijos politinis principas suteikia normatyvinį standartą, leidžiantį atskirti vertus valdyti žmones nuo nevertų, ir tokiu būdu pagrindžia valdymo vertikalę. Iš to seka, kad garbės idėja yra sąlyga veikti tam, ką Ch. de Montesquieu vadina *tarpinėmis institucijomis*. Garbės nulemtas hierarchijos principas aktyvina tarpines politinės santvarkos struktūros grandis ir apriboja valdžios koncentravimo veiksnius: karaliaus ambiciją atsveria aristokratų ambicijos, prie jų prisideda dvasiškių ir miestiečių ambicijos. Garbė aktyvina realų valdžių padalijimą ir atsvarų mechanizmą, kurį atstovaujamoji demokratija redukuoja iki formalių normų ir procedūrų.

Ch. de Montesquieu mintis apie *tarpinių institucijų* poreikį politinės santvarkos egzistavimui disertacijai yra svarbi tuo aspektu, kad dar vienu kampu parodo demokratinio liaudies suverenumo principo nepakankamumą politinei santvarkai apibrėžti. Politinio valdymo formos apibrėžtumas galimas tik darant hierarchinę skirtį tarp vertų ir nevertų valdyti žmonių. Tokią skirtį nulemia garbės idėja, skatinanti politinę valdovo ir pavaldinio hierarchiją konkrečioje visuomenėje. Lygybės idėja grįstas liaudies suverenumo principas tokios skirties neužtikrina, dėl to negali ir apibrėžti politinės santvarkos. Negalėdama konceptualiai pagrįsti valdovo ir pavaldinio hierarchijos, demokratija negali identifikuoti ir ta hierarchija besiremiančios politinės formos. Šia prasme garbės idėja suteikia reikiamą analitinę perspektyvą identifikuoti liaudies suverenumo principo ribas ir keliamus politinius prieštaravimus.

Ch. de Montesquieu *tarpinių institucijų* samprata tarnauja kaip papildomas argumentas disertacijos tezei apie garbės analitinį poreikį suprasti demokratijos vidinę įtampą su reprezentaciniu valdymu. Šio mąstytojo teorija atskleidžia kitokį demokratinės reprezentacijos idėjinės įtamos sprendimo būdą, nei šiuolaikinių autorių siūlomi piliečių demokratizavimo ar pilietinės visuomenės skatinimo projektai. Norint labiau gerbiamo ir mažiau piktnaudžiauti linkusio atstovaujamojo valdymo, visuomenei reikia meritokratiinių piliečių hierarchijų, su vienoda teise rinkti valdovus, bet su nevienoda teise jais tapti. Vadovaujantis šia Ch. de Montesquieu mintimi, tokia socialinė nelygybė efektyviau užtikrintų garbės standartų gyvavimą nei visuotinis piliečių švietimas. Mintis paradoksali, bet

disertacijoje aptartų argumentų kontekste – nuosekli: kad demokratinis valdymas veikėtų, reikalingas nedemokratinė (t. y. nelygybės) idėja grįstas visuomenės segmentavimas.

Liaudis gali būti gerai reprezentuojama tik tuo atveju, jeigu jos vardu kalbantys renkami valdovai turi didesnę autoritetą už savo rinkėjus. Norint tokių valdovų, reikia teoriškai svarstyti ir suprasti socialinės nelygybės ir ją įtvirtinančios struktūros⁴¹⁸ poreikį tvarios demokratinės reprezentacijos labui. Remiantis demokratijos principais tokio svarstymo neįmanoma net pradėti, nes ji nėra politinė santvarka ir neteikia koncepcijų, leidžiančių identifikuoti būtiną politinės santvarkos atributą (valdovo ir pavaldinio hierarchiją). Norint suprasti moderniosios demokratijos prieštaravimus, būtina turėti nedemokratinę idėją, kuri analitiškai identifikuotų politinę valdymo formą. Disertacijoje atlikta XVIII–XIX a. politikos filosofų teorijų interpretacija tokia politinę santvarką identifikuojančia idėja vadina garbę. Garbės idėjos grąžinimas į politinės filosofijos tyrimus prisideda prie teorinių pastangų apibrėžti demokratiją tuo, kad paaiškina demokratijos ir politinės santvarkos conceptualų prieštaravimą. Taip pat garbės idėja yra analitiškai patogi politinės hierarchijos tarp valdovų ir pavaldinių principo pagrindimui, kuris yra būtinas politinės reprezentacijos tvariam veikimui.

Filosofiniame darbe ne vieta ieškoti konkrečių politinių reformų modelio. Disertacijos tikslas – pristatyti teoriškai pagrįstą koncepciją, kuri leistų apčiuopti demokratijos vidinę sąrangą ir įtampas. Šios koncepcijos pagrindu būtų galima svarstyti politinių reformų modelius, o tai moderniojoje demokratijos teorijoje nelabai daroma. Jeigu demokratijos principas yra liaudies suverenumas, tai iš šio principo kylantys prieštaravimai negali būti sprendžiami be kritinio žvilgsnio į patį demokratinį principą. Norint pagrįsti demokratinei reprezentacijai naudingą politinę instituciją, kuri nesiremtų liaudies valios principu, garbės idėja ir ją išreiškiantis hierarchijos principas galėtų būti teoriškai pagrįstas variantas. Garbė yra politiškai reikšminga idėja, nes pagrindžia tam tikros žmonių bendrijos buvimo kartu viename politiniame darinyje tikslą. Ji leidžia matyti

⁴¹⁸ Pvz.: meritokratinės garbės kultūra, politinio prestižo siekio skatinimas, apdovanojimo socialiniu statusu už dorybingą elgesį sistema.

bendrijos politinio gyvenimo tęstinumą laike ir integralumą erdvėje – taigi apčiuopti valstybių egzistavimo prasmę. Tokiu būdu garbės kategorija suteikia galimybę kalbėti apie politines santvarkas, jų kilmę ir kaitą. Ji vertinga savo pamatinių prielaidų konkretaus valdymo būdo pagrįsti negalinčios demokratijos supratimui ir jos prieštaravimų vertinimui.

IŠVADOS

1. Moderniajai atstovaujamajai demokratijai, kurios pradžia laikytinos XVIII a. pab. Prancūzijoje ir JAV susikūrusios valstybės, būdinga apibrėžtumo problema, kurią jau daugiau nei du amžius nagrinėja politinės teorijos. Ją mėgina paaiškinti politinius režimus tipologizuojantys filosofai, idėjų istorikai, sociologai – ir jų pastangų rezultatas paprastai yra demokratijos prasmų ir apibrėžimų lauko gausinimas. Pagrindinė demokratijos apibrėžimo lakumo priežastis – kad šios modernių politikos filosofų Apšvietos bei vėlesniais laikais suformuluotos ir šiandieniam politiniam ir socialiniam gyvenimui gana universaliai taikomos sąvokos nebetinka matuoti politinės santvarkos kriterijais ir žodynu. Moderniosios demokratijos nebeįsivaizduoti nei matyti, nei suprasti kaip politinės santvarkos, nusakančios konkretų valstybės valdymo būdą. Tai yra daug universalesnis ir formalesnis politinis principas, turintis pseudoreligijos požymių, kuriam įvertinti nepakanka politinės santvarkos termino. Tinkamesnį moderniosios demokratijos teorinį supratimą gali pasiūlyti XVIII–XIX a. politinės filosofijos sampratų palyginimas. Iš jo seka, kad adekvatesnė moderniosios demokratijos apibrėžimo strategija yra ją konceptualizuoti, kaip iš lygybės idėjos kylantį politinės valdžios legitimavimo būdą, kurio esmė – universaliai visų rūšių valstybėms taikytinas „liaudies suverenumo“ principas. Demokratijos nebegalima susieti su konkrečiu valdymo būdu, todėl politinei teorijai taip sunku ją apibrėžti ar palyginti su kitais iš klasikinės politinės filosofijos laikų žinomais politinių režimų apibūdinimais. Demokratija, nebūdama politinė santvarka, tinka pateisinti įvairius režimus. Praktinėje politikoje tai atsiskleidžia kone universalio be galo skirtingai valdomų valstybių deklaruojama (pvz.: konstitucijose, valstybių pavadinimuose) pretenzija „valdyti liaudies arba tautos vardu“. Kartu tai rodo analitinę demokratijos ribų identifikavimo problemą, nes be galo skirtingos valstybės save pagrįstai vadina demokratijomis.

2. Demokratinio valdžios legitimavimo principo pritaikomumas įvairioms valdymo formoms implikuoja reikšmingesnes teorines problemas nei vien apibrėžimo reliatyvumą. XIX a. A. de Tocqueville'io demokratijos sampratos tyrimas akivaizdžiai atskleidžia, kad modernioji demokratija yra veikiau lygybės idėja grindžiamas iki tol neregėtos visuomenės tipas nei politinio valdymo būdas. Nebe politinė, bet socialinė moderniosios

demokratijos prigimtis paaiškina jos suponuojamo liaudies suverenumo principo universalų pritaikomumą. Tuo pačiu socialinė demokratijos pamatų prigimtis koduoja radikalią visuomenės ir valstybės (sociumo ir politikos) normatyvinę skirtį, iškeliančią pirmosios autoritetą antrajai. Modernioji demokratija grindžiama įsitikinimu, kad visuomenės turi autonominę raidą nuo savo politinių formų (santvarkų) ir pastarosios tik „bėga iš paskos“, geriau arba blogiau prisitaikydamos prie kintančių socialinių sąlygų ir lūkesčių. Demokratijai charakteringa normatyvinė politikos subordinacija socialinei sričiai turi radikalizuotą versiją, kai socialinė idėja paneigia politinės santvarkos galimybę. Demokratinis liaudies suverenumo principas kyla iš valstybės politinės formos nenusakančios lygybės idėjos. Ši idėja yra socialinė, grįsta pretenzija paaiškinti politikos atsiradimą universaliais dėsniais. Dėl tokio universalumo jos pagrindu neįmanoma apibrėžti valdovo ir pavaldinio santykį įtvirtinančių politinio valdymo formų, o iš demokratinės lygybės idėjos kylantis liaudies suverenumas tampa universaliai pritaikomu principu. Trintis tarp egalitarinės idėjos ir praktinio poreikio gyventi apibrėžtose valstybėse ir turėti valdovus (valdžios vertikalę) kelia du demokratiškų valstybių savinaikos pavojus – daugumos tironijos ir apšviestojo absoliutizmo. Šia prasme nebuvimas politine santvarka paradoksaliai ne panaikina demokratijos ryšį su politika apskritai, bet veikiau skatina demokratijos suartėjimą su despotiškėmis santvarkomis.

3. Moderniąją demokratiją nusakantis liaudies suverenumo principas, nors potencialiai tinka legitimuoti įvairius valdymo būdus, praktiniu pavidalu nusistovėjo kaip atstovaujamosios demokratijos modelis. Vėlyvosios Apšvietos ir XIX a. politinė teorija nerado būdo, kaip liaudies suverenumo principą įgyvendinti tiesiogiai, todėl adaptavo ikidemokratinį, monarchijoms būdingą parlamentinio atstovavimo mechanizmą su jį pagrindžiančia reprezentacijos idėja. Nebūdama politinė santvarka, demokratija nesukūrė savito politinės reprezentacijos mechanizmo. Moderniosios demokratijos teoretikai nerado būdo politiniam valdymui be reprezentacijos sampratos pagrįsti: „liaudies valdžia“ (demokratiją kūrusių filosofų, tokių kaip J. J. Rousseau, nepasitenkinimui) neišvengiamai turėjo virsti „liaudį reprezentuojančiųjų ir teisėtai kalbančiųjų liaudies vardu valdžia“. Moderniosios demokratijos įsikūnijimą nemodernioje, bet iš monarchinės santvarkos paveldėtoje reprezentacinėje politinio atstovavimo sampratoje, XVIII–XIX a. filosofai monarchistai (tokie kaip J. de Maistre’as ir L. de Bonaldas) laikė demokratinį valdymą susinaikinimui pasmerkiančiu

faktu. Nors ši monarchistų pranašystė neišsipildė, tačiau jų pastebėtas teorinis prieštaravimas liko aktualus. Moderniosios demokratijos politinio įgyvendinimo struktūrinis priklausomumas nuo monarchinės reprezentacijos koncepcijos ir jos politinio įgyvendinimo mechanizmo, t. y. per renkamus atstovus, įtvirtino neišsprendžiamą demokratinio valdymo vidinį prieštaravimą.

Lygybės idėja grindžiamos visuomenės vaizdinio politinis įgyvendinamas per reprezentacijos mechanizmą, įtvirtinantį hierarchiją (nelygybę) tarp valdovų ir pavaldinių, nulemia visą demokratinį valdymą persmelkiančią idėjinę įtampą, kurios pasekmės dvi: 1. negebėjimas ugdyti politinio elito; 2. nuolatinis piliečių nepasitikėjimas savo pačių renkama valdovais. Pirma, iš monarchijos paveldėto reprezentacijos modelio tvariam veikimui reikalingas hierarchijos pateisinimas, kad būtų galima skirti vertus valdovus (elitą) nuo nevertų, o valdovus nuo pavaldinių. Lygybės idėja grįstai demokratijai iš principo svetimas hierarchijų pateisinimas, todėl joje nekuriamos struktūrinės sąlygos ugdyti valstybę valdyti vertą ir motyvuotą elitą. Antra, demokratijos *de facto* adaptuotas parlamentinio atstovavimo mechanizmas grindžiamas hierarchine reprezentacijos koncepcija, be kurios visas mechanizmas netenka prasmės, o to mechanizmo nulemta liaudies atstovų valdžia negeneruoja tvaraus autoriteto. Be politinės institucijos, kuri nesivadovauja liaudies suverenumo principu ir kurios atžvilgiu renkami delegatai galėtų atstovauti liaudžiai arba kuriai būtų galima adresuoti liaudies valią (tokia institucija monarchijoje buvo karaliaus sostas), parlamentinis mechanizmas neprodukuoja valdžios autoriteto. Iš to išplaukia, kad atstovaujamojo valdymo tvarumui struktūriškai reikalinga „išorinė“ institucija, besivadovaujanti neegalitarine normatyvine idėja, pateisinančia politinę hierarchiją. O demokratijoje liaudies suverenumo principui nesubordinuotos institucijos neturi vietos reprezentacijos mechanizme ir tai kelia iki šių dienų neišsprendžiamą piliečių nepasitikėjimo savo valdžia problemą.

4. Tipiški šiuolaikinių demokratijos teoretikų siūlymai, kaip taisyti struktūrinį demokratinės reprezentacijos modelio broką, apima pilietinės visuomenės stiprinimo ir piliečių demokratizacijos ar patriotizmo ugdymo strategijas. Tai svarbūs, tačiau ribotą poveikį turintys demokratinės reprezentacijos idėjinės įtampos sprendimo būdai. Didesnė visuomenės demokratizacija ar įgalinimas nepanaikina idėjinio prieštaravimo tarp egalitarinės visuomenės idėjos ir politinės reprezentacijos modelio,

reikalaujančio hierarchijos tarp valdovų ir pavaldinių. Be to, šiuolaikinių autorių kuriamos strategijos nesiūlo realaus elito ugdymo varianto. Atstovaujamosios demokratijos problema slypi ne visuomenės papročiuose, bet pačios demokratijos idėjinėje struktūroje, todėl tautos į atstovaujamąsias institucijas demokratiškai renkami delegatai savo valdžios legitimumo deficito negali tikėtis ištaisyti aktyvesnės ir kritiškesnės pilietinės visuomenės ugdymu, nes tai veikiau tik dar radikaliau pagilintų renkamos politinės valdžios autoriteto stoką. Iš monarchinės santvarkos paveldėta reprezentacijos koncepcija ir parlamentinio atstovavimo mechanizmas gali veikti tik esant hierarchiją politinėje valdžios struktūroje pagrindžiančiai (taigi, nedemokratinėi) idėjai. Tvari ir struktūrinį atstovaujamojo modelio prieštaravimą apeinanti liaudies reprezentacija galima tik esant iš liaudies nekylančiam išoriniam principui, kuris apibrėžtų tą liaudį politiškai – kaip politinę santvarką. Demokratija savaime nekuria tvarių politinę valdovo ir pavaldinio vertikalę pagrindžiančių principų, nes pati yra ne politinė santvarka, bet legitimacijos principas. Kad demokratinė politinė reprezentacija tvariai veiktų, reikalinga nedemokratinė politinė hierarchija tarp valdovų ir pavaldinių leidžianti pagrįsti idėja. Luominėje santvarkoje tokia idėja buvo vadinama garbe.

5. XVIII–XIX a. monarchiją tiriančių politikos filosofų minčių pagrindu konceptualizuota garbės idėja galėtų vertingai pasitarnauti moderniosios demokratijos santykio su politinės santvarkos ir reprezentacijos sąvokomis supratimui, taip pat iš to santykio kylančių struktūrinių prieštaravimų paaiškinimui. Skirtingai nei kitų apie garbę rašančių šiuolaikinių filosofų darbuose, disertacijoje garbę siūloma vertinti ne kaip etinę ar kultūrinę normą, o kaip išskirtinai politinę idėją. Toks netipinis politiniu aspektu apribotas garbės apibrėžimas leistų, nesivieliant į antropologinius ir moralės teorijos ginčus, suformuluoti daug universalesnę ir todėl demokratijos tyrimui perspektyvesnę jos sampratą. Disertacijoje atlikta Apšvietos ir XIX a. politikos filosofų teorijų analizė ir interpretacija leidžia suformuluoti šiuolaikiniams autoriams nebūdingą, tačiau demokratijos supratimui aktualų garbės idėjos apibrėžimą. Garbė – tai sociumą struktūruojanti normatyvinė idėja, įgalinanti politinės hierarchijos principo atsiradimą, kuris apibrėžia dorovinius valdžios įgijimo ir išlaikymo kriterijus. Toks garbės apibrėžimas svarbus moderniosios demokratijos teorijai tuo, kad siūlo analitinę prieigą politiniam principui – valdovo ir pavaldinio hierarchijai – pagrįsti nepriklausomai nuo socialinės srities

determinantų (pvz.: kultūros ir istorinės patirties). Modernioji demokratija, nebūdama politinė santvarka, skirties tarp politiškumo ir socialumo pagrįsti negali, ir subordinuoja pirmąjį antrajam. O disertacijoje siūloma garbės samprata leidžia analitiškai pažvelgti į politinį principą (t. y. valdovo ir pavaldinio hierarchiją) kaip į būtiną sąlygą konkrečios bendrijos politinei formai identifikuoti. Pagal disertacijoje siūlomą apibrėžimą, ne visuomenė kaip faktas yra garbės sąlyga, bet garbės nulemta politinė hierarchija yra civilizuoto sociumo buvimo sąlyga. Tik garbės idėja grindžiamą politinę hierarchiją turinti žmonių bendrija vadintina tikra visuomene. Sociumas, kurio nestruktūruoja garbės idėja, yra labiau piratų laivas nei tauta. Politinį principą virš socialinio lygmens analitiškai iškelianti garbės idėja suteikia galimybę matyti tai, ko nebeleidžia apibrėžti moderniosios demokratijos prielaidos, – politinę santvarką.

Garbės idėja yra analitiškai vertinga norint suprasti moderniąją demokratiją. Ji normatyviškai pagrindžia politinės hierarchijos poreikį reprezentacijos veikimui ir tokiu būdu iškelia sąlygą demokratinio liaudies suverenumo principo taikymui. Tokiu būdu garbės idėja leidžia demokratiją matyti kaip politinę santvarką, užuot į ją žvelgus kaip į universalų apolitinį principą. Garbės idėja lemia politinės hierarchijos principą, kurio nebūdama politinė santvarka negali išvesti demokratija. Tokiu būdu tampa įmanoma teoriškai pagrįsti ir pateisinti vertų ir nevertų valdyti piliečių skirtį, be kurios negalimas tvarus reprezentacija grįstas valstybės valdymas. Garbės idėja yra sąlyga integraliai (remiantis politiniu principu) matyti visumą kultūriškai nusistovėjusių normų tarp konkretaus sociumo narių ir sudaranti prielaidas politinio elito ugdymui. Dar reikšmingesnė ta aplinkybė, kad garbės idėja lemia atstovaujamosios demokratijos adaptuotą reprezentacijos modelį, nes pateisina valdovų ir pavaldinių hierarchinį santykį. Garbė yra būtina sąlyga konceptualizuoti dorovinius kriterijus, kas daugiau, o kas mažiau verti valdyti (pagrindžia valdžios vertikalę), o demokratijoje valdovo vertės valdyti kriterijus tėra vienas – liaudies valia. Taigi garbės idėja išreiškia būtiną konceptualią sąlygą (būtiną minimumą) pagrįsti reprezentacijos modelio veikimą ir elito ugdymo sistemą, tokiu būdu potencialiai švelnindama atstovaujamosios demokratijos struktūrines ydas.

Kaip politinė idėja apibrėžta garbė identifikuoja demokratiniam valdymui potencialiai naudingos tarpinės institucijos tarp egalitarinės liaudies ir hierarchinės politinės valdžios poreikį. Garbės idėja implikuoja poreikį įtraukti į atstovaujamojo valstybės valdymo modelio struktūrą tokią

politinę instituciją, kuri savęs neteisintų demokratišku liaudies suverenumo principu ir tokiu būdu taptų atsvara parlamentinės reprezentacijos mechanizmui. Paradoksalu, bet atstovaujamoji demokratija, žiūrint iš idėjinės struktūros pusės, potencialiai sėkmingiau reprezentuotų liaudį, jeigu toleruotų bent simbolinę galią turinčią nedemokratinę valdžios instituciją, kurios atžvilgiu renkami valdovai galėtų vykdyti jiems rinkėjų patikėtą kalbėjimą liaudies vardu (jie turėtų adresatą kam kalbėti). Tokios hierarchiją teisinančios institucijos toleravimas nebūtų nepakeliama našta egalitarinei visuomenei, nes užtikrintų geresnę tos visuomenės sąveiką su politinio valdymo sritimi, užuot jas priešinęs.

Disertacijoje nagrinėti Apšvietos ir XIX a. filosofų debatai dėl demokratijos svarbūs tuo, kad suteikia galimybę iškristalizuoti menkai šiuolaikinių teoretikų politiškai įvertintą, bet atstovaujamosios demokratijos supratimui vertingą analitinę koncepciją – garbės idėją. Kaip politinė idėja suprantama garbė gali pasiūlyti politinę santvarką identifikuoti pajėgią politikos teoriją, kuri būtų naudinga modernioms demokratijos teorijoms, dėl savo universalistinių ar istoristinių prielaidų to negalinčioms. Garbė leidžia identifikuoti demokratinio liaudies suverenumo principo taikymo ribas ir dėl to apibrėžtai matyti ir vertinti moderniąją demokratiją. Garbės idėja ir jos nulemtas politinės hierarchijos principas suteikia galimybę analitiškai identifikuoti potencialius struktūrinius saugiklius (šiuo atveju reprezentacijos mechanizmo), saugančius demokratinį egalitarizmą nuo jo natūralaus polinkio į politinę formą paneigiančius kraštutinumus. Branginant ir norint teoriškai apginti liaudies suverenumo principą politikoje ir tai daryti tokia forma, kad jis nevirstų despotinės santvarkos pateisinimu, garbės idėja grįstos hierarchijos įtraukimas į normatyvinę demokratijos analizę atrodo nedidelis kompromisas su lygybės idėja. Bent jau kol norime išlaikyti minėtą principą.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Akvinietis, Tomas, *Filosofijos traktatų rinktinė „Apie valdžią“*. Vilnius: Margi raštai, 2009.
2. Ankersmit, Frank, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
3. Appiah, Kwame Anthony, *The Honor Code*. W. W. NORTON & COMPANY, 2011.
4. Arendt, Hannah, *Žmogaus būklė*. Vilnius: Margi raštai, 2005.
5. Aristotelis, *Politika*. Vilnius: Margi raštai, 2009.
6. Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Kitchener: Batoche Books, 1999.
7. Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*. Editions Gallimard, 1967.
8. Aron, Raymond, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013.
9. Bagby, L. M. Johnson, *Thomas Hobbes. Turning Point for Honor*. Lexington Books: 2009.
10. Barton, Carlin A., *Roman Honor. The Fire in the Bones*. University of California Press, 2001.
11. Berger, Peter, „On the Obsolescence of the Concept of Honor“ // kn. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame (Indiana): Notre Dame University Press, 1983.
12. Bentham, Jeremy, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.
13. Binoche, Bertrand, *Les Trois Sources des Philosophies de L'Histoire (1764–1798)*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

14. Bodin, Jean, *De la Démonomanie des Sorciers*. Paris: 1580 [interaktyvus, žiūrėta 2017.01.19]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k52947m.r=jean+bodin.langEN>>.
15. Bodin, Jean, *Les six livres de la République*. Paris: Librairie générale française, 1993.
16. Boesche, Roger, *Alexis de Tocqueville: Selected Letters on Politics and Society*. Berkeley: University of California Press, 1985.
17. Boétie, Étienne, *Discuors de la Servitude Volontaire*. Paris: Bossard, 1922 [interaktyvus, žiūrėta 2016.06.12]. Prieiga per internetą: <https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_de_la_servitude_volontaire/%C3%89dition_1922>.
18. Bonald, Louis, *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796) [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.09]. Prieiga per internetą: <http://classiques.uqac.ca/classiques/de_bonald_louis/theorie_pouvoir_pol/theorie_pouvoir_pol.pdf>.
19. Bossuet, Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Paris: l'Académie Royale des Inscriptions & Médailles, 1709 [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041865p>>.
20. Bowman, James, *Honor: A History*. Encounter Books, 2006.
21. Campanella, Tommaso, *Saulės miestai*. Vilnius: Vaga, 2013.
22. Chateaubriand, François-René, „De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille“ (31 octobre, 1831) [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <<http://www.acamedia.fr>>.
23. Chateaubriand, François-René, *Mémoires d'outre-tombe*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1849.
24. Cicero, *The Republic and The Laws* (trans. N. Rudd). New York: Oxford University Press, 1998.
25. Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas Caritat, „Observation sur le vingt-neuvieme livre de *L'esprit des lois*“ [interaktyvus, žiūrėta

- 2017.03.27]. Prieiga per internetą:
<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41753j>>.
26. Constant, Benjamin, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Liberty Fund: 1816 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą:
<<http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>>.
 27. Constant, Benjamin, *Principles of Politics*, Liberty Fund: Indianapolis, 2003.
 28. Cunningham, Anthony, *Modern Honor*. Routledge, 2015.
 29. Dahl, Robert, *Democracy and its Critics*. Yale University Press, 1989.
 30. Dallmayr, Fred, *Democracy to Come. Politics as Relational Praxis*. New York: Oxford University Press, 2017.
 31. Drescher, Seymour, „Tocqueville’s Two Democracies“. *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, No. 2 (Apr-June 1964) [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą:
<<http://www.jstor.org/stable/2708012>>.
 32. Dworkin, Ronald, *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
 33. Gasset, Jose Ortega, *Masių sukilimas*. Vilnius: Vaga, 2013.
 34. Gauthier David, *Rousseau. The Sentiment of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 35. Grotius, Hugo, *On the Law of War and Peace*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
 36. Guizot, François, *De la Démocratie en France*. Bruxelles: Société Typographique Belge, 1849.
 37. Gulyga, Arsenij, *Hėgelis*. Vilnius: Mintis, 1984.
 38. Hartle, Ann, *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*. Cambridge University Press: 2003.
 39. Hegel, George, *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis, 1990.

40. Hegel, George, *Philosophy of Right*. Kitchener: Batoche books, 2001.
41. Hobbes, Thomas, *Behemoth* // kn. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. (Ed. Sir William Molesworth, Bart), London: Bohn, 1839–45.
42. Hobbes, Thomas, *Leviatanas*. Vilnius: ALK Pradai, 1999.
43. Hume, David, *Essays, Moral, Political, and Literary*. Part II, Essay XII [interaktyvus, žiūrėta 2018.12.02]. Prieiga per internetą: <<http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL35.html>>.
44. Janet, Paul, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1858.
45. Jaume, Lucien, *Tocqueville. The Aristocratic Sources of Liberty*. Princeton University Press, 2013.
46. Jokubaitis, Alvydas, *Liberalizmas kaip pilietinė religija*. Vilnius: Tyto Alba, 2017.
47. Kantas, Imanuelis, *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis, 1982.
48. Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*. Cambridge University Press, 1997.
49. Kantas, Imanuelis, *Politiniai traktatai*. Vilnius: Aidai, 1996.
50. Kojève, Alexandre, *The Notion of Authority*. London: Verso, 2004.
51. Krause, Sharon R., *Liberalism with Honor*. Harward University Press, 2002.
52. Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory*. Mineapolis: University of Minesota Press, 1988.
53. Livius, Titus, *The History of Rome*. Volume 1 [interaktyvis, žiūrėta 2016.04.05]. Prieiga per internetą: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/19725>>.
54. Locke, John, „Two Treatises of Government“ // kn. *The Works of John Locke*. London, 1823.

55. Machiavelli, Niccolo, *The Historical, Political, and Diplomatic Writings*, vol. 2. The Online Library of Liberty, 2011 [interaktyvus, žiūrėta 2018.06.10]. Prieiga per internetą: <<http://oll.libertyfund.org/titles/machiavelli-the-historical-political-and-diplomatic-writings-vol-2>>.
56. Machiavelli, Niccolo, *Valdovas*. Vilnius: Vaga, 2009.
57. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2007.
58. Maistre, Joseph, *Considérations sur la France*. 1796 [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.09]. Prieiga per internetą: <http://www.nation-francaise.com/wp-content/uploads/2011/10/JOSEPH_DE_MAISTRE-Considerations_sur_la_france.pdf>.
59. Maistre, Joseph, *Du Pape*. Paris: Charpentier, Libraire-Editeur, 1811 [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga per internetą: <<https://archive.org/details/dupape02maisgoog>>.
60. Maistre, Joseph, *Étude sur la souveraineté*. (1884) [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga per internetą: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41850s>>.
61. Maistre, Joseph, *Oeuvres Completes*, Tome 11, „Lettre Au Roi Victor-Emmanuel (Saint-Petersbourg, décembre 1809)“. Lyon: Librairie Générale Catholique et Classique, 1885.
62. Madison James, „Conformity of the Plan to Republican Principles“. *The Federalist*, January 16, 1788 [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <<http://www.constitution.org/fed/federa39.htm>>.
63. Madison James, „The Particular Structure of the New Government and the Distribution of Power Among Its Different Parts“. *The Federalist Papers*, No. 47, New York, 1788 [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed47.asp>.
64. Mandeville, Bernard, *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. The Project Gutenberg: 2003

- [interaktyvus, žiūrėta 2017.08.02]. Prieiga per internetą: <<http://www.gutenberg.org/files/7819/7819-h/7819-h.htm>>.
65. Manent, Pierre, *A World Beyond Politics? A Defence of the Nation-State*. Princeton University Press, 2006.
 66. Manent, Pierre, *Demokratija be tautų: apie savivaldos pabaigą Europoje*. Vilnius: Versus aureus, 2008.
 67. Manent, Pierre, *Enquête sur la démocratie*. Editions Gallimard, 2007.
 68. Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Hachette Littératures, 2002.
 69. Manent, Pierre, *Les Libéraux*. Editions Gallimard, 2001.
 70. Manent, Pierre, *Metamorphoses of the City*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
 71. Manent Pierre, *Montaigne. La vie sans loi*. Flammarion: 2014.
 72. Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne*. Editions Gallimard, 2007.
 73. Manent, Pierre, „Populist Demagogy and the Fanaticism of the Center“. *American Affairs*, Volume 1. No. 2, Summer 2017 [interaktyvus, žiūrėta 2018.03.10]. Prieiga per internetą: <<https://americanaffairsjournal.org/2017/05/populist-demagogy-and-the-fanaticism-of-the-center/>>.
 74. Manent, Pierre, „Royer-Collard et le problème de la représentation“. // *Guizot, les doctrinaires et la presse*, (ed. D. Roldan). Actes du colloque du Val Richer: 1994 [interaktyvus, žiūrėta 2018.01.10]. Prieiga per internetą: <<http://www.guizot.com/wp-content/uploads/1970/03/colloque93-Manent.pdf>>.
 75. Manent, Pierre, „The Tragedy of the Republic“. *First Things*, May 2017 [interaktyvus, žiūrėta 2017.11.10]. Prieiga prie interneto: <<https://www.firstthings.com/article/2017/05/the-tragedy-of-the-republic>>.

76. Manent, Pierre, *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Maryland: Rowman/Littlefield Publishers, 1996.
77. Manent Pierre, „The Return of Political Philosophy“ // *First Things*. No. 103, (May 2000).
78. Manent, Pierre, *Žmogaus miestas*. Vilnius: Margi raštai, 2005.
79. Mansfield, Harvey C., *Tocqueville. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2010.
80. Mill, John Stuart, *On Liberty and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2008.
81. Montaigne, Michel, *Ese*. Vilnius: Tyto alba, 2011.
82. Montesquieu, Charles de Secondat, *Apie įstatymų dvasią*. Vilnius: Mintis, 2004.
83. More, Thomas, *Utopija*. Vilnius: Vaga, 2010.
84. Mosher A., Michael, „What Montesquieu Taught: „Perfection Does Not Concern Men or Things Universally“ // kn. *Montesquieu and His Legacy*. New York: Suny Press, 2009.
85. Mouffe, Chantal, *On the Political*. London and New York: Routledge, 2005.
86. Nisbet, Robert, *Konservatizmas*. Vilnius: Atviros Lietuvos fondas, 1993.
87. Nourrisson, Jean Félix, *La Politique de Bossuet*. Paris: Libraire Académique, 1867.
88. Olsthoorn Peter, *Honor in Political and Moral Philosophy*. Suny Press, 2015.
89. Oprisko Robert, *Honor: a Phenomenology*. Routledge, 2014.
90. Patapan, Haig, „The politics of modern honor“. *Contemporary Political Theory*, (November 2018), vol. 17, iss. 4 [interaktyvus, žiūrėta 2019.01.15]. Prieiga per internetą: <<https://link.springer.com/article/10.1057%2Fs41296-017-0187-y>>.

91. Pitkin, Hanna, *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
92. Pitt-Rivers, Julian, „Honor“. Lecture at the British Academy (16 November 1995) [interaktyvus, žiūrėta 2018.11.20]. Prieiga per internetą: <<https://www.britac.ac.uk/pubs/proc/files/94p229.pdf>>.
93. Pitt-Rivers, Julian, „Honour and social status“ // kn. J. Peristiany (Ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.
94. Plato, *Laws* (trans. R. G. Bury). Cambridge: Harward University Press, 1981.
95. Platonas, *Valstybė*. Vilnius: Mintis, 1981.
96. Plutarch, *Plutarch's Lives*. Volume 1. London: 1894 [interaktyvus, žiūrėta 2016.04.05]. Prieiga per internetą: <http://www.gutenberg.org/files/14033/14033-h/14033-h.htm#LIFE_OF_CAIUS_MARCIUS_CORIOLANUS>.
97. Porte, Joseph, *Observations sur l'Esprit des loix, ou L'art de lire ce livre, de l'entendre et d'en juger*. Amsterdam: Pierre Mortier, 1751.
98. Rawls, John, *A Theory of Justice*. Harward University Press, 2003.
99. Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
100. Rosanvallon, Pierre, *Counter – Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge University Press, 2008.
101. Rosanvallon, Pierre, *La légitimité démocratique: Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Editions du Seuil, 2008.
102. Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on Inequality*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
103. Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique* (1755) [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_econo_pol.pdf>.

104. Rousseau, Jean-Jacques,. *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
105. Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*. 2008 [interaktyvus,žiūrėta 2018.12.02]. Prieiga per internetą: <<http://metalibri.wikidot.com/title:du-contrat-social>>.
106. Rousseau, Jean-Jacques, *Lettre à Mgr de Beaumont Archevêque de Paris* (1762) [interaktyvus, žiūrėta 2017.05.01]. Prieiga per interentą: <<http://alainleger.free.fr/docs/Rousseau.pdf>>.
107. Royer-Collard, Pierre Paul, *De la liberté de la presse*. Discours Paris: Librairie Médicis, 1949.
108. Schmitt, Carl, *Constitutional Theory*. London: Duke University Press, 2008.
109. Schmitt, Carl *Legality and Legitimacy*. Duke University Press, 2004.
110. Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press, 1985.
111. Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*. London: The University of Chicago Press, 1997.
112. Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*. London: The MIT Press, 2000.
113. Schmitt, Carl, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. London: Greenwood Press, 1996.
114. Schleifer, James T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
115. Schopenhauer, Arthur, *Gyvenimo išminties aforizmai*. Vilnius: Tyto Alba, 2010.
116. Sessions, William Lad, *Honor for Us*. New York: Bloomsbury, 2010.
117. Siedentop, Larry, *Tocqueville*. Vilnius: Pradai, 1999.

118. Sieyès, Emmanuel Joseph, „*Qu'est-ce que le tiers-état?*“. Paris: Editions du Boucher, 2002.
119. Sommers, Tamler, *Why Honor Matters*. New York: Basic Books, 2018.
120. Stewart, Frank H., *Honor*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
121. Strauss, Leo, *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
122. Strauss, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.
123. Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
124. Strauss, Leo, *Notes on Tocqueville*. Transcript from class session; autumn 1962 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <<http://thegreatthinkers.org/tocqueville/commentary/leo-strauss-on-alexis-de-tocqueville/>>.
125. Strauss, Leo, „On the Intention of Rousseau“ *Social Research*, 14: ¼, 1947 [interaktyvus, žiūrėta 2017,05,03]. Prieiga per internetą: <https://www.jstor.org/stable/40982184?seq=1#page_scan_tab_contents>.
126. Strauss, Leo; Sinclair Elsa, *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: 1996.
127. Strauss Leo, „The Origins of Political Science and the Problem of Socrates“. *Interpretation*: 23 (2), 1996.
128. Strauss, Leo, „What is Political Philosophy?“ *The Journal of Politics*, Vol. 19, No. 3, august 1957 [interaktyvus, žiūrėta 2017.06.10]. Prieiga per internetą: <https://www.jstor.org/stable/2126765?seq=1#page_scan_tab_contents>.
129. Strauss, Leo, „What is Political Theory?“, *The Review of Politics* 69 (2007) [interaktyvus, žiūrėta 2018.10.02]. Prieiga per

interneta: <<https://archive.org/details/Strauss-WhatIsPoliticalTheory>>.

130. Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
131. Taylor, Charles, „Some conditions of a viable democracy“. *Eurozine* (14 August 2017) [interaktyvus, žiūrėta 2018.10.01]. Prieiga per internetą: <https://www.eurozine.com/some-conditions-of-a-viable-democracy/?fbclid=IwAR1Ow84X2lf7jP9xql00Z8jHnPrIKriEPtEq-K3yvMqRQa_ijG0_LlaT84c>.
132. Tocqueville, Alexis *Apie demokratiją Amerikoje*. Vilnius: ALK Amžius, 1996.
133. Tocqueville, Alexis *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1866.
134. Tocqueville, Alexis *Recollections*. New York: Macmillan Co., 1896.
135. Tracy, Antoine Destutt, *A Commentary and Review of Montesquieu's 'Spirit of Laws': To which are annexed, Observations on the Thirty First Book by the late M. Condorcet; and Two Letters of Helvetius, on the Merits of the Same Work*. trans. Thomas Jefferson (Philadelphia: William Duane, 1811) [interaktyvus, žiūrėta 2017.03.27]. Prieiga per internetą: <<http://oll.libertyfund.org/titles/tracy-a-commentary-and-review-of-montesquieus-spirit-of-laws>>.
136. Urbinati, Nadia, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
137. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Le chasseur abstrait, 2005.
138. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1793) [interaktyvus, žiūrėta 2018.02.28]. Prieiga per internetą: <<http://centrebombe.org/Voltaire.-.Traite.sur.la.tolerance.pdf>>.

139. Wain, Kenneth, *On Rousseau. An Introduction to his Radical Thinking on Education and Politics*. Rotterdam: Sense Publishers, 2011.

Vilniaus universiteto leidykla
Universiteto g. 1, LT-01513 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt,
www.leidykla.vu.lt
Tiražas 15 egz.