

Metodologiniai pilietinės visuomenės profiliai: pilietinė dorybė ir pilietinis visuomeniškumas

Marius Povilas Šaulauskas

Docentas humanitarinių mokslų daktaras

Vilniaus universitetas

Filosofijos istorijos ir logikos katedra

Didlaukio g. 47, LT–2057 Vilnius

Tel./faks. (370 2) 76 18 50

Kertinė šio straipsnio mintis galėtų būti apibendrinta taip: turint galvoje, viena vertus, ilgalaikę ir, kita vertus, itin plačiai išplitusią *pilietinės visuomenės* sąvokos vartoseną, dėtų kruopščiai skirti – profesionalaus filosofinio diskurso vartotojo, ypač filosofijos istoriko, požiūriu – „techninį“ šios kategorijos vartosenos įvairumą (pilietinė visuomenė *sensu stricto*) nuo „paprastesnės“, „grubesnės“, „apytikrės“ ar tiesiog „instrumentinės“ šio plačiai paplitusio termino prasmės (pilietinė visuomenė *grosso modo*). Pilietinės visuomenės kategorija, suėmusi tūkstantmetės Vakarų filosofinės ir intelektualinės istorijos vingius, kiekvienu adekvataus jos reikšmės skaitymo atveju reikalauja paisyti visų įmanomų ją gaubiančių interpretacijų niuansų. Kita vertus, – o tai ypač gerai mato tiriančiojo konkrečius bendrabūvio pavidalus akys, – ši kategorija yra svarbus socialinio, politinio, kultūros ir net ekonominio mokslo analitinio diskurso dėmuo. Siūlomas straipsnis ir yra mėginimas pateikti „darbinę“ ar „instrumentinę“ šio svarbaus teorinio konstrukto traktuotę atsiremiant į subendrintą *pilietinės dorybės* ir *pilietinio visuomeniškumo* tradicijų horizontą.

Per visą XX-ąjį amžių besitęsiantis ginčas tarp liberalaus ir respublikoniškojo pilietiškumo supratimo šiuolaikiškai išreiškia jau nuo seno susiformavusias nuostatas, kurios, pareinamai nuo laikotarpio, visuomet lėmė politinio Vakarų civilizacijos bendrabūvio pavidalus. Svarstant tai, koks yra individo ir socialumo (visuomeniškumo) santykis, kas sudaro dorovinį pilietinio solidarumo pagrindą, matyti dvi skirtingos – netgi priešingos – tradicijos: pilietinės dorybės ir pilietinio visuomeniškumo. Abi kildintinos iš senųjų graikų polio ir romėnų respublikos sąrangos bei prigimtinės teisės (*natural law*) svarstymų. Abi pašauktos apibūdinti pilietinį asmens ir visuomenės santykį tiek deskriptyviai, tiek ir normatyviai. Iki politinio moderno laikų vyravo pilietinės dorybės tradicijos padiktuotos nuostatos, o XVIII ir XIX amžių sandūroje viršų ėmė imti ne „gentinė“ ar komunitarinė pilietinės dorybės, bet „individualistinė“ pilietinio visuomeniškumo linkmė, – tai matyti ir iš to, kad nuo to laiko vis labiau institucionalizuojamos pilietiškumo apraiškos bei kodifikuojamos politinės, socialinės ir ekonominės piliečio teisės.

Pilietinės dorybės ir pilietinio visuomeniškumo takoskyroje esama nelengvai išpajinijamos terminologinės painiavos (5; 4). Viena, kai kada vietoje pilietinio visuomeniškumo tradicijos kalbama apie pilietinės visuomenės (*Civil Society*) tradiciją, šitaip supriešinant pastarąją su pilietinės dorybės (*Civil Virtue*) linkme – pavyzdžiui, taip elgiasi Adamas B. Seligmanas (10). Antra, abiejų modelių gynėjai ilgus metus vartojo tą patį pilietinės visuomenės terminą, todėl vardan aiškumo reikia atidžiai skirti „techniškesnę“ pilietinės visuomenės *sensu stricto* kategoriją nuo jos homonimiškai vartojamo analogo – pilietinės visuomenės *grosso modo* sampratos.

Pirmoji yra specifinis filosofinio diskurso terminas ir turi skirtingą prasminį krūvį, priklausomą nuo vartojimo konteksto; ji kaip filosofema (škotų moralistų, liberalizmo klasikų, Popperio ir t. t.), suponuoją ją įgalinančių metodologinių nuostatų refleksiją ir ją pagrindžiančią filosofinę argumentaciją. Antroji yra frazės „pilietinė visuomenė“ bei jos vedinių prasmė, iš pirmo žvilgsnio kur kas menkiau prisodrinta filosofinių batalijų konotacijų, suprastinanti ir drauge nurodanti formalių ir neformalių kuo įvairiausių visuomenės institutų visumą, tiesiogiai nepriklausomą nuo valstybės ar valdžios institucijų. Toks „paprastas“ ir palyginti plačiai paplitęs pilietinės visuomenės supratimas dažniausiai apima tik tokius socialinius darinius, kurie, būdami „tarp“ valstybės valdžios struktūrų ir gimininių saitų, nėra akivaizdžiai priklausomi nei nuo valstybės, nei nuo šeiminių santykių.

Taip „plačiai, paprastai ir neproblemiškai“ – t. y. pilietinės visuomenės *grosso modo* prasme – vartojamas „pilietinės visuomenės“ terminas pats savaime nelaikytinas glausta kurio nors konkretaus teoriškai artikuluoto modelio išraiška. Beje, ši labiau-

siai išplitusi „pilietinės visuomenės“ termino vartoseną dažnai ignoruoja ir neformalių grupių svarbą, ir normatyvinių pilietinės visuomenės karkasą. Taip pilietinės visuomenės samprata nepelnytai susiaurinama – tapatinama su aritmetine formaliai įregistruotų nevyriausybinė ir pelno nesiekiančių organizacijų suma.

Tačiau priklausomai nuo konteksto ši dažnai vartojama frazė gali nesunkiai įgauti ir savo „techniškojo“ homologinio antrininko – t. y. pilietinės visuomenės *sensu stricto* prasme – padiktuotų prasminių niuansų. Taip dažnai atsitinka ideologiniame diskurse bei „rimtoje“ elitinėje publicistikoje, o, tarkime, nevyriausybinė organizacijų forumuose arba populiariosios žiniasklaidos terpėje tokia „techninė“ vartoseną pasitaiko kur kas rečiau. Pavyzdžiui, „atviros visuomenės“ sąvoka, kuria sociologinis diskursas pažymi visuomenę, toleruojančią socialinį mobilumą, t. y. bendrabūvį, kuris nedraudžia arba net skatina paveldėto arba įgyto individo vaidmens ir kartu jo visuomeninio statuso kaitą, dažnai yra siejama ar net tapatinama su „pilietine visuomene“ – kartu ši yra suvokiama kaip pilietinė visuomenė *sensu stricto*, interpretuota pilietinio visuomeniškumo tradicijos terminais.

Mano galva, adekvati pilietinės visuomenės *sensu stricto* samprata turėtų traktuoti pilietinę visuomenę kaip nuolat kintantį įvairių politinių ir socialinių judėjimų bei kontrjudėjimų darinį, daugiau ar mažiau vienijamą nuolat besikeičiančių fundamentaliųjų kultūrinių, politinių ir moralinių vertybių. Toks bendrų vertybių raizginys neturėtų būti suvoktas kaip sąrašas, kuriame išvardytos savybės būdingos visiems arba daugumai pilietinės visuomenės narių – šį raizginį veikiau derėtų aprašyti Wittgensteino „šeiminių panašumų“ koncepcijos terminais. Situacijoje, kai sklaidome šeimyninį albumą, šei-

mą paverčia šeima ne koks nors vienas bruožas, tarkime, tokia pati nosis, o įvairių bruožų visuma: gali nebūti nė vieno visiems bendro bruožo, bet mes vis tiek galime pamatyti, kad sūnus panašus į tėvą, nors kartais būna sunku tokį panašumą pavadinti – jį kur kas lengviau pamatyti. Tai reiškia, kad nėra tokių normų, politinių ar kultūrinių nuostatų etc., kurios būtinai privalomos kiekvienam visuomenės nariui, – tai, kas paverčia visas šiuos pilietinius sandus daugiau ar mažiau sistemiška visuma, yra tam tikru būdu organizuotas jų charakteristikų pasiskirstymas.

Kita vertus, ieškodami tinkamiausio pilietinės visuomenės teorinio modelio, ją turėtume suprasti ne tik kaip formalių ir neformalių nevalstybinių grupinių darinių (asociacijų, klubų, draugijų, formaliai neįteisintų trumpalaikių ar ilgalaikių grupių ir pan.), bet ir jų vidinius bei išorinius santykius užtikrinančių principų (moralinių normų, etiketo, kaitos, darybos ir veiklos taisyklių ir t. t.) visumą. Todėl pilietinės visuomenės samprata turi vienaip arba kitaip apimti ir tai, kas sudaro pilietiškumo *ethos*. Vadinasi, pilietinė visuomenė suprastina kaip savanoriškų, nevyriausybinių ir tiesiogiai nuo valdžios nepriklausomų formalių bei neformalių piliečių grupių, institucijų ir (jų) asociacijų visuma bei normatyvinis tokią visumą reglamentuojančių nuostatų karkasas (*ethos*).

Iš to išplaukia, kad pagrindiniai instituciniai pilietinės visuomenės sandai yra tokie: nepriklausoma žiniasklaida, bažnyčios, profesinės ir verslo sąjungos, profsąjungos, autonomiški universitetai, mokyklos ir kitos akademinės institucijos, politinės partijos, įvairios laisvalaikio, sporto, kultūros ir pan. interesų grupės. O esminiais normatyviniais pilietinės visuomenės komponentais, sudarančiais pilietinės visuomenės *ethos*, laikytinos tokios vertybinės nuostatos, kurios įga-

lina bei užtikrina tiek institucinių pilietinės visuomenės sandų tarpusavio santykius, tiek ir jų laikyseną valstybės bei visuomenės atžvilgiu. Pavyzdžiui, pilietinės visuomenės *ethos*, atitinkanti liberalios demokratijos reikalavimus, sudaro tokios bazinės vertybinės nuostatos: pripažinimas, kad visos socialinės grupės turi lygias teises nevaržomai reikšti bei ginti savo interesus ir kad būtina riboti įmanomų veiksmų arsenalą – atsisakyti prievartos, vengti klastos, atviro melo ir pan.; įstatymo viršenybė bei pastangos, kad jo būtų paisoma; pagarba mažumos nuomonei bei interesams; individualių žmogaus teisių primatas ir pan.

Tačiau kad ir kokia bebūtų tinkamiausia pilietinės visuomenės *sensu stricto* samprata, konkretnė šios sąvokos prasmė visuomet priklausys nuo jos teorinės interpretacijos vienokiame ar kitokiame teorinio diskurso kontekste. Pavyzdžiui, pilietinės visuomenės ir valstybės santykių požiūriu derėtų skirti dvi reikšmingas teoriniame diskurse susiklosčiusias tradicijas: a) *kooperuojančios* pilietinės visuomenės, sudarančios valstybinės visuomenės sąrangos pagrindą, supratimą; ir b) *opozicinės* pilietinės visuomenės sampratą, kuri pabrėžia principinę valstybės ir nuo jos nepriklausomų laisvų piliečių susivienijimų skirtybę. Turint galvoje tradicinį tokių kertinių sąvokų kaip politika, moralė, valstybė, visuomenė ir pan. apibrėžimų problemišumą ir kontroversiškumą, nepriekaištingas šios (meta) teorinės formulotės pagrindimas vargu ar įmanomas (3).

Pirmajai (kooperuojamajai) tradicijai priskirtini pilietinės visuomenės modeliai, siejami su XVIII-ojo amžiaus škotų moralistų, įskaitant Adamą Smithą, Adamą Fergusoną ir Francį Hutchesoną, politologinėmis Alekso de Tacqueville'io bei filosofinėmis Williama Oakeshoto studijomis. Šie modeliai akcentuoja valstybės ir visuomenės bendra-

darbiavimą bei produktyvios jų tarpusavio sąveikos būtinybę ir svarbą – pavyzdžiui, anot ekonominės Mancuro Olsono ir filosofinės Roberto Putnamo interpretacijos, ypač „tankūs susivienijimų tinklai“ (7) arba „tankūs, tačiau segreguoti tinklai“ (8) gali ne tik nepadėti, bet net ir kliudyti ekonomikos, kultūros ir politikos gerovei.

Antroji (opozicinė) tradicija, kurios modernųjų ištakų galėtume rasti Hegelio filosofijoje ir kurią nūdien atstovauja postkomunistinės revoliucijos dalyviai ir stebėtojai (Jacek Kuron, Adam Michnik, Vaclav Havel, Vytautas Landsbergis, Andrew Arato), itin kruopščiai išryškina kontroliuojančią, tramdančią ir ribojančią valstybinių institucijų veiklą bei užmojus funkciją. Pilietinė visuomenė čia pirmiausiai mąstoma kaip pagrindinis totalitarinės valstybės priešininkas ir jos dorovinis oponentas: pilietiškumas čia tampa politiškumo antipodu – sąžine. Žvelgiant retrospektyviai, toks „moralios ir teisingos“ visuomenės supriešinimas su „amoralia ir melaginga“ valstybe yra radikali pilietinės ir politinės visuomenės takoskyros, kurią teoriškai pagrindė Antonio Gramsci, etinė interpretacija. Ne veltui Aleksanderis Smolaras, kalbėdamas apie postkomunistinės revoliucijos ideologus, apibūdino jų pažiūras kaip „apolitines“ (12). Paradoksali, tačiau neprasilenkianti su istorine tikrove išvada: didžiausių XX-ojo amžiaus antrosios pusės politinių permainų šaukliai ir vykdytojai sąmoningai ir nuosekliai pabrėžė savo priešišką politinio veiksmo ir mąstymo logikai, įgalinančiai ir palaikančiai jų revoliucinių aspiracijų siekinį – liberalių kapitalistinių demokratijų bendrabūvį.

Taigi liberalioje – arba, anot Charleso Tayloro, procedūrinėje (14) – pilietiškumo teorijoje visuomenė suprantama kaip doroviškai savarankiškų asmenų, besilaikančių skirtingų moralinių vertybių, darinys. Taip

suprantamos visuomenės procedūriškumas matyti iš to, kad bendrabūvio *in toto* (įskaitant ir valstybines struktūras) paskirtis tėra užtikrinti lygų ir teisingą visų piliečių dalyvavimą priimant juos visus paliečiančius sprendimus, t. y. nustatyti universalias tokios sprendimų priėmimo procedūros taisykles. Savo ruožtu respublikoniškoji arba komunitarinė pilietiškumo versija mąsto visuomenę visų pirma kaip siekiančią visuomeninio gėrio dorovinę bendruomenę (9). Tokia liberaliosios nuostatos inversijos būtinybė pagrindžiama tuo, kad visiškai autonomiška ir, vadinasi, „laisva“ nuo bendrabūvio saitų dorovinė individualybė esti neįmanoma – juk moralinė asmens laikysena daugiausia tėra dorovinės bendruomenės sąsajos funkcija.

Matuojant filosofinio diskurso istorijos požiūriu, modernusis E. Durkheimo mechaninio ir organinio solidarumo skyrimas iš esmės atliepia pilietinės dorybės ir pilietinio visuomeniškumo supriešinimą (11, 203; 10; 6). Pirmuoju – mechaninio solidarumo – atveju individas traktuojamas kaip susvetimėjusi nedaloma visuomenės kaip visumos dalis: jo asmeninės dorovinės, o kartu ir pilietinės, preferencijos nėra integruotos į visuomeninio *superego* tipo moralės sąvadą. Tarpusavio santykiai nėra mąstomi kaip visa ką persmelkiantys ir visa ką lemiantys – čia svarbiausia (ontologiškai) savarankiško individo santykis su visa visuomene. Antroju – organinio solidarumo – atveju grupinė individo priklausomybė kyla iš, viena vertus, visuomet išlaikančių savo nelygstaumą individualumą asmeninių tarpusavio santykių ir, antra vertus, iš paties individo susipratimo, vertybinės orientacijos ir sprendimo galios. Į klausimą, kas laiduoja pilietiškumą, o kartu ir visuomeniškumą, atsakoma skirtingai. Jį lemia arba „organinis“ – suvoktas, įsisąmonintas, prisiimtas arba

įdiegtas bei primestas – individo paklusimas visuomenės interesams bei viešajai nuomonei, arba „mechaninė“ savybių, kurias kultivuoja savarankiški individai, lavyba. Ji gali būti vadovaujama asmeninio bei autonominio moralinio jausmo (škotų moralistai), bešališko vidinio trečiojo asmens poziciją užėmusio refleksyvaus gebėjimo – sąžinės (Adam Smith), arba individualios ir racionalios bei refleksyvios sprendimo galios (Immanuel Kant).

Iš to matyti, kad *grosso modo* atveju prasmė pilietinės dorybės modelio archeologija parodo veikiau jo kontinentinį (metafizinį-hermeneutinį), o ne anglosaksišką (empirinį-analitinį) pobūdį. Pilietinė dorybė (*virtu*) buvo gausiai diskutuojama jau Atėnų polio bei Romos respublikos laikais. Vėliau, jau stojant modernybės rytui, naujam gyvenimui ją kėlė Machiavellis, Marxas, Rousseau, Arendt, iš dalies Habermas. Taigi bent jau genetiškai pilietinė dorybė suponuoja būti uždaros visuomenės, kurią, graikų polio pavyzdžiu sudaro ne anonimiški ir laisvai pasirenkantys savo vaidmenis, o visuomet atsivėrę visa savo dorovine ir būtinai fiksuota konkretika asmenys. Tiek anot Aristotelio, tiek ir Arendt, tikrasis žmogaus *telos* slypijs polyje, t. y. prideramo dalyvavimo viešame politiniame gyvenime tikrovėje. Anot Rousseau, prigimtinė laisvė turi akiai paklusti bendruomenės valiai – tik taip ji gali visiškai atskleisti savo potencialą ir paskirtį. Pilietinis dorovės matmuo čia mąstomas ne kaip individualus, o kaip visuomeninis predikatas: anot Machiavellio, pilietinė dorybė ir randasi, ir būva bendruomenėje, todėl tokia dorybė gali neturėti visai nieko bendro su asmeniniu moraliniu dekalogu. Ji galinti ir kartais net privalanti prieštarauti jam: juk tai, kas gera visuomenei ir valstybei, nebūtinai yra gera ir teisinga paskiram asmeniui. Savo ruožtu visuomeninį so-

lidarumą griaunančių blogybių šaltinis aptinkamas ir „išorėje“ – kai, pamėgdžijant svetimšalius, pernelyg susižavima turtais; ir „viduje“ – kai dėl blogos savanaudiškos žmogiškosios prigimties pilečiai nesugeba arba nenori paklusti bendrajai valiai, t. y. visuomenės ir ją realizuojančios valstybės interesams.

Bet remiantis *grosso modo*, pilietinio visuomeniškumo tradiciją galima parankiai suprasti kaip anglosaksiško diskurso savastį. Modernieji *societas civilis* „tėvai“ – škotų moralistai (Anthony A. C. Shaftesbury, Francis Hutcheson, John Millar, Hugh Blair, Adam Ferguson, Adam Smith) ir kiti vėliau prie jų prisidėję mąstytojai – pirmiausia Kantas ir Durkheimas, kritikavęs organinį solidarumą už visuomenės primatą individo atžvilgiu. Moraliniai normatyvai čia suvokiami kaip asmeninis, o ne visuomeninis predikatas. Dorovinis jausmas traktuojamas kaip autonominis – kaip iš principo skirtingas nuo protinių žmogaus galių ir/arba nuo jo psichologinės sanklodos, o visuomeninis gėris – kaip privačios moralės funkcija; bendruomenės valią čia pakeičia individuali sąžinė. Beje, sąžinės autonomija nereiškia, kad ji nėra susijusi su kitomis žmogiškosiomis apibrėžtimis. Smithas nemane, kas asmeninis moralinis jausmas, t. y. sąžinė, kaip bešališkas vertinantis stebėtojas („man within a breast“, „the great inmate of the breast“), esti visai nepriklausoma nuo racionalumo sielos, t. y. traktuotina vien kaip psichologinė savybė. Blogybių šaltinis čia kur kas labiau įmanomas valdyti ir „civilizuoti“: juk, tarkime, šykštumas sukelia pilietinę grėsmę tik tuomet, kai jo neįgali pažaboti „vidinis stebėtojas“, kai jam pavyksta išstrukti iš pilietinančios sąžinės priežiūros (plg. 2).

Abu – tiek pilietinės dorybės, tiek pilietinio visuomeniškumo – pilietinio solidarumo modeliai suprastini tik kaip modeliai,

t. y. kaip Weberio idealūs tipai, kurie savo „grynuoju“ teoriškai artikuliuotu pavidalu tikrovėje neegzistuoja. Istorinės konkretikos stichijoje visuomet susiduriame su vienokiu ar kitokiu jų deriniu, tačiau tai toli gražu nereiškia, kad kiekvienu konkrečiu atveju negalime produktyviai klausyti, kuri iš šių dviejų tradicijų yra paėmusi viršų. Be to, kaip jau buvo minėta, šių idealių modelių supriešinimas stokoja ir teorinio nepriekaištingumo, tad klausimas, kuris iš jų tinkamesnis ar, juo labiau, geresnis ir teisingesnis, tegali būti prasmingas tik konkrečiame socialinės tikrovės kontekste: tai, kas geriau tinka (apibūdinti) Lietuvai, gali būti tikra (konceptuali) pragaistis Austrijai ar Rusijai.

Laikydami moderniosios liberalios demokratijos idealų, turėtume tvirtinti, kad pilietinės dorybės tradicijos ginama pilietiškumo versija grėsminga kaip tik savo komunitarinė laikysena. Jeigu individas tėra nedaloma – o todėl ir ne visai (doriškai) savarankiška – didesnio visuomeninio kūno ląstelė ir, vadinasi, neturi iš savarankiškumo kylančios asmeninės atsakomybės, tuomet, ko gero, nepažeidžiantį individualios laisvės erdvės ilgalaikį socialinio solidarumo triumfą tegali laiduoti tokie tą patį solidarumą griaunantys dalykai, kaip iš dalies ar visuotinai praktikuojama prievarta, moralinė ir intelektualinė piliečių niveliacija, chroniškas inovacinės pilietinės iniciatyvos stygius bei iš to išplaukiantis latentinis dvasinis nepasitenkinimas ir smarkios anomijos apraiškos. Atrodytų, kad diktatūros grėsmė tarsi įklotą į giliausius šios tradicijos pamatus – tai, pasak Arendt (1), įtikinamai paliudija tiek Atėnų, tiek ir Romos pilietiškumo klestėjimo trumpalaikiškumas. O pagrindinė pilietinio visuomeniškumo tradicijos blogybė, itin plačiai diskutuota paskutiniaisiais XX-ojo amžiaus dešimtmečiais, ryškėja kaip jos endeminis silpnumas univer-

salus-instrumentinio racionalumo, smelkte persmelkiančio modernias liberalios demokratijos reprezentacines bendrabūvio sankloda, akivaizdoje. Tai, be kita ko, reiškia, kad politinių, ekonominių, kultūrinių ir socialinių pilietinių teisių formalizacija bei institucionalizacija sukūrė universalų, o todėl perdėm beveidį, anonimišką piliečio kaip individo supratimą. Kuo labiau tarpasmeniniai santykiai yra reglamentuojami formaliomis normomis, tuo mažiau galimybių, kad viešosios politinės erčios solidarumą svariai laiduotų iš savanoriškos piliečių laikysenos išplaukiančios vertybinės nuostatos. Augant instrumentinio arba procedūrinio racionalumo įtakai, neišvengiamai nyksta svarba tų viešųjų gyvenimo apibrėžčių, kurios pagrįstos konkrečiomis ir visuomet įsamenintomis laikysenomis: tarpusavio pasitikėjimu, susipratimu, patriotizmu, savitarpio pagarba, meile, užuojauta ir pan. Moralinio pilietiškumo erozijos sąlygomis vis labiau tampa įmanoma tokia padėtis, kai naudingi tik kokiai nors grupei interesai yra pateikiami, suvokiami bei institucionalizuojami kaip visos visuomenės savastis ir taip paverčiami visuotine prievole, o tai gali pavojingai pakirsti dorovinius savanoriško solidarumo pagrindus.

Lietuvoje, kaip ir kituose Rytų Europos kraštuose (pavyzdžiui, Serbijoje, Vengrijoje, Rusijoje, Vokietijoje, Latvijoje, Estijoje), tautos ir nacionalizmo sampratos įsitvirtino kur kas anksčiau negu nacionalinės bei valstybinės institucijos, suręstos pagal liberalizmo principus. Tai lemtingai paveikė šio arealo pilietinės visuomenės pavidalą – čia radosi tokios nacionalinės ideologijos ir buvo kuriami tokie valstybingumo modeliai, kurie negalėjo, sekdami Anglijos ar Prancūzijos pavyzdžiu, remtis jau esamais pilietinės visuomenės institutais, užtikrinančiais reprezentacinės liberalios demokratijos būtį ir plė-

totę. Rytų Europos valstybingumas buvo renčiamas pasitelkiant etnocentrinį paveldą – pasiremiant išryškinta bendra etnine–romantinė–istorine kiltimi ir bendra kalbine–paproetine–religine–folklorine kultūra. Todėl nekelia nuostabos, kad Lietuvoje, anot laikos Arvydo Šliogerio įžvalgos, valstybingumo – o kartu ir pilietinės visuomenės – pamato buvo ieškoma „stebuklingoje“ bendros „lietuvių kalbos“ kūryboje ir jos kultivavime (13). Akivaizdus to padarinys – ne pilietinio visuomeniškumo, o pilietinės dorybės modelio įsitvirtinimas tiek pirmojoje, tiek ir

antrojoje Lietuvos Respublikoje: lietuviškasis pilietiškumas visų pirma buvo ir vis dar tebėra lingvistinė komunitarinės pilietinės dorybės, o ne individualistinio pilietinio visuomeniškumo atmaina. Kita vertus, turėdami galvoje principinį postkomunistinių šalių socialinių pokyčių naujumą, galėtume manyti, kad nūnai dar tik besiklostantis pilietinės dorybės ir pilietinio visuomeniškumo raizginys „labai smarkiai“ skirsis nuo to šių modelių derinio, kuris būdingas Vakarų Europos ir Šiaurės Atlanto visuomenėms (11, 219).

Literatūra

1. Arendt H. *Tarp praeities ir dabarties*. Vilnius: Aidai, 1995.
2. Becker M. *Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*. Bloomington, 1994.
3. Foley W. M. and Edwards B. *The Paradox of Civil Society* // *Journal of Democracy* 7. March. 1996. P. 38–52.
4. Hall J. A. (ed) *Civil Society*. Cambridge: Polity Press, 1995.
5. Keane J. (ed) *Civil Society And The State*. London: Verso, 1988.
6. Macintyre A. *Whose Justice, Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
7. Olson M. *The Rise and Decline of Nations: Growth, Stagflation, and Social Rigidities*. New Haven: Yale University Press, 1982.
8. Putnam R. D. *Bowling Alone: America's Declining Social Capital* // *Journal of Democracy* 6. January. 1995. P. 65–78.

9. Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. CUP, 1982.
10. Seligman A. B. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press, 1992.
11. Seligman A. B. *Animadversions upon Civil Society and Civil Virtue in the Last Decade of the Twentieth Century* // Hall J. A. (ed) *Civil Society*. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 200–224.
12. Smolar A. *From Opposition to Atomization* // *Journal of Democracy* #7. January. 1996. P. 26.
13. Šliogeris A. *Mažvydas ir Lietuva* // Literatūra ir menas. 1997 birželis.
14. Taylor C. *Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate* // Rosenblum N. (ed). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard UP, 1989.

Methodological Profiles of the Civil Society: Civic Virtue Versus Civil Association

Summary

The article approaches a complex methodological and conceptual plexus backing the heavily employed concept of *Civil Society* in the numerous contexts of professional and popular discourses. An author argues for the central distinction between precise, technical (*sensu stricto*) and rough, popular (*grosso*

modo) usage the term. The professional *sensu stricto* usage of the concept unfolds and could be as such identified only on the diachronic and synchronous background of different theoretical contexts that were articulated in the millennial history of ever controversial Western philosophical discourse. The

horizon of its possible meaning is extremely differentiated and cannot be summarized in an all-embracing universally valid meaning. The laic *grosso modo* usage of the notion, in contrast, is included in a variety of political, cultural and other column-type popular vocabularies. Here the cluster of meanings attached to the notion Civil Society accords to the synchronous patterns of contextualization and, although altogether deprived of deliberate methodological backing and conceptual clarity, it

could be roughly identified in terms of loosely defined finite list of connotations at any given momentum of time. An heuristically sound approximating definition of the Civil Society *sensu stricto* that is nevertheless required in a consistent empirically backed societal analysis cannot claim universal validity and must be posited only instrumentally. An example of such an *instrumental* concept of Civil Society which by itself falls within the class of *sensu stricto* connotations of the term is also offered.