

Andrius Bielskis

Kooperacija ir išsilaisvinimo politika: Aristotelis ir Marxas

Santrauka. Straipsnyje analizuojama alternatyvi išsilaisvinimo politikos samprata remiantis Aristotelio ir Karlo Marxo idėjų analize. Teigiama, kad ši samprata turi būti siejama su specifine tikėjimo, esminės veikimo ir orientavimosi pasaulyje funkcijos, samprata, padedančia kritiškai žvelgti į dominuojančias ideologijas ir deformuotas politinės galios institucijas. Aristotelio zoon politikon koncepcija yra pakartotinai interpretuojama kaip žmogiškai būčiai esminė intersubjektyvi kooperacija. Straipsnyje analizuojama ontologinė kooperacijos samprata aptariant tris svarbiausius jos komponentus: asimetriją/simetriją, tikslinamą ir įprasminimo/prasmės struktūras. Išskleidus šias sąvokas tampa įmanoma filosofinė neoliberalaus kapitalizmo kritika. Tariant, kad kapitalizmas yra grįstas pelno maksimizavimo institucionalizavimu, prasmingo darbo/veiklos pajungimu abstrakčiam kapitalui, privačios gamybos priemonių nuosavybę turinčiųjų gamybos proceso visiška kontrole ir daugialypių žmogiškų santykių suprekinimu, kapitalo cirkuliacijai būdinga logika yra iracionali, vertinant intersubjektyvios kooperacijos požiūriu. Straipsnio pabaigoje pateikiama glausta ekonominės demokratijos samprata.

Pagrindinės sąvokos: išsilaisvinimo politika, kooperacija, asimetrija, tikslingumas, įprasminimas/prasmės struktūros, Aristotelis, Marxas.

Keywords: politics of emancipation, cooperation, asymmetry, teleology, structures of meaning, Aristotle, Marx.

Įvadas

Šiam straipsniui¹ pradžią suteikė diskusija apie liberaliai demokratijai pamatinį politikos ir religijos atskyrimą (Bielskis 2014). Jis tapo esminiu liberalizmo kaip politinės minties tradicijos ir politinės doktrinos, davusios pradžią modernios valstybės susiformavimui, konceptualiui ir instituciskai įtvirtintu komponentu. Kitaip tariant,

liberalizmas atsirado kaip reakcija ne tik į absoliutizmą, kuris tiek įtvirtino, tiek ir peržengė feodalinės visuomenės struktūras, bet sykiu ir kaip reakcija į milžinišką Romos katalikų bažnyčios politinę ir teologinę-ideologinę galią, kuri, be kita ko, rėmėsi dieviškąja karalių teisės teorija, apeliuojančia į apaštalo Pauliaus laiško romiečiams teiginį, kad visa valdžia yra iš Dievo.

¹ Straipsnis parengtas remiantis A. Bielskio (2014) knygos trečiojo skyriaus medžiaga.

Johno Locke'o (1991) argumentai demonstuoja *liberalios* argumentacijos būtinumą ir aktualumą. Tai, kad šitaip suprastas politinis liberalizmas vystėsi Reformacijos kontekste, net jei neįrodo neatsiejamo reformuotos krikščionybės ir liberalizmo idėjinio ryšio, visgi reikalauja pripažinti, kad liberalizmas, taip pat ir liberalios demokratijos išvirtinimas, nebūtų buvęs įmanomas be Romos katalikų bažnyčios ideologinės hegemonijos ir absoliutizmo Europoje panaikinimo. Šia prasme Reformacija – pirmiausiai kaip politinis įvykis – buvo ir tebėra pozityvus procesas Europos kultūros, o sykiu ir pačios *krikščionybės* istorijoje.

Kaip tik šiame kontekste turime akcentuoti ideologijos fenomeno reikšmę. Vienas akivaizdžiausių religijos tapimo ideologija pavyzdžių šiandieną yra šios takoskyros – religinio tikėjimo *ir* neišvengiamai prievarta grįstos politinės galios – nesilaikymas. Kai bažnyčia ima kištis į politiką, suprantant ją makiaveliška-vėberiška prasme, norėdama tiesiogiai paveikti regresyvių įstatymų priėmimą, jos skleidžiamas diskursas tampa ideologija, o ne autentišku tikėjimu. Tai ypač pasakytina apie krikščionybės redukavimą į regresyvią „tradicinių vertybių“ – mes už Tautą, Šeimą, Dorą – ideologiją.

Istoriškai neoliberalių konservatorių atsigręžimo į „krikščioniškas vertybes“ ideologija politikoje suklestėjo XX amžiaus dešimtajame dešimtmetyje. Vykdydami neoliberalias ekonomines reformas, kurios pirmiausiai buvo naudingos nedidelei turtingųjų grupei, t. y. sistemiskai mažindami mokesčius kapitalui ir daugiausiai uždirbantiems,

vykdydami viešojo sektoriaus privatizavimą, didindami mokesčių naštą viduriniajai klasei, neoliberalūs konservatoriai ilgainiui suprato, kad geriausias būdas laimėti rinkimus – tai apeliuoti į „krikščionišką moralę“. Taip įvyko nešventa respublikonų, konservatorių ir evangelinių krikščionių ideologinė sąjunga, nešventas sakramentas. Abortų problema, isterija prieš homoseksualus, kalbėjimas prieš „moralinį pakrikimą“ tapo stipriausia politine valiuta, o neokonservatorių politikai staiga tapo viešosios moralės kunigais. Jie radikalai mažino išlaidas švietimui ir sveikatos apsaugai, naikino profesines sąjungas, didino stambiojo verslo galią, vykdė imperializmą likusiame pasaulyje, o savo ekonominės dereguliacijos politika tiesiogiai paskatino 2008 metų krizę. Ir visa tai „tradicinių, krikščioniškų vertybių“ vardan!

Tezė apie politikos ir religijos atskyrimą, žinoma, turi būti ir bus kvalifikuojama. Ir tai dėl to, kad išsilaisvinimo politika taip pat bus specifiskai siejama su *tikėjimu*, nes ankstesniuose skyriuose pateikta tikėjimo samprata yra specifiskai politiška. Tikėjimas yra pasaulį transformuojantis jau vien tuo, kad gimdo tokią atsakomybę, kuri peržengia tik asmeninę atsakomybę, susijusią su konkrečiais mūsų įsipareigojimais. Kitaip tariant, bandysime artikuliuoti tezė, kad toli gražu ne bet koks *tikėjimas*, siekiantis transformuoti pasaulį politiškai, yra ideologiškas, suprantant ideologiją taip, kaip ji buvo aptarta diskusijoje apie Karlą Marxą ir Louis Althusserį (Bielskis 2014; 29–9).

Tezė apie liberalizmą kaip banalybės politinį projektą nereiškia pamatinių

liberalizmo principų atmetimo. Išsilaisvinimo politika yra neįmanoma sistemiškai neigiant žmonių pilietines teises ir laisves ir jų nesilaikant, tai yra nepaisant susirinkimo laisvės, laisvės viešai reikšti savo įsitikinimus, teisės dalyvauti politinėje veikloje ar teisės į asmeninę nuosavybę. Tačiau išsilaisvinimo politikos tikslas nėra miliškai suprasto laisvės kaip individo autonomiškumo besąlygiškas teigimas ir įgyvendinimas².

Individo autonomiškumas pats savaime nėra didžiausia vertybė, nes žmogus yra *ontologiškai* sociali ir politinė būtybė, tad kaip tik tarpžmogiški santykiai, tai yra socialiniai, politiniai ir ekonominiai saitai, daro žmogaus gyvenimą žmogišką. Kitaip tariant, turime judėti toliau, nei yra numatyta liberalizmo banalybės projekte ir artikuliuoti ambicingesnes politines vizijas. Visgi liberalizmą transcendentuojančios išsilaisvinimo politikos *būtina* sąlyga yra įsipareigojimas

nekristi žemiau liberalizmo institucionalizuotos paliaubų politikos. Išsilaisvinimas *negali* tapti smurto, prievartos ir nužmoginančios kančios politiniu projektu.

Intersubjektyvus kooperacijos pasaulis: *zoon politikon*

Kultūra, ekonomika, politika, menas, mokslas, visa tai, kas brėžia žmogiškos egzistencijos horizontą, yra intersubjektyvios prigimties. Šis intersubjektyvumas atsiveria ne tiek ir ne tik per kalbą, per *logos*, kuri konstruoja mūsų antropomorfišką požiūrį į pasaulį, bet pirmiausia per žmogišką kooperaciją. Čia kooperacija reiškia kai ką daugiau, nei tik tam tikrų pragmatinių tikslų, – pradedant konkrečiomis veiklomis, kurioms įgyvendinti būtinas bendradarbiavimas, ir baigiant sudėtingais darbo pasidalinimo reikalaujančiais ekonominiais projektais, – siekimą.

² J. S. Millio tipo liberalas, teigiantis, kad svarbiausias ir vienintelis etinis-politinis principas yra individo laisvė arba autonomiškumas, vadinamasis žalos principas, – individo laisvė baigiasi ten, kur prasideda žala kitam individui, – turės pripažinti, kad autonomiškumas iš esmės sutampa su subjektyvia individo pasirinkimo laisve. Todėl subjektyvi pasirinkimo laisvė (ji yra subjektyvi dėl to, kad ne pasirinkimo turinys, t. y. tikslai, o pati pasirinkimo laisvė, laisvė rinktis tai, ko individas geidžia, yra individo autonomiškumo išraiška), tariant, kad individas pasirenka racionaliai, t. y. blaiviai planuodamas priemones ir savo veiksmus, yra etinio ir politinio autonomiškumo principo išraiška. Žala ir autonomiškumas tampa subjektyvūs, vadinasi, individų susitarimo reikalas. Jei pripažįstame šias prielaidas, tuomet turėsime padaryti išvadą, kad tokio liberalizmo visuomenėje, pavyzdžiui, liūdnei Vokietijoje pagarsėjęs kanibalas Arminas Meiwesas, suvalgęs savo sadomazochistinių žaidimų partnerį Berndą Jūrgeną Brandesą, buvo nuteistas neteisingai. 2002 metais Arminas Meiwesas teismo buvo pripažintas kaltu dėl netyčinio nužudymo paskiriant jam aštuonerių metų laisvės atėmimo bausmę. Ši byla vėliau buvo atnaujinta ir ponas Meiwesas 2006 metais Frankfurto teismo buvo nuteistas kalėti iki gyvos galvos už tyčinį nužudymą. Vadovaujantis miliškojo liberalizmo laisvės samprata žalos šiuo atveju nebuvo kaip tik dėl to, kad Brandesas *sutiko* būti kankinamas ir suvalgomas. Tai buvo jo subjektyvus noras, kurio įgyvendinimas, arba bent jau pasirošimas jam, buvo racionaliai suplanuotas. O kad šis kontraktas tarp dviejų žmonių buvo be liudininko, t. y. nedalyvaujant trečiajam objektyviai pusei, yra techninio, o ne konceptualaus pobūdžio problema.

Kooperacija yra žmogiškos būties svarbiausias *ontologinis* bruožas. Motinos ir kūdikio, globėjo ir vaiko, tėvo ir dukros, sūnaus ir motinos, vyro ir žmonos, dviejų vienas kitą mylinčių moterų ar dviejų vienas kitą mylinčių vyrų santykiai yra intensyviausios kooperacijos egzistenciniai santykiai. Šių santykių kuriamas pasaulis yra intersubjektyvus, nepriklausantis individualiai nei vienam iš jų. Tai bendras pasaulis, kurio kūrimas reikalauja pastangų. Toks pasaulis, žinoma, yra trapus ir lengvai sugriaunamas, kai pagarba, meilė ir noras kurti *bendrumą* pranyksta. Kiekvienas tokio pasaulio sugriovimas yra skausmingas, – su intersubjektyvumo griovimu yra pažeidžiama ir paties subjekto egzistencija.

Kartais tokio bendro pasaulio sugriovimas yra būtinybė, nes jis tampa ne subjekto papildantis ir jungiantis, bet prievartą ir neapykantą generuojantis, vienas kitą pavergiantis, vergo ir pono, o ne laisvų ir lygiaverčių subjektų, santykis. Pati savaimė tokia būtinybė nėra vertinga ar juo labiau ontologiškai būtina. Ji greičiau yra kito bendrai kuriamo intersubjektyvaus pasaulio galimybė. Tačiau intersubjektyvaus pasaulio kūrimė be paties *kooperacijos ontologiskumo* nėra nieko (arba tiksliau, *beveik* nieko) biologiškai būtino. Vienintelė biologiškai būtina šių santykių duotis yra pats naujos žmogiškos egzistencijos gimimas, kurios tolesnė sklaida ir jos sėkmė priklauso nuo intersubjektyvios kooperacijos kuriamo pasaulio – *kultūros* plačiausia prasme – kokybės.

Tokie intersubjektyviai kooperacijai yra būdingi trys ypatumai: asimetrija,

tikslingumas ir įprasminimas. Pirmasis išplaukia iš mūsų jau aptartos etinės atsakomybės sampratos, kurią aptinkame ne tik Emmanuelio Levino filosofijoje, bet ir Alasdairo MacIntyre'o (1999) mintyje. Intersubjektyvios kooperacijos santykiai yra ir etiniai santykiai dėl to, kad asimetriška atsakomybė yra šių santykių dalis. Sudarydami žmogišką intersubjektyviai kuriamo pasaulio pagrindą, etiniai santykiai yra asimetriški kur kas konkretesne nei Levino dostojevskiška („visi esame atsakingi už visus ir viską, o aš labiausiai nei kiti“) prasme. Pastaroji yra greičiau egzistencinio įvykio atverties turinys, o ne konkretus, pragmatiškai orientuotas receptas.

Asimetrija reiškia, kad etinė atsakomybė konkrečiame santykyje reikalauja skirtingo jame dalyvaujančių subjektų atsako. Vaiko ir motinos arba vaiko ir tėvo intersubjektyvūs ryšiai nėra dviejų lygiaverčių subjektų santykiai, motinos atsakomybė vaikui viršija jo atsakomybę jai ir jam. Atsakomybė kaip atsakas, kaip besąlygiškas davimas, davimas tiek ir tuomet, kiek ir kai reikia, o ne tiek, kiek duodantysis nori, yra tai, kas daro asmenį etinio santykio *subjektu*. Akivaizdu, kad tokių etinių santykių subjektas skiriasi nuo altiuseriškos interpeliacijos sukuriamo ideologinio subjekto, kuris mus „laisvoriškai“ įtraukia į dominuojančius galios santykius.

Kita vertus, etinis *subjektas* nėra abstrakcija, bet visuomet konkretaus santykio, o tiksliau, santykių, dalis. Šia prasme jis nėra karteziškos metafizikos subjektas. Šitokia samprata taip pat reiškia, kad platesniame

etinių santykių kontekste, bet ne tik dėl to, kad esame jų dalis, subjektas turi epistemologinę galią suprasti, ko konkretus etinis santykis ir iš jo išplaukiantis veiksmas reikalauja³.

Etinės atsakomybės asimetrija taip pat reiškia, kad duodame ir duosime nebūtinai tiems, iš ko gavome. Etinio subjekto emocinė, moralinė, protinė, intelektinė ir fizinė branda yra intersubjektyvios egzistencinės kooperacijos padarinys, sudėtingo lavinimo ir nuolatinio rūpesčio išdava. Globėjai ir mokytojai, tenkinę etinio subjekto įvairialypius fizinius, emocinius ir intelektinius poreikius, labiausiai prisideda ugdant subjekto brandą, žmogaus sugebėjimą sėkmingai kurti savo ir kitų ateitį. Tai, ką etinis subjektas privalo duoti savo globėjams (t. y. visiems artimiesiems, prisidėjusiems prie išauginimo) pasiekęs brandą, ir tai, ką jis privalo savo globotiniams (vaikams, jaunesniems kolegoms ir t. t.), nėra simetriška. Davimo asimetrija yra pati žmogiškos intersubjektyvios būties poreikio struktūra: mūsų davimo kryptis visuomet yra nukreipta į ateitį, į būsimą ir esamą žmogišką egzistenciją. Mes gražiname savo globėjams (tėvams, seneliams, mokytojams), nukreipdami savo rūpestį į savo globotinius (vaikus, mokinius, auklėtinius). Kaip tik tai, o ne Martino

Heideggerio tematizuotas nerimas dėl savo individualizuotos egzistencijos, kuri neva autentiškiausiai įsisauganama mirties aki-vaizdoje, yra egzistencinio rūpesčio pagrindas, lemiąs žmogiškos būties intersubjektyvumą. Šie asimetriški intersubjektyvios kooperacijos santykiai konstituoja gavimo ir davimo socialinius tinklus, sudarančius bendrojo gėrio struktūrų pagrindą tam tikroje visuomenėje. Kaip tik šiame kontekste ir turi būti suprantama Aristotelio tezė, kad žmogus yra *zoon politikon*, politinis gyvūnas.

Asimetrija nėra vieninteliai etiška reikšmingi kooperaciniai santykiai. Simetrijos ir/ar proporcijos santykis – *tit-for-tat*, „akis už akį, dantis už dantį“ arba tiesiog lygybės – taip pat turi vietą davimo ir gavimo intersubjektyvios kooperacijos tinkle. Tapęs nepriklausomu etiniu subjektu, individas dalyvauja įvairiose kūrybinėse kooperacinėse veiklose, kurioms galioja etinės simetrijos ir proporcijos principai. Produktivi-kūrybinga veikla reikalauja ne tik įgūdžių, patirties ir žinių, bet ir nuolatinų pastangų, kurios sekina. Tokiai kooperacijai būtinas socialinio teisingumo principas; iš dalies priklausomai nuo to, kiek buvo išseikvota pastangų, taip pat ir nuo to, kas buvo sukurta, yra taikoma sąžininga graža ir/ar proporcingas atlyginimas.

³ Tokia pozicija suponuoja etinį realizmą. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad leviniška etinės atsakomybės, o sykiu ir tikėjimo įvykio samprata taip pat turi būti suprantamos etinio realizmo kontekste. Trumpai tariant, etinis realizmas suponuoja, kad tam tikri etiniai standartai egzistuoja nepriklausomai nuo mūsų įsitikinimų ir valios, o sykiu ir tai, kad etinis subjektas potencialiai gali suprasti, koks veiksmas konkrečioje situacijoje yra teisingas. Šiaip suprastas etinis realizmas yra priešingas nonkognityvizmui, kuris teigia, kad etiniai vertinimai ne tik yra nepažinūs (tai yra jie nieko bendro neturi su faktine realybe, taigi bet kokia vertybinė išvada iš faktais grįstų kognityvinių samprotavimų yra iš esmės klaidinga), bet yra mūsų emocinio atsako padarinys.

Kooperacijai taip pat būtinas žodžio arba susitarimo laikymasis, be kurio jokie bendri kūrybiniai projektai nėra įmanomi. Primityviausias kooperacinio intersubjektyvumo etinis principas „akis už akį, dantis už dantį“, kurį aptinkame Izraelio⁴, taip pat ir kitose senųjų civilizacijų teisinėse tradicijose, vadinamasis *lex talionis*, progresyvioje ir laisvoje visuomenėje nėra praktikuotinas, jis nėra taikomas ir nūdienos „brandaus“ neoliberalizmo visuomenėje. Tačiau kaip negatyvi galimybė, kaip intuityvus teisingumo supratimas, kuomet, ir *tik* tuomet, kai yra padaroma *žala* etiniam subjektui, simetrijos ir abipusisškumo principas yra būtinas, būtinas kaip laisvo kūrybingumo ir *a la* batališko suverenaus švaistymo paneigimo rezultatas. Kuo šios *lex talionis* mąstysenos yra daugiau, tuo tokia visuomenė yra primityvesnė. Kaip bebūtų, net ir laisviausioje ir kūrybingiausioje visuomenėje etinė simetrija ir proporcija yra būtina: be jos etinė asimetrija netektų prasmės⁵.

Tokioms kūrybingoms kooperacinėms veikloms galioja abipusės atsakomybės ryšys, grindžiamas proporcingumo principu, be to, yra būtini įgūdžiai, žinios ir pastangos, todėl joms yra būdingas *tikslingumas*. Bet kokiai sąmoningai žmogiškai veiklai

būdingas tam tikro tikslo siekimas, kuris vienaip ar kitaip apibrėžia tokią veiklą. Pirmieji Aristotelio *Nikomacho etikos* sakiniai yra klasikinis žmogiškai egzistencijai būdingos teleologijos apibūdinimas:

„<...> kiekvienas menas ir kiekvienas mokslas, taip pat kiekvienas veiksmai ir sąmoningas pasirinkimas siekia ko nors gero. Todėl teisinga buvo pavadinti gėriu tai, ko visi siekia. Be to, aišku, kad tikslai būna skirtingi: vienų tikslai yra tik veikla, o kitų – dar ir tos veiklos padariniai. Kai tikslai neapsiriboja tik veikla, tos veiklos padariniai būna vertingesni negu pati veikla. Kadangi yra daug veiklos, menų ir mokslų rūšių, tai būna ir daug tikslų (...). Jeigu įvairių veiklos rūšių tikslas yra tas, kurio mes siekiame dėl jo paties, o visa kita norime pasiekti tik dėl šito galutinio tikslo ir kiekvienam atveju pasirenkame žiūrėdami ne kokio kito tikslo – tai būtų „daina be galo“, ir mūsų siekimas būtų tuščias ir beprasmis, – o tik šito, tai aišku, kad tas galutinis tikslas bus gėris, tai yra aukščiausias gėris.“ (Aristotelis 1990; 63)

Mūsų tikslas nėra aptarti Aristotelio teleologiją, bet pasinaudoti filosofine išvalga, kad net jei sąmoningai nesiekiame visų kasdienių tikslų subordinuoti vienam „aukščiausiam tikslui“⁶, mūsų kuriamo intersubjektyvaus pasaulio centre yra skirtingos kultūriškai įkūnytose tikslingumo apraiškos. Intersubjektyvus pasaulis yra sudarytas iš įvairių veiklų (*praxis*), kurios tampa supratimos dėl joms specifiskų ir jas apibrėžiančių

⁴ „Tačiau jei būtų sužalota, tai atiduosi gyvybę už gyvybę, akį už akį, dantį už dantį, ranką už ranką, koją už koją, nudeginimą už nudeginimą, mėlynę už mėlynę“, Išėjimo 21, 23–25. „Kas sužalotų artimą, tam bus padaryta, kaip jis padarė: galūnę už galūnę, akis už akį, dantis už dantį. Kokią žaizdą jis padarė artimui, tokia ir jam bus padaryta“, Kunigų 24, 19–20.

⁵ Apie etinės simetrijos ir asimetrijos santykį įstatymo ir malonės dialektikos kontekste bus kalbama skirsnyje apie malonę ir rūstybės hermeneutiką.

⁶ Šis Aristotelio teiginys, beje, netūrėtų būti suprantamas kaip primityvus praktinis racionalumas, kuris visas mūsų veiklas sudėlioja į hierarchiškai struktūruotus stalčius ir taip sutelkia visą žmogišką egzistenciją vienam autoritariškai primetamam „aukščiausiam gėriui“.

vidinių tikslų. Šios tikslingumo sampratos dažniausiai yra socialiai įtvirtintos ir institucionalizuotos, tačiau kaip tik dėl to, kad jos negali būti atsietos nuo veiklų ir tik dėl jų tampa įkūnytos, jos nėra visiems laikams įtvirtintos, tad gali būti ir būna transformuojamos ar praplečiamos.

Kita vertus, pati teleologiškai struktūruota veikla lemia, kad įsijungdamas į skirtingas veiklas individas tampa šių specifinių tikslų subjektu, jei jam iš tikrųjų rūpi tokia veikla. Kitaip tariant, pasinerdami į skirtingas tikslingas veiklas mes subordinuojame savo geismus, savo galias ir pastangas jų vidiniams tikslams, kas, tariant kad šie tikslai iš tikrųjų yra vertingi žmogiškai egzistencijai, taip pat prisideda prie mūsų etinių ir intelektinių galių vystymo ir praplėtimo. Šia prasme galima brėžti paralelę tarp Edmundo Husserlio sąmonės kaip intencionalios ir čia plėtojamos etinio subjekto sampratos: subjekto intersubjektyvumas reiškia ne tik tai, kad mes visuomet esame etinių santykių dalis, bet ir tai, kad specifiškai žmogiška egzistencija yra tam tikrų veiklų visuma. Jis yra „nukreiptas“, atsiveria, visiškai atsiskleidžia ir turi prasmę tik tam tikrose teleologiškai struktūruotose veiklose: subjektas yra *kažkam* ir vardan *kažko*. Subjektas yra *intersubjektyvios praxis*⁷ ir etinės kooperacijos kuriamo pasaulio *funkcija*.

Skirtingas veiklas bei jas apibrėžiančias tikslingumo sampratas taip pat vienija bendra prasmės intuicija ir jos siekis. Ne visi

tikslai yra vienodai reikšmingi, ne visos tokių tikslingumų sampratos suteikia vienodą prasmę subjekto egzistencijai. Veiklos ir jų sukuriama kūriniai, kurie yra subordinuojami kitoms kūrybingoms veikloms, nėra mažiau reikšmingi *per se*, tačiau jų prasmės aprėptis yra siauresnė. Kurdama įrankius kitoms žmogiškoms veikloms kooperacinės veiklos prasmė yra jos instrumentinis funkcionalumas. O veiklos, kurios pačios yra tikslai – menai, įvairios intelektualinės disciplinos, interpretaciniai-istoriniai, taip pat ir gamtos mokslai – vienaip ar kitaip atveria ir/ar prisiliečia prie žmogiškos egzistencijos prasmės klausimo. Šiuo požiūriu Martinus Heideggeris, tęsdamas sokratišką gyvenimo ir jo prasmės apklausinėjimo tradiciją, yra teisingas teigdamas, kad žmogaus egzistencijos specifiškumas atsiskleidžia reflektuojant ir apklausiant savo būties pagrindus. Tokias intersubjektyvias teleologines veiklas, kurios vienaip ar kitaip kelia būties prasmės klausimą, galima pavadinti *prasmės struktūromis*.

Prasmės kategorija yra reikšminga dėl to, kad ji nurodo į rišlumą, bendrą kryptį, semantinę darną. Atliekami veiksmai įgauna prasmę tik tuomet, kai imame sieti juos į semantinę visumą. Sąmoningi veiksmai, dalyvavimas tam tikrose praktikose ar kooperacinėse veiklose reikalauja diskursyvinio įprasminimo, kuris reiškiasi per kalbą, prasmingą bendravimą. Sąvoka *logos* – protas ir kalba – darsyk byloja intersubjektyvią žmogaus egzistencijos prigimtį: žmogaus

⁷ Čia kaip tik būtina pabrėžti intersubjektyvumą kaip tai, kas medijuota žmogiškos kooperacijos ir kultūros. Duobės kasimas prie jūros vienatvėje nėra intersubjektyvi *praxis*, tačiau laiško rašymas draugui ar net sau pačiam yra intersubjektyvi veikla.

mąstymas skleidžiasi per kalbą, be kalbos mąstymas, net jei yra įmanomas, negali artėti prie pačių daiktų, atverti jų priežasčių, lyginti, atskirti, įtraukti. Mąstymas vystosi tik su kalba. Kalbėti reiškia mąstyti, mąstyti *su*. *Logos* geriausiai išreiškia intersubjektyvumą gryniausią jo forma. Kalba yra kiekvieno ir niekieno, ji išugdo subjektą, bet sykiu egzistuoja tik subjektui kalbant. Kalba visuomet yra tarp, tarp subjektų. Būdama „tarp“ ir „visų“, kalba reikalauja individualaus mąstymo ir kalbos gelmės subjektyvaus praplėtimo. Mąstydamas, bandydamas suprasti daiktus, save, laiką, erdvę, pasaulį ir jo ontologines kokybes, *ego* praplečia savo disponuojamos kalbos ribas, taip pat „savo“ ir „kitų“ pasaulį.

Tačiau mąstymas nėra tik išorinio pasaulio pažinimo procesas tikslinant ir smulkinant kalbą į specializuotos disciplinos pokalbę. Mąstymas yra ir introspektyvi artikuliacija, refleksija ir interpretacija. Charleso Taylora įžvalga, kad žmogus visuomet yra save interpretuojantis gyvūnas, tiksliai nusako žmogiškos egzistencijos prigimtį (Taylor 1985; 45–76). Tačiau žmogaus introspektyvi interpretacinė galia yra fundamentalesnė, nei tik su orumu, garbe, gėda susijusių emocijų interpretacija, kuri ne tik yra šių emocijų pasekmė, bet ir jas iš dalies sukuria bei transformuoja.

Žmogiškos veiklos, pirmiausia mums reikšmingiausios, įgauna prasmę introspektyviai interpretuojant. Introspektyvi interpretacija padeda atsakyti į tokius klausimus:

kodėl viena ar kita praktika reikšminga ir svarbi, kokią vietą ji turi ar gali užimti mano gyvenime, kodėl ją vertina kiti, kokios jos vidiniai tikslai, kokias žmogiškas galias ji vysto ir pan.? Kita vertus, labai dažnai pačios praktikos buvo ir yra sukuriamos interpretuojant. Tam, kad atsirastų šachmatai kaip praktika ir prasmės struktūra, reikia imperinės karo kasdienybės rutinos transcendavimo ir reflektavimo, kuris ilgainiai bandymais ir klaidomis sukūrė karo meno ir karinių strategijų schematizuotą interpretaciją. Be abejo, šachmatai yra savitiksliai, jie turi savo taisykles ir tobulumo standartus, o jų tikslas nėra ir niekada nebuvo tiesioginė realybės *interpretacija*, suprantant pastarąją kaip tikrovės atspindėjimą. Tačiau šachmatų genezė byloja, kad be vaizduotės, refleksijos ir bandymo atsiriboti nuo kasdienybės, šachmatų ir kitų žmogiškų praktikų negalėtų atsirasti.

Trumpai tariant, *įprasminimą* galima apibrėžti kaip interpretacinį aktą, dėl kurio tam tikra praktika, veikla ar jų visuma tampa *prasmės struktūra*, tuo, kas suteikia prasmę žmogiškai egzistencijai. Kai kurios kooperacinės veiklos yra objektyviai duotos. Jos transcenduoja *ego* geismus, įsitikinimus, požiūrius į jas: *ego* „subjektyvi“ nuomonė apie konkrečią veiklą neturi jokios lemiamos įtakos šiai praktikai ir jos tobulumo standartams. Praktikos, kaip socialiai įtvirtintos kooperacinės veiklos⁸, paprastai yra ilgaamžiškesnės už pavienio individo egzistenciją. Kai „subjektyvi“ *ego* nuomonė

⁸ Tai Alasdairo MacIntyre'o praktikos formuluotė.

tampa reikšminga praktikos ir jos tikslų požiūriu, ji nustoja buvusi išoriška ir tampa pačios praktikos dalimi. Tai yra vienas iš požymių, kai praktika konkrečiam *ego* tampa prasmės struktūra. Tuomet *ego* virsta praktikos *subjektu*. Tačiau norint, kad tai įvyktų, visų pirma būtina *ego* egzistenciją reflektuojanti ir interpretuojanti pastanga.

Refleksija leidžia pažvelgti į egzistenciją iš šalies, klausiant prasmės klausimų. Ji kvestionuoja nusistovėjusias veiklas ir praktikas, jų reikšmingumą *ego* kooperacinių ryšių kontekste. Dažnai intensyvi refleksija stabdo šias veiklas. Jei toliau tęsti praktikas ir atgauti pusiausvyrą nebepakanka intelektualinių ir egzistencinių resursų, *ego* patiria egzistencinę *krizę*. Tuomet individo santykis su praktikomis nustoja buvęs organiškas. Refleksijos ar kitų priešasčių sukelta krizė nebūtinai reiškia neigiamą požiūrį į pačias praktikas, bet dažniau jų vietos ir ryšio žmogaus gyvenime kvestionavimą. Semantinė darva suyra sukeldama beprasmybės, nepasitenkinimo ar praradimo jausmą. Populiariuose pasisakymuose galima išgirsti, kad norint įveikti egzistencinę krizę, ypač jei ji kilo dėl netekties, reikalingi radikalūs

pokyčiai. Greičiau yra priešingai, – reikalingas naujas požiūrio taškas, suteikiantis naują matymą. Kaip tik tai yra svarbiausia *interpretacijos* egzistencinė funkcija: suteikti visa apimančią atspirties tašką, kuris sutelktų *ego* patirtis ir išgyvenimus į naują semantinio turinio ir prasmės visumą. *Ši interpretacijos funkcija yra tikėjimo lyties*: ji yra progresyvi laikiškumo prasme, nukreipta į ateitį ir suteikia viltį. Tokio egzistencinio požiūrio, aprėpiančio *visas ego* svarbiausias praktikas, reikšmė yra tiek senų, tiek ir naujų praktikų *įprasminimas*. Kaip tik tuomet, kaip minėta, praktika tampa *ego prasmės struktūra*, o pats *ego* tampa prasmės struktūros *subjektu*⁹.

Prasmės struktūra visų pirma reiškia tai, kad *ego* – dėl naujos prasmės įžvalgos – ima laikyti konkrečią praktiką prasminga veikla. Tačiau tai *nebūtinai* reiškia, kad automatiškai *ego* tampa šios praktikos dalimi. Suvokęs, kad šachmatai yra prasmės struktūra, nereiškia, kad tampa puikiu šachmatų žaidėju. Kaip bebūtų, šis suvokimas suteikia paskatą laikyti konkrečią praktiką sava, o jos vidinius tobulumo standartus traktuoti kaip *savo* tikslus. O tai yra viena iš sąlygų tapti puikiu praktikos atstovu, kuris, susiklosčius

⁹ Tokia prasmės struktūros samprata, be kita ko, siekiama atsiriboti nuo Martino Heideggerio ir kitų inicijuoto kalbėjimo apie žmogaus egzistenciją kaip tai, kas yra „pirmiau esmės“, taip pat egzistencijos ir laikiškumo sulyginimo su esme. Prasmės struktūros yra tai, kas sukuria *subjektą*. Teigti, kad subjektas/*Dasein* yra tik temporalumas, žiūrint į tai prasmės struktūrų požiūriu, reiškia teigti labai nedaug. Subjektas yra skirtingų praktikų funkcija, kuriam tapatybę suteikia prasmės nuojauta ir jos artikuliacija ir interpretacija. Subjektas visuomet yra „kieno“ ir „kam“. Todėl svarbu ne tiek laikiškumas ar laikiška egzistencija kaip tokia, bet *koks* jis yra. *Dasein* jau randa tam tikras struktūras, praktikas, tam tikras prasmės struktūras, kurios pranoksta ginčytiną „subjektyvumą“, „mano“ privačius geismus, troškimus ar preferencijas. Kita vertus, prasmės struktūros nėra kažkas fatališko, tai, kas „jau yra, buvo ir visada bus“, tai, kas tik struktūruoja, tai, kas *tik* nulemia subjekto būtį. Jos yra kuriamos dėl intencionalios teleologiškai orientuotos *praxis*.

palankioms išorinėms ir vidinėms aplinkybėms, ilgainiui gali transformuoti pačią praktiką. Prasmingas žmogaus gyvenimas yra dalyvavimas prasmės struktūrose kuriant universaliais principais grįstą civilizaciją. *Politika yra tokių prasmės struktūrų puoselėjimas ir kūrimas.*

Klasikinė Aristotelio tezė, kad žmogus yra *zoon politikon*, reiškia, kad žmogus yra mąstanti, interpretuojanti būtybė. Politiškumas ir žmogaus politinė prigimtis skleidžiasi per kalbą. Kalbos ir politiškumo susisiejimas reiškia, kad politika vyksta argumentuojant ir įtikinėjant. Kitos gyvūnų rūšys taip pat yra socialios ir „politiškos“ tiek, kiek jų nariai gyvena kartu (rujose, gaujose ar pan.), ir tiek, kiek tarp jų yra išreikšti *galios* santykiai. Tačiau žmogiškos būties politiškumas skiriasi nuo kitų gyvūnų rūšių socialumo tuo, kad politinei bendruomenei būdingi galios santykiai yra grindžiami argumentais ir įtikinėjimu, racionalių diskursu.

Toks, beje, yra svarbiausias skirtumas tarp tironiškos ir politiškos santvarkos. Tironija yra autoritarine galia grįstas valdymas, kuomet visai bendruomenei reikšmingi sprendimai priimami tik tirono vien dėl jo disponuojamos absoliučios (ar tariamai absoliučios) galios be jokio bandymo *racionaliai* įtikinti ir atsižvelgti į piliečių interesus. Tokia santvarka nėra *politiška* kaip tik dėl to, kad yra valdoma taip, kaip ūkis (*oikos*) yra valdomas, kur šeimininkas (*despotes*) valdo vergus kaip įrankius. Vadinas, politiška

santvarka (*politeia*) yra lygių ir/ar panašių žmonių bendruomenė ir yra valdoma siekiant bendrojo gėrio¹⁰.

Laisvų ir lygių individų visuomenėje bendrasis gėris yra ir gali būti kuriamas *tik* pasitelkus viešus debatus ir juose išsakomus racionalių argumentus. Tokioje visuomenėje bendrasis gėris yra *racionaliai* konstruojamas. Bendrąjį gėrį galima apibūdinti kaip bendruomenės narių davimo ir gavimo socialiniais tinklais sukurtas gero gyvenimo sąlygas bei socialinių struktūrų visumą, be kurių tiek pavienis, tiek ir visos bendruomenės klestėjimas būtų neįmanomas. Vadinas, bendrasis gėris nėra ir negali būti sukuriamas mitologizuotos nacionalistinės ar fašistinės retorikos. Taip suprstas *polis* nėra ir negali būti *Das Volk*, etniškai suprata tauta, kurios narių solidarumas yra nulemtas ikiracionalios kraujo ryšiais grįstos priklausomybės, heidegeriško įmestumo ir baimę kurstančios nacionalistinės retorikos (MacIntyre 1998; 241). Tokios politikos pagrindas yra įvairios prasmės struktūros, tai yra praktikos ir veiklos, suteikiančios žmogiškai egzistencijai turinį ir prasmę.

Tad taip suprata politika yra viešas bendrųjų reikalų tvarkymas, kurio tikslas yra visos (ne tik vienos kurios nors socialinės klasės, grupės, partijos ar klando) pilietinės visuomenės gerovė (Bielskis 2006). Labai supaprastinus galima teigti, kad tokia iš esmės klasikinė politikos samprata Europoje vyravo iki XVII amžiaus, kai bendrojo gėrio

¹⁰ Žr. Aristotelis (1997), 1265b, 1273a, 1279a, 1286b, 1289b, kur kalbama apie *politeia* kaip specifinę politinę santvarką. Beje, *politeia* Aristoteliiui reiškė ir politinę santvarką apskritai.

ir pilietinių dorybių politikoje akcentavimas buvo palaipsniui pakeistas klasikinio liberalizmo ir visuomeninės sutarties teoretikų samprotavimais apie valstybę kaip piliečių susitarimo rezultata.

Kaip minėta, politikos sampratos pokyčiai, be kita ko, buvo tiesiogiai susiję su Reformacija ir religiniais karais. Ši politikos samprata buvo įmanoma tik santykinai mažoje bendruomenėje, todėl visiškai neatsitiktinai ji susiformavo ir buvo išplėtota Antikinės Graikijos ir Renesanso Italijos miestuose-valstybėse (pirmiausiai Atėnuose ir Florencijoje)¹¹. Svarbu nepamiršti, kad klasikinė politikos samprata, akcentuojanti pilietines dorybes ir bendrąjį gėrį, buvo lydimą vergovę įtvirtinančių praktikų ir institucijų, o sykiu *ontologinės* nelygybės.

Puikiausias ontologiškai „pagrįstos“ nelygybės pavyzdys, žinoma, yra Aristotelio samprotavimai *Politikoje*, kur postuluojuama „prigimtinė“ vyrų ir moterų, vergų ir piliečių, fizinį darbą dirbančių amatininkų ir laisvu laiku besimėgaujantių vyrų nelygybė. Realiai egzistavusi nelygybė, tai yra teisinė, politinė ir ekonominė nelygybė, buvo įtvirtinta filosofiškai ir ideologiškai. Gerai išsilaivusių, laisvo laiko turinčių „dorybingų“ vyrų „bendrojo gėrio“ politika reiškė vergų, moterų, darbininkų, amatininkų eksploataciją ir pašalinimą iš politinės bendruomenės. Todėl daryk svarbu pabrėžti ne tik Reformacijos, bet ir Apšvietos (o sykiu su ja

ir liberalios demokratijos) istorinę reikšmę šiems filosofiniams svarstymams apie išsilaivavimo politiką, tai yra tokią politiką, kuri vienaip ar kitaip iš naujo konceptualizuotų neoklasikinę bendrojo gėrio sampratą nūdienos visuomenės kontekste.

Bendrasis gėris *versus* altruizmo ir egoizmo perskyra

Toks formalus politikos apibūdinimas nėra pakankamai analitiškai konkretus. Tam, kad suteiktume jai daugiau turinio, svarbu pabrėžti, kad bendrasis gėris turi būti priešingas altruizmo-egoizmo skirčiai. Kitaip tariant, „bendrojo gėrio“ kategorija politikos ir moralės filosofijoje, bent jau dorybių etikos kontekste, yra konceptualizuojama kaip altruizmo ir egoizmo etinės skirties alternatyva (MacIntyre 1999). Vieną įtakingiausių šios skirties kritikų, tiesa, ne filosofijoje, aptinkame kino režisieriaus Larso von Triero filmuose. Tokie kino filmai kaip *Epidemija*, *Europa*, *Idiotai*, *Prieš bangas* ar *Dogvilis*, be kita ko, analizuoja idealizuoto altruizmo problemą, kuomet herojaus altruizmas virsta savo priešingybe arba perauga į visišką destrukciją.

Visų pirma, altruizmo ir egoizmo priešstata yra modernus diskursyvinis reiškinys. Altruizmo sąvoka, bent jau taip, kaip mes šiandien ją vartojame, buvo nukalta pozityvizmo pradininko Auguste'o Comte'o. Comte'ui altruizmas reiškė nesąlygišką

¹¹ Apie Aristotelio *Politikos* įtaką Europos politinei minčiai, ypač Renesanso miestams Italijoje, žr. Alasdair MacIntyre (2006) ir James Schmidt (1986), kur parodoma, kaip XV amžiaus Leonardo Bruni Aristotelio *Politikos* vertimas Florencijoje radikaliai skyrėsi nuo Viliamo Moerbekės vertimo XIII amžiuje.

tarnystę ir rūpestį kitais, pirmiausia rūpinimąsi visos visuomenės gerove. Ilgainiui ši sąvoka įgavo dar griežtesnę konotaciją dėl to, kad buvo priešinama egoizmui. Nepaisant skirtumų tarp psichologinio ir etinio egoizmo (tai yra tarp deskriptyvaus egoizmo, tariamai apibūdinančio žmogaus psichologinę prigimtį, ir normatyvaus tvirtinimo, kad egoizmas yra moraliai geistinas), tokie teoretikai kaip Thomas Hobbesas, Niccolo Machiavelli, Friedrichas Nietzsche buvo ir tebėra siejami su viena ar kita egoizmo atmaina. Kita vertus, jiems oponuojantys neigia (etinį) egoizmą, pasisakydami už altruizmo, aukojimosi kitiems etikos, būtinybę¹².

Įdomu yra tai, kad ši altruizmo ir egoizmo priešštata tapo itin reikšminga klasikinei politinei ekonomijai. Taip, pavyzdžiui, Adamas Smithas, suformulavęs laisvosios rinkos ekonomikos principus, tikėjo, kad ekonominiai santykiai turi būti grindžiami savanaudišku naudos ir pelno siekimu. Tariant, kad rinkos pagrindas yra darbo pasidalijimas, privačios nuosavybės „šventumas“ ir save reguliuojančių kainų mechanizmas, rinkoje veikiančių ekonominių santykių efektyvumas lems tai, kad visuomenės gerovė bus sukurta kur kas greičiau, nei tuo atveju, jei mes sąmoningai ją sieksime kurti. Kaip garsiojoje frazėje teigė pats Adamas Smithas, „<...> [n]e mėsininko, ne aludario ir ne kepėjo malonė leidžia mums tikėtis užtarnautų pietų, o jų pačių rūpinimasis savais interesais“ (Smith 2004; 22). Kitaip tariant,

ekonominiai santykiai laisvoje rinkoje verčia mus elgtis savanaudiškai, o ten, kur rinka sukuria didžiulę socialinę nelygybę, reikalinga altruizmu grįsta labdaringa veikla. Pabaigę darbus savo privačiose įmonėse ir preciziškai suskaičiavę savo pelną, asmeniniuose gyvenimuose turime kartas nuo karto remti vargšus pašalpomis ir labdara.

Kokią stilingą, bet nieko neįpareigojančią egoizmo ir altruizmo sintezę pasiūlo Adamas Smithas! Tiesa, šitoks praktiškojo škoto požiūris į ekonomiką ir moralę yra kur kas sveikesnis nei tradicinei lietuvių savimonei būdingas tautinio altruizmo akcentavimas. Nemaža dalis tarpukario Lietuvos literatūrinio paveldo buvo persmelkta altruistinio aukojimosi „Tautos“ labai kalbėjimu. Kaip tik tokia kultūriniam kontekste Larso von Triero kūryba tampa tokia reikšminga.

Europa ir *Dogvilis* – tai du kino filmai, kurie ypač įstringa savo ironiška idealistinio altruizmo kritika. Tiek *Europoje*, tiek ir *Dogvilyje* pagrindiniai veikėjai yra altruistiškai nusiteikę jauni žmonės, kurie atvyksta į naują socialinę aplinką, tikėdamiesi savo atsidavimu, meile ir sunkiu darbu iš vidaus ją transformuoti. Taip *Europoje* jaunas vokiečių kilmės amerikietis idealizmo vedinas atvyksta į pokario Vokietiją, kurioje vis dar rezgamos išblaškytų nacių konspiracijos. Jaunuolis išdarbina traukinio konduktoriumi, bet be matant nieko nenutuokdamas yra įveliamas į nacių konspiraciją. Panašiai *Dogvilyje*, skurdžiam Amerikos kaime, bėgdama nuo savo

¹² Vienas ryškiausių etikos sutapatinimo su altruizmu pavyzdžių yra Alberto Schweizerio (1989) etikos kaip aukojimosi kitų labai samprata.

gangsterio tėvo, įsikuria įstabiai elegantiška ir itin geranoriška mergina Grace'ė, kurią ilgainiui provincialūs ir kompleksuoti vietiniai gyventojai, vien dėl jos geranoriško atsidavimo, ima išnaudoti, niekinti ir prievartauti. Kuo daugiau abu herojai yra pasiruošę besąlygiškai duoti, tuo labiau jie grimzta į juos naikinančios socialinės prievartos liūną. Laimė, toks atsidavimas turi ribas. Abu filmai kulminuoja iš dalies teisėtos agresijos priepuoliais, – desperatišku traukinio susprogdinimu ir šaltakraujišku vietinės Dogvilio šunaujos sušaudymu.

Larso von Triero filmai iškalbingai byloja tai, kad altruizmas – besąlygiškas davimas ir aukojimasis kitų labai nepaisant savo intereso – nėra ir negali būti aukščiausia etinė vertybė. Panašiai klysta ir teoretikai, įsitikinę neva kur kas realistiškesne egoizmo moraline laikysena. Neįmanoma duoti ir darbuotis kitų labai nieko negavus, lygiai kaip moraliai nepateisinama ir nerealu gyventi tik rūpinantis savo interesu kitų sąskaita. Kur kas *realistiškiau* yra kalbėti apie intersubjektyvią kooperaciją ir *bendrojo* gėrio struktūras, pabrėžiant, kad mūsų individualūs bandymai sukurti savo asmeninę gerovę yra neįmanomi be bendrojo gėrio saitų ir jų institucijų.

Ankstesniuose filosofiniuose tyrinėjimuose buvo teigiama, kad tokia neo-aristoteliška bendrojo gėrio politikos samprata nėra ir negali būti realizuojama liberalioje demokratijoje (Bielskis 2005; 145–62). Nepaisant to, kad sutinku su svarbiausiais jos argumentais, kai kuriuos jų būtina iš naujo

persvarstyti. Toks yra argumentas, kad daugiakultūroje visuomenėje, kurioje egzistuoja skirtingos gero gyvenimo sampratos, bendrojo gėrio politinės institucijos yra neįmanomos (Bielskis 2012). Bendrojo gėrio politika postmodernioje visuomenėje yra negalima ne dėl to, kad ji yra daugiakultūrinė, pliuralistinė, įvairovės visuomenė, bet pirmiausia dėl to, kad postmoderni įvairovė yra kooptuota neoliberalaus kapitalizmo, kuris ne tik grasina sunaikinti gerovės vertybės liekanas, bet ir pačią kultūrinę įvairovę. Tad bendrojo gėrio politika liberalioje demokratijoje yra negalima dėl to, kad ji yra bejėgė atsispirti neoliberaliam kapitalizmui. Kaip tik dėl to neomarksistinė filosofinė kapitalizmo analizė ir kritika tampa būtina. Be tokios analizės bandymai konstruoti alternatyvią išsilaisvinimo politiką yra neįmanomi. Ypač ji būtina tikinčiųjų bendruomenėms ir jų nariams, nes ši analizė geriausiai gali atskleisti neoliberalaus kapitalizmo generuojamą sisteminių *neteisingumą*¹³.

Filosofinė kapitalizmo kritika: keli preliminarūs štrichai

Tam, kad atsirastų ekonominiai santykiai, kuriuos būtų galima laikyti „kapitalistiniais“, būtina tai, ką Adamas Smithas pavadino „šventa privatinės nuosavybės teise“ (Smith 2004; 209). Johno Locke'o privačios nuosavybės „natūralumas“ XVII amžiaus pabaigoje virsta „šventumu“ po mažiau nei šimto metų. Privačios nuosavybės „šventumo“ institucionalizavimas, be abejo, yra

¹³ Apie tai, ko krikščionys turėtų pasimokyti iš marksizmo, žr. MacIntyre (2012).

istorinis procesas, kurio ištakos yra ne tiek ideologiniai, ne teoriniai ir netgi ne politiniai debatai, bet *pirmiausia* konkretus privatizacijos – XV–XVII amžiais vykusių aptvėrimų – procesas. Privačios nuosavybės „šventumas“ XIX amžiuje reiškė, kad darba praradęs darbininkas už tai, kad norėdamas apsiginti nuo šalčio miške pasirinko šakų, būtų apkaltintas vagyste ir įmestas į kalėjimą. Dar XV ar XVI amžiuje Europoje egzistavę feodaliniai santykiai suponavo tam tikrą nuosavybės bendrumą, į kurį, žinoma, skirtingu būdu pretendavo visi ja besinaudojantys žmonės, – pradedant princu, žemesnio rango aristokratais, vasalais ir baigiant prie žemės pririštais valstiečiais. Nuosavybė buvo ne „prigimtinė teisė“, bet feodalinio susisaistymo ir abipusio įsipareigojimo santykių padarinys. Žemė buvo feodalo dovana vasalui už prisiektą ištikimybę, tad teisė į ją buvo santykinė, o ne absoliuti. Be abejo, žemę valdantys didikai išnaudojo valstiečius, tačiau jie turėjo ir tam tikrų įsipareigojimų jiems (pavyzdžiui, apginti nuo išorinių priešų agresijos ir apsaugoti nuo bado, šalčio, skurdo).

Kaip tik į tokią lojalumo ir iš dalies abipusio įsipareigojimo ryšiu grįstą feodalinės nuosavybės sampratą reaguoja Johnas Locke'as savo *Antrajame traktate apie pilietinę valdžią*. Jame nuosavybė yra kildinama iš atlikto darbo, kuris yra individualaus kūno pratęsimas¹⁴. Locke'ui privati žemės

nuosavybė tiesiogiai išplaukia iš individo teisės į savo kūną ir gyvybę. Tačiau Locke'o pasiūlyta sąlyga (individo darbo suasmeninta nuosavybė tampa privačia, jei „pakankamai tokių pat daiktų lieka kitiems“) buvo labai greitai užmiršta. Jei palyginsime šį teiginį su tokiais neoliberalaus kapitalizmo apologetais kaip Robertas Nozikas („individai turi teises, ir yra dalykų, kurių jų atžvilgiu negali daryti joks asmuo ar asmenų grupė“, ir asmuo, kuris įgijo nuosavybę ar ją perleido pagal „teisingo įgijimo“ ir „teisingo perleidimo“ principus, turi besąlygišką teisę į šią nuosavybę; Nozick 2003; 9, 165), matysime milžinišką skirtumą tarp XVII amžiaus ir dabartinio kapitalizmo suponuoto požiūrio į nuosavybę. Tad besąlygiškas privačios nuosavybės „šventumas“ buvo institucionalizuotas tam, kad pelno siekiantys ekonominiai subjektai turėtų teisę nevaržomi kaupti, generuoti ir perduoti kapitalą taip, kaip geidžia. Lokiška nuostata, kad privati nuosavybė ir disponavimas ja yra leistina tik tuomet, kai jos lieka ir kitiems, šiandien laikoma tiesiog nesusipratimu arba „socialistine atgyvena“.

Tariant, kad privačios nuosavybės neliečiamumas yra institucionalizuotas, o sykiu rinkos tapo ne šiaip *vienu iš būdų* paskirstyti sukuriamas ekonomines vertes, bet visa apimančiu ir visus produktyvius santykius reguliuojančiu principu, svarbiausias kapitalizmo skiriamasis bruožas yra pinigų

¹⁴ „Daiktas, ištrauktas iš bendros gamtos suteiktos būklės ir pakeistas žmogaus darbo, įgyja tai, kas atima iš kitų žmonių jų bendrą teisę į jį. O kadangi šis „darbas“ yra neginčijama dirbančiojo nuosavybė, tai joks kitas žmogus, tik jis pats gali turėti teisę į tai, prie ko jis kartą prisidėjo, bent jau tada, kai *pakankamai tokių pat daiktų lieka kitiems*“ (Lokas 1992; 32, kursyvas mano).

investavimas siekiant kiek įmanoma didesnio pelno (Fulcher 2007; 26). Šis principas yra bendras įvairioms istoriškai egzistavusioms ir tebeegzistuojančioms kapitalizmo formoms. Nesvarbu koks jis būtų – prekybinis, gamybinis, ar juo labiau finansinis – pelno maksimizavimo principas yra svarbiausias formalus kapitalizmo ekonominių santykių aspektas. „Formalus“ čia reiškia tai, kad pelno maksimizavimo imperatyvas yra objektyvus arba, kitaip tariant, praktiškai institucionalizuotas. Pelno, kaip varomosios jėgos, institucionalizacija nereiškia tik to, kad ekonominės institucijos teisiškai privalo generuoti pelną jų savininkams¹⁵.

Pozityvi teisė vienoje ar kitoje kapitalistinėje visuomenėje gali skirtingai reglamentuoti privačių korporacijų veiklą ir tai, ką jos privalo ir ko neprivalo savininkams. Tad tai, kad „pažangiausiose“ kapitalistinėse visuomenėse (pirmiausia JAV) nuolatinis pelno generavimas akcininkams tapo teisiškai įtvirtintas, yra gilesnių ekonominių santykių padarinys. Todėl net jei teisinės būtinybės rūpintis kasmetiniu pelnu nėra,

ši būtinybė yra ekonominė: negeneruodama pelno įmonė yra pasmerkta žlugti¹⁶. Kaip tik dėl to moralinių konservatorių etinė pelno maksimizavimo kritika yra tokia paviršutiniška ir neįtikinanti. Net jei godumas yra dažnai pasitaikantis kapitalo savininkų būdo bruožas, jis nėra kapitalizmo varomoji jėga¹⁷. Ši tezė, beje, išplaukia iš elementarios klasikinės politinės ekonomijos tiesos, kurią aptinkame tiek Karlo Marxo, tiek ir Adamo Smitho bei Davido Ricardo politinėje ekonomijoje.

Istorinis materializmas paskatino Marxą atsigręžti į klasikinę politinę ekonomiją. Iš jos jis perėmė ne tik darbo vertės teoriją, bet ir įsitikinimą, kad ekonominiai dėsningumai arba tam tikros ekonominių santykių tendencijos veikia pagal joms būdingą logiką. Šie dėsningumai ir tendencijos pranoksta pavienio žmogaus pastangas jas paveikti. Tokia, žinoma, yra „nematomos rankos“ idėja, kuri, be kita ko, reiškia, kad nei pavienis pirkėjas, nei pavienis gamintojas ar pardavėjas negali turėti įtakos kainoms „tobulos konkurencijos“ rinkoje. Ekonominis

¹⁵ Apie teisinę būtinybę privačioms korporacijoms generuoti pelną akcininkams žr. Bakan (2004).

¹⁶ Šis teiginys turi būti suprasstas platesnio kapitalistinio instrumentinio racionalumo kontekste. Net jei plėstis ir generuoti pelną konkreči įmonė konkrečioje visuomenėje nemato būtinybės, bendra „brandaus kapitalizmo“ instrumentinė logika reiškia tai, kad anksčiau ar vėliau įmonės savininkai ims reikalauti „efektyvinti“ gamybą ir didinti pelningumą. Taigi, šis teiginys nėra deskriptyvus – kapitalistinėje ekonomikoje nėra įmonių, kurios nepelningos – bet aiškinamasis. Arši konkurencija „laisvos rinkos“ sąlygomis reikalauja pelno, kuris būtų reinvestuojamas į gamybos efektyvinimą, leidžiantį įmonei sėkmingai konkuruoti su kitomis įmonėmis.

¹⁷ Toks argumentas, beje, yra neįtikinantis dar ir dėl to, kad suverčią visą kaltę „blogai“, „nuodėmingai“ prigimčiai ar „prigimtiniam žmogaus silpnumui“, taip implikuodamas, kad nieko pakeisti iš esmės neįmanoma, nes žmogišku godumu ir savanaudiškumu grįsta kapitalistinė tvarka yra „natūrali“ ir, vadinasi, „neišvengiama“. Sykiu, o tai šios monografijos kontekste yra labai svarbu, ji nėra evangeliška, nes Jėzaus evangelinė žinia yra kaip tik priešinga – atsiverskite, nusigręžkite nuo blogio, dangaus karalystė prisiartino!

subjektas „laisvoje“¹⁸ rinkoje priima kainas kaip duotas, o ne jas diktuoja. Panašiai kaip Johno Locke'o skirtingos religinės bendruomenės pilietinėje visuomenėje, rinkoje nėra (politinio) arbitro, nėra racionalaus subjekto, kuris reguliuotų kainas.

Tačiau jei Adamas Smithas tikėjo, kad nematoma rinkos ranka yra lyg Dievo apvaizda, kuri žmonėms to nesitikint ir nesiekiant sukurs visuotinę gerovę, Marxas žiūrėjo į „laisvą rinką“ kur kas pesimistiškiau. Nepaisant to, kad jo ekonominiai veikalai priima klasikinės politinės ekonomijos prielaidas, pavyzdžiui, tobulos konkurencijos situaciją, Marxas buvo įsitikinęs, kad laisva rinka industrinio kapitalizmo sąlygomis yra greičiau išimtis, o ne taisyklė. Arši konkurencija skatina kapitalo koncentraciją kelių kapitalo savininkų rankose, kuri ilgainiui grasina sunaikinti pačią „laisvą“ rinką.

Tad kapitalizmas konceptualiai nėra tas pats, kas rinka, nepaisant to, kad Europoje susiformavo būtent rinkos kapitalizmas. Bet kokioje, nors kiek sudėtingesnėje, visuomenėje egzistavo „valdžios“ nevaržomi komerciniai santykiai. Tokie komerciniai santykiai, nereguliuojami autokratiškai primetamų dekretų, kaip, ką gaminti ir už kiek parduoti, ir yra rinka. Tačiau taip suprasta rinka mažai ką bendro turi su kapitalizmu ir laisvos rinkos ideologija, kuria yra grįstas neoliberalus kapitalizmas. Rinka yra mainų ir ekonominių gėrybių paskirstymo visuomenėje principas.

Kapitalistinėje visuomenėje privatus kapitalas yra *nuosavybės principas*, kuris atlieka ekonominės kontrolės bei ekonominės, taip pat ir politinės galios koncentravimo funkciją. Žinoma, kapitalas, kaip visi gamybai reikalingi pastovieji ištekliai, turi prasmę tik tiek, kiek jis yra dinamiško cirkuliacijos proceso dalis. Kapitalizme nuosavybės kontrolės ir rinkos funkcijos yra sujungtos: privačios nuosavybės teisės garantuoja, kad *tik* kapitalo savininkas kontroliuoja gamybos procesą subordinuodamas darbininkus instrumentiškam pelno maksimizavimui, kuris nuosavybės teise priklauso tik savininkui. Egalitariniais ir demokratiniais principais besivadovaujanti išsilavinimo politika šias funkcijas atskiria, išplėsdama ekonominės kontrolės ir nuosavybės teisę dirbantiesiems.

Kaip tik dėl to kapitalizme darbininkas yra autokratiškai paverčiamas kelių kapitalo savininkų pelno didinimo įrankiu. Marso analizuota kapitalo ir darbo skirtis ir su ja susijusi kova tarp darbininkų ir kapitalo savininkų šiame kontekste iškyla visa savo svarba. Vertinant tiek istoriškai, tiek ir konceptualiai, kapitalizmas yra grįstas kapitalo savininko pridedamosios vertės nusavinimu. Kapitalo savininkas samdo darbo jėgą, kuri kuria vartojamąsias vertes – prekes, kurios formaliai priklauso savininkui, o jų pardavimas rinkoje generuoja pelną. Kontraktas tarp kapitalo savininko ar jam atstovaujancio darbdavio ir darbininko formaliai yra laisvas ir lygiavertis.

¹⁸ Kabutės reiškia, kad iš tikrųjų „laisva rinka“ nėra laisva, nes, pirma, ji buvo sukurta politinėmis priemonėmis, o sykiu reikalauja valstybinio reguliavimo, antra, „laisvos rinkos“ sutapatinimas su „tobulos konkurencijos“ situacija yra neoklasikinės ekonomikos prietaras, kuris mažai ką bendro turi su ekonomine kapitalistinių visuomenių realybe. Plačiau apie politinį procesą, kuris ilgainiui sukūrė rinkas, žr. Karl Polanyi (2002).

Marxo analizės prielaida yra ekvivalentiški mainai tarp vienodų verčių. Jis įtikinamai parodo, kad ilgainiui kapitalo cirkuliacijos procese, kai verslo savininkas ima samdyti darbo jėgą, ši verčių ekvivalencija yra pažeidžiama. Tai yra dėl to, kad darbas kaip prekė sukuria didesnę vertę, nei kapitalo savininkas sumoka už ją¹⁹. Čia slypi kapitalizme sistemaiškai egzistuojanti darbo eksploatacija, o su ja sisteminiis neteisingumas. Vieną geriausių šio neteisingumo apibūdinimų aptinkame Alasdairo MacIntyre'o mintyje:

Vienas neteisingumo šaltinių yra būdingas kapitalistinei sistemai nuo pat jos atsiradimo pradžios. Su juo susiduria kiekvienas individas ar individų grupė, pirmą kartą patyrę jos veikimą – dažniausiai patekę į darbo rinką. Šio neteisingumo šaltinis yra milžiniška pradinio – kad ir kas būtų laikoma šio proceso pradžia – kapitalo nusavinimo nelygybė, nusišavinimas, kuris dažniausiai yra prievartos ir apgavystės aktų padarinys (...). [K]apitalo ir darbo santykiai yra tokie, kad suponuojama neišvengiamai visiškai vienpusė priklausomybė, išskyrus atvejus, kai darbininkai sukyla prieš savo darbo sąlygas. Kuo efektyviau veikia kapitalas, tuo labiau darbas tampa niekuo kitu, o vien įrankiu kapitalo tikslams, instrumentu, kurio funkcija tėra ilgalaikio pelno maksimizavimo ir kapitalo

augimo poreikiai. (...) Sukuriami santykiai yra nuasmeninti santykiai, primesti kapitalistinių rinkų visiems, kas jose dalyvauja. Ko tokiose rinkose iš esmės trūksta – tai elementaraus nuopelnais grįsto teisingumo. Tokios sąvokos, kaip teisingas atlygis ir teisinga kaina, yra netaikomos pagal apibrėžimą šių rinkų sandoriams. Sunkus, įgūdžiais grįstas ir sąžiningas darbas, jei nesukurs užtektinai pelno, kuris nepriklauso nuo darbininko veiksmų, visuomet bus noriai atlygintas bedarbyste. Tai užkerta kelią darbininkams suvokti savo darbą kaip tai, kas padeda kurti bendrąjį gėrį, nes atsiranda skirtingi ir konfliktuojantys priešiški klasių interesai. Kapitalo generavimo poreikis verčia kapitalistus ir tuos, kurie vadovauja jų įmonėms, iš darbuotojų darbo išsiurbti pridedamąją vertę, kuria disponuoja kapitalas, o ne darbas.

Ir kiek toliau:

Teisingumu grįsti santykiai tarp individų ir grupių privalo atitikti sąlygas, kurioms šie individai ir grupės galėtų racionaliai pritarti. Sutartiniai santykiai, primesti prievarta, iš tikrųjų nėra susitarimu grįsti santykiai. Taigi laisvė priimti ar atmesti tam tikras įsidarbinimo sąlygas ir laisvė priimti ar atmesti tam tikras komercinio sandorio sąlygas yra esminiai reikalavimai, kad rinkos būtų iš tikrųjų laisvos. Kai ikimoderniose visuomenėse rinkos yra antraeilės gamybos atžvilgiu, o gamyba nėra subordinuota rinkoms, bet tenkina vietos poreikius, ir kai rinkos veikia kaip produktų mainų, pranokstančių būtinybę, priemonė, kuomet

¹⁹ Marxas ironiškai apibūdina kapitalo savininko ir darbininko „lygiavertišką“ kontraktą: „[c]irkuliacijos, arba prekių mainų, sritis, kurioje perkama ir parduodama darbo jėga, yra tikras prigimtinių žmogaus teisių rojus. Čia viešpatauja tik laisvė, lygybė, nuosavybė ir Benthamas. Laisvė! Juk prekės, pavyzdžiui, darbo jėgos, pirkėjas ir pardavėjas klauso tik laisvos savo valios. Jie sudaro sutartį kaip laisvi lygiateisiai asmenys. Sutartis yra galutinis rezultatas, kai jų valia įgauna bendrą juridinę išraišką. Lygybė! Juk jie tarpusavyje santykiauja tik kaip prekių savininkai ir maino ekvivalentą į ekvivalentą. Nuosavybė! Juk kiekvienas disponuoja tik tuo, kas jam priklauso. Benthamas! Juk kiekvienas rūpinasi tik savimi. Vienintelė jėga, kuri juos sujungia draugėn ir susieja santykiu, tai – savo naudos siekimas, savanaudiškumas, privatusis interesas. (...) Atsisveikindami su šia paprastosios cirkuliacijos sritimi (...) pastebime, kad pradeda keistis mūsų *dramatis personae* fizionomijos. Buvęs pinigų savininkas žengia priešakyje kaip kapitalistas, darbo jėgos savininkas eina paskui jį kaip darbininkas; vienas reikšmingai šypsosi ir yra kupinas noro imtis reikalo; kitas velkasi paniuręs, spirdamasis kaip žmogus, kuris rinkoje pardavė savo kailį ir dėl to ateityje nemato jokios perspektyvos, išskyrus vieną: kad tas kailis bus išdirtas“ (Marx 2009; 228).

visi joje dalyvaujantys ja naudojami, tuomet šios laisvės sąlygos yra patenkinamos. Mažų gamybi- nių įmonių visuomenėje, kurioje kiekvienas turi galimybę būti gamybos priemonių savininku, <...> rinkų laisvė iš tikrųjų papildys nuosavybės ir darbo laisvę <...>. Tačiau modernaus kapitaliz- mo rinkose kainas primeta tie, kas neturi nieko bendro su konkrečia rinka. Pavyzdžiui, žmonės, kurių pragyvenimas priklauso nuo globalios rin- kos svyravimų, tapę vieninteliais gamintojais tam tikro produkto, kuriam buvo, tačiau dabar nebėra tarptautinės paklausos, bus priversti priimti jiems primestas žemas kainas, o galbūt ir bankrotą. Rin- kos santykiai šiuolaikiniame kapitalizme dažniau- siai yra darbai ir mažiems gamintojams primesti, o ne laisvai pasirenkami santykiai (MacIntyre 2012; 34–36, 37).

Toks kapitalizmo generuojamas netei- singumas, kurio šaknys pirmiausia, kaip minėta, yra nesąžininga ir dažniausiai netei- sėta turto privatizacija ir koncentracija, yra tampriai susijęs su darbo, o sykiu ir gam- tos eksploatacija. O kad darbo eksploata- cija ir susvetimėjimas nėra tik kapitalizmo praktika, byloja neoliberalaus kapitalizmo teorija, kurią geriausiai įkūnija Nobelio premijos laureatas ekonomistas Miltonas Friedmanas. Pamatinė šios teorijos prielaida yra grįsta įsitikinimu, kad kuo visuomenės

gyvenime yra daugiau nekontroliuojamos rinkos – niekieno nereguliuojamų globalių komercinių platformų, kuriose individai ne- varžomi muitų, sienų ar vyriausybių regu- liavimo perka ir parduoda prekes ir paslau- gas siekdami pelno ar maksimalios naudos sau, – tuo tokiai visuomenei yra geriau²⁰. Joje svarbiausi (ir ne tik svarbiausi) santy- kiai ir, žinoma, darbas veikia ir yra veikiami globalių kapitalistinių rinkų. Vystydamas šią mintį Friedmanas teigė, kad stiprios profe- sinės sąjungos yra didesnio nedarbo lygio priežastis (Friedman 1998; 123-7). Anot jo, kai profsąjungos kolektyviai išsidera di- desnius nei „rinkoje“ egzistuojančius atly- ginimus, jos tai daro kitų darbo ieškančių žmonių sąskaita. Taigi profsąjungos sukuria „dirbtinius“ barjerus žmonėms gauti darbą. O tai ypač žalinga ekonominių krizių metu, kai ir taip milžiniškai išauga nedarbo lygis.

Nėra jokių abejonių, kad ši tezė yra faktiškai neįrodoma neoliberalizmo ideo- loginė dogma. Šalyse, kuriose egzistuoja stiprios profesinės sąjungos, nedarbo lygis nėra reikšmingai didesnis nei liberalaus rin- kos kapitalizmo kraštuose²¹. Teiginys, kad

²⁰ Vienas iš neoliberalaus kapitalizmo šauklių respektabilusis *The Economist* savo neutraliu stiliumi nuogaštaija, kad sekso industrija išgyvena sunkius laikus, ir straipsnelį „Sex doesn't sell“ užbai- gia teiginiu, kad sekso darbuotojai, deja deja, yra priversti labiau rizikuoti už mažesnę gražą (žr. 2013 m. gegužės 25–31 d. žurnalo numerį, 36–37 psl.).

²¹ Žiūrint iš paskutinių dešimties metų perspektyvos ir lyginant Daniją, Norvegiją ir Švediją, kuriose kolektyvinės sutartys apima virš 70 %, su JAV, Didžiąja Britanija ir Airija (jose profesinių sąjungų įtaka yra mažesnė) matyti, kad jų nedarbo vidurkis nuo 1999 metų yra daug maž vienodas. Pavyz- džiui, Norvegijoje (čia profesinės sąjungos yra ypač stiprios ir solidarios, o kolektyvinės darbo sutar- tys apima virš 70 % visų dirbančiųjų) nedarbo lygis yra beveik mažiausias visoje Europoje (kartu su Olandija, kurioje profesinės sąjungos taip pat yra tradiciškai labai stiprios), tuo tarpu JAV – vienoje liberaliausių ekonomikų, kur kolektyviniai susitarimai sudaro mažiau nei 20 % – nedarbo lygis, ypač pastaraisiais ekonominės krizės metais, pakilo iki 9 % (tuo tarpu Norvegijoje jis buvo 3,1 %, Danijoje 6 %, Vokietijoje 7,5 %, Austrijoje 4,8 %). Žr. Eurostatas: Table of Unimplemented Rates. EU-27, Croatia, Turkey, USA, Norway, Japan 2000–2010 (epp.eurostat.ec.europa.eu).

profesųjungos „stabdo progresą“ reiškia štai ką: žmogiškas solidarumas darbe – bendradarbių solidarumas, solidarumas su savo profesijos meistrais, solidarumas dėl viešo reikalo, solidarumas kartu ginant visų bendrą interesą, – yra negrįžtamai paneigiamas neoliberalizmo teorijos. Bet kokia darbuotojų kooperacija yra laikoma kapitalistinę „rinką“ iškraipanti veikla. Todėl vienintelis būdas išsiderėti geresnes sąlygas – tai nerintis iš kailio, parodant, kad esi geresnis nei bendradarbis, beatodairiškai konkuruoti su sau lygiu, o sykiu visomis išgalėmis stengtis įtikinti darbdaviui. Akivaizdu, kad tokia kapitalistinė ideologinė nuostata užkerta kelią bet kokiai bendražmogiškų santykių – savitarpio pagalbos, supratingumo, mokymosi iš savo kolegų ir pagarbos – plėtrai darbe. Tuomet svarbiausiu dalykinio bendravimo principu tampa – visų karas prieš visus.

Taigi rinkos kapitalizmas redukuoja dirbančius žmones į prekes tikrąja to žodžio prasme. Kapitalistinė darbo rinka gerai veikia, jei dirbantieji yra traktuojami ir elgiasi kaip vienodos tarp savęs konkuruojančios prekės. Panašiai kaip duona, kriaušės ar dešra turguje, žmogaus darbas, patys žmonės išrikiuojami ir pardavinėjami taip, lyg jie būtų atskiros, jokiais saitais tarp savęs nesusijusios, vertės. Visai kaip vergų prekyvietėje! O bet kokį bandymą nutraukti šią darbininkų atomizaciją ir teoriškai būtina susvetimėjimą dėl žmogiškos kooperacijos kapitalizmo šaukliai pavadina karteliu. Taip, būtent karteliniu susitarimu neoliberalizmo teoretikai laiko solidarumą ir juo grįstą politinę ir profesinę kooperaciją.

Šiandien dažnai galima išgirsti, kad Marxo pridedamosios vertės teorija ir iš jos išplaukianti eksploatacijos samprata nebėra reikšminga postindustrinio kapitalizmo kontekste (Hardt & Negri 2004; 146-150). Net jei sutinkame su Michealu Hardtu ir Antonio Negri, kad eksploatacija yra susijusi su to, kas bendra – *the commons*, – nusavimu, jų mintis, kad šiandien darbas negali būti kvantifikuojamas valandomis, taigi neįmanoma brėžti skirties tarp būtinojo darbo (laiko, sugaišto per darbo dieną, kad būtų uždirbtas atlyginimas) ir pridedamojo darbo (likęs sugaištas darbo dienos laikas, skirtas kurti pelną), yra stipriai abejotina.

Net pritarus, kad dominuojanti darbo forma nūdienos visuomenėje yra „kūrybinga“ veikla, idėjų generavimas, socialinių santykių kūrimas, taigi nematerialus, ne fizinis darbas moderniuose ir postmoderniuose biuruose, visa tai dar nereiškia, kad skirtis tarp darbo ir laisvalaikio yra neįmanoma. Žmonės dirba, daugelis jų turi darbo sutartis, jose yra nurodytos darbo valandos, pabaigę darbus, net jei toliau mintyse generuoja idėjas maudydamiesi duše ar skaitydami knygas, jie ilsisi. Formaliai apibrėžtų darbo valandų puikiausiai pakanka, kad būtų galima kvantifikuoti skirtį tarp būtinojo darbo ir pridedamojo darbo ir taip apskaičiuoti darbo eksploataciją kapitalistinėje įmonėje (Bielskis 2012). Jei K. Marxas XIX amžiuje kalbėjo apie vienetą kaip eksploatacijos santykio matematinę išraišką, tai šiandien tokioje Europos šalyje kaip Lietuva eksploatacijos santykis dažnai yra devyni, dešimt, o neretai ir dar

daugiau²². Sisteminių neteisingumą bylojančius eksploatacijos mastus demonstruoja ir milžiniška pajamų nelygybė, kuri per pastaruosius penkiasdešimt metų sparčiai augo²³.

Kita vertus, argumentas, kad nūdienos „postmoderni“ visuomenė yra postindustrinė visuomenė, taigi Marxo kapitalizmo analizė, kuri buvo kuriama industriniam kapitalizmui aiškinti, taip pat neatlaiko kritikos. Žinoma, daugelis ateitį modeliuojančių šios analizės teiginių yra neteisingi ir turi būti kritikuojami ar atmetami, tačiau argumentas, kad darbo ir kūrybiniai santykiai ir jų prigimtis fundamentaliai pasikeitė „postindustrinėje“ visuomenėje, yra netiesa. Pramoninės gamybos pasaulyje nesumažėjo, fiziškai apčiuopiamų daiktų/prekių vartojimas taip pat nesumažėjo. Priešingai, jų padaugėjo (net jei fabrikų ir juose dirbančiųjų dėl išaugusio darbo produktyvumo sumažėjo), padidėjo ir šių prekių vartojimas, o reikšmingiausias pokytis yra tai, kad pramoninė gamyba buvo iškelta į pigesnio darbo šalį, kuriose dirbančiųjų pasipriešinimas eksploatacijai yra žymiai mažesnis ar beveik neegzistuoja. Todėl kalbėjimas apie „postindustrinę visuomenę“ yra „vakarietiško“ arba europocentriško provincialumo požymis, kuris traktuoja kapitalizmą taip,

lyg globalizacija neegzistuoūtų. O tai, kad į bangladešus ir malaizijas išsikelusių pramonės fabrikų pragarą pakeitė kompiuterizuotų paslaugų postmodernistinis „rojus“, iš esmės nepakeitė kapitalizmo gamybinių santykių: pridedamoji vertė toliau generuojama, eksploatacija sėkmingai vyksta, darbas toliau subordinuotas kapitalui, o pelningumas išlieka svarbiausias gamybinių santykių tikslingumo principas.

Marxo *Kapitale* pateikta prekinio fetišizmo analizė atveria svarbią tiesą apie kapitalizmą, ypač apie nūdienos kapitalizmo formą. Tokioje visuomenėje bet kokie daiktai, kurie yra pagaminami ir cirkuliuoja rinkoje, yra prekės, turinčios tam tikrą vertę. Taigi kapitalistinės visuomenės gamybos būdas yra prekinis, kuomet net darbas, o tiksliau darbo jėga, yra paverčiamas preke. Sykiu Marxui darbas yra vertės pagrindas ir matas, kuris pats savaime neturi vertės. Nepaisant to, kad darbo vertės teorija buvo daug kartų paneigta neoklasikinės ekonominės teorijos, suprantant ją abstraktesniame, filosofiniame kontekste, jos pamatinė išvalga tebėra reikšminga. Būtent darbas kaip produktyvi veikla sukuria vertes, pirmiausia vartojamąsias vertes, kurios patenkina mūsų daugiaelius poreikius. Savo teorinės analizės pradžioje Marxas atskiria abstraktų darbą nuo

²² Tai reiškia, kad tokioje įmonėje kaip „Švyturys–Utenos alus“ vidutiniškai per darbo dieną darbininkas dirba 9–10 kartų ilgiau generuodamas pridedamąją vertę kapitalo savininkui palyginti su darbo dienos laiku, kuris skirtas tam, kad uždirbtų savo atlyginimą. Kitaip tariant, eksploatacijos santykis 9 reiškia, kad darbininkas 7 valandas 12 minučių per 8 valandų darbo dieną generuoja pilną kapitalo savininkams, o 48 minutes dirba, kad uždirbtų savo dienos atlyginimą (Bielskis 2012).

²³ Vidutiniškai JAV darbo našumas išaugo šešis kartus, o realūs atlyginimai, atmetus infliaciją, sumažėjo daugiau nei vienu doleriu (Harvey 2005).

konkrečiau, lygiai kaip ir vartojamąją prekę vertę nuo mainomosios prekės vertės, o sykiu ir nuo vertės apskritai. Kaip tik šie du prekę kaip artefakto aspektai – mainomoji vertė arba tiesiog vertė – lemia, kad visa, kas yra sukuriama kūrybingo žmogaus darbu, turi vertę: ji stebuklingu, mistišku būdu leidžia sulyginti kokybiškai nesulyginamus daiktus. Taip prekę forma, pasitelkiant paties Marxo pavyzdį, leidžia degtinės butelį sulyginti su Biblija: ją pardavęs vertelga perka ruginukės puslitrį. Ironizuodamas Marxas sugretina prekę su Williama Shakespeare'o Ponia Greitai, sakydamas, kad prekę vertė skiriasi nuo pastarosios tuo, kad neaišku, kaip prie jos prieiti²⁴. Mistiškumas yra prekę galimybė keistis ir transformuotis iš vienos formos į kitą, panašiai kaip galingas fetišas gali virsti savo priešybe. Prekę forma yra viską niveliuojanti, viską homogenizuojanti fetišas, kuris ilgainiui tampa natūralia mūsų ideologizuotos visuomenės deive.

Kuriami daiktai, o sykiu kapitalas ir darbas, tiek, kiek jie cirkuliuoja kaip prekę, tampa abstrakcijomis be turinio. Prekę kaip vertės forma kapitalizmui tampa spartėjančios homogenizacijos pagrindu. Socialinių santykių suprekinimas, jų ir jų sukurtų daiktų virtimas mainomąja verte naikina ontologinius skirtumus. Kaip tik dėl to, kad ši vertės gamyba ir cirkuliacija yra grįsta pelno maksimizavimo principu – kapitalo, kaip ontologinio turinio neturinčia abstrakcija, beribiu akumuliacijomis, – ontologinis

skirtingumas, iš pradžių tapęs antraeilium, ilgainiui nustoja buvęs reikšmingas prekinei gamybai. Kapitalui *kokybė* yra beprasmis trukdis pridedamajai vertei kurti. Kapitalas, kaip homogenizuota kiekybinė abstrakcija, ypač jo finansinė forma, nustoja finansuoti ontologinę kokybę turinčių daiktų gamybą. Neoliberalaus finansinio kapitalizmo laikais pridedamoji vertė yra kuriama finansinėmis spekuliacijomis, pardavinėjant laiką ar kitaip manipuliuojant ateitimi, o ne finansuojant gamybą ar tuo labiau kokybišką gamybą (Wahl 2012; 45-47).

Maxo Weberio tezė apie kalvinizmą ir kapitalizmą dviasia, net jei ir nėra visiškai įtikinanti, atveria svarbią išvagę: kapitalizmo „racionalumui“ atsirasti įtakos turėjo chroniškas egzistencinis netikrumas, kurį skatino kasdienėje praktikoje įtvirtinta predestinacijos teologinė doktrina (Weber 1997; 86-98). Ši rūstybės teologija skatino ne tik kraštutinį individualizmą, bet ir etinę nejautrą. Dievo išganymas ir gera naujiena yra skirti tik tiems, kam jie amžių pradžioje buvo paskirti, todėl tik išrinktieji gali tikėtis Dievo malonės ir visų jo palaiminimų šiame pasaulyje ir gyvenime po mirties.

Predestinacijos doktrina skatino ieškoti išorinių Dievo palaimos įrodymų, o sykiu angažuoti Dievo suverenumui, kuris veikia atskirdamas išrinktuosius nuo prakeiktųjų. Vienu iš tokių įrodymų ilgainiui tapo profesinė sėkmė, taip pat ir sukauptas turtas, kuris toliau turėjo būti įdarbinamas didesnei

²⁴ Williama Shakespeare'o pjesėje *Henrikas IV* kalbama apie lengvabūdiškąją „Dame Quickly“, kurią kur kas tiksliau versti ne „našlė Wittib“, kaip pateikiama lietuviškame *Kapitalo* B. Fogelevičiaus vertime, bet Ponia Greitai vardu (Marx 2009; 76).

„Dievo šlovei“. Tačiau kaip tik dėl to, kad racionalių etinių standartų savarankiškumas buvo paneigtas, o pati etika ir jos prasmė buvo skirta Dievo suverenumui garbinti, ši mąstysena skatino, kad žmogaus valią pranonkstanti skirtis tarp išrinktojo ir prakeiktojo buvo teologiškai ir etiškai legitimuota, o ilgainiui ir institucionalizuota praktiškai. Tad vertinant tai genealogiškai (Bielskis 2009), „teisėtas“ prakeiktųjų armijos atskyrimas nuo nematomos „Dievo tautos“ ilgainiui virto modernios visuomenės klasine skirtimi tarp kapitalizmo pralaimėtojų ir nevykėlių, samdomo darbo vergų ir visų kitų „*scum of the earth*“²⁵ ir kapitalizmo palaimintųjų, kapitalo savininkų, vertelgų, bankininkų, visų tų, kurie mėgaujasi ir didžiuojasi savo profesija ir tuo, kad eksploatuoja darbą ir gamtą didesnio pelningumo vardan. Tačiau kapitalistinio prakeiksmo grėsmė ir egzistencinis *nerimas* niekur nedingo. Jie toliau graso net laimės kūdikiams, kurie padarytų viską, kad galėtų nusipirkti pomirtinį gyvenimą: investuotų į ateitį, loštų ir statytų už tai, kad vis iš naujo ir iš naujo bankinėmis spekuliacijomis laimėtų kiek įmanoma daugiau laiko sau ir savo kuriamai kapitalo imperijai.

Išsilaisvinimas ir naujos politinės tvarkos steigimas

Išsilaisvinimo politikos vienas iš tikslų yra priešintis taip suprastam kapitalizmo generuojamam neteislingumui. Apibendrinant jo bruožus paminėtini keturi svarbiausi.

Visų pirma, kapitalizmas yra grįstas pelno maksimizavimo institucionalizavimu tokiu mastu, kad visi kiti produktyvios veiklos aspektai – kokybės, sąžiningumo, teisingumo, profesionalumo – yra ne tik antraeiliai, bet, galų gale, neturi jokios prasmės, taigi bus bemat atmetami, kai iškils grėsmė pelno maksimizavimui. Antra, darbo subordinavimas ir jo visiškas pajungimas abstrakčiam kapitalui, kuomet dirbantieji ir jų konkretus *praxis* yra skirti tik kapitalui. Trečia, privati gamybos priemonių nuosavybė ir savininko teisės turinčiųjų ir/ar jų atstovų gamybos proceso visiška kontrolė. Pagaliau, ketvirta, žmogaus gyvenimo ir daugialypių žmoniškų santykių suprekinimas tokiu mastu, kad svarbiausi socialiniai santykiai ir patys žmonės tampa vertėmis ir prekėmis.

Mesti iššūkį šiai mąstysenai ir jos institucionalizacijai liberalizmas yra nepajėgus. Liberalizmas yra tokia politinė doktrina, kuri redukuoja politiškumą į minimalistinę nuostatą, palikdamas ekonomiką anapus politinių svarstymų ribų. Jis pažada laisvės ir autonomiškumo erdvę, kuria pasinaudoja ne polio piliečiai, bet pirmiausia kapitalas ir jam atstovaujantys interesai. Tačiau šios jėgos ir visa kapitalizmo gamybinė sistema, tiek, kiek yra paremtos konkurencija ir pelnu, lieka *išlikimo*, vadinasi, banalybės logikos sąspūtuose, kurie tariamai sukuria milžinišką gerovę. Kaip tik ši kapitalistinė *išlikimo* logika – ją geriausiai, kaip teigėme, apibūdina kalvinistinė palaimintųjų ir prakeiktųjų priešprieša – generuoja gerovę, kuri

²⁵ Angl. žemės šiukšlės, pasaulio niekšai.

yra praeiksmo baimės padarinys, o sykiu ir liberalios banalybės pažadas. Šia prasme banalybė ir išlikimas nėra tas pats. Pati savaime baimė dėl išlikimo nėra banali. Banalybė kaip tik yra šios išlikimo logikos sublimavimas ir jos taikymas kuriant biurgerišką civilizaciją, kurios vienintelis tikslas, net jei ji iš tikrųjų to nenori, yra prekinis fetišizmas ir tai, kas su juo susiję – pigių kokybę praradusių prekių gausa.

Kaip tuomet turėtume suprasti išsilaisvinimo – antikapitalistinę – politiką šiame kontekste (tai yra suformuluotos įtampos tarp banalybės politikos biurgeriškoje prekinio fetišizmo civilizacijoje ir mūsų normatyvinių svarstymų apie žmogišką kooperaciją ir jos būties praktikų vidinį tikslumą)? Išlaisvinta žmogiška praktika būtų tokia, kuri nebūtų varžoma iš viršaus primetamos būtinybės generuoti pridedamąją vertę kapitalo savininkui²⁶. Suprantant ją intersubjektyvios kooperacijos racionalumo požiūriu, visa persmelkianti kapitalo logika – pelno maksimalizavimo logika – nėra praktiškai *racionali*. Ji nėra suderinama su vidiniu tikslumu grįsta žmogiškos kooperacijos samprata, tai yra tokia veikla, kuri vadovaujasi konkrečios praktikos vidiniais tobulumo standartais.

Kapitalistinės korporacijos gamindamos maistą, rūbus ar statydamos namus vadovaujasi ne šių praktikų vidiniu tikslumu, kurios svarbiausias aspektas yra kiek įmanoma didesnis veiklos ir jos rezultato tobulumas.

Jų tikslas yra *pelno* ir nieko daugiau generavimas. Vertinant tai aristoteliškos teleologijos požiūriu, kapitalizmo prekinė gamybos forma yra iracionali. Vienas iš išsilaisvinimo politikos tikslų būtų steigti tokią konstitucinę tvarką, kurioje konkrečią kuriančią-kooperacinę praktiką vystantys darbuotojų kooperatyvai *konkuruotų* ne dėl pelno, kuris bet koku atveju jiems nepriklauso, generavimo, bet dėl vidinių šių konkrečių kooperacinių *veiklų tobulumo standartų*. Išsilaisvinimo politikos svarbiausia sąlyga būtų pelno socializavimas tam, kad vidiniai intersubjektyvios-kooperacinės veiklos tikslingumo standartai būtų realizuojami ne tik šiandien, bet ir ateityje.

Pelno socializavimas visų pirma reikštų, kad kuriamajame procese dalyvaujantys – paprastai tariant gamybinio kooperatyvo darbuotojai – galėtų vienaip ar kitaip kontroliuoti ir/ar dalyvauti sprendžiant pridedamosios vertės – tai, kas lieka atėmus kūrybinės veiklos kaštus, – likimą. Atsižvelgiant į gildijos dydžio sukuriamus nuo gamybinio proceso atliekamus finansinius resursus, jų likimas būtų sprendžiamas kolektyviai, demokratiškai organizuotai diskutuojant. Mažesniuose kooperatyvuose tai galėtų vykti tiesioginėse darbuotojų asamblėjose, kurios spęstų ir kontroliuotų patį gamybos procesą. Tokios demokratinės diskusijos tikslai būtų sprendžiami ne vadovaujantis aritmetinės ir/ar formalios lygybės principu²⁷, bet siekiant kolektyviai artikuliuoti

²⁶ Žinoma, šis teiginys yra maksimaliai abstraktus, o šią sąlygą patenkintų ne viena gamybinės organizacijos sistema, kuri kitais požiūriais nebūtina būtų labai pozityvi.

²⁷ Tai yra vadovaujantis principu „vienas narys vienas balsas“ arba kiekvienas dalyvaujantysis turi *liberum veto* teisę.

ir įgyvendinti geriausias argumentus, kurie padėtų tinkamiausiai realizuoti vidinius kooperacinės veiklos tobulumo standartus.

Tokie kolektyvinės diskusijos forumai, žinoma, garantuotų, kad kiekvienas jos narys turėtų galimybę išsakyti poziciją, tačiau apie šių pozicijų reikšmingumą ar vertingumą būtų sprendžiama vadovaujantis pačios praktikos racionalumo standartais, o ne *a la* postmodernaus liberalizmo *dictum* „kas tu toks esi, kad man nurodinėtum, ką galvoti?“, o sykiu ir bendrais socialinio teisingumo reikalavimais, aprašytais ankstesniuose šios knygos skyriuose. Didesniuose kooperatyvuose, kuriuose tiesioginė visų darbuotojų asamblėja yra fiziškai neįmanoma, būtų taikomas gildijų arba sindikatų atstovavimo principas. Darbuotojų atstovai vienaip ar kitaip atstovautų mažesnėms, vietinėms kooperatyvo darbuotojų asamblėjoms, kuomet atstovai būtų atskaitingi vietinėms asamblėjoms, o jų pagrindinė funkcija būtų perduoti žinią kooperatyvo valdybos asamblėjoje. Taigi atstovavimo funkcija būtų ne „interesų artikuliacija“, kaip tai yra demokratiškos atstovų atveju liberaliose demokratijose, bet tarpininkavimas ir žemesniame demokratiškaname lygyje artikuliuotos pozicijos perdavimas.

Kita vertus, taip suprasta ekonominė demokratija reikštų ne tik vidinę gamybinių kooperatyvų demokratinę savivaldą, bet ir išorinę demokratinę atskaitomybę visuomenei. Sėkmingi kūrybiniai kooperatyvai privalėtų skirti dalį sukuriamų pridėdamųjų resursų platesnei bendruomenei, kurios aplinkoje ir dėl kurios paramos ji veikia.

Taigi ekonominė demokratija būtų grįsta svarbiausių suinteresuotų pusių įtraukimu į sėkmingą kooperatyvų funkcionavimą. Vietinės bendruomenės piliečiai, žaliavų tiekėjai, vartotojų organizacijos ar kitos suinteresuotos pusės taip pat turėtų struktūrinę įtaką kooperatyvų funkcionavimui. Kaip tik šia prasme mūsų pateikta intersubjektyvios kooperacijos samprata tampa reikšminga. Tiek, kiek intersubjektyvi žmogiška kooperacija suponuoja asimetriškus ir simetriškus davimo tinklus, tiek taip suprasta ekonominė demokratija būtų grįsta tokiais daugiaplotniais intersubjektyvaus davimo ir gavimo tinklais. Kuo demokratiškai funkcionuojantis gamybinis kooperatyvas būtų sėkmingesnis ir turtingesnis, tuo jo atsakomybė vietinėms bendruomenėms – miestams, jų aplinkai, vartotojams, tiekėjams, labiausiai pažeidžiamiems visuomenės nariams – būtų didesnė. Ir atvirkščiai, kuo kūrybinis kooperatyvas ir jo ekonominiai pajėgumai būtų mažesni, tuo „išorinei“ bendruomenei ir/ar socialinei/politinei aplinkai jis būtų mažiau atsakingas ir įpareigotas duoti.

Vienas iš taip suprastos ekonominės demokratijos siekių būtų noras transcendentuoti samdomo darbo vergovę, kuri toliau sėkmingai klesti postmodernaus kapitalizmo sąlygomis. Kita vertus, demokratinės savivaldos principais besivadovaujantys kooperatyvai realizuotų savo produkciją politiškai prižiūrimose rinkose, kurių tikslas būtų skatinti sąžiningą varžymąsi dėl vartotojų dėmesio ir resursų. Vadinasi, gerai funkcionuojanti ekonominė demokratija neturėtų nieko bendro su centriniu ekonomikos

planavimu, kuris sprendžia kiek, ko, kaip gaminti, už kiek ir kam parduoti. Rinkos demokratinės ekonomikos sąlygomis atliktų savireguliuojantį paskirstymą, kuris užtikrintų gėrybių prieinamumą, o sykiu apsaugotų nuo vartotojų resursų monopolizacijos.

Išvados

Kokia tuomet yra tikėjimo reikšmė siekiant steigti naują politinę tvarką? Dvi bendro pobūdžio pastabos išplaukia iš to, kas pasakyta. Visų pirma seksualumo klausimai, kurie konservatyvių moralės ir tikėjimo sargų yra laikomi svarbiausiu jų viešos-politinės veiklos taikiniu, būtų tokiais nelaikomi progresyvių tikėjimo bendruomenių. Tokie klausimai kaip abortai, net jei tikėjimo požiūriu yra svarbūs, būtų laikomi vidiniais šių bendruomenių tikėjimo klausimais. Religinio tikėjimo paskatintas *neigiamas* (t. y. juos drausti reikalaujantis) požiūris į abortus yra reikšmingas tik tikintiesiems (žmonėms, kurie priima religinio diskurso pagimdytas prielaidas), vadinasi, nėra *universalus* reikšmingumo politinis klausimas. O ekonominiai klausimai yra kaip tik tokie, su tikėjimu susiję, *politiniai* klausimai, nes tikėjimu kuriama leviniška atsakomybė skatina analizuoti ir giliau žvelgti į sisteminių smurto ir prievartos tinklą, su kuriuo kovoti yra visų – tikinčiųjų ir netikinčiųjų – *universalus* interesas. Tad šios skirties nesilaikymas, – o nėra jokios abejonės, kad bažnyčia jo dažniausiai

nesilaikė ir nesilaiko, – reiškia privačių tikėjimo klausimų pavertimą politiniais, todėl ne išlaisvina, bet *privatizuoja politiką*. Kaip tik tai, kaip jau buvo aptarta, yra konservatyvios krikščioniškos politikos ideologiškumas, kurį būtina interpeliuoti.

Antra, *tikėjimu* grįsta politika reikštų siekį išmontuoti iškreiptas galios institucijas, kurios *universaliai* (o ne tik tikintiesiems) trukdo politinei bendruomenei ir jos nariams klestėti, suprantant klestėjimą taip, kaip mes aptarėme jį ekonominės demokratijos ir kūrybinės savivaldos kontekste. Išsilaisvinimo politikos svarbiausias principas būtų interpeliuoti galios institucijas ir jos kuriamus ideologinius diskursus. Kitaip tariant, išsilaisvinimo politika interpeliuoja ideologijas, demontuoja iškreiptas ekonomines ir politines galios institucijas, o ne jose veikiančius asmenis. Tai siekis interpeliuoti galią ir ideologiją, rodant atsakomybę žmogui kaip asmeniui. Išsilaisvinimo politikos „priešas“, kalbant Carlo Schmittu (2007) terminais, nėra ir negali būti konkretus žmogus, tai yra institucijos ir struktūros, kurios sukaupia ekonominę ir politinę galią tam, kad naudotų ją kitiems žmonėms eksploatuoti ir pavergti. Sykiu tokia politika reikštųsi sąjungininkų ir draugų paieška. Tai reikštų atsakomybės ir pagarbos rodymą žmogui, kurį pasaulyje įsitvirtinti siekiantis instrumentinis protas patartų laikyti savo priešu po to, kai sėkminga interpeliacija jau įvykdyta.

LITERATŪRA

- Aristotelis 1990. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Aristotelis 1997. *Politika*. Vilnius: Pradai.
- Bakan, Joel 2004. *Korporacija: patologiškas pelno ir galios siekimas*. Kaunas: Kitos knygos.
- Bielskis, Andrius 2005. *Towards a Postmodern Understanding of the Political*. Basingstoke, New York: Palgrave-Macmillan.
- Bielskis, Andrius 2006. „Pilietiškumas ir valstybė klasikinėje politinėje mintyje: Aristotelis prieš liberalus ir Hegelį“ in *Pilietinė visuomenė ir politinė sistema* (red. V. Laurėnas et al). Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 16-31 psl.
- Bielskis, Andrius 2009. „Power, History and Genealogy: Friedrich Nietzsche and Michel Foucault“ in *Problemos*, 75, 73-84 psl.
- Bielskis, Andrius 2012. „The Political Implications of Alasdair MacIntyre’s Claims of Dependent Rational Animals“ in *Problemos*, 2012, 82, 85-98 psl.
- Bielskis, Andrius 2014. *Nešventas sakramentas. Ideologija, tikėjimas ir išsilaisvinimo politika*. Vilnius: Demos.
- Friedman, Milton 1998. *Kapitalizmas ir laisvė*. Vilnius: Mintis.
- Fulcher, James 2007. *Kapitalizmas: labai trumpas įvadas*. Vilnius: Eugrimas.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio 2004. *Multi-tute: War and Democracy in the Age of Empire*. London, New York: Peguine.
- Harvey, David 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John 1991. *A Letter Concerning Toleration in Focus*. London: Routledge.
- Lokas, Džonas 1992. *Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą: Antras traktatas apie valdžią*. Vilnius: Mintis.
- MacIntyre, Alasdair 1998. „Politics, Philosophy, and the Common Good“ in *The MacIntyre Reader* (red. Kelvin Knight). Cambridge: Polity Press.
- MacIntyre, Alasdair 2006. „Rival Aristotles: Against some Renaissance Aristotelians“ in *Ethics and Politics: Selected Essays*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 3-21 psl.
- MacIntyre, Alasdair 2012. *Marksizmas ir krikščionybė*. Vilnius: Demos.
- Marx, Karl 2009. *Kapitalas: Politinės ekonomijos kritika*. I tomas. Vilnius: Vaga.
- Nozick, Robert 2003. *Anarchija, valstybė ir utopija*. Vilnius: Eugrimas.
- Polanyi, Karl 2002. *Didžioji transformacija: politinės ir ekonominės mūsų laikų ištakos*. Vilnius: Algarvė.
- Schmidt, James 1986. „A Raven with a Halo: The Translation of Aristotle’s Politics“ in *History of Political Thought* 7, 295-319 psl.
- Schmitt, Carl 2007. *The Concept of the Political*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Schweitzer, Albert 1989. *Kultūra ir etika*. Vilnius: Mintis.
- Smith, Adam 2004. *Tautų turtas*. Vilnius: Margi raštai.
- Taylor, Charles 1985. *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wahl, Asbjørn 2012. *The Rise and Fall of the Welfare State*. London: Pluto Press.
- Weber, Max 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia*. Vilnius: Pradai.

ABSTRACT

COOPERATION AND THE POLITICS OF EMANCIPATION: ARISTOTLE AND MARX

This article aims to provide an alternative conception of the politics of emancipation against the background of Aristotelian and Marxist theories. It links emancipatory politics with a specific notion of faith as a fundamental feature of being in the world, one enabling the interpellation of dominant ideologies and distorted political power structures. Aristotle's conception of the *zoon politikon* is reinterpreted in terms of an intersubjectivity based on human cooperation, and its three essential aspects – asymmetry/symmetry, teleology and structures of meaning – are analysed. Once these concepts have been articulated, a philosophical critique of neoliberal capitalism becomes possible: the logic of capital circulation becomes irrational when seen from the viewpoint of intersubjective cooperation, given that capitalism is based on profit maximisation, on subordinating labour to capital, on control over the entire production process through the private ownership of the means of production, and on the commodification of human life. The article ends with a brief account of economic democracy.

Politikos mokslų institutas
Mykolo Romerio universitetas
Valakupių g. 5,
LT-10101 Vilnius