

## TEISINGUMAS UŽDAROSE IR ATVIROSE VISUOMENĖSE: H. BERGSONAS *VERSUS* K. R. POPPERIS\*

**Camille Riquier**

Institut Catholique de Paris  
Faculté de Philosophie  
21, rue d'Assas, FR – 75270 Paris  
E. paštas [riquier.camille@gmail.com](mailto:riquier.camille@gmail.com)

**Santrauka.** Teisingumo sąvoka patyrė istorinę transformaciją, plečiantis jos taikymo laukui: pereita nuo šeimos į miesto (valstybės) ir nuo miesto į žmonijos lygmenis. K. R. Popperis teigia, jog atviroji visuomenė atsirado pirmajame transformacijos etape, t. y. Atėnuose. H. Bergsonas Atėnų miesto-imperijos racionalųjį teisingumą laiko uždaros visuomenės varikliu, tęsiančiu archajinio (šeimos) teisingumo tradiciją, nepaisant tuo pačiu metu vykusios politinės transformacijos – demokratijos atsiradimo. Bergsono nuomone, atviroji visuomenė gimsta tik teisingumui tapus absoliučiam, t. y. jo principą siekiant taikyti žmonijos lygmenyje, kam poslinkį istoriškai davė judeokrėščionybė. Straipsnyje, pasitelkiant Eschilo, Aristotelio, Pierre'o Manent ir kt. autorių tekstus, nagrinėjama ši teisingumo sąvokos evoliucija bei uždaros visuomenės virsmas į atvirą. Pabaigoje keliamas šiuolaikinės Europos atitiktis atviros visuomenės sąvokai klausimas.

**Pagrindiniai žodžiai:** Bergsonas, Popperis, teisingumas, atvira visuomenė, uždara visuomenė, Europa

Teisingumo sąvoka mums atrodo sudėtinga, o istoriografiškai gausūs svarstymai neretai padaro jos prasmę neapčiuopiamą. Taip yra todėl, kad ši sąvoka nekyla iš kokios nors įgimtos idėjos. Pradžioje ji skleidėsi kaip miglotas *jausmas*, atsirandantis iš tam tikro primityvaus gailesčio pajautimo – šią būklę galėtume aprašyti, pasitelkę J.-J. Rousseau samprotavimus. Tik kaupiantis žmonijos patirčiai ir klostantis istorijai, šis jausmas virto aiškia teisingumo idėja. Tai, kad mes pajutome teisingumo poreikį pirmiau, nei ėmėme aiškintis, kas jis yra, gali pasirodyti paradoksalu. Tiesa yra ta, kad pirmiausia

turėjome iškęsti neteisingumo patirtį ir tik tuomet tapome pajėgūs mąstyti apie visiems galimai taikytiną teisingumą. Kaip sveikas kūnas yra beveik neįjuntamas ir gyvena organų tyloje, taip ir teisingumas yra neįjuntamas tol, kol mūsų fizinė ir moralinė gyvenimo tvarka yra nepažeista. „Mes mokomės pažinti ir mylėti teisingumą per žeidžiančio neteisingumo patirtį“ (Maine de Biran 1957: 212). Taigi, mums reikėjo pajauti sunkų neteisingumo akta, kartais labiau draskantį už fizinį skausmą, tam, kad galėtume stipriai išgyventi teisingumo poreikį ir imtis jį apmąstyti. Teisingumo sąvokos srityje neiginys visada buvo pirmesnis už teiginį.

Teisingumo idėja ryškėjo atsispiriant nuo žmonių praktikų ir jų reguliavimo refleksijos. Todėl jokia apibrėžtis niekada šios

\* Tyrimą finansuoja Lietuvos mokslo taryba (sutar ties Nr. S-MOD-17-19). Straipsnį iš prancūzų į lietuvių kalbą išvertė Mykolo Romerio universiteto docentas Povilas Aleksandravičius.

idėjos neišreiškė tobulai, o ji pati patyrė ne vieną transformaciją. Tą teisingumo idėją, kuri pasiekė mūsų laikus ir kuri reiškesi vakarietiškose visuomenėse, Henri Bergsonas traktavo kaip tam tikrą iki šiol prastai analizuotą mišinį, sudarytą iš dviejų radikaliai priešingų, heterogeniškų teisingumo formų, kurių tarpusavio santykiai ir sudaro šios sąvokos istoriją: reliatyvistinis teisingumas (uždara moralė) buvo persmelktas absoliutaus teisingumo ir taip paverstas dinamišku procesu (atvira moralė).

Bergsono pasiūlyta skirtis tarp uždaramo ir atvirumo, išdėstyta veikale *Du moralės ir religijos šaltiniai* (1932), sulaukė milžiniško ir nevienareikšmio dėmesio. Jeigu, norėdami giliau suvokti šios skirties prasmę, čia pasirinkome teisingumo sąvoką (buvo galima rinktis ir iš kitų, nagrinėjamų veikale), tai todėl, kad, paties Bergsono žodžiais tariant, ši sąvoka „yra labiau pamokanti už bet kokią kitą“ (2008: 68). Ir šios sąvokos analizė geriausiai atskleidžia tą momentą, kada uždara visuomenė atsiveria absoliutui. Teisingumas yra visą sielą apimanti būseną – jausminius impulsus, širdį, protą, – tačiau jo išgyvenimo modalumai yra įsišakniję ir regimi konkrečiose kultūrose. Tiriant teisingumo sąvoką, geriausiai pasirodo tas didysis lūžis, kurį istorijos vyksme atliko judeokrikščionybė. Ji įvedė absoliutaus teisingumo principą, nežinomą antikiniame graikų-romėnų pasaulyje, ir pirmą kartą istorijoje atvėrė galimybę individualiam atvirumui, besireiškiančiam tiesiogiai iš žmogaus į žmogų, anapus tautinių kategorijų.

Be to, tyrinėjant istorinį teisingumo sąvokos procesą, tampa įmanoma suprasti dvilypes Europos ištakas, Atėnus ir Jeruzalę, suvokiant, kad jos nėra tarpusavyje konkuruojančios ir kad nė vienos iš jų ne-

reikia atmesti. Norint iš atviros visuomenės perspektyvos apmąstyti mūsų ekonominės, socialinės ir politinės organizacijos modulius, nereikia rinktis, kaip kad buvo perne-lyg dažnai daroma, tarp Atėnų ir Jeruzalės; ir jau visiškai neturime būti verčiami rinktis, kaip siūlė Karlas Raimundas Popperis, šiuos dalykus apmąstęs labai siaurai, tarp Atėnų ir Spartos (Popper 1998). Bergsoniškoji perspektyva visas šias visuomenes ne supriešina, bet, išskirdama jų savitumus, randa jas vienijančią bendrumą: Atėnai ir Jeruzalė; Roma ir Judėja.

Šiame straipsnyje seksime teisingumo idėjos istorinį vyksmą, išskirdami tris svarbiausias jos formas, kurias ji progresyviai įgavo, kai vis labiau besiplečiantis akiratis ją vertė transformuotis: 1) šeimos teisingumas, 2) miesto teisingumas, 3) žmonių teisingumas. Tyrimo metu ryškės ir skirtumas tarp Bergsono ir Popperio. Pirmiausia dėmesį sutelksime į graikų ir romėnų civilizacijose atliktą perėjimą iš pirmosios teisingumo formos į antrąją. Ir tai mums padės suvokti tą radikalią naujovę, kurią į teisingumo sferą įnešė žydų-krikščionių religija, atlikdama šuolį į trečiąją teisingumo formą – vienintelę atvirą, pasak Bergsono. Tačiau matysime, kad ši trečioji forma nesunaikina kitų dviejų, o veikiau jas iš esmės transformuoja, įsismelkdama į kiekvienos jų vidų.

## **Keršto teisingumas arba šeimos ratas**

Teisingas kerštas yra archajinė teisingumo forma, kurios nereiktų iš karto nuvertinti kaip conceptualiai nepagrįstos realijos. Neteisingos formos, kerštas vis dėlto yra teisingumo aktas savo turiniu (Hegel 1997: 53), nes, tarsi šauksmas, išreiškia teisingu-

mo poreikį. Lotyniškai *vindicare* reiškia „reikalauti teisingumo“, „apginti savo teises“. Šią teisingumo formą randame visose visuomenėse, valdomose paveldimumo teisės, kuomet jų nariai savo statusą įgyja per bendrą protėvį: tai – šeimos, klanai, gentys. Individo ar šeimos vykdomas kerštas už skriaudą mums atrodo instinktyvus, tačiau istorikas ir antropologas primins, jog jis buvo pakankamai ritualizuotas tam, kad būtų socialiai daugmaž kontroliuojamas. Esant įžeistai asmens garbei, o tai svarbiau už kūno sužeidimą, ištisos civilizacijos laikėsi nuostatos, kad „nebandyti vykdyti pykčiu persmelkto keršto būtų neteisinga, gėdinga, bloga“ (Ricoeur 2004: 238).

Archajinės Graikijos keršto pasaulį išreiškia Homero epai, kuriuose vis dėlto jau ryškėja rūpestis atsitraukti nuo jo *hubris*. Šis pasaulis dar rezonuoja Sofoklio ir Eschilo tragedijose, kurios, parašytos vėliau, jau atspindi sudėtingą juridinių institucijų radimąsi. Be abejo, šios teisingumo institucijos kilo iš *logos* įsigalėjimo, bet *muthos* tebesudarė jų kontekstą. Nuo pastarojo ir reikia pradėti tyrimą – teisė dar ilgai išlaikys jo įtaką. Platoniškasis diskursas sudaro pereinamąjį etapą, traktuodamas teisingumo problemą ir mito, ir dialektikos registruose. Todėl atliekant tyrimą reikės metodiškai atskirti, iš vienos pusės, Eschilą, o iš kitos – Aristotelį, kuris mums pateikia jau visiškai racionalią antikos laikų teisingumo sampratą, kiek tik įmanoma atsiribodamas nuo mitologinės jos kilmės. Šia prasme graikų dievų nebeliko. Ir vis dėlto verta kelti klausimą, ar jie neišgyveno priėmę kitas formas, ar jie tarsi iš užkulisių nebevykdo būtinos teisei funkcijos, kuri reiškiasi per tam tikrą prievartą, kuri yra lyg tamsioji teisės pusė ir kurios išvilkimas į dienos šviesą galėtų įstumti į pavojų pačią teisę.

Archajišką graikų teisingumo sampratą aptinkame Eschilo tragedijų cikle *Orestėja*. 458 m. pr. Kr. parašytą ir mūsų laikus pasiekusią beveik be pakeitimų teatro trilogiją sudaro tragedijos *Agamemnonas*, *Choeforos (Vyno aukotojai)* ir *Eumenidės*. Eschilas (526–456) gimė Periklio aukso amžiuje ir matė atėniškosios demokratijos gimimą bei pirmąsias pergales prieš persus. Jis liudija apie tos epochos spindesį, kartu kalbėdamas ir apie tragišką atridų dinastijos likimą. Jis privalejo žiūrovams perteikti keršto teisingumo aporijas ir parodyti jų laimingą išsispindimą, įgalintą atsiradus žmogaus teismui, kuris remiasi bešališkumo ir teisės principais. Eschilas taip ženklina vieno pasaulio baigtį ir kito pradžių: pereinama nuo ikivalstybinės teisingumo formos prie tos, kuria užsiima pati valstybė, vienintelė, galinti nuraminti erinijas, keršto deives, fatališkai puolančias nenubaustą ir įsukančias besaikį žmonių likimus laužantį bausmių ratą.

Šį bausmių ratą reprezentuoja atridų tragedija – ilgiausiai graikų mitologijoje besidriekianti vidinių šeimos keršto aktų grandinė: paskutinės žmogžudystės – tai Agamemnono, jam grįžus iš Trojos užkapoto kirviu savo žmonos Klitemnestros; ir pastarosios, kurią už tai, gulinčią ant meilužio krūtinės, pasmaugė jos pačios sūnus Orestas. Vien tik šeimos įstatymas – tai „pilvo“, aistros įstatymas, kraujo ryšiu jungiantis nepalaužiamus prisirišimus ir įniršusias neapykantas. Ir kol šeimos nariai yra tarpusavyje surišti *genos*, valdo kraujo keršto įstatymas, net jeigu šeima jau būna išskydusi į klanus ar gentis. Šis kerštas niekada nebuvo asmeninis aktas, kylantis iš individo gerų ar blogų paskatų, kaip kartais šiandien manoma. Nusikaltimas buvo vertinamas kaip dėmė, plintanti ir tepanti visus aplinkinius tol, kol už jį nėra atsiteisiama

krauju, – tol virš visos bendruomenės kybo dievų keršto pavojus ir siaubas. Kerštas yra neišvengiamas teisingumo aktas, kurio reikalauja likimas, ir bausmė privalo sekti nusikaltimą, pati tapdama šaukiančiu bausmės nusikaltimu: „Likimo deivė, vaike, čia kalta, ne aš!“, ginasi Klitemnestra; „Ir tau Likimas, ne kas kitas, mirtį skirs“, atrėžia jai Orestas (Eschilas 1988: 139).

*Orestėje* keliama problema – kaip ištrūkti iš šeimos rato ir pakilti iki miestovalstybės lygmens. Paskutinė trilogijos drama ieško atsakymo. Pragariškos kalės, šis objektyvus likimo veidas, turi ir savo subjektyvią pusę – nusikaltėlį slegiančius sąžinės priekaištus. Paaukotas dėl miesto išlikimo, Orestas yra pasmerktas klajoti, persekiojamas tol, kol kitas keršytojas neatliks savo pareigos ir nenuplaus dėmės. Juk motinžudystė yra baisiausias nusikaltimas. Dėl jos Orestas, persekiojamas visos atridų praeities, yra prapuolęs, šiame pasaulyje mirtis jo lauks visur. Bėlieka viena – naujo pasaulio iškilimas. Būtent tada, kai Orestas pasislepia Delfuose, Apolono šventykloje, ten, kur kadaise jam buvo patarta atkeršyti už tėvą, ima skleistis kita teatro pusė, iki šiol buvusi paslėpta. Anapus žmonių karo, pasirodo, vyksta karas tarp dievų, nesutariančių dėl Oresto: iš vienos pusės, senosios deivės, gimusiosios kadaise su žeme, kupinos erzelio ir kartelio, o iš kitos – jaunieji Olimpo dievai, tariantys ramybe spinduliuojančius žodžius. Tiesioginei konfrontacijai esant neįmanomai, teisingumas patenka į aklavietę, lyg laukdamas kažko visiškai naujo, išnyrančio iš to baisaus nusikaltimo, sunkesnio, „negu manytumei. [Šios bylos] neišspręs maruolis“, ir net dievai nesiima jos spręsti: „Negaliu ir aš. <...> Baisu joms leisti pasilikti čionai, // baisu išvyti – nežinau nė ką daryt“ (Eschilas 1988: 165). Iš šios

dvigubos aklavietės sugebės rasti išeitį tik Atėnė, reprezentuojanti trečiąją pusę.

Nusprendusi išklaudyti maldaujančiojo prašymą, Atėnė kreipiasi į erinijas – be baimės ir su pagarba, savo bešališka nuostata lyg ženklindama greitai ateisiantį naująjį teisingumą. Yra būtina, kad abi pusės jai įteiktų savo sprendimą ir priimtų jos nutartį, sutikdamos, kad teisingumas įvyko. Kadangi Atėnė nevertino erinijų pagal jų baisią išvaizdą, ji gali jų prašyti nevertinti teisingumo tik išoriškai. Tik tada ji gali įteikti miestui jo įstatymus ir sukurti žmogaus teismą – Areopagą, pastatytą ant Arėjo kalvos, besiremiantį teise, o ne pragarišku keršto ratu. Kiekviena pusė čia turės būti bešališkai išklausoma; Orestas ir jo kaltintojos turės pristatyti savo liudininkus, įrodymus ir argumentus. Iš čia Atėnė kreipiasi į atėniečius, spektaklio žiūrovus, išsirinkdama iš jų pačius geriausius teisėjais. Didinga pjesė, kurioje mitas galiausiai išvirsta į realybę: Atėnei iškilmingai sakant publiką iki širdies gelmių turėjusią jaudinti kalbą, atėniečiai gyvai patyrė jų antikinės instancijos – tribunolo – steigimą. Eschilo tikslas, be abejo, yra politinis: mitas panaudojamas Atėnų tribunolo teisėtumui pagrįsti ir kelti pasitikėjimui jo leidžiamais nutarimais. Juk būtent šie nutarimai yra Atėnų miesto atrama, todėl privalo būti gerbiami, apgaubti švento autoriteto, kuris keltų baimę ir pagarbą. Tik su šia sąlyga teisingumas gali tapti politine instancija, kurią visi pripažintų ir kuri būtų pakilusi aukščiau miestą draskančių nesutarimų.

### **Politinis teisingumas arba miesto ratas**

Ar mitologija mums yra tapusi svetima? Ar ji, lyg nejučiomis, nėra persmelkusi ir mūsų

dabartinės teisingumo praktikos, nors šioji mums atrodo visiškai racionali? 1804 m. Senos prefektas Nicolas Frochot dailininkui Pierre'ui Pauliui Prudhonui nurodė nutapyti milžinišką paveikslą, turėjusį kyboti Paryžiaus teisingumo rūmų kriminalinio teismo salėje. Nutapyta alegorija turėjo kelti tikrą siaubą visiems, žvelgiantiems į šią drobę: *Teisingumas ir dieviškasis Kerštas, persekiojantys nusikaltimą* (šandien ši paveikslą galima pamatyti Luvro muziejuje). Temidė ir Nemezidė yra pavaizduotos greta, ir būtent Kerštas veda Teisingumą, pasiruošęs griebti nusikaltusįjį ir atiduoti jį į šiojo rankas.

Koks buvo graikiškasis pasaulis, žvelgiant į jį Eschilo akimis? Ir kodėl mitas mums iki šiol atrodo toks reikšmingas, nors jau seniai nustojome juo tikėti ir didžiuojamės perėmę graikiškąjį racionalumą, paneigusį mito tiesas? Reikšmingas mums jis atrodo todėl, kad išsako tą pirminę prievartą, iš kurios atsirado juridinė instancija ir kurios joks vėliau sekęs racionalumas negali visiškai eliminuoti. Nors apie archajinę Graikiją pasakojančių dokumentų turime nedaug, Eschilo tragedijos atspindi gilią visuomenės transformaciją, vykusią VII–VI a. pr. Kr., mitologine forma išreikšdamos politines mutacijas. Jos papasakoja, kaip galia, dievų kulto tvarkymo reikalai, buvo perduota iš didžiųjų aristokratų šeimų į miesto rankas. Iš tiesų, nepabaigiamos rietenos tarp šeimų miestui kėlė pavojų, ir šių rietenų refleksija įgavo mitologinio konflikto tarp senųjų ir naujos kartos dievų pavidalą. Aplink naujuosius įstatymus suburti piliečiai privalėjo suprasti tikrąją teisingumo funkciją: jie turį gerbti ir bijoti pažeisti įstatymus, nes tai laiduoja socialinę darną, o kartu pilietinę bendriją, kuri ir yra tikrasis tikslas: „Šių nuostatų laikydamiesi

pagarbiai, // jūs įsigysit išganingą atramą // ir miestui, ir savajam kraštui amžinai – // kitos tokios jūs niekur neatrasite“ (Eschilas 1988: 173).

Tragedijos taip pat atskleidžia matriarchato tendencijų transformaciją į patriarchato įtvirtinimą: ginama ne motina (Klitemnestra), bet tėvas (Agamemnonas), o per jį – miestas. Galia ėmė nebepriklausyti Žemei (Gajai) ir erinijoms, bet naujajai dievų kartai, pabrėžiančiai tėvo figūrą, kur kas vyriškesnei ir antropomorfiškesnei (Dzeusas, Apolonas). Šis perėjimas įvyko Oresto proceso metu, kuomet Atėnė turėjo imtis savarankiškos iniciatyvos tam, kad Orestas būtų išteisintas. Ir nors procesas buvo nešališkas, Atėnės priimtas sprendimas demonstruoja naujovę: „Aš savo balsą už Orestą štai metu. // Mane ne motina pagimdė. Tad gerbiu // visur kur vyrus, tik išskyrus vestuves. // Esu juk tėvo; jam todėl ištikima“ (Eschilas 1988: 174). Atėnė, pasirodanti su Dzeuso galva, jau nebepaklūsta pilvo įstatymui ir ryžtingai renkasi tėvo bei miesto pusę.

Pagaliau, Eschilo tekstas pabrėžia, kad Atėnė neišvaro erinijų iš miesto, bet joms skiria naują funkciją. Juridinis aparatas neeliminuoja keršto, bet jį integruoja, suteikdamas jam teisėtumą. Taigi, kerštas yra išlaikomas, bet sukontroliuotas, kad nekeltų miestui bėdų. Erinijos kurį laiką dėl to demonstruoja savo nepasitenkinimą, bet vėliau atsisako kerštauti ir sutinka priimti piliečių joms teikiamą kultą. Atsisakiusios niokoti ir griauti, jos ima vykdyti savo naująją funkciją – paskirstyti žemės vaisių perteklių ir bausti nusikaltėlius. Pervadintos į eumenides, iš keliančių siaubą „kerštautojų“ jos tampa „palankiosios“, globojančios miestą. Prievarta išlieka, bet perkeista, subordinuota įstatymui, kuriam privalo

padėti: „Baisūs veidai požeminių deivių, // kaip matau, piliečiams daug gero suteiks. // Tad, piliečiai, priimkite jas palankiai // Palankias ir gerbkite didžiai visuomet! // Lai mūsų mieste ir krašte amžinai // viešpataus teisingumas“ (Eschilas 1988: 182–183).

Mes skyrėme tiek dėmesio Eschilui ir jo perpasakotam mitui todėl, kad jis sudaro puikias prielaidas suprasti tarp Bergsono ir Popperio vykstantį ginčą dėl „uždaros“ ir „atviros“ visuomenės koncepcijos. Pirmasis savo koncepciją grindžia „*religine*“, antrasis – „*racionalia skirtimi*“ (Popper 1998). Analizuodami lėtą perėjimą iš šeiminės teisingumo sampratos į miesto teisingumo koncepciją, matėme, kad perėjimas *išsaugojo* tam tikrą tęstinumą. Todėl Popperis klydo, „Periklio Atėnus“ laikydamas atviros visuomenės modeliu. Jis užakcentavo perėjimą, kuris, žinoma, yra neginčytinas, bet nepastebėjo išvirkščiosios jo pusės – senosios epochos pratęsimo, kuris, nors ir diskretiškai, bet iš pat gelmių išlaiko graikiškąjį miestą, netgi sukūrusį demokratiją, *natūraliuose* uždaro visuomenės rėmuose. Kad Bergsonas, o ne Popperis buvo teisus, galima parodyti tais argumentais, kuriuos galėtų laisvai priimti ir pats Popperis. Net nėra būtina vartoti mistinės intuicijos sąvokos, iš kurios Bergsonas kildina savą atviros visuomenės sampratą. Tam, kad įsitikintume Popperio koncepcijos neadekvatumu, užtenka parodyti, kad atvirumo negali būti ten, kur jis jį matė – ir tai tiesiogiai paneigia jo analizes. Jeigu Popperis būtų teisus, jo atviros visuomenės būtų turėjusi ne tik tapti *racionali*, bet ir nustoti būti *natūrali*; būtų reikėję, kad *racionalusis* teisingumas būtų iki galo eliminavęs savo mitologinį pagrindą – ir tik sakyti, kad jis tai padarė, neužtenka, šis eliminavimas turėjo būti realus. Deja, šis pagrindas išlieka

realiu racionalaus teisingumo resursu iki tiek, kad, jeigu per neįmanomybę mums pavyktų iš tiesų jį visiškai eliminuoti, pats racionalus teisingumas netektų savo jėgos ir gyvybingumo.

Nors Popperis beveik neužsimena apie giminės liniją ir šeimos ratą, uždarąją visuomenę jis tapatina su tribalizmu. Tačiau pastarąjį jis apibrėžia tik per jo organišką pobūdį ir tikėjimą magija. Jeigu priimtume šią apibrėžtį, lengvai sutiktume su Popperio idėja, kad „svarbiausia priežastis“, dėl kurios V a. pr. Kr. tribalizmas atsitraukė, „buvo jūreivystės ir prekybos vystymasis. Glaudūs ryšiai su kitomis gentimis lėmė tai, kad išnyko gentinių institucijų būtinybės poreikis“ (Popper 1998: 183). Ši evoliucija taip pat bus paskatinusi Periklio atėniškosios demokratijos įsigalėjimą, filosofijos, kritinės diskusijos ir politinio teisingumo įsitvirtinimą.

Prabėgus šimtmečiui, Aristotelis visiškai atsisakė mitų, net neužsiminė apie archajinę teisingumo koncepciją ir penktojoje *Nikomacho etikos* knygoje suformulavo visiškai *racionalią* teisingumo teoriją, tobulai pritaikytą miesto (*polis*) tvarkai. Miesto tikslas – bendras gėris, kurio siekiant kiekvienas pilietis jaustųsi gavęs tai, ko jam reikia. Tokia teisingumo samprata, organizuojama įstatymiškai, galėjo rasti tik remiama naujo tipo autoriteto – valstybės, taip pat pinigų, kaip visuotinio matavimo vieneto, išplitimo, Graikijai plėtojant prekybinius ryšius anapus jūrų. Vieną iš skyrių, skirtų teisingumo klausimui, Aristotelis skiria „ekonominiam pinigų vaidmeniui“ – ir tai toli gražu nėra koks nors nukrypimas, kaip kartais manoma. Aristotelis pabrėžia, kad įstatymas (*nomos*) ir pinigas (*nomisma*) neatsitiktinai turi tą pačią šaknį – *nem* – reiškiančią dalybas: „Jau pats pavadinimas (*nomisma*)

rodo, kad jis atsirado ne iš prigimties, o iš įstatymo (*nomos*)“ (1990: 155)<sup>1</sup>. Taigi, kai miestas ėmė kalti pinigus, taip valstybei įgyjant puikų mokesčių ir turto perskirstymo matavimo instrumentą (vertikalusis santykis), prekių mainai tapo lengvesni ir svarbiausia, teisingesni (horizontalusis santykis). Prekyba ir teisingumas tapo viena kitą tašančios ir tikslinančios praktikos – ir teisėjui, ir pirkliui buvo pasiūlytas tas pats matavimo vienetas, taikomas tai prekėms, tai teisingumui nustatyti. Mąstymo teisingumas buvo ir daiktų vertės matavimo tikslumas. Bergsonas (2008: 68) tai taip stipriai pabrėžia, kad racionalų teisingumą kildina iš prekybos:

Teisingumas visada siejosi su lygybės, proporcijos, atlygio idėjomis. Žodis *pensare*, iš kurio kilo žodžiai „kompensacija“ ir „atlyginimas“ (*récompense*), reiškia *sverti*; teisingumas buvo reprezentuojamas kaip svarstyklės. Nešališkumas reiškia lygybę. Matavimo priemonė liniuotė (*règle*) ir atsiškaiymas (*règlement*), tiesumas (*rectitude*) ir reguliarumas (*régularité*) – visi šie žodžiai žymi tiesią liniją. Šios nuorodos į aritmetiką ir geometriją ženklino teisingumą visais jo istorijos etapais.

Aristotelis siekia matematizuoti ir valstybės santykį su piliečiais (distributyvinis teisingumas), ir santykį tarp pačių piliečių (korektyvinis teisingumas). Teisingumas matuoja ir įveda proporcijas, santykius tarp individų reguliuodamas pagal tarpusavio lygybės principą, taikomą prekyboje vykstant mainams.

Sunku sutikti su Popperio išvada, kad atėniškoji demokratija dėl savo teisingumo, prekybos ir kritinio mąstymo jau buvo

<sup>1</sup> Atsižvelgdami į prancūzišką Aristotelio terminijos vartoseną, Jono Dumčiaus vertime vartojamą „nuostatą“ (*nomos*) pakeitėme autoriaus mintį tiksliau išreiškiančiu „įstatymu“ – *vertėjo pastaba*.

„atvira visuomenė“, sugebėjusi atsiplėšti nuo prigimtinių dėsningumų. Sunku sutikti su Popperiu ir tada, kai Periklio kalbose jis išvelgia „politinę programą egalitaristo, individualisto ir demokrato, gerai suprantančio, kad demokratijos esmė – ne vien beprasmiškas principas „Valdyti turi liaudis“, bet kad ji turi būti grindžiama tikėjimu protu bei humanizmu“ (1998: 192). Kai Aristotelis kalba apie universalų teisingumą, jis turi omenyje tik *savo miesto* bendrąjį gerį. Ir jeigu, pasak Aristotelio, aukščiausia teisingumo praktikos prasmė – leisti savoms dorybėms būti naudingoms ne sau, o kitiems, tai šiuos kitus jis suvokia visada tik kaip „valdovą arba paprastą pilietį“ (1990: 147), o save – kaip tą, kuris sugebėjo transformuoti savo dorybes iš grynai *moralinių į politines*. Todėl Aristotelis vėliau ir kalba apie ypatingą teisingumo taikymo praktiką, kuomet aiškėja, jog žmonės dažniausiai neturi reikiamų moralinių dorybių, ir kuomet atsiranda teisės *dikainon politikon* prasme būtinybė, kad piliečiai bent jau nekenktų visuomenės interesui, kai kenkia vieni kitiems. Iš Aristotelio galime kildinti klasikinę romėnų teisę, kaip ir, tarpininkaujant Tomui Akviniečiui, moderniąją europietiškąją teisę.

Aiškėja, kad toks teisingumas, nors ir racionalus, nepanaikina archajinio teisingumo, kurį aptinkame mitologijoje, o tik jį nustumia į šešėlį. Racionalus teisingumas gali egzistuoti tik pranokdamas archajinį ir tik šiuo pačiu pranokimu, tik nukreipdamas archajinio teisingumo jėgas miesto labui, kaip yra pareiškusi Atėnė erinijoms, šioms mieste rezervuodama vietą. Jeigu teisingumas nuo šiol nėra *apribotas* šeimos, jis yra *apribotas* miesto. Ir pats teisingumas miestą tarsi iš vidaus atitveria, kad jį apsaugotų nuo griauančių kivirčių, transformuodamas

neteisėtą prievartą (destrukciją) į teisėtą (naudingą piliečiams). Trumpiau tariant, šis teisingumas dar nėra teisingumas, o tik siekia socialinės ramybės, laiduojančios miesto gerovę. Žvelgiant iš šios perspektyvos, neturi jokios reikšmės, ar santvarka yra demokratinė ar aristokratinė, Atėnų ar Spartos. Abiem atvejais tai buvo uždaros visuomenės. Jos neatsisakė šeimos rato, o tik ėmėsi jį riboti. Konfliktiškas santykis, kurį miestas-valstybė išlaikė su didžiosiomis šeimomis, savyje slepia tiesą, kurios graikų filosofija neišryškino, bet kurią atskleidė graikų tragedijos. Tuo įsitikintume skaitydami Sofoklio *Antigonę*, žinoma, apvalę ją nuo visų modernių jos versijų. Bet ir Platono *Valstybėje* matome, kad net nereikia laukti, kaip Spartoje, septynerių metų amžiaus, kad vaikas būtų atplėštas nuo motinos: Platono kolektyvizmui buvo būtina, kad miestas perimtų visą vaiko auklėjimą iš šeimos rankų.

### **Absolūtus teisingumas arba Žmogaus teisių deklaracija**

Manyti, kad Atėnų demokratija ištrūko iš prigimtinių instinktų, yra klaida. Taip manantieji tiesiog neįvertina prievartos, būdingos taip pat ir šioje demokratiijoje. Dar didesnė klaida yra manyti, kad atvira visuomenė atsiranda tik tada, kai visiškai išnyksta uždara, lyg viena galėtų imti ir pakeisti kitą. Bergsonas neturi nei Popperio angelizmo, nei jo atlaidumo. „Antikiniai miestai“, jo teigimu, tebuvo „netikros demokratijos“, besiremiančios vergove. Bergsono manymu, net ir iš žydų-krikščionių nuostatų kilusi demokratijos santvarka, nors ir yra „labiausiai nutolusi nuo prigimties ir vienintelė, kuri pagal savo turimą intenciją peržengia uždarnos visuomenės

sąlygotumus“ (2008: 299), net ir ji tėra „tik idealas, o tiksliau tariant – kryptis, kuria turėtų eiti žmonija“ (2008: 301). Nėra taip lengva ištrūkti iš prigimties. Demokratijsa tėra prigimtyje atsirandanti pastanga nukreipti prigimties vyksmą atvirkštine linkme; ji yra tik trūkis, atsiradęs uždaroje visuomenėje ir, negalėdamas pasireikšti tiksliais sąvokomis, reiškėsis tam tikrais draudimais, tokiais kaip „Nežudyk!“ Bergsonas nėra katalikas ir jo tikslas nebuvo atvertinėti sąžines. Jam užteko pabrėžti, kad Žmogaus teisių deklaracija yra kilusi iš Evangelijos įkvėpio ir tebeženklina jį. Bergsonas netapatina demokratijos ir mistinės intuicijos; jis tik primena, kad anoji gauna impulsą iš šios ir kad Respublikos šūkis, suprantamas *plačiai* reikšme, labiau patvirtino nei paneigė šią intuiciją. Tačiau ar buržuazija pageidavo jam suteikti pozityvų turinį? Tikrai ne. Ji pajungė šį šūkį savo interesams, pasinaudodama jo teikiamu prestižu ir taip sustiprindama savo galias. Tai, kas buvo skirta visiems, ji sugebėjo nukreipti tik sau. Bergsonas nebūtų prieštaravęs K. Marxui, jeigu šis būtų tvirtinęs, jog transformacija vyksta, tačiau ji vyksta visuomenei vis labiau užsidarant, o šį nuolatinį užsidarymą įgalina vis iš naujo vykstantis atsivėrimas. Tokios visuomenės fazės yra vedamos kelių joms kryptį suteikiančių žmonių, o pats procesas, atrodo, gali tęstis iki begalybės.

Jeigu Popperis ir skaitė Bergsoną, jis tai darė neįsigilindamas. Kitaip nebūtų galėjęs taip tiesmukiškai į atvirumo sąvoką suprojektuoti „Atėnų demokratijos universalistinio imperializmo bei jos galios simbolių: laivyno, sienų ir prekybos“ (Popper 1998: 189) bei savojo „tikro patriotizmo“ (Popper 1998: 192). Bergsono požiūriu, jeigu uždara visuomenė siekia apsisaugoti nuo vidinių



priešų (teisingumas), tai todėl, kad būtų pasiruošusi saugotis nuo išorinių (karas). Pripažintų ji tai ar ne, karas šiai visuomenei yra priežastis, dėl kurios ji aukoja iki mirties iš motinų paimtus sūnus: *dulce et decorum est pro patria mori* (Horacijus, *Odės*, III, 2, 13). Šiuo atžvilgiu archajinis teisingumas ir politinis teisingumas sutampa iš esmės: karas yra būtinybė, tik pirmuoju atveju jis yra vidaus (*polemos*), o antruoju – tarp miestų ar nacijų (*stasis*). Todėl Bergsonas prieina išvadą: net to neprisipažįstant, reliatyvus teisingumas taikos metu yra naudojamas tik siekiant pasiruošti karui arba kaip jau įvykusio karo pateisinimo priemonė. Aistrų sutramdymas ir prievartos iškrovų reguliavimas šeimos viduje ar tarp šeimų išties yra skirti ne teisingumui, o taikingai būsenai tarp piliečių palaikyti, kad būtų galima lengviau juos „disciplinuoti“, belaukiant priešo. Net jeigu toks teisingumas apimtų vis didesnę skaičių individų, tol, kol jis atsijos dalį kitų, jis tebus uždaras visuomenės išraiška. Uždarumas gali kurį laiką būti nematomas, bet jis yra, jis aiškiai pasirodys, kai tik bus skelbiamas karas. Kai skelbiamas karas, taip įspūdingai ir demoniškai, taip staiga ir be skrupulų keičiasi visos žmonių vertybinės nuostatos, kad neįmanoma neįtarti, pasak Bergsono, jog tarp teisės, pagal kurią gyveno visuomenė, ir karo, kurį ji paskelbė, nebūtų nerimą keliančios sąjungos. Uždaros visuomenės sąvoka tai ir reiškia.

Savo veikale *Miesto metamorfozės* Pierre'as Manent pabrėžia, kad Platono ir Aristotelio politinius tekstus yra būtina skaityti, iš vienos pusės, kartu su Sofoklio ir Eschilo tragedijomis, iš kitos pusės, kartu su graikų istorikų tekstais, tokiais kaip Tukidido *Peloponeso karas*. Tik taip išryškės tai, ką pats miestas yra linkęs užmiršti – ir

savo „priešpolitinį radimąsi“, ir „metapolitinę pabaigą“ (Manent 2010). Tragedija, filosofija ir istorija mums duoda tris viena kitą papildančias perspektyvas, iš kurių apmąstomas miestas parodo tikrąją savo istorinio vyksmo dinamiką. Bergsonas siūlo uždarus visuomenės sąvoką, vienu metu žvelgdamas iš visų trijų perspektyvų. Todėl negalima šios sąvokos vertinti skubotai, nes, ją supratęs per daug paviršutiniškai, atviroji visuomenė taip pat bus matoma ne ten, kur ji yra. Bergsonas puikiai suvokė, kad graikų miestas, įskiepydamas savo teisinę sistemą, siekė ne tiek eliminuoti prievartą, kiek ją kanalizuoti, nukreipti, perkelti į tą aukštesnę lygmenį, kuriame ji galės būti liejama prieš kitą valstybę. Karas tarp Spartos ir Atėnų tai aiškiai patvirtina, atkakliai tęsdamasis net trisdešimt metų, iki kol spartiečiams pavyko sustabdyti atėniečių ekspansionizmą.

Kad, skirtingai nuo Spartos, Atėnų imperija buvo labiau prekybinio, o ne karinio pobūdžio, tegali reikšti tai, kad karas būna ne vien militaristinis, bet ir ekonominis:

Atėnų demokratizacija ir imperinė ekspansija vyko vienu metu, paveržtųjų miestų pinigais išlaikant neturtingus savo piliečius, kad šie galėtų atlikti pilietines pareigas – politines, teisines ar karines funkcijas. Atėnai buvo mažiausiai karingi, bent jau mažiausiai „militaristiniai“, bet galingiausi iš visų graikų miestų. To priežastis yra ta, jog Atėnai buvo labiausiai politiškai: būtent čia *polio* politizacija pasiekė aukščiausią išsivystymo laipsnį. (Manent 2010: 70)

Sunku būtų neišgirsti karčios nostalgijos gaidų kai kuriose Popperio veikalo vietose, ypač kai jis kalba apie atėniškąją imperiją ir kaltina jos priešus („...ir jos priešai“ – šiam sandui yra skirti trys ketvirtadaliai knygos!), tarsi ji jam primintų, lygiagrečiai ir be noro apie tai kalbėti atvirai, britų imperijos

epogėjų – taip pat jūrinį, kolonijinį, karinį ir prekybinį.

Kaip teisės istorikai gali vertinti teisingumo sąvokos dinamiką kaip progresą, jeigu šioji tebuvo tik teisingumo racionalizacija, tik iš anksto joje įrašyto idealo realizacija? Tokie paviršutiniai vertinimai buvo būdingi XIX amžiaus rašytojams romantikams J. Michelet ar V. Hugo, kurie mąstė, jog visas teisingumo plėtros uždavinys – tai tik šeimos dorybių ugdyimas ir jų skiepijimas vis didesnei žmonijos daliai. Bet mes jau matėme, kaip teisingumas bren- do šeimose, kaip jis įgavo ryškesnę formą, šeimoms vienijantis į klanus ir gentis, kaip jis save realizavo miesto ribose. Ir jeigu šiandien vaikas, rodos, natūraliai pasižymi pilietinėmis dorybėmis, dažniausiai tai reiškia, kad šeimos galva, jo tėvas, ruošė jį ne tik šeimai, bet ir visuomenei, kaip būsimo gyvenimo laidui: „Tu būsi Vyras, sūnau mano!“, skelbia Rudyardas Kiplingas viename iš eilėraščių. Teisingumas, rodos, keičia formą, apimdamas vis didesnę skaičių žmonių: šeima, miestas, žmonija. Kiekvieną kartą transformuojantis formai, įvyksta lyg staigus šuolis, kuris suardo per daug siaurą ratą, savyje laikiusį teisingumą. Milžiniška mutacija įvyko tuomet, kai teisingumas ištrūko iš šeimos rato. Tai vyko kartu su tam tikros proto autonomijos atsiradimu, kas Popperui sudarė įspūdį, jog atėniškoji demokratija – tai jau atviros visuomenės modelis, nes ji save valdė autonomiškai ir pakluso savo leidžiamiesiems įstatymams. Bergsonas irgi vertina teigiamai šią pirmąją transformaciją iš klando į miestą, bet nepervertina. Nes labiau nei atotrūkį jis joje matė tęstinumą. Atėnus jis traktavo kaip uždara visuomenę, nes teisingumas ten buvo reliatyvus, net jeigu ir pakluso racionalumo bei lygybės normoms, nes teisingumo tikslas

ten buvo savisauga, kaip savo išvirkščiąją pusę slepianti karą – tikrąją savo buvimo priežastį. Kiplingas niekada sau neatleido už tai, kad savo vienturtį sūnų pasiuntė į mirtį, primygtinai ragindamas jį eiti kariauti už tėvynę, nors jis buvo trumparegis.

Kitaip tariant, jeigu atvirumui būtų lemta iš tiesų realizuotis, tai reikštų kur kas radikalesnį pokytį. Jis negalėtų būti vertinamas tik kaip pradinės ląstelės – šeimos rato – plėtimasis, net jeigu apimtų naciją, o vėliau ir daugybės nacijų asociaciją, aglomeratą, konglomeratą, federaciją ar konfederaciją. Toks plėtimasis tėra galybės auginimas, plečiant visuomenės ribas. Bet net jei ši visuomenė taptų tokia didelė, kokia šiandien siekia tapti europietiškoji šalių bendrija, ji liktų uždara tol, kol tęstų atmetimo politiką, po kuria slėptųsi ruošimasis sutikti priešą ir besiginkluojanti taika.

Europos Sąjunga ėmė formuotis tada, kai jos nacijos suprato, kad kariaudamos tarpusavyje žeidžia tą patį kūną. 1945 m. buvo įkurtas Tarptautinis Teisingumo Teismas, o 1946 m. – UNESCO, skirta tarptautinei taikai įtvirtinti. Jos pirmtakė – Tarptautinė intelektualinio bendradarbiavimo komisija, kurios pirmuoju prezidentu 1921 m. buvo išrinktas Bergsonas. Truputį vėliau įkurtas Europos Žmogaus Teisių Teismas. Šios instancijos liudija apie atvirumą, kuris yra kur kas radikalesnis už paprastą plėtrą. Iš pradžių nereikalavęs jokių pakeitimų ekonominiame, socialiniame ir politiniame europietiškojų nacijų organizavimesi, atvirumas pirmiausia reikšėsi per vidinį jausmą, kurie kūrė europietiškoją sąjungą – taip subtiliai veikia transcendencija. Pastaroji gali dar ilgai likti nepastebėta daugumos, kuri jos sąvoką tam tikru rakursu suveda tik į Protą. Ir vis dėlto pats Protas kitu rakursu yra veikiamas (*judinamas*) Dievo įvykio,

kurį skelbė Izraelio pranašai ir Kristaus atėjimas, apie kurį kalba Evangelija, mūsų kultūroje pavaldėtas Testamentas. Per tai bylojo absoliutas, kuris iš pradžių, nacijų sukauptos išminties kontekste, tegali būti matomas tik kaip kvailystė. Bet šis absoliutas nacijų nenaikina, jis tik trukdo jų tendenciją į užsidarymą savųjų institucinių formų imobilume. Jis tik skatina šias formas reguliariai kvestionuoti. Būtent čia ir glūdi originalus judeokrikščionybės indėlis, kuris ne kiek neprieštarauja pasaulietiško principui, atsiradusiam po Didžiosios Prancūzijos revoliucijos ir naudotam kovai prieš Bažnyčią tik kai kurių žmonių. Priminti tai buvo Prezidento E. Macrono kalbos, pasakytos Prancūzijos vyskupams Bernardinų kolegijoje Paryžiuje 2018 m. balandžio 9 d., prasmė ir uždavinys. Kai kurie katalikai konservatoriai, kaip ir kraštutinio laicizmo gynėjai, nenori šios kalbos girdėti. Pacituokime ją visiems, taip pat ir jiems, primygtinai pabrėždami kai kuriuos jos žodžius:

Jeigu man leisite, tai ir yra katalikiškasis Prancūzijos sandas. Būtent šis sandas sekularioje perspektyvoje sugeba įdiegti nenustygstantį *klausimą* dėl išsigelbėjimo, kurį kiekvienas iš mūsų, *tikintis jis būtų ar ne*, aiškina *savaip*, bet *suvoks*, kad nuo šio klausimo priklauso visas jo gyvenimas, jo gyvenimo prasmė, jo reikšmė ir pasaulyje paliktas pėdsakas.

Šis išsigelbėjimo klausimo horizontas, žinoma, yra visiškai išnykęs iš eilinio mūsų šiuolaikinių visuomenių gyvenimo, bet tai nėra teisinga, ir mes matome daugybę *ženklų*, kad jis veikia tarsi paslėptai. *Kiekvienas* *savaip* jį įvardija, aiškina ir nešiojasi savyje, tačiau kartu jis sudaro ir mūsų visuomenių absoliutą bei prasmę. Netikrumas dėl išsigelbėjimo grąžina šį klausimą į visus gyvenimus, net ir nusiteikusius labiausiai materialistiškai, ir, vaizdžiai kalbant, drebina juos. (Elysée 2018)

Kalba nesiekia sukelti apgailestavimų, kad šiandien krikščionybė nėra tai, kas buvo praeityje, bet priminti, kad negalima padaryti taip, kad jos nebūtų buvę. Jeigu atvirumas kyla iš žydiškojo, krikščioniškojo, kartu – „katalikiškojo“ sando, tai nėra svarbu, ar jis veikia ateisto ar tikinčiojo gyvenime – svarbu yra tai, kad ir vienu, ir kitu atveju jis trukdo visuomenei užmerkti akis prieš joje vykstančias neteisybes. Kai kas į žodį „išsigelbėjimas“ reaguoja su pykčiu, nes nesuvokia, kad jis tėra atsakas į žmonių „netikrumą“ dėl rytojaus; socialistas ar humanistas jį gali aiškinti tik *laikiškai*, o krikščionis – suprasti kaip *amžinybę*, nors krikščioniui amžinasis išsigelbėjimas visada turėtų reikštis *laikiškai* (Péguy). Kalboje niekur nėra paminamas Bažnyčios ir valstybės atskyrimo principas. Tačiau yra išryškinta idėja, kad teisingumas, kurio autentiškumas gali kilti tik iš absoliuto pagavos, visada pranoks teisinį aparatą, nors šis teisingumą sieks racionaliai reikšti įvairiais istorijos tarpsniais. „Žmogaus teisės“ yra skirtos tam, kad šis nuotolis netaptų kančios šaltiniu. E. Macronas cituoja Emmanuelį Mounier, Simone Weil ir Paulį Ricoeurą, jis yra įsisavinęs bergsoniškąjį palikimą: „Jūsų [katalikų] klausimai neapsiriboja tik *tam tikros bendruomenės interesais*. Tai klausimai mums visiems, visai nacijai, *visai mūsų žmonijai*“ (Elysée 2018).

Šiandienė problema Europoje yra ši: militaristinio karo paneigimas, iš kurio kilo dabartinis politinis Europos projektas, neturi išvirsti į ekonominio karo realybę. Europos nacijos negali būti sutelktos tik tam, kad būtų stipresnės prieš išorės pavojus, tarkime, milijardinius Amerikos ir Kinijos kapitalus ar milijardus žmonių iš trečiojo pasaulio kraštų. Įsigaliojus Mastrichto sutarčiai, sudėjusiai naujus Europos Sąjun-

gos pagrindus (ekonominę ir monetarinę vienybę, bendrą gynybos sistemą, bendrą rinką ir pan.), radosi tendencija virsti tokio paties pobūdžio imperija, kokias žinojome praityje. Privalome paklausti: ar Europoje atsiradusi atvirybės properša šiandien ir vėl nėra beužsitraukianti? Kalbų apie atvirumą neužtenka. Nes atvirumas tik laisvai rinkai ir konkurencijai – tai piktnaudžiavimas žodžiais. Toks „atvirumas“ tėra karikatūra ir kaliausė, o jam apibūdinti geresnė sąvoka yra visuomenės „kiaurumas“, vedantis tiesiai atgal į uždaro visuomenės schemas (Aleksandravičius 2019). Jeigu Europoje neliktų žmogaus teises ginančių institucijų, visa imtų reguliuoti uždaro idėja. Pati liberalioji demokratija taptų tik kapitalizmo išraiška, kai, pasidavusi uždaro mąstymo dėsniams, imtų virsti sau netinkamus žmones atsijojančia mašina.

Todėl Macronas yra teisus, rimtai pasverdamas visus argumentus, kai jo vyriausybė formuoja migracijos politiką ir pabėgėlių perkėlimo sąlygas. Apeliuodamas į „aristoteliškąją atsargumo dorybę“, jis

primena žmogišką būtinybę „priimti [svetimšalius], bet taip pat – į politinę bei juridinę būtinybę sugebėti juos apgyvendinti ir integruoti“ (Elysée 2018). Kitaip tariant, būtinybę *suderinti* Jeruzalę ir Atėnus! Prezidento kalba yra kilni, maitinama „idealo“ ir toli siekiančios „vilties“. Turėkime ją mintyje, nes pagal ją galėsime vertinti konkrečius vyriausybės darbus, ypač tada, kai politika atsuks tam idealui nugarą.

## Išvada

Teigti, kad visuomenė yra tuo atviresnė, kuo didesnį skaičių žmonių vienija racionalusis teisingumas, yra optinė iliuzija ir prieštaravimas pačiai atvirumo sąvokai. Imperijos dar nėra atviros visuomenės. Galimos juokingai mažos visuomenės, kurios bus iš tiesų atviros, jeigu jų narių mąstymą bus persmelkusi absoliuti transcendencija, vadinsime tai Dievu ar ne, jungianti juos su visa žmonija. Tik vykstant šiam persmelkimui, veikia absoliutaus teisingumo principas, neleidžiantis šioje žemėje atstumti nė vieno žmogaus.

## LITERATŪRA

Aleksandravičius, P., 2019. Strategies of Perception of Europe and their Reception in Lithuania. *Studia Philosophica Wratislaviensia* 14 [priimta spaudai].

Aristotelis, 1990. Nikomacho etika. In: *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, p. 61–273.

Bergson, H., 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.

Elysée, 2018. *Transcription du discours du Président de la République devant les Evêques de France*. [online] Available at: <http://www.elysee.fr/declarations/article/transcription-du-discours-du-president-de-la-republique-devant-les-eveques-de-france/> [žiūrėta 2018 m. gegužės 6 d.].

Eschilas, Sofoklis, Euripidas. 1988. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.

Hegel, F. W., 1997. *Propédeutique philosophique*. Paris: Minuit.

Maine de Biran, F.-P.-G., 1957. *Agendas, carnets et notes*. Neuchâtel: La Boconnière.

Manent, P., 2010. *Les Métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris: Flammarion.

Popper, K. R., 1998. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Pradai.

Ricoeur, P., 2004. *Ricoeur. Cahiers de l'Herne*. Paris: Seuil.

## JUSTICE IN CLOSED AND OPEN SOCIETIES: H. BERGSON VERSUS K. R. POPPER

**Camille Riquier**

**Abstract.** The concept of justice has undergone a historical transformation alongside the widening field of its application: the transition has occurred from the level of the family to the city (state), and from the city to the level of humanity. According to K. R. Popper, the open society emerged in the first stage of transformation, i.e., in Athens. Henri Bergson views the rational justice of the city-empire Athens as an engine of the closed society that maintains the tradition of the archaic (family) justice despite the political transformation that was occurring at that time – the emergence of democracy. Bergson believes that an open society is born only when justice becomes absolute, i.e., when the principle of justice is aimed to be applied at the level of humanity, something that got its historical impetus only from Judaism and Christianity. In this article, this evolution of the concept of justice and the transformation of a closed society into an open one are analysed by referring to texts of Aeschylus, Aristotle, Pierre Manent, and other authors. In the end, the question is raised of correspondence of contemporary Europe (the EU) to the concept of an open society.

**Keywords:** Bergson, Popper, justice, open society, closed society, Europe

*Iteikta 2018 05 08*

*Priimta 2018 07 10*