



Vytautas Kavolis: liberalizmas ir metafizika

Alvydas Noreika

Lietuvos kultūros tyrimų instituto Lietuvos filosofijos istorijos skyrius
Department of the History of Lithuanian Philosophy at Lithuanian Culture Research Institute
alvydasn@gmail.com

Santrauka. Straipsnyje nagrinėjamas Amerikos lietuvių visuomenės ir mokslo veikėjo Vytauto Kavolio požiūris į liberalizmo ir metafizikos, suprantamos kaip būties teorija, santykį. Įrodinėjama, kad bėgant laikui V. Kavolio požiūris šiuo klausimu keitėsi. Iki XX a. aštuntojo dešimtmečio lietuvių išėivių mąstytojas gina poziciją, kad grynasis liberalizmas nesuponuoja jokios išankstinės ir visiems jo sekėjams privalomos metafizikos. Jis nenurodo, nei ką galvoti apie Dievą (pripažinti jo egzistavimą ar ne), nei kaip traktuoti tikrovę kaip visumą. Dievo ir tikrovės kaip visumos atžvilgiu grynasis liberalizmas yra neutralus. Metafizine prasme jis yra „tuščia forma“. Kokio metafizinio turinio pripildyti „formą“, grynajame liberalizme teisė spęsti paliekama konkreitiems individams. Nuo XX a. aštuntojo dešimtmečio V. Kavolio pozicija liberalizmo ir metafizikos santykių atžvilgiu sušvelnėja. Jis pripažįsta, kad vis dėlto ir grynasis liberalizmas remiasi tam tikromis metafizinėmis prielaidomis – būtent metafizine tvarkos samprata. Daug dėmesio straipsnyje taip pat skiriama pirminiam V. Kavolio požiūriui į liberalizmo ir metafizikos santykį susiformavimo kontekstui – pokario išėivijoje 1947–1957 m. vykusiam vadinamajam ginčui dėl liberalizmo.

Pagrindiniai žodžiai: Vytautas Kavolis, politinė teorija, liberalizmas, metafizika, pokario lietuvių išėivija.

Vytautas Kavolis: Liberalism and Metaphysics

Abstract. The article deals with the Lithuanian-American political scholar Vytautas Kavolis's approach to the metaphysical foundations of liberalism. It is argued that the scholar's position in regard to this question has changed as time passed. Until the 1970s, Kavolis defended the position that pure (philosophical) liberalism does not presuppose any *a priori* metaphysics. It doesn't dictate to its partisans in a normative way what they have to think about God, to accept His existence or not, or how they ought to treat reality as a whole. According to Kavolis, pure liberalism is neutral with regard to God and reality as a whole. It is an empty form in the metaphysical sense. The right to fill up an empty form with a metaphysical content is delegated to an individual in pure liberalism. From the 1970s, Kavolis took a much more moderate position regarding the metaphysical foundations of liberalism. In his view, pure liberalism is founded on some metaphysical presuppositions – namely, the metaphysical conception of order. Inquiring Kavolis' approach to the metaphysical foundations of liberalism, wide attention is paid to its context of origin as well.

Keywords: Vytautas Kavolis, political theory, liberalism, metaphysics, the post-war Lithuanian Diaspora.

Received: 21/05/2019. Accepted: 15/06/2019

Copyright © 2019 Alvydas Noreika. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Licence, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Įvadas

Vienas iš ryškiausių dabartinių Lietuvos politinių filosofų Algirdas Degutis viename iš savo straipsnių plėtoja mintį apie tai, kad liberalizmas, nepaisant jo tariamo neutralumo ar netgi atviro priešiško metafizikos atžvilgiu, vis dėlto remiasi tam tikromis išankstinėmis prielaidomis apie fizinės (gamtinės) tikrovės pobūdį ir žmogiškąją prigimtį (Degutis 2013). Filosofas nurodo du pagrindinius liberalizmo metafizikos principus – tai teleologinės pasaulio sampratos atmetimą bei fakto ir vertybės dichotomijos pripažinimą. Iš šių principų A. Degutis kildina voliuntaristinę žmogaus sampratą, pagal kurią žmogus gali rinktis savo vertybes nevaržomas jokių objektyvių kriterijų, o iš jos – visas šiuolaikinio liberalizmo ir juo grindžiamo modernaus gyvenimo „negeroves“.

A. Degučio iškeltas klausimas dėl metafizinių liberalizmo prielaidų yra aktualus tiek liberalizmo teorijos, tiek bendrosios politinės teorijos požiūriu. Jei liberalizme iš tikrųjų slypi kokia nors metafizika, tai tada kyla rimtų abejonių, kaip jis gali pretenduoti į moderatoriaus vaidmenį visuomenę skaldančių pasaulėžiūrinių konfliktų kontekste. Kaip tas, kuris pats remiasi specifinėmis pasaulio ir žmogaus sampratomis, gali pasiūlyti principus, kurie leistų organizuoti viešąjį gyvenimą taip, kad nebūtų proteguojama jokia metafizinė koncepcija? Jei liberalizmas negali tokių principų pasiūlyti, tai kas tada galėtų? Jei tokių doktrinų nėra, tai ką daryti su pasaulėžiūrų pliuralizmu ir visuomenės integracija? Ar vienos vienintelės pasaulėžiūros įsigalėjimas visuomenėje yra geriausia išeitis iš susidariusios padėties?

Būtina pažymėti, kad lietuvių politinės minties kontekste A. Degutis ne pirmasis iškelia klausimą dėl metafizinių liberalizmo prielaidų. Apie jas 1947–1957 m. diskutavo į Vakarus nuo sovietinio teroro pasitraukę lietuvių visuomenės ir kultūros veikėjai: Henrikas Blazas, Juozas Girnius, Julius Algirdas Greimas, Jonas Grinius, Stasys Yla, Julius Kaupas, Vytautas Kavolis, Antanas Maceina, Bronys Raila, Vincas Trumpa ir daugelis kitų. Diskusija yra žinoma kaip *ginčas dėl liberalizmo*. Tai, kad daugiau nei po pusšimčio metų sugrįžtama prie tos pačios problemos, tik įrodo, jog „ginčas dėl liberalizmo“ neprarado aktualumo ir mūsų dienomis. Todėl jį privalo išnagrinėti ir jo metu išsikristalizavusias idėjas įtraukti į dabarties politinės minties svarstymus.

Straipsnyje išsikeliama du uždaviniai. Pirma, siekiama išsiaiškinti, kokią poziciją liberalizmo ir metafizikos santykių atžvilgiu ginčo metu užėmė V. Kavolis. Tokį pasirinkimą lėmė tai, kad V. Kavolio liberalizmo koncepcija yra suvaidinusi, ir tebevaidina, reikšmingą vaidmenį lietuvių išeivijos ir nepriklausomos Lietuvos visuomeniniame bei politiniame gyvenime. Siekiant įgyvendinti šį uždavinį, bus gilinamasi ir į patį ginčą dėl liberalizmo – jo ištakas ir jo metu išryškėjusias pagrindines pozicijas dėl metafizinių liberaliosios pasaulėžiūros prielaidų. Taip ketinama parodyti platesnį V. Kavolio pažiūrų kontekstą ir nustatyti, ką naujo V. Kavolis pasakė minėtu klausimu. Antra, norima įvertinti, ar ir kiek V. Kavolio pozicija metafizikos ir liberalizmo santykių atžvilgiu keitėsi laikui bėgant.

1. Ginčas dėl liberalizmo

Ginčą dėl liberalizmo įžiebė 1947 m. pasirodęs Vinco Ramono romanas *Kryžiai* (1992 [1947]). Romanas skaitytoją nukelia į 1939–1941 m. Suvalkiją. Ten, „tarp Marijampolės ir

Liudvino“, gyvena stambus ūkininkas Kreivėnas. Kaip žmogus, jis yra paprasto šiurkštoko būdo, mėgstantis puikuotis, vengiantis dirbti ūkyje, nepraleidžiantis progos skaniai pavalgyti ir nespjaunantis į meilės nuotykius. Nepaisant to, Kreivėno gyvenimas neapsiriboja fiziologinių poreikių lygmeniu. Jis turi ir aiškiai išreikštą pasaulėžiūrą. Kreivėnas yra sąmoningas ateistas, nepakenčia kunigų ir paprastų tikinčiųjų (pavyzdžiui, žmonos, giliai tikinčios katalikės, ir kaimyno Grūšto) ir atmėta krikščionišką moralę. Neigiamą požiūrį į religiją jis grindžia tikėjimu mokslu ir pažanga, o moralės srityje išpažįsta naudą. Savo pažiūras ūkininkas yra įdiegęs ir dviem savo sūnams, Petriui ir Giružiui, iš kurių antrasis yra nesantuokinis.

Prasidėjusi sovietinė okupacija Kreivėną ir jo sūnus paveikia skirtingai. Iš pradžių džiaugęsis sovietų valdžios įsigalėjimu, jai nurėžus dalį jo žemės ir sužūlėjus jo samdiniais, Kreivėnas ja viduje nusivilia. Sūnus Petras, pasibaisėjęs bolševikų nusikaltimais, ne tik liaujasi jais žavėtis, bet ir išsižada savo tėvo įdiegtos pasaulėžiūros, atsiverčia į katalikybę ir rengiasi kovoti su okupantais, tačiau, kilus suėmimo grėsmei, pabėga iš Lietuvos. Giružis radikalizuojasi ir tampa bolševiku bei aktyviu NKVD talkininku. Nuo jo nukentia ir pats Kreivėnas. Sužinojęs, kad Kreivėnas yra jo tikrasis tėvas, o kartu ir varžovas dėl mylimos merginos palankumo, Giružis įskundžia jį nuo vokiečių besitraukiantiems enkavedistams, kurie ūkininką prikla pa kryžiaus ir sušaudo.

Dabartiniams skaitytojams gali pasirodyti, kad pagrindinis *Kryžių* taikiny – bolševizmas ir bolševikų įvykdyta Lietuvos okupacija 1940 m. Tačiau, kaip rodo kūrinio recepcijos iševijos spaudoje apžvalga¹, pirmieji skaitytojai *Kryžius* priėmė kaip negailestingą liberalizmo kritiką. 1947 m., tais pačiais metais, kai pasirodė ir pats romanas, Jonas Grinius, prisidengęs J. Miliušio slapyvardžiu, rašo: „Kryžių“ romano keliamą problemą – idėjinę-psichologinę – liberalistinio materializmo sudužimas jo paties sukurtose gyvenimo aplinkybėse. Mums tai labai svarbi, aktuali ir tiesiog tragiškai pastatyta problema“ (Grinius 1947; 420). Žvelgiant iš šios perspektyvos, romane teigiama, kad liberalizmas yra bolševizmo tėvas, žūstąs nuo savojo nesantuokinio vaiko, o vienintelė tikra alternatyva bolševizmui – katalikybė. Kad tokia kūrinio interpretacija ne be pagrindo, bene geriausiai atsiskleidžia keliuose dialoguose. Viena iš jų Petras sako vienai iš romano veikėjų Elziutei:

– Šitie žmonės panašūs į krūminės varytojus. Gavo grūdą duonai, o varo degtinę. Jie dirba sutemus – bijosi saulės. Šitų žmonių meilė irgi – ne vynos, tik krūminė. Aš ne per seniausiai pradėjau galvoti, bet jau priėjau išvadą, kad bolševizmas, visokio netikėjimo vainikas, liberalizmo išpera, yra ne tik valstybės ir visuomenės gyvenimo santvarka. Tai tobulas materializmo įsikūnijimas visose gyvenimo srityse, mokslo sužalojimas, dorovės sugriovimas, meno suteršimas, visokio žmoniškumo bankrotas. Viskas per gyvulį ir tik gyvuliui. Aš nenoriu patekti į tą kiaulių tvartą ir ieškau kelio kitur, o todėl pirmiausia atsisakau nuo... kairės. Kelias po kairei – į bolševizmą. Ar aš mokėsiu žengt dešiniąja – nežinau, bet viena man aišku: jei aš norėsiu sukurti šeimą, tai mano žmonai turės būt viskas aišku. Ir gyvenimo prasmė, ir meilės prasmė... Egoistu vadinsit mane? Vadinkit, bet čia yra tik noras... na... nenorėčiau, kad vaikai augtų kiaulių tvarte, nes paskui ne visiems pasiseka iš jo išeiti.

¹ Plačiau apie ją žiūrėti Vladą Kulboką (1982; 161–164).

- Tai jūs jau nenorit... eit kairėn?
- Ne, nes tas kelias veda į bolševizmą, o bolševiku gali būti tik kvailys arba nusikaltėlis.
- O radę kitą kelią... eisit juo?
- Dar nežinau, ar pajėgsiu per tvarto slenkstį perlipti. (Ramonas 1992 [1947]; 125)

Ne ką mažiau iškalingas ir Kreivėno pokalbis su Petru:

– Nesuprantu, ar tu dar varpininkas, kairysis, ar jau bolševikas. Ne, tu ne bolševikas. Nekalbėtum taip pats apie save. Tu meluotum. Ar tik ne į Romą suki?

– Ar dar kairysis aš? Kiekvieno kairiojo nuoseklus kelias eina į bolševizmą. Ko sustot pakely prie nuosavo namo, prie tarno ir tarnaitės? O gal į Roma suku, klausiat?

<...>

– Dar nenuėjai? Vadinasi, kely sustojai?

– Aš tik nuo bolševizmo nusisukau. Aš prieš darbo džiaugsmo – laisvės – atėmimą. Aš prieš pavertimą gyvuliu. Aš už tai, kad žmogus pats lenktųsi akmenio paimti. Man viena aišku – arba su bolševizmu, arba su Dievu. Vidurio kelio nėra. O jei su Dievu, tai reikia priimti visus Jo įsakymus. Aš ieškau kelio. Nenorėčiau likti toks, kaip dabar – nė nuryt, nė išspjaut. Į Romą ar į Meką – man kol kas vis tiek, bet viena jau aišku – eiti reikia! (ten pat; 134–135)

Visi, kurie vienaip ar kitaip tapatinosi su liberalizmu, – valstiečiai liaudininkai, tautininkai ir kitų panašių grupių bei organizacijų atstovai – pasijautė *Kryžių* užgauti. Ir neliko skolingi – parašė griežtas, pilnas ironijos ir neretai sarkazmo recenzijas. Jos pasižymi tuo, kad nukreiptos ne tiek į idėjinę, kiek į meninę *Kryžių* pusę. Nepaisant kai kurių komplimentų kalbai ir stiliui, romanas jose įvertintas kaip žemo meninio lygio kūrinys. Bene didžiausias, liberalių kritikų požiūriu, romano trūkumas – tai jo ir jame vaizduojamų personažų neįtikinamumas. Antanas Rūkas rašo: „Yra priežodis – meluok, bet ir saiką žinok. Pasirodo, tas priežodis tinka ne tik melagiams, bet ir literatams. Galima ir literatui meluoti, bet reikia saikas žinoti. Kai pertempi, skaitytojas nebetiki, ir visas tavo kūrinys nustoja veikiamosios galios“ (Rūkas 1947; 4). *Kryžiai* liberalių kritikų neįtikina tuo, kad juose piešiamas vaizdas nė kiek neprimena tikrovės. Tad, remdamiesi minėtais sumetimais, liberalūs kritikai paskelbia *Kryžiams* rūstų nuosprendį: kūrinys neatitinka romanui keliamų reikalavimų. A. Rūkas rašo: „Dėl to saiko jausmo pritrūkimo jo centrinis, smogiamasis, personažas pasidarė nebe romano personažu, o pamfleto. Šita negraži dėmė krinta ant visos knygos, ir vargu, ar begalima ją pavadinti romanu“ (Rūkas 1947; 4). A. Rūkui pritaria ir Balys Gražulis: „Autoriaus talentą įrodo šimtai smulkmenų, kurios išneša romaną ant savo pečių. Tačiau smulkmenos nepadaro romano. Jam trūksta tvirto ir sveiko nugarkaulio. Be jo „Kryžiai“ atrodo kaip šilkais papuošta luošą moteris. Taip, net labai išpuošta, kad net gaila, kad taip prabangiai autorius ją parėdė“ (Gražulis 1947; 3).

Gindamas *Kryžius* nuo liberalų, J. Grinius ginčija jų požiūrį, kad romanas iškraipęs tikrovę ir dėl to esąs neįtikinamas. Viena vertus, meno kūrinys neprivalo atspindėti tikrovės; esą realistinė meno samprata yra pasenusi estetinė pažiūra. Antra vertus, net ir sutikus su minėta samprata, *Kryžiai* vis tiek nebūtų melagingi ir dėl to neįtikinami. Genetinius bolševizmo ir liberalizmo ryšius esą įrodo istoriniai faktai. J. Grinius rašo:

Ar iš tikro V. Ramonas melavo, parodydamas liberalistinio pozityvizmo ir materializmo auklėtinį Giružį nueinantį pas bolševikus ir leisdamas studentui Petruui pasakyti: „Bolševizmas, visokio

netikėjimo vainikas, liberalizmo išpera... Kelias po kairei – į bolševizmą? – Iš tikrųjų, Europoje, taip. Idėjinis liberalizmas per Voltaire ir J.J. Rousseau, per A. Comte'o ir H. Taine'o pozityvizmą, per Feuerbacho bei Büchnerio materializmą ir K. Markso istorinį materializmą nuosekliai nuveda į Lenino ir Stalino bolševikinį komunizmą. (Grinius 1948; 75–76)

Tačiau vien europine ideologijų raida krikdemų atstovas nepasitenkina. Jis teigia, kad panašiu keliu nueina ir lietuviškasis liberalizmas. Lietuviškojo liberalizmo lopšyje Vinco Kudirkos redaguotame *Varpe* kartu su pozityvistiškai ir antireligiškai nusiteikusiai liberalais bendradarbiavo ir socialistai (socialdemokratai). Vėliau pastarieji iš *Varpo* pasitraukė ir įsteigė savo laikraštį *Darbininkų balsas*. Netrukus ir socialistai skilo. Vieni jų (Vincas Mickevičius-Kapsukas, Zigmas Aleksa-Angarietis, Stasys Matulaitis) tapo bolševikais. Būtent jie iki loginio galo išskleidė ir įgyvendino ateizmo, pozityvizmo ir materializmo idėjas, o to nedrįso ar nepajėgė padaryti liberalai. Daliai liberalų per socializmą mutuojant link bolševizmo, likusieji sustabarėjo, tapo nekūrybiški ir daugiau reiškesi ne pozityviai, plėtodami ir tobulindami savo pasaulėžiūrą, bet negatyviai, kritikuodami katalikybę. Tęsdamas J. Grinius teigia, kad būtent liberalų nenuoseklumas ir jų idėjinis panašumas į bolševikus dalį jų jaunosios kartos ir rėmėjų pirmosios sovietinės okupacijos metu suklaidino ir jie pasidavė bolševikų įtakai:

Todėl nenuostabu, kad pereinamasis Lietuvos ministerių kabinetas, kuris turėjo mūsų tėvynę nuvesti į Sovietų Sąjungą, buvo sudarytas iš vadinamųjų pažangiųjų ir kairiųjų, kurių kairiausi buvo komunistai. Lietuvos prezidentu tada tapo ne kas kitas, o buvęs liaudininkų partijos centro komiteto narys J. Paleckis, o vyriausybės oficiozo „Darbo Lietuvos“ vyriausiu redaktorium – buvęs „Lietuvos žinių“ redakcijos narys J. Šimkus, kuris 1941 m. birželio mėn. 14–17 dienomis padėjo NKVD operacijoms deportuoti lietuvius į Sibirą. Tiesa, ne tik šis, bet ir kiti panašūs ankstybesni reiškiniai daug kam atvėrė akis, tačiau lieka neginčijamas faktas, kad daugelis liberalinių pozityvistų ir kairiųjų šviesuolių užėmė svarbias vietas subolševikinamoje Lietuvoje. <...>

Panašūs reiškimai buvo ir kaime. Žymi dalis ateistų ir laisvamanių, kurie nėjo į bažnyčią, kokie nors neramaus būdo triukšmadariai iš amatininkų ir darbininkų tarpo su palankumu žiūrėjo į bolševikų invaziją Lietuvon ir bolševikų viliojami, lengvai tapo jų bedradarbiais, panašiai, kaip „Kryžių“ Giružis. (Grinius 1948; 76)

Polemika dėl *Kryžių* tapo vienu didžiausių literatūrinių, ir ne tik, įvykių pokario lietuvių išėivijoje. Jos reikšmę liudija ir tai, kad prie šios temos J. Grinius sugrįžta dar kartą praėjus keliems dešimtmečiams. Jai jis paskiria didesnę dalį teksto, kuriame apžvelgia ir vertina visą V. Ramono kūrybinį kelią, – „Vincas Ramonas – impresionistinis romanistas“ (Grinius 1977; 333–394). Prabėgę metai ne tik nepakeitė J. Griniaus nuomonės apie romaną, bet dar labiau ją sustiprino. Penktajame dešimtmetyje pasakytus dalykus jis tik dar labiau išplėtė bei papildė.

Šiuolaikiniam skaitytojui, gerai nesusipažinusiame su XX a. pirmosios pusės lietuvių partinėmis peripetijomis, J. Griniaus „Vincas Ramonas – impresionistinis romanistas“ kartu su kitais dviem jo tekstais – „Dūžtančio liberalizmo romanai“ ir „Pasaulėžiūra ir tautiškumas literatūroje“ – yra puikus raktas į politines *Kryžių* ir jų recepcijos potekstes. Jie ne tik atskleidžia su krikdemais susijusių asmenų požiūrį į liberalizmą, įkūnytą romane, bet ir paaiškina, kodėl liberalai į šį kūrinių reagavo taip, o ne kitaip. Juos žeidė ne tik tai, kad jiems nepripažįstamas

savarankiškos politinės ir idėjinės jėgos statusas, mat atvirai duodama suprasti, kad yra tik du keliai – į Maskvą arba į Romą, bet ir tai, kad jiems primenama nesena skaudi praeitis – kai kurių liberalų ir kairiųjų bendradarbiavimas, kad ir trumpalaikis, su sovietais ir vietiniais komunistais.

Diskusija visai pasikeičia, kai į ją įsitraukia žymusis filosofas Antanas Maceina. Ji gerokai atitrūksta nuo lietuviškų realiųjų bei jų meninio pavaizdavimo *Kryžiuose* ir labiau pakrypsta į universalaus pobūdžio teorinių problemų aptarimą. A. Maceina ir kiti ginčo dalyviai svarsto, kas sudaro tikrąją liberalizmo esmę, ir siekia istorinius liberalizmo ir bolševizmo santykius apibrėžti plačiame Vakarų kultūros kontekste. Taip diskusija iš literatūrologinės virsta filosofine istorine.

Aiškinantis, kas būdinga liberalizmui, svarstoma ir apie metafizinius jo pagrindus. Metafizika diskusijoje suprantama dvejopai: viena vertus, laikantis René Descarteso ir Immanuelio Kanto tradicijos, kaip svarstymas apie Dievo egzistavimą ir sielos nemirtingumą ir, antra vertus, vadovaujantis Aristotelium, kaip disciplina, nagrinėjanti pačias bendriausias būties savybes. Apibrėžiant metafiziką pirmuoju būdu diskutuojama apie liberalizmo ir religijos santykius, o apibrėžiant antruoju būdu svarstoma, ar liberalioji pasaulėžiūra suponuoja kokią nors tikrovės kaip visumos sampratą.

A. Maceina įrodinėja, kad liberalizmas yra antireliginė pasaulėžiūra. Pasak filosofo, liberalizmo priešiškus religijai išryškėjęs iš karto, tik jam pradėjus formuotis XVIII a. Religiją savo kūriniuose griežtai kritikavo prancūzų švietėjai Jeanas-Jacque'as Rousseau, Voltaire'as ir Denis Diderot. Jų žodžiai neliko be atgarsio. Didžiosios Prancūzijos revoliucijos vykdytojai griebėsi brutalių veiksmų prieš tikėjimą, Bažnyčią ir kunigus. A. Maceina rašo:

Ar ne *assemblée constituante* [kursyvas originale – A. N.] akivaizdoje Paryžiaus arkivyskupas Gabelle buvo priverstas išsivadėti savos religijos ir užsidėti *raudoną* [kursyvas originale – A. N.] respublikonišką kepuraitę? Ar ne Paryžiaus miesto tarybos nutarimu 1790 m. lapkričio 10 d. Notre-Dame katedroje buvo atlikta sataniškoji liturgija „proto“ garbei? Ar ne atsimetėliai kunigai buvo aprūpinti pensijomis ir privilegijomis? Ar nebuvo uždaryti vienuolynai, išniekintos vienuolės, išžudyti šimtai kunigų? <...> Ar visa ši antireliginio nusiteikimo pradžia, liberalizmo pagimdyta, neprimena dabartinio bolševikų elgesio ir jų skelbiamos tolerancijos? (Maceina 2007a [1948]; 212–213)

A. Maceinos požiūrį į liberalizmą kaip ateistinę pasaulėžiūrą užginčija J. Kaupas. Jis teigia, kad liberalizmas ir krikščionybė yra nebendramačiai dalykai: krikščionybė yra pasaulėžiūra, o liberalizmas – valstybės teorija. Todėl tie dalykai, apie kuriuos kalbama krikščionybėje, liberalizmui nerūpi, o tai reiškia, kad jis nėra nei prieš, nei už religiją. J. Kaupas teigia:

Liberalizmo ideologija, kaip žinoma, nėra jokia religija – tai tėra valstybės teorija, pastačiusi centre laisvą ir neapspręstą žmogų. Suprantama, kad liberalizmas, skelbiantis valstybės nepasaulėžiūriškumą, negalėjo turėti vienokios ar kitokios nuomonės apie Dievą, apie pomirtinį gyvenimą ir apie žmogaus išganymą. Tai yra religijos uždavinys, ir liberalizmas jį palieka religijai. (Kaupas 1948; 421)

J. Kaupas sulaukia A. Maceinos atsako. A. Maceina įrodinėja, kad net traktuojant liberalizmą siaurąja prasme – kaip valstybės teoriją – jo neįmanoma atsieti nuo pasaulėžiūros, suprantamos kaip pažiūrų į pasaulį ir žmogaus vietą jame sistemas. Mat „*kiekviena valstybės*

teorija yra kurios nors pasaulėžiūros dalis [kursyvas originale – A. N.]“ (Maceina 2007b [1948]; 238). Ne išimtis ir liberalistinė valstybė teorija. Ji yra liberaliosios pasaulėžiūros dalis. O ši pasaulėžiūra yra tokia pat pasaulėžiūra kaip ir krikščionybė. Todėl jas abi galima lyginti, tai jis, A. Maceina, ir yra padaręs.

Diskutuodami, ar liberalizmas yra pasaulėžiūra, A. Maceina ir J. Kaupas pasaulėžiūrą pirmiausia supranta kaip tam tikrą tikrovės kaip visumos sampratą, kuri neabejotinai yra pats fundamentaliausias teorinis pasaulėžiūros elementas. Pirmasis teigia, kad liberalizmas suponuoja tokią sampratą, o antrasis tai neigia.

Identifikuodamas liberalizme glūdinčią tikrovės kaip visumos sampratą, A. Maceina nieko naujo nepasako. Kaip ir V. Ramonas ar J. Grinius, jis nurodo materialistinę tikrovės kaip visumos sampratą, pagal kurią viskas, kas egzistuoja, yra sudaryta iš medžiagos. Charakteringa ir tai, kad A. Maceina neįžvelgia skirtumo tarp materializmo ir fenomenalizmo, būdingo A. Comte'ui ir kitiems pozityvistams, ir materializmo bei pozityvizmo terminus vartoja sinonimiškai.

A. Maceina, kaip ir V. Ramonas ar J. Grinius, iš materialistinės tikrovės sampratos kildina ir liberalų ateizmą. Tvirtu jo įsitikinimu, nematerialių esybių – Dievo, angelų ir žmogiškųjų sielų, suprantamų kaip skirtingų nuo kūnų – egzistavimą liberalai atmeta remdamiesi būtent minėta samprata. Esą žvelgiant į pasaulį materialistiškai jiems nelieka nieko kito kaip neigti viską, ką apie pasaulį teigia religija.

J. Kaupo pateiktas anglų filosofo Johno Locke'o kaip „karšto krikščionio“ apibūdinimas priverčia A. Maceiną grįžti prie anglosaksiškojo liberalizmo fenomeno, kurį jau buvo nagrinėjęs straipsnyje „Ginčas dėl liberalizmo“ (Maceina 2007c [1948]; 227–236). Ši liberalizmo atmaina yra ypatinga tuo, kad daugelis jos atstovų, įskaitant ir J. Locke'ą, nebuvo nusiteikę prieš religiją, priešingai, jie buvo giliai tikintys.

A. Maceina jaučiasi galintis be vargo apginti tezę apie liberalizmą kaip ateistinę pasaulėžiūrą. Jis teigia, kad formuluodamas ją turėjęs mintyje ne anglosaksiškąjį, bet kontinentinį liberalizmą:

Kad šalia šios srovės [kontinentinio liberalizmo] esama pasaulyje ir įvairių kitų liberalinių srovių (krikščioniškasis, humanistinis, anglosaksiškasis ir t. t.), savaime aišku. Jų niekas neneigia. Tačiau jos Europos kontinento neformavo ir jam didesnės įtakos neturėjo. Taip pat mūsų *kairieji* [kursyvas originale – A. N.] liberalai, apie kuriuos savo straipsnyje tekalbėjau, yra, deja, ne Locke'o, bet Rousseau ir Comte'o pasekėjai. Todėl, manau, nebūsiu padaręs didelės klaidos, pavadindamas juos *pozityvistiniais* [kursyvas originale – A. N.] liberalais ir visą šią srovę *pozityvistiniu liberalizmu* [kursyvas originale – A. N.], nes pozityvistinė-materialistinė filosofija čia yra gaivinanti ir apsprendžianti jėga. (Maceina 2007c [1948]; 242)

Tačiau, žengęs tokį žingsnį, A. Maceina susiduria su kita problema. Pripažindamas, kad ne visas liberalizmas yra antireliginis, filosofas rizikuoja sugriauti pagrindinę tezę, kad iš principo yra tik du pasaulėžiūriniai pasirinkimai – arba Maskva (bolševizmas), arba Roma (krikščionybė). Atsiveria galimybė teigti, kad šalia šių pasirinkimų yra dar trečiasis, vingiuojantis tarp Maskvos ir Romos. Ir šį pasirinkimą siūlęs anglosaksiškasis liberalizmas.

Minėtą problemą A. Maceina siekia išspręsti anglosaksiškąjį liberalizmą priskirdamas plačiai suprantamai krikščionybei. Kreipdamasis į J. Kaupą jis rašo:

Taigi atrodo, mielas Bičiuli, kad savo minčių pagrindinėmis linijomis mes nesiskiriame. Jūs neįėgiate Rousseau ryšio su Leninu. Jūs neneigiate marksizmo ryšio su bolševizmu. Bet apie šituos ryšius aš ir esu kalbėjęs. Nei lockiškas liberalizmas, nei utopinis ar krikščioniškas socializmas mano nebuvo liesti, nes jie, nors ir vadinasi liberalizmo ir socializmo vardais, savo esmėje slepia krikščioniškąją ideologiją. Jų svetimumas bolševizmui iš tikro yra krikščionybės svetimumas. (Maceina 2007c [1948]; 247)

Taigi filosofas siekia užkirsti kelią bet kokiems bandymams rasti vidurio kelią tarp Maskvos ir Romos. Jo manymu, nėra ir negali būti nieko panašaus. Visos pasaulėžiūros neišvengiamai gravituoja arba į krikščionybę, arba į bolševizmą: „Kas yra nuoseklus ir logiškas, tas yra arba krikščionis, arba bolševikas. Vadinamasis vidurio kelias, kuriuo mano einą liberalai, yra pagrįstas nenuoseklumu ir nerangumu“ (Maceina 2007a [1948]; 207). Ne išimtis ir įvairios liberalizmo atmainos.

Įdomu, kad straipsnyje „Ginčas dėl liberalizmo“ atrandame gerokai kitokį požiūrį į anglosaksiškąjį liberalizmą nei aptartasis. Šiame straipsnyje A. Maceina anglosaksiškąjį liberalizmą netikėtai apibūdina taip, kaip J. Kaupas apibūdina visą liberalizmą, – kaip neslepiančią savybę jokios tikrovės kaip visumos sampratos. Jis teigia:

Ir liberalizmas, ir socializmas anglosaksų kraštuose neturi ir niekadoms nėra turėjęs tokio aštraus pasaulėžiūrinio bruožo, kurį jis turėjo ir tebeturi Europos kontinente, pirmoje eilėje romaniškuose kraštuose, ypač Prancūzijoje. <...> Anglų ir socializmas, ir liberalizmas yra *tiktai* [kursyvas originale – A. N.] ekonominės sistemos, *tiktai* [kursyvas originale – A. N.] ekonominiai pasiūlymai, paskui kuriuos neina pasaulėžiūros pakeitimas, kaip tai vyko ir tebevyksta ne vienoje Europos kontinento valstybėje. (Maceina 2007c [1948]; 233–234)

Tokie požiūrių neatitikimai greičiausiai aiškintini tuo, kad polemikos verpete A. Maceinai iš karto nepavykę tinkamai įvertinti krikščioniškųjų anglosaksiškojo liberalizmo elementų...

Kad ir kaip būtų traktuojamas anglosaksiškas liberalizmas, A. Maceinos sąvokų vartojimas yra gana neapibrėžtas ir neprisidedantis prie adekvatesnio jo minčių supratimo. Kai jis kalba apie santykius su bolševizmu, jis, paprastai nepatikslindamas, kokią liberalios pasaulėžiūros atmainą turi mintyje, tiesiog vartoja bendrą liberalizmo pavadinimą. Todėl valia nevalia gali susidaryti toks įspūdis, koks susidarė J. Kaupui:

Tiesa, Jūs pripažįstate, kad liberalizmo sąvoka yra daugiaprasmė, ir pabrėžiate, kad kalbėsite tik apie vadinamąjį kairinį liberalizmą, tačiau straipsnio gale tas vis dėlto netrukdo Jums be baimės pasmerkti visą liberalizmą iš esmės – net ir tą klasiškąjį, kurio nagrinėjimo Jūsų straipsnyje aš, net ir gerai įsiskaitęs, neužtikau – ir teleisti mums eiti tik dviem, neliberališkais keliais. (Kaupas 1948; 418)

Daugiau painiavos sukelia ir tai, kad ir pačią krikščionybę A. Maceina laiko viena iš liberalizmo atmainų (Maceina 2007a [1948]; 208–209).

Po 1948 m., kai polemika sukosi aplink A. Maceiną, įvyko dar du didesni nuomonių susidūrimai spaudoje: vienas – 1952 m. tarp Antano Paplausko-Ramūno, S. Senkonio ir Henriko Blazo, antras – 1956/1957 m. Pastarasis išsiskiria tuo, kad pagrindiniai jo veikėjai – Stasys Yla ir Juozas Girnius – priklausė ne skirtingoms stovykloms, bet atstovavo tai pačiai pusei – krikščionims demokratams.

Minėtuose susidūrimuose, sprendžiant klausimą, ar liberalizmas yra „pasaulėžiūra“, suprask, ar remiasi tam tikra tikrovės kaip visumos samprata, dalyviai pasidalijo į dvi grupes. Vieni teigė, kad liberalizmas turi savo tikrovės sampratą. S. Senkonis metafiziniu liberalizmo pagrindu laiko materializmą (Senkonis 1952). A. Paplauskas-Ramūnas, rašydama apie pasaulinę liberalizmo raidą, apie minėtus pagrindus kalba diferencijuotai. Jis teigia, kad natūralizmu, empirizmu ir materializmu remiasi ne visas, o tik kairysis liberalizmas, kurį reprezentuoja dvi revoliucijos – Didžioji Prancūzijos ir bolševikinė. Dešinysis liberalizmas, kurį įkūnija 1688 m. Šlovingoji revoliucija ir 1775–1783 m. Jungtinių Amerikos Valstijų nepriklausomybės karas, pasak jo, paremtas idealizmu, deizmu ir racionalizmu (Paplauskas-Ramūnas 1952; 206). Antri teigia priešingai – kad liberalizmas nesuponuoja jokios išankstinės ir visiems privalomos tikrovės sampratos. H. Blazas tvirtina, kad šia prasme liberalizmas, tiesa, jo įvardijamas individualizmu, yra nedogminė pasaulėžiūra. Toks esąs, pasak jo, ir valstiečių liaudininkų liberalizmas:

Varpininkų tikslas niekad nėra buvęs sudaryti vieningą pasaulėžiūrą visam savo judėjimui ir visiems to judėjimo dalyviams. Pati individualizmo sąvoka nėra suderinama su visiems privalomos pasaulėžiūros sudarymu. Tad Comte su Feuerbach'u niekad negali būti laikomi varpininkų pasaulėžiūriniai tėvai. Varpininko pradų reikia ieškoti individo laisvės principu. Individo laisvėje nuo dogminės metafizikos, nuo dogminio materializmo, bet ir nuo kiekvienos privalomos filosofinės sistemos. Individo laisvėje siekti pažinimo jo paties pasirinktu metodu, pačiam filosofuoti, pačiam susidaryti savo metafizinio ar fizinio pasaulio vaizdą ir nepretenduoti, kad jo pasaulėvaizdis būtų privalomas kitiems. (Blazas 2013 [1952]; 235)

S. Yla neprieštarauja H. Blazo pozicijai, tačiau iš jos padaro kitokias išvadas nei pastarasis. H. Blazas tikrovės sampratos neturėjimą vertina teigiamai, o S. Yla – neigiamai. Pasak jo, tikrovės sampratos neturėjimas signalizuoja apie esminį liberalizmo trūkumą – beturiniškumą. Esą, liberalizmas yra tuščia forma be jokio vertybinio ir filosofinio turinio. Kitaip sakant, jis neturįs jokių bendrųjų teorinių principų, o dėl to – ir esmės. Lygindamas liberalizmą ir nacionalizmą S. Yla rašo:

Tiek liberalų skelbiamas žmogaus prigimties gerumas, suvestas į individualumą, laisvę ir demokratiškumą, nereiškia jokio esminio turinio, tiek ir nacionalistinis žmogaus prigimties blogumas, gelbstimas tautiškumu ir totalistinės valstybės botagu, taip pat dar nieko nepasako apie esminę pasaulėžiūrą. Ir vieno, ir antro turinys bei pasaulėžiūra yra tik formali. Formali ji yra ta prasme, kad jų išpažįstamos žmogiškosios būsenos pačios savimi dar nėra žmogaus siekinių esmė. Bet tų būsenų dėlei viena ir kita „pasaulėžiūra“ atsisako kaip tiktai to, ko žmogus siektų, būtent – esminio, idėjinio turinio (Yla 2013 [1955]; 49).

Kompromisinę poziciją tarp abiejų minėtų grupių užima J. Girnius. Jis teigia, kad jokios tikrovės sampratos nesuponuoja tik grynasis liberalizmas. O štai konkrečios istorinės grynojo liberalizmo inkarnacijos jau remiasi vienokiomis ar kitokiomis tikrovės sampratomis. Atsakydamas savo kritikui Leonardui Dambriūnui J. Girnius rašo:

Kada aš akcentavau, kad liberalizmas nėra esmiškai susijęs su jokia atskira pasaulėžiūra, L. Dambriūnas randa mane pamiršusį liberalizmo „metafizinę pusę“ ir tokia puse iškelia racionalizmą (antgamtinio apreiškimo paneigimo prasme). Apgailestauju negalįs čia L. Dambriūnui tiesos

pripažinti. Pirma, jei liberalizmas iš tiesų savyje slėptų ir „metafizinę pusę“, tai jis būtų ir savita filosofinė sistema, turinti savo vietą filosofijos istorijos vadovėliuose. Juos pavartęs, L. Dambriūnas turės tačiau nustepti neradęs liberalizmo šalia kitų metafizinių sistemų. Taip yra paprasčiausiai dėl to, kad atskiros liberalinės metafizikos nėra. <...> Antra, pati liberalizmo istorija liudija, kad tuo turiniu, kuriuo jis buvo pripildomas, buvo įvairios pasaulėžiūros, ir būtent ne tik racionalistine prasme religijai priešingos. Be skirtingų indiferentinių ar religijai tiesiog priešišku kryptių, protestantizme sutinkame ir krikščioniškojo liberalizmo kryptį. (Girnius 1957)

Būtina pažymėti, kad retas kuris spaudoje pasisakęs liberalių pažiūrų asmuo būtų kritikavęs religiją kaip tokią. Atvirksčiai, daugelis liberalų arba prisipažindavo, kad patys yra tikintys, arba skelbė toleranciją tikėjimo atžvilgiu. Tą teko pripažinti net ir patiems diskusijoje dalyvavusiems krikdemų atstovams. Pavyzdžiui, A. Maceina tenka tikslinti, kokius liberalus turi mintyje, kai teigia, kad kelias iš liberalizmo per socializmą veda į bolševizmą (Maceina 2007c [1948]; 235–236). Todėl atrodo keista, kodėl diskutantai iš krikdemų stovyklos taip įkyriai lietuvių liberalus kaltino ateizmu? Ar tai buvo vien senų sąskaitų su ankstesniąja liberalų karta, tarp kurių buvo nemaža ateistų, suvedimas? Greičiausiai liberalų kaltinimas ateizmu buvo nulemtas politinių partijų santykių peripetijų. Siekiant atsispirti krikdemų vyravimui išėvijios politiniame ir kultūriniame gyvenime, buvo dedamos pastangos suvienyti liberalus, tautininkus ir valstiečius liaudininkus (Dapkutė 2002; 180–193). Idėjiniu vienijimosi pagrindu buvo pasirinktas liberalizmas. Tačiau, kaip pažymi Daiva Dapkutė, „daugelio jų liberalizmas buvo dar neryškiai teoriškai pagrįstas. Likęs vienintelis „antiklerikalizmo“ motyvas buvo per silpnas ir negalėjo sujungti partinių grupuočių į vieningą sąjūdį“ (ten pat; 193). Vis dėlto šis faktas – antiklerikalizmas – neprasprūdo pro krikdemų akis. Politinės kovos sumetimais liberaliai orientuotų grupių antiklerikalizmą jie pateikia kaip ateizmą ir teigia, kad liberalizmas ir toliau išlieka toks, koks buvęs – priešiškas religijai.

2. V. Kavolis: liberalizmas, Dievas ir būtis

To meto publicistiniuose straipsniuose V. Kavolis pasisakė daugeliu ginčo dėl liberalizmo metu skambėjusių klausimų: laisvės, pasirinkimo, tolerancijos, netolerancijos, vienybės, susiskaldymo, tautiškumo, individualizmo, tiesos, liberalizmo ir kitais. Tarp jų, be abejo, buvo ir klausimai apie tai, ar liberalizmas suponuoja kokią nors tikrovės sampratą ir ar jis yra antireliginė pasaulėžiūra.

Pasisakyti minėtais klausimais V. Kavolį išprovokavo S. Ylos straipsniai laikraštyje *Draugas*, kuriuose, kritikuojant liberalizmą, neapeinama ir jaunųjų liberalų organizacija *Santara* (Yla 1954a, 1954b). Krikdemų atstovui užkliūva santariečių deklaruojama antidogmatinė nuostata. Pasak jo, būti antidogmatiškam reiškia būti nusistačiusiam prieš tiesą ir protą. S. Yla rašo:

Tad, žodis **dogmatizmas** [paryškinimas originale – A. N.] apima ir logiškai palenktą galvojimą, ir to galvojimo rezultata – mintį, ir tos minties visuotinai pripažintą vertę (tiesos prasme), ir tiesos laikymąsi bei taikymą tolimesniame galvoje bei veikime (tiesumo prasme).

Atmesti tokį dogmatizmą reiškia atsisakyti minties, nuomonės, tiesos, bent jau ta prasme, kad tik, gink Dieve, jos nebūtų privalomos, o ypač pastoviai. Tai jau reiškia atsisakyti natūralios tvarkos, kuri atremta į protą. (Yla 1954b; 3)

V. Kavolis apkaltina S. Ylą „sąvokiniu žonglieravimu“. Esą žaisdamas etimologijomis S. Yla priskiriaš *antidogmatizmui* kitokią prasmę nei santariečiai. Santarietišką *antidogmatizmo* vartoseną V. Kavolis apibrėžia taip:

Dogmatizmas, prieš kurį liberalų žurnalistai (nė vienas iš jų nepateptas kalbėti liberalizmo vardu) yra pasisakę, yra tokia tiesa, principas ar prielaida, kuri yra *primetama* [kursyvas originale – A. N.] kitiems, kuria kiti *privalo* [kursyvas originale – A. N.] tikėti. Tiesos, principai ir prielaidos, kuriomis tikima (nesvarbu, ar jos gali būti matematiškai ar eksperimentiškai įrodytos, ar ne), tačiau kurios neuzurpuoja sau teisės būti privalomos ir tiems, kurie jomis netiki, – liberalizmo nepaneigiamos. (Kavolis 1955b; 4)

Iš santarietiškos antidogmatizmo sampratos kyla liberalizmo supratimas, artimas H. Blazo ir J. Girniaus plėtotiems požiūriams. Grindžiamas antidogmatizmu, liberalizmas neturi visiems privalomo tiesų ir vertybių rinkinio. Jis esąs forma be turinio. V. Kavolis teigia:

Pasakykime syki ant visados: *liberalizmas turi prasmę tiktai kaip politinė sąvoka* [kursyvas originale – A. N.], apsprendžianti žmonių tarpusavio santykius ir juose užgindama vieniems skverbtis į kitų sielas. *Kaip ideologinė sąvoka, liberalizmas neturi prasmės* [kursyvas originale – A. N.], nes neturi ir turinio. Tą turinį turi duoti kuri nors ideologija – suprantama, tokia, kuri nepaneigia sąžinės laisvės. (Kavolis 1955a; 4)

Atitinkamai, grynasis liberalizmas nesuponuoja ir jokios išankstinės tikrovės sampratos. Kokia metafizika vadovautis, sprendžia pats individas.

Tas, kas pasakya apie liberalizmo ir metafizikos santykius apskritai, galioja ir jo santykiams su religija. V. Kavolio įsitikinimu, savo esme liberalizmas nėra nei teistinis, nei ateistinis. Religijos atžvilgiu grynasis liberalizmas yra neutralus. Tikėti ar netikėti liberalioje pasaulėžiūroje paliekama spręsti patiems individams. Ir tik nuo jų sprendimų priklauso, koks santykis su religija susiklostys konkrečiose istorinėse liberalizmo atmainose.

V. Kavolis įsitikinęs, kad savo principinėmis nuostatomis net ir kontinentinis liberalizmas nėra priešiškas religijai. Esą kontinentinio liberalizmo priešškumas religijai buvo padiktuotas ne pagrindinių teorinių jo prielaidų, bet istorinių aplinkybių. V. Kavolis rašo: „Ateistiniai nusiteikimai liberalams niekad nebuvo esminis, o tik atsitiktinis bruožas, išplaukęs iš paprasčiausio savisaugos impulso“ (Kavolis 2006a [1954]; 187). Ten, kur esą liberalizmui reikėjo gintis nuo despotiškų religinių organizacijų puolimo, pasirodė ir visko, kas susiję su religija, neapkentimas, o kur nereikėjo – ten iš karto susiklostė draugiškas santykis su religija, kaip kad nutiko anglosaksiškuose kraštuose. Lietuvių išeivijos mąstytojas teigia:

Kontinentalinis liberalas, kuris turėjo pasipriešinti bažnytinių institucijų politinės mašinos moralinės ar fizinės prievartos žygiams, kad iš vis galėtų kvėpuoti – liko šios kovos nuteiktas prieš tuometines bažnytines institucijas; – o taip pat ir prieš pačią religiją. Tačiau dėl šio jo nusiteikimo labiausiai kalti tie, kurie naudojo visą savo moralinę ir politinę galią sukliudyti liberalams siekti savo esminio tikslo: būti laisvais politikoje, ūkyje ir sąžinėje. (ten pat; 185)

V. Kavolio supratimu, įvykusi apmaudi klaida: kovodami su savo tikruoju priešiu klerikalizmu, liberalai užpuolė ir niekuo dėtą religiją, neteisingai sutapatinę ją su viešpatauti siekiančiais

dvasininkais. Tačiau ši klaida nėra fatališka. Religinėms organizacijoms priverstinai ar savanoriškai atsakius galios „beatodairiškai dominuoti viešąjį gyvenimą ir žmonių dvasias, liberalizmas (ir iš dalies socializmas) praranda savo antireliginį pobūdį“ (ten pat; 186).

Kavolis laikosi nuomonės, kad klerikalizmas yra kenksmingas ir pačiai religijai. Jis rašo:

Prielaida, kad žmogaus dvasia, idant ji pasiektų savo Dievą, reikalinga žmogiško vado, o ne tik pagalbėtojo ir patarėjo, yra iš esmės antikristiška. Ji pakeičia individualaus laisvo žmogaus santykiavimą su savo Dievu į bandinį profesionaliai paruošto ir paskirto vado valiai palenktų individų pasyvumą. (ten pat; 186)

Šioje situacijoje, pasak lietuvių mąstytojo, religijai, o iš tikrųjų katalikybei, galintis ir tiesiog privalantis padėti tas pats liberalizmas.

Vėliau, jau pasibaigus ginčui dėl liberalizmo, reaguodamas į mintį apie katalikybės liberalizavimą, J. Girnius rašo:

Nėra kalbos, kad **Bažnyčioje liberalizmas neturi ir negali turėti prasmės** [paryškinimas originale – A. N.]. Liberalizmas suponuoja pliuralizmą, nuomonių skirtybę bei įvairybę. Tuo tarpu Bažnyčioje tokiam pliuralizmui nėra vietos, nes nuomonių skirtybę joje išskiria paties Dievo apreišktoji tiesa, ta pati visiems ir visam laikui. (Girnius 2008 [1959]; 82)

Be abejo, lietuvių filosofas išsako ne tik savo asmeninę, bet ir vyraujančią katalikų poziciją. Šios pozicijos nesugebėjo esmingai pakeisti ir Vatikano II susirinkimas, kuriame buvo žengtas nemenkas žingsnis bažnytinio gyvenimo liberalizacijos linkme. Šiuo atveju tereikia prisiminti 1989 m. Kelno deklaraciją, kurioje grupė Vokietijos, Austrijos, Šveicarijos ir Nyderlandų teologų išreiškė nepasitenkinimą „naujuoju Romos centralizmu“ formuojant mokymą ir teologinių svarstymų laisvės varžymu².

V. Kavolio neįtikina J. Girniaus mintys ir, nesikeičiant katalikybei, nesikeičia ir jo požiūris į ją, suformuluotas šeštojo dešimtmečio pirmoje pusėje. Kadangi kitame kontekste V. Kavolis yra sulaukęs kaltinimų šališkumu vertinant katalikybę (Rubavičius 1997 [1992]); 144; Subačius 1992; 65), būtina pažymėti, kad lietuvių liberalo pirmiausia netenkina ne pats katalikiškas tikėjimas ar jo turinys, bet tai, koku būdu jis yra formuojamas bei palaikomas.

Laikui bėgant nepasikeičia ir V. Kavolio požiūris į liberalizmo santykį su Dievu. Jis nuosekliai laikėsi nuostatos, kad grynasis liberalizmas nėra nei ateistinis, nei teistinis. Čia galima paklausti, koks buvo paties V. Kavolio asmeninis santykis su religija. Ar jo liberalizme atsirado vietos Dievui, ar ne? Tiesioginio atsakymo į šį klausimą negalime rasti. Jokiame tekste V. Kavolis nėra atvirai išdėstęs savo asmeninių religinių įsitikinimų. Apie juos galime spręsti tik netiesiogiai, remdamiesi jo studija *Nužemintųjų generacija* (Kavolis 1994 [1968]).

Nužemintųjų generacijoje analizuojama Algimanto Mackaus, Liūnės Sutemos, Antano Škėmos ir Jono Meko kūryba. Ji traktuojama kaip išreiškianti jaunosios išėvių kartos pasaulėjautą. Šiai kartai V. Kavolis priskiria ir save. Todėl kai jis kalba apie visą kartą, kartu kalba ir apie save.

² Plačiau apie Kelno deklaraciją žr. Alaną Ridingą (1989) ir „Editorial“, *National Catholic Reporter* (January 15, 1999).

Tarp įvairių *Nužemintųjų generacijos* temų yra ir tikėjimo tema. Tikėjimo temos reikšmingumą liudija tai, kad jai skirtas atskiras skyrius – „Dievas egzilyje“ (Kavolis 1994 [1968]; 85–95). Šis skyrius pradamas radikaliu pareiškimu: „Egzilis – tikėjimo mirtis“ (ten pat; 85). Šis pareiškimas siejasi su kitu garsiuoju pasakymu „Dievas mirė“. Abu reiškia tą patį – tikėjimo netekimą. Tačiau skiriasi tonas, kuriuo ištariama. Friedricho Nietzsche'ės beprotis, šaukdamas „Dievas mirė“, išgyvena siaubą ir kalte: „Mes jį nužudėme – jūs ir aš! Mes visi jo žudikai! Bet kaip mes tai padarėme? Kaip sugebėjome išgerti jūrą? Kas davė kempinę, kad nutrintume visą horizontą? Ką padarėme, atplėšdami šią žemę nuo jos saulės?“ (Nietzsche 1995; 151–152). V. Kavolio pasakymas – negailestinga konstatacija. Ji sunki, bet ne pati sunkiausia. Juk tikėjimo mirtis tėra „viena iš mirties formų“. Tačiau konstatacijos nelydi joks kaltės jausmas. Tiesiog po to, ką teko išgyventi, – priverstinę Tėvynės netektį, „istorijos neteisingumo pajutimą“ ir žmogaus lemties (gyvenimo pabaigoje laukiančios mirties) suvokimą, – nebeįmanoma kaip anksčiau tikėti, kad Dievas egzistuoja ir kad jis yra meilė.

Vis dėlto tikėjimo Dievu praradimas nereiškia tikėjimo apskritai atsisakymo: „Dievui likus be žmogaus, žmogui savo ruožtu paliko beviltiška tikėjimo, kuris jau nebėra įmanomas, reikalingumo sąmonė“ (Kavolis 1994 [1968]; 88). Tikėjimas atrandamas iš naujo. Tačiau šio naujai atrasto tikėjimo pagrindas yra ne Dievas, bet išpareigojimas kitam žmogui – draugui, žmogui ir tautiečiui. V. Kavolis rašo: „Vienintelis dalykas, kurį turime, yra mūsų ištikimybė tiems kitų egzistencijos fragmentams, kuriais sugebėjome susižeisti. Šios ištikimybės architektūrą išsaugoti neištrupėjusią savyje – pagrindinis nužemintųjų religijos reikalavimas“ (ten pat; 91).

Iš to, kas pasakyta, galime daryti išvadą, kad, pripažindamas teisę liberalizmą derinti su religija, pats šia teise V. Kavolis nepasinaudoja. Savo atveju bendrosios liberalizmo formos jis nepildo religijos tradicine prasme praktikavimu.

Vis dėlto religijos nepraktikavimas nereiškia pastarosios reikšmingumo neigimo. Religija V. Kavoliui reikšminga ir nusipelnanti dėmesio dėl savo poveikio žmonių gyvenimui. V. Kavolio bendradarbis iš Dickinsono koledžo Ralphas Slottenas prisimena:

Įsidarbinant Dickinsone, jam [Kavoliui – A. N. past.] teko pildyti anketą, kurioje prašoma nurodyti religinius įsitikinimus. Užsirašė esąs „liuteronas“. Tačiau jam nerūpėjo teologiniai skirtumai ar priklausomybė religijai – svarbesniu laikė kultūrinį patyrimą, kurį tos etiketės ženklina. Katalikai, jo supratimu, laikėsi pernelyg negatyvaus požiūrio į kūną – liuteronai esą lankstesni. Pabrėždavo pagoniškąją lietuvių kultūrinio paveldo giją; pats kartais juokdavosi esąs pagonis. Pripažindamas religijos svarbą žmonijos kultūrai, save nusakydavo kaip „sekuliarią asmenybę“ ir pabrėždavo, kad aukso grūdas glūdi bet kurioje religijoje. Vengė pernelyg sieti savo tapatybę su krikščionyste. (Slotten 2000; 314)

Tokį požiūrį į religiją V. Kavolis pradeda demonstruoti ne įsidarbinęs Dickinsono koledže 1964 m., bet jau ginčo dėl liberalizmo metu. 1955 m. jis publikuoja didelės apimties straipsnį „Religiniai motyvai lietuvių istorijoje“, kuriame apžvelgia religijos raidą Lietuvoje ir šios raidos atspindžius lietuvių kultūroje ir charakteryje. Rašydamas šią apžvalgą V. Kavolis neužmiršta aptarti ir religijos bei liberalizmo santykių. Jis teigia, kad Reformacijos nesėkmė Lietuvoje ir

lietuviškos katalikybės ypatybės, kurias ji perėmė iš senosios pagoniškos religijos, lėmė liberalizmo įsitvirtinimo Lietuvoje sunkumus ir komplikuotus santykius su religija:

Devynioliktojo amžiaus galo lietuvių visuomenės kovas tarp kairiųjų ir dešiniųjų, perdėtą radikalumą iš vienos pusės ir konservatyvumą iš antros, iš dalies paaiškina tai, kad moderniosios įtakos neturėjo Lietuvoje pagrindo, į kurį jos galėtų natūraliai jaugti – pagrindo, kurį kitose tautose, kaip Anglijoje, kaip tik buvo paruošusi reformacija. Todėl lietuviškasis liberalizmas prigijo ne kaip tęsinys, bet kaip reakcija (prieš konservatyvizmą) ir buvo panašesnis iš ispaniškąjį, kur irgi reformacija nepaliko pėdsakų, negu į angliškąjį, kuris galėjo remtis reformacijos palikta ir su anglų charakteriu suaugusia laisvės tradicija. Individualizmo ir laisvės ideologijos svetimumas lietuvių istorijai liberalizmą padarė grėsmingu žodžiu kiekvienam konservatoriui, ir pačį liberalizmą visai be reikalo kartais vertė užimti agresyvios kovos prieš tradicijas poziciją. (Kavolis 2006b [1954]; 321)

Galima daryti prielaidą, kad jei bendrąją liberalizmo formą V. Kavolis ir pildė kokiomis nors religinėmis nuostatomis ir vertybėmis, tai tik įgijusiomis sekularizuotą pavidalą.

3. V. Kavolis: liberalizmas ir metafizinė tvarkos samprata

Nuostatą, kad savo esme liberalizmas yra neutralus Dievo egzistavimo ar neegzistavimo klausimu ir kad jis yra nesuderinamas ne su religija, bet su klerikalizmu, V. Kavolis išlaiko nepakitusią per visą savo gyvenimą. Nepaisant to, jo pozicija liberalizmo ir metafizikos santykių atžvilgiu sušvelnėja. Civilizacijų studijų kontekste besigilindamas į moralines kultūras, jis prieina prie išvados, kad liberalizmas, kaip viena iš moralinių kultūrų, vis dėlto remiasi tam tikromis metafizinėmis prielaidomis. V. Kavolis teigia, kad bet kokia pasaulėžiūra yra paremta *tvarkos samprata*, ar „tvarkos paradigma“:

Tikėtina, kad bet kokios vidujai nuoseklios patyrimo interpretacijos pagrinde atrasime prielaidą ar intuciją – tikriausiai iliuziją, – kad interpretuotojas žvelgia į „tvarkingą“ universumą, reguliuojamą tam tikros rūšies visumą (ar kad atskiros jo ar jos patyrimo lauko dalys yra organizuotos į įvairių rūšių tvarkas). (Kavolis 1995; 57)

Šiuo atžvilgiu liberalizmas, lietuvių mąstytojo įsitikinimu, nėra jokia išimtis.

Liberali tvarkos samprata priklauso, pasak V. Kavolio, tvarkos kaip *spontaniškos gamtos* sampratų šeimai. Šiai šeimai priklausančiose sampratose suponuojamas *tikimybinis tikrovės vaizdas*. Daroma prielaida, kad tikrovėje nieko nėra amžino – nei nekintamų dėsnių, nei antlaikinių daiktų esmių, nei ta pačia eiga vykstančių kaitos procesų, – kad viskas bet kurią akimirką gali daugiau ar mažiau pasikeisti ir kad dėl to galima kalbėti tik apie tam tikras tendencijas, tikimybes ir santykinę esmių pastovumą. V. Kavolis rašo:

Grynai spontaniškoje gamtoje nėra pamato bet kokio pobūdžio kategoriškiems sprendimams ar tikrumui dėl pokyčių krypties. Reiškiniai suvokiami kaip nenutrūkstamai išsibarstę – ne kaip savaimingos (ir šia prasme „dieviškos“) „substancijos“, bet kaip nematomai mažų dalelių atsitiktiniai junginiai ar viena į kitą prasiskverbianti „jėgos“ ar „srautai“ – be identifikuojamo taško erdvėje ar laike, per kurį būtų galima nubrėžti griežtai skiriančią ribą arba (sąmoningų reiškinių atveju) kuriame reikėtų tikėtis „atgimimo“. (Kavolis 1998 [1974]; 189–190)

Iš filosofinių koncepcijų V. Kavolio turimą mintyje tvarkos kaip spontaniškos gamtos sampratą bene geriausiai reprezentuoja XVIII a. britų filosofo Davido Hume'o pamąstymai apie priežastingumą. D. Hume'as teigia, kad tikrovę sudaro faktų sekos, dėl kurių nuolatinio kartojimosi negalime būti tikri. Mat „kiekvieno fakto priešingybė visada yra galima, nes ji niekada nesuponuoja prieštaravimo ir proto gali būti įsivaizduojama taip pat lengvai ir aiškiai, tarsi visai atitiktų tikrovę“ (Hume 1995; 52–53). Įsitikinimas, kad negalima mąstyti „fakto priešingybės“, pavyzdžiui, *kad saulė rytoj nepatekės*, tėra mūsų įpročio laukti po vieno fakto pasirodant kito fakto pasekmė. Įprotis ir įsitikinimas yra tuo stipresni, kuo dažniau ta pati faktų seka pasikartojo. Tačiau kadangi besikartojančių faktų nesieja jokie vidiniai būtini ryšiai, mes negalime būti tikri, kad ir ateityje jie kartosis ta pačia seka. Mes negalime atmesti galimybes, kad ateityje faktų seka gali būti sutrikdyta naujų faktų ar iš viso pasikeisti.

V. Kavolis pažymi, kad tvarkos samprata vartojama suvokti ne tik fizinės, bet ir bet kokios kitos – socialinės, psichinės ir kultūrinės – tikrovės organizacijai. Tokiu atveju išeina, kad liberalizme ir visuomenės, ir asmenybės, ir kultūros statinė ir dinaminė sąranga apibrėžiama remiantis tvarkos kaip spontaniškos gamtos samprata. Tačiau tokia prielaida abejoti verčia liberalioje pasaulėžiūroje giliai įaugusi *prigimtinių teisių* idėja. Ši idėja suponuoja, kad žmogus turi tam tikras teises, kurios yra įsitvirtinusios jo prigimtyje ir kurių jis negali netekti nei natūraliai, nei priverstiniu būdu; nebent visuomenė už nusižengimus gali apriboti naudojimąsi jomis. Nuostata, kad prigimtinių teisių nepajudinamai glūdi žmogaus prigimtyje, kertasi su tvarkos kaip spontaniškos gamtos samprata, nes, kaip minėta, joje nepripažįstamas absoliutus pastovumas.

Kad prigimtinių teisių idėjos neįmanoma mąstyti tvarkos kaip spontaniškos gamtos sampratos kontekste, pripažįsta ir pats V. Kavolis:

Grynai spontaniškos gamtos paradigmoje nėra jokių neginčijamų teisių, kurias visi, įskaitant ir empiriškai bejėgius, galėtų skelbti teisėtai savomis. Spontaniškai natūralaus polinkio egzistavimas neimplikuoja jokių teisių jį turėti ar kieno nors kito įsipareigojimo jį gerbti. <...> Spontaniškoje gamtoje polinkiai neturi jokios pastovios reikšmės, o kartu neturi jokių teisių ar įsipareigojimų. (Kavolis 1998 [1974]; 192)

Todėl prigimtinių teisių idėjos ištakas lietuvių liberalas išvelgia kito tipo tvarkos sampratoje nei spontaniška gamta – būtent *tvarkos kaip privalomos prigimties* sampratoje.

Tvarkos kaip privalomos prigimties sampratoje atsitiktinumai pripažįstami, tačiau traktuojami kaip neatitinkantys tikrosios dalykų padėties, todėl nenatūralūs ir baustini. Vietoj atsitiktinumo į pirmą vietą iškeliamas būtinumas. Tariama, kad tikrovę ir visus jos reiškinius valdo amžini ir nekintami dėsniai, tiesiog slypintys pačioje gamtoje, kaip antikos mąstytojo Herakleito filosofijoje, ar duoti antgamtinės būtybės – Dievo, kaip teigiama krikščioniškoje metafizikoje. Pabrėžiamas daiktų esmių pastovumas ir kaitos nuspėjamumas. Šioje tvarkos sampratoje atsiranda sąlygos etiniu požiūriu diferencijuoti esinius. V. Kavolis rašo:

Kadangi privaloma prigimtis suponuoja idealaus elgesio specifkacijų rinkinį, kurio įmanoma – bet nėra teisėta – nesilaikyti, atskirų elementų padėtis visoje struktūroje yra suvokiama arba

hierarchizuojant pagal pagrindinio specifikacijų rinkinio laikymosi laipsnį, arba dichotomizuojant į tokias kategorijas kaip „teisumas“ ir „prasižengimas“, „tyrumas“ ir „suterštumas“, „sveikas protas“ ir „beprotybė“, „tikroji sąmonė“ ir „iliuzija“. (ten pat; 188–189)

Be abejo, prigimtinės teisės nėra vienintelis dalykas, kuris liberalioje pasaulėžiūroje susijęs su tvarkos kaip privalomos prigimties samprata. Taip Johno Locke'o politinėje teorijoje atrandame ne tik teisę į gyvybę, laisvę, savo asmenį ir turta, bet ir kai kurias naudojimosi šiomis teisėmis normas (draudimą kėsintis į gyvybę ne tik kitiems, bet ir pačiam (Lokas 1992; 16); nuosavybės dydžio apribojimą iki atsirandant pinigams (ten pat; 34–35, 37–40); pareigą rūpintis kitais, kai paties saugumui negresia pavojus (ten pat; 17)). Taip pat liberalizmo klasikas kalba apie prigimtinę galią („teisę“) bausti už prigimtinio įstatymo pažeidimus ir reikalauti žalos atlyginimo (ten pat; 17–18). Kaip taikliai pažymi XX a. amerikiečių filosofas Leo Straussas, be prigimtinio įstatymo, J. Locke'as pripažįsta *Dieviškąjį įstatymą – Apreiškime* Dievo duotus nurodymus žmogui (Strauss 2017; 231).

Tvarkos kaip privalomos prigimties sampratą suponuojančių elementų egzistavimą liberalizme V. Kavolis aiškina paprastai. Tvarkos samprata retai kada pasirodo išgrynintu pavidalu. Įprastai ji būna sumišusi su kitų tipų tvarkos sampratomis. Šiuo atžvilgiu ne išimtis ir liberalizmas. Todėl nieko keista, kad jame tvarkos kaip spontaniškos gamtos samprata derinama su elementais, susijusiais su tvarkos kaip privalomos prigimties samprata.

V. Kavolis nurodo, kad tvarkos sampratos grynumo laipsnis gali įvairuoti. Kalbant apie tvarkos kaip spontaniškos gamtos sampratą, gryniausiu pavidalu ji esą pasirodo Tolimųjų Rytų kultūroje: „Iš visų istorinių civilizacijų arčiausiai grynojo spontaniškos gamtos tvarkos tipo savo gamtos teorijomis, tiek daosistinėmis, tiek konfucianistinėmis, turbūt buvo kinai“ (Kavolis 1998 [1974]; 192). O kaip yra su Vakarais? Liberalizmu? Ar šiuo atžvilgiu liberalizmo atmainos tarpusavyje nesiskiria? Ar tos liberalizmo atmainos, kurios nepripažįsta prigimtinių teisių ir panašių dalykų, – Jeremy'o Benthamo tipo utilitarizmas ir XX a. libertarinė laisvosios rinkos apologetika – neįkūnija gryniesnio pavidalo tvarkos kaip spontaniškos gamtos sampratos nei tos, kurios pripažįsta? Tvirtu V. Kavolio įsitikinimu, ne. Jose plėtojama tvarkos samprata tik simuliuoja spontaniškos gamtos tvarką! Turėdamas mintyje Friedrichą A. Hayeką, vieną iš libertarizmo įkvėpėjų, lietuvių liberalizmo teoretikas rašo:

Šis konservatoriaus tipas nepajėgia suvokti, kad rinka, kurią jis laiko spontaniškos gamtos pasireiškimu (tačiau kuriai jis prieštarai priskiria būtinąsias privalomos prigimties savybes), yra socialiai sukonstruota mašina, kuri, kaip ir planavimo mechanizmas, savo operacijomis yra linkusi *sunaikinti* [kursyvas originale – A. N.] spontanišką gamtą, transformuodama ją arba į techniškai kontroliuojamą produktą, arba į amžinai skaičiuojantį vadybininką. (ten pat; 198)

Minėta citata V. Kavolis nori pasakyti, kad bentamiškas utilitarizmas ir laisvosios rinkos apologetika – libertarizmas – iš tikrųjų remiasi tvarkos kaip *fabriko* samprata. Šiai sampratai būdinga tai, kad joje niekam nepripažįstama savaiminė vertė. Viskas vertinama tik per tai, ar gali būti panaudota kaip priemonė pasiekti tam tikrus tikslus. Vertinant vadovaujamosi efektyvumo kriterijumi. V. Kavolis nurodo, kad tvarkos kaip fabriko samprata realiame gyvenime sukelia nevienodus padarinius:

Kai socialinė veikla orientuota į simbolinę fabriko schemą, ji turi milžinišką galimybę pasiekti užsibrėžtų rezultatų <...>. Bet ji tai pasiekia platesnio gamtinio, socialinio ir moralinio konteksto, kuriame vyksta pageidaujami pokyčiai, sunaikinimo kaina. Fabriko logika sunaikina ar pa-
verčia neaktualių veiklos kontekstą – priešingai abiem „gamtos“ tvarkos tipams, kurie reikalauja, kad veiksmai vyktų didesniame, o galiausiai universaliame kontekste. (ten pat; 198)

Kaip matome, V. Kavolio įsitikinimu, bentamiškas utilitarizmas, libertarizmas ir panašios srovės ne tik negali pretenduoti į grynesnio liberalizmo statusą, bet netgi deformuoja liberalios pasaulėžiūros esmę.

Būtina pažymėti, kad, V. Kavolio požiūriu, tvarkos sampratos negrynumas nėra joks liberalizmo, kaip ir kitų pasaulėžiūrų, trūkumas, bet, atvirkščiai, pranašumas. Kitų tipų tvarkos sampratų elementai kompensuoja tvarkos kaip spontaniškos gamtos sampratos trūkumus. Mat ši tvarkos samprata, kaip, be abejo, ir kitos, pasižymi tam tikrais trūkumais. Ji negali patenkinti visų psichologinių ir socialinių žmogaus poreikių: „spontaniška gamta mums nesuteikia principo, pagal kurį galėtume skirti, kas mūsų patirtyje atmintina, o kas ne“ (ten pat; 190); „spontaniškoje gamtoje polinkiai neturi jokios pastovios reikšmės, o kartu neturi jokių teisių ar įsipareigojimų“ (ten pat; 192); „nerasime spontaniškoje gamtoje ir jokios „nepaneigiamos Proto taisyklės“, kuria reikėtų matuoti egzistuojančias socialines institucijas <...>“ (ten pat); „grynasis spontaniškos gamtos tipas <...> nesiūlo veiksmų programos, kuri būtų pakankamai aiški ir emociškai įtaigi, kad visuomenės organizaciją būtų galima grįsti vien tik ja“ (ten pat; 193); „teisė, regis, galima suvokti tik privalomos prigimties ar fabriko simboliniame struktūroje“ (ten pat; 208); „tačiau sunku įsivaizduoti, kaip būtų galima ja patikimai pagrįsti socialines institucijas (ar bet kokio pobūdžio socialinę veiklą, išskyrus maistą prieš racionalizaciją)“ (ten pat; 209–210). Tad, tik derindamas tvarkos kaip spontaniškos gamtos sampratą su kitų tipų tvarkos sampratų elementais, liberalizmas iš tikrųjų yra gyvybinga, veiksminga, „emociškai įtaigi“ ir visa apimanti pasaulėžiūra.

Išvados

Ginčo dėl liberalizmo metu (1947–1957 m.) V. Kavolis gina poziciją, kad grynasis liberalizmas nesuponuoja jokios išankstinės ir visiems jo sekėjams privalomos metafizikos. Jame nenurodoma, nei ką galvoti apie Dievą (pripažinti jo egzistavimą ar ne), nei kaip traktuoti tikrovę kaip visumą. Religijos ir tikrovės kaip visumos atžvilgiu grynasis liberalizmas yra neutralus. Metafizine prasme jis yra „tuščia forma“. Kokio metafizinio turinio pripildyti „formą“, grynajame liberalizme teisė spręsti paliekama konkreitiems individams. Būtent nuo jų pasirinkimo priklauso, koks santykis su Dievu ir tikrove kaip visuma susiklostys konkrečiose istorinėse liberalizmo atmainose.

Gindamas minėtą poziciją V. Kavolis yra ne vienišas. Panašių pažiūrų į liberalizmo ir metafizikos santykį laikosi ir Julius Kaupas, Henrikas Blazas bei Juozas Girnius. V. Kavolis daug prisideda prie šių autorių pastangų parodyti liberalizmui metamų kaltinimų ateizmu nepagrįstumą. Pasitelkęs istorinę argumentaciją, jis įrodo, kad liberalizmo ir ateizmo

šąsajos tiek pasaulio, tiek Lietuvos kontekste yra atsitiktinio pobūdžio, kad jos atsiradusios ne tiek dėl principinio liberalų priešiško religijai, kiek dėl jų santykių su Katalikų Bažnyčia ypatingai.

XX a. aštuntajame dešimtmetyje V. Kavolio pozicija liberalizmo ir metafizikos atžvilgiu sušvelnėja. Civilizacijų studijų kontekste besigilindamas į moralines kultūras, jis prieina prie išvados, kad liberalizmas, kaip viena iš moralinių kultūrų, vis dėlto remiasi tam tikromis metafizinėmis prielaidomis – būtent *metafizinė tvarkos samprata*. Liberalios tvarkos sampratos pagrindą sudaro tvarkos kaip *spontaniškos gamtos* samprata. Laikantis šios sampratos, tikrovė suvokiama tikimybiškai. Daroma prielaida, kad tikrovėje nieko nėra amžino – nei nekintamų dėsnių, nei antlaikinių daiktų esmių, nei ta pačia eiga vykstančių kaitos procesų, – kad viskas bet kurią akimirką gali daugiau ar mažiau pasikeisti ir kad dėl to galima kalbėti tik apie tam tikras tendencijas, tikimybes ir santykinę esmių pastovumą.

Literatūra

- Blazas, Henrikas. 2013 (1952). „Pasaulėžiūra ir ideologija politikoje“ kn. *Lietuvos politinės minties antologija. T. II. Politinė mintis išivijoje 1944–1990 m.* (sudarė Justinas Dementavičius et al.). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla: 224–237.
- Dapkutė, Daiva. 2002. *Lietuvių išivijos liberaliosios srovės genezė: Politiniai – organizaciniai aspektai. 1945 m. – šeštojo dešimtmečio pabaiga*. Vilnius: Vaga.
- Degutis, Algirdas. 2013. „Liberalizmas: Metafizinės ištakos“, *Logos* 76: 47–59.
- „Editorial“, *National Catholic Reporter*, January 15, 1999. Prieiga internetu: http://www.natcath.org/NCR_Online/archives2/1999a/011599/011599s.htm (žiūrėta 2018 05 21).
- Girnius, Juozas. 1957. „Pora atsakymo pastabų“, *Aidai* 6. Prieiga internetu: http://www.aidai.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=6551:po&catid=381:6-birelis (žiūrėta 2018 05 21).
- Girnius, Juozas. 2008 [1959]. „Liberalizmas ir krikščionybė“ kn. *Lietuviškasis liberalizmas* (sudarė Vytautas Kavolis). Vilnius: Versus aureus: 68–108.
- Gražulis, B. 1947. „Pasaulėžiūrinis romanas“, *Mintis* 135: 3.
- Grinius, Jonas. 1947. „Dūžtančio liberalizmo romanas“, *Aidai* 9: 420–424.
- Grinius, Jonas. 1948. „Pasaulėžiūra ir tautiškas literatūroje“, *Aidai* 11: 72–79.
- Grinius, Jonas. 1977. „Vincas Ramonas – impresionistinis romanistas“ kn. Jonas Grinius. 1977. *Veidai ir problemos lietuvių literatūroje. T. II*. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademija: 333–394.
- Hume, David. 1995. *Žmogaus proto tyrinėjimas* (vertė Kęstutis Rastenis). Vilnius: Pradai.
- Yla, Stasys. 1954a. „Laisvės mitas“, *Draugas* 298: 3–4.
- Yla, Stasys. 1954b. „Dogmatizmo baimė“, *Draugas* 299: 3.
- Yla, Stasys. 2013 [1955]. „Lietuviškasis nacionalizmas liberalizmo ženkle“ kn. *Lietuvos politinės minties antologija. T. II. Politinė mintis išivijoje 1944–1990 m.* (sudarė Justinas Dementavičius et al.). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla: 36–63.
- Kaupas, Julius. 1948. „Kryžkelėje tarp Romos ir Kremliaus: Laiškas dr. A. Maceinai“, *Aidai* 19: 418–425.
- Kavolis, Vytautas. 1955a. „Ant Rosinanto prieš liberalizmą“ [1 dalis], *Naujienos* 274: 4.
- Kavolis, Vytautas. 1955b. „Ant Rosinanto prieš liberalizmą“ [2 dalis], *Naujienos* 275: 4.
- Kavolis, Vytautas. 1994 [1968]. *Nužemintųjų generacija: Egzilio pasaulejauto eskizai* kn. Vytautas Kavolis. 1994. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga: 63–120.
- Kavolis, Vytautas. 1995. *Civilization Analysis as a Sociology of Culture*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press.

- Kavolis, Vytautas. 1998 [1974]. „Tvarkos paradigmos: gamta, fabrikas, menas“ kn. Vytautas Kavolis. 1998. *Civilizacijų analizė* (vertė Arūnas Gelūnas ir Marijus Žiedas). Vilnius: Baltos lankos: 183–214.
- Kavolis, Vytautas. 2006a [1954]. „Religija ir liberalizmas“ kn. Vytautas Kavolis. *Nepriklausomųjų kelias: publicistikos straipsniai (1951–1965)* (sudarė Egidijus Aleksandravičius ir Daiva Dapkutė). Vilnius: Versus aureus: 184–187.
- Kavolis, Vytautas. 2006b [1954]. „Religiniai motyvai lietuvių istorijoje“ kn. Vytautas Kavolis. *Nepriklausomųjų kelias: publicistikos straipsniai (1951–1965)* (sudarė Egidijus Aleksandravičius ir Daiva Dapkutė). Vilnius: Versus aureus: 313–327.
- Kulbokas, Vladas. 1982. „V. Ramono Kryžių ginčas“ kn. Vladas Kulbokas. *Lietuvių literatūrinė kritika tremtyje*. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademija: 161–164.
- Lokas, Džonas. 1992. *Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą (Antras traktatas apie valdžią)* (vertė Algirdas Degutis). Vilnius: Mintis.
- Maceina, Antanas. 2007a [1948]. „Liberalizmo kelias į bolševizmą“ kn. Antanas Maceina. *Raštai. T. 12. Socialinė ir politinė filosofija* (sudarė Antanas Rybelis). Vilnius: Margi raštai: 205–226.
- Maceina, Antanas. 2007b [1948]. „Liberalizmo teisinimas: Atsakymas Juliiui Kaupui“ kn. Antanas Maceina. *Raštai. T. 12. Socialinė ir politinė filosofija* (sudarė Antanas Rybelis). Vilnius: Margi raštai: 237–249.
- Maceina, Antanas. 2007c [1948]. „Ginčas dėl liberalizmo“ kn. Antanas Maceina. *Raštai. T. 12. Socialinė ir politinė filosofija* (sudarė Antanas Rybelis). Vilnius: Margi raštai: 227–236.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Linksmasis mokslas*, Vilnius: Pradai.
- Paplauskas-Ramūnas, Antanas. 1952. „Europos nuosmūkių diagnozė“, *Tėvynės sargas 2*: 202–210.
- Ramonas, Vincas. 1992 [1947]. *Kryžiai*. Kaunas: Į LAISVĘ fondo Lietuvos filialas.
- Riding, Alan. 1989 07 14. „Theologians in Europe Challenge Pope’s Conservative Leadership“, *New York Times*: 1. Prieiga internetu: <https://www.nytimes.com/1989/07/14/world/theologians-in-europe-challenge-pope-s-conservative-leadership.html> (žiūrėta 2019 05 21).
- Rubavičius, Vytautas. 1997 [1992]. „Kaip išskaityti istorijos užrašus?“ kn. Vytautas Rubavičius. *Neįvardijamas laisvės ženklas: straipsniai, esė, recenzijos*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla: 142–148.
- Rūkas, Antanas. 1947. „Pamfletinis personažas“, *Mintis* 138: 4.
- Senkonis, S. 1952. „Lietuvos kairiųjų partijų užuomazga ir pasaulėžiūriniai jų pagrindai“, *Tėvynės sargas 2*: 224–242.
- Slotten, Ralph. 2000. „*** [Be pavadinimo]“ kn. Vytautas Kavolis: *asmuo ir idėjos* (sudarė Rita Kavolienė ir Darius Kuolys). Vilnius: Baltos lankos: 312–318.
- Strauss, Leo. 2017. *Prigimtinė teisė ir istorija* (vertė Aldona Radžvilienė). Vilnius: Tyto alba.
- Subačius, Paulius. 1992. „Įžvalgos ir konstrukcijos“, *Naujasis židinys 5*: 64–65.