

Personalizmas ir ekologija: Roberto Spaemanno antropomorfizmo reabilitavimas

Linus Jokubaitis

Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Lietuva
linasjokubaitis@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0475-5550>

Santrauka. Straipsnio tikslas – įrodyti, kad Spaemanno ekologinę mintį grindžia pastanga rasti alternatyvą jo diagnozuotoms problemoms, kylančioms iš teleologinio žmogaus ir gamtos supratimo atsisakymo. Įrodinėjama, kad personalistinė etika ir svarstymai apie ekologines problemas nėra atskiri, aiškesnio ryšio neturintys jo filosofijos fragmentai. Personalistinė perspektyva ir nuo jos neatsiejama pastanga reabilituoti antropomorfizmus Spaemanno suprantamos kaip būtinos etinio santykio su gamtine tikrove sąlygos. Straipsnyje ginama pozicija, kad filosofo siekis reabilituoti antropomorfinį tikrovės supratimą, yra jungtis, vienijanti jo ekologinę ir personalistinę etiką. Personalistinė perspektyva reiškia pastangą rasti alternatyvą modernybės raidoje vis intensyviau dominuojančiam antropocentrizmui, kuriam būdingas asmens ir gamtos tikroviškumo praradimas. **Pagrindiniai žodžiai:** asmuo, antropomorfizmas, etika, ontologija, ekologija

Personalism and Ecology: Robert Spaemann's Rehabilitation of Anthropomorphism

Abstract. The paper presents the argument that Spaemann's ecological thought is grounded in his attempt to find an alternative to the problems which he sees as originating in the rejection of teleological understanding of human beings and nature. The paper argues that Spaemann's ethical personalism and reflections on ecological problems are not two separate fragments of his philosophy, which have no clearer relation. A personalist perspective is inseparable from Spaemann's efforts to rehabilitate anthropomorphisms, which he sees as a necessary condition for the establishment of ethical relationship with nature. The paper defends the thesis that philosopher's attempt to rehabilitate anthropomorphisms is the link which connects his ecological and personalist ethics. The personalist perspective marks an attempt to find an alternative to the ever-intensifying domination of modern anthropocentrism, which is characterised by an inability to grasp the reality of person and nature. **Keywords:** person, anthropomorphism, ethics, ontology, ecology.

Received: 26/09/2025. **Accepted:** 14/11/2025

Copyright © Linus Jokubaitis, 2025. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Pastaruoju metu nuolat gausėja Roberto Spaemanno filosofijai skirtų darbų, tačiau juose trūksta dėmesio ekologinei jo minties dimensijai. Mary Taylor teigimu, „plati Spaemanno indėlio į žmogišką ir natūralią ekologiją studija prašosi būti parašoma“ (Taylor 2016: 8). Holgeris Zaborowski veikale *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity* neskiria dėmesio ekologinei jo filosofijos dimensijai. Tai galioja ir Michaelio Maierio veikalui *Philosophie der Begegnung: Studien über Robert Spaemann*, kurio itin kruopščioje ir detalioje rekonstrukcijoje nerasime nuoseklesnio jo ekologinės minties aptarimo. Spaemanno etikos tyrimui skirtame Stefano Meiserto veikale apžvelgiamos pagrindinės ekologinės etikos temos (Meisert 2014: 345–355), tačiau jos aptariamos fragmentiškai, neatskleidžiant jų ryšio su Spaemanno palikimu kaip vientisa ir nuoseklia filosofine vizija. Andrzejus Kucinski veikale *Naturrecht in der Gegenwart: Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann* detalioje Spaemanno filosofijos rekonstrukcijoje pažymi, kad filosofo ekologinių klausimų svarstymai turi būti suprasti platesniame jo palikimo kontekste. Tyrinėtojas pabrėžia, kad juos reikia interpretuoti Spaemanno „metafizinių-etinių“ svarstymų kontekste, atsižvelgiant į jo pateiktą gamtos ir gyvybės sąvokų bei antropomorfizmo reabilitavimo interpretaciją (Kucinski 2017: 290–292). Kucinski pagrįstai teigia, kad filosofo ekologinių problemų svarstymo ašis yra pastanga rasti alternatyvą moderniajai gamtos užvaldymo paradigmai sugrąžinant teleologinį gyvybės supratimą, leidžiantį „sutaikyti (versöhnen)“ žmogų su gamta (Kucinski 2017: 290). Siekis rasti pozicijas, suteikiančias galimybę pasiekti tokį sutaikymą, yra pamatinė jo ekologinės etikos problema.

Spaemanno ekologinė etika dažnai interpretuojama kaip pratęsianti Hanso Jonaso plėtotą atsakomybės etiką. Spaemannas niekada neslėpė pastarojo įtakos¹. Lygindamas šių autorių „aplinkosauginio tutorizmo“² vizijas Richardas Schenkas teigė, kad Jonasui „žmogaus laisvė gali būti stebima besiformuojant neorganinėse struktūrose ir subžmogiškuose organizmuose, žmogiška laisvė pati radikaliai nepranoksta potencialo laisvei, matomo visur kosme. Spaemannas, priešingai, interpretuoja evoliucionuojantį kosmą per analogiją žmogui, o ne atvirkščiai. Tai leidžia Spaemannui priskirti žmogui net didesnę orumą ir atsakomybę už pasaulį, nei tam, kuris teigiamas Jonaso darbuose“ (Schenk 2001: 164). Ši ištrauka yra gana tikslus pamatinio skirtumo tarp dviejų filosofų ekologinių ir etinių vizijų apibūdinimas. Vis dėlto jis pernelyg fragmentiškas ir plačiau neišskleistas. Šiame straipsnyje siekiama įrodyti, kad Spaemanno ekologinę mintį grindžia pastanga rasti alternatyvą jo diagnozuotoms problemoms, kylančioms iš teleologinio žmogaus ir gamtos supratimo atsisakymo. Rekonstruojant jo argumentus įrodinėjama, kad personalinė etika ir svarstymai apie ekologines problemas nėra atskiri, aiškesnio sąlyčio netu-

¹ Jonasui skirtoje laudacijoje Spaemanno pateikta pastarojo filosofinio projekto apžvalga gerai iliustruoja jų teorinius sąlyčio taškus (Spaemann 2010: 201–213).

² Schenko užuomina apie tutorizmą yra nuoroda į Spaemanno interviu išsakytą mintį apie principo *in dubio pro reo, in dubio pro vita* aktualumą šiuolaikinių ekologinių iššūkių akivaizdoje (Spaemann 2011a: 103). Patikslindamas šios formulės prasmę filosofas teigia, kad ji nurodo į būtinybę abejonės atveju vengti rizikų ir rinktis saugesnę alternatyvą (Spaemann 2011a: 104). Katalikų moralės teologijoje tutorizmas susiformavo kaip atsakas į probabilitizmą. Tutorizmo kategorija yra sinonimiška rigorizmui.

rintys fragmentai. Personalistinė perspektyva ir nuo jos neatskiriamas antropomorfizmų reabilitavimas turi būti suprasti kaip būtina etinio santykio su gamtine tikrove steigties sąlyga. Ginama pozicija, kad Spaemanno pastanga reabilituoti antropomorfinį tikrovės supratimą³ yra tiltas, jungiantis jo personalistinę ir ekologinę etiką. Įrodinėjama, kad personalistinė perspektyva žymi pastangą rasti alternatyvą modernybėje dominuojančiam antropocentrizmui, kuriam būdingas asmens ir gamtos tikroviškumo praradimas. Straipsnyje koncentruojamasi ne į konkrečius ekologinės etikos problemoms skirtus Spaemanno straipsnius, kuriuose jis aptaria gyvūnų apsaugos ar atominės energetikos problemų etinius aspektus, bet į šių konkrečių problemų interpretaciją pagrindžiančią personalistinę žmogaus ir gamtos santykio viziją.

Spaemanno svarstymai apie ekologinės etikos principus paliko ryškią žymę Katalikų Bažnyčios mokymuose šia tema. Svarbiausi tokios įtakos pavyzdžiai yra popiežiaus Benedikto XVI 2011 m. Bundestage perskaityta kalba. Joje suformuluota pozityvistinio ir funkcionalistinio gamtos supratimo kritika bei svarstymai apie neblėstantį prigimtinės teisės tradicijos aktualumą rodė svarią Spaemanno įtaką. Ši įtaka taip pat skleidžiasi popiežiaus 2009 m. enciklikoje *Caritas in Veritate*. Spaemanno ekologinės etikos principai darė įtaką popiežiaus Pranciškaus 2015 m. enciklikai *Laudato si'*, ypač joje suformuluotai „technokratinės paradigmos“ kritikai. Katalikų filosofas Walteris Schweidleris šiandien yra vienas ryškiausių Spaemanno mokinių, kurio ekologinės etikos problemoms skirti darbai tęsia jo mokytojo filosofinį projektą⁴. Straipsnyje pateikta Spaemanno pozicijų rekonstrukcija yra indėlis į tikslesnį šiuolaikinės katalikiškos ekologinės minties ir pamatinių jos prielaidų supratimą. Jo ekologinės minties aktualumą patvirtina ir šiuolaikinės diskusijos apie antropoceną. Spaemannas nevartojo šios sąvokos, tačiau jo ekologinėje etikoje ryškėjančios pamatinės problemos yra itin artimos antropoceno diskurso problematikai⁵. Spaemanno aktualumas ir originalumas šiuolaikinių filosofinių diskusijų apie

³ Spaemannui didelę įtaką turėjusiame veikale *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (kuris angliškai pasirodė kaip *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*) Jonas rašė: „galbūt, teisingai supratus, žmogus galiausiai yra visų dalykų matas – ne per savo proto įstatymų leidybą, bet per savo psichofizinio totalumo pavyzdį, kuris reprezentuoja maksimumą mums žinomo konkretaus ontologinio išbaigtumo“ (Jonas 2001: 23). Spaemanno pastanga reabilituoti antropomorfizmus gali būti suprasta kaip šios Jonaso įžvalgos išpildymas. Su Reinhardu Löwu rašytame veikale Spaemannas atkreipė skaitytojų dėmesį į Jonaso programinę tezę, kuri skelbė: „organinis kūnas žymi kiekvienos žinomos ontologijos latentinę krizę ir kriterijų „kiekvienai ateities [ontologijai], kuri pajėgs žengti į priekį kaip mokslas“ (Spaemann, Löw 2005: 274; Jonas 2001: 19). Spaemanno svarstymams apie gamtą išskirtinę svarbą turėjo Alfredas Northas Whiteheadas ir Leo Straussas. Taip pat ryškią žymę paliko šiandien nepelnytai užmirštas Adolfas Portmannas, kurį filosofas apibūdino kaip „didį Bazelio zoologą“ (Spaemann 2010: 371). Spaemannas teigė, kad moderniajame gamtos supratime ji tėra „*matters of fact*“, kurie neturi jokių „normatyvinių implikacijų“ ir todėl negali būti prasmingi etikai. Kaip svarbią alternatyvą, artimą jo paties filosofiniam projektui, jis įvardijo Philippos Foot veikalą *Natural Goodness* (Spaemann 2012b: 167).

⁴ Politinei filosofijai skirtame veikale *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart* Schweidleris atkreipia dėmesį į Spaemanno tezę, kad su ekologinių problemų iškilimu tradicinės politinės ir dešinės kategorijos tapo „pasenusios (obsolet)“ (Schweidler 2014: 236).

⁵ Trumpoje filosofinėje autobiografijoje komentuodamas modernybės projektą Spaemannas teigė, kad XX a. pabaigoje jo išlaisvinta dinamika pradėjo „negrįžtamai“ perkeisti „mūsų planetos veidą“ (Spaemann 2012: 6). Pabrėždamas būtinybę permąstyti šiuolaikinių mokslų suformuotą grynai natūralistinį gamtos supratimą, kuriame nėra vietos „natūralumo–nenatūralumo“ skirčiai, Spaemannas teigia, kad laikantis tokios scientistinės pozicijos, visos biosferos sunaikinimas turėtų būti suprantamas kaip civilinė „gamtos istorijos transformacija“ (Spaemann 2012: 35–36).

antropoceną kontekste sietinas su jo pozicija, kad atsakingo santykio su gamta užmezgimas negali būti atskirtas nuo personalistinės perspektyvos⁶.

Teleologijos išsižadėjimas ir gyvybės kategorijos užmarštis

Spaemanno modernios filosofijos ir mokslo metafizikos genealogijos rekonstrukcija buvo pažymėta pastangų apmąstyti teleologinio gamtos ir žmogaus supratimo užmarštį ir jos implikacijas. Naujųjų amžių filosofijos ir mokslo iškilimas yra neatskiriamas nuo teleologinio tikrovės supratimo atmetimo, kurį Spaemannas suvokia ne kaip kylantį iš teorinių įžvalgų, bet padiktuotą troškimo užvaldyti gamtą. Ši pozicija ryškiausiai skleidėsi Franciso Bacono polemikoje su aristoteliška entelechijos koncepcija suformuotame naujame žinojimo supratime, kurį filosofas apibūdina kaip *Herrschaftswissen* ir pabrėžia, kad jis įtvirtina radikaliai naują požiūrį į gamtą. Šis požiūris atmeta nuostatą, jog gamtoje egzistuoja imanentinis tikslingumas ir gamtą suredukuoja į „įmanomų priemonių žmogiškiems tikslams statusą“ (Spaemann 2012a: 239). Komentuodamas Roberto Boyle'o ir Christopho Sturmo Naujųjų amžių pradžioje pateiktus siūlymus atsisakyti sąvokos „gamta“, Spaemannas teigia, kad šie mąstytojai teleologijos atmetimą interpretuojant gamtinius procesus suvokė kaip gamtos sąvokos atmetimą (Spaemann 2012a: 19, 22). Antiteleologinė mąstysena steigia gamtos užmarštį, ši aplinkybė formuoja Spaemanno perspektyvą, kurią Zaborowski apibūdina kaip žyminčią pastangą „prisiminti gamtą“ (Zaborowski 2010: 57).

Lygindamas ikimodernųjų teleologinį gamtos ir žmogaus santykio supratimą su moderniuoju, Spaemannas teigia, kad senajame gamta buvo apmąstoma kaip „*Mit-Sein*“, kaip „simbiotinis natūralių esinių, įskaitant ir žmogų, surišumas“ (Spaemann, Löw 2005: 84). Šį supratimą jis lygina su feodalinės visuomenės struktūra, kai valdovas yra integruotas į valdymo struktūrą, nuo kurios visuomet lieka priklausomas, jo valdymas turi paisyti „senosios teisės“, nepriklausančios nuo jo valios. Naujųjų amžių pradžioje suformuotą antiteleologinę poziciją Spaemannas apibūdina pasitelkdamas „absoliutinio“ ir „despotinio“ valdymo analogiją, nes čia valdovas savo pavaldinių atžvilgiu gali leisti kokius tik nori įstatymus (Spaemann, Löw 2005: 84). Ikimodernioje mąstysenoje žmogus buvo suvokiamas kaip aukščiausia būtybė iš „natūralių“, jis buvo „vicekaralius gyvybės piramidėje“, tuo tarpu „modernioji sąmonė“ išlaisvino žmones iš bendro gamtinio konteksto, supriešindama juos su gamta, kuri nebega-

⁶ Tokia Spaemanno pozicija yra ryški alternatyva Donnos Haraway ar Vinciane Despret suformuluotoms antropomorfizmo reabilitavimo programoms, kurios vykdomos iš posthumanizmo perspektyvos. Jo personalistinė etika tęsia krikščioniško humanizmo tradiciją. Straipsnyje „Der Humanist Robert Spaemann“ Schweidler teigia, kad Martino Heideggerio suformuluota humanizmo kritika, šiandien nepriklausomai nuo jos „aidinti“ kaip įtarimas dėl „rūšizmo“, yra tik viena humanizmo medalio pusė. Kita pusė, kurią, jo manymu, geriau už Heideggerį „nušvietė“ Spaemannas, turi reikalą su tuo, kas „žmogaus kategorijai suteikia etinę jos vertę“ (Schweidler 2025: 17). Pierre'o Montebello antropomorfizmų reabilitavimo projektas taip pat vykdomas iš pozicijos, kurią galima apibūdinti kaip posthumanistinę. Vis dėlto prancūzų filosofo svarstymai apie „aukštesnį antropomorfizmą“ leidžia kalbėti apie jo ir Spaemanno projektų giminystę. Apibendrinamas savo poziciją Montebello teigia: „kas yra žmoguje taip pat yra visuose dalykuose, ne todėl, kad tai yra žmoguje, bet todėl, kad tai yra visuose dalykuose. Aukštesnis antropomorfizmas sugriebia žmogų ties jo šaknimis: ir jo šaknis yra kosmas“ (Montebello 2022: 17).

lėjo būti suvokiama per panašumo (*Ähnlichkeit*)⁷ žmogui aspektą (Spaemann 2012a: 239). Klasikinė ikimodernioji *physis* koncepcija, dominavusi iki pat XVI a., buvo antropomorfinė, ji žymėjo pastangą tikrovę suprasti per analogiją žmogaus savęs patyrimui ir tuomet „antrujo žingsniu“ apmąstyti save per analogiją gyvagai gamtai. Šioje perspektyvoje *physei onta* paradigma buvo „gyvieji“⁸ (Spaemann 2012b: 341–342). Įtakingiausias modernios filosofijos srovės ir mokslą grindžianti antiteleologinė nuostata jo diagnozuojama kaip žyminti „ideologinę“ ekologinės krizės ištaką (Spaemann, Löw 2005: 238). Reinharto Maurerio nuomone, ši interpretacija rodo, kad, siekdama gamtą paversti neriboto⁹ naudojimo sritimi, Naujųjų amžių *vita activa* privalo atsisakyti pagarbos bet kokiems gamtoje imanentiškiems tikslams ir būtent ši šiuolaikinę techninę civilizaciją grindžianti antiteleologinė prielaida Spaemanno suprantama kaip žyminti ekologinės krizės ištaką (Maurer 2024: 224).

Palygindamas Bacono suformuluotą pažinimo tikslo supratimą su platoniška filosofijos koncepcija, Spaemannas teigia, kad filosofija čia buvo *bios* – gyvenimo būdas, sąlygotas siekio valią galiai subordinuoti tiesai – „valiai suprasti“ (Spaemann 2012b: 333). Naujųjų amžių filosofija „apverčia“ šį santykį – „žinojimas pradeda tarnauti praktikai. Jo tikslas nebėra žmogiškos galios orientavimas, veikia jos didinimas per didėjančią gamtos pažinimą“ (Spaemann 2012b: 333). Teleologinėje perspektyvoje glūdėjo suvokimas, kad pažinimas yra simbiotinis santykis tarp pažįstančiojo ir pažįstamo dalyko, ši įžvalga buvo įsimintinai išreikšta formulėje *feri alius inquantum aliud* (tapti kitu kaip kitu). Paradigminė naujojo modernaus santykio su pažįstamu dalyku formulė Spaemannui yra Bacono mokinio Thomo Hobbeso instrumentalistinė tezė, kad pažinti dalyką reiškia „to know what we can do with it when we have it“¹⁰ (žinoti, ką galime su juo daryti, kai jį turime) (Spaemann 2012a: 238–9). Šioje perspektyvoje gamta virsta „išorybe be *Selbstsein*“, todėl jos pažinimas nebegali būti apmąstomas pagal klasikinę formulę *intelligere in actu et intellectum in actu sunt idem* – „supatimą (einswerden) su pažįstamu“ (Spaemann 1987: 22). Šią poziciją atitinka Descartes'o filosofiją grindžianti įžvalga, kad *res cogitans* ir *res extensa* nebeturi nieko bendra, kuri atveria „ontologinę prarają (Kluft)“ (Spaemann 2012b: 333; Spaemann 2011b: 83).

Descartes'o įvykdytą filosofinę revoliuciją Spaemannas interpretavo kaip žyminčią lūžio tašką – perėjimą nuo aristoteliškos „metafizinio-analoginio“ mąstymo tradicijos

⁷ Kucinski teigimu, „panašumo“ kategorija yra centrinė Spaemanno ontologijos sąvoka“ (Kucinski 2017: 272). Šią poziciją Spaemannas nuosekliausiai išplėtojo 1996 m. straipsnyje „Ähnlichkeit“. Gyvenimo pabaigoje savaitraštyje *Die Zeit* paskelbtame straipsnyje „Nähe und Ferne“ peržiūrėdamas savo ankstesnes įžvalgas filosofas siūlė artumo ir toumo kategorijas apmąstyti kaip pamatines ontologines kategorijas. Straipsnio pabaigoje jis rašė: „Artumas ir tolumas su kitais yra konstitutyvus tam, kas yra. Bet ar mes suprantame, kas yra artumas ir tolumas? Aš norėčiau tai suprasti. Taigi šias eilutes skiriu kaip žinutę butelyje tam, kuris parašys knygą, kurią aš būčiau norėjęs parašyti“ (Spaemann 2011a: 59). Šias filosofo įžvalgas plėtojo Wilhelmas Vossenkuhlas (2024: 248–276).

⁸ Ši Spaemanno įžvalga artima Jonaso tezei apie Renesanso epochoje įvykusį perėjimą nuo gyvybės prie mirties ontologijos (Jonas 2001: 7–10).

⁹ Spaemannas pabrėžia *telos* sąvokos dviprasmiškumą – ji reiškia tikslą ir ribas (Spaemann 2012b: 331). Dėl šios priežasties antiteleologinė Naujųjų amžių mąstysena tampa nepajėgi adekvačiai suprasti gamtos užkariavimo programos ribų. Spaemannui tai yra pamatinė ekologinės etikos problema.

¹⁰ Komentuodamas tokios pozicijos implikacijas Spaemannas teigia, kad jei suprasti daiktą reiškia sugebėjimą jį „rekonstruoti ir simuliuoti“, tuomet turėsime pripažinti, kad bakterija mums yra suprantamesnė už žmogų (Spaemann 2007: 57).

prie naujo tipo „spekuliatyvios-dialektinės“ filosofijos (Spaemann 2010: 137). Apibendrinamas pamatinę metafizinę-analoginę paradigmos ontologinę prielaidą Spaemannas rašė, kad „būtis“ joje nėra „vienareikšmė (univoker) sąvoka: tai nėra *clara et distincta perceptio*, bet greičiau jai galioja „*pollachōs légetai*“, „yra sakoma daug būdų“. „Būtis“ čia pirmiausia reiškia ne objektiškumą sąmonei, „būti“ (to be) nereiškia kaip garsiajame Quine'o apibrėžime: „būti priklausomo kintamojo verte“ (to be the value of a bound variable), bet priešingai: sąmoningas gyvenimas yra pamatinė būties paradigma. Būtis yra *actualitas*. Gyvenančios būtybės *actualitas* yra gyvybė. *Vivere viventibus est esse*, „gyventi yra tai, kas reiškia „būti“ gyvam dalykui“ (Spaemann 2010: 137). Šią aristotelišką perspektyvą grindė nuostata, kad nesąmoningą gyvybę galime suprasti tik per analogiją sąmoningai gyvybei, o negyvą gamtą – per analogiją gyvajam (Spaemann 2010: 137). Santykio tarp sąmonės ir būties supratimas per analogiją reikalauja triados *esse-vivere-intelligere* vidurinio nario, jam būtinas teleologinis gyvybės supratimas, kuriam nelieka vietos karteziškajame dualizme, būtent tai ontologijai užkerta analogijos kelią (Spaemann 2010: 138). Marcelos Garcios-Romero pastebėjimu, eliminavus teleologiją ir analogijos galimybę, gyvybė nebegali būti „tiltu“, užtikrinančiu tęstinumą tarp sąmonės ir būties (Garcia-Romero 2024: 157). Gamta nebegali būti apmąstoma kaip esanti gimininga žmogui, pastangos save suvokti kaip integralią natūralistiškai interpretuojamos gamtos dalį veda link scientistinio redukcionizmo. Spaemannas pabrėžia, kad šioje perspektyvoje žmogus nebegali savęs tuo pačiu metu suvokti kaip „natūralios“ būtybės ir „asmens“ (Spaemann 1987: 23). Teleologinio gamtos supratimo užmarštis yra neatskiriama nuo asmens kategorijos užmarštis. Kartu tai yra problema mėginant užmegzti etinę prasmę turintį santykį su kitomis gyvybės formomis, nes jis reikalauja „simpatetinio dalyvavimo“ (Spaemann 2006: 193), kuris neįmanomas be analogijos antropomorfizmo žvilgsnio.

Antropomorfizmų atmetimas, asmens išnykimas ir tikrovės praradimas

Teleologinio gamtos supratimo išsižadėjimas, kuriam gyvybė virto nebeįmenama mįsle, Spaemannui turi dvi itin svarbias viena nuo kitos neatskiriamas implikacijas. Pirmą, veikalo *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“* įvade jis pabrėžia, kad, atskyrus ir izoliavus subjektyvumą ir sąmonę nuo gyvybės sąvokos, modernioji pasaulėžiūra tapo nepajėgi suprasti, kad „asmens yra gyvos būtybės (Lebewesen)“ (Spaemann 2006: 11). Jo teigimu, „asmens kategorijos sunaikinimo istorija yra gyvybės sąvokos sunaikinimo istorija. Ir abu savo ruožtu yra neatskiriama nuo natūralios teleologijos sunaikinimo“ (Spaemann 2006: 146). Antra, karteziškas pasaulio padalinimas į sąmonę ir materiją veda link „tikrovės nutikrovinimo“ (*Entwicklung der Wirklichkeit*)¹¹, nes eliminuoja gyvybės sąvoką, kuri nuo Platono buvo ryšys, formavęs

¹¹ Spaemannas pabrėžia, kad kalbėjimas apie subjektus ir objektus numato dvi atskirtas ir viena nuo kitos nepriklausančias būties sritis, kurios nebepajėgia suvokti tikrovės ir veda link jos nykimo. Ši perspektyva yra priklausoma nuo prielaidos, kad objektai tegali turėti subjektyvią egzistenciją, jie gali būti tikri tik subjektui ir galiausiai nesvarbu, ar jie susapnuoti, ar pasirodo būdinčiai sąmonei, nes objektai nebeturi savarankiškos būties, nepriklausančios nuo jų pasirodymo subjektui (Spaemann 2008: 19).

diskursą apie tikrovę (Spaemann 2008: 29). Tikrovės praradimas ir asmens užmarštis¹² Spaemannui yra neatskiriami procesai, kurių ištakos glūdi antiteleologinėje Naujųjų amžių mąstysenoje. XXI a. pradžią Spaemannas apibūdina kaip epochą, kurioje tikrovė rodosi „atsitraukianti“ (Spaemann 2008: 34). Kartu jam tai yra epocha, kurioje žmonija pradėjo negrįžtamai transformuoti savo planetą (Spaemann 2012a: 6). Dėl šių priežasčių būtinybė atkurti gamtos tikroviškumo patyrimą virsta egzistencine problema.

Karteziško dualizmo steigiamą gyvybės kategorijos užmarštis sukuria itin užaštrėjantį natūralizmo ir spiritualizmo dualizmą, kurį Spaemannas apibūdina kaip pamatinį modernybės dualizmą (Spaemann 2012b: 322). Jo teigimu, „modernioji sąmonė svyruoja tarp akosminio transcendentalizmo ir redukcionistinio natūralizmo“ (Spaemann 2012a: 14). Šiame svyravime tarp ydingų kraštutinumų nelieka vietos gyvybės kategorijai, o tai reiškia – ir asmens koncepcijai. Komentuodamas „transcendentalizmą“, kuriam priskiria šiuolaikinę analitinę filosofiją, Spaemannas pabrėžia, kad jis tiria „galimybės sąlygas“, filosofiją suvokia kaip galimybės teoriją, kaip „visumą teiginių, kurie teisingi visiems galimiems pasauliams [...]. Sąmonės sfera suvokiama kaip galimybės sfera, iš kurios kyla tikrovė“ (Spaemann 2012a: 14). Ši pozicija ryškiai iliustruoja „modernybės bepagrindškumą“¹³ (Bodenlosigkeit), o reaguojant į ją pagrindžiama redukcionistinė natūralistinė pozicija, kurią jis apibūdina kaip „neišvengiamą dialektinę transcendentalizmo išvirkščią pusę“ (Spaemann 2012a: 15). Šį dualizmą antropologijoje atitinka dviejų radikalčiai skirtingų pozicijų – hermeneutinės ir scientistinės – atsakymai į klausimą „kas yra žmogus?“ (Spaemann 1987: 17). Spaemanno teigimu, spiritualistinei perspektyvai atstovaujanti antropologija¹⁴, kuri save suvokia kaip gryną solipsistinę tuščio (wesenlosen) subjekto savo patirties fenomenologiją, kuriai bet koks objektyvavimas, pasireiškiantis per „kito žvilgsnį“, neturi reikšmės savęs supratimui arba yra destruktivus jo atžvilgiu. Tokio tipo antropologija negali turėti daugiau pretenzijų į tiesą nei scientistinė redukcija, kurios ji tiesiog nepajėgia integruoti (Spaemann 1987: 18–19). Redukcionistinė perspektyva¹⁵ gali palikti ramybėje savęs supratimą, kuris nepretenduoja į „objektyvumą“,

¹² Zaborowski teigimu, tai, ką Heideggeris vadino būties užmarštimi, Spaemannui „*mutatis mutandis* galiausiai yra asmens užmarštis (Personvergessenheit)“ (Zaborowski 2024: 285).

¹³ Palygindamas šią poziciją su Aristoteliu Spaemannas teigia, kad graikui buvo akivaizdi aktualumo (Wirkliche) pirmenybė prieš galimybę, kurią jis suprato kaip „veikimo erdvę“, atsiveriančią kiekvienai egzistuojančiai būtybei: „galimybė reiškė „galėti“. Tik tikra būtybė (Wirkliches) „gali“ (Spaemann 2012a: 14). Situacija radikalčiai pasikeitė dėl krikščioniškos teologijos mokymo apie tai, kad Dievas gali daryti viską, kas gali būti mąstoma be vidinio prieštaraus, būtent tai leido teigti galimybės pirmenybę. Spaemannas pabrėžia, kad šiuolaikinė filosofija dažnai išlaiko šią krikščioniškoje teologijoje pagrįstą poziciją atsisakydama bet kokių teologinių prielaidų ir dėl šios priežasties galimybės sutapatinimas su mąstomu dalyku (Denkbarkeit) tampa itin problemiškas, nes pasidaro nebeaišku, ką apskritai galėtų reikšti galimybės kategorija (Spaemann 2012a: 14–15). Transcendentalinės filosofijos „aprioriškumo sritis“ nebėra pagrįsta nei teologiškai, nei antropologiškai ir būtent šią aplinkybę Spaemannas turi omenyje kalbėdamas apie joje ryškiai besiskleidžiantį „modernybės bepagrindškumą“ (Spaemann 2012a: 15).

¹⁴ Ryškus šios pozicijos pavyzdys jam yra Jean'o-Paulio Sartre'o pastanga radikalizuojant *res cogitans* vidinę perspektyvą žmogų apmąstyti kaip „absoliučią tuščią ir būties neturinčią (seinlose) laisvę, kaip gryną baigtinę transcendenciją“ (Spaemann 1987: 17).

¹⁵ Radikalus natūralistinio redukcionizmo išplėtojimo pavyzdys jam yra Richardo Dawkinso tezė, skelbianti, kad „motina yra mašina, užprogramuota optimaliam jos genų platinimui“, nes „mes esame išgyvenimo mašinos, robotai, akiai užprogramuoti išsaugoti savanaudes molekules, žinomas kaip genai“ (Spaemann 1987: 18).

ji gali pripažinti šio „pats“ neapibrėžtumą, taip jis gali būti imunizuotas nuo visų „naturalistinių-reliatyvizuojančių“ aiškinimų. Tokiu būdu redukcionistinė pozicija tiesiog tampa „kita tiesa“ apie žmogų ir šią paradoksalią situaciją Spaemannas apibūdina kaip žyminčią naujo tipo dvigubos tiesos doktriną (Spaemann 1987: 19).

Spaemannas pabrėžia, kad išskirtinis modernybės bruožas yra modernusis mokslas (Spaemann 2012a: 8). Modernusis mokslas nuo pat atsiradimo buvo pažymėtas kovos su antropomorfizmais ir ši aplinkybė neišvengiamai paliečia giliausias šiuolaikinės sąmonės prielaidas. Mokslus formuojantį siekį išsivaduoti iš visų antropomorfizmų Spaemannas suvokia kaip procesą, kurį lydi nuolat intensyvėjantis antropocentrizmas, gamtą suredukuojantis į „gryną objektyvumą“ ir žmogų paverčiantis į „gryną transcendentalinio subjektyvumo objektą, susvetimėjusį su pasauliu, kuris pavadinamas „Mokslo“ vardu“ (Spaemann 2011b: 123). Privesdamas tikrovės deantropomorfizavimo programą prie galutinių jos išvadų Spaemannas siekia pademonstruoti, kad žmogus negali išvengti antropomorfizuojančio tikrovės supratimo. Mokslinę sąmonę grindžiantis teleologijos atmetimas reiškia, kad interpretuojant gamtinius procesus negali būti vietos jokiam tikslingumui, turi likti tik „nenukreiptas priežastingumas“ (ungerichtete Kausalität). Tačiau ir ši priežastingumo koncepcija pasirodo esanti antropomorfinė: vėlyvuose darbuose tai pastebėjo Kantas, kai aiškino, kad tai, kas yra priežastis, mes suvokiame remdamiesi savo veiksmų patyrimu, ir būtent todėl Bertrand'as Russellas reikalavo atsakyti priežasties koncepcijos (Spaemann 2008: 25). Galiausiai net judėjimo koncepcija pasirodo esanti antropomorfizmu: „kai kalbame apie judėjimą realios objekto galimybės prasme – potencialumo kaip potencialumo aktualumą, kaip sako Aristotelis, – tuomet mes remiamės savo pačių patyrimu realizuoto gebėjimo būtybės, kuri kažko siekia (das auf etwas aus ist)“ (Spaemann 2008: 24). Spaemanno teigimu, kova su antropomorfizmais išbaigą pasiekė Friedricho Nietzsche's įžvalgoje, kad mūsų pasaulio suvokimą formuojanti prielaida, jog egzistuoja atskiri kūnai, kuriuos mes suvokiame kaip kažkokias vienybes, taip pat yra antropomorfizmas: „mes save suvokiame kaip vienybes – kaip vienybes, kurios išlaiko savo tapatybę laike. Mes patiriame save kaip valios ir veikimo subjektus, kurie turi atsakomybę už savo veiksmus. Vaikai suduoda stalui, kai į jį atsitrenkia. Tačiau tam tikra prasme mes visi tai darome, kai apskritai kalbame apie daiktus. Mes negalime atskirti buvimo kažkuo idėjos nuo egzistuojančio dalyko tapatybės idėjos. Ir, pagal Nietzsche, būtent ši idėja yra pamatinis antropomorfizmas“ (Spaemann 2008: 26). Bacono pradėta kova su stabais Nietzsche's užbaigiama prieinant prie išvados, kad mūsų savęs supratimas, priklausomas nuo minties, jog esame tapatybę išlaikantys vieniai, galiausiai irgi yra antropomorfizmas.

Galutinis kovos su antropomorfizmais žingsnis turi vesti prie pastangos žmogų apmąstyti redukcionistiškai, kaip integralią deantropomorfizuotos ir jam absoliučiai svetima tapusios gamtos dalį. Atsisakydami antropomorfizmų savo santykiuose su daiktais, turime atsakyti antropomorfinės perspektyvos mėgindami suprasti save pačius¹⁶. Spaemanno

¹⁶ Jonasas priėjo prie panašios išvados. Jo teigimu, „taip radikaliai antropomorfizmas buvo uždraustas gamtos sąvokoje, kad net žmogus turi būti nustotas suvokti antropomorfiškai, jei jis yra tik gamtos atsitiktinumas. Kaip indiferentiško produktas, jo būtis irgi turi būti indiferentiška“ (Jonas 2001: 233).

teigimu, „atsisveikinimas su antropomorfizmu galiausiai yra atsisveikinimas su pačiu žmogumi, tai yra su žmogišku žmogaus supratimu. Pats žmogus virsta antropomorfizmu. Jis yra paskutinis dalykas, kuris ištirpsta. Tačiau taip pat ištirpsta antropocentrizmas, kuris yra Naujųjų amžių mokslo ir technikos pagrindas. Rezultatas yra besubjektis, indiferentiškas objektų pasaulis, kurie nebėra kieno nors objektai. Tikrovės idėja išnyksta“ (Spaemann 2008: 26). Spaemannas įvairiuose kontekstuose dažnai komentavo Davido Hume'o ištarą „We never advance one step beyond ourselves“ (mes niekada nežengiame žingsnio anapus savęs)¹⁷, kuri jam žymėjo nuoseklų antropocentrinės perspektyvos, apvalytos nuo visų antropomorfizmų, išbaigimą. *Traktato apie žmogaus prigimtį* autorius suprato, kad „paties“ (selbst) idėja reikalauja žingsnio anapus savęs, jai būtina savitranscendencija (Spaemann 2008: 26). Nietzsche tiesiog aiškiai suformulavo škotų skeptiko filosofijoje glūdėjusias įžvalgas, privesdamas jas prie galutinių jų išvadų. Pastanga visą tikrovės suvokimą apvalyti nuo bet kokių analogijų žmogaus savęs patyrimui neišvengiamai turi vesti į asmens išnykimą. Tai rodo paradoksali moderniojo antropocentrizmo pobūdį: be antropomorfizmų jo centras – *anthropos* – paprasčiausiai nunyksta¹⁸.

Veikale *Natürliche Ziele* Spaemannas teigė, kad „mūsų gyvenimo sumokslinimas (Verwissenschaftlichung) yra sinonimiškas mūsų gyvenamojo pasaulio deteleologizavimui, spontaniškų teleologinių procesų pakeitimui jų mokslinė-technine „rekonstrukcija“ (Spaemann, Löw 2005: 237). Vienpusiško scientistinio natūralizmo prielaidų totalizavimas neišvengiamai turi pavojingų implikacijų. Jos pradeda ryškėti, kai redukcionistinis ir antropocentrinis modernus mokslas suvokiamas kaip „tikroji tiesa, kaip „*ontos on*“ apreiškimas“, kai tokia nuostata formuoja epochos savimonę, prasideda gili žmogaus deformacija per realybės praradimą (*Realitätsverlust*)“¹⁹ (Spaemann 2012a: 247). Eliminuojamas gyvybės ir asmens kategorijas teleologinio tikrovės supratimo atmetimas steigia gamtos tikroviškumo praradimą. Šios diagnozės akivaizdoje Spaemannas formuluoja griežtą arba / arba: „arba mes nusprendžiame gyvąją gamtą interpretuoti antropomorfiškai, arba mes patys sau tapsime antropomorfizmu – tai yra bepasauliu (*weltlosen*) subjektu, kuriam bus ištraukta žemė iš po kojų“ (Spaemann, Löw 2005: 239). Nuoseklus visų antropomorfizmų išsižadėjimas veda prie minties, kad asmens kategorija tėra antropomorfizmas ir turi būti atmesta kaip neatitinkanti mokslo reikalavimų²⁰. Nunykus asmens kategorijai nunyksta etinio santykio

¹⁷ Spaemann mokinio Zaborowski teigimu, filosofui tai buvo ypač svarbi ištara, kurią jis pats apibūdino kaip „raktą į moderniąją pasaulėžiūrą“ ir „modernios pasaulėžiūros šerdį“ (Zaborowski 2024: 277).

¹⁸ Stefano Meiserto nuomone, Spaemann argumentacija rodo, kad žmogiškų faktorių eliminavimas iš mąstymo yra neįmanomas, nes mes esame mąstančios ir reflektuojančios būtybės (Meisert 2014: 130). Tokios pozicijos laikosi ir Zaborowski, kuris teigia, kad antropomorfizmų neįmanoma išvengti, nes jie yra mūsų tikrovės patyrimo *conditio sine qua non*: „galiausiai kaip žmonės mes galime gauti žinojimą tik per savo žmogiškas akis“ (Zaborowski 2010: 107).

¹⁹ Spaemann teigimu, „Naujųjų amžių mokslas yra sąlygų tyrimas (Bedingungsforschung). Jis žino priklausomus kintamuosius, taigi iš esmės tik pasyvumą. „Selbstsein“ yra fundamentaliai nepasiekiamas jo keliamiems klausimams“ (Spaemann, Löw 2005: 227).

²⁰ Nuoseklus tokios pozicijos išplėtojimas Spaemannui buvo Burrhuso Frederico Skinnerio veikale *Beyond Freedom and Dignity* išdėstytos pozicijos (Spaemann 1987: 102–103; Spaemann 2010: 32). Spaemann svarstymams apie antropomorfizmų atmetimo procesą, kaip vedantį į neišvengiamą asmens kategorijos nykimą, didelę įtaką turėjo Clive'o Stapleso Lewiso veikalas *Žmogaus sunaikinimas* (Spaemann 2012: 11). *Beyond Freedom and Dignity* tiesiogiai kritikuodamas Lewiso tezę apie žmogaus panaikinimą ir patikslindamas savo poziciją Skinneris

galimybė. Spaemanno diktumas skelbia: „tam, kuris nėra pats sau tikras, niekas negali būti tikra“ (Spaemann 2008: 27). Etinis santykis su gamta neįmanomas veikėjui, kuris yra praradęs net savo paties tikroviškumo suvokimą. Asmens kategorijos restauracija yra atsakingos ekologijos *conditio sine qua non*.

Spaemannas kalba apie du žmonijos interesus – dvi „antropologines konstantas“ – siekį užvaldyti gamtą ir siekį joje jaustis kaip namie: „antropomorfinis žvilgsnis atitinka žmonių interesą įsikurti gamtoje kaip namie. Jam oponuoja antropocentrinis žvilgsnis, kuris priklauso užkariavimo ir viešpatavimo interesui“ (Spaemann 2012b: 221, 336). Modernusis mokslas kyla iš antrojo intereso ir būdamas radikaliai antropocentrinis neklaušia, „kas iš tiesų egzistuoja ir kas todėl turi buvimo su mumis pobūdį“, jį domina, kaip mums pasirodo objektai ir kaip mes galime jais manipuliuoti. Siekdami suprasti, ką galime daryti su tam tikru dalyku, mes galime net neklausti, kas jis iš tikrųjų yra savaime, tokioje perspektyvoje antropomorfizmai pakeičiami antropocentrizmu (Spaemann 2008: 23). Spaemanno teigimu, kol dalykus suvokiame kaip objektus, pasirodančius subjektui, su jais negalime turėti nieko bendra, todėl norėdami suprasti tikrovę, kokia ji yra savaime, esame priversti į ją žvelgti kaip turinčią bent kažkokį panašumo į mus laipsnį. Siekdami dalyką patirti kaip tikrą, kaip tokį, kuris egzistuoja savaime, kuris „yra pats“, o ne mūsų patyrimo „objektas“, esame priversti antropomorfizuoti (Spaemann 2008: 24). Ši pozicija užfiksuota jo programinėje tezėje: „suprasti esantį kaip esantį reiškia apibrėžti jį per jo panašumo su mumis pačiais aspektą. Kritinis antropomorfizmas yra kiekvienos ontologijos sąlyga“²¹ (Spaemann 2011b: 55). Nuoseklus visų antropomorfizmų atmetimas neišvengiamai veda prie asmens kategorijos išnykimo. *Anthropos*, kuris yra praradęs bet kokį savo paties tikrumo suvokimą, negali tikėtis suvokti gamtos kaip jam giminiškos tikrovės, turinčios savaiminę vertę. Būtina gamtos tikrumo patyrimo sąlyga yra antropomorfizuojantis žvilgsnis.

Metafizinis realizmas ir antropomorfizmų reabilitavimas

Veikalo *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* pratarmėje apibendrindamas savo personalistinės perspektyvos pamatines prielaidas Spaemannas rašė: „klasikine ir kasdien prasme būtis pirmiausia reiškia buvimą savimi (Selbstsein), savimi, kuris yra anapus bet kokio objektyvavimo. Kadangi jos paradigma yra buvimas žmogumi, ji negali būti

rašė: „panaikinamas yra autonomiškas žmogus – vidinis žmogus [...] žmogus, gintas laisvės ir orumo literatūros. Jo panaikinimas jau ir taip vėluoja. Autonomiškas žmogus yra priemonė, naudojama paaiškinti tai, ko negalime paaiškinti jokių kitu būdu. Jis buvo sukonstruotas iš mūsų nežinojimo ir didėjančios mūsų supratimui, tai, iš ko jis yra sudarytas, išnyksta [...] Su žmogumi *qua* žmogumi mes jau galime atsisveikinti. Tik atmesdami jį galime atsigręžti į tikrąsias žmogaus elgsenos priežastis“ (Skinner 2002: 200–201).

²¹ Spaemanno svarstymams apie antropomorfizmų neišvengiamumą didelę įtaką turėjo Alfredas Northas Whiteheadas, kurį jis apibūdino kaip XX a. „svarbiausią metafiziką“ (Spaemann 2008: 30). Jo nuomone, anglų filosofas nebuvęs patenkintas mūsų kasdienybėje naudojamais nesąmoningais antropomorfizmais ir antropomorfinį kalbėjimo būdą išplėtojo aukščiausioje abstrakcijos lygmenyje (Spaemann 2008: 30). Rolfo Schönbergerio teigimu, greta organologinės mąstymo formos Spaemannui įtaką darė Whiteheado įžvalga, kad mūsų savęs patyrimas yra neišvengiamas išeities taškas (Schönberger 2016: 28).

apibrėžiama *santykiyje* su žmogumi, tai yra su subjektyvumu. Nėra etikos be metafizikos. Tačiau etika nėra pirmesnė už ontologiją pirmosios filosofijos prasme, nei pastaroji yra pirmesnė už pirmąją. Ontologija ir etika per būties kaip buvimo savimi intuiciją – tiek viena, tiek ir kita – yra konstituojamos *uno actu*“ (Spaemann 2009: 11). Gyvenimo pabaigoje duotame interviu Spaemannas pasakojo, kad jo darbuose etikai teko išskirtinai svarbus vaidmuo, tačiau patikslindamas savo filosofinį projektą grindusį etikos ir metafizikos santykį sakė: „aš maniau, kad filosofija yra mokymas apie tai, kas visada yra (immer ist). Ir aukščiausia filosofijos forma man rodėsi metafizika, arba kalbant su Hegeliu: „klausimas apie tai, kas iš tiesų yra“ (die Frage nach dem, was in Wahrheit ist)“ (Spaemann 2008: 125–126). Zaborowski teigimu, Spaemano tezė apie ryšį tarp etikos ir ontologijos kyla iš įžvalgos, jog mes privalome suprasti kitą kaip tikrą, kaip „daiktą savaime“, o ne kaip savo pačių vaizdinį ar fikciją, jei norime patirti įsipareigojimą jo atžvilgiu. Realistinė metafizika yra būtina sąlyga siekiant suprasti susitikimą su asmeniu (Zaborowski 2010: 217). Spaemanno teigimu, „kitų asmenų duotumo būdas (Gegebenheitsweise) yra paradigma bendram tikrovės „duotumui“ (Spaemann 2008: 21). Kito asmens patyrimas realistinėje metafizikoje turi tapti „Archimedo tašku“, leidžiančiu tiksliai suprasti visą mūsų tikrovės patyrimą (Maier 2021: 663).

Pasitelkdamas Hilary Putnamo suformuluotą metafizinio ir vidinio realizmo skirtį Spaemannas stoja pirmosios gynybon. Jo teigimu, metafizinį realizmą grindžia įsitikinimas, kad jausdami, mąstydami ar norėdami mes galime žengti žingsnį anapus savęs ir „iš tikrųjų“ būti kartu su daiktais, gyvūnais ir žmonėmis, kad žmogus, kurį matau žiūrint į mane, nėra tik manyje esantis „vaizdinys“ (Bild), kuris iš tikrųjų į mane nežiūri (Spaemann 2010: 311). Metafizinis realizmas yra alternatyva Hume'o solipsistinei pozicijai, jo vidiniam realizmui, skelbiančiam apie žengimo anapus savęs negalimybę. Spaemannas pabrėžia, kad santykiyje su kitais asmenimis mes negalime laikytis Putnamo atstovaujamo vidinio realizmo, mes tiesiog esame priversti būti metafiziniais realistais: „ypač tuomet, kai suvokiame, kad mes patys esame kiti kitiems. Ir mes negalime rimtai manyti, kad mūsų buvimas yra buvimas objektiškumu kitiems“ (Spaemann 2008: 18). Spaemannas pasakojo, kad pokalbyje su Putnamu jam pateikė pavyzdį atvejo, kai aš esu kito asmens kalbos objektas. Jis argumentavo, kad šiuo konkrečiu atveju aš žinau „absoliučia prasme“, kad tai, ką jis sako, yra teisinga arba neteisinga (Spaemann 2008: 18). Putnamui šis pavyzdys atrodė esantis išimtinio atveju. Spaemannas laikosi priešingos pozicijos: „tai nėra išimtinis atvejis, bet paradigmatis atvejis, leidžiantis mums žinoti, kas apskritai yra pažinimas. Situacija, kurioje save suvokiantis subjektas žino esąs kito žinojimo objektu, nėra ribinis išimtinis atvejis, kuris dėl to negalėtų būti modeliu mūsų santykiui su tikrove, tai yra paradigma mūsų santykiui su tikrove ir mūsų normaliam tiesos suvokimui“ (Spaemann 2008: 18–19). Šioje personalistinėje perspektyvoje asmens tikrumo patyrimas yra bendro tikrovės patyrimo paradigma.

Spaemannas laikosi pozicijos, kad absoliučia prasme „tik asmenys mums gali būti tikri“ (Spaemann 2008: 29). Ši tezė gali atrodyti kaip žyminti atkritimą į jo kritikuotą antropocentrizmą, bet filosofas ją patikslina pridurdamas: „aš atkreipiau dėmesį, kad asmenų būtis, jų tikrovė yra ne sąmonė, o gyvybė ir todėl ne tik visos sąmoningos būtybės,

bet visa, kas gyva, turi būti laikoma tikrais“ (Spaemann 2008: 29). Laikantis ikimodernią metafizinę-analoginę tradiciją grindusios nuostatos, kad sąmoningas gyvenimas yra išbaigtas gyvenimas ir todėl tai yra pilna tikrovė, turime pripažinti, kad egzistuoja tikrovės laipsniai (Spaemann 2008: 29). Gyvybės teigimas, kuris neįmanomas be antropomorfinės perspektyvos, būtinas siekiant išvengti atkritimo į modernų antropocentrizmą su jam būdingu svyravimu tarp akosminio spiritualizmo ir redukcionistinio natūralizmo. Abu kraštutinumus vienija tai, kad nei asmuo, nei gamtos pasaulis jiems nebeturi jokio tikroviškumo. Antropomorfizuojantis žvilgsnis reikalingas norint neprarasti tikrovės ir žengti žingsnį anapus savęs. Jis būtinas siekiant įsisąmoninti, kad „gyvybė ir sąmonė sudaro kontinuumą“ (Spaemann 2006: 169). Tokia perspektyva suteikia galimybę išvengti karteziškos ontologinės prarajos tarp sąmonės ir materijos – dualizmo, kuris yra konstituojamas gyvybės kategorijos atsisakymo ir priklauso nuo jos užmaršties.

Personalistinė tezė apie ontologijos ir etikos neatskiriamumą galioja ne tik santykiuose tarp asmenų. Asmuo mums pasirodo tik laisvame pripažinimo akte, ši tikrovės pasirodymo paradigma mažesniu tikrumo laipsniu galioja ir mūsų santykiuose su gyvąja gamta. Tai reiškia, kad antropomorfizmas yra būtina etinio santykio su nežmogiškomis gyvybės formomis sąlyga. Siekdamas įveikti Hume'o solipsistinę poziciją ir žengti žingsnį anapus savęs Spaemannas pabrėžia, kad žingsnis nuo mūsų savęs patyrimo link bendro tikrovės patyrimo betarpiškai ir geriausiai suprantamas tuomet, kai susiduriame su gyvūnais, turinčiais centrinę nervų sistemą: „šiems gyvūnams mes priskiriame (billigen) subjektyvumą. Todėl žmonės kalba su gyvūnais, todėl egzistuoja gyvūnų apsaugos įstatymai, nustatantys ribas negailestingam gyvūnų objektyvavimui. Mes laikome juos „tikrais“, mes priskiriame jiems „būtį“ anapus jų objektiškumo“ (Spaemann 2008: 22). Spaemannas neturi iliuzijų dėl galimybės prieiti prie vidinio gyvūnų pasaulio, jis pabrėžia, kad „gyvūnų vidujiškumas“ mums liks neišsprendžiama mįslė – „esminga paslaptimi (wesentliche Verborgenheit)“ (Spaemann 2006: 134–135). Norėdami žinoti, ką reiškia tam tikras jausmas, mes patys turime jį patirti, tačiau mes galime objektyvuoti savo vidines būsenas ir ieškodami panašumų lyginti jas su kitomis gyvomis būtybėmis: kai žodžius „skausmas“ ar „troškimas“ taikome kitoms gyvoms būtybėms, tai nėra tik dviprasmybės (Äquivokationen), jie leidžia mums geriau suprasti šių būtybių elgseną ir jų situaciją (Spaemann 2006: 135). Gyvąją gamtą tiriančių mokslų metodologijos požiūriu tai nelegitimu, tačiau šie mokslai ne tik negali įsteigti etinio santykio su gamtos pasauliu, jų prielaidų totalizavimas tokį santykį daro neįmanomą ir galiausiai veda link visiško gamtos suobjektinimo, kuris kartu reiškia jos tikroviškumo praradimą.

Diskutuodamas su Thomo Nagelio straipsnyje „What Is It Like to Be a Bat?“ išdėstytomis pozicijomis Spaemannas apibendrina antropomorfinės perspektyvos implikacijas santykiuose su nežmogiškomis gyvybės formomis: „mes neteigiame, kad žinome, ką reiškia būti šikšnosparniu. Bet mes manome, kad būti šikšnosparniu kažką reiškia, kai būti automobiliu ar kompiuteriu nereiškia nieko. Tai reiškia, kad mes pripažįstame šikšnosparnį turint „būtį“. Ši būtis, kuri yra mums su juo bendra, vadinasi „gyvybė“. „Gyvybė, – rašo Aristotelis, – yra gyvenančios būtybės būtis.“ Gyvybė, kaip mes ją patiriame, nėra tam tikra sudėtinga materijos būseną. Aš nepatiriu savęs kaip kažkokios būsenos, kuri nėra žmogiška“ (Spaemann 2008: 21). Patikslindamas šią poziciją jis aiškina, kad kalbėjime

apie subjektyvumo priskyrimą nežmogiškai gyvybei, apie jos antropomorfizavimą vartoja žodžius „suteikti“ (zubilligen) ir „pripažinti“ (anerkennen), siekdamas priminti, kad „būtis tikrovės prasme nėra empirinis duomuo“, nes „jos realizavimas reikalauja laisvo proto akto“ (Spaemann 2008: 22). Kritiškai įvertindamas Jürgeno Habermaso svarstymus apie metafizikos pabaigą²² Spaemannas atkreipia dėmesį į Kanto tezę, skelbiančią, kad „būtis nėra realus predikatas“, ir komentuodamas joje glūdinčias implikacijas teigia, kad ji primena, jog metafizika yra „būties patvirtinimas (Affirmation)“, kuris „visada yra laisvas aktas“ (Spaemann 2010: 248).

Paradigminė tikrovės patirtis Spaemannui yra kito asmens kaip asmens pripažinimas. Hume'o stiliaus antropocentrizmui „savitranscendencija yra iliuzija“ (Spaemann 2012b: 323), tačiau personalistinę perspektyvą grindžia nuostata, kad „pripažinimas yra savitranscendencija“ (Spaemann 2012b: 339). Laisvame pripažinimo akte mes gebame žengti anapus savęs. Komentuodamas tezę apie ontologijos ir etikos neatskiriamumą Spaemannas nurodo į Descartes'o sekėjų vykdytus eksperimentus su gyvūnais, kuriuos, sekdami savo mokytojo doktrinomis, jie suvokė kaip mechanizmus, todėl jų skausmo išraiškas galėjo interpretuoti kaip mechanines simuliacijas. Nors mes neturime ir negalime turėti jokio abejonių nekeliančio kriterijaus, galinčio įrodyti gyvūnų subjektyvumą, filosofas teigia, kad asmenys, kurie atsisako organizmus pripažinti kaip „gyvenančius“, daro moralinę klaidą: „meilė ir teisingumas nėra įmanomi remiantis solipsizmo prielaida“ (Spaemann 2008: 22). Atsakingo santykio su gyvąja gamta užmezgimas reikalauja žengti žingsnį anapus savęs, jis reikalauja transcendencijos, kuri neįmanoma antropocentriniame solipsizme ir scientistinėje perspektyvoje. Išsivadavimas iš šiuolaikinėje sąmonėje vis totalesniu tampančio antropocentrizmo, kuriam gyvoji gamta nebeteri jokio tikroviškumo, reikalauja antropomorfinio žvilgsnio.

Spaemannas formuluoja pamatinę alternatyvą teigdamas, kad mes galime pasirinkti savo pačių supratimą laikyti „netinkamu ir epifenomenaliu“ arba galime mėginti gyvūnų ir augalų gyvybę suprasti per analogiją savo sąmoningam gyvenimui (Spaemann 2009: 116). Nuoseklus pirmosios alternatyvos išplėtojimas reiškia abiejų polių – asmens ir gyvosios gamtos – tikrumo praradimą. Antroji alternatyva būtina norint suprasti gamtą kaip struktūrą, turinčią savo tvarką ir vertę, kuri nepriklauso nuo ją objektyvuojančios, funkcionalizuojančios ir jos tikrumą sunaikinančios antropocentrinės perspektyvos. Spaemannas laikosi nuostatos, kad mėgindami mąstyti apie mūsų patyrimo objektą kaip nepriklausantį nuo šio patyrimo, tai yra kaip savaiminę būtį, mes turime apie jį mąstyti per analogiją gyvenančiajam, taip pripažindami, kad jo būtis nėra konstituoja mūsų turimų momentinių jo percepcijų (Spaemann 2009: 134). Šios tiesos pripažinimas nėra įmanomas antropocentrinėje modernių mokslų perspektyvoje. Būtent todėl ji turi būti papildyta antropomorfizuojančio žvilgsnio, atsveriančio vienpusišką ir ydingą antropocentrizmo tendencijas. Antropomorfizmas yra tik žmogui specifiška visoms gyvoms

²² Spaemannas užsiminė, kad ši filosofo pozicija liko nepakankamai argumentuota ir oponuodamas jai rašė: „*Essentiae rerum nobis sunt ignotae*, „dalykų esmė mums nežinoma“, rašė didis metafizikas Tomas Akvinietis. Ką jis tikėjosi suprasti kaip metafizikas buvo tai, ką visi turime omenyje, kai ką nors vadiname „tikru“ (Spaemann 2010: 249). Šis Akviniečio metafizikos supratimo apibūdinimas tiksliai nusako paties Spaemanno filosofinį projektą vienijančią išvalgą.

būtybėms bendro biomorfizmo rūšis. Spaemanno personalistinė perspektyva primena, kad „tikra yra ne tai, kas egzistuoja be santykių (Beziehungslose), tai nėra izoliuota santykio grandis, atsieta nuo bet kokio santykio. Tikras yra pats santykis“ (Spaemann 2008: 31). Tik antropomorfizuojantis žvilgsnis yra pajėgus realizuoti jo principą, kuriame metafizikos ir etikos neatskiriamumas tampa ypač ryškus: „tikra būtis yra buvimas drauge (Mitsein), arba ji nėra tikra“ (Spaemann 2008: 31).

Išvados

Asmens ir gamtos tikrumo praradimas Spaemanno diagnozuojamas kaip kylantis iš antiteologinės Naujųjų amžių mąstysenos. Draudimas gamtinę tikrovę apmąstyti per analogiją žmogaus savęs patyrimui reiškia metafizinės-analoginės filosofinės tradicijos atmetimą ir steigia gyvybės kategorijos užmarštį. Tai sukuria itin užaštrėjantį natūralizmo ir spiritualizmo dualizmą, kuris suredukuoja žmogų į jam absoliučiai svetima tapusią gamtą arba siekia jį suprasti „spiritualistiškai“ – kaip būtybę, nepriklausančią gamtos tvarkai. Abi perspektyvas vienija tai, jog jos įtvirtina nesugebėjimą suprasti gamtos kaip teleologinės struktūros, turinčios savaiminę vertę, kuri nepriklauso nuo ją objektyvuojančio ir funkcionalizuojančio antropocentrinio žvilgsnio. Griežtas draudimas antropomorfizuoti gamtą Spaemannui yra modernybės *proton pseudos*. Nuoseklus šios prielaidos išplėtojimas veda prie radikalaus antropocentrizmo, kuriame nebelieka vietos asmens kategorijai. Veikėjas, kuris yra praradęs savo tikrumo suvokimą, negali tikėtis patirti gamtos tikroviškumą.

Spaemanno personalistinė tezė apie ontologijos ir etikos neatskiriamumą galioja ne tik santykiyje tarp asmenų. Ji primena, kad asmuo mums pasirodo tik laisvame pripažinimo akte, ši tikrovės pasirodymo paradigma su mažesniais tikroviškumo laipsniais galioja ir santykiyje su gamta. Gyvybės kategorijos, be kurios neįmanoma suvokti nei asmens, nei gyvosios gamtos tikrumo, restauracija reikalauja antropomorfizmo reabilitavimo. Ji rodo, kad etinę prasmę turintis gamtos patyrimas reikalauja antropomorfizuojančio žvilgsnio. Dermės tarp žmogaus ir gamtos atkūrimas reikalauja jos apmąstymo per analogiją mūsų savęs patyrimui. Antropomorfizuojanti perspektyva – tai, ką Spaemannas apibūdina kaip „kritinį antropomorfizmą“ – yra būtina sąlyga siekiant įsteigti etinį santykį su visomis gyvybės formomis. Hume'o antropocentrinė ir solipsistinė tezė apie nesugebėjimą žengti žingsnio anapus savęs yra nepajėgi patirti nei kitų asmenų, nei gyvosios gamtos tikrumo. Ji turi būti papildyta antropomorfinės perspektyvos, atsveriančios vienpusišką scientistiinio antropocentrizmo prielaidas, ir pajėgiančios gyvybę suvokti kaip *sui generis* tikrovę, turinčią savo tvarką ir vertę.

Literatūra

- Garcia-Romero, M., 2024. Dialectic of Actuality in Spaemann's Ontology. Transcendental Horizon vs Personal Self-Transcendence. In: *Spaemanns Philosophie*, eds. T. Buchheim, R. Schönberger, W. Schweidler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 155–179.
- Jonas, H., 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

- Kucinski, A., 2017. *Naturrecht in der Gegenwart: Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Maier, M., 2021. *Philosophie der Begegnung: Studien über Robert Spaemann*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Maurer, R., 2024. Spaemann und Ritter über Fortschritt und Emanzipation. In: *Spaemanns Philosophie*, eds. T. Buchheim, R. Schönberger, W. Schweidler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 201–231.
- Meisert, S., 2014. *Ethik, die sich einmischt: Eine Untersuchung der Moralphilosophie Robert Spaemanns*. Freiburg: Academic Press Fribourg.
- Montebello, P., 2022. Introduction to the Other Metaphysics. *Parrhesia* 35: 13–19. Prieiga per internetą: <https://parrhesiajournal.org/wp-content/uploads/2023/06/Introduction-to-the-Other-Metaphysics-Pierre-Montebello.pdf>.
- Schenk, R., 2001. The Ethics of Robert Spaemann in the Context of Recent Philosophy. In: *One Hundred Years of Philosophy*, ed. B. J. Shanley. Washington DC: The Catholic University of America Press, 156–168. <https://doi.org/10.2307/j.ctvcj2n9s.11>
- Schönberger, R., 2016. Das Sein des Sinnes: die Philosophie Robert Spaemanns im Kontext der Philosophie des 20. Jahrhunderts. In: *Die Person – ihr Selbstsein und ihr Handeln: Zur Philosophie Robert Spaemanns*, eds. J. Kreiml, M. Stickelbroeck. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 10–59.
- Schweidler, W., 2014. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Wiesbaden: Springer.
- Schweidler, W., 2025. Der Humanist Robert Spaemann. In: *Wider intellektuelle Moden. Robert Spaemann zum Gedächtnis*, eds. O. Höffe, T. Windhöfel. Berlin: Duncker & Humblot, 17–29. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-58515-1.2025.202199>
- Skinner, B. F., 2002. *Beyond Freedom and Dignity*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spaemann, R., 1987. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München, Zürich: Piper.
- Spaemann, R., 2006. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., 2007. *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., 2008. Wirklichkeit als Anthropomorphismus. In: *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, ed. H.-G. Nissing. München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 13–36.
- Spaemann, R., 2009. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., 2010. *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., 2011a. *Nach uns die Kernschmelze. Hybris im atomaren Zeitalter*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., 2011b. *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., 2012a. *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*. Stuttgart: Reclam.
- Spaemann, R., 2012b. *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R., Löw, R. 2005. *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor, M., 2016. Integral Ecology: “Face-to-Face with the Infinite Beauty of God”. *Humanum: Issues in Family, Culture & Science*, 1–14. Prieiga per internetą: <https://humanumreview.com/articles/integral-ecology-face-to-face-with-the-infinite-beauty-of-god>.
- Vossenkuhl, W., 2024. Ontologie der Nähe Im Ausgang von Robert Spaemanns ontologischer Flaschenpost. In: *Spaemanns Philosophie*, eds. T. Buchheim, R. Schönberger, W. Schweidler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 248–276.
- Zaborowski, H., 2010. *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Zaborowski, H., 2024. „Schritte über uns hinaus“ oder: Was bedeutet es, Wirklichkeit als Anthropomorphismus zu denken?“. In: *Spaemanns Philosophie*, eds. T. Buchheim, R. Schönberger, W. Schweidler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 277–289.