

Vilniaus universitetas  
TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ IR POLITIKOS MOKSLŲ  
INSTITUTAS

ŠIUOLAIKINĖS POLITIKOS STUDIJŲ MAGISTRO PROGRAMA

**ANTON ACHREMOV**

II kurso studentas

**ASMENS KONCEPCIJOS (NE)BUVIMO PASEKMĖS POLITIKOS  
SUPRATIMUI: PERMAŠTANT R. DWORKINO FILOSOFIJOS IŠTAKAS**

**MAGISTRO DARBAS**

Darbo vadovas: Alvydas Jokubaitis

Vilnius, 2021

Priedas Nr. 1

**BAKALAURO/MAGISTRO DARBO PRIEŠLAPIS**

(įrašomas po titulinio lapo)

**Bakalauro/magistro darbo vadovo išvados dėl darbo gynimo:**

.....  
.....  
.....

.....

(data)

.....

(v., pavardė)

.....

(parašas)

**Bakalauro/magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:**

.....

(data)

.....

(Gynimo komisijos sekretoriaus/ės parašas)

**Bakalauro/magistro darbo recenzentas/ė:**

.....

(v., pavardė)

**Bakalauro/magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:**

.....

Komisijos pirmininkas/ė:

Komisijos nariai:

Priedas nr. 6

## PATVIRTINIMAS APIE ATLIKTO DARBO SAVARANKIŠKUMĄ

Patvirtinu, kad įteikiamas darbas „*Asmens koncepcijos (ne)buvimo pasekmės politikos supratimui: permąstant R. Dworkino filosofijos ištakas*“ yra:

- 1) Atliktas mano paties ir nėra pateiktas kitam kursui šiame ar ankstesniuose semestruose;
- 2) Nebuvo naudotas kitame Institute/Universitete Lietuvoje ir užsienyje;
- 3) Nenaudoja šaltinių, kurie nėra nurodyti darbe, ir pateikia visą panaudotos literatūros sąrašą.

Anton Achremov

Parašas:

## TURINYS

Titulinis lapas.....	1
Magistro darbo priešlapis.....	2
Patvirtinimas apie atlikto darbo savarankiškumą.....	3
Turinys.....	4
Bibliografinis aprašas.....	5
Įvadas.....	6
Asmens sąvokos krizė modernioje filosofijoje ir Ronald‘o Dworkin‘o filosofija, kaip to pavyzdys.....	9
Asmens samprata Robert‘o Spaemann‘o filosofijoje.....	14
Politinės Robert‘o Spaemann‘o asmens sampratos implikacijos.....	21
Ronald‘o Dworkin‘o pozicijos nevienareikšmiškumas ir jo reikšmė autoriaus politiniai filosofijai.....	30
Išvados.....	38
Šaltinių ir literatūros sąrašas.....	42
Reziumė anglų kalba/Summary.....	44

## BIBLIOGRAFINIO APRAŠO LAPAS

**Achremov A.** „*Asmens koncepcijos (ne)buvimas politikos supratimui: permąstant R. Dworkino filosofijos ištakas*“: Šiuolaikinės politikos studijų specialybės magistro darbas/ VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas, darbo vadovas Jokubaitis A., - 2021m.

**Reikšminiai žodžiai:** Dworkin, Spaemann, asmuo, orumas, politika, politinė teorija

Šio darbo tikslas buvo parodyti, kaip asmens koncepcijos nebuvimas R. Dworkin'o filosofijoje veikia jo politikos supratimą. Kaip referencijos taškas, tam buvo naudota R. Spaemann'o filosofija, kadangi abudu autoriai domėjosi panašia filosofine tematika ir turi lygintiną žodyną, tačiau vienas ryškiausių jų skirtumų pasireiškia būtent per jų santykį su asmens sąvoka – savo filosofijoje Spaemann'as remiasi išvystyta teleologine asmens samprata, o Dworkin'as yra kritiškas asmens sąvokos atžvilgiu. Darbe parodoma, jog Dworkin'o filosofija yra nevienareikšmiška savo ištakomis, kadangi neįmanoma aiškiai atsakyti ar ji remiasi prigimtinė teise ar analitine tradicija. Dworkin'as neapsisprendžia ar jis yra normatyvistas, ko pasekoje jo filosofija suponuoja jog nemažai mūsų politiniam diskursui svarbių koncepcijų turi normatyvinį ontologinį pradą, bet tiesiogiai to niekada nepasako. Tai turi pasekmių Dworkin'o filosofijos vientisumui, nes galiausiai gaunasi jog tos koncepcijos Dworkin'ui vis tiek lieka instrumentiškomis, o ne ontologinėmis, kas silpnina jo pozicijas, nes savo filosofijai jis dažniausiai kelia normatyvinius tikslus.

## IVADAS

Asmens sąvoka kasdieniame mūsų gyvenime dažniausiai nėra suvokiama politiniame kontekste, ir mes retai ją girdime politiniuose debatuose ar politiniuose komentaruose. Ir net kai ją aptinkame, dažniausiai ji yra vartojama kaip žodžių individas, žmogus, pilietis etc. sinonimas, nesigilinant į jos gilesnę definiciją. Net ir politinėje filosofijoje tai nėra dažnai diskursą konstruojanti sąvoka. Nepaisant to, mūsų šiandieniniame pasaulyje mes aiškiai susiduriame su politinėmis problemomis, kurios kyla iš nesutarimo dėl to, ką reiškia žodis „asmuo“ bei kokiam kontekste yra tinkama jį taikyti. Aiškiausiai tai rodančios sritys, pirmiausiai ateinančios į galvą, tikriausiai būtų abortų ir eutanazijos klausimai. Tačiau tai toli gražu nėra vienintelės sritys, kur asmens sąvokos kategorizavimas tiesiogiai turi politines implikacijas. Ši sąvoka pasireiškia, pavyzdžiui, ir filosofiniame diskurse dėl gyvūnų teisių. Galų gale, ji yra gana plačiai naudojama ir teisėje, subjektui apibrėžti. „Žmogaus, kaip asmenybės, orumu ir vertybe“ yra paremta ir visuotinė žmogaus teisių deklaracija. Taigi mes matome, kad ši sąvoka iš tikro nėra apribota išimtinai siaurame kontekste, dėl ko galima konstatuoti, jog politiniame diskurse asmens sąvoka visgi turi svarbą, ir galimai daug didesnę, nei būtų manoma iš pirmo žvilgsnio. Todėl klausimas kaip mūsų asmens supratimas veikia mūsų politikos supratimą yra įdomus.

Vieni ryškiausių mūsų laikų filosofų, gan didelę savo darbo dalį skyrę asmens sąvokos, bei ją lydinčiųjų sąvokų santykio su politikos sritimi analizei buvo Ronald'as Dworkin'as ir Robert'as Spaemann'as, abudu, deja, santykinai neseniai palikę šį pasaulį. Šių dviejų mąstytojų filosofijų ryšys yra labai įdomus ir nevienareikšmis. Nors išeinantys iš dviejų skirtingų tradicijų – Dworkin'as iš anglosaksiškos, o Spaemann'as iš vokiškosios, - šie du autoriai nėra radikalčiai skirtingi, kadangi savo filosofijoje abudu jie turi tam tikrą normatyvinį bendrą pradą, artimą klasikiniai filosofijai, bei abudu kritikuoja pozityvizmą. Abudu filosofai taip pat turi lygintiną žodyną ir jiems svarbių sąvokų rinkinį, konkrečiai - orumo, laisvės, atsakomybės, gyvenimo sakralumo sąvokas. Skirtumas tarp jų, tačiau, taip pat yra didelis, ir pasižymi būtent jų santykiu su asmens sąvoka. Spaemann'as savo filosofijoje remiasi prigimtinė teise, bei aiškiai išvystyta asmens samprata, tuo tarpu Dworkin'o santykis su asmens sąvoka yra kritiškas. Dworkin'o situacija apskritai yra įdomi būtent todėl, jog dėl savo tradicijos ištakų, jis bendrai operuoja liberalios analitinės tradicijos rėmuose, bet visgi daug kur irgi linksta į panašią archainę ir normatyvinę sferą, kaip ir Spaemann'as. Šis nepastovumas tačiau padaro Dworkin'o poziciją ir dalinai dviprasmiška, nes neišvengiamai kyla klausimas dėl šios pozicijos ištakų. Tai ir yra šio darbo analizės objektas. Nors daug operavę politinės teorijos rėmuose, abudu šie autoriai mažai

kalbėjo apie politiką tiesiogiai, todėl klausimas dėl jų politikos supratimų skirtumo lieka atviras, ir kadangi vienas didžiausių skirtumų tarp šių dviejų autorių pasireiškia būtent per jų santykį su asmens kategorija, per ją šis darbas ir bandys vykdyti savo analizę.

Mano problema yra ta, kad aš turiu du autorius ir daugiausia dirbu su pirminiais šaltiniais, o norėdamas įvykdyti savo užduotį, turiu sužinoti, kas abiem autoriams yra asmenybė, o kas yra politika ir kaip šie du dalykai yra susiję tarpusavyje. Tačiau problema yra ta, kad Spaemann'as mažai rašo tiesiogiai apie politiką, o Dworkin'as – tiesiogiai apie asmenybę (jis taip pat apie politiką dažniausiai rašo per teisės ir etikos/moralės prizmę, tačiau bendrai politikos sritis visgi aiškiai pritraukia daugiau jo dėmesio). Tuo pačiu metu, darbe bus parodyta, jog kai Spaemann'as tiesiogiai rašo apie politiką, daugeliu atžvilgių yra suprantama, kodėl jam tai nėra pagrindinė tema. Tačiau su Dworkin'u ir asmens sąvoka tai yra labiau dviprasmiškas klausimas, būtent dėl to, jog daug savo darbo jis skyrė temoms, tiesiogiai (abortai, eutanazija) ir platesne prasme (valstybės kišimosi į privatumą ribos, santykių su kitais moralumas etc.) susijusioms su asmens klausimu, tačiau ne tik vengė tiesiogiai nagrinėti asmens sąvoką, bet ir, kaip darbe bus parodyta, bandė pagrįsti šių problemų analizavimo galimybę ne iš asmens klausimo požiūrio apskritai.

Taigi, turint omenyje viską, kas aprašyta aukščiau, šio darbo problemą keliais sakiniais galima suformuluoti taip: R. Dworkin'as savo filosofijoje daug kalba supolitintomis temomis, kurios sukasi aplink suvokimą kas yra asmuo, tačiau pats jisai tiesiogiai to klausimo neliečia ir griežtai apibrėžtos sąvokos asmeniui neturi, o su šiomis temomis susijusias problemas aiškina per etiką, arba terminais ir konstrukcijomis, su asmeniu tiesiogiai nesusijusiomis. R. Spaemannas gi irgi daug savo pastangų skyrė panašiai tematikai, tačiau jo filosofija atvirksčiai yra paremta aiškiu ir išvystytu asmens supratimu ir jam tai yra viena kertinių jo filosofijos sąvokų. Todėl iškyla problema, jog apibrėžtoje tematikoje autorių politikos supratimas keičiasi priklausomai nuo to, kaip autoriai siejasi su asmens koncepcija.

Iš taip apibrėžtos problemos atitinkamai galima suformuluoti darbo klausimą: kaip panašioje tematikoje, operuojančioje panašiomis sąvokomis, keičiasi R. Dworkin'o ir R. Spaemann'o politikos supratimas, priklausomai nuo autorių asmens supratimo (ar jo nebuvimo)?

Norint išspręsti šią dilemą, aš pasitelkiu šią darbo tezę, kurią bandysiu įrodyti, ir per kurią ir bus pateiktas atsakymas į darbo klausimą: R. Dworkin'o įvedamos sąvokos aplink asmens (*personhood'o*) klausimą yra dviprasmiškos ir nepakankamos jo filosofijai pagrįsti, o R. Spaemann'as yra naudingas tam parodyti ir sukritikuoti.

Darbo aktualumas yra grindžiamas tuo, jog pateikia R. Dworkin'o filosofijos analizę bei kritiką iš R. Spaemann'o perspektyvos, kas yra reta, kadangi šie du filosofai yra mažai nagrinėti kartu, o taip

pat parodo specifinį Dworkin'o filosofijos nepastovumą dėl jo susilaikymo nuo asmens sąvokos įsivedimo.

Savo argumentui pateikti ir išplėtoti, šį darbą aš pradėsiu pristatymu apie bendrą asmens sampratos krizę modernioje moralės filosofijoje ir apie R. Dworkin'o filosofiją kaip to pavyzdį (su konkrečiais pavyzdžiais iš jo filosofijos), po ko išdėstysiu R. Spaemann'o asmens sampratą bei jos politines implikacijas, sąsajas su lydinčiosiomis sąvokomis ir reikšmę politikos supratimui. Po to bus grįžta prie Dworkin'o ir detaliai parodyta kaip asmens sampratos nebuvimas pasireiškia Dworkin'o filosofijoje, kaip jis aiškina tuos pačius fenomenus, kurias Spaemann'as aiškina per asmens sąvoką. Siekiama suprasti, kodėl Dworkin'o aiškinimas yra nepakankamas jo pozicijai pagrįsti, tokiu būdu apginant darbo tezę. Galiausiai, seks išvados, apibendrinančios darbą ir atsakančios į darbo klausimą, bei rekomendacijos galimai jo tolimesnei plėtrai ir panaudojimui.



## ASMENS SĄVOKOS KRIZĖ MODERNIOJE FILOSOFIJOJE IR RONALD‘O DWORKIN‘O FILOSOFIJA, KAIP TO PAVYZDYS

Asmens sąvoka yra plačiai aptarinėjama šiuolaikinėje filosofijoje ir teologijoje. Kaip pastebi vienas iš Spaemann‘o filosofijos nagrinėtojų, Holger‘is Zaborowski‘is: „Peter‘is Geach‘as optimistiškai teigė, kad „Vakaruose net netikintys filosofai nėra linkę atmesti asmens sampratos“. Tačiau, priešingai nei teigia G. Geachas, asmens samprata patiria didelę krizę modernumo sąlygomis. Daugiau nebereikia kvestionuoti „asmens“ sąvokos ar neigti, kad kiekvienas žmogus, nepaisant to, ar jis yra save suvokiantis ir turi atmintį, yra asmuo su absoliučiu ir neatimamu orumu“<sup>1</sup>. Kaip pabrėžia Spaemann‘as, šiuolaikinė filosofija parodo tikrą teorinę dilemą apie asmens sąvoką, nes mažėjant sutarimui dėl anksčiau neabejotinų pagrindų, kurių atkūrimas yra vienas iš pagrindinių Spaemann‘o filosofijos principų, mes turime vėl patikrinti, kaip jis teigia, tradiciją ir jos konceptualius pasiekimus<sup>2</sup>.

Ši moderni asmens sąvokos krizė yra tuo ryškesnė, kad šiuolaikinė filosofija paradoksaliai taip pat turi gilių įžvalgų apie žmogaus asmens orumą, „taigi šios sąvokos istorija gali mums geriausiai parodyti šiuolaikinę gamtos ir laisvės dialektiką bei su ja susijusią abstrakčių sąvokų dialektiką, atsiribojančią nuo bet kokio santykio su tikrove, kaip nuo savaimės suprantamo. Kadangi šiuolaikinė žmogaus samprata, kuri linkusi dichotomizuoti gamtą ir laisvę, svyruoja tarp „dvasiško“ asmens (taigi pilnesnio laisvės supratimo žmogaus prigimties sąskaita) ir „materializuoto“ asmens (taigi supratimo apie natūralų asmens buvimą laisvės ir subjektyvumo sąskaita)“<sup>3</sup>.

Ronald‘o Dworkin‘o filosofija, vieną vertus esanti moderniu liberaliosios filosofinės tradicijos permąstymu, nors ir daug gilesnė už atskirą ideologinę dogmą, stebėtinai gerai atspindi viršuje aprašytą šiandieninę skirtį tarp asmens ir orumo sąvokų supratimo gylio. Laisvės bei žmogaus orumo sąvokos yra vieni kertinių Dworkin‘o filosofijos koncepcijų. Tačiau santykis tarp asmens sampratos ir Dworkin‘o filosofijos yra labiau dviprasmiškas.

Pavyzdys, bene vaizdžiausiai parodantis tą dviprasmiškumą yra Dworkin‘o pasiūlytas sprendinys abortų klausimui jo knygoje *Life’s Dominion*. Savo argumentą autorius pradeda teigiant,

---

<sup>1</sup> Holger Zaborowski, „Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity“, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 2010, psl. 178

<sup>2</sup> Robert Spaemann, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 3

<sup>3</sup> Holger Zaborowski, „Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity“, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 2010, psl. 179

kad bet kuri valstybė, kuri trukdytų moteriai nutraukti nėštumą, taip giliai įsiterpia į jos laisvę ir orumą, kad ta valstybė turi pateikti labai įtikinamą tokio įsiterpimo pagrindimą<sup>4</sup>. Dažniausiai tokiu pagrindu yra įvardijama valstybės atsakomybė saugoti žmogaus gyvybę, tačiau mūsų atveju šios atsakomybės supratimas yra akivaizdžiai subjektyvus, kadangi visuomenėje nėra konsensuso dėl to ar žmogaus embrionas jau laikytinas asmeniu. Todėl Dworkin'as atsako jog tai negali būti pakankamu pateisinimu intervencijai<sup>5</sup>. Kadangi mūsų visuomenėje nesutariama dėl to ar embrionas yra asmuo, Dworkin'as bando parodyti, jog gilesniame lygmenyje mūsų nesutarimai kyla ne dėl asmens sąvokos, o iš įsitikinimo, kad gyvenimas yra šventas<sup>6</sup>. Ir jeigu atskaitos tašku yra imamas žmogaus gyvenimo šventumas, jis turi būti ne saugomas kaip objektas, o gerbiamas kaip sakralumo šaltinis<sup>7</sup>. Todėl kalbant apie gyvenimo ribas, iš tikro mums išskylantis klausimas turi būti koku būdu mes geriausiai galėtume gerbti žmogaus gyvenimo šventumą. Į ką Dworkin'as atsako, kad tai yra religinis klausimas, į kurį nė viena pasaulietinė valstybė pagal apibrėžimą negali duoti vieno atsakymo ir juolab įsteigti jo teisiškai<sup>8</sup>.

Praktine prasme, R. Dworkin'as iš esmės prieina prie liberaliosios nėštumo nutraukimo traktuotės, palikdamas šią sritį valstybės nekontroliuotinu asmeninio apsisprendimo lauku. Tačiau jo pozicijos pagrindimas yra labai originalus ir stebėtinai nepozityvistinis. Ir visgi šis pavyzdys ypač gerai parodo aukščiau aprašytą asmens sąvokos krizę modernioje moralinėje filosofijoje. Nagrinėdamas klausimą, kuriame mūsų laikais nesutarimai dėl žmogaus asmens sampratos pasirodo kone aštriausiai, Dworkin'as iš esmės bando tą sampratą apeiti ir pasiūlyti sprendimą, kuris kildinamas ne iš asmens koncepcijos apskritai. Nors tuo pat metu, šiame argumente aiškia vietą užima žmogaus orumo sąvoka, nustatanti santykį tarp valstybės ir individo (moters), bei suteikianti moralinį pagrindą tam santykiui apriboti.

Panaši dinamika pasireiškia ir Dworkin'o politinėje filosofijoje. Pavyzdžiui, jo demokratijos sampratoje, kurią jis vystė tikriausiai savo garsiausiame veikale - *Justice For Hedgehogs*. Dworkin'as buvo idėjiniu demokratu ir laikė demokratiją geriausia valdymo forma dėl normatyvinių priežasčių, -

---

<sup>4</sup> Aurora Plomer, "Review: Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia by Ronald Dworkin", *The Modern Law Review*, Vol. 59, No.3, May 1996, psl. 479

<sup>5</sup> Ronald Dworkin, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOPE, INC., New York, 1993, psl. 23

<sup>6</sup> Ten pat, psl. 25

<sup>7</sup> Gerard V. Bradley, „Life's Dominion: A Review Essay“, *Notre Dam Law Review*, Volume 69, Issue 3, Article 8, 2014, psl. 330

<sup>8</sup> Ronald Dworkin, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOPE, INC., New York, 1993, psl. 239

dėl to, kad, anot jo, demokratija sukuria moraliai teisingiausią valstybės santykį su žmogumi, kadangi ji yra „vienintelė valdymo forma, kuri (*piliečiams* – A.A.) užtikrina vienodą rūpestį ir pagarbą savo fundamentalioje konstitucijoje“<sup>9</sup>. Panašų požiūrį Dworkin‘as plėtodavo ir savo antroje, ankstesnėje knygoje apie demokratijoje *Is Democracy Even Possible Here?*, kurioje norėjo įrodyti, jog demokratija turi būti paremta žmogaus gyvenimo vertės ir atsakomybės principais<sup>10</sup>. Atrodytų, tokia normatyvinė laikysena net suponuotų asmenį, kurtų erdvę asmens koncepcijai autorius politikos teorijoje, tačiau taip nėra.

Norint parodyti šį asmens nebūvimą Dworkin‘o demokratijos koncepcijoje, būtina išgryninti keturias autoriui svarbias sąvokas – laisvės, moralės, etikos ir, vėlgį, žmogaus orumo. Darbo eigoje prie jų dar bus grįžtama gilesniam aptarimui, tačiau kol kas apsisistosi ties jomis glaustai, tik argumentui parodyti. Savo apmąstymuose Dworkin‘as iš esmės remiasi klasikine laisvės samprata, ir taip pat kaip ir I. Berlin‘as ar J. S. Mill‘is, skirsto ją į negatyvią (laisvę nuo išorinių suvaržymų) ir pozityvią (laisvę veikti pagal savo valią)<sup>11</sup>. Tačiau skirtingai nuo tuo paties Berlin‘o, manančio kad politiniame darinyje dvi šios laisvės yra konfliktuojančios ir būtinai reikalaujančios kompromiso, Dworkin‘as tiki, kad abi jos gali būti suderinamos. Anot Dworkin‘o, Berlin‘o (ir ne vien jo) problema buvo ta, kad negatyvi laisvė jam buvo absoliuti, dėl ko bet koks išorinis individo veiksmų suvaržymas buvo jo suprantamas kaip ir negatyvios laisvės suvaržymas. Aišku, kad tokiu atveju bet koks politinis režimas, įskaitant ir demokratinį, yra iš prigimties laisvę pažeidžiantis. Dworkin‘as su tuo nesutinka ir siekdamas pagrįsti savo požiūrį, be minėto klasikinio, pateikia ir savo negatyvios laisvės apibūdinimą: „negatyvi laisvė yra jo (individo – A.A.) laisvės sritis, kurios politinė bendruomenė negali atimti, nepažeisdama jo specialiu būdu: pakenkdama jo orumui, atsisakydama suteikti jam vienodą rūpestį ar esminį atsakomybės už savo gyvenimą požymį.“<sup>12</sup>. Iš šio pasąžo atitinkamai seka du dalykai. Pirma – kad absoliučios laisvės (*freedom*) suvaržymas nėra tolygus negatyvios laisvės (*liberty*) suvaržymui. Antra – kad tikroji laisvė yra neatsiejama nuo atsakomybės ir žmogaus orumo, kurį Dworkin‘as išaiškina per du fundamentalius principus: 1) kiekvieno žmogaus gyvybė yra vienodai reikšminga ir vienodai svarbi, 2) į etinį žmogaus subjektyvumą neturi būti kišamasi<sup>13</sup>. Kai valstybė įstatymine tvarka

---

<sup>9</sup> R. Dworkin, „Justice for Hedgehogs“; The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, MA/ London, England, 2011, psl. 390

<sup>10</sup> R. Dworkin, „Is Democracy Even Possible Here? Principle For A New Political Debate“, Princeton University Press, 2008, psl. 36

<sup>11</sup> Ten pat, psl. 365

<sup>12</sup> Ten pat, psl. 366

<sup>13</sup> Ten pat, psl. 367

draudžia piliečiams žudyti vienas kitą, jį suvaržo absoliučią piliečių laisvę, tačiau nekompromituoja jų orumo. Priešingai, tai yra pačių piliečių interesuose, kadangi tokiu būdu yra užtikrinamas pirmasis fundamentalus orumo principas. Iš šių prielaidų išplaukia, kad skirtingai nei manė Berlin'as, politinis režimas, nevaržantis žmogaus laisvės, yra įmanomas ir tai turi būti toks režimas, kuris tenkina abu orumo principus. Remiantis laisvių suskirstymu į dvi formas, Dworkin'as taip pat atskiria etikos ir moralės sąvokas. Etika jam yra elgesio normos privačiame žmogaus gyvenime, o moralė – elgesio normos santykiuose su aplinkiniais žmonėmis<sup>14</sup>. Tad galima perfrazuoti ankstesnį sakinį ir pasakyti, jog deramai laisvę užtikrinantis ir žmogaus orumo nežeidžiantis politinis režimas yra tas, kuris kontroliuoja moralinį, bet ne etinį žmogaus gyvenimą, ir būtent demokratija sukuria tokiam politiniam režimui būtinas prielaidas.

Šioje sampratoje vėl gi matosi, jog žmogaus orumo sąvoka yra viena kertinių Dworkin'o argumentui pateikti, bei kad ji yra tiesiogiai susieta su kitomis normatyvinėmis koncepcijomis – etikos bei moralės (kuri bendrai yra viena pagrindinių Dworkin'o filosofijoje nagrinėjamų sričių). Ir tuo pat metu asmens koncepcija šioje sampratoje neįsivaizduoja, nors abu Dworkin'o pasiūlyti orumo principai iš esmės balansuoja ties riba su ja. Ankščiau toje pačioje knygoje, Dworkinas savo du orumo principus suformuluoja kiek kitaip, tik kaip etinius principus: savigarbos (kiekvienas žmogus turi rimtai žiūrėti į savo gyvenimą ir pripažinti, kad svarbu, jog jo gyvenimas būtų sėkminga, o ne iššvaistyta galimybė) ir autentiškumo (kiekvienas **asmuo** (*person*) turi ypatingą asmeninę atsakomybę už supratimą, kas jam yra sėkmė jo gyvenime)<sup>15</sup>. Kaip bus vėliau parodyta, ginčai dėl asmens sąvokos supratimo sukūrė ne vieną asmens koncepciją skirtingose filosofinėse mokyklose – asmens kaip siekiamybės, kaip sąlygos, kaip ontologinės duotybės etc., ir visos jos tačiau neišvengiamai susiduria su klausimais kas yra žmogus, kas yra gyvenimas, kas yra sąmonė bei koks šių sąvokų tarpusavio santykis. Abidvi Dworkin'o orumo principų formuluotės iš esmės irgi operuoja šiomis pačiomis sąvokomis, jis net gi vartoja žodį *person*, ir visgi Dworkin'as tiesiogiai neliečia jų klausimo.

Tokiu būdu, Dworkin'o filosofija yra šiandieninė ir aktuali, suteikianti daug priežasčių ją žavėtis, tačiau tuo pat metu ir įkūnijanti savotišką aukščiau aprašytą laiko dvasią, kai plačiai plėtodama žmogaus orumo sąvoką ir tuo pagrindu suteikiantį vertingų įžvalgų, ji paradoksaliai išvengia žmogaus asmens traktavimo. Visa tai kelia klausimą ar Ronald'as Dworkin'as apskritai savo filosofijoje turėjo asmens sampratą, ir ar jai ten yra vietos. Šiuo pagrindu ir yra prasminga Dworkin'o filosofiją pabandyti

---

<sup>14</sup> Ten pat, psl. 370

<sup>15</sup> Ten pat, psl. 203-204

perinterpretuoti per Roberto Spaemann'o filosofiją, operuojančio panašiomis sąvokomis, tačiau į jas žvelgiančio per kitokią prizmę.

## ASMENS SAMPRATA ROBERT'Ų SPAEMANN'Ų FILOSOFIJOJE

Skirtingai nei Ronald'as Dworkin'as, asmens sąvokos supratimui ir traktavimui Robert'as Spaemann'as atvirkščiai skyrė ypatingą dėmesį savo filosofijoje. Didžiausias jo veikalas, skirtas šiai temai yra 1996-aisiais išleista knyga „*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*“, 2006-aisiais perleista angliškai. Norint suprasti, kas Robert'ui Spaemann'ui yra asmuo, būtų logiška atsispirti būtent nuo jos.

Pradedama Spaemann'as nuo problemos aktualizavimo. Savo įvade į *Persons* jis pabrėžia, kad supratimas, ką reiškia būti asmeniu, šiandien nėra patenkinamai išplėtotas, kas turi tiesiogines praktines pasekmes, kadangi kai kurie mūsų amžininkai tvirtina, kad embrionai, sunkiai neįgalūs ir senyvi asmenys nėra asmenys ir neturi asmeniui tenkančių teisių<sup>16</sup>. Dėl to „*ką reiškia būti asmeniu?*“ mūsų laikais jau nėra tik teorinis klausimas. Holger'is Zaborowski'is vėl gi pastebi, jog ši problema šiandieninėje asmenybės filosofijoje buvo Spaemann'o apibrėžta labai anksti, dar 1947 metais, rašiniuose „*Die Frage 'Wozu?'*“ („*Klausimas „Kam?“*“) bei „*Das Vertrauen als sittlicher Wert*“ („*Pasitikėjimas kaip moralinė vertybė*“)<sup>17</sup>.

Taigi diskusija apie asmenį nustojo būti grynai teorinio ir akademinio pobūdžio, kaip, teigia Spaemann'as, buvo anksčiau. Ji pavirto į diskusiją, turinčią didelę įtaką etikai, politikai, technologijoms, gamtos ir socialiniams mokslams. Anot filosofo, mūsų amžiuje net tendencijos, kurios iš pirmo žvilgsnio atrodo kaip asmenybės įtvirtinimas, ilgainiui gali sugriauti mintį, kad kiekvienas žmogus yra asmuo. Kaip pavyzdį Spaemann'as atkreipia dėmesį į polinkį „personalizuoti“ nuasmenintus kasdieninius kultūros elementus, norint suimituoti asmeninį santykį, pavyzdžiui, su interneto klientūra<sup>18</sup>. Anot jo, beasmenis žodynas kompiuteriniams ryšiams būtų tinkamesnis nei kompiuterių programavimas, kad monitoriai rašytų vartotojams „Sveiki“ arba „Ačiū“, tarsi mašina būtų žmogus. „Pseudo-asmenybių“ pagausėjimas, pasak Spaemann'o, kenkia asmeniui ir manipuliuoja mūsų supratimu apie asmenų realybę ir šios sąvokos naudojimą. Spaemann'as pabrėžia paradoksalių

---

<sup>16</sup> Robert Spaemann, „*Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'*“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 3

<sup>17</sup> Holger Zaborowski, „*Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*“, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 2010, psl. 182

<sup>18</sup> Robert Spaemann, „*Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'*“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 182

„mokslinio žodyno“ polinkį tapti tuo teleologiškesniu, kuo toliau jis nudreifuoja nuo tvarinių – pvz. mašinų, elementariųjų dalelių ar uraganų atžvilgiu, kai visi jie gauna vardus<sup>19</sup>.

Apibrėžias duotą problemą, *Persons* įvade Spaemann'as iš karto atkreipia dėmesį ir į vieną pagrindinių savo knygos išvadų: kad visi žmonių rūšies nariai iš tikrųjų yra asmenys. Jis išskiria du šiandieninius požiūrius į asmenybės supratimą: viena vertus, anot jo, yra Descartes'o, Locke'o ir šiuolaikinės analitinės filosofijos bandymai suprasti asmenybę atsižvelgiant į jos predikatus, ypač į subjektyvumą ir sąmoningumą, t.y. bandymai paaiškinti asmenybę per jai būtinas konstruojančias sąlygas<sup>20</sup>. Kita vertus, yra iš Fichte's ir Hegelio kilę bandymai suprasti asmenybę per asmeninio egzistavimo socialinį pobūdį<sup>21</sup>. Taigi, ne predikatyvūs aiškinimai, o aiškinimai, bandantys konceptualiai paaiškinti transcendentinį ryšį per jo empirinį pasireiškimą.

Pirmame *Persons* skyriuje „*Why We Speak of Persons*“ Spaemann'as teigia, kad nors „žmogus“ yra biologinės rūšies pavadinimas, „asmuo“ nėra nei rūšinis terminas, nei terminas, nurodantis į tam tikrą savybę<sup>22</sup>. Žmonės yra gyvūnai arba gyvi padarai. Tačiau kaip tokie, jie pasižymi teleologine struktūra, - tai yra, jie „išeina“ už dalykų ribų arba „eina paskui“ dalykus<sup>23</sup>. Žmogaus asmenybė keičiasi jo gyvenimo eigoje, jis ją keičia ir sąmoningai pagal savo siekiamybes, dėl ko toks teleologinis požiūris turi prasmę. Todėl, kaip ir su visais gyvūnais, egzistuoja skirtumas tarp to, kokie žmonės yra iš tikrųjų ir kokie jie yra pagal savo savybes (tai yra, kokie jie būtų, jei būtų savo optimaliausioje būklėje)<sup>24</sup>.

Nepaisant to, tai, koku būdu žmogus „iš tikro“ yra žmogaus rūšies pavyzdys, skiriasi nuo to, kaip kiti gyvūnai yra jų rūšies pavyzdžiai. Žmonės nėra tiesiog tapatūs tam, kas jie yra. Aišku, mes turime mūsų prigimtinius, gamtinius jausmus ir instinktus, „tačiau mes taip pat turime ir tai, ką Harry Frankfurt'as pavadino jų „antriniais norais“ (t.y. antriniai norai apie mūsų prigimtinius jausmus ir reakcijas)<sup>25</sup>. Šitokios distinkcijos esmė yra suvokti žmogaus subjekto atskyrimą nuo visko, kas gali

---

<sup>19</sup> Holger Zaborowski, „Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity“, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 2010, psl. 182

<sup>20</sup> Arthur Madigan, REVIEW OF ROBERT SPAEMANN'S PERSONS, The Journal of Religious Ethics, June 2010, Vol. 38, No. 2 (June 2010), psl. 376

<sup>21</sup> Ten pat, psl. 376

<sup>22</sup> Robert Spaemann, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 7

<sup>23</sup> Ten pat, psl. 11

<sup>24</sup> Ten pat, psl. 11

<sup>25</sup> Ten pat, psl. 13

būti tiesa apie jį<sup>26</sup>. Kadangi mes galime kalbėti apie save trečiajame asmenyje, tai įrodo, kad galime pasirinkti požiūrio tašką, kuris skiriasi nuo mūsų pačių organinio centro, o toks sugebėjimas save objektyvizuoti ir reliatyvuoti yra tiek mūsų kalbos, tiek moralės pagrindas.

Toliau, kitame skyriuje, Spaemann'as nagrinėja asmenybės sampratos raidą Platono ir stoikų filosofijoje, romėnų teisėje, Biblijoje, Chalcedono taryboje, Boetijuje ir vėliau krikščionių teologijoje. Spaemann'as tvirtina, kad biblinė žmogaus širdies samprata yra vėlesnės asmens sampratos pagrindas. Jis aiškina Boetijaus asmens apibrėžimą (racionali prigimtis kaip praktinio gyvenimo našlė) ta prasme, kad racionali prigimtis egzistuoja kaip asmenybė, kurios vardas niekada negali būti pakeistas apibūdinimu, asmenybė, kuri niekada nebūna tik esmės pavyzdys<sup>27</sup>. Žmonės turi prigimtį, tačiau jie taip pat yra ir kažkas gilesnio už savo prigimtį, nes jie gali laisvai pasirinkti požiūrį į savo prigimtį: „Mes galvojame, kad konkretus individas kaip tvarinys yra svarbesnis už jo prigimtį. Tai, tačiau, nereiškia, kad šie asmenys prigimties neturi, ir atsiranda patys nusprenddami, kokie jie turi būti. Tai, tačiau, ką jie daro, yra preziumuoja naują santykį su savo prigimtimi: jie laisvai palaiko savo būties įstatymus, arba priešingai, maištauja prieš juos ir „nukrypsta“. Tad kadangi jie yra mąstančios būtybės, jų negalima baigtinai priskirti tik savo rūšies nariams, vien kaip individus, kurie „egzistuoja savo prigimtyje“, t. y., egzistuoja kaip asmenys.“<sup>28</sup>

Trečiame skyriuje, „*How we identify Persons*“, Spaemann'as kritikuoja minėtą Descartes'o, Locke'o ir šiuolaikinių analitinių filosofų požiūrį, kad asmenybė iš esmės yra asmens sąmonė. Spaemann'as teigia, kad asmens samprata transcenduoja, peržengia tiek numanomą solipsizmą, tiek instantilizmą (požiūrį, kad praeitis ir ateitis yra tik esamo momento pratęsimai), kuriuo apibūdinama šiuolaikinę filosofinę tradiciją<sup>29</sup>. Žmogus yra nepakartojamas ir neperteikiamas, tačiau žmogų taip pat apibrėžia jo unikali „vieta“ erdvėje, kurią užima tik jis pats (vieta, atimta kitų vietų atžvilgiu, taigi ir kitų asmenų atžvilgiu). Asmens tapatybė yra šios unikalios vietos tarp kitų asmenų reikalas, ir šis vietos unikalumas pirmiausia yra atskleidžiamas ne per sąmonę, bet per kūną, fiziškai. „Solipsizmas, tad, yra nesuderinamas su asmens samprata. Negalima galvoti apie pasaulyje egzistuojančio vieno asmens

---

<sup>26</sup> Ten pat, psl. 14

<sup>27</sup> Ten pat, psl. 24

<sup>28</sup> Ten pat, psl. 33

<sup>29</sup> Arthur Madigan, REVIEW OF ROBERT SPAEMANN'S PERSONS, *The Journal of Religious Ethics*, June 2010, Vol. 38, No. 2 (June 2010), p. 377



idėją. Nors kurio nors vieno asmens tapatybė yra unikali, asmenybė kaip tokia atsiranda tik daugiskaitoje<sup>30</sup>.

Spaemann'ui tai yra svarbus paminėjimas, jog asmuo pasireiškia fiziškai tik tarp kitų asmenų. Anot jo, taip yra todėl, kad būvimas šiame pasaulyje kaip ir būvimas tarp kitų asmenų nėra mūsų apsisprendimo reikalas. Būdami žmonių bendruomenės nariais, mes tam neturime „jokio bendro pasirinkimo, tačiau visi užima vietą šioje bendruomenėje tiesiog pagal gimimo teisę... Originalus pažadas, kuriuo grindžiami visi vėlesni pažadai, yra už jo klausimo ar iššūkio ribų, vien todėl, kad tai niekada nebuvo laisvo apsisprendimo aktas, atliktas laike. Tai suprantamas postulatų, kurio prasmė yra ne daugiau ir ne mažiau nei mūsų tikroji padėtis žmonių bendruomenėje“<sup>31</sup>

Nuo šitos sampratos, kad asmuo egzistuoja tik daugiskaitoje, Spaemann'as tvirtina, kad asmenis taip pat lemia negatyvumo ar netapatumo akimirka: „Pagrindinė subjektyvios patirties struktūra yra noras arba kažko siekimas, tai yra „paskata“. Ši paskata preziūmuoja dvejopą skirtumą: tarp vidaus ir išorės, skirtumą, kuris yra erdvės suvokimo šaltinis; bei tarp laukimo ir laukiamo, skirtumą tarp „jau yra“ ir „dar nėra“, kuris yra laiko suvokimo šaltinis.“<sup>32</sup> Spaemann'as taip pat nurodo, kad nors neorganiniame fiziniame pasaulyje viskas elgiasi pagal savo prigimtį, organinio gyvenimo pasaulyje egzistuoja skirtumas tarp tikrovės ir jos idealo<sup>33</sup> (kas jau buvo minėta, kalbant apie Spaemann'o supratimą kodėl žmogus nėra tapatus vien savo biologinės rūšies pavyzdžiui). Kalbant apie asmenį, asmuo yra tas „aš“, kuris laiko eigoje laisvai siekia savirealizacijos. Tai yra, žmogus turi suvokti, koks jis turėtų būti pagal savo prigimtį ar esmę. Kitaip tariant, visada yra netapatumas tarp asmens tikrojo „aš“ ir idealaus „aš“<sup>34</sup>. Bet šis netapatumas nekeičia tos tiesos, kad tas asmuo vis tiek visada yra vienas ir tas pats.

Taigi tai yra vienas iš asmens požymių, jog asmuo suvokia save laike ir erdvėje. Šiuo klausimu Spaemann'as sutinka su Locke'ui ar Descarte'ui būdinga analitine tradicija. Tačiau, vėl gi, svarbu, jog Spaemann'ui tai yra tik vienas iš požymių, per kurį mes suprantame asmenį, bet netapatumas asmeniui kaip tokiam ir nepakankamas asmeniui apibrėžti. Čia ir yra jo fundamentalus nesutikimas su predikatyvia asmens aiškinimo tradicija. Tą jis aprašo ir savo esėje *Human Dignity and Human Nature*:

---

<sup>30</sup> Robert Spaemann, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 40

<sup>31</sup> Ten pat, psl.223

<sup>32</sup> Ten pat, psl. 42

<sup>33</sup> Ten pat, psl. 20

<sup>34</sup> Ten pat, psl. 23

„Žmogus turi laiko dimensiją, kuri tam tikru momentu prasideda ir tam tikru momentu baigiasi. Turėti biografiją yra vienas iš savotiškų žmogaus asmens požymių: per ilgus laiko tarpus jie gali susitapatinti su bet koku kitu jų natūralaus egzistavimo etapu ... Asmeninis įvardis „Aš“ nenurodo į „Ego“ - tai yra filosofų išradimas - bet į natūralų organizmą, kuris pradėjo egzistuoti, kai tik atsirado genetinis kodas, kuris buvo kitoks ir nepriklausomas nuo jo motinos organizmo.“<sup>35</sup> Be kitą ko, iš šio pasažo yra suprantama Spaemann'o laikysena abortų klausimu, jog asmenybė prasideda sulig gyvenimo pradžia. Tačiau esminė remarka yra būtent ta, jog asmuo jam nėra vien save (laike) suvokianti sąmonė, bet ir biologinis kūnas, fiziškai atskiriamas tarp kitų tokių pačių kūnų. „Aš“ yra abu šitie dalykai.

Paskutinė knygos esė vadinasi „Ar visi žmonės yra asmenys?“ ir jame Spaemannas tiesiogiai atsako į šį klausimą teigiamai. Asmenybė nėra vien tik žmonių savybė – tokia, kad žmogus gali būti žmogumi ir nebūdamas asmeniu. Žmonės ir yra asmenys. Tuomet yra netinkama kalbėti apie asmeniškumą kaip apie kažką atsirandančio. „Asmenybė nėra vystymosi rezultatas, bet jo gairės“<sup>36</sup>. Tą patį jis vėl gi atkartoja ir „*Human Dignity and Human Nature*“: „Žmogaus asmenybė nėra būsenų, kurias jis praeina, visuma; veikiau tai yra tas pats asmuo, einantis per šias būsenas“<sup>37</sup>. Beveik pažodžiui šis teiginys yra atkartojamas ir esėje „*In Defense of Anthropomorphism*“: „Būvimas asmenybe (*being a self*) nėra būseną ir nėra empirinė savybė, bet verčiau yra tai, kas egzistuoja tam tikruose būsenose. Empirizmui, iš kitos pusės, šios būsenos ir yra viskas kas egzistuoja.“<sup>38</sup> Tokiu būdu Spaemann'as vienareikšmiškai nesutinka su tradicija, kuriai asmenybė yra tam tikrų savybių ir būsenų įgavimo kategorija, kadangi ši tradicija paneigia embrionų ir sunkiai neįgalių asmenų asmenybę, atsižvelgiant į tai, kad jiems trūksta jai reikalingų pajėgumų.

Tačiau asmenybė, teigia Spaemann'as, nėra ir jų prigimtis, nors jie ir turi prigimtį<sup>39</sup>. Neįgalieji turi sužalotą prigimtį, bet pats šis prigimties turėjimas rodo ir jų asmenybės būvimą. Tą temą jis išvysto ir savo rašinyje „*Is Brain Death the Death of a Human Person?*“, kuriame vėl gi nagrinėja asmens

---

<sup>35</sup> Robert Spaemann, „Love and the Dignity of Human Life: On Nature and Natural Law“, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, psl. 39

<sup>36</sup> Robert Spaemann, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 245

<sup>37</sup> Robert Spaemann, „Love and the Dignity of Human Life: On Nature and Natural Law“, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, psl. 39

<sup>38</sup> Robert Spaemann, „In Defense of Anthropomorphism“, in „A Robert Spaemann reader : philosophical essays on nature, God, and the human person“, Oxford University Press, 2015, psl. 77

<sup>39</sup> Matt Jenson, „Persons: The Difference between ‘Someone’ and ‘Something’- By Robert Spaemann“ Review, International Journal of Systematic Theology, 2009, psl. 97

laikė tematiką per fizinės mirties prizmę: „Mirtis ir gyvenimas nėra pirmiausiai mokslo objektai. Mūsų pagrindinė prieiga prie gyvenimo reiškinių yra savęs ir kitų žmonių bei kitų gyvų būtybių suvokimas. Aristotelis sako, kad gyvenimas yra gyvojo būtis. Gyvai būtybei negyventi reiškia nustoti egzistuoti. Tačiau pats buvimas niekada nėra gamtos mokslų objektas. Iš tikrųjų tai yra svarbiausias proto principas ir kaip toks, metafizinių apmąstymų.“<sup>40</sup> Spaemann'as sako kad mes negalime duoti tikslų apibrėžimą gyvenimui ir mirčiai, mes galime tik teleologiškai apibrėžti gyvenimą ir mirtį pagal jų fizines savybes<sup>41</sup>. Iš šios išvalgos Spaemann'as daro išvadą, kad mes logiškai negalime atskirti būties ir nebūties, dėl ko vėl gi yra neįmanoma atskirti žmogaus asmens nuo žmogaus kaip rūšies atstovo. „Atsižvelgiant į integruotosios smegenų funkcijos tezės nepatvarumą, „smegenų mirties“ ir žmogaus mirties sutapatinimas gali būti prasmingas tik tuo atveju, jei žmogaus asmenybė yra atskiriama nuo buvimo žmogumi biologine prasme, ką Singer'is, Parfit'as ir Furton'as ir daro<sup>42</sup>. Todėl Spaemann'as ir čia atkartoja savo išvadą, jog visi žmonės yra asmenys.

Taigi reziumuojant, anot Spaemann'o diskusija apie tai kas yra asmuo mūsų laikais yra ypač aktuali, tiek dėl minėto mažo sąvokos išplėtojimo, palyginus su ja lydinčiomis sąvokomis; tiek dėl to, jog mūsų laikais diskusija apie asmens sampratą nustojo būti grynai teorinio ir akademinio pobūdžio ir tapo diskusija, turinčia didelę įtaką tiek etikai, tiek politikai bei technologijoms ir socialiniams mokslams. Spaemann'as išskiria du šiandieninius požiūrius į asmenybės supratimą: bandymą suprasti asmenybę teleologiškai, atsižvelgiant į jos predikatus ir koncepto būtinumą bei reikšmę visuomenei; ir bandymą suprasti asmenybę per asmeninio egzistavimo socialinį pobūdį. Pirmą supratimą, būdinga šiuolaikinių analitinių filosofų požiūriui, kad asmenybė iš esmės yra asmens sąmonė, Spaemann'as kritikuoja, kadangi asmuo nėra nei rūšinis terminas, nei terminas, nurodantis į tam tikrą žmogaus rūšies savybę. Spaemann'ui veikiau asmuo yra kažkas, kas transcenduoja už biologinės rūšies ribų, kadangi asmenį įmanoma apibrėžti tik per būties ir nebūties sąvokas, kurias savo ruožtu mes taip pat galime pažinti ne pilnai, o jau tik teleologiškai, pagal jų savybes. Todėl yra netinkama kalbėti apie asmeniškumą kaip apie žmogaus savybę arba kaip apie kažką atsirandančio, nes toks požiūris yra per daug apribotas ir atitinkamai niveliuojantis asmens koncepciją. Todėl Spaemann'as prieina prie išvados jog visi žmonės ir yra asmenys vien dėl savo priklausimo žmonių klasei. Taip pat asmuo egzistuoja laike bei erdvėje tik daugiskaitoje, kadangi atsiskleidžia per sąlytį su kitu.

---

<sup>40</sup> Robert Spaemann, „Love and the Dignity of Human Life: On Nature and Natural Law“, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, psl. 45

<sup>41</sup> Ten pat, psl. 46

<sup>42</sup> Ten pat, psl. 67



## POLITINĖS ROBERT'Ų SPAEMANN'Ų ASMENS SAMPRATOS IMPLIKACIJOS

Aprašius kaip Spaemann'as suvokia asmens sąvoką bei išsiaiškinus iš kur jis ją kildina bei koks yra jos sąlytis su žmogiškumo ir gyvenimo klausimais, galima pereiti prie jo asmens sampratos reikšmės politikos suvokimui.

Ši užduotis yra kiek apsunkinta, nes pats autorius nerašė tiesiogiai apie asmenį politikoje. Bet visgi rašė apie politiką, ir vienas svarbiausių jo tekstų šioje plotmėje yra esė „*Remarks on the Ontology of „Right“ and „Left“*“. Joje Spaemann'as iškelia tezę, jog klasikinė politinė filosofija sukosi apie gamtą ir gamtos suvokimą, dėl ko, Platonui ir Aristoteliui įveikus antinomiją tarp gamtos ir tradicijos/įstatymo (tarp *physis* ir *nomos*) ir sukūrus galutinę gamtos sampratą, pagal kurią žmogus yra kalbanti ir politinė būtybė „iš prigimties“, politinė filosofija tapo natūralios kovos teorija. Ši teorija sėkmingai perėjo į krikščioniškus laikus ir vyravo iki pat XVI a., tačiau nuo XIV amžiaus atsisakius teleologijos gamtos sampratoje ir jai perėjus į pozityvizmą, moderni politinė teorija iš naujo susiduria su ta pačia antinomija<sup>43</sup>. Ši mintis yra ypač svarbi tiek Spaemann'o politikos suvokimui, tiek mano tolimesniam darbui, todėl ją reikia perteikti nuodugniai.

Siekdamas šią antinomiją išaiškinti, Spaemann'as teigia, jog bene paprasčiausias jos formulavimas yra tas, kurį pasiūlė Freudas: kaip priešpriešą tarp malonumo principo ir tikrovės principo. „Iš pradžių kūdikis yra determinuotas išimtinai libido, fizinės gerovės troškimo. Tačiau netrukus vaikas susiduria su abejinga tikrove, kuri priešinasi jo norams. Vaikas turi prie jos prisitaikyti mokydamasis drausminti savo norus vardan išgyvenimo. Realybės principas yra tapatus išlikimo principui. Anot Freudo, *conditio humana* niekada negali būti laiminga, nes žmogus paklūsta jo išsaugojimo sąlygoms tik dėl *nolens volens* ir dėl to, kad neturi pasirinkimo, siūlančio kažką geresnio. Savo prigimtyje jis visada išliks libido ir todėl realybės suvaržymus priims tik per jėgą.“<sup>44</sup> Anot Spaemann'o, libido ir savisaugos, malonumo principo ir realybės principo priešprieša yra baigtinumo idėjos gamtoje apskritai ir ypač žmogaus prigimtyje atsisakymo rezultatas, kadangi „vertinant gamtą kaip teleologinę struktūrą, ji tuo pačiu buvo ir tobulumo principas, judesio, būdingo būtybei, principas, ir, kita vertus, principas, ribojantis tą judėjimą vidiniu optimalumo tikslu. Ši optimalybė, ši tobulumo būseną yra ir būtis laimės būseną, ir jos optimalaus išsaugojimo būseną. Tobulumo ir išsaugojimo

---

<sup>43</sup> Robert Spaemann, “Remarks on the Ontology of “Right” and “Left”, found in “The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy” edited by Reiner Schurmann, SUNY Press, 1989, psl. 146

<sup>44</sup> Ten pat, psl. 146

principai galiausiai yra vienas ir tas pats: gėris.<sup>45</sup> Vėlesnį tokio gamtos supratimo netekimą Spaemann'as aiškina žinojimo sąvokos evoliucija: „Kokios priežastys paskatino (gamtos sampratoje – A. A.) atsisakyti šio teleologiškai orientuoto klausimo „kodėl“? .. Tai yra ilgas kelias nuo hebrajų žodžio *Yadah* prasmės žinojimo iki kartezietiškos *certa cognitio* koncepcijos ... Čia žinojimas reiškia tapimą vienu su kitu, savęs suvokimo absorbciją. Kita vertus, šio kelio gale yra absoliuti sąmonės autonomija, kuriai gamta tapo absoliučia svetimybe<sup>46</sup>.

Spaemann'as pastebi, jog nuo XVI amžiaus, sulig Francis'u Bacon'u, senojo teleologinio gamtos traktavimo yra atsisakoma. Teleologinį supratimą keičia supratimas, kad jeigu mes norime ką nors veikti su gamta, mums nenaudinga galvoti apie tai, kur gamta juda pati iš savęs, o gamtos pažinimas dabar atsiduria gamybos dispozicijoje. Prisimenamas Thomas'o Hobbes'o nusistatymas, jog pažinti daiktą reiškia „suprasti, ką galime su juo padaryti, kai jį turime“<sup>47</sup>. Senoji teleologija buvo užjaučiantis gamtos pažinimas, bei bandymas gamtą suprasti kaip mums lygiaverčią esybę. Toks supratimas nebuvo tarnaujantis žmogui, tačiau buvo žmogaus savęs supratimo elementas pasaulio visumoje. O jį pakeitęs teologinis ir praktinis gamtos tyrinėjimas reiškė tuo pačiu metu ir būtinumą žiūrėti į gamtą „iš išorės“, ne iš gamtinio taško, taigi atsiribojimą nuo jos - „Žmogus pranoksta gamtą ir užmezga santykį tiesiogiai su kūrėju. Taigi gamta tampa tik naudojimo objektu ... To pasekmės tapo aiškios tik moderniam buržuaziniame pasaulyje. Mokslas tapo praktikos dalimi; mokslas kaip teorija daugiau nebėra praktikos tikslu. Kontempliatyvus santykis su pasauliu atrodo amoralus. Kadangi gamta tampa žmogaus kūrybos, žmogaus tikslų siekimo sritimi, tampa nebeįmanoma atsižvelgti į bet kokius imanentiškus tikslus gamtoje.“<sup>48</sup>

Čia yra prieinama prie politinio dėmens. Kad galėtume subordinuoti gamtą savo tikslams, mes turime atsiriboti nuo tikslų, kurie galėtų būti imanentiški pačioms gamtos būtybėms. Tačiau tai neišvengiamai keičia ir paties žmogaus traktavimą - „Dabar, jei žmogus atsisako teleologinio požiūrio į gamtą, jis taip pat turi atsisakyti ir savęs supratimo kaip natūralios būtybės, kaip gamtos dalies. Tokia yra Descarte'o situacija. Jei jis vis dėlto norėtų suprasti save kaip natūralią būtybę, jis nebegali savęs suprasti kaip būtybę, kuriai rūpi gėris. Tokia yra Hobbes'o padėtis. Hobbes'as išryškina žmogaus norą kaip aklą ir beribį norą. Nebėra didžiausio gėrio, kuris galėtų nustatyti vidinę ribą to noro siekimui. Yra tik didžiausia blogybė, kas yra smurtinė mirtis. Tik baimė riboja apetitą, norus, kurie savaime yra

---

<sup>45</sup> Ten pat, psl. 147

<sup>46</sup> Ten pat, psl. 147

<sup>47</sup> Ten pat, psl. 149

<sup>48</sup> Ten pat, psl. 149

begaliniai. Taip pat ir Freudų tikrovės principas. Ši išsaugojimo principą atstovauja valstybė. Kadangi žmogaus libido pats savaime nežino ribos, jį slopinanti jėga taip pat turi būti beribė. „Dešinės“ pozicija apibrėžiama užimant išsaugojimo principo pusę, kartu su realybės principu arba racionalumo principu, kai „racionalus“ yra priešpastatymas neribotam malonumo siekimui. „Kairės“ pozicija apibrėžiama užimant libido, malonumo, vaizduotės ir utopijos puses. „Saviprezervacija“ ir „savirealizacija“ yra du pagrindiniai požiūriai. Kas tačiau yra būdinga abiem, tai natūralaus baigtinumo idėjos nebuvimas žmoguje ir visuomenėje.“<sup>49</sup> Tokiu būdu, Spaemann'as parodo, kad modernus politikos supratimas atitrūksta nuo natūralaus siekių ribotumo ir gėrio supratimų, ir tampa paremtas neribota priešprieša tarp esamo visuomeninio būvio išsaugojimo arba jo naikinimo, bei neribota jėga abiejų tikslų užtikrinimui.

Būtent dėl šio natūralaus baigtinumo idėjos žmoguje atsisakymo ir griūva senoji teleologija, dėl ko Spaemann'o aprašyta *physis-nomos* antinomija pasireiškia iš naujo ir veikia jau modernybės laikų politikos supratimą. Jis tampa „žmogiškas“, bet atitrauktas nuo gamtiškumo. Kaip to pavyzdį, Spaemann'as pasitelkia Rousseau filosofiją, - „Rousseau vaidmuo šiuolaikinėje istorijoje buvo išskirtinis, nes jis savo asmenyje vienu metu atstovavo abiem šitiems antagonistiniams principams. Jis rašo: „Nematau toleruotino vidurio tarp griežčiausios demokratijos ir nuodugniausio hobsizmo“. Rousseau neigia galimybę būti vienu metu ir žmogumi ir piliečiu. Todėl išsilavinimas gali užauginti arba žmogų, arba pilietį, bet ne abu. „Iš prigimties“ žmogus nėra nei kalbantis, racionalus, nei politinė būtybė. Rousseau parengė švietimo programas tiek žmonėms, tiek piliečiams. Antiautoritarinis *Émile, ou De l'éducation* yra žmogaus ugdymas. Totalitarinė *Considérations sur le gouvernement de Pologne* yra piliečio ugdymas. Kas kėlė Rousseau pasibjaurėjimą, tai mišraus švietimo idėja, sukurianti „dvigubą žmogų“. Kadangi gamta nebesuprantama teleologiškai, įėjimas į valstybę reiškia išėjimą iš gamtos.“<sup>50</sup> Valstybė suvokiama ne kaip natūralus darinys, o kaip dirbtinis žmogaus kūrinys. Siejant su praeita pastraipa, galima pasakyti, jog ji virsta ir instrumentu jau beribio žmogaus noro ribojimui arba išlaisvinimui, priklausančiam jau nuo to, „saviprezervacijos“ ar „savirealizacijos“ principas politiniame kontekste suvokiamas kaip dominuojantis.

Galiausiai, per kelis istorinius pavyzdžius Spaemann'as aiškina kaip šis politikos supratimas veda prie tiesos instrumentalizacijos (politiniams tikslams), kas savo ruožtu gali versti politiką būti nihilistiška savo esme, ir užbaigia apibendrinimu, kuris ir apibūdina pilniausiai spaemannišką politikos supratimą - „Tiesa yra savaiminis tikslas, ir visa nenihilistinė politika galiausiai turi būti pavaldi

---

<sup>49</sup> Ten pat, psl. 150

<sup>50</sup> Ten pat, psl. 150

nepolitiniams tikslams. Tačiau antiteleologiškam kairiųjų ir dešiniųjų funkcionalizmui tokia tiesa yra „abstrakti“. Iš tikrųjų, kaip pasaulėžiūra, kairiųjų ir dešiniųjų pozicijos yra abstrakčios pozicijos. Politika visada bus konflikto sritis, todėl politikoje visada bus labiau kairysis arba labiau dešinysis mentalitetas. Tam tikroje situacijoje žmogus gali labiau pabrėžti arba žmogaus teises arba valstybės pagrindimą, kuri viena gali garantuoti šias teises. Kadangi kiekvienoje nusistovėjusioje tvarkoje yra tam tikras disbalansas paskirstant našą ir kompensacijas, visada atsiras tokių, kurie visų pirma bus suinteresuoti didinti tam tikrų grupių galimybes ir laisves, ir kitų, kurie visų pirma nenorės rizikuoti jau pasiektomis laisvėmis ir teisėmis ... Politinis nihilizmas prasideda ten, kur dešinė ir kairė yra suprantamos kaip pasaulėžiūros, kaip visiškos pasaulio ir valstybės teorijos.<sup>51</sup> Taigi glaustai apibrėžęs politikos ir gamtos supratimų filosofinę evoliuciją bei jų sąsajas, Spaemann'as prieina prie savo esminės minties, jog politika turi būti suvokiama kaip natūrali, bet ribota, neabstrakti ir nevisaapimanti sritis, pilnai nepaaiškinanti ne tik pasaulio, bet net ir tokio darinio kaip valstybė.

Šis tekstas apie politinės kairės ir dešinės ontologiją yra svarbus tuo, kad jis vienu metu leidžia suprasti tiek kaip Spaemann'as suvokia politiką, tiek kokia yra jos vieta pasaulyje, tiek koks yra jos sąlytis su žmogumi. Šiame tekste Spaemann'as faktiškai išaiškina iš kur ateina darbo pradžioje minėtas pastebėjimas, jog moderni filosofija susiduria su asmens sampratos krize – tai to priežastis slypi naujai atsiradusioje *physis-nomos* antinomijos, iškilusiai, kai filosofija perėjo iš teleologinio į predikatyvų, funkcionalistinį mąstymą, kuriuo paremtas modernus mokslas. Problema iškyla, kai ši logika pereina į politikos sritį ir visuomeniniai, politiniai reiškiniai taip pat pradedami aiškinti taikytinumo ir (ne)naudingumo kategorijomis. Politika tampa instrumentalia, technokratiška organizuojamąja veikla, kas veda prie kairės ir dešinės pozicijų supratimo kaip pasaulėžiūriškų, tiesiogiai nepavaldžių gamtiniam pradui. Spaemann'o gi politikos supratimas yra ontologinis ir iš dalies labai schmittiskas – kaip įgimto ir neišvengiamo konflikto, - tačiau tuo pat metu politika jam tėra dalis mūsų būties, subordinuota tiesos ir moralės sričiai, esančiai už politikos ribų. Tiesa jam nėra politiškai įtvirtinama norma, - yra atvirkščiai, - politika kaip veikla yra apribota tiesos ir gamtos, natūralumo kategorijomis.

Iš čia tačiau galima pratęsti samprotavimą ir tiesiogiai susieti Spaemann'o politikos supratimą su asmeniu ir kitais jo filosofijos aspektais, norint dar geriau suprasti asmens vietą politikoje. Tam yra ypač naudinga žmogaus orumo sąvoka. Visų pirma, kadangi pats Spaemann'as skyrė labai daug savo pastangų jos išaiškinimui. Taip pat ir todėl, jog vėliau jai bus skirta daug dėmesio ir sugrįžus prie Dworkin'o.

---

<sup>51</sup> Ten pat, psl. 152



Atsakydamas į klausimą „*kas yra orumas?*“ Spaemann’as, orumą kildina iš laisvės. Spaemann’as pastebi, kad laisvė yra visų pirma laisvė nuo kažko<sup>52</sup>, tačiau kaip asmuo „žmogus yra laisvas tik nuo savo prigimties. Žmogus turi prigimtį, bet ši prigimtis nėra tai, kas ir *yra* asmuo, nes žmogus turi galią laisvai su ja sietis“<sup>53</sup>. Apibrėždamas, kas gi yra tas laisvas siejimasis su savo prigimtimi, Spaemann’as konstatuoja, jog tai yra žmogaus įgūdis būti atsakingu už save. „Gebėjimą prisiimti atsakomybę mes vadiname laisve. Kas nors, kas nėra laisvas, negali būti atsakingas už nieką. Bet tas, kuris gali prisiimti atsakomybę, turi teisę būti nelaikomas paprasčiausiu daiktu ar būti fiziškai verčiamas atlikti savo pareigą.“<sup>54</sup> Taigi laisvės pripažinimas Spaemann’o yra kildinamas būtent iš kito subjektyvumo pripažinimo. Jeigu mes pripažįstame kad kažkas yra subjektas, t.y. kad jis yra atskira unikali būtybė, gebanti autonomiškai pažinti aplinkinį pasaulį, mes pripažįstame ir tai, jog jis turi valią, *ergo* ir gebėjimą pasirinkti bei priimti atsakomybę už savo pasirinkimą. Todėl žmogaus orumas yra tai, ką žmogus turi *a priori* vien iš to fakto, kad jis yra subjektas. Žmogaus orumas nėra tiesiog savybė tarp kitų empirinių pasaulietinių duomenų ir juolab nėra vien politinė koncepcija. Orumo samprata yra transcendentali, dėl ko orumas yra neliečiamas - „žmogaus orumo neliečiamybė yra tokia, kad kiti žmonės negali to orumo atimti. Tik pats žmogus gali paneigti savo orumą. Viskas, ką gali padaryti kiti žmonės, yra įžeisti jūsų orumą, jei jo nepaiso.“<sup>55</sup> Todėl orumas Spaemann’ui yra speciali vidinė žmogaus charakteristika, kylanti iš jo prigimties ir gebėjimo būti laisvu bei prisiimti atsakomybę.

Kalbant arčiau šios nuovokos politinės reikšmės, būtent iš jos Spaemann’as, pavyzdžiui, kildina ir žmogaus teisių koncepciją. Rašinyje „*On Human Dignity*“ jis rašo: „Nesutardami dėl žmogaus teisių pagrindų, mes susiduriame su aiškia priešprieša arba-arba. Arba žmogaus teisės yra aksiomos, prigimtiniai galiojančios kiekvienam žmogui, atsižvelgiant į tai, kas jis yra (tai yra, atsižvelgiant į tai, jog jis priklauso *Homo Sapiens* rūšiai), taigi remiantis bendrųjų žmogiškųjų savybių baze. Arba, kita vertus, žmogaus teisės yra teiginiai, kuriuos mes priskiriame vienas kitam sukurdami teisinės sistemas, kuriose jų autoriai gali nuspręsti, ką šie teiginiai reiškia, ir kaip turi būti apribota asmenų, kuriems tie teiginiai yra priskiriami, bendruomenė (tai yra, kas pagal įstatymą laikomas žmogumi, o kas ne). Tie, kas laikosi pirmosios pozicijos, gali teigti, kad žmogaus teisių idėja skiriasi nuo pilietinių teisių tuo, kad nustato minimalią ribą, žemiau kurios jokia įstatymų leidžiamoji valdžia

---

<sup>52</sup> Robert Spaemann, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 216

<sup>53</sup> Ten pat, psl. 216

<sup>54</sup> Robert Spaemann, „*Love and the Dignity of Human Life. On Nature and Natural Law*“, Eerdsman, 2012, psl. 28

<sup>55</sup> Robert Spaemann, „*On Human Dignity*“, in „A Robert Spaemann reader : philosophical essays on nature, God, and the human person“, Oxford University Press, 2015, psl. 83

negali savavališkai mūsų nustumti.<sup>56</sup> Taigi, tokiu būdu Spaemann'as aiškiai skiria prigimtine ir pozityvią žmogaus teisių traktuotes. Pats Spaemann'as taip pat laikėsi būtent pirmosios, ir jos prielaidas kildino būtent iš žmogaus orumo koncepcijos, pagal kurią orumas gali būti tik įžeistas, bet ne atimtas. Anot šios koncepcijos, neįmanoma peržengti tos minimalios žmogaus orumo ribos todėl, kad neįmanoma prarasti minėtos laisvės, kuri yra būtina žmogaus moraliniam nusistatymui ir apsisprendimui. Tame pačiame esė „*On Human Dignity*“ Spaemann'as tešia, jog „kol žmogus gyvena, mes galime ir turime tikėtis, kad žmogus susitapatins su gėriu. Bet jis gali tai padaryti tik laisvu apsisprendimu. Pripažinti jo gėrio siekį ir užsitikrinti laisvą erdvę, reikalingą to siekio realizavimui, yra būdai, kuriais mes gerbiame žmogaus orumą“<sup>57</sup>. Tokiu būdu, žmogaus teisių idėja tiesiogiai seka iš šio nusistatymo ir yra žmogaus orumo gerbimo priemonė praktinėje erdvėje. Todėl orumo sąvoka ne tik apibūdina vieną konkrečią žmogaus teisę, bet visų pirma pati yra prielaida žmogaus teisių atsiradimui. Žmogaus orumas yra pagrindas tam, kad žmonės apskritai turėtų teises ir pareigas.

Čia, tačiau, verta aptarti ir tai, kaip žmogaus orumas gali būti žeminamas. Savo kitoje esė, - „*Love and the Dignity of Human Life. On Nature and Natural Law*“ Spaemann'as pastebi, jog net jeigu iš žmogaus negalima atimti jo orumo, o tik jis pats gali jį paneigti, „ką galima, tačiau, atimti iš kito žmogaus, tai galimybę oriai save reprezentuoti.“<sup>58</sup> Žmogaus orumo idėja numato ir teisę į savęs reprezentavimą. Ši mintis, manau, yra tiesiogiai sietina su autoriaus mintimi, jog asmenys egzistuoja tik daugiskaitoje. Vienas iš Spaemann'o mokinių, Anselm'as Ramelow, pastebi, jog tapatybė ir kitoniškumas Spaemann'ui visada eina kartu, nes „dalykai visada dalyvauja būtyje atskirdami save vienas nuo kito“<sup>59</sup>. Todėl galimybė oriai save reprezentuoti vėlgi yra neatsiejama nuo asmens sampratos. Reprezentavimas šiuo atveju Spaemann'o nėra suvokiamas kaip politinė sąvoka, kaip atstovavimas, tačiau turint omenyje aprašytą platesnį Spaemann'o filosofinį kontekstą, būtų logiška manyti, jog teisė į savęs reprezentavimą seka būtent iš laisvos erdvės pripažinimo žmogui, būtinos jo gėrio siekiui realizuoti. Todėl galima teigti, jog politinė šios minties implikacija reikštų žmogaus etinės autonomijos ir subjektyvumo pripažinimo būtinybę iš valstybės pusės. Politiniai bandymai žmogų pakeisti arba priversti žmogų pasikeisti, nesuteikus jam pasirinkimo, neigia jo laisvę bei orumą ir atima iš jo galimybę save tinkamai reprezentuoti. Todėl, tokiu būdu, Spaemann'as išveda ir prielaidą demokratijos pagrindimui, nors tiksliau būtų pasakyti, jog jam svarbi yra ne tiek institucionalinė

---

<sup>56</sup> Ten pat, psl. 81

<sup>57</sup> Ten pat, psl. 84

<sup>58</sup> Robert Spaemann, „*Love and the Dignity of Human Life. On Nature and Natural Law*“, Eerdmasn, 2012, psl.31

<sup>59</sup> Anselm Ramelow, „*Teleology and Transcendence: The Thought of Robert Spaemann*“, *Communio: International Catholic Review*, Communio 45 (Fall–Winter 2018), 2018, psl. 572

demokratija ar net demokratijos idėja savaime (t.y. politinės teorijos rėmuose), kiek pati mintis, jog politinė santvarka privalo paisyti žmonių teisę į savęs reprezentavimą ir negali neigti natūralaus žmonių subjektiškumo, orumo ir laisvės, nes būtent taip ši santvarka būtų paneigusi jų traktavimą kaip asmenis. Panašias mintis Spaemann'as dėstė ir savo ankstesniame 1977-ųjų metų esė rinkinyje „*Zur Kritik der politischen Utopie*“, kurių centrinė mintis yra absoliučiu racionalumu grįstos politikos ribotumas ir prigimtinės teisės egzistavimo pripažinimo būtinumas<sup>60</sup>.

Galiausiai, verta paminėti dar vieną aspektą, suteikiantį daugiau platesnio konteksto ir bendros visumos aprašytoms autoriaus koncepcijoms. Apibrėžus tai, kad politiką Spaemann'as supranta kaip žmogui būdingą, bet ne visaapimančią veiklą ir natūralią, bet ribotą pasaulio dalį, reikia paminėti ir tai, kaip jis suvokią žmogaus santykį su natūraliu pasauliu apskritai, nes iš to tampa aišku, kodėl kalbėdamas apie politiką, Spaemann'as tiek daug kalba ir apie gamtą. Savo rašinyje „*In Defense of Anthropomorphism*“ jis gina teiginį, jog žmogaus santykis su jį supančiu pasauliu privalo būti ne antropocentriškas, būdingas tik moksliniam metodui, o antropomorfiškas, kadangi tik toks suvokimas paverčia supantį pasaulį išties „tikru“ mums<sup>61</sup>. Politiniame kontekste tą patį jis mini vėlgi savo tekste, skirtame kairės ir dešinės ontologijai, - „Progresyvi gamtos kontrolė, „kova su gamta“, pastaruosius tris šimtmečius buvo pagrindinė Europos visuomenių idėja. Kita vertus, klasikinė mintis buvo ta, kad egzistuoja galutinė ir hierarchinė gamtinių būtybių gamtoje tvarka, kurios viršuje yra žmogus, o ne neribotas procesas, pajungiant gamtą žmogaus tikslams. Žmogaus viešpatavimas gamtos atžvilgiu racionaliai neturėtų būti despotizmas. Progresyvios ir neribotos gamtos kontrolės idėja buvo Europos buržuazijos idėja, kurios kulminaciją pasiekė Marx'as. Būtent ši idėja šiandien išsekino savo galimybes.“<sup>62</sup> Šios minties pagrindimui kaip pavyzdį Spaemann'as pateikia nūdienos ekologines problemas ir jų spartų aktualizavimąsi, bei padaro išvadą, kad būtent ekologijos kontekste šiuo metu slypi galimybė žmogui iš naujo permąstyti savo santykį su natūraliu pasauliu, bei suprasti modernaus politikos traktavimo abstraktumą - „Ekologija yra epochinis įvykis šiuolaikinėje sąmonėje. Mes supratome, kad žmogus vėl turi suvokti save kaip gamtos dalį, o gamtą kaip galutinę struktūrą. Jei jis atmeta šį požiūrį kaip antropomorfizmą, „žmogus“ pats tampa antropomorfizmu. Aplinkos problemų

---

<sup>60</sup> Christian Machek, „Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken“, Universität Wien, 2011, psl. 21

<sup>61</sup> Robert Spaemann, „In Defense of Anthropomorphism“, in „A Robert Spaemann reader : philosophical essays on nature, God, and the human person“, Oxford University Press, 2015, psl. 74

<sup>62</sup> Robert Spaemann, „Remarks on the Ontology of “Right” and “Left”, found in “The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy” edited by Reiner Schurmann, SUNY Press, 1989, psl. 153

fone dešiniųjų ir kairiųjų kategorijos tapo pasenusiomis. Esminis klausimas dabar yra tas, ar ekologinė problema bus suprasta kaip teleologinė, ar tiesiog kaip nauja technologinė problema. Kairės ir dešinės pozicijos visų pirma yra technokratų pozicijos. Jiems didžioji žmogaus poreikių pažabojimo užduotis yra visų pirma organizacinė gamybos ir distribucijos problema. Todėl šiuo metu lemiamą reikšmę turi tai, ar mes pajėgsime suprasti gamtos kontrolės ribojimą kaip galimybę, tai yra, ar mes pajėgsime iš naujo atrasti dvigubą žodžio „telos“ reikšmę kaip „apribojimą“ ir „prasme“. Ekologijos nulemtą naująjį nepriteklių galima įveikti teisingumo, laisvės ir žmogaus orumo dvasioje tik tuo atveju, jei viešose diskusijose mes vėl atsižvelgsime į teleologinį gamtos supratimą.<sup>63</sup> Teleologinis aiškinimas yra antropomorfiškas Spaemann'o terminais, kadangi teleologinis aiškinimas suponuoja, kad tai kas yra observuojama nėra 'užribyje' nuo stebinčiojo ir turi imanentinius tikslus, į kuriuos būtina atsižvelgti. Tokiu būdu, iš Spaemann'o suteikiamo dėmesio šioms sąvokoms tampa aišku, jog tiek savo politikos traktavimą, tiek asmens, laisvės, orumo idėjas jis bando teleologiškai pririšti prie natūralaus pasaulio todėl, kad nori įveikti tą *physis-nomos* antinomiją, - skirtį tarp natūralaus ir visuomeninio gyvenimo – nes tik toks nedualistinis aiškinimas jam yra pakankamas, norint tinkamai suprasti žmogaus prigimtį ir tinkamai ją gerbti.

Taigi, padarius tokią tarpinę išvadą, galima reziumuoti viską, kas aprašyta aukščiau. Kaip buvo parodyta ankstesnėje darbo dalyje, Spaemann'as kritikuoja analitinį, funkcionalistinį asmens supratimą būtent dėl to, kad jis yra paremtas predikatais apie asmenį, dėl ko pati asmens sąvoka tampa svarbi tiek, kiek ji yra naudinga praktiniam pobūdžiui – mūsų visuomenės veikimui. Šioje sampratoje asmuo yra ne pirminis, o išvestinis supratimas iš jį lydinčių predikatų. Spaemann'ui gi yra atvirkščiai. Būtent dėl to yra labai svarbus jo tekstas apie kairės ir dešinės ontologiją, nes jis gerai parodo kaip modernybės laikais apvirto teleologija, dėl ko politikos sritis dabar yra „pasaulėžiūriška“ ta prasme, jog ji leidžia visus tikslus ir reiškinius traktuoti per politinę, o konkrečiau per ideologinę prizmę. Spaemann'ui tas netinka, nes iš jo asmens supratimo tampa aišku, jog būtent asmuo jam yra predikatas kitų visuomeninių filosofinių koncepcijų išvedimui. Žmonės nėra asmenys dėl to kad jie turi tam tikras savybes (yra sąmoningi, suvokiantis save laike, traktuojantys save per atskyrimą nuo kito etc.) Žmonės YRA asmenys, IR jie turi tas savybes. Būtent šis supratimas Spaemann'ui yra atspirties taškas didžiajai daliai jo filosofijos paremti. Iš to, kad žmonės yra asmenys kildinamas tiek jo laisvės supratimas, tiek orumo sąvoka, kadangi orus gali būti tik kai esi laisvas. Iš orumo atsiranda poreikis jį gerbti per prigimtines žmogaus teises, dėl ko nepriimtiniomis tampa politinės utopijos ir totalūs režimai, kadangi

---

<sup>63</sup> Ten pat, psl. 154

jie yra „nenatūralūs“, neigiantys žmonių subjektyvumą, traktavimą kaip asmenis ir tuo žeidžiantys jų orumą ir galimybę save reprezentuoti.

Dėl Spaemann'o asmens supratimo, jam politika savaime nėra svarbiausia bei visaapimanti sritis, per kurią jau pasireiškia kiti dalykai. Jis pripažįsta jos ontologinę prigimtį, kadangi pripažįsta jog politika neišvengiamai bus konfliktų sritis. Tačiau tuo pat metu laiko ją tik pasaulio dalimi, o ne visuma, dėl aiškaus matymo, jog atitrūkusi nuo teleologinio, antropomorfiško, „gamtinio“ supratimo, politika neišvengiamai tampa nihilistine ir paremta abstrakcijomis. Dėl to ji yra suprantama kaip pasaulio dalis, kuriai negali būti subordinuota tiesos sąvoka ir kuri pati turi būti subordinuota nepolitiniams tikslams.

## RONALD'Ų DWORKIN'Ų POZICIJOS NEVIENAREIKŠMIŠKUMAS IR JO REIKŠMĖ AUTORIAUS POLITINIAI FILOSOFIJAI

Taigi, detaliai apibrėžus Spaemann'Ų asmens koncepciją ir jos politinę reikšmę, galima, pagaliau, sugrįžti prie Ronald'Ų Dworkin'Ų ir palyginti jo filosofinį tų pačių fenomenų traktavimą, bei išaiškinti įvade minėtą iškiliantį šio traktavimo dviprasmiškumą.

Visų pirma, verta kiek plačiau vėl apsisukti ties klausimu apie asmens sąvoką ir jos vertę Dworkin'Ų filosofijoje apskritai. Kaip buvo minėta pirmoje darbo dalyje, aktualiausiai šis klausimas pasireiškia jo knygoje *Life's Dominion*, kurioje Dworkin'as bando pateikti būdą svarstyti abortų ir eutanazijos moralumo klausimus ne per asmens sąvoką. Pagrindinė to priežastis yra ta, jog autorius mano, kad diskursas ties šiais klausimais yra mažiau susietas su asmens sąvoka nei gali atrodyti<sup>64</sup>, bei laiko, kad pati sąvoka yra tiesiog per daug ambivalentiška - „Ar embrionas yra asmuo? Tai dar klastingesnis klausimas (negu nuo kada embrionas laikytinas žmogumi – A. A.), nes terminas „asmuo“ turi labai daug prasmų ir panaudojimo būdų, kuriuos galima lengvai supainioti.“<sup>65</sup> Dėl tokios sąvokos daugiaprasmybės, Dworkin'as mano, kad ji negali būti praktiškai naudinga, ir savo argumentui pagrįsti jis pateikia kiek nestandartinį pavyzdį, kad jei būtų atrasta, jog kiaulės yra daug protingesnės ir emociškai sudėtingesnės, negu dabar yra manoma, mes neišvengiamai susidurtume su klausimu, ar dėl to kiaulę privalėtume laikyti asmeniu.<sup>66</sup> Kalbėdamas apie tokio klausimo reikšmę mūsų etikos supratimui, jis, tačiau, teigia - „Mes galime manyti kad jei kiaulės yra asmenys filosofine prasme, su jomis turėtų būti elgiamasi taip, kaip yra su kitais asmenimis, o jei ne, tai neturėtų. Tačiau ši išvada nėra būtina. Mes galėtume filosofškai tikėti, kad kiaulės yra asmenys, tačiau kad žmonės vis tiek neturi pagrindo su jomis elgtis taip, kaip mes elgiamės vieni su kitais; arba, priešingai, mes galime nuspręsti, kad kiaulės nėra asmenys pagal mūsų supratimą apie šią sudėtingą sąvoką, tačiau, nepaisant to, jog jų savybės ir gebėjimai suteikia joms teisę kad su jomis būtų elgiamasi kaip su asmenimis. Todėl vėl gi būtų protinga atsisakyti klausimo, ar embrionas yra asmuo, ne todėl, kad šis klausimas yra neatsakomas ar metafizinis, kaip deklaruoja nemažai teisėjų ir komentatorių, bet todėl, kad ši sąvoka yra tiesiog per daug dviprasmiška kad ji būtų naudinga.“<sup>67</sup> Taigi Dworkin'Ų teigimu, klausimas

---

<sup>64</sup> Ronald Dworkin, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOPF, INC., New York, 1993, psl. 25

<sup>65</sup> Ten pat, psl. 22

<sup>66</sup> Ten pat, psl. 22

<sup>67</sup> Ten pat, psl. 23

ar kažkas *kitas* yra asmuo tiesiog nėra pakankamai naudingas praktine prasme, ne tik dėl to, jog pati asmens sąvoka yra dviprasmiška, bet ir todėl, kad bet koks atsakymas į šį klausimą nebūtinai suponuoja mums atitinkamą elgesio normą to *kito* atžvilgiu. Toks aiškinimas yra kiek paradoksalus dėl kelių priežasčių. Dworkin'o prielaida kad asmens sąvokos atžvilgiu šiandieniam pasaulyje nėra vienos sutartos reikšmės yra tiesiog empiriškai teisinga, apie ką ir mano jau buvo kalbėta darbo pradžioje. Tačiau, visiškai nėra aišku, kodėl atsakymas į klausimą ar kažkas yra asmuo nesuponuoja mums atitinkamos elgesio normos. Pats pavyzdys apie galimą kiaulių priklausimą asmenų kategorijai *dėl* jų galimo protinio ir emocinio sudėtingumo aiškiai remiasi būtent predikatyvaus asmens traktavimo logika. Bet juk ir jos rėmuose, jeigu emocinis bei protinis sudėtingumas yra laikomas pakankama sąlyga priklausimui asmens kategorijai, tai neišvengiamai suteikia ir atitinkamą moralinį statusą, kurio neasmenys neturi. Nemažai gyvūnų teisių teoretikų, kurie remiasi analitinės filosofijos tradicija, būtent taip ir grindžia savo pažiūras<sup>68</sup>. Spaemann'o tipo teleologinio asmens supratimo atveju, atsakymas į Dworkin'o klausimą gi būtų toks, jog kiaulės tiesiog nėra asmenys, kadangi tai apriori tik žmonėms taikoma kategorija, bet, kad nepaisant to, išties kiaulės yra sąmoningi subjektai, į kuriuos mes turime žiūrėti antropomorfiškai ir laikytis tam tikrų etinių normų jų atžvilgiu. Spaemann'as ir pats tą mini, rašydamas apie tai, kodėl mes kalbamės su naminiiais gyvūnais bei suteikiame jiems vardus<sup>69</sup>. Tokiu būdu, mes išties galėtume laikyti kažką *kitą* asmeniu ir galvoti, kad tai suponuoja, jog mes privalome ir elgtis su juo taip, kaip mes elgiamės su asmenimis. Lygiai taip pat, mes galėtume ir nelaikyti *kito* asmeniu, bet vis tiek galvoti, kad dėl kitų priežasčių egzistuoja moralinė pareiga elgtis su juo kaip mes elgiamės su asmenimis. Be kitą ko, Dworkin'o argumentas dėl abortų, asmens koncepciją apeinantis, iš esmės šita galimybe ir remiasi. Tačiau Dworkin'o prielaidos, jog įmanoma laikyti kažką asmeniu ir nesuteikti jam atitinkamo elgesio būtinumo, validumas pats iš savęs atrodo kontraversiškas ir mažai pagrįstas.

Šios problemos akivaizdoje, tačiau, aiškiai iškyla klausimas, kas gi Dworkin'ui suteikia tą pagrindumą nustatyti kažkokį apibrėžtą etinį elgesį kito atžvilgiu. Kaip jau buvo minėta pirmoje darbo dalyje, tas dalykas jam yra gyvenimo sakralumas bei vidinė žmogaus gyvenimo vertė (*intrinsic value of life*). Režiuojant bendrą jo argumentą, kodėl taip yra, Dworkin'as mano, kad nors mūsų laikais žmonės turi poliarizuotas nuomones apie abortus ir eutanaziją, kas tačiau vienija visų jų pozicijas, tai būtent įsitikinimas, kad žmogaus gyvenimas yra vertingas bei sakralus pats iš savęs, o mūsų

---

<sup>68</sup> Holger Zaborowski, „Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity“, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 2010, psl. 180

<sup>69</sup> Robert Spaemann, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017, psl. 21

nesutarimai kyla jau iš interpretacijų kas būtent yra žmogaus gyvenimas, kieno būtent (embriono, moters, nepagydomo paciento etc.) gyvenimas yra vertas pagarbos, bei kokios būtent etinės laikysenos jo atžvilgiu jis iš mūsų reikalauja. Būtent dėl to Dworkin'as ir mano, kad jeigu žmonės sugebėtų susitarti dėl šio bendro principo – žmogaus gyvenimo savaiminės vertės, - galima būtų apeiti nesutarimus dėl asmens sąvokos ir palikti atsakymus į aukščiau išvardytus klausimus žmonių privačiai sričiai<sup>70</sup>. Ši pozicija, nors labai graži, turi vidinę priešpriešą paties Dworkin'o filosofijos kontekste. Ją aš išaiškinsiu netrukus, tačiau prieš tai svarbu vėl apsisukti ties viena kertinių tiek Dworkin'o, tiek Spaemann'o filosofijos sąvokų – orumu. Nes orumas Dworkin'ui yra tiesiogiai susijęs su gyvenimo verte bei jos suponuojama etine norma.

Darbe jau buvo minėta, kad vienas iš būdų, kaip Dworkin'as apibrėžia orumą yra per du orumo principus, skelbiančius kad kiekvieno žmogaus gyvybę yra vienodai svarbi, bei kad į žmogaus etinį subjektyvumą neturi būti kišamasi. Tai, tačiau, yra netiesioginis traktavimas, neatsakantis kas yra orumas. Tiesioginę definiciją Dworkin'as pateikia viename iš *Life's Dominion* paskutinių skyrių: „Orumas reiškia pagarbą prigimtinei (*inherent*) mūsų pačių gyvenimo vertei“<sup>71</sup>. Šis apibūdinimas yra įdomus tuo, kad primena spaemannišką ir galimai remiasi prigimtine teise, nors žodžio *inherent* supratimas yra kiek laisvas interpretacijai. Svarbu tačiau yra ne tiek tai, kiek faktas, kad pateikęs tokį orumo apibrėžimą, Dworkin'as vėl gi tiesiogiai nesiima klausimo kodėl žmonės tą orumą turi, kuris neišvengiamai būtų išvedęs jį į asmens supratimo dilemą. Kiek ankščiau toje pačioje knygos dalyje, jis kalba apie tai, kaip orumas yra siejamas su ta pagarba vidinei gyvenimo vertei, ir parašo: „Dabar aš teigiu, kad žmogaus teisė į orų elgesį jo atžvilgiu yra teisė, pagal kurią kiti privalo pripažinti jo kritinius interesus: pripažinti, kad jis yra tokio tipo būtybė, turinti tokį moralinį statusą, kad mums yra esmingai, objektyviai svarbu kaip vyksta jo gyvenimas. Orumas yra kertinis aspektas šitos vertės, kurią mes analizavome visoje šitoje knygoje: savaiminės žmogaus gyvenimo vertės.“<sup>72</sup> Iš šito apibrėžimo jau matosi, kad teisė į orų elgesį žmogaus atžvilgiu Dworkin'ui yra pripažinimo, t.y. visuomeninio sutarimo reikalas, kas padaro Dworkin'o santykį su orumu dalinai dviprasmišku, kadangi nėra aišku ar orumas žmoguje yra įgimtas, ar sutartas. Ši dviprasmiškumą gerai iliustruoja kita autoriaus citata, jam vystant aukščiau išvardytą mintį - „ši bendra orumo sąvokos prasmė paaiškina tai, ką aš pavadinau jos aktyviu balsu: mūsų nuojauta, kad žmonės rūpinasi ir turėtų rūpintis savo orumu. Tas, kuris pats pažeidžia savo orumą, neigia savęs, kaip būtybės, turinčios kritinių interesų, pagal kuriuos

---

<sup>70</sup> Ronald Dworkin, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOPF, INC., New York, 1993, psl. 238

<sup>71</sup> Ten pat, psl. 238

<sup>72</sup> Ten pat, psl. 236



jo gyvenimo vertė yra svarbi pati iš savęs, supratimą jo bendruomenėje. <sup>73</sup> Viena vertus jis kalba apie tai, kad rūpinimasis savo orumu yra žmogaus nuojauta, taigi kažkas jame įgimto, tačiau po to vėl pasako, kad tai yra bendruomeniškas supratimas. Tokiu būdu, orumo sąvokos aiškinimas Dworkin'ui gaunasi instrumentiškas ta prasme, kad tiesiogiai neanalizuodamas klausimo iš kur žmonės turi orumą, jis beveik visur šią sąvoką perteikia per savo du normatyvinius principus, taigi kaip visuomeninio naudojimo kategorijas.

Iš čia, tačiau, galima pereiti į minėtą priešpriešą Dworkin'o pozicijoje dėl žmogaus gyvenimo savaiminės vertės be asmens sampratos. Priminsiu, jog antras orumo principas Dworkin'ui suponuoja nesikišimą į žmogaus etinį gyvenimą. *Justice for Hedgehogs* savo autentiškumo/etinės neliečiamybės principą jis iš pradžių suformuluoja ne normatyviškai, o tiesiog konstatuojant, jog „Autentiškumas yra pažeidžiamas kai asmuo yra priverstas priimti kažkieno kito sprendimą vietoje jo paties, apie vertybes ir tikslus, kuriuos jo gyvenimas turėtų reprezentuoti“<sup>74</sup>, o jau vėliau knygoje jis prieina prie šio principo politinės dėmens ir suformuluoja jį būtent normatyviškai, kaip nesikišimo principą. Ši traktuotė labai aiškiai siejasi su Dworkin'o pozicija dėl savaiminės gyvenimo vertės pripažinimo ir etinės laikysenos jos atžvilgiu nustatymo palikimu privačiai sričiai.

Tačiau anksčiau darbe išdėstyta Dworkin'o argumente dėl abortų matosi įdomi sąsaja tarp jo dviejų orumo principų. Priminsiu, jog Dworkin'as laikė valstybės kišimąsi į moters nėštumą žeidžiančiu jos orumą, kadangi tai yra per didelė intervencija į žmogaus etinį gyvenimą, ką ir draudžia antras orumo principas. Tačiau pirmas orumo principas skelbia kad kiekvieno žmogaus gyvybė yra vienodai svarbi ir reikšminga. Iš dalies, kas įvyksta Dworkin'o argumente dėl abortų, tai pirmas principas tampa subordinuotu antram. Žmogaus gyvybė gali ir turi būti saugoma valstybės, bet nesikišant į etinį žmogaus gyvenimą, nes tai žeidžia jo orumą. Nebent tik valstybė turi ypač stiprų neatremiamą pagrindą įsikišti. Aborto atvejų nėra visuomeninio sutarimo ar tai, kas yra gelbėjama yra žmogaus gyvybė, bet valstybės kišimasis į moters nėštumą neabejotinai yra brutalus kišimasis į jos etinį gyvenimą. Šia prasme, Dworkin'o filosofija vėlgi yra labai nuosekli.

Bet būtent intervencijos pagrindimo klausimas sukelia dilemą. Kalbėdamas apie laisvę *Justice for Hedgehogs*, pats Dworkin'as pateikia pavyzdį, jog valstybės draudimas jos piliečiams žudyti vienas kitą nėra nei negatyvios laisvės apribojimas, nei žeidžiantis piliečių orumą, kadangi toks draudimas

---

<sup>73</sup> Ten pat, psl. 237

<sup>74</sup> R. Dworkin, „Justice for Hedgehogs“; The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, MA/London, England, 2011, psl. 212

atvirksčiai yra predikatas tam, kad du orumo principai apskritai galėtų būti įgyvendinami<sup>75</sup>. Čia, tačiau, ir iškyla paradoksas – jeigu mes laikysime, jog embrionai yra žmonės (ko Dworkin'as neneigia ir nedraudžia, kadangi leidžia nuomonių pliuralizmą traktuojant klausimą kas yra asmuo), antras orumo principas mūsų neįtikins, jog aborto atveju valstybės kišimasis yra nepagrįstas, kadangi tai bus laikoma žudymo forma. Fizinis vieno žmogaus užkardymas jam žudant kitą žmogų yra priimtinas ir pagrįstas, todėl traktuojant asmenį kaip egzistuojantį nuo apvaisinimo momento, aborto atvejį mes būtume supratę būtent taip, ir tai neprieštarautų nei Dworkin'o laisvės supratimui, nei orumo, bei būtų pakankama sąlyga valstybės kišimuisi. Todėl mes negalėtume sutarti su Dworkin'o siūlymu bendrai pripažinti žmogaus gyvenimo sakralumą ir vertę, bet etinę laikyseną jų atžvilgiu palikti privačiai nevalstybiniai sričiai.

Paradoksaliai, *Life's Dominion* pradžioje Dworkin'as ir pats mini, jog „Niekas negali nuosekliai viena metu laikyti, kad vaisius turi teisę būti nenužudytu, ir tuo pačiu laikyti neteisingsais valstybės veiksmus ginant šią teisę baudžiamuoju įstatymu. Juk vis dėlto pagrindinė vyriausybės atsakomybė ir yra ginti visų bendruomenės narių interesus, o ypač tų, kurie negali patys apsisaugoti.“<sup>76</sup> Dworkin'as supranta šią problemą, bet galiausiai jo knygoje pateiktas atsakymas yra nepakankamas tiesiog dėl to, kad jis bando įrodyti, jog ginčų dėl abortų esmė glūdi ne nesutarime dėl to, kas yra asmuo, o klausime kaip geriausiai gerbti žmogaus gyvybės sakralumą. Šis atsakymas, tačiau, neįtikina, nes jo asmens klausimo nepirmaeiliskumo prielaidos pagrindimas yra tiesiog nepakankamas. Kate Greasley iš University College London, pavyzdžiui, šią problemą savo straipsnyje suformuluoja taip: „Dworkino nuomone, „kvazireliginis“ mūsų įsitikinimų gyvenimo ir mirties klausimais pobūdis abortų problemą tvirtai pastato į privačios moralės sritį ir už prievartinės įstatymo galios ribų, nors ir nebūtinai už jos neprievartinės įtakos. Tačiau jokiū būdu jau objektyviai gimusių žmonių teisė į gyvenimą nėra tokiu pat būdu pavaldi religiniams įsitikinimams. Žmogžudystės nusikaltimai niekada nėra traktuojami taip, kad jie būtų toleruoti dėl kieno nors elgesio pagal tokį jo įsitikinimą.“<sup>77</sup> Šis požiūris nėra nelogiškas ir paties Dworkin'o politinės filosofijos rėmuose, kaip mano dabar buvo parodyta. Todėl įsikišimo į žmogaus etinį subjektyvumą pagrįstumo iš visuomenės pusės klausimas, t.y. valstybinės prievartos taikymo klausimas, akivaizdžiai vis tiek atsiremia būtent į tai, ką Dworkin'as ir bando apeiti – į klausimą, kas yra žmogus bei kas yra asmuo.

---

<sup>75</sup> Ten pat, psl. 367

<sup>76</sup> Ronald Dworkin, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOPF, INC., New York, 1993, psl. 14

<sup>77</sup> Kate Greasley, „Prenatal Personhood and Life's Intrinsic Value: Reappraising Dworkin on Abortion“, *Legal Theory* issue 22, Cambridge University Press, 2016, psl. 151

Šioje vietoje galima padaryti tarpinę išvadą, ir pasakyti, jog šitos dalies esmė visgi yra ne išsisai paneigti Dworkin'o argumentavimą dėl abortų ir eutanazijos problemų, bet būtent parodyti, kad jo prielaida - jog etikos ir moralės srityje asmens sąvokos reikšmės klausimą mes galime tiesiog apeiti ir vis tiek pasiūlyti nuoseklią, koherentinę etinę normą, - turi didelių filosofinių trūkumų, kurie dabar buvo aprašyti, dėl ko ši prielaida ir nėra įtikinama. Būtent dėl to į darbo tezę buvo iškeltas teiginys, jog R. Dworkin'o įvedamos sąvokos aplink asmens klausimą yra dviprasmiškos ir nepakankamos jo filosofijai.

Iš čia, tačiau, vėlgi galima pereiti dar arčiau politinio dėmens, ir, kaip ir Spaemann'o atveju, pamatyti kaip šita dviprasmiška Dworkin'o laikysena asmens ir orumo sąvokų atžvilgiu veikia jo politikos supratimą. Viena sričių, kurioje tai aiškiai pasireiškia vėlgi yra žmogaus teisių klausimas. Savo žmogaus teisių apibrėžimą jis taip pat pateikia *Justice for Hedgehogs*. Dworkin'as vėl pradeda nuo prielaidos, kad žmogaus teisių terminas yra paveikus interpretacijoms, bei kad dėl jo tikslios reikšmės nėra visuotinio sutarimo<sup>78</sup>. Be to, jis iš karto teigia, kad pasiekti sutarimą dėl žmonių teisių tokiu pavidalu, kad jis virstų būtent baigtiniu konkrečių teisių sąrašu yra neįmanoma, nes mūsų nesutarimai priklauso nuo mūsų politinių įsitikinimų, kultūrinių skirčių, bei konkretaus konteksto, kuriame vyksta ginčas – „Mes nesutariame tarp visuomenių ir tarp savęs dėl to, kokias politines teises žmonės turi. Nesutariame, kaip ką tik pastebėjome, dėl to, kokios ekonominės sistemos reikalauja teisinga vienodos pagarbos samprata. Mes taip pat nesutariame dėl to, kas laikoma tinkama pagarba žmogaus etinei atsakomybei ... Mes nesutariame dėl politinių teisių ir daugybe kitų būdų.“<sup>79</sup> Todėl Dworkin'as mano, jog priešastis, visgi leidžianti mums kalbėti apie žmogaus teisių egzistavimą slypi vienoje fundamentalioje konstantoje: „Mes privalome primygtinai reikalauti, kad nors žmonės ir turi politinę teisę į vienodą rūpestį ir pagarbą, jie turi labiau fundamentalią, nes labiau abstrakčią, teisę. Jie turi teisę būti traktuojami laikantis požiūrio, kurį šios diskusijos dėl žmogaus teisių suponuoja ir atspindi – teisę, kad su jais būtų elgiamasi *kaip* (paryškinta originale – A. A.) su žmonėmis, kurių orumas yra fundamentaliai svarbus. Šita abstraktesnė teisė - teisė į laikyseną (*attitude*) - yra pagrindinė žmogaus teisė.“<sup>80</sup> Įdomu, bet Dworkin'o žmogaus teisių supratimas primena jo požiūrį abortų atžvilgiu. Sąvokos išaiškinimo pradžioje yra minimas visuotinis nesutarimas dėl šios aptariamą sąvokos, netgi vėl konkrečiai nesutarimas dėl tinkamo būdo gerbti žmogaus etinį savarankiškumą, po ko Dworkin'as pateikia nagrinėjamam fenomenui orumu grįstą definiciją, leidžiančią turėti kažkokį

---

<sup>78</sup> R. Dworkin, „Justice for Hedgehogs“; The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, MA/London, England, 2011, psl. 334

<sup>79</sup> Ten pat, psl. 335

<sup>80</sup> Ten pat, psl. 335

bendrą vardiklį mūsų diskusijoms apie žmogaus teises apskritai. Dworkin'o žmogaus teisių koncepcija, kaip ir Spaemann'o, yra paremta orumu, tačiau dėl aprašyto Dworkin'o orumo sampratos dviprasmiškumo, čia vėlgi pasireiškia ta pati problema – jis nenagrinėja asmens klausimo, dėl ko nėra aišku, ar jo teisė į laikyseną remiasi prigimtinė teise dėl įvardytos fundamentalios svarbos, ar tai visgi yra abstrakcija vardan visuomeninio sutarimo, ginčams sušvelninti.

Įdomią žmogaus teisių sampratos Dworkin'o filosofijoje analizę per asmens ir lygybės sąvokų prizmę yra parašęs Thomas Finegan'as iš Limerick'o universiteto, kurioje jis taip pat prieina prie išvados, jog yra neaišku ar Dworkin'o žmogaus teisių koncepciją turi preskriptyvų ar prigimtinių pagrindą: „Kur Dworkin'as traktuoja moralinę pilietybę ar moralinį asmeniškumą, jis visada grįžta prie būtybės, turinčios sąmoningų interesų, svarbos. Net jei jis asmens statusą priskiria žmonėms, kurie dabar yra netekę proto ar net yra komos būsenoje, jis tai daro remdamasis tik tuo, kad jie bent jau tam tikru savo gyvenimo metu turėjo tuos sąmoningus interesus. Tai nestabili pozicija, nes atrodo, kad ji peršoka tarp Lockeiškos ir prigimtinės asmenybės traktuočių, niekada neapsiribodama tik viena.“<sup>81</sup> Taip pat jis pateikia ir dviejų orumo principų traktavimą šitame kontekste, ir atitinkamai nusprendžia, kad jų taikymas Dworkin'o žmogaus teisių supratime yra toks, kad jam yra svarbi yra ne asmenų lygybė, bet asmeninės autonomijos lygybė<sup>82</sup>. Tokiu būdu galima konstatuoti, jog Dworkin'o orumo samprata, bei ja paremti abortų, eutanazijos bei žmogaus teisių traktavimai turi tam tikrą dualistinį pobūdį dėl neatsakyto asmens klausimo.

Galiausiai, verta paminėti dar vieną aspektą, suteikiantį daugiau konteksto tam, kas aprašyta viršuje – bendram Dworkin'o teisės supratimui. Dworkin'as visgi kritikuoja griežtai pozityvistinę teisės traktuotę ir požiūrį jog teisė gimsta tik iš teisės. Jis yra interpretacinės teisės teorijos autorius, pasisakantis už visuomeniškai ribotą bet teisiškai plačią diskreciją teisėjams<sup>83</sup>. Pagal šią teoriją, visa teisė yra interpretacinė, tačiau savo esmėje paremta bendromis neteisinėmis moralinėmis taisyklėmis ir principais<sup>84</sup>. Jis teigia, kad jei teisme nagrinėjamas klausimas dar nebuvo apibudintas konkrečia taisykle ar įstatymu, bylą nagrinėjantis teisėjas negali naudotis pilnos diskrecijos būdu ir tiesiog pats sukurti naują įstatymą, tačiau turi įvertinti ir realizuoti tai, kas numanoma moralinėje visuomenės, kurios rėmuose veikia ši konkreti teisinė sistema, struktūroje, ir tada pateikti vienintelį teisingą

---

<sup>81</sup> Thomas Finegan, „Dworkin on Equality, Autonomy and Authenticity“, *The American Journal of Jurisprudence*, Volume 60, No. 2, 2015, psl. 175

<sup>82</sup> Ten pat, psl. 158

<sup>83</sup> Scott J. Shapiro, „The „Hart-Dworkin“ Debate: A Short Guide for the Perplexed“, In A. Ripstein (Author), „Ronald Dworkin“, (*Contemporary Philosophy in Focus*, pp. 22-55), Cambridge, Cambridge University Press, psl. 34

<sup>84</sup> Elise G. Nalbanian, „Notes on Ronald Dworkin's Theory of Law“, *Mizan Law Review*, Vol. 3 No.2, 2009, psl. 370

atsakymą, taikytiną, tačiau, tik šitam konkrečiai nagrinėjamam klausimui<sup>85</sup>. Taigi, anot Dworkin'o, teisėjas privalo vadovautis ne tik įstatymu ir savo nuožūra, bet ir kažkokia bendra normatyvine baze, tiesiog egzistuojančią visuomenėje. Pačią šią moralinę bazę tačiau Dworkin'as supranta kaip praktikos būdų sukurtą visuomenės įdirbį, vėl nesigilinant į tai, kodėl ji yra apskritai.

Taigi, išsiaiškinus šį paskutinį aspektą, galima reziumuoti viską, kas aprašyta aukščiau. Bendrą santykį tarp čia analizuotų koncepcijų *Life's Dominion* pabaigoje neblogai susumavo pats Dworkin'as: „Kadangi mes puoselėjame orumą, mes reikalaujame laisvės, o į jos centrą pastatome sąžinės teisę, kad valstybė, kuri neigia šią teisę, būtų totalitarinė, kad ir kokią laisvę ji būtų palikusi mums mažiau svarbiuose pasirinkimuose. Kadangi mes gerbiame orumą, mes reikalaujame demokratijos ir apibrėžiame ją taip, kad konstitucija, leidžianti daugumai paneigti sąžinės laisvę, būtų demokratijos priešu, o ne jos autore. Kad ir kokia būtų mūsų nuomonė apie abortus ir eutanaziją, mes norime teisės patys nuspręsti, todėl mes turėtume būti pasirengę reikalauti, kad bet kuri garbinga konstitucija, bet kuri tikra principinė konstitucija garantuotų šią teisę kiekvienam.“<sup>86</sup> Dworkin'o išplėtotą žmogaus orumo sampratą, užtikrinanti visų žmonių gyvenimo lygiateisiškumą bei etinę autonomiją, yra kertinė daugeliui kitų jo koncepcijų pagrindimui – jo argumento dėl abortų ir eutanazijos, žmogaus teisių išaiškinimui, teisės, taip pat laisvės ir demokratijos supratimams, kurie jau buvo aprašyti pirmoje šio darbo dalyje. Esminė problema tačiau yra ta, jog iš Dworkin'o pateiktos orumo sampratos lieka neaišku, kas yra to orumo šaltinis. Dėl to, kad Dworkin'as tiesiogiai nesvarsto asmens klausimo, jo orumo samprata yra dualistinė ta prasme, kad yra neaišku, ar ji prigimtinė, ar sutariamoji. Tai, savo ruožtu, turi pasekmes ir kitoms išnagrinėtoms filosofo koncepcijoms, kadangi perneša tą dvilypumą ir į jas, dėl ko Dworkin'o pateiktas argumentavimas galutinai neišpildo jo užsibrėžtų tikslų.

---

<sup>85</sup> Ten pat, psl. 373

<sup>86</sup> Ronald Dworkin, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOFF, INC., New York, 1993, psl.239

## IŠVADOS

Šiuo darbu buvo siekta atsakyti į klausimą kaip panašioje filosofinėje tematikoje, operuojančioje panašiomis sąvokomis, keičiasi R. Dworkin'o ir R. Spaemann'o politikos supratimas, priklausomai nuo autorių asmens supratimo ar jo nebuvimo, o norint tą padaryti, aš išsikėliau ir pasižadėjau apginti tezę, jog R. Dworkin'o įvedamos sąvokos aplink asmens klausimą yra dviprasmiškos ir nepakankamos jo filosofijai pagrįsti, o R. Spaemann'as yra naudingas tam parodyti ir sukritikuoti.

Pirmiausia, galima konstatuoti, jog orumo sąvoka Spaemann'ui yra ontologinė, o Dworkin'ui visgi politinė (teisinė, etinė). Apie tai galima spręsti iš to, kaip ji pasireiškia jo argumente dėl abortų ir eutanazijos, bei iš to, jog pirmas orumo principas, - visų žmonių gyvybės vienodas svarbumas, - moralės (t.y. jo terminais neprivachoje) srityje Dworkin'ui iš esmės yra teisinė kategorija, reiškianti lygybę prieš įstatymą; o antras orumo principas suponuoja ne asmenų, bet asmeninės autonomijos lygybę. Dėl to jo pasiūlytas požiūris į abortus bei žmogaus teises yra nepakankamas jo teorijai paremti ir dalinai kertasi su jo kitomis idėjomis (laisvės supratimu). Tai savo ruožtu veikia ir jo pasaulio bei politikos (jame) supratimą, nes orumo, laisvės, žmogaus teisių sąvokos (prie to paties, ir „asmens“ sąvoka taip pat, kadangi ją Dworkin'as vartoja sinonimiškai „individo“ sąvokai, kas minima pirmoje darbo dalyje) jam yra politinės ir neontologinės Spaemann'o kategorijomis. Aš teigiu kad jos Dworkin'ui yra politinės ta prasme, jog jo teorijai jos lieka svarbios kaip bendruomeniškos, t.y. svarbios dėl savo praktinio taikymo, svarbios todėl, kad leidžia apibrėžti priimtinus santykius visuomenėje – kaip individų tarpusavyje, taip ir tarp individų ir valstybinių represinių darinių. Todėl orumo, laisvės etc. klausimai Dworkin'ui neišvengiamai vis tiek lieka susijusiomis su politikos sritimi, skirtingai negu Spaemann'ui, kuriam tos pačios sąvokos yra ne politinės, bet ontologinės. O ontologinės jam jos yra būtent dėl to, kad vieną centrinių vietų Spaemann'o filosofijoje užima išvystyta asmens samprata, taip pat ontologinė. Todėl Spaemann'as yra vertingas tuo, kad pasiūlo nepolitinį požiūrį į klausimus, kurie dabar yra ypač suprantami kaip politiniai.

Iš čia, galima tiesiogiai susieti tai, kas yra pasakyta, su Spaemann'u, ir konstatuoti, jog Dworkin'o filosofija neįveikia Spaemann'o aprašytos modernybėje naujai iškilusios *physis-nomos* antinomijos, dėl ko jo filosofija ir yra simptomiška savo asmens koncepcijos nebuvimu, kaip buvo aprašyta darbo pradžioje. Tuo pat metu, tačiau, iš jo samprotavimų apie asmens sąvokos praktinį nenaudingumą akivaizdžiai matosi, jog Dworkin'as supranta ir predikatyvaus asmens traktavimo nepilnumą bei su tuo susijusias neišvengiamai iškylančias problemas (Kas iš tikrųjų yra sąmonė? Koks

savybių rinkinys yra pakankamas priklausimui asmens kategorijai? Koks kiekis prarastų savybių yra pakankamas būtybės nelaikymui asmeniu?). Tokiu būdu jis neturi asmens sampratos, ir net sąmoningai vengia jos, nes negali tokios įsivesti, kadangi nei predikatyvus analitinis asmens aiškinimas, nei Spaemann'o tipo ontologinis aiškinimas jam neatrodo pakankamai pagrįsti. Būtent dėl to, kalbėdamas apie laisvę ir orumą, Dworkin'as nekalba apie asmenį, o besiskiriančių žmogaus teisių traktuočių, abortų ir eutanazijos problemas jis visgi bando išspręsti apeinant asmens esybės klausimą apskritai ir pasiūlant logines konstrukcijas, pagal kurias mes galėtume tiesiog sugyventi su mūsų nesutarimais dėl asmens traktavimo, nors, kaip buvo parodyta, šios konstrukcijos nėra pačios save išpildančios. Kalbant apie tokios situacijos įtaką politikos supratimui, esmė yra ta, jog kadangi Dworkin'as neįveikia *physis-nomos* perskyros, asmens sampratos nebuvimas veikia jo požiūrį į politiką taip, kad jam politika ir gamta, natūralus pasaulis, yra skirtingi dalykai, ir būtent to pasėkoje orumo, žmogaus teisių, laisvės sąvokos jam tampa svarbios visgi dėl savo funkcijų ir jų galimo taikymo, taip ir paliekant neatsakytą klausimą apie jų šaltinį. Tam tikra prasme, savo filosofijoje Dworkin'as visgi bando padaryti kažką panašaus į tai, ką daro Spaemann'as – politikos sritį paversti nevisaapimančia, subordinuoti ją nepolitiniams tikslams ir normatyvinėms kategorijoms. Nori jis to irgi dėl normatyvinių priežasčių, tačiau aprašyta situacija, kurioje Dworkin'as atsiduria, neleidžia jam pilnai pagrįsti šio tikslo būtinumo ir aiškiai subordinuoti politiką moralei.

Tokiu būdu šio darbo tezei, jog Dworkin'o įvedamos sąvokos aplink asmens (personhoodo) klausimą yra nepakankamos jo filosofijai pagrįsti aš duodu du pagrindimus. Pirmas, trumpesnis - jog taip yra dėl ypač svarbios Dworkin'o filosofijai orumo sąvokos traktuotės dviprasmiškumo, kurio pasekmė yra vidinis nesuderinamumas tarp jo pasiūlytų argumentų dėl abortų, žmogaus teisių, ir jo orumo bei laisvės supratimo. Šiam aiškinimui tačiau tiesiogiai nereikia Spaemann'o. Kur jis yra reikalingas, tai duodant antrą, platesnį aiškinimą, pasiūlytą aukščiau esančioje pastraipoje - jog Dworkin'o įvedamos sąvokos aplink asmens (personhoodo) klausimą yra nepakankamos jo filosofijai dėl to, kad jis susiduria su modernia *physis-nomos* antitezės iteracija, ir dėl savo paties filosofijos specifikos bei jos dviprasmiškų pagrindų negali šios antitezės įveikti ir nei pasiūlyti savą asmens sampratą, nei įtikinamai paneigti tokios būtinumą apskritai, ko pasėkoje nemažai jo koncepcijų tampa dviprasmiškomis tiesiog dėl to, jog tampa neaišku iš kur jos kildinamos. Tai pasireiškia jo politikos supratime tuo pavidalu, jog atskirus natūralaus ir politinio gyvenimo supratimus, jam nepavyksta pilnai artikuliuoti jo siūlomų politines implikacijas turinčių koncepcijų būtinybės. Dworkin'as neapsisprendžia ar jis yra normatyvistas ir tai veikia jo politikos supratimą taip, kad jis tarsi suponuoja jog nemažai mūsų politiniam diskursui svarbių koncepcijų turi normatyvinį ontologinį pradžą, bet tiesiogiai to niekada nepasako, dėl ko galiausiai gaunasi kad jos jam vis tiek lieka instrumentiškomis,

o ne ontologinėmis, kas silpnina jo pozicijas, kadangi savo filosofijai jis dažniausiai kelia normatyvinius tikslus. Aš manau kad taip yra būtent dėl to, jog jis vengia asmens sąvokos, neišveda jos. Apie tai leidžia spręsti Spaemann'as, per šią sąvoką sąmoningai norėjęs įveikti tą skirtį tarp natūralaus ir visuomeninio/politinio gyvenimo, būtent todėl, jog atskirus šias sritis, visuomeninis gyvenimas ir politinė veikla jam tampa instrumentiškomis abstrakcijomis, per daug atitrauktomis nuo realybės.

Galiausiai, galima aptarti šio darbo rekomendacijas. Į aprašytą Dworkin'o filosofijos ištakų dviprasmiškumą visgi galima pažiūrėti ir iš kitos pusės. Galima teigti, jog asmens koncepcijos Dworkin'as neturi ir vengia ne tik dėl neįveiktos *physis-nomos* perskyros ir jo minimo nesutarimo apie tokios koncepcijos reikšmę, bet ir todėl, jog vietomis jis visgi keistai krypta kažkur į tą teleologinę, jei kartais net ne teologinę pusę, ką liudija tiek jo požiūris į teisę, tiek žmogaus gyvenimo sakralumo kategorija Dworkin'o filosofijoje. Iš Dworkin'o santykio su teisės supratimu taip pat matosi, kur konkrečiai jo filosofija visgi turi tam tikrą normatyvinį pradą - tame, kad jam nepatinka teisinis pozityvizmas ir teisės atitraukimas nuo praktinės moralės. Jis, vėlgi, matosi ir tame, kad apie gyvybę jis šneka kaip apie sakralų dalyką, kurį reikia ir gerbti sakrališkai, o ne reguliuoti įstatymiškai. Skirtingai nei viešojoje, privačiojoje erdvėje jo du orumo principai dalinai suponuoja dorybių etiką, nes nors žmogus ir laisvas disponuoti savo gyvenimu pagal savo norą, bet etinė pirmo orumo principo konotacija skelbia kad jis turi pareigą savo gyvenimą vertinti rimtai ir siekti jį realizuoti maksimaliai geriausiu būdu<sup>87</sup>. Dworkin'as ir pats yra sakęs apie savo santykį su Aristotelium: „Beveik visą moralinę filosofiją šiandien persmelkia savęs neigimas (*self-abnegation*). Aš pradėdau nuo savęs įtvirtinimo (*self-assertion*), kuris buvo populiarus tarp graikų, tokių kaip Aristotelis ir Platonas, tačiau dabar nėra populiarus. Dabar moralė suvokiama kaip pasiaukojimas. Aš bandau parodyti, kaip tai neteisinga.”<sup>88</sup> Kaip buvo minėta įvade, savo domėjimosi tematikoje abu filosofai turi daug bendro, todėl perspektyvoje tokio tipo kritika iš spaemanniškų pozicijų gali būti naudinga Dworkin'o filosofijai praplėsti ir sušvelninti tą neaiškų prigimtinį ar analitinį jos ištakų dviprasmiškumą. Ne tiesiogiai perimant, pavyzdžiui, Spaemann'o asmens supratimą, nes jis gan aiškiai konfliktuoja su daug dworkiniškų idėjų, bet bendrai pasiūlant ontologinį kampą dworkiniškai filosofijai vystyti, ką, vėlgi, jis galimai ir pats bandė dalinai daryti *Life's Dominion*, kadangi idėja jog gyvenimas yra sakralus ir

---

<sup>87</sup> R. Dworkin, „Justice for Hedgehogs“; The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, MA/London, England, 2011, psl. 203-204

<sup>88</sup> Stuart Jeffries, „Ronald Dworkin: We have a responsibility to live well“ , The Guardian, 2011-03-31, (<https://www.theguardian.com/books/2011/mar/31/ronald-dworkin-morality-dignity-hedgehogs>), [Žiūrėta 2021-01-08]



turi imanentinę vertę, dėl ko valstybė negali į ją kištis, iš esmės aiškiai suponuoja, kad tai yra ontologinė sritis, esanti virš politinių tikslų.

## ŠALTINIŲ IR LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Bradley Gerard V., „Life’s Dominion: A Review Essay“, Notre Dam Law Review, Volume 69, Issue 3, Article 8, 2014
2. Dworkin Ronald, „Is Democracy Even Possible Here? Principle For A New Political Debate“, Princeton University Press, 2008
3. Dworkin Ronald, „Justice for Hedgehogs“, The Belknap Press of Harvard University Press; Cambridge, MA/ London, England, 2011
4. Dworkin Ronald, „Life's Dominion – An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom“, ALFRED A. KNOPF, INC., New York, 1993
5. Finegan Thomas, „Dworkin on Equality, Autonomy and Authenticity“, The American Journal of Jurisprudence, Volume 60, No. 2, 2015
6. Greasley Kate, „Prenatal Personhood and Life’s Intrinsic Value: Reappraising Dworkin on Abortion“, Legal Theory issue 22, Cambridge University Press, 2016
7. Jeffries Stuart, „Ronald Dworkin: We have a responsibility to live well“, The Guardian, 2011-03-31, (<https://www.theguardian.com/books/2011/mar/31/ronald-dworkin-morality-dignity-hedgehogs>), [Žiūrėta 2021-01-08]
8. Jenson Matt, „Persons: The Difference between ‘Someone’ and ‘Something’- By Robert Spaemann“ Review, International Journal of Systematic Theology, 2009
9. Machek Christian, „Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie. Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin als Repräsentanten des klassischen Naturrechts in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken“, Universität Wien, 2011
10. Madigan Arthur, REVIEW OF ROBERT SPAEMANN'S PERSONS, The Journal of Religious Ethics , June 2010, Vol. 38, No. 2 (June 2010)
11. Nalbanian Elise G., „Notes on Ronald Dworkin’s Theory of Law“, Mizan Law Review, Vol. 3 No.2, 2009
12. Plomer Aurora, “Review: Life’s Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia by Ronald Dworkin”, The Modern Law Review, Vol. 59, No.3, May 1996
13. Ramelow Anselm, „Teleology and Transcendence: The Thought of Robert Spaemann“, Communio: International Catholic Review, Communio 45 (Fall–Winter 2018), 2018
14. Shapiro Scott J., „The „Hart-Dworkin“ Debate: A Short Guide for the Perplexed“, In A. Ripstein (Author), „Ronald Dworkin“, (Contemporary Philosophy in Focus, pp. 22-55), Cambridge, Cambridge University Press

15. Spaemann Robert, "Remarks on the Ontology of "Right" and "Left", found in "The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy" edited by Reiner Schurmann, SUNY Press, 1989
16. Spaemann Robert, „In Defense of Anthropomorphism“, in „A Robert Spaemann reader: Philosophical essays on nature, God, and the human person“, Oxford University Press, 2015
17. Spaemann Robert, „Love and the Dignity of Human Life: On Nature and Natural Law“, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012
18. Spaemann Robert, „On Human Dignity“, in „A Robert Spaemann reader : philosophical essays on nature, God, and the human person“, Oxford University Press, 2015
19. Spaemann Robert, „Persons – The Difference Between 'someone' and 'something'“, paperback, translated by Oliver O'Donovan, Oxford studies in theological ethics, Oxford University Press, 2017
20. Zaborowski Holger, „Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity“, Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, 2010

## REZIUMĖ ANGLŲ KALBA/ SUMMARY

Anton Achremov, „*Consequences of the (non) Existence of the Concept of Person for the Understanding of Politics: Rethinking the Origins of R. Dworkin's Philosophy*“, Vilnius University, Faculty of International Relations and Political Science, 2021, Vilnius, Lithuania; Thesis supervisor – Alvydas Jokubaitis

The concept of person in our daily lives is not usually perceived as being political, but in reality it is used in political discourse in many senses and has significance, possibly much greater than one might think at first glance. Therefore, the question of how the understanding of person affects political understanding is an interesting question. Ronald Dworkin and Robert Spaemann were some of the most prominent philosophers of our time, who devoted a large part of their work to the analysis of the concept of the person and the accompanying concepts in the field of politics. Although emanating from two different traditions - Dworkin from Anglo-Saxon and Spaemann from German - the two authors are not radically different, as in their philosophy they both have a certain normative common ground close to classical philosophy, and both are critics of positivism. Both philosophers also have a comparable vocabulary and a set of concepts that are important to them, specifically the concepts of dignity, freedom, and the sacredness of life. The difference between them, however, is also large, and one of the biggest differences manifests itself through their relationship to the concept of person. Spaemann bases his philosophy on natural law, as well as on a clearly developed teleological concept of the person, while Dworkin's relationship with the concept of the person is critical. Therefore, this raises a question of how, in a similar subject operating on similar concepts, R. Dworkin and R. Spaemann's understanding of politics changes depending on the authors' definition (or lack thereof) of the person? My answer to this question is based on a thesis that the concepts introduced by R. Dworkin are ambiguous and insufficient to substantiate his philosophy, and R. Spaemann is useful to show and criticize this.

The paper reveals that Dworkin's conception of human dignity, which guarantees equality and ethical autonomy for all people, is central to many of his other concepts - his argument for abortion and euthanasia, his interpretation of human rights, his understanding of law and freedom and democracy. The fundamental problem, however, is that because Dworkin does not directly consider the question of the person, his conception of dignity is dualistic in the sense that it remains unclear whether it is natural or consensual. From Dworkin's conception of dignity, it remains unclear what the

source of that dignity is. This, in turn, has implications for other of philosopher's examined concepts, as it conveys that ambiguity to them as well, which is why many Dworkin's arguments do not ultimately fulfill they stated aims.

The paper concludes that the concepts of dignity and personality are ontological for Spaemann, and political (legal, ethical) for Dworkin. They are political in the sense that they ultimately remain important to Dworkin's theory as communal, that is important because of their practical application, because they make it possible to define acceptable relations in society. Therefore, the issues of dignity and freedom for Dworkin inevitably still remain related to politics, unlike for Spaemann, for whom the same concepts are not political but ontological. Dworkin's philosophy does not overcome the newly emerged *physis-nomos* antinomy described by Spaemann in modernity - the distinct understanding of natural and social/political life - which is why Dworkin's philosophy is symptomatic in its lack of conception of the person. Dworkin does not introduce the concept of the person, and he tries to resolve the differing interpretations of human rights, abortion, and euthanasia by bypassing the question of the person, but this paper argues that he fails to fully accomplish this task and his categories are inevitably challenged by the question of what a person is.

Thus, the work's thesis that the concepts introduced by Dworkin around the question of personhood are insufficient is based on two arguments. First, that this is due to the ambiguity of the concept of dignity, which is of particular importance to Dworkin's philosophy, resulting in an internal incompatibility between his proposed arguments on abortion, human rights, and his understanding of dignity and freedom. Second, that Dworkin is confronted with a modern iteration of the *physis-nomos* antithesis. Dworkin does not decide whether he is a normativist, as a result of which his philosophy presupposes that a number of concepts important to our political discourse have a normative ontological beginning, but he never says so directly. This has implications for the integrity of Dworkin's philosophy, as it ultimately ends up that those concepts still remain instrumental rather than ontological for Dworkin, which weakens his positions because he usually sets normative goals for his philosophy.