

Robertas Spaemannas ir Alexandre'o Kojève'o antropologijos kritika

Dr. Linas Jokubaitis

Lietuvos kultūros tyrimų instituto tyrėjas

El. paštas linasjokubaitis@gmail.com

Santrauka. Straipsnyje Roberto Spaemanno argumentų rekonstrukcija naudojama plėtojant Alexandre'o Kojève'o dualistinės ontologijos suformuoto personalizmo ir jo politinių implikacijų kritiką. Remiantis Spaemanno argumentais įrodinėjama, kad prancūzų filosofo pastanga asmens koncepciją apmąstyti dualistinėje ontologijoje steigia natūralizmo ir spiritualizmo dialektiką, žyminčią šios koncepcijos nunykimą. Tai leidžia patikslinti pamatinį Kojève'o ir Leo Strausso nesutarimą – svarstymai apie žmogaus prigimtį yra neatskiriama nuo teleologinio gyvybės supratimo. Spaemanno filosofinis projektas leidžia atverti naują perspektyvą į Kojève'o politinę teoriją struktūruojančią dialektiką, kai antropologinis spiritualistinis personalizmas politinėje sferoje transformuojasi į natūralistinį universalizmą. Spaemanno argumentai leidžia daryti išvadą, kad pripažinimo koncepcija pagrįsta Kojève'o politinė filosofija, kurioje nėra vietos žmogaus prigimties koncepcijai, veda į totalitarinio natūralistinio universalizmo poziciją.

Reikšminiai žodžiai: dualistinė ontologija, asmuo, gamta, spiritualizmas, natūralizmas, gyvybė.

Robert Spaemann and the Critique of Alexandre Kojève's Anthropology

Summary. The paper utilizes a reconstruction of Robert Spaemann's arguments to critique Alexandre Kojève's personalism, which is based on a dualistic ontology, and its political implications. Spaemann's positions are used to prove that the French philosopher's attempt to interpret the concept of person in a dualistic ontology establishes the dialectic of naturalism and spiritualism, in which the idea of person disappears. This allows us to clarify the

Received: 11/06/2025. **Accepted:** 21/08/2025

Copyright © 2025 Linas Jokubaitis. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

fundamental disagreement between Kojève and Leo Strauss: reflections on human nature are inseparable from a teleological understanding of life. Spaemann's philosophical project presents an opportunity to open up a new perspective on Kojève's political theory, which is structured by a dialectic in which anthropological spiritualistic personalism in the political sphere transforms into a naturalistic universalism. Spaemann's arguments allow us to conclude that Kojève's political philosophy, which is based on the concept of recognition, and in which there is no place for the idea of human nature, leads to the position of totalitarian naturalistic universalism.

Keywords: dualistic ontology, person, nature, spiritualism, naturalism, life.

Įvadas

Alexandre'o Kojève'o istorijos filosofiją ir politinę teoriją grindžia žmogaus prigimties idėjos atmetimas. Laiške Leo Straussui prancūzų hegelininkas patikslino pamatinį jų nesutarimą: „Jei yra toks dalykas kaip „žmogaus prigimtis“, tuomet tu neabejotinai esi visiškai teisus“, ir pridūrė, kad „filosofijos užduotis yra išspręsti *pamatinį* „žmogaus prigimties“ klausimą“¹. Provokuodamas savo bičiulį dėl normatyvinių žmogaus prigimties implikacijų Kojève'as rašė: „<...> iškyla su tuo susijęs klausimas, ar nėra prieštaravimo tarp, viena vertus, kalbėjimo apie „etiką“ ir „privalėjimą“, kita vertus – apie atitiktį „duotai“ ar „įgimtai“ žmogaus *prigimčiai*. Nes gyvūnai, kurie neabejotinai turi tokią *prigimtį*, nėra moraliai „geri“ ar „blogi“, nebent *sveiki* ar *liguoti* ir *laukiniai* arba *ištreniruoti*. Iš to būtų galima daryti išvadą, kad būtent *senovės* antropologija vestų prie masinio *treniravimo* ir *eugenikos* (Massendressur und Volkshygiene).“² Straussas nepateikė patenkino atsakymo į šį klausimą. Kojève'o iššūkis liko neatsakytas. Strausso prigimtinių teisės restauracijos projektas turėjo didelę įtaką Robertui Spaemannui. Tęsdamas *Prigimtinių teisės ir istorijos* autoriaus tyrimus, vokiečių filosofas daug dėmesio skyrė žmogaus prigimties kate-

¹ Alexandre Kojève, „Letter to Leo Strauss, October 29, 1953“, in *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. V. Gourevitch, M. S. Roth (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013), 262.

² Ibid., 262.

gorijai, ypač jos užmaršties etinėms ir politinėms implikacijoms. Šiame straipsnyje Spaemanno filosofinių argumentų rekonstrukcija naudojama pratęsiant Strausso ir Kojėvė'o diskusiją, ji leidžia suformuluoti prancūzų hegelininko antropologijos ir politinės filosofijos principų kritiką. Straipsnio originalumas kyla iš tos aplinkybės, kad nėra mokslinių darbų, skirtų šių filosofų doktrinų santykio interpretacijai.

1. Kojėvė'o personalizmas ir negatyvi antropologija

Kojėvė'o Hegelio interpretacija priklauso nuo ontologinio dualizmo pozicijos, kuri postuluoja du vienas į kitą neredukuojamus būties buvimo būdus. Pasitelkdamas heidegerišką terminologiją filosofas tai apibūdina kaip skirtumą tarp „žmogiškos būtybės (*l'être-humain*) (*Dasein*)“ ir „natūralios būties (*l'être-naturel*) (*Vorhandensein*)“³. Pamatinė dualistinės ontologijos prielaida Kojėvė'ui išreiškta Hegelio tezeje „*tikroji žmogaus būtis yra jo veikla*“⁴. Davido Schkade'ės teigimu, dualistinėje ontologijoje žmogus yra negatyvumas, kuris, priešingai nei statiška ir sau tapati gamta, egzistuoja dialektiškai, gebėdamas pasakyti „ne“ gamtai ir sau pačiam bei neigdamas duotą tikrovę sukurti naują ateitį⁵. Jameso Nicholso nuomone, kalbėjimas apie žmogaus prigimtį Kojėvė'o filosofinėje sistemoje yra netikslus, nes žmogiškumas čia apmąstomas kaip atsirandantis ir egzistuojantis dėl jam specifiško gebėjimo neigti gamtą: „<...> žmogiška būtybė nėra apibrėžta gamtos, nei savo vietos natūraliame pasaulyje, nei paprasčiausiai to, kas ji yra. Priešingai, žmogiška būtybė atsiranda per negatyvumą, tai yra per neigimą ar atmetimą natūralios tvarkos ir to, kuo ji buvo iš gamtos. Žmogiška būtybė nėra tiesiog tai, kas ji yra,

³ Alexandre Kojève, „A Note on Hegel and Heidegger“, trans. G. Lauro, *Philosophical Inquiries* 8, no. 2 (2020): 211, <<http://doi.org/10.4454/philinq.v8i2.308>>.

⁴ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*, trans. J. H. Nichols Jr. (Ithaca and London: Cornell University Press, 1980), 252.

⁵ David Schkade, *Die Logik des Politischen: Kojèves politische Philosophie zwischen Phänomenologie und Propaganda* (Frankfurt: Campus Press, 2021), 83.

bet tampa tuo, kuo ji bus.⁶ Kojėvė'as žmogų apibūdina kaip „pasaulio „ne“, kuris pasaulyje išsilaiko tik per neigimą: „<...> jis yra kas jis yra – žmogiška būtybė, neigdamas save per pasaulio neigimą. Žmogus neigia pasaulį savo veikla tekindamas troškimo troškimą, ir tai darydamas jis neigia save. Bet šis savęs *neigimas* yra būtent jo specifiškai žmogiška egzistencija.“⁷

Kojėvė'o nuomone, tai nereiškia dualizmo įprastine šio žodžio prasme: „<...> žmogus nėra *substancija*, oponuojanti natūraliai substancijai. Nes žmogus yra tik gamtos *neigimas*, jis yra *Negatyvumas*, o ne *Tapatybė* ar Substancialumas.“⁸ Šią problemą filosofas iliustruodavo pasitelkdamas auksinio žiedo pavyzdį. Žiedo skylė yra tokia pat esminga kaip ji sudarantis auksas, be aukso neegzistuojant ne tik žiedas, nebūtų ir jo skylės. Tačiau be skylės žiedas nebūtų žiedas: „<...> skylė yra niekis, kuris išsilaiko (kaip nebuvimo buvimas (*présence d'une absence*)) dėl aukso, kuris ji supa. Taip pat Žmogus, kuris yra Veiksmas, gali būti niekis, kuris „neigia“ būtyje, dėl būties, kurią jis „neigia“. Ir nėra pagrindo, kodėl galutiniai niekio naikinimo (*néantissement du Néant*) (ar Būties naikinimo) principai turi būti tokie patys kaip Būties buvimo deskripcijos principai.“⁹ Gamtos pasaulis yra statiškas, nes lieka sau tapatus, o žmogiškas istorinis neigimų kuriamas pasaulis yra dialektiškas. Judith Butler nuomone, Kojėvė'as gamtą suvokia kaip „rinkinį brutaliai duotų faktų, valdomą paprasto tapatybės principo, nerodantį jokių dialektinių galimybių ir egzistuojantį ryškiame kontraste sąmonės gyvenimui“¹⁰. Žvelgiant iš dualistinės ontologijos perspektyvos, kalbėjimas apie žmogaus prigimtį reiškia nesugebėjimą suvokti žmogaus egzistencijos dinamiškumo.

⁶ James Nichols, *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007), 27.

⁷ Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, trans. B.-P. Frost, R. Howse (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007), 210.

⁸ Ibid., 214.

⁹ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 215; Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right*, 214.

¹⁰ Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 2012), 67.

Priešingai nei gamtinės būtybės, jis nėra statiška, sau tapati natūrali būtybė, bet egzistuoja dialektiškai – neigdamas save ir savo aplinką. Kyle'o Moore'o teigimu, „ontologinis dualizmas įsteigia diskursyvų horizontą, kuris atskiria (*bisects*) istorinį ir natūralų pasaulį. Diskursas gali paaiškinti viską žmogiškame istoriniame pasaulyje, tačiau tai atliekama išskiriant natūralų pasaulį, kuris visiškai išvengia konceptualizacijos: „negali būti diskurso, atskleidžiančio fizikinę arba natūralią tikrovę, ši tikrovė žmogui apreiškiama tik diskursyvios tylos“¹¹. Kalbėjimas apie žmogaus prigimtį Kojėve'o sistemoje neįmanomas, nes žmogiškumo sfera analizuojama ją izoliuojant nuo gamtos. Vienintelis tikrai žmogiškas santykis su gamtine tikrove yra savo gamtinės egzistencijos neigimas.

Vincentas Descombes'as rašė apie Kojėve'o filosofinį projektą grindžiančią „niekio humanizaciją“¹². Stefanos Geroulanos tai apibūdina kaip „negatyviąją filosofinę antropologiją“¹³. Negatyvios antropologijos pagrindas yra antropogenetinio troškimo koncepcijos interpretacija. Kojėve'o svarstymuose apie žmogaus *differentia specifica* nėra vietos klasikiniam *animal rationale* supratimui. Svarbiausias vaidmuo tenka ne racionalumui, bet troškimui. Troškimas yra „niekio apreiškimas“, „nereali tuštuma“, „tikrovės stokos buvimas“¹⁴. Žmogus ir gyvūnai turi jiems bendrus „natūralius“ troškimus – tai yra tokius, kai trokštama konkrečių dalykų. Grynai natūralūs biologiniai žmogaus troškimai, generuojami savisaugos instinkto, nepakyla virš savęs pojūčio (*Selbst-Gefühl*) lygmens iki savimonės (*Selbst-Bewusstsein*)¹⁵. Davido Schkade'ės teigimu, natūralūs troškimai Kojėve'ui nėra „kūrybingi“, tai yra tiesiog biologiniai, praeities determinuoti troškimai, nukreipti į objektus. Jų tenkinimas vyksta „natūraliame“, o ne „istori-

¹¹ Kyle Moore, „Discursive Silence. Kojève's Problem“, *Chiasma: A Site For Thought* 7 (1), (2023): 159.

¹² Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox, J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 33.

¹³ Stefanos Geroulanos, *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought* (Stanford: Stanford University Press, 2010), p. 12.

¹⁴ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 5.

¹⁵ Ibid., 157, 254.

niamė“ laike¹⁶. Išskirtinai žmogiškas troškimas yra kito asmens troškimo troškimas – noras kitam asmeniui tapti jo troškimo objektu, būti pripažintam kaip autonomiškam subjektui, turinčiam absoliučią vertę. Tai yra antropogenetinis troškimas, su kuriuo užgimsta specifiškai žmogiška tikrovė. Kojėve'as pabrėžia, kad ši tikrovė užgimsta tik su „nenatūralių troškimų“ atsiradimu, kai pradedama trokšti biologiniu požiūriu nenaudingų dalykų. Medalio ar priešo vėliavos žmonės trokšta tik todėl, kad jie yra kito troškimo objektai: „<...> šis troškimas gali būti tik žmogiškas troškimas ir žmogiška tikrovė, skirtingai nuo gyvūniškos tikrovės, kuriama tik veiklos, kuri tenkina tokius troškimus: žmonių istorija yra trokštų troškimų istorija.“¹⁷

Kojėve'o teigimu, norėdamas pabrėžti savo mokymo priklausomybę nuo krikščioniškos tradicijos, su kuria atsirado pirminis dualistinės ontologijos pavidalas, Hegelis pasirinko žodį *dvasia* (*Geist*) kaip savo filosofijos apibendrinimą¹⁸. Komentuodamas *Dvasios fenomenologijos* autoriaus žmogaus ir gamtos santykio supratimą Kojėve'as teigia, kad „aksioma“ „*Der Geist ist höher als die Natur*“ jam turi neabejotiną akivaizdumą¹⁹. Patikslindamas šioje aksiomoje glūdintį *dvasios* ir gamtos santykio supratimą jis teigia: „<...> *dvasiškumas* save realizuoja transcenduodamas natūralią tikrovę, tačiau niekada negalėdamas transcenduoti žmogiškos tikrovės: viskas, kas yra *dvasiška*, yra *nenatūralu*, bet viskas, kas yra *nenatūralu*, yra *žmogiška* ir tik *žmogiška*.“²⁰ Šioje formuluotėje ryškiai skleidžiasi pamatinė Kojėve'o prielaida – *dvasios* sfera, kuri sutapatinama su žmogiškumo sfera, apmąstoma kaip *nenatūralumo* sfera. Antropogenetinis aktas sukuria „*sui generis* autonomišką žmogišką egzistenciją“. Žmogiški

¹⁶ Schkade, *Die Logik des Politischen*, 87.

¹⁷ Kojėve, *Introduction to the Reading of Hegel*, 6.

¹⁸ Alexandre Kojėve, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel“, trans. J. J. Carpiño, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 1973 Winter, 121.

¹⁹ Alexandre Kojėve, „Interpretation of the General Introduction to Chapter VII (The Religion Chapter of Hegel's *Phenomenology of Spirit*)“, trans. I. A. Moore, *Parrhesia* 20 (2014): 17.

²⁰ Alexandre Kojėve, „Hegel, Marx and Christianity“, trans. H. Gildin, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 1970 Summer, p. 26–27.

fenomenai yra autonomiškai gamtos atžvilgiu, tačiau jie egzistuoja ne anapus gamtos, bet „*opozicijoje* natūraliems reiškiniams“²¹.

Kojėve'o dualistinėje ontologijoje žmogus apmąstomas kaip „laisvas istorinis Individas“ – tai yra kaip asmuo (*Person*)²². Filosofo teigimu, laisvės, istorijos ir individualumo kategorijos sudaro neišskiriamą vienybę. Istorija – „kūrybinga arba nenumatoma evoliucija“ – įmanoma tik ten, kur egzistuoja laisvi veikėjai, ir ši laisvė realizuojama kuriant žmogišką – tai yra istorinį pasaulį²³. Komentuodamas individualumo kategoriją filosofas teigia, jog priešingai nei gyvūnai ar augalai, žmogus nėra tik savo rūšies atstovas, kuris galėtų būti pakeistas bet kuriuo kitu rūšies atstovu. Personalistinėje antropologijoje žmogaus „nepakeičiamam unikalumui“ priskiriama „pozityvi vertė“, kuri yra „labiau absoliuti ar universali nei ta, kuri priskiriama „rūšiai“ kaip tokiai“²⁴. Asmens, kaip laisvo istorinio individo, supratime nėra vietos gamtinei jo egzistencijos dimensijai. Bet kokia nuoroda į prigimtą čia būtų suprantama kaip nuoroda į natūralistiškai apmąstytą gamtą, kuri neišvengiamai reikštų jo individualumo ir laisvės neigimą. Taip apmąstytas asmuo taptų grynai natūralia būtybe, kurios supratimui istorinė jo egzistencijos dimensija nebegalėtų turėti jokio relevantiškumo.

Pastanga asmens koncepciją apmąstyti dualistinėje ontologijoje Kojėve'ą veda prie išvados, kad tikrai žmogiškas gyvenimas yra ne toks, kuris atitinka gamtos tvarką, bet priešingai – toks, kuris yra nenatūralus. Nenatūralumas suprantamas kaip pasipriešinimas savo biologinei duotybei ir jos neigimas. Ši tendencija ypač ryški Kojėve'o vergo ir pono dialektikos aprašyme, kuriame būtina žmogiškos tikrovės užgimimo sąlyga yra „biologinio gyvenimo“ rizikavimas dėl „*nebiologinio* Troškimo“²⁵. „Biologinis“ ar „gyvūniškas“ žmogaus egzistencijos komponentas Kojėve'ui yra sinonimiškas „nežmogiškai“ jos dimensijai. Visi veiksmai, kurie kyla iš galingiausio biologinio

²¹ Kojėve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 215.

²² Kojėve, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel“, 120.

²³ Kojėve, *Introduction to the Reading of Hegel*, 234.

²⁴ *Ibid.*, 235.

²⁵ *Ibid.*, 41.

impulso – savisaugos instinkto – neigimo, apmąstomi kaip išskirtinai žmogiški. Shadia'os Drury teigimu, „Kojėvė'as supranta žmogų kaip esantį opozicijoje gamtai. Žmogus yra nenatūrali ar antinatūrali būtybė *par excellence*. Kova yra žmogaus nenatūralumo įrodymas, nes ji *neturi biologinio tikslo*. Todėl ji yra aukščiausia žmogiška veikla, ištis laisva veikla“²⁶. Komentuodamas Kojėvė'o tezė, skelbiančią, kad „būti Žmogumi reiškia nebūti prilaikomam jokios apibrėžtos egzistencijos“, Trevoras Wilsonas rašo, jog filosofui „žmonija, būdama atskira nuo natūralaus pasaulio, vis dėlto dialektiškai iškyla neigdama savo biologinę funkciją ir tai darydama perkeičia natūralų pasaulį pagal savo įsivaizdavimą“²⁷. Kojėvė'o personalistinėje antropologijoje ryškėja negalimybė žmogų tuo pačiu metu suvokti kaip dvasinę ir natūralią būtybę.

2. Asmens išnykimas spiritualizmo ir natūralizmo dialektikoje

Siekdamas išryškinti pamatinę problemą, su kuria modernybėje susiduria pastangos atsakyti į antropologiją konstituojančią klausimą „kas yra žmogus?“, Spaemannas nurodo Immanuelio Kanto filosofijoje atsiveriantį fiziologinės ir pragmatinės perspektyvų dualizmą²⁸. *Antropologijos pragmatiniu požiūriu* pratarmės pradžioje Kantas rašo: „Sisteminga žmogaus pažinimo teorija (antropologija) galima arba *fiziologiniu*, arba *pragmatiniu* požiūriu. – Fiziologinis žmogaus pažinimas yra ištirimas to, kuo žmogų padaro *gamta*, o pragmatinis pažinimas tiria, kuo *jis*, kaip laisvai veikianti būtybė, pats save padaro arba gali ir privalo padaryti.“²⁹ Tai verčia kelti klausimą apie šių dviejų perspekty-

²⁶ Shadia Drury, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics* (New York: St. Martin's Press, 1994), 20.

²⁷ Trevor Wilson, „The Specular Philosopher: Alexandre Kojève and Jacques Lacan“, in *Alexandre: Kojève A Man of Influence*, ed. L. J. Pedrazuela (Lanham: Lexington Books, 2022), 215, <DOI:10.5040/97816666983715.ch-10>.

²⁸ Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie* (München, Zürich: Piper Verlag, 1987), 15.

²⁹ Immanuel Kant, *Antropologija pragmatiniu požiūriu*, vertė R. Plečkaitis, R. Rybelienė (Vilnius: Margi raštai, 2010), 7.

vų santykį, apmąstyti „tilto“ tarp jų galimybę, pamėginti suprasti, kaip žmogų tuo pačiu metu galėtume suprasti kaip laisvai veikiančią būtybę ir kaip tai, kuo jį padaro gamta³⁰. Pasak Spaemanno, žmogaus dvilypumo suvokimas nėra tik „kontingentiškas atsitiktinumas minties istorijoje“, įvairios jo apraiškos skirtingose archajiškose kultūrose rodo, kad jis išaknytas pačioje „žmonijos savęs patyrimo struktūroje“³¹.

Kartezišką dualizmą Spaemannas analizuoja kaip perėjimą nuo iki modernybės dominavusios „metafizinės-analginės“ filosofinės tradicijos, kuri jam neatskiriama nuo aristotelizmo istorijos, prie naujo tipo „spekulytyvios-dialektinės“ paradigmos. Ikimodernioje tradicijoje sąmoninga gyvybė buvo paradigma tam, ką reiškia būti: „<...> sąmoninga gyvybė yra pamatinė būties paradigma. Būtis yra *actualitas*. Gyvenančios būtybės *actualitas* yra gyvybė. *Vivere viven-tibus est esse*, „gyventi yra tai, kas reiškia „būti“ gyvam dalykui“.“³² Šią tradiciją pagrindusi trichotomija „būtis-gyvybė-mąstymas“ žymėjo įžvalgą, kad nesąmoningą gyvybę galime suprasti tik per analogiją sąmoningai gyvybei, o negyvąją gamtą – per analogiją gyvajai³³. Vidurinioji gyvybės kategorija santykį tarp sąmonės ir būties leido apmąstyti per analogiją, todėl subjektyvios patirtys – jausmai, instinktai, skausmas, džiaugsmas, troškimai – čia galėjo būti apmąstomi kaip sąmonės turiniai, pasižymintys „vektoriniu“ pobūdžiu. Šios patirtys „transcenduoja sąmonę“, bet daro tai ne „anapus“ sąmonės, o jai imanentiška kryptimi: mes visada save suvokiame už mūsų sąmoningumą pirmesnėje teleologinėje struktūroje, kuri mus susieja su visomis gyvomis būtybėmis³⁴. Descartes'o *res cogitans* ir *res extensa* dualizme išnyksta gyvybės sąvoka. Teleologinio gyvybės supratimo negalimybė lemia tai, kad ontologija nebegali sekti analogijos keliu³⁵. Su kartezišku dualizmu prasideda „esmingai neužbaigiama

³⁰ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 15.

³¹ Ibid., p. 26.

³² Robert Spaemann, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2010), 137.

³³ Ibid., 137.

³⁴ Ibid., 138.

³⁵ Ibid., 138.

objektyvi dialektika“³⁶, steigianti pamatinį modernybės dualizmą³⁷ – svyravimą tarp „akosminio transcendentalizmo“ ir „redukcionistinio natūralizmo“ kraštutinumų³⁸. Spaemannas tai apibūdina kaip dialektiką tarp „refleksijos be transcendencijos“ ir „transcendencijos be refleksijos“, tarp subjektyvumo, kuris išsižadėjo savo „natūralumo“, ir gamtos, neturinčios jokios dvasinės dimensijos³⁹.

Spaemanno teigimu, moderni sąmonė, kuri gamtą atpažįsta tik kaip savo pačios konstrukta ir žmogaus prigimtį suvokia kaip „objektyvų ir instrumentalių dydį, laisvai manipuliuojamą pasaulį praradusio (*weltlosen*) subjektyvumo“, galiausiai save pačią redukuoja į natūralistiškai suprastą „gamtą“. Pradėdamas save suvokti kaip evoliucinio proceso produktą ir „materialią agregatinę būseną“, žmogus virsta „objektu tarp objektų“⁴⁰. Šioje natūralistinėje perspektyvoje „Mokslas“ virsta nauju transcendentaliniu subjektu, kuris net nepriklauso pasauliui, jis yra kažkur „anapus būties“⁴¹. Natūralizmui oponuojantis transcendentalizmas nepajėgia apsiginti nuo bandymų transcendentalinį subjektyvumą aiškinti per evoliucijos teorijos natūralistinį redukcionizmą. Įvertindamas šios spiritualizmo ir natūralizmo dialektikos implikacijas Spaemannas teigia, kad Hegelio „klausimas apie tai, kas iš tikrųjų yra“ (*die Frage nach dem, was in Wahrheit ist*), jo apibūdintas kaip pamatinis metafizinis klausimas⁴², skyla į dvi metodologines prieigas, kurios tampa iš principo „nebendramatės“.

³⁶ Ibid., 138.

³⁷ Robert Spaemann, *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2012), 322.

³⁸ Robert Spaemann, *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* (Stuttgart: Reclam, 2012), 12.

³⁹ Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2006), 104.

⁴⁰ Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2009), 209.

⁴¹ Spaemann, *Schritte über uns hinaus*, 139; *Über Gott und die Welt*, 323.

⁴² Robert Spaemann, Hanns-Gregor Nissing, „Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens: Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks“ – *Ein Gespräch*, in *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann* (Hrsg. H.-G. Nissing), (München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008), 126.

Galiausiai tik asmeninis pasirinkimas lemia, kurio iš dviejų polių naudai sustabdoma dialektika⁴³. Apibendrinamas pamatinę šią dialektiką steigiančią prielaidą jis rašo: „<...> vienam dalykui niekada neleidžiama įvykti modernioje pasaulėžiūroje: gamta niekada negali turėti dvasinės dimensijos, o dvasia – gamtinės dimensijos.“⁴⁴ Tokia kožėvišką dualizmą steigianti pozicija yra Spaemanno personalistinės antropologijos antitezė, kurią formuoja nuostata, kad „*conditio humana* nėra nei grynai biologinė, nei grynai dvasinė (*spirituell*)“⁴⁵.

Spiritualizmo ir natūralizmo dualizmas sukuria šiuolaikinį hermeneutinės ir scientistinės perspektyvų dvilypumą. Abi perspektyvas vienija tai, kad jos negali įrodyti pranašumo prieš oponuojančią poziciją ar užmegzti su ja prasmingo dialogo. Kaip ryškų hermeneutinės perspektyvos išplėtojimo pavyzdį Spaemannas nurodo Jeaną-Paulį Sartre'ą, kuris, „radikalizuodamas *res cogitans* „vidinę perspektyvą“, žmogų apmąsto kaip „absoliučią, grynai formalią laisvę, kaip gryną baigtinę transcendenciją“⁴⁶. Ši perspektyva subjektyvumą suvokia kaip nepriklausantį pasauliui – kaip „skylę būtyje“⁴⁷. Tai kožėviškas žmogaus supratimas⁴⁸. Spaemannas pažymi, kad žmogus turi „išorinį paviršių“, jis ne tik mato, bet ir pats yra matomas kitų: kito žvilgsnis užfiksuoja mane kaip *So-Sein*, „nukerpa“ mano transcendenciją ir paverčia mane objektu⁴⁹. Komentuodamas Sartre'o ištara, skelbiančią, jog „kiti – tai pragaras“, jis pabrėžia, kad žmogaus žvilgsnis joje suprantamas kar-teziškai. Tai „scientistų žvilgsnis“, reiškiantis totalų objektyvumą

⁴³ Spaemann, *Schritte über uns hinaus*, 139.

⁴⁴ Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, 209.

⁴⁵ Robert Spaemann, *Über Gott und die Welt*, 328.

⁴⁶ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 17.

⁴⁷ Robert Spaemann, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2011), 55.

⁴⁸ Shadia'os Drury teigimu, Sartre'as, kaip ir Kojève'as, plėtojo dualistinę ontologiją, kurioje tikrovė padalinama į „du radikaliai skirtingus esinių tipus“ – į statišką ir į istorinį, žmogišką ir nežmogišką, sąmoningą ir neturinį sąmonės, subjektą ir objektą. Jos teigimu, šiame „pamišusiame karteizianizme (*Cartesianism gone mad*)“ žmogus apibrėžiamas per buvimą ne daiktu, per savo „nedaiktiškumą (*no-thingness*) arba nebūtį (*nothingness*)“. Drury, *Alexandre Kojève*, 26.

⁴⁹ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 17.

dalyko, ant kurio jis krinta⁵⁰. Spaemannas rašo: „<...> baigtinis *cogitatio*, kuris save suvokia nebe kaip aukščiausią gyvasties (*Lebendigkeit*) formą, bet veikiau kaip gryną aš, negali būti izoliuotas savo baigtinybėje savęs neeliminuodamas. Jo intencionalus turinys visiškai ištirpsta abejonėje.“⁵¹ Jo nuomone, tai suprato pats Sartre'as, kai pripažino, kad be Dievo idėjos, be „substancialistinio šuolio“, kuris jam buvo tapatus „ontologiniam šuoliui“, *cogitatio* negali išsilaivinti iš solipsizmo⁵².

Radikalus natūralistinio redukcionizmo išplėtojimo pavyzdys Spaemannui yra Richardo Dawkinso tezė, kad „motina yra mašina, užprogramuota optimaliam jos genų platinimui“, nes „mes esame išgyvenimo mašinos, robotai, aklai užprogramuoti išsaugoti savanaudes molekules, žinomas kaip genai“⁵³. Tokioje perspektyvoje „būties neturintis (*seinslose*) apriori“ interpretuojamas kaip neurofiziologinio organizmo evoliucinių adaptacijos procesų produktas: teorinis žinojimas ir etinė savivoka čia aiškinami kaip savisaugos funkcijos, laisvė virsta „atsitiktinumų generatoriumi kompleksinėse sistemose“, o negatyvumas, kurį Spaemannas apibūdina kaip „tikrąjį dvasios ženklą (*eigentliche Signum des Geistes*)“, interpretuojamas kaip „fizinis smegenų duomuo“⁵⁴. Natūralistiniame redukcionizme „ženklų „ne (*nicht*)“, „minuso“ ir „nulio“ „prasmė“ iš tikrųjų yra grynas pozityvumas, kaip ir patys šitie ženklai. Mokslo subjektas gali būti rekonstruotas kaip mokslo objektas. Transcendencija, „nuoroda“ į kažką kita, kuri niekaip negali būti mąstoma natūralistiškai, perinterpretuojama kaip vidinės organizmo būsenos“⁵⁵. Tuščio subjekto, apmąstomo kaip „skylė būtyje“, savo patirties fenomenologija bet kokias objektyvavimo pretenzijas atmeta kaip „kito žvilgsnį“, kuris jai yra beprasmis arba ją sunaikina. Ji negali sau teigti daugiau tiesos nei scientistinė redukcija, kurios ji niekaip nebegali integruoti ir todėl yra priversta ignoruoti⁵⁶. Abiem

⁵⁰ Ibid., 17–18.

⁵¹ Spaemann, *Schritte über uns hinaus*, 146.

⁵² Ibid., 146.

⁵³ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 18.

⁵⁴ Spaemann, *Philosophische Essays*, 15.

⁵⁵ Ibid., 15.

⁵⁶ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 18.

oponuojančioms perspektyvoms bendra tai, kad žmogus tuo pačiu metu nebegali būti suprantamas kaip „natūrali būtybė“ ir „asmuo“⁵⁷. Būtent ši prielaida formuoja Kojėve'o personalistinę negatyvią antropologiją, kurioje asmuo yra izoliuojamas nuo gamtos ir suprantamas kaip savo gamtišką dimensiją neigianti dvasia.

Spaemanno argumentacija rodo, kad, be teleologinio gyvybės supratimo, Kojėve'o tezė apie dvasios viršenybę gamtos atžvilgiu turi būti patikslinta. Be gyvybės kategorijos tarp šių sferų nebelieka jokio ryšio. Komentuodamas modernybėje nuolat gilėjančią asmens kategorijos užmarštį Spaemannas rašė, kad jos „sunaikinimo istorija yra gyvybės sąvokos sunaikinimo istorija. Ir abu savo ruožtu yra neatskiriami nuo natūralios teleologijos sunaikinimo“⁵⁸. Jo nuomone, atskyrus ir izolavus subjektyvumą ir sąmonę nuo teleologinės gyvybės sampratos, nebeįmanoma suprasti, kad „asmenys yra gyvos būtybės“⁵⁹. Ši įžvalga leidžia tiksliau įvertinti Kojėve'o žmogaus prigimtį kategorijos atmetimą. Pastanga žmogų apmąstyti negatyvioje spiritualistinėje antropologijoje reiškia atsisakymą asmenį suprasti kaip gyvą būtybę, su visomis tokiame atmetime glūdinčiomis etinėmis implikacijomis. Tai pripažino pats Kojėve'as, kai teigė, kad „„dialektinė“ arba antropologinė Hegelio filosofija paskutinėje analizėje yra *mirties filosofija*“⁶⁰, kurią apibendrino savo formulėje, skelbiančioje, kad „žmogus yra mirtina gyvūno *liga*“, pridurdamas, jog, „trumpai tariant, Žmogus yra mirtina Gamtos liga“⁶¹. Žmogus

⁵⁷ Ibid., 23.

⁵⁸ Spaemann, *Personen*, 146.

⁵⁹ Ibid., 11.

⁶⁰ Kojėve, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel“, 124.

⁶¹ Ibid., 137, 139. Teologinės šios provokuojančios tezės dimensijas Kojėve'as plėtoja laiške Schmittui atsakydamas į jo klausimą apie priešų koncepciją Hegelio filosofijoje ir jos santykį su gyvūniškumu. Mirties ir gyvūniškos žmogaus egzistencijos plotmės santykį prancūzų filosofas formuluoja pateikdamas ateistinę kristologijos interpretaciją, kurią apibendrinamas rašo, kad Hegelio frazė „*der Feind in seiner eigensten Gestalt*“ nurodo krikščionišką velnią, kuris pasirodo „gyvūniškomis funkcijomis“. Alexandre Kojėve, „Kojėve an Schmitt, Paris, 1. 4. 1956“, in Piet Tommissen, *Schmittiana: Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. Band 6* (Berlin: Duncker und Humblot, 1998), 115.

yra „inkarnuotas *Negatyvumas*“, jis yra „ne tik *mirtingas*, jis yra inkarnuota *mirtis*, jis yra savo paties mirtis⁶²“. Spaemanno pastangą apmąstyti asmens kategoriją remiantis teleologiniu gamtos supratimu jo bičiulis Anselmas Ramelowas apibūdino filosofo dažnai kartota formule *vivere viventibus esse esse* ir pabrėžė, kad tai yra „biomorfinis“ tikrovės supratimas⁶³. Oponuodamas koževiškai pozicijai, kurią grindžia nesugebėjimas apmąstyti teleologinio tęstinumo tarp gyvybės ir negatyvumo, Spaemannas rašė: „<...> negatyvumas, kaip kažkas kito nei tiesiog tai, kas yra, atsiranda ten, kur yra gyvybė, kur kažkas yra pastatyta ant kortos ir yra „visada“, iki pasirinkimo, iki tikslų nustatymo ar sąmoningo valios akto.“⁶⁴ Kojève'o žmogaus prigimties kategorijos atmetimas reiškia šios perspektyvos atmetimą. Spaemannas leidžia patikslinti pamatinį Strausso ir Kojève'o nesutarimą: žmogaus prigimties kategorijos atmetimas yra neatskiriamas nuo teleologinio gyvybės supratimo atmetimo, su kuriuo prasideda natūralizmo ir spiritualizmo dialektika.

3. Teleologinio gamtos supratimo užmaršties implikacijos

Spaemanno teigimu, *physis* koncepcija nuo pat savo atsiradimo priklausė žmogiškos veiklos kontekstui. Modernus gamtos mokslas žymėjo pastangą gamtą „redukuoti į gryną esamybę (*pure Vorhandensein*), egzistuojančią erdvėje“, todėl gamtos sąvoka tapo sinonimu „viskam, kas gali tapti stebėjimo objektu“⁶⁵. Iki modernaus gamtos supratimo žodžiai „gamta“ ir „natūralus“ savo savitą prasmę įgaudavo sąvokų porose, kuriose gamtą papildanti sąvoka apibūdindavo žmogiškos praktikos būdus ar komponentus⁶⁶. Gamtos sąvoka savo

⁶² Kojève, „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel“, 131, 151.

⁶³ Komentuodamas šią iš Aristotelio *Apie sielą* perimtą pamatinę analoginės-metafizinės tradicijos formulę Spaemannas rašė, kad Albertas Didysis iš jos padarė išvadą, skelbiančią: „Ex quo posuit vitam, superfluum fuit addere „esse““. Spaemann, *Schritte über uns hinaus*, 137.

⁶⁴ Spaemann, *Personen*, 56.

⁶⁵ Spaemann, *Philosophische Essays*, 19.

⁶⁶ *Ibid.*, 20.

prasmę įgaudavo porose, kuriose ji nurodydavo tai, kas nėra nustatyta *nomos*, *techne* ar laisvės, bet egzistuoja kaip jų galimybės sąlyga, kurią presuponuoja žmonių gyvenimo kontekstas⁶⁷. Filosofinei tradicijai lemiama įtaką turėjusi Aristotelio *physis* koncepcija buvo išplėtotą porą „gamta-žmogus“ interpretuojant ne kaip antinomiją, bet per papildomumo (*Komplementarität*) santykį: „<...> gamta yra tai, ko mes nesame sukūrę. Tačiau mes galime kažką daryti, nes egzistuoja gamta kaip jau suformuota materija ir mes galime ją suvokti pagal analogiją tam, ką mes darome.“⁶⁸ Klasikinėje poroje *natura-voluntas* gamtos sąvoka atlieka analogišką funkciją – „pagal prigimtį“ čia nurodo tai, kas nėra ir negali būti nustatyta žmogaus veiklos. Kai žmonių veikla apmąstoma santykyje su gamta, ši čia nėra suprantama kaip „indiferentiškas kitas“, ji yra veiklos galimybės sąlyga. Gamtos sąvoka čia yra dialektinė ir kaip „galingesnė“ poros pusė ji apima savo antitezę: „<...> natūralu yra tai, kas nėra padaryta žmogaus. Bet viskas, kas padaryta žmogaus, taip pat yra natūralu būdu, kurį galima tiksliai nustatyti. Visas darymas tegali būti pakeitimas to, kas jau yra. Tokiu būdu, kad jis turi prisitaikyti prie to, kas yra, nes sukurta struktūros yra grindžiamos struktūruoto substrato kaip savo nuolatinės prielaidos.“⁶⁹

Spaemanno nuomone, kiekvieną spekuliatyvią sąvoką išėmus iš jai įprasto konteksto ir jai praradus santykį su oponuojančia sąvoka (*Gegenbegriff*), ji virsta vidujai dialektiška. Būtent tai nutinka gamtos sąvokai XVII amžiuje. Jis pabrėžia, kad kai iš žmogiškos veiklos svarstymų „eliminuojamas prisimenantis santykis (*erinnernde Bezug*) su gamta“, nebėra skirtumo, ar atsisakome sąvokos „gamta“, ar viską paskelbiame esant gamta. Ikimoderniai filosofinei tradicijai pamatinė skirtis tarp to, kas natūralu ir konvencionalu, tampa „ontolo-

⁶⁷ Spaemann, *Schritte über uns hinaus II*, 165.

⁶⁸ Spaemann, *Philosophische Essays*, 20.

⁶⁹ Ibid., 20–21. Louis Dupré šią Spaemanno įžvalgą apibūdina kaip „teleologinį ratą“ santykyje tarp žmogaus ir gamtos. Louis Dupré, *Passage to Modernity, An essay on the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 28–29.

giškai nerelevantiška (*gleichgültig*)⁷⁰. Kai gamta nebėra apmąstoma kaip teleologinė struktūra, kai iš jos supratimo pašalinami visi antropomorfizmai ir transcendencija, pagrindine problema virsta pastanga suvokti, kaip šitaip supраста gamta galėtų būti apmąstoma santykyje su žmogiška veikla⁷¹. Spaemannas teigia, kad Jeanas-Jacques'as Rousseau buvo pirmasis mąstytojas, kuris, radikalizuodamas neteleologinį gamtos supratimą, žmogaus santykį su gamta nuosekliai apmąstė kaip „konfliktą“. Šios pozicijos išplėtojimas vedė prie išvados, kad „gamta ir istorija tapo nebendramačiais dalykais. Natūralizmas ir istorizmas yra dvi to paties proceso pusės⁷²“. Abi pozicijos suformuotos teleologinio gamtos ir žmogaus prigimties supratimo atmetimo. Natūralizmas žmogų analizuoja neatsižvelgdamas į jo laisvę ir istorinę dimensiją. Istoristinės perspektyvos pozicijai gamta nebegali turėti jokio relevantiškumo žmogaus laisvei ir jo istoriškumui. Natūralizmo ir istorizmo dualizmas reiškia, kad žmogus gali plėtoti istorinį savęs supratimą pasitelkdamas hermeneutinę fenomenologiją arba mėginti rekonstruoti save iš savo kilmės natūralių sąlygų⁷³. Atsisakius teleologinio požiūrio šios perspektyvos nebegali būti suvienytos.

Žinojimą su galia tapatinantis gamtos mokslas indiferentiškas skirčiai tarp žmogaus ir gamtos, todėl progresuojantis gamtos užvaldymas reiškia ir didėjančią galią žmonių atžvilgiu. Spaemanno teigimu, gamtos užvaldymo procesą grindžianti natūralistinė perspektyva reiškia, kad šis procesas turi būti suvokiamas kaip esantis grynai natūralus (*Naturwüchsig*). Tokiu supratimu žmonijos istorija galiausiai tėra natūrali istorija. Laikantis modernaus gamtos supratimo, skirtis

⁷⁰ Ibid., 22–23. Ši įžvalga pratęsia Strausso *Prigimtinėje teisėje ir istorijoje* suformuluotą poziciją: „Gamtos atradimo prasmės negalima suprasti, jeigu gamta suvokiama kaip „reiškinių visuma“. Juk gamtos atradimą kaip tik ir sudaro tai, kad ta reiškinių visuma buvo suskirstyta į natūralius ir nenatūralius reiškinius: „gamta“ yra skiriantysis terminas.“ Leo Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija*, vertė A. Radžvilienė (Vilnius: Tyto alba, 2017), 100.

⁷¹ Ibid., 29.

⁷² Ibid., 30–31.

⁷³ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 23.

tarp to, kas „natūralu“ ir „nenatūralu“, neegzistuoja, todėl net biosferos sunaikinimas turėtų būti suprantamas kaip rutuliojantis natūraliai istorijai įvykstantis natūralus pokytis⁷⁴. Gamtos mokslų suformuotu natūralistiniu gamtos supratimu, šiukšlių krūva negali būti laikoma nenatūralesne už kalnų šaltinį: „Instinktas (*Trieb*), kuris išardo gamtoje egzistuojančias struktūras, jas transformuoja redukuodamas gamtą į elementarias molekulinės struktūras, yra toks pats natūralus kaip ir dalykas, kuris jį sunaikina. Jame nėra gamtos transcendencijos.“⁷⁵ Siekis užvaldyti gamtą ne tik nesumažina žmonių dominavimo kitų žmonių atžvilgiu, jis reikalauja vis naujų manipuliavimo priemonių, kurios paverčia žmones jų pačių sukurtos gamtos užvaldymo mašinos krumpliaračiais. „Emancipacija“ iš visų istorinių gyvenimo formų tarnauja tokiai instrumentalizacijai⁷⁶. Toks procesas gali būti pateisinamas teigiant, jog manipuliavimo sėkmė rodo, kad žmogus nėra laisvas, kad jis „šiai ar taip yra gamta“: racionaliai valdomi socializacijos procesai tiesiog pakeičia tuos procesus, kurie iki tol vyko atsitiktinai ir neplanuotai⁷⁷. Spaemannas oponuoja šiai pozicijai, teigdamas, kad laisvė nėra „branduolys“, kuris lieka, kai viskas, kas gamtiška, yra pajungta – „pamatinis laisvės aktas yra susilaikymas nuo dominavimo to, kieno atžvilgiu galime dominuoti, „leidimo būti (*Seinlassens*)“ aktas. Tik abipusiškame pripažinime ir leidime būti natūrali būtybė transcenduoja savo prigimtį⁷⁸.

Pamatinį modernybės bruožą Spaemannas įžvelgia mokslo suformuotame siekyje išsivaduoti iš visų antropomorfizmų gamtos ir žmogaus supratime. Antropomorfinio santykio su tikrove atmetimą jis suvokia kaip lydimą nuolat intensyvėjančio antropocentrizmo. Kojėvė'o sistema yra itin radikalus šios tendencijos išplėtojimas. Kaip teigė Michaelis Rothas, jo dualistinėje ontologijoje nėra vietos „antropomorfiniam gamtos supratimui“, kuris jam nesuderinamas su

⁷⁴ Spaemann, *Philosophische Essays*, 35–36.

⁷⁵ Ibid., 36

⁷⁶ Ibid., 36.

⁷⁷ Ibid., 37.

⁷⁸ Ibid., 37.

modernaus mokslo pasiekimais⁷⁹. Apie radikalų Kojėve'o antropocentrizmą byloja tai, kad savo filosofinę sistemą jis apibūdina kaip antropoteizmą⁸⁰. Antropocentrizmo pakėlimas į teologines dimensijas ir antropomorfinio gamtos supratimo atmetimas yra lydimas Strausui laiške išdėstyto pripažinimo: „<...> dabar aš tikiu, kad apie gamtą galima tik *tylėti*.“⁸¹ Tokioje *Geist* antropologijoje gamta tampa dvasiai absoliučiai svetimu ir neperprantamu kitoniškumu. Santykis su gamta apmąstomas kaip nuolat progresuojanti emancipacija ir stiprėjantis dominavimas jos atžvilgiu. Spaemanno nuomone, emancipaciją galima suprasti dviem radikaliai skirtingais būdais – kaip „gamtos išlaisvinimą“ arba kaip „išsilaisvinimą iš gamtos“⁸². Kojėve'o negatyvi antropologija, jo žmogaus, kaip gamtą neigiančio negatyvumo, supratimas atstovauja išsilaisvinimo iš gamtos pozicijai. Spaemannas kritiškai vertino šiame supratime ryškėjančią tendenciją emancipacijos iš gamtos ir jos užvaldymo procesą suprasti kaip savitiksli. Jo nuomone, nuoseklus tokios programos išplėtojimas veda prie situacijos, kai pats žmogus tampa tiesiog grynai natūralistiškai apmąstytos gamtos dalimi (*pure Naturwüchsigkeit*). Oponuodamas šiai natūralistinio gamtos užvaldymo trajektorijai filosofas teigia: „<...> tik tada, kai veiksmė gamta išsaugoma ir prisimenama kaip jos matas, įvyksta tikroji gamtos transcendencija.“⁸³

Gamtos, kaip teleologinės, save transcenduojančios struktūros, supratimas yra būtina sąlyga siekiant ją suprasti kaip mediumą, per kurį reiškiasi žmogaus asmeniškumas⁸⁴. Spaemannas pabrėžia, kad Kanto antropologinis dualizmas negali būti įveiktas sukuriant naują epistemologinį monizmą⁸⁵. Sutelkdami visą dėmesį į fiziologinį

⁷⁹ Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2019), 90.

⁸⁰ Alexandre Kojėve, „Kojėve an Schmitt, Paris 16. 6. 1955“, in *Schmittiana*, 103.

⁸¹ Alexandre Kojėve, „Letter to Strauss, Vanves, September 19, 1950“, in *On Tyranny*, 256.

⁸² Spaemann, *Philosophische Essays*, 34.

⁸³ Ibid., 33.

⁸⁴ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 35.

⁸⁵ Ibid., 37.

antropologijos aspektą pradedame mąstyti biologijos kategorijomis. Tai reiškia, kad mąstome apie kažką „mažiau“ nei žmogiška. Kai žvelgiame pragmatinės antropologijos požiūriu, žmogų mėginami apmąstyti kaip laisvai veikiančią būtybę, turime kalbėti apie „besąlygiškus“ dalykus – apie tai, kas yra „daugiau“ nei žmogus⁸⁶. Spaemannas teigimu, „perspektyvų vienybė gali būti mąstoma tik tuomet, jei apie šį daugiau galvojame kaip apie žmogaus kur link (*Mehr als das Wohin des Menschen*) ir tuo pačiu metu kaip gamtos iš kur (*Woher der Natur*). Tas, kuris negali to suvokti, turėtų tai palikti prieblandoje ir, žmonijos labui, susilaikyti nuo bandymų įveikti dualizmą – padalinto žmogaus vaizdinį“⁸⁷. Oponuodamas Kojève'o stiliaus personalizmui, kuris prigimties kategoriją tegali suvokti natūralistiškai, ir apibendrinamas pamatinę savo personalistinės etikos prielaidą Spaemannas teigia, kad su asmens kategorija individą apmąstome kaip kažką pirmapradiškesnio už jo prigimtį, todėl asmenys gali susikurti naują santykį su savo prigimtimi: „<...> jie gali laisvai priimti savo būties dėsnius (*Wesengesetze*) arba juos pažeisti ir „būti ne savo vietoje“. Kaip mąstančias būtybes jas galima įvardyti ne tik kaip savo rūšies narius, bet ir kaip individus, kurie „egzistuoja tokioje prigimtyje“. Tai reiškia: jie egzistuoja kaip asmenys.“⁸⁸

Asmenys pasižymi jiems būdingu gebėjimu skirti savo buvimo būdą nuo savo „konkrečios prigimties“: „<...> jų prigimtis *nėra* tiesiog jų prigimtis, jų prigimtis yra kažkas, ką jie turi. Ir šis turėjimas yra jų būtis. Buvimas asmeniu yra „racionalių prigimčių“ egzistavimas.“⁸⁹ Spaemannas pabrėžia, kad asmeniškumą konstituojuantis „prigimties turėjimas (*das Haben einer Natur*)“ reiškia, kad jos integralumas jam yra esmingai svarbus⁹⁰. Komentuodamas šią prielaidą neigiančio kožėviško „akosminio personalizmo“ implikacijas jis teigia, kad tokia perspektyva steigia asmens užmarštį (*Personvergessenheit*), nes, at-

⁸⁶ Ibid., 37.

⁸⁷ Ibid., 38.

⁸⁸ Spaemann, *Personen*, 42.

⁸⁹ Ibid., 40.

⁹⁰ Ibid., 106.

mesdama normatyvines gamtos implikacijas, atveria kelią ją užvaldyti siekiančio asmens valios ir veiklos natūralistiniam išaiškinimui. Arbitralaus ir neriboto gamtos užvaldymo idealas patį žmogų paverčia „grynai natūralia būtybe (*reinen Naturwesen*)“⁹¹. Oponuodamas šiai ydingai svyravimo tarp spiritualizmo ir natūralizmo tendencijai, kurioje pranyksta asmuo, jis rašo, kad teleologiniu gyvybės supratimu grindžiamas personalizmas leidžia suprasti, jog „prigimties turėjimas“ asmens nepaverčia nepriklausomu nuo gamtos: „<...> laisvė yra tam tikras santykio su savo prigimtimi būdas, o ne savęs realizavimas (*Selbstverwirklichung*) anapus jos.“⁹²

4. Dvi pripažinimo sampratos

Pripažinimo kategorija yra pamatinė Kojėve'o politinės filosofijos koncepcija. Sekdamas Hegeliu jis skelbia: „<...> žmogus yra ne kas kita kaip pripažinimo Troškimas (*der Mensch ist Anerkennen*).“⁹³ Galima pagrįstai manyti, kad politinėje doktrinoje, kurią formuoja negatyvi antropologija, kitaip ir negali būti. Komentuodamas kožėvišką pripažinimo sampratą Robertas Williamsas teigia, kad pripažinimas jam „yra sinonimiškas su nelygiu vergo ir pono pripažinimu. <...> Kojėve'as supranta pripažinimą kaip opoziciją ir kovą. Kojėve'as mano, kad pripažinimo troškimas būtinai veda į kovą“⁹⁴. Spaemannas pabrėžia, kad jeigu asmens pripažinimas yra besąlygiškas, tai jis turi būti išlaikytas ir mirtinos kovos (*Kampf auf Leben und Tod*) akivaizdoje, todėl personalistinė teorija negali ignoruoti tokios kovos galimybės ar tiesiog ją pasmerkti⁹⁵. Šioje įžvalgoje glūdi esminis skirtumas tarp jo ir Kojėve'o svarstymų apie asmenį ir pripažinimą. Prancūzų filosofas politiką apmąsto laikydamasis

⁹¹ Ibid., 106.

⁹² Ibid., 247.

⁹³ Kojėve, *Introduction to the Reading of Hegel*, 192.

⁹⁴ Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* (Los Angeles, London: University of California Press, 1997), 11.

⁹⁵ Spaemann, *Personen*, 201.

„mirtinos kovos“ (*Kampf auf Leben und Tod*) paradigmos⁹⁶. Axelio Honnetho manymu, ši koncepcija neatskiriama nuo Kojėvė'o išeities taško, kurį jis apibūdina kaip „monologinę patirties situaciją“⁹⁷. Spaemann'o teigimu, kiekvienas „realus konfliktas“ tarp dviejų asmenų kyla, kai nutrūksta „reali komunikacija“, nutraukianti abipusio sutikimo santykį. Tokioje situacijoje svarstymai apie savo pozicijos teisingumą neišvengiamai tampa vienašališki. Monologinė situacija yra kovos situacija. Spaemannas ją apibūdina kaip „paradoksalią“, nes siekdamį nutraukti komunikaciją ir pereiti prie radikalesnių konflikto sprendimo priemonių, turime būti tikri savo teismu. Svarbi kovos dalis yra tai, kad jos pergalei abejonės dėl savo teisingumo yra žalingos⁹⁸. Vokiečių filosofui tai yra tik ekstremali situacija, kuri dėl šios priežasties neturėtų tapti pagrindu apmąstant normalų santykį tarp asmenų ir normalų visuomenės funkcionavimą.

Apibendrindamas savo pripažinimo kategorijos supratimą Spaemannas rašo, kad jis reiškia „leisti tam, kuris pripažįstamas būti kažkuo, kas nepriklauso nuo šio pripažinimo, ta prasme, kad jis nėra jo konstituojamas. Pripažinimo veiksmas yra veiksmas, kuriame laisvė randa savo aukščiausią realizavimą, ir taip yra todėl, kad jame subjektas atitraukia save ir savo natūralią teleologiją, leisdamas kitam besąlygiškumui būti savimi pačiu, kuris suformuoja savo paties matą ir ribą“⁹⁹. Pabrėždamas etinę tokios pripažinimo sampratos implikaciją jis teigia, kad „pripažinti asmenį reiškia apriboti iš principo neribotą plėtimosi tendenciją, atsisakyti į kitą žvelgti tik pagal tai, kokią reikšmę jis turi *mano* gyvenimo kontekste“, – tai reiškia gerbti kitą kaip asmenį, kuris negali būti paverstas objektu ir pajungtas *mano* prasmės kontekstui¹⁰⁰. Šitaip apmąstytą asmenų susitikimą grindžia nuostata, kad savimonę mes įgauname ne mirtinoje kovo-

⁹⁶ Kojėvė, *Introduction to the Reading of Hegel*, 40–41.

⁹⁷ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992), 81.

⁹⁸ Spaemann, *Personen*, 203–204.

⁹⁹ Spaemann, *Schritte über uns hinaus II*, 44.

¹⁰⁰ Spaemann, *Personen*, 197.

je, bet kalboje, kai būname pripažinti kitų (*andere „jemande“*) kaip „kažkas“ (*„jemand“*), tik per kitų žvilgsnį mes įgauname savigarbą ir tampame sau patiems „regimi ir tikri“¹⁰¹. Tai yra optimistinė politinė antropologija, formuojama vilties, kad asmenys sugeba į save pažvelgti kitų akimis. Spaemannas mano, kad tokio pobūdžio „savęs reliatyvizavimas ir savitranscendencija yra tai, kas kiekvieną asmenį paverčia kažkuo absoliučiu. Kiekvienas asmuo yra sau tikras, nes jis sau realizuoja visumą santykio, kuriame jis yra *a priori* už visus kitus asmenis: pripažinimo santykį“¹⁰². Kojėve'o pripažinimo kategorija apmąstoma pirmenybę teikiant ne racionalumui ir socialumui, bet neribotam troškimui, generuojančiam vergo ir pono dialektiką bei visą istorinę tikrovę. Priešiškumas čia yra normali būseną, o istorijos dinamikos ir tikslo apmąstyme svarbiausia vieta tenka *kovai* dėl pripažinimo.

Koževiškoje politinėje antropologijoje žmogų iš kitų būtybių išskiria jam vienas būdingas pripažinimo troškimas. Diskusijoje su filosofu tai pažymėjo Straussas, kai jam rašė, kad tokioje pozicijoje žmogus nėra apmąstomas kaip *zoon logon echon*¹⁰³. Spaemannas teigia, kad *animal rationale* apibrėžime protas suvokiamas kaip *differencia specifica*, kuri *homo sapiens* išskiria iš visų kitų gyvų būtybių¹⁰⁴. Klasikinę politinės filosofijos tradiciją pagrindusiame žmogaus supratime jo egzistencija buvo apmąstoma kaip pažymėta antagonizmo tarp proto ir gyvybės: protas buvo suvokiamas kaip žmogui būdingas gebėjimas, leidžiantis į save pažvelgti kitų akimis – „iš išorės“¹⁰⁵. Gyvūnai neturi savimonės, tai reiškia, kad jie neturi gebėjimo į save pažvelgti „iš išorės“ – matyti save kitų akimis. Gyvūnai yra „egocentiški“, o tai reiškia – ir „egoistiški“: „egocentrizmas reiškia, kad jie niekada neapsvarsto kažko kaip *savęs paties (als es selbst)* – nei

¹⁰¹ Spaemann, *Schritte über uns hinaus II*, 211.

¹⁰² Ibid., 316.

¹⁰³ Leo Strauss, „Letter to Alexandre Kojève, August 22, 1948“, in *On Tyranny*, 237.

¹⁰⁴ Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, 110.

¹⁰⁵ Ibid., 110.

savęs, nei kitų“¹⁰⁶. Aptardamas šį žmogaus išskirtinumą Spaemannas pasitelkia Helmutho Plessnerio „ekscentriškos pozicijos“ koncepciją ir teigia, kad ji nurodo žmogui būdingą gebėjimą atverti „vaizdą iš niekur“ (*view from nowhere*), ji primena, kad žmogus sugeba žinoti, jog būtybės pačios sau yra kažkas kita, nei jos yra mums, ir ši „išskirtinė“ žmogaus pozicija leidžia jam gerbti kitas gyvas būtybes¹⁰⁷.

Spaemanno nuomone, taip suprastas racionalumas yra „kalbos sąlyga. Aristoteliui racionali būtybė buvo sinonimiška būtybei, apdovanotai kalba“¹⁰⁸. Pritardamas šiai klasikinės politinės antropologijos įžvalgai jis rašė, jog apibūdindamas žmogų kaip kalbančią, protaujančią ir politinę būtybę, Aristotelis norėjo pabrėžti, kad „kitų subjektiškumo pripažinimas yra konstitutyvus jo veiklai, jis gali būti aiškiai suinteresuotas bendro veikimo pamatinėmis sąlygomis ir visų interesų tenkinimu“¹⁰⁹. Šią pamatinę antropologinę poziciją Spaemannas iliustruoja per Platono opoziciją sofistams, kurie mokė, jog žmonės turėtų domėtis bendro gyvenimo sąlygomis tik kaip priemone, leidžiančia jiems tenkinti savo privačius interesus. Prieš toki mokymą Platono *Gorgijuje* nukreipta tezė skelbė, kad „gėris, kai tik jis pasirodo, yra *koinon* – bendras visiems. Ir apie tai jis sakė, kad tai gali būti vadinama „iš prigimties teisingu (*von Natur Gerechte*)““¹¹⁰. Tai yra pozicija, kad egzistuoja *koinon agathon*, kuris nėra tik kompromisas, palaikomas viena kitai oponuojančios galios, ir tai yra „specifinis racionalių žmonių interesas“¹¹¹. Būtent tokią galimybę neigia Kojėvo politinė antropologija. Vergo ir pono dialektiką pagrindžianti kova dėl pripažinimo jo apmąstoma kaip kylanti iš nesugebėjimo sutarti dėl bendrojo gėrio, ją konstituoja šios koncepcijos atmetimas. Aristotelišką etiką Spaemannas apibūdino kaip polio „normalumo hermeneutiką“, pabrėždamas, kad ja grindžiamoje politinėje filosofijoje

¹⁰⁶ Spaemann, *Über Gott und die Welt*, 337.

¹⁰⁷ Ibid., 327.

¹⁰⁸ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 121.

¹⁰⁹ Ibid., 121.

¹¹⁰ Ibid., 121.

¹¹¹ Ibid., 122.

philia buvo pamatinė koncepcija¹¹². Kojėve'o politinėje doktrinoje *philia* išstumia *polemos*. Pritardamas Carlo Schmitt'o politiškumo aiškinimui ši jis apmąsto kaip kylantį iš priešiško ir nuolatinės kovos dėl pripažinimo¹¹³. Tokioje monologinėje politinėje antropologijoje nėra vietos *koinon agathon*.

Atmetant teleologinį žmogaus prigimties supratimą ir ekstatinę antropologiją, žmogaus transcendencija sugrįžta per istorijos filosofiją. Komentuodamas marksistinę istorijos filosofijoje ryškėjantį transcendencijos supratimą Spaemannas rašė, kad ji reiškia žengimą link „ateities būtybės“, kuri nebegali būti palyginta su žmogumi, mums pažįstamu iš kasdienės patirties. Marso rūšinės būtybės koncepcijoje žmogaus savitranscendencija turi pagaliau sugrįžti į savo užbaigtą autarkiją ir tuomet nunykti¹¹⁴. Ši trajektorija pagrindžia ir Kojėve'o istorijos filosofiją, jo mokymą apie istorijos *telos* – universalią homogenišką valstybę. Kritiškai vertindamas „utopinę“ savitranscendencijos interpretaciją¹¹⁵ grindžiamą Marso viltį, jog tapdama rūšine būtybe žmonija sugebės palikti interesų konfliktus praeityje, Spaemannas rašė, kad ji žymi klaidingą buvimo asmeniu supratimą¹¹⁶. Tokia nuostata neįvertina asmenų „individualumo“, nes neatsižvelgia, kad kiekvienas asmuo turi ne tik savo partikuliarius interesus, bet ir „universalų ir bendrą viziją“, todėl ji „reprodukuoja“ partikuliarių interesų konfliktą „bendrums apibrėžiamu lygmeniu“¹¹⁷. Šios universalistinės emancipacinės istorijos filosofijos trajektorijos pamatinės etinės problemos glaustą apibendrinimą Spaemannas mato Mozarto „Užburtosios fleitos“ Sarastro ištaroje: „Kas nėra patenkintas šiuo mokymu, nenusipelnė būti žmogumi“, kurią suvokia kaip reprezentuojančią „modernybės totalitarizmą“¹¹⁸.

¹¹² Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, 77, 81.

¹¹³ Kojėve, *Outline of a Phenomenology of Right*, 134–135.

¹¹⁴ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 35–36.

¹¹⁵ *Ibid.*, 36.

¹¹⁶ Spaemann, *Personen*, 200.

¹¹⁷ *Ibid.*, 200.

¹¹⁸ Spaemann, *Philosophische Essays*, 259.

Kojève'as niekada neslėpė totalitarinių savo mokymo implikacijų. Laiške Straussui atmesdamas jo apeliavimą į „moralinę sąžinę“, jis rašė: „<...> universali ir homogeniška valstybė yra „gera“ tik todėl, kad ji yra *paskutinė* (nes nei karas, nei revoliucija joje nebėra įmanomi).“¹¹⁹

Racionalumo atskyrimas nuo žmogaus gamtinės dimensijos yra vienpusiška ir ydinga pozicija. Nesugebėjimą tiksliai įvertinti žmogaus prigimties gamtinę dimensiją Spaemannas regi Kojève'o svarstymus grindžiančioje vokiečių idealizmo tradicijos pripažinimo koncepcijoje, kurioje pripažinimas apmąstomas kaip abipusiškumu pagrįstas santykis tarp racionalių būtybių¹²⁰. Jo teigimu, antikinė gamtos teorija taip pat buvo pripažinimo teorija, nes ji pripažino natūralių esinių *Selbstsein* ir jų teleologiją. Toks pripažinimas leido žmogų apmąstyti kaip priklausančią „natūralių esinių bendruomenei“ ir kartu suprasti, kad mes esame būtybės, kurių „tapatybė yra tik sąmoningas realizavimas presuponuotos organiškos ir patirtos vienybės“¹²¹. Šioje klasikinėje teleologinėje pripažinimo koncepcijoje racionalių būtybių pripažinimas reiškė kitos būtybės pripažinimą „jos natūralume“: jei žmonės pripažįstame tik kaip racionalių būtybes, tada tai, ką aš pripažįstu, yra tik mano paties racionalumo kriterijus kitame žmoguje¹²². Jeigu savo racionalumo kriterijaus neaptinku kituose žmonėse, jie nebepatenka į mano pripažinimo sferą. Oponuodamas šiai pozicijai Spaemannas teigia, kad ta aplinkybė, jog esame „skolingi“ pripažinimą kiekvienam, priklausančiam mūsų rūšiai, rodo, kad „racionalumas turi būti suprastas kaip natūrali mūsų rūšies bendrinė savybė, kurio privilegijomis kiekvienas naudojasi tiesiog dalyvaudamas žmogaus prigimtyje“¹²³. Tai yra būtina žmogaus teisių sąlyga, nes tik ji leidžia išvengti arbitralaus šių teisių priskyrimo vieniems asmenims ir nesuteikimo kitiems. Tezė apie šių teisių pagrindimą

¹¹⁹ Kojève, „Letter to Leo Strauss, September 19, 1950“, in *On Tyranny*, 255.

¹²⁰ Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, 132.

¹²¹ Ibid., 132.

¹²² Ibid., 132.

¹²³ Ibid., 133.

žmogaus prigimtyje Spaemannui yra tapati jų pagrindimui „žmogaus asmenybėje“¹²⁴.

Kojėvė'o politinę filosofiją struktūruojanti pripažinimo koncepcija, kurią grindžia negatyvi personalistinė antropologija, asmenį apmąstanti kaip gamtą ir savo gamtinę dimensiją neigiančią dvasią, politinėje sferoje paradoksliai veda link Spaemanno kritikuoto natūralistinio universalizmo. Komentuodamas šį universalizmą vokiečių filosofas teigia, kad jis priima tik natūralistinius argumentus – tokius, kurie yra susiję su empiriniais žmonių poreikiais¹²⁵. Natūralistinis universalizmas išardo (*abzubauen*) „visus istorinius partikuliarius normatyvinius įsitikinimus“ dėl etikos, kuri orientuojasi į abstrakčius grynai natūralius žmonių poreikius ir jų tenkinimą. Tokioje perspektyvoje visi istoriniai partikuliarumai tegali egzistuoti tik kaip „kultūrinis paveldas“ ar „folkloras“¹²⁶. Spaemanno teigimu, visuomenė, kuri yra pagrįsta siekyje tenkinti „emancipuotus“ troškimus, neišvengiamai pasižymi „imanentine tendencija link totalumo“. Joje bet koks istorinis turinys ar etinė motyvacija turi būti artikuliuoti per „homogenišką „poreikių“ formą“. Tačiau tokia poreikių tenkinime neįmanoma rasti mato, leidžiančio įvertinti gyvenimo formas¹²⁷. Filosofas neneigia žmogaus sąmonės ir jos tiesos universalumo, tačiau pabrėžia, kad natūralistinė universalizmo versija nesugeba suvokti, jog tada, kai „universalios pretenzijos“ yra nukreiptos ne į bazinių poreikių tenkinimą, bet į „žmogaus humanizavimą“, jos visada pasirodo „istoriškai *partikuliaria* forma“¹²⁸. Natūralistinį universalizmą politikoje grindžia siekis sukurti universalumą neutralizuojant bet koki turinį, kuris potencialiai gali sukelti konfliktus¹²⁹. Būtent ši

¹²⁴ Ibid., 36.

¹²⁵ Spaemann, *Philosophische Essays*, 246.

¹²⁶ Ibid., 258.

¹²⁷ Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977), 187–188.

¹²⁸ Spaemann, *Philosophische Essays*, 258.

¹²⁹ Ibid., 258. Šios Spaemanno neutralizacijų dinamikos interpretacijos supratimui didelę įtaką turėjo Schmitto paskaita „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“, apie kurią jis teigė, jog ji yra „raktas suprasti mūsų epochą“. Spaemann,

pamatinė prielaida formuoja Kojève'o samprotavimus apie universalią ir homogenišką valstybę, kuri modeliuojama kaip darinys, turintis neutralizuoti visus įmanomus konfliktus.

Išvados

Kojève'o dualistinė ontologija ir nuo jos priklausomas žmogaus prigimties kategorijos atmetimas žymi pastangą asmenį apmąstyti kaip laisvą istorinę individualybę. Negatyvi antropologija neišvengiamai yra spiritualistinė – asmuo suvokiamas kaip dvasia, kurios žmogiškumas reiškiasi per gamtos ir savo gamtinės dimensijos neigimą. Spaemanno teleologinio gamtos ir gyvybės supratimo užmaršties interpretacija rodo, kad ši pozicija steigia spiritualizmo ir natūralizmo dialektiką, kurioje žmogus apmąstomas arba neperžengiant natūralistinio redukcionizmo ribų, arba suvokiamas kaip dvasia, kaip „skylė būtyje“, kuriai gamtinė jo egzistencijos dimensija nebegali turėti jokio relevantiškumo. Bet kokia nuoroda į gamtą ar natūralumą tegali būti suprasta natūralistiškai. Dėl tokio radikalaus dualizmo žmogaus nebeįmanoma tuo pačiu metu suvokti kaip asmens ir natūralios būtybės. Spiritualizmo ir natūralizmo dualizmas steigia natūralizmo ir istorizmo dichotomiją, kurioje gamta ir istorija virsta bendrumo nebeturinčiais dalykais. Šio bendrumo neigimas yra pamatinė Kojève'o dualistinės ontologijos prielaida.

Spaemanno interpretacija rodo, kad Kojève'o negatyvia antropologija grindžiamoje sistemoje pažanga apmąstoma kaip emancipacija iš gamtos ir nuolatinis galios jos atžvilgiu didinimas. Kojève'o radikaliai antropocentrinė spiritualistinė antropologija paradoksaliai atveria kelią savo priešingybei – natūralistiniam redukcionizmui, kuriame nebelieka vietos asmens kategorijai. Kai gamtos supрати-

Über Gott und die Welt, 98. Stefanos Geroulanos nuomone, ši paskaita darė įtaką pamatinėms Kojève'o antropologijos ir politinės filosofijos prielaidoms. Stefanos Geroulanos, „Der Einfluss Carl Schmitts auf die Herr-Knecht-Dialektik: Alexandre Kojève und Co.“, in *Der Gesandte: Alexandre Kojèves europäische Missionen* (Hrsg. Christine Blättler), (Leipzig: Merve Verlag, 2022), 172–175.

me nebėra jokios transcendencijos, gamtinė žmogaus egzistencijos dimensija tegali būti suvokiama grynai natūralistiškai. Istorinė antropologija transformuojasi į savo priešybę – redukcionistinę natūralizmą, kuriam istoriniai partikuliarumai ne tik nebeteri jokio politinio relevantiškumo, bet jie ir privalo būti neutralizuoti sukuriant universalią homogenišką valstybę. Kojève'o pripažinimo kategorija ir akosminiu personalizmu grindžiama politinė doktrina steigia natūralistinio universalizmo poziciją su jai būdinga imanentine tendencija į totalumą. Iš žmogaus supratimo ištumta transcendencija per istorijos filosofiją sugrįžta savo totalitarine utopine forma.

Literatūra

- Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*. Trans. L. Scott-Fox, J. M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Drury, Shadia. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Dupré, Louis. *Passage to Modernity, An Essay on the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- Geroulanos, Stefanos. *An Atheism that is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Geroulanos, Stefanos. „Der Einfluss Carl Schmitts auf die Herr-Knecht-Dialektik: Alexandre Kojève und Co“. In *Der Gesandte: Alexandre Kojèves europäische Missionen* (Hrsg. Christine Blättler), 159–215. Leipzig: Merve Verlag, 2022.
- Gourevitch Victor ir Michael Roth, ed. *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992.
- Kant, Immanuel. *Antropologija pragmatiniu požiūriu*. Vertė R. Plečkaitis, R. Rybelienė. Vilnius: Margi raštai, 2010.
- Kojève, Alexandre. „A Note on Hegel and Heidegger“. Trans. G. Lauro. *Philosophical Inquiries* 8, no. 2 (2020): 209–220. <http://doi.org/10.4454/philing.v8i2.308>.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the "Phenomenology of Spirit"*. Trans. J. H. Nichols. Ithaca and London: Cornell University Press, 1980.

- Kojève, Alexandre. *Outline of a Phenomenology of Right*. Trans. B.-P. Frost, R. Howse. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Kojève, Alexandre. „The Idea of Death in the Philosophy of Hegel“. Trans. J. J. Carpinio. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 1973 Winter, 114–156.
- Kojève, Alexandre. „Interpretation of the General Introduction to Chapter VII (The Religion Chapter of Hegel’s Phenomenology of Spirit)“. Trans. I. A. Moore. *Parrhesia* 20 (2014): 15–39.
- Kojève, Alexandre. „Hegel, Marx and Christianity“. Trans. H. Gildin. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 1970 Summer: 21–42.
- Moore, Kyle. „Discursive Silence. Kojève’s Problem“, *Chiasma: A Site For Thought* 7 (1), (2023): 139–161.
- Nichols, James H. *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Ramelow, Anselm. 2018. „Teleology and Transcendence: The Thought of Robert Spaemann“. In *Communio: International Catholic Review* 45: 567–612.
- Roth, Michael. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2019.
- Schkade, David. *Die Logik des Politischen: Kojèves politische Philosophie zwischen Phänomenologie und Propaganda*. Frankfurt: Campus Verlag, 2021.
- Spaemann, Robert. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München, Zürich: Piper Verlag, 1987.
- Spaemann, Robert. *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2010.
- Spaemann, Robert. *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*. Stuttgart: Reclam, 2012.
- Spaemann, Robert. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- Spaemann, Robert. *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2009.
- Spaemann, Robert. *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012.
- Spaemann, Robert. *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2011.
- Spaemann, Robert ir Hanns-Gregor Nissing. „Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens: Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks“ – Ein Gespräch. In *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*. Hrsg. H.-G. Nissing, 121–136. München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008.
- Spaemann, Robert. *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1977.

- Strauss, Leo. *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vertė A. Radžvilienė. Vilnius: Tyto Alba, 2017.
- Tommissen, Piet. *Schmittiana: Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. Band 6*. Berlin: Duncker und Humblot, 1998.
- Williams, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles, London: University of California Press, 1997.
- Wilson, Trevor. „The Specular Philosopher: Alexandre Kojève and Jacques Lacan“. In *Alexandre Kojève: A Man of Influence*. Ed. L. J. Pedrazuela, 209–223. Lanham: Lexington Books, 2022. <DOI:10.5040/9781666983715.ch-10>.