

A. SUBATAVIČIŪTĖ

## ŽMOGUS NAUJŪJŲ AMŽIŲ FILOSOFIJOJE

Renesanso filosofija, kuri XV—XVI a. pakeitė viduramžių filosofiją, kėlė naujas problemas, formavo naują pasaulio sampratą, naują pasaulėžiūrą. Buvo atsisakoma spekuliatyvios scholastikos, suintensyvėjo žmogaus, socialinių ir politinių jo gyvenimo sąlygų, visuomenės pertvarkymo ir kitų problemų tyrimai. F. Engelsas šitaip apibūdino Renesanso epochą: „Tai buvo didžiausias progresyvus perversmas iš lig tol žmonijos išgyventų perversmų, epocha, kuri buvo reikalinga milžinų ir kuri pagimdė milžinus — minties, aistros ir charakterio, daugiapusiškumo ir mokytumo milžinus. Žmonės, sukūrę šiuolaikinį buržuazijos viešpatavimą, buvo kas tik nori, bet tik ne buržuaziškai riboti žmonės. <...> Bet jiems ypač būdinga yra tai, kad beveik visi jie gyvena savo laiko interesais, gyvai dalyvauja praktinėje kovoje, stoja vienos ar kitos partijos pusėn ir kovoja vieni žodžiu ir raštu, kiti kardų, o kai kurie ir vienu, ir antru. Iš čia tasai charakterio pilnumas ir toji jėga, kuri daro iš jų vientisus žmones“<sup>1</sup>.

Esminis Renesanso epochos bruožas buvo humanizmas — ir kaip visuomeninis sąjūdis, ir kaip doktrina, kurios idėjinis pagrindas — žmogaus pripažinimas aukščiausia vertybe, asmenybės autonomiškumo, laisvos valios deklaravimas. Humanizmas — tai pažiūrų visuma, teigianti savaiminę žmogaus vertę, jo teisę į laisvę ir laimę, žmonių santykių norma laikanti lygybę ir teisingumą, o visuomenės tvarkos kriterijais — gerį ir gerovę. Atsiradęs Renesanse, jis neišnyko drauge su šia epocha, o perėjo ir į naujųjų amžių pasaulėžiūrą. Jau seniai pripažintas pažiūrų panašumas, o kai kuriais atvejais net tapatumas tarp XVI a. pradžios humanistų ir XVIII a. pabaigos švietėjų. Renesanso laikotarpiu suklestėjo gamtos filosofija, traktuojanti pasaulį kaip vieningą visumą, savaimingą procesą, aiškinanti jį iš jo paties kylančiomis priežastimis, neieškanti antgamtinių, nežemiškų jo pradų. Renesanso filosofija buvo itin artima materializmui, kuriuo rėmėsi ir naujųjų amžių filosofija. „Reikia pripažinti didžiausiu to laiko filosofijos nuopelnu tai, — pažymi F. Engelsas, — kad ji nesidavė suklaidinama riboto ano meto gamtos pažinimo lygio, kad ji — pradėdant nuo

<sup>1</sup> Engelsas F. Gamtos dialektika. — V., 1960. — P. 6.

Spinozos ir baigiant didžiaisiais prancūzų materialistais — visą laiką atkakliai mėgino pasaulį išaiškinti iš jo paties, smulkesnį viso to pateisinimą palikdama ateities gamtos mokslui"<sup>2</sup>. Todėl F. Engelsas ir priskiria XVIII amžiaus materialistus prie Renesanso laikotarpio<sup>3</sup>. Iš tiesų savo orientacija į žmogų XVIII amžiaus materialistų pažiūros buvo daug kuo artimos humanistinėms Renesanso idėjoms. Naujųjų amžių filosofijoje daug dėmesio skiriama žmogaus, jo santykio su kitais žmonėmis problemoms, kurių sprendimas suponuoja ir tam tikrą asmenybės sampratą. Naujieji amžiai iškelia valingą ir drąsų, laisvą ir pasitikintį savo jėgomis žmogų. Tai plačios, įvairiapusės prigimties, veiklus, žinantis savo galią ir sugebantis jausti grožį žmogus. Šiuo atveju žmogų galima apibūdinti kaip asmenybę, nes jis savo prigimtimi iškyla virš gamtos, yra kažkas daugiau negu tik gamtos dalis.

Pasisakydama prieš viduramžiams būdingą religinį požiūrį, kuris deifikavo žmogų, naujųjų amžių filosofija sugražino žmogų į gamtą, traktuodama jį kaip vieną gamtos reiškinių. Visi „žmogiškumo“ atributai iš tikrųjų esą tik pačios gamtos savybės. Gamta naujųjų amžių filosofijoje yra įvairiai suprantama, tačiau visuomet vienokiu ar kitokiu būdu pabrėžiamas jos savarankiškumas dievo atžvilgiu. R. Dekarto filosofijoje gamta galima suprasti, analizuojant substancijos sąvoką. „Suvokdami substanciją,— sako R. Dekartas savo veikale „Filosofijos pradai“,— ją suvokiame tiktai kaip kokį nors dalyką, kuris egzistuoja pats, nereikalaudamas jokio kito dalyko. Gali iškilti sunkumų, aiškinantis posakį „nereikalaudamas jokio kito dalyko“, nes, tiesą sakant, toks yra tiktai dievas <...>“<sup>4</sup>. Toliau R. Dekartas pažymi: „Taigi mūsų turima sukurtos substancijos sąvoka vienodai taikoma ir nematerialioms, ir materialioms, arba kūniškoms, substancijoms, nes, norint suprasti, jog tai yra substancijos, reikia tiktai pastebėti, kad jos gali egzistuoti be kokio nors sukurto daikto pagalbos“<sup>5</sup>.

Gyvasis pasaulis R. Dekarto aiškinamas kaip kūniškosios ir dvasinės (nematerialios) substancijos sąveika. Gyvūnus jis priskiria kūniškajai substancijai. Jie yra labai sudėtingos materijos savidaros struktūros — mašinos, kurioms būdingas elgsenos automatizmas. Žmogus priklauso tiek kūniškajai, tiek dvasinei substancijai. Būdamas savotiška mašina, jis drauge yra „paniręs“ ir į dvasinės substancijos sferą — yra protinga esybė. Todėl daugiausia sunkumų R. Dekartui kelia protavimo materialaus mechanizmo paaiškinimas. Kaip mokslininkas, jis negali neigti akivaizdžių kūno poveikio mąstymui faktų. Antra vertus, ir dvasia veikia kūną, organizuodama ir nukreipdama jį tam tikra mąstymo linkme. Todėl, nors ir sąlygojamas savo „kūniškumo“, žmogus vis dėlto yra laisvas. Taip etikoje R. Dekartas formuluoja dviejų substancijų poveikio „derinimo“ problemą, kuri leidžia kelti ir asmenybės problemą jo filosofijoje. Tačiau pripažindamas žmogui laisvą valią, sugebėjimą pasirinkti savo poelgius, jis kartu

<sup>2</sup> Ten pat.— P. 9.

<sup>3</sup> Ten pat.

<sup>4</sup> Dekartas R. Rinktiniai raštai.— V., 1978.— P. 249.

<sup>5</sup> Ten pat.

atskiria dvasinę substanciją nuo kūniškosios, padarydamas jas savarankiškoms viena kitos atžvilgiu. Todėl R. Dekarto žmogus praranda savo vienišumą: jis suskyla į kūniškąją ir dvasinę esybę. Bet tokioje R. Dekarto žmogaus koncepcijoje slypi asmenybės problemos formulavimas, nes žmogus laikomas savarankiška būtybe, kurios neišmanoma paaiškinti tik jos kūniškąja substancija.

R. Dekarto filosofijos prieštaravimai negalėjo patenkinti naujųjų amžių vėlesnių filosofų. Prieš dekartiškąjį dualizmą pasisakė B. Spinoza. Jis svajoto sukurti tokią logiškai pagrįstą koncepciją, kurios pagrindu būtų galima vertinti visus reiškinius ir įvykius ir kuri būtų savotišku kelrodžiu žmonėms jų veikloje.

Savo filosofinei sistemai B. Spinoza suteikė teologinį atspalvį, sutapatindamas dievą su gamta. Gamtą-dievą jis laikė vieninga substancija, kurią nusako laikini tos substancijos būviai — modusai. Anot B. Spinozos, gyvoji gamta yra sukurtos gamtos modusas, gyvūnija — pastarosios modusas, žmogus taip pat yra gamtos modusas. Gamta-dievas yra pati savęs priežastis, nereikalaujanti jokio pašalinio įsikišimo, nes visų reiškinių priežastys kyla iš pačios substancijos, kurios atributai yra tįsumas ir mąstymas. Visi įvykiai — determinuoti: kiekviena priežastis turi savo padarinių, o padarinių nebūna be priežasties. Todėl gamtoje nėra atsitiktinumų, viską griežtai determinuoja objektyvaus būtinumo ryšiai. Kadangi žmogus taip pat yra gamtos modusas, todėl jo veiksmai sąlygoti amžinosios gamtos, ir jis negali pakeisti įvykių raidos. Kaip gamtoje nėra atsitiktinumų, taip nėra valios laisvės žmogaus gyvenime — viskas esą gamtos-dievo reiškiniai. „Žmonės klysta,— teigia B. Spinoza,— manydami esą laisvi. Ši pažiūra grindžiama tik tuo, kad savo veiksmus jie suvokia, o priežasčių, kurios juos sąlygoja, nežino. Vadinasi, jų laisvės idėja yra ta, kad jie nežino jokios savo veiksmų priežasties; o jeigu jie sako, esą žmogaus veiksmai priklauso nuo laisvės, tai tik žodžiai, su kuriais jie nesieja jokios idėjos“<sup>6</sup>. Tačiau žmogus pajėgus pažinti gamtos reiškinius, jų priežastis ir numatyti būsimus padarinius. Šitaip jis pasirengia sutikti ateities pasikeitimus, ir jam nebūna jokių staigmenų. Be abejo, praeities, dabarties ir ateities pažinimas priklauso nuo žmogaus intelekto galios. Tačiau pažinimas negali nieko pakeisti: įvyksta tai, kas privalo įvykti. Viskas, kas atsitinka, atsitinka neišvengiamai, dėsningai. Todėl, anot B. Spinozos, žmogus skiriasi nuo gamtos reiškinių tik tuo, kad objektyvų būtinumą jis pažįsta ir sąmoningai su juo susitaiko. „Valia ir protas,— sako B. Spinoza,— vienas ir tas pats“<sup>7</sup>. Objektyvus būtinumas tampa žmogaus vidiniu būtinumu, gyvenimo taisykle. Vadinasi, ne valios laisvė, o išmintis, protas, kuris supranta žmogaus ryšį su gamta, esanti būtina žmogaus teisingo elgesio sąlyga. Dorybė — tai žmogaus sugebėjimas vadovautis protu<sup>8</sup>, vadinasi, suprasti, kas žmogui, kaip gamtinei būtybei, yra naudinga. Lai-

<sup>6</sup> Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах.— М., 1957.— Т. I.— С. 433—434.

<sup>7</sup> Ten pat.— P. 447.

<sup>8</sup> Ten pat.— P. 552.

mė — tai dvasinis pasitenkinimas, atsirandantis, pažinus dievą<sup>9</sup>. Būti do-ram ir būti laimingam B. Spinozai reiškia tą patį. „Laimė,— pažymi B. Spinoza,— tai ne atlyginimas už dorybę, o pati dorybė“<sup>10</sup>.

Tokiu būdu B. Spinoza įveikia R. Dekarto žmogaus dualistinę prigimtį. Tačiau analizuodamas žmogų kaip vientisą gamtos dalį, jis yra priverstas apriboti ir žmogaus laisvą valią. Valia, jo požiūriu, tai atskiri žmogaus troškimai, norai, kurie visuomet yra nulemti tam tikrų priežasčių. Todėl valios laisvės supratimas B. Spinozos filosofijoje yra vis dėlto prieštarin-gas. Iš vienos pusės, jis paneigia žmogaus laisvą valią, teigdamas, kad žmogus gali tik pažinti gamtos dėsningumus ir prie jų prisitaikyti; iš kitos pusės, pažinęs gamtos dėsningumus, žmogus gali sąmoningai reguliuoti savo elgesį, todėl gali valdyti savo prigimtį.

Tačiau XVIII amžiaus materialistams buvo nepriimtinas tiek dekartiš-kojo žmogaus dualizmas, tiek ir B. Spinozos panteizmas. Žmogų jie laikė vien gamtos reiškiniu, todėl jo prigimčiai tirti taikė gamtos mokslų meto-dus. Kadangi gamtos reiškiniai buvo aiškinami remiantis mechanikos principais, tai pastarieji buvo taikomi ir žmogaus prigimčiai aiškinti. Į žmogų buvo žiūrima kaip į sudėtingą mašiną. „Žmogus,— rašo savo pa-grindiniame veikalė „Žmogus-mašina“ Ž. O. Lametri,— yra tokia sudėtin-ga mašina, kad iš karto tiesiog neįmanoma jo aiškiai išivaizduoti, juo labiau — apibrėžti. Štai kodėl visi tyrimai *a priori*, kuriuos atliko didžiau-si filosofai, norėdami, taip sakant, pakilti dvasios sparnais, buvo be rezul-tatų. Todėl tik tyrimais *a posteriori*, t. y. stengiantis rasti sielą tarsi kūno organuose, galima atskleisti pačią žmogaus prigimtį, nesakau, kad aki-vaizdžiai, bet įmanoma pasiekti didžiausią patikimumą šiuo klausimu“<sup>11</sup>. Vadinasi, filosofijai iškyla uždavinys: atskleisti žmoguje viešpataujančius gamtos dėsnius, kurie būtų panašūs į gamtos „mechaniką“. Šiems dės-niams paklūsta ir žmogaus dvasinis gyvenimas, nes jis priklauso nuo ma-terialių procesų. Ž. O. Lametri klausia: „Bet ar viską pakankamai paaiš-kina minėtų organų sandara? Taip, kartoju tai dar kartą: jei mąstymas akivaizdžiai vystosi kartu su organais, tai kodėl materija, iš kurios jie sudaryti, negalėtų jausti sąžinės graužimo, jeigu ji įgijo sugebėjimą jausti?

Taigi siela tėra tuščias žodis, neturintis jokios prasmės, protingas žmo-gus jį gali vartoti tik norėdamas pažymėti mąstančiąją mūsų organizmo dalį. Gyvi kūnai, tarus, kad jiems būdingas menkiausias judėjimo pradai, turi visa, ko jiems reikia, kad galėtų judėti, jausti, mąstyti, apgailės-tauti,— žodžiu, reikštis tiek fiziniame, tiek nuo jo priklausančiame dorovi-niame pasaulyje“<sup>12</sup>. Taigi nors žmogus laikomas ir gana apsišvietusia mašina<sup>13</sup>, jis vis dėlto iš esmės nesiskiria nuo kitų gyvų kūnų. Ž. O. La-metri ypač akcentavo materialaus pasaulio vienovę. Tačiau toks požiūris

<sup>9</sup> Ten pat.— P. 581.

<sup>10</sup> Ten pat.— P. 617.

<sup>11</sup> Lametri Ž. O. Du traktatai.— V., 1981.— P. 29.

<sup>12</sup> Ten pat.— P. 69.

<sup>13</sup> Ten pat.— P. 68.

negalėjo būti asmenybės problemos sprendimo pagrindas jau vien dėl to, kad jis atmetė pačią problemą. Juk asmenybės terminas filosofijoje buvo siejamas su tokiomis savybėmis, kurios būdingos tiktai žmogui. Jeigu žmogus tapatinamas su gamtiniu organizmu, tai pati asmenybės problema laikoma netikra. Todėl Ž. O. Lametri tenka pripažinti, kad „būti mašina, jausti, galvoti, skirti gerį nuo blogio taip, kaip mėlyną spalvą nuo geltonos, žodžiu, turėti įgimtą protą, neklystantį dorovinį instinktą ir būti tiktai gyvuliu — šie dalykai prieštarauja vienas kitam ne daugiau kaip tai, kad galima būti beždžione arba papūga ir mokėti mėgautis gyvenimu“<sup>14</sup>. Tačiau nors žmogus yra gamtos reiškinys bei organizmas, jis kartu turi ir savybių, kokybiškai išskiriančių jį iš kitų organizmų. Žmogus akivaizdžiai gamtos atžvilgiu yra pirminė, savarankiška vertybė ir bet kokio vertinimo subjektas. Tokiais atvejais tektų pripažinti, kad žmogus turi laisvą valią, kaip teigė R. Dekartas. Tačiau metafizinio materializmo sukurtoje pasaulio koncepcijoje žmogaus valios laisvė neigiama.

Valios laisvės problemos sprendimas turi metodologinę reikšmę, aiškinant visus žmogaus, taigi ir asmenybės, klausimus. Žmogaus elgesio pasirinkimo problemos neįmanoma išvengti, nagrinėjant žmonių socialinį gyvenimą, kuris reikalauja tam tikru būdu derinti individų tarpusavio santykius. Čia iškyla žmogaus dorovinio elgesio, jo poelgių vertės klausimas, kuris negali neišryškėti ir XVII bei XVIII amžiaus materialistų koncepcijose. Pirmiausia jie siekia išskirti ir apibrėžti tas žmogaus savybes, kurios leistų suprasti žmogų kaip atskirą reiškinį gamtos sistemoje. Tas savybes jie atranda jutiminėje žmogaus prigimtyje. Pojūčiai, jausmai, aistros, poreikiai; subjektyvi jų reikšmė — malonumas ir nemalonumas, — štai tos jėgos, kurios daro žmogų visumos dalele ir sąlygoja jo elgesį. „Juslinės kančios ir malonumai priverčia žmones galvoti ir veikti ir yra vienintelės dorovinio pasaulio varomosios jėgos“<sup>15</sup>, — teigia K. A. Helvecijus. Bet pojūčiai ir aistros patys savaime nėra nei geri, nei blogi, jie neturi jokios dorovinės reikšmės. Tokia žmogaus samprata leidžia paaiškinti žmogaus poelgius (kodėl jie yra tokie, o ne kitokie), bet neleidžia jų apibrėžti dorovės požiūriu (geri jie yra ar blogi).

Žmogaus poelgių dorovinę vertę sąlygoja jų santykis su realia visuomenės nauda. Nors XVIII amžiaus materialistai neneigia, kad individualūs poelgiai turi dorovinės vertės, bet šių poelgių reikšmė esanti labai menka, palyginti su poelgiais, nuo kurių priklauso visuomenės gerovė. Tikrasis dorovės pagrindas — visos visuomenės labas. Doras esąs tiktai tas elgesys, kurio motyvas — bendras visų žmonių interesas, visų nauda. Švietėjai, ypač prancūzų, savo etinę teoriją ir kuria, remdamiesi šitaip suprastu doroviniu idealu.

Toks dorovinis idealas, kurį taip aistringai skelbia švietėjai, visiškai pašalina ribą tarp individo ir visuomenės, nes etiką daugiau domina socialinės, o ne individo problemos. Juk iš tiesų jos paskirtis — duoti protui

<sup>14</sup> Ten pat. — P. 85.

<sup>15</sup> *Гельвеций К. А. Сочинения в двух томах.* — М., 1973. — Т. 1. — С. 407.

žmogaus aistrų, jo interesų apribojimo ar nukreipimo kriterijų, kuris galėtų tapti valios principu. Švietėjai mano, kad žmonių aistras, interesas apriboti ir nukreipti gali tik valstybė. Tačiau, laikantis tokio požiūrio, individo valia ir protas pakeičiami valstybės valia ir jos įstatymais.

Niekas iš švietėjų šiuo požiūriu nebuvo toks nuoseklus, kaip T. Hobsas. „<...> žmogus už valstybės ribų,— sako jis,— neprivalo laikytis svetimų priesakų, o valstybėje žmogaus priedermės nustatomos susitariamais. Iš to išplaukia, kad mokslas apie žmogaus, paimto nepriklausomai nuo valstybinės organizacijos, moralę negali būti sukurtas, nes čia nėra tvirto mastelio, kuriuo remdamiesi mes galėtume apibrėžti ir išmatuoti dorybę ar nedorybę“<sup>16</sup>. Valstybių įstatymai yra skirtingi, bet jų laikymasis visada ir visur yra dorybė, jų nesilaikymas — nedorybė<sup>17</sup>.

Bet jeigu vienintelis dorovės priesakų turinys yra įstatymai, tai pasirodo, kad jie neturi jokio savarankiško turinio, o yra apibrėžiami tik pagal formą: dorybė — tai aplamai įstatymų laikymasis. Tačiau žmogaus protas, sprendamas apie tai, kas gera ir kas bloga, niekuomet nesijaučia esąs apribotas įstatymais. Maža to, jis tokius vertinimus taiko ir patiems įstatymams. Todėl jau T. Hobsas yra priverstas pripažinti, kad nors ir nėra galimybės išskirti teisingų ir neteisingų įstatymų (nes pats teisingumas yra įstatymai), tai vis dėlto galimi ir tokie įstatymai, kurie žlugdo pačią valstybę, taigi prieštarauja patys sau. Todėl jis, apibrėždamas dorybę, daro išlygą: „<...> valstybės įstatymų, skirtingų įvairiose šalyse, požiūriu, moralinė dorybė yra teisingumas, o prigimties įstatymų požiūriu — palankumas“<sup>18</sup>. Ši dorybės rūšis, kurią T. Hobsas apibūdina kaip jautrumą kitų žmonių kančioms, jau tiesiogiai siejasi su prigimties dėsniais. Bet juk tie patys prigimties dėsniai yra ir valstybės pagrindas.

Prancūzų švietėjai mano, kad žmonių elgesys priklauso nuo jų asmeninių interesų, todėl dorovės klestėjimo visuomenėje svarbiausioji sąlyga yra asmeninių interesų sutapimas su visuomeniniais. Tokioje etikoje teisingi įstatymai remiasi žmonių dorybėmis, o žmonių dorybės — teisingais įstatymais. Juk žmonės savo laimę, t. y. savo naudą, gali pasiekti tikslai bendraudami su kitais žmonėmis, ir šita žmonių tarpusavio priklausomybė kylanti iš pačios žmogaus prigimties. Taigi pati gamta nurodanti ryšį tarp naudos ir dorybės. Kadangi dorovė aiškinama kaip gamtos reiškinių tarpusavio sąveikos rezultatas, tai tokiai etikai daugiau būdingas fatalizmas, o ne valios laisvės, teigimas.

Taigi porenėsansinėje Europoje, sparčiai vystantis gamtotyrai, filosofija sutelkia dėmesį į gamtinę žmogaus prigimtį. Toje pat epochoje išsąmoninama ir visuomeninė žmogaus prigimtis: žmogus yra valstybės pilietis ir istorijos dalyvis. Žmogaus prigimtis pasirodo esanti dvilypė — ir gamtinė, ir visuomeninė. Tačiau XVIII amžiaus materialistai jokio dvilypumo žmogui nepripažįsta. Jų dėmesio centre — gamta ir tie universalūs

<sup>16</sup> Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах.— М., 1964.— Т. 1.— С. 261.

<sup>17</sup> Ten pat.

<sup>18</sup> Ten pat.

dėsniai, kuriems ji paklūsta. Jiems net į galvą negalėjo ateiti mintis, kad žmogus ir jo elgesys — tai kažkokia išimtis griežtai dėsningoje visatos tvarkoje. Todėl XVIII amžiaus materialistų filosofija negalėjo tapti asmenybės problemos sprendimo pagrindu. Jos sprendimas yra labiau pagrįstas R. Dekarto bei B. Spinozos filosofijoje. R. Dekartas, pripažindamas žmogui laisvą valią, o B. Spinoza, išskeldamas protą, dvasią kaip žmogaus elgesio vertinimo kriterijų, drauge teigia žmogaus savarankiškumą gamtos atžvilgiu. Žmogus iškyla virš gamtos kaip pirminė vertybė, nepaisant to, kad žmogaus prigimties aiškinimas jų filosofinėse sistemose yra daugiau ar mažiau prieštaringas.