

KAZIMIERAS AMBROZAITIS, Klaipėda

ASMUO IR VISYBŲ OTHMARO SPANNO UNIVERSALISTINĖS SOCIOLOGIJOS

1. Pagrindinis sociologijos klausimas — asmens ir visuomenės santykių klausimas. —
2. Asmens reikšmė sociologijos moksle. — 3. Asmens problema antikinėje ir idealistinėje vokiečių filosofijoje. Antikinis idealistinis filosofijos atsakymas krikščioniškam klausimui. — 4. Spanno visybės teorija ir asmuo; individas, asmuo ir asmenybė. — 5. Visybės teorija ir idealistinis individualizmas. — 6. Spanno asmens ir visybės teorija ir krikščioniškas universalizmas. Spanno ir krikščioniškos sociologijos asmens supratimas. — 7. Asmens laisvės problema. — 8. Spanno sociologija palyginant ją su Aristotelio, Augustino ir T. Akvino idėjomis apie asmenį ir visuomenę.

Visuomenini mokslų pagrindų visuomet buvo ir liks asmens, individo santykių klausimas su visuomene, su valstybe. To klausimo rišimas ir narpliojimas sudaro visuomenini mokslų objektą, o individo santykiai su visuomenėmis, t. y. santykių praktika ir kultūra yra esminis žmonijos istorijos vyksmo pažymys. Tačiau sprendžiant šiuos du realius istorinius faktorių, visuomenės ir individo, santykių klausimą, negalima jį atsakyti, neatsakant klausimo: kas yra asmuo ir kas yra visuomenė ir jos saviraiškos daugiariopi pavidalai? Su visais nežinomais ir gudriausias matematikas neišspręs jokios, kad ir paprasčiausios lygties. Tokios lygties praktiškai ir būtų negali. Negalimas yra ir sociologijos mokslas, neatsakant klausimo, kas yra asmuo, kas yra visuomenė. Dėl to asmens klausimas visose socialinėse sistemose yra vienas pagrindinių klausimų. Socialinė kultūra, socialinė istorinė praktika per daug tikinamai rodo, kad vienoks ar kitoks asmens problemos išsprendimas nulinis ne vien socialini mokslų likimais, bet tuo pačiu buvo išspręsti ir dvasiniai bei socialiniai kultūros klausimai ir jų praktika. Daug kas su šiuo klausimu per daug lengvai apsidirba. Bet tuo niekuomet nebuvo ir nebus nutrinta tikroji asmens reikšmė ir jo galia. Asmens galia, pasak Goethes, yra „die grösste Kraft der Welt“, didžiausia pasaulio galia, ir pagal tai, kaip toji galia buvo suprasta, jo ir formavosi žmonių gyvenimas, pagal tai kūrėsi ta ar kita socialinė filosofija, o su ja ir socialinė kultūra. Dėl to tikslus žmogaus individualybės aptarimas turi lemianios reikšmės kiekvienai sociologi-

¹ Po D-ro Gr. Valančiaus paskaitos kilo diskusijos, kuriose plačiai dalyvavo D-ras K. Ambrozaitis. Išreikštas tuomet mintis patiek Redakcijai šio straipsnio pavidalu. *Red.*

jai. Socijologijos skiriasi ne vien metodologija, bet ir ideologija, skiriasi „visuomenės ir individo supratimu“. Kreivumai asmens problemą sprendžiant, padaro didžiausias klaidas ne vien filosofai sociologai galvose, bet kas svarbiausia ir pačiame gyvenime, o taip yra dėl to, kadangi socialinė pedagogika ir praktika remiasi socialine etika.

Filosofijos minties istorija rodo, kad ne visomet šis klausimas buvo atsakytas tinkamu aiškumu. Asmens vertė dažnai buvo ir tebėra laidojama, nutušuojama vieno ar šio kolektivizme bei panteizme, asmuo dažnai esti aptariamas, kaip žemiausias laipsnis kažkokios bevardės visumos. Tuo būdu ir patsai žmogus darosi visai bevardis, neaiškus anoniminės visumos anoniminis vienetas¹.

Žinant visuomenini mokslų istorijos, tenka pripažinti, kad antikinei kultūrai asmens ir visuomenės santykių klausimas atsakyti buvo daug lengviau. Jisai tuomet buvo daug paprastesnis, negu mūsų laikais. Antikinei socialinei kultūrai rūpėjo atsakyti klausimas: kokie privalo būti santykiai tarp: *individo ir visuomenės, piliečio ir valstybės, subjekto ir objekto*.

Šiuos visus klausimus, imant iš esmės, antikinė kultūra davė vieną ir nuosaką atsakymų: individas yra visumos dalis, žemiausia, ne vyriausio pasaulio. Kurio, ne Demiurgo, bet dievukų sukurta padarė šis. Aukštesnioji visuma kuria aukštesnio rango padarus — dievukus, o jau šie pastarieji žmonės, individus. Individuose yra paskutiniai besireiškiantys visumos dalis. Individo vertė dažnai lemdavo toji aplinkybė, kokio būtent rango dievaitis jį sukūrė. Dėl tos priežasties antikinei kultūrai daug lengviau buvo atsakyti klausimas kokie yra ir privalo būti santykiai tarp individo ir visuomenės, piliečio ir valstybės, tarp subjekto ir objekto. Daug sunkiau atsakyti šis klausimas po to, kai krikščioniškoji kultūra jį visai kitaip nusakė, būtent, kurie turi būti santykiai tarp: *asmens ir visuomenės, žmogaus ir valstybės, subjekto ir objekto*.

Taigi, asmens ir visuomenės santykių klausimas yra senas, kaip senas yra žmonių bendruomenės gyvenimas. Bet tik po to, kai krikščioniškoji kultūra išklaidinėjama asmens vertė, tik paaiškėjus išvidinio asmens gyvenimo savaimingumui, asmens ir visuomenės santykių klausimas tapo daug opesnis ir gijo naujos rimties ir nelygstamos prasmės. Kada per asmens vertę individo ir visumos santykiai virsta giliausiais dvasiniais prigimties klausimais, tai tuo pačiu jisai išsivada iš tų ar kitų individualistinių, natūralistinių mechanistinių teorijų ribų ir tiek prieš atskiros žmogaus sąmonės, tiek prieš visą gyvenimo visumą atsistoja kaip krikščioniškos kultūros klausimas. Dėl to objektyviai galvojant, reikia pripažinti, kad

¹ Plačiau asmens problemos klausimu žiūr. Dr. K. Ambrozaičio „Sub specie aeternitatis aut durationis“, „Logos“ 1 nr. 1930.

asmens ir visuomen s, visumos ir individo klausimas iš esm s yra krikš-ioniškos kult ros klausimas ir grei iausia d l tos priežasties tik krikš io-niškoj kult roj mes randame geriausi ir tikriausi to klausimo rišim .

Turint galvoj svarbesni sias nauj j amži socijalines filosofines te-orijas, tenka pripažinti, kad tik vienam Hegeliui pavyko sukurti grynai login sistem , kurioj asmens ir visuomen s santyki klausimas yra dar-niai ir logiškai užbaigtas. Bet iš kitos pus s reikia konstatuoti, kad Hegelis š krikš ioniš k j klausim atsako antikine prasme, d lto jisai negali pa-tenkinti m s s mon s. Be joki reali konflikt su visuomene, vien dialektinio proceso vedamas asmuo Hegelio filosofijoj pasijunta es s objek-tyvios dvasios sferoj, patenka pa i laimingiausi socijalinio gyvenimo b kl : tampa valstyb s pilie iu. Dažnai ir visokiariopai deklaruoja He-gelis atskiro individo savaimingum , bet gal gale tas savaimingumas nyksta, visi asmens individualumai nudyla. Individas gal gale aišk ja kaip narys, kaip visyb s dalis, kaip objektyviosios dvasios subjektyvioji pasireiš kimo lytis. Tuo b du krikš ioniš kas klausimas gauna antikin at-sakym .

Hegelio filosofija, kaip ir antikin kult ra, nepaliet realios asmens ir visuomen s santyki esm s, nes toje sistemoj praži rima nelygstama žmogaus asmens vert ir tikroji jos kilm . Antikin kult ra nežinojo laisvo k rybinio istorinio gyvenimo vyksmo, ji težinojo vien tik pasikar-tojant istorinio gyvenimo proces , kurio vyriausia, aukš iausia ir tobu-liausia lytis buvo visuma, valstyb s gyvenimo visuma. T laik vals-tyb tiek id jiniu tiek praktiniu atžvilgiu buvo viso gyvenimo visuma, pats antikinis gyvenimas, beveik gyvenimo prasm , arba, Hegelio žodžiais tariant: „das letzte Stadium der Geschichte“. Tokia buvo ir antikin fi-losofija — iš esm s ji buvo filosofija apie valstyb . Štai kod l antikinis asmens ir visuomen s santyki klausimo rišimas buvo visuomet visumos, valstyb s kaip didžiausio autoriteto, aukš iausios dvasin s realyb s naudai. Krikš ionio s žinei ir s monei, religinio subjekto s monei aukš iausias autoritetas yra kitas, su kuriuo visuomen su vis savo tiksl ir ly i vi-suma niekumet negali sutapti. Individo asmens s monei santykiai su vi-suomene, su dalimi ar visuma, krikš ionio s monei, yra ne tiesioginiai, ne betarpiški, bet jo proto ir s žin s reflektu paremti. Asmens ir visuome-n s santyki mastas šiuo atveju yra, iš vienos pus s vieno K r jo valia, iš kitos pus s, nelygstama asmens vert . Visos visuomen s gyvenimo lytis ir j dalys gauna ia grynai istorin s prasm s, ir toji istorija yra tuo at-veju ne pasikartojimas, ne tiesioginis „objektyvios dvasios“ pasireiš ki-mas, bet laisv j žmogaus valios akt žygiai, kurie esmingai ir galutinai prasminami ir pašven iami aukš iausio dvasinio autoriteto, vieno visiems amžiams ir visam gyvenimui.

Pripažstant asmens ir visuomenės santykių klausim vienu pagrindiniu sociologijos klausimu, tenka su loginiu nuosakumu bei griežtumu kaip su lyg priimti atskirą asmenį kaip nelygiam ir savaimingą vertę, nes tik ši supozicija priima bus galima tiksliai ir nuosaki sociologija, tik šia su lyg bus galima tiksliai išaiškinti individo santykiai su visuomene ir su visu tuo žmonių gyvenimo pasauliu, kuriame ir jisai pats gyvena. Dėl to, norint patikrinti universalistiną Spanno sociologijos vertę žmogaus proto ir sąžinės šviesoje, pakanka pastatyti tik vienas klausimas, bent: kokia vertė ir vieta yra pripažstama atskiram asmeniui? Ar ši sistema apsaugo ir pripažsta nelygiam žmogaus asmens vertę ir jos teises? Patsai Spannas, uolus universalistiną sociologijos apaštalas, pažymi, kad žmogaus individualybės esmė yra „die Feuerprobe jeder universalistischen Lehre“¹. Ar pati universalistinė Spanno sociologija šitą ugnies bandymą išlaiko?

Vis Spanno kryptis galima paskirstyti dvi daly: negatyvi ir pozityvi. Pirmoje dalyje jisai patiekia puiki kritik vis individualistini - kolektyvistini teorijų, pagrįstą natūralistiniais — mechanistiniais — kauzaliniais metodais ir empiristine - materijalistine pasaulžiūra. Šioje savo krypties dalyje jisai pasireiškia visu didelio masto galvotojo majestriškumu bei stipriu logingumu.

Antroji jo krypties dalis yra pozityvi: ia jisai kuria savo universalistiną teoriją. Šioje dalyje jisai, deja, jau mažiau laimingas. Pozityvioje dalyje ir Spanno atžvilgiu reikia prieiti prie išvados, kad griauti kur kas lengviau, negu kurti net ir dideli gabum žmonėms. Tiesa, ir pozityvioje dalyje jam pavyko išskelti naują socialinio gyvenimo aspektą, atskleisti naują perspektyvą, bet sukurti vieningą, logiškai užbaigtą sociologijos sistemą ir jam labai sunkiai vyksta.

Savo sociologija Spannas vadina universalizmu. Spanno sociologija vadinama dar ir idealistine sociologija. Spannas, kurdamas savo teoriją, ir jo mokiniai, jį gindami, vis pirma pažymi universalistiną sociologijos metodą skirtingum, griežtai ir pakartotinai pažymi, kad idealistiną sociologiją nieko bendro neturi su mechaniniais — kauzaliniais — natūralistiniais metodais. Spanno metodas yra visų su metodas. Tada reiškia, kad visuomeninė visumos gyvenime pirmą kartą realybą, iš kurios eina ir plėtojasi socialiniai organizmai, yra ne individas, bet visuma, visybė. Individas, pagal Spanną, yra tik išvestinė voka ir realus tik kaip visumos dalis². Individas yra ne tas absoliutas, save kuriantis ir sau gyvenantis, kuriuo jis vaizduoja, pavyzdžiui, individualistai. Pirmą kartą realybą Spanno universalizme yra viršindividualinė realybė (Ueber-individuelle). „Der Einzelne als solcher“, sako Spannas, „ist nur etwas,

¹ *Spann*, Der wahre Staat, pusl. 42.

² *Spann*, Der wahre Staat, pusl. 29.

das sein kann, nur etwas der Möglichkeit nach Seiendes, nur ein Schlummerndes, nur Fähigkeit, etwas Potentielles. Wirklich wird dieses Mögliche, Fähige erst durch Gemeinschaft.“¹

Kai kas d stydamas ir populiariindamas pagrindines Spanno socijologijos mintis, šiuo klausimu teigia: „Dvasin individo egzistencija yra s lygin . Individas savo dvasin egzistencij gyja ne pats iš sav s, bet iš bendravimo su kitais. Individo santykiavimas ir j sijungimas visum yra tikrasis j b ties šaltinis. Individo tapsmo galia (Werdekräft) gl di visumoj. Visuomen yra savaima, individo nepriklausom realyb , ji yra dvasin visuma, — objektyvioji dvasia. Individualin siela yra subordinuota supraindividualin j visumoj, ji šioje gyja tapsmo gali , ia pasireiškia jos vita propria, jos specifinis gyvenimas.“

Tuo b du Spanno teorija atskiras individas, kaip atskira, užbaigta, sau esama realyb , visai neegzistuoja. Individas egzistuoja tik kaip dalis, kaip narys. „Etwas Eigenes“ yra ne individas, bet visyb (Ganzheit). Ji yra pirmesn logikos ir laiko atžvilgiu, ji yra žadinanti, o individas pažadintas (wird erweckt).

Visiškas visumos pirmumas prieš individ yra vyriausias visos Spanno universalistin s teorijos teigimas. Su šiuo teigimu neatskiriamai yra surištas ir iš jo eina kitas pagrindas, b tent: visas gyvenimas yra galimas ir suprantamas tik d lto, kad toji visyb dalosi, šakojasi, kad ji yra dalinga. Visuomen s gyvenimo vairumas, individo buvimo faktas turi pagrind ir pradži visyb s dalingume. Visyb s dalingumas ir naringumas (Gezweigung und Gliedhaftigkeit) paaiškina ir kartu nulemia atskir individo santykius su visuma ir atskir individo santykius su kits kitu. Atskiri nariai, kaip dalys negali bendrauti tarp sav s betarpiškai. Jie gali bendrauti tik per visum , tik aplinkiniu keliu — Umweg über die Mitte². Tik tur dami bendr vidur , bendr savo „b ties šaltin“ individai gali bendrauti, santykiauti. Su visybe individai gali santykiauti tik j atgal gr ždami, iš naujo su ja susirišdami (Rückverbundenheit), o individo bendravimas tarp sav s tegalimas tik tiems individams kartu visyb sugr žus, b tent per Mit-Rückverbundenheit. „Ein unmittelbares Verhältnis des Gliedes zum Gliede (des Teiles zum Teile) kann es nicht geben, da das Glied nur über seine Mitte hinweg, über das Ganze hinweg mit dem ändern Gliede in Verbindung tritt.“³

Kadangi objektyvioji dvasia gali reikštis daugelio visum bei visybi pavidalais, gali produkuoti daug nari , tai tuo b du ir visas visuomeninio gyvenimo procesas yra galimas tik „Mit — Ausgliedertheit und Mit —

¹ *Spann*, Der wahre Staat, pusl. 43.

² *Spann*, Schöpfungsgang des Geistes pusl. 40.

³ *Spann*, Gesellschaftsphilosophie pusl. 171.

Rückverbundenheit“ d ka.¹ Pati istorija irgi yra ne kas kita kaip dalijimosi ir jo pl tot . „Entfaltung ist... einerlei mit Geschichte.“

Spannas pastebi, kad toks visuomen s ir individ santyki , j kilm s bei esm s supratimas reikalauja persukti ligšiolin šiuo klausimu galvojim visu 180°. Ir jei tur ti galvoj š metod atžvilgiu vis mechanistini materijalistini teorij , galima sutikti, kad jo pasukimas, tikrai yra toks didelis. Ta iau esm s atžvilgiu toks teigimas yra neabejotinai perd tas.

Spanno teorija apie visumas, dalinas ar visiškas, apie j pirmaujan i reikšm , apie individo subordinacij visumos tikslui tam tikru atžvilgiu yra teisinga, bet ji turi ribas, kurias Spannas ikšiol nepastebi, nepripaž sta. Ir tikrai, kiek atskiras individas imamas kaip gyvas padaras, tur s socialin prigimt , jisai gali b ti suprastas ir Spanno visyb s teorijos d sni šviesoj. Ta iau, imant atskir individ platesne negu vien gyvo padaro prasme, imant j kaip dvasin b t (ens in se), ir laikantis Spanno universalizmo, atskiras individas negali b ti suprastas. Dalingumu ir naringumu, kad ir dvasin s visyb s niekaip neprieisi ir nesuprasi nelygstamos individo dvasin s vert s, jo dvasinio individualinio savaimingumo. Tai pasiekti galima ne ignoruojant išvidinio individo gyvenimo. Spannas eina išorio metodo keliu, objektyviai, o ne subjektyviai, pradeda nuo visumos, nuo visyb s, esan ios anapus ir virš individo. Konstruoti šitoki teorij Spannas gal t tik tur damas galimumo atsistoti šalia individo, pa iam iš jo išeiti ir t gi steb ti. Bet šiai evidencijai ir galimybei reikalinga dieviška akis, dieviška galia. D lto Spanno teorija turi tiek daug sprag .

Kauzalinei — mechanistinei — nat ralistinei visuomen s teorijai Spannas priešpastato kit visuomen s aptarim , b tent, kaip „dvasin s“ visumos, kaip „dvasinio“ organizmo, ta iau Spanno „geistig“ visur reiškia nedaug kaip „immateriell.“³

Atskiro individo santykius su visuma Spannas aiškina vien tik individualizacijos principu pasiremdamas ir tiki tuo b du išaiškin s ir pripažin s atskir individ vert ir savaimingum . „Wenn der Universalismus den Einzelnen nur als Glied einer Gesamtgeistigkeit bestimmt, so ist damit der Einzelne nicht vernichtet, sondern ihm gegeben, was ihm zukommt, die Einzigartigkeit, die Individualität.“⁴

Žodžiu ir Spanno universalizme individui pripaž stama, kaip jis partototinai teigia, individo „gliedhafte vita propria“. Bet toji individo, kaip visyb s nario, „vita propria“ yra ne kas kita kaip individualin „objektyviosios“ dvasios funkcija. Tuo b du visyb s dalingumu ir individo

¹ *Spann*, Schöpfungsgang d. G. pusl. 41.

² *Spann*, „Soziologie“ im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Auflage.

³ Weippert G., „Das Prinzip der Hierarchie“, Hamburg pusl. 136.

⁴ Spann, Der wahre Staat, pusl. 44.

naringumu tepripaž stama ir apimama tik asmens išviršinis gyvenimas, individo bijologin egzistencija, pripaž stamas asmens individualumas pa siaur ja prasme. Individualinis „aš“, jo subjektingumas, individualyb s substancijalumas tuo b du yra nuneigiamas. Tuo tarpu mes žinome, kad visur ten, kur individui reikia apsispr sti dalies ar vienumos atžvilgiu., kur reikia ryžtis, veikti, jisai reiškiasi kaip asmuo, kaip „aš“, bet ne kaip narys. Šitas individo „aš“ savaimingumas individualizacijos principu negali b ti apimtas.

Iš opozicijos autarkiškam individualizmui Spannas nu jo kit kraštutinum , kuriame asmens vert nyksta, nudyla lygiai taip pat kaip ir materijalizme.

Individualist mokslu visuomen kaip moralin visuma nyksta pabundant atsirandant individualiniam „aš“. Šitam Einzelheits mokslui Spannas priešpastato Ganzheitslehre, — visyb s moksl . Ta iau Spannas išleidžia iš aki individualist klaidas, kuri d ka jie pri jo prie nepagr st išvad apie autarkišk ir absoliut „aš“.

Vokie i filosofin literat ra turi puik žod , kuris tiksliai parodo individualistini teorij klaidas, b tent, Vernunftglaube, protinis tik jimas, kuris grynai teoretin „aš“ suabsoliutino, suautarkino. Neribotas perd jimas, pasitikint protine galia, vaizduoja teoretin „aš“ kaip vienintel realyb , kaip save ir pasaul kurian i b t. Ne protin didyb , bet protin mandryb , puikyb , amor sui, vaizdavo jiems „aš“ kaip „einzig Wahre und Wirkliche“, iš kurios v liau išsivyst „Satanie des selbst“. Tuo b du yra aišku, kad teoretinis idealizmas ir individualizmas turi t pat pagrind . Individualizmo principas tik persidangino idealizmo sferas, bet tuo iš esm s niekas nepasikeit . Idealistinis filosofinis individualizmas ir liberalistinis-empiristinis individualizmas yra tik du veidai vieno ir to paties padaro. Klaidos, kurias Spannas mato empiristiniam individualizme, yra kilusios iš idealistinio individualizmo. Juk ne kas kitas, kaip idealistinis individualizmas skelb ir mok , kad „aš“ patsai save laisvai kuria (Selbstsetzung des „Ich“). Spannas, laikydamas savo malonia pareiga „Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie“ ir atmesdamas individualizm , pirmoj eil j turi galvoj vokie i idealistin filosofij . Bet reformuodamas vokišk j idealistin filosofij jisai taiko nei daugiau nei mažiau kaip kopernišk j metod , b tent, vietoj „aš“, idealistin s filosofijos turiniu bei objektu jisai stato kit d sn , b tent, *totališkumo* d sn , *visyb* (Ganzheit). Konstruotos idealistin s visyb s id jos, totališkumo id jos ir veda Spann teoretin idealistin pasaul ir jo painiavas. Idealistin teoretin visyb priešpastoma teoretiniam idealistiniam individualizmui. Tai labai žym s skirtin gumai, kurie neabejotinai turi t pa i protinio tik jimo, protin s konstrukcijos dvasi . Kai Spannas puola ir s kmingai griauja individualiz-

m, tai jisai turi galvoj pirmoj eilj apšvietos filosofij, angliškj liberalizm ir t žym nat ralizmo palikim, kuris ir šiandien dar turi daug šalinink, b tent, atomistin s nat ralistines teorijas. Ta iau ši individualizmo forma yra pati sekiausia. Asmens interesai, nat ralistin teis, sutarties teorija yra vyriausi tos teorijos pagrindai. Ta iau Spannas praeina pro šal t aplinkyb, kad ir filosofinis, vokie i idealizmas, neži rint jo totalin s id jos taip pat yra „individualistinis“. Apšvietos filosofija ir filosofinis vokie i idealizmas yra individualistiniai, ir abu turi t pa i protinio tik jimo baz. Apšvieta ir idealizmas yra broliai, kad ir kovojanti tarp sav s, betgi abiej motina yra ta pati: racionalizmas; abu yra individualistiniai, nes abu yra racionalistiniai.

Vokie i filosofinis idealizmas sudužo d lto, kadangi jisai prot pri m kaip vienintel realyb. Galvoti ir b ti jam t pat reiškia. Objektivus pasaulis jam yra tik s vok, id j saviraiška, subjektyvizacija. Tuo b du konstruktyvusis idealizmas išleido iš aki real gyvenimo tikrov ir pirmoj eilj pamiršo, paneig real žmog, žmogaus realyb. O kaip yra rišamas šis klausimas idealistin j Spanno sistemoj? Ar turimas ia galvoj realus žmogus? Ar žmogus universalistin j Spanno teorijoj yra teoretinis gyvojo žmogaus vaizdas, abstrakcija?

Deja, šis klausimas tegalima atsakyti tik neigiamai. Ir Spanno universalizmas konstruoja savajai sistemai tinkam žmog, kaip j sau konstruavo ir individualistai. Žmog aiškina Spannas pagalbine s voka, b tent „dvasin s visumos“ ir jos dalingumo s voka. Jisai atmets individualistin teorij ir patiekia kaip visai priešing d sn, b tent, visyb s teorij, universalizm. Individualizmas paneig real žmog. Ta iau n ra jokio pagrindo manyti, kad login kontradikcija žmogaus ir gyvenimo realyb visai apima, j išsemia.

Spannas dažnai kartoja: kas yra loginiai pirmesnis: atskiras narys ar visuomen, dalis ar visuma? Tre io, kito tarpiško kelio n ra.¹ Inter duo contradictoria non est medium.² Bet ia eina dalykas ne apie kok medium, ne apie loginius prieštaravimus, bet apie tai, ar universalizme bei individualizme randa vietos ir teis s gyvas realus, o ne konstruotas žmogus? Atsakymas aiškus: ir vienas ir kitas ignoruoja real žmog, jo nežino. Galima visai ramiai priimti login d sn, kad visuma yra pirmesn už dal ir tuo pat metu neb ti Spanno universalizmo šalininku. Iš teisingos abstrakcin s visumos s vokos Spannas daro klaidingas išvadas. H. Pesch visai teisingai pastebi, kad priešpastatymas individualizmo ir universalizmo mažai tepadedo. Dar daugiau.. — Pesch teigia, kad „jei universalizm pritaikyti konkre iai visuomenei, tai tas gali sukelti nesusiprati-

¹ Spann, *Gesellschaftsphilosophie*, pusl. 9.

² Spann, *Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, pusl. 174—75 (1926).

mu ir pa i visuomen traktuoti individualistine samb rin s s vokos prasme.¹ Ir tikrai Spannas konstruoja žmog pagal savo sukurt „dvasin organizm“, pagal „dvasin visyb“, iš kurios dalyjasi atskiros dalys ir kurios v l tegali tarp sav s bendrauti tik per visum (Mit-R ckverbundenheit). Bet šitoks individ santykiavimo aiškinimas yra grynai išviršinis, mechaninis. Kada individ, „aš“ ir „tu“, santykiai suvedami nariškum, tai tuo pa iu duodamas nat ralistinis paaiškinimas, prieš k taip gyvai kovoja patsai Spannas. Ta iau patsai Spannas sukasi tame pa iame nat ralistini metod rate ir skiriasi nuo pastar j tuo, kad t savo metod jisai m gina vadinti kitais vardais, b tent „dvasin s“ visumos, „dvasinio“ organizmo nari bei dali s vokomis. Individ santyki ir j esm s interpretavimas Spanno universalistin j sistemoj mažai kuo skiriasi nuo nat ralistini mechanini metod .

Spannas vaizduoja dvej individ, dvej padar santykius. Tuo tarpu dvej „aš“ santykiai yra visai kiti, negu dvej individ nari santykiai. Jei susitinka ar susijungia du individai, tai ia vyksta dvej vienos gimins (Gattung) nari bendravimas. Šitoksai vyksmas, santykiavimas galima apimti ir išaiškinti individualumu ir dalingumu. Bet jei norima išaiškinti santykius „aš“ su „tu“, subjekto su subjektu, tai individualyb s kategorijos ia per maža, nes „aš“ tik kaip narys, kaip individumas, kaip kad ir „dvasinio“ organizmo narys-padaras esu joksai „aš“. Asmuo yra daugiau negu individumas. Gyvo žmogaus individualyb s esm reiškiasi trejopu pavidalu, b tent: k niškai, psichiškai ir dvasiškai. Šitie trys vyriausi realaus žmogaus gyvenimo bei esm s aspektai, b tent, biologinis, psichologinis ir ontologinis ir atitinka tam realaus žmogaus aptarimui, kurio jokia socijologija, kad ir universalistin, ignoruoti negali. Žmogus yra individas, asmuo ir asmenyb kartu. D lto be biologin s, jisai turi ir aukštesn, savaiming dvasin vitam propriam. Savo gliedhafte vitam propriam turi ir medžio šaka, bet tik secundum quid, non simpliciter, non secundum se. Tuo tarpu žmogaus individualyb s viena biologin s - voka apimti negalima. D lto ir jo santykiai su visuomene, su visuma yra kiti negu gerkl s santykiai su plauiais, ar su visu organizmu. Tur damas savo egzistencijai dar ir kita, o ne vien biologin pagrind, b tent, tur damas ne narišk, o kitos kilm s dvasin substancijalin individualyb, atskiras žmogus nenyksta ir tuomet, kai išnyksta plauiai ir gerkl ir pagaliau tas ar kitas organizmas. Palyginimais iš biologini organizm gyvenimo mes galime ši t pavaizduoti, bet nei t organizm visumos nei j dali santyki negalime identifikuoti su visuomenin s visumos bei individ santykiais. Visuomenin visuma, valstyb, tauta ir t.t. n ra organizmai tiesiogine prasme; jie teturi tik id jin organizm panašum, kuris

¹ H. Pesch, S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie, I. Bd., Freiburg i. Br. 1924.

ir leidžia daryti palyginimus ir logika tam neprieštarauja. Bet ia n ra tikrov s panašumo, identumo, o yra tik, kaip sako Tomas Akviniētis, similitudo, non rei veritas.¹ Taigi, ir individo priklausymas visumai n ra nelygstamas, n ra identiškias su gerkle ir plauiais. Taip, žmogus priklauso visumai, jisai moraliai auga visumoj gyvendamas. Taiau tas anaip̄tol nereiškia, kad žmogus, kaip narys, kaip gerkl , priklausyt visumai *visai*: jisai jai priklauso, bet non secundum se totum et non secundum omnia sua. Visu savo totališkumu, totum quod homo est et quod habet et quod potest žmogus yra subordinuotas ir priklauso ne abstrakcinei visybei, bet savo K r jui.²

Negalima sutikti su Spannu ir jo šalininkais, kad visuma yra atskir individ *b ties šaltinis*. Krikšioniškojo idealizmo k r jams Augustinui, Tomui Akviniēiui, Solovjovui, taip pat antikiniam genijui Aristoteliui visuomenin visuma natralinio gyvenimo tvarkoj visuomet lieka tik b tinoji individo egzistencijos s lyga, bet jokiu b du ne jo b ties šaltinis. Žmogaus asmens vert , vidujiniai g rio pagrindai pa iame žmoguje, imant juos iš esm s, nepriklauso nei visumos nei jos ly i , tik to g rio realizavimas istorinio gyvenimo aplinkoj tokias formas suponuoja. Šia prasme atskiro individo ir visumos santykiai yra tiesiogini ir teigiami³. Tuo b du visuomeninis tikslas, koks jisai beb t , n ra ir negali b ti sau tikslas. Iš kitos pus s, tuo anaip̄tol ne sakoma, kad visuomeniniai organizmai neturi savo specifini tiksl ; tuo tik pabr žiama, kad visuomeniniai organizmai neturi toki savo specifini tiksl , kurie b t šalia individ . Visuomenini visum tikslai gal gale yra visuomen j reintegruot asmen tikslai. La finalité sociale est la finalité interne de l'individu.⁴

Visuomenin visuma negali b ti suprasta kaip savaime egzistuojanti realyb . Ji t ra reali tik kaip moralinis organizmas, kaip unitas ordinis, kaip asmens vert s, asmens turinio gyvendinimo lytis. Jos dorovin gyvenimo norma yra nelygstamos, savaimingos žmogaus vert s principas.

Tuo tarpu Spanno sistemoj tai asmens vertei vietos n ra.

Spannas tiksliai iškelia klaidas idealistinio individualizmo, pagal kur iš „aš“ saviraiškos, iš jo savis mon s akto susidaro „aš“ ir daikto santykiai, vadinasi, santykiai tarp subjekto ir objekto. Tuo b du kito žmogaus „aš“, kita individualyb tame akte virsta „ne — aš“ („Nicht — Ich“), virsta daiktu. Tuo tarpu gyvojo žmoni gyvenimo sferoj santykiauja „aš“ ir

¹ Summa theologica 3, q. 8, a. 1 ad 2.

² Summa theologica 1, 2, q. 31, a. 4.

³ Solovjov, VI. „Opravdanije dobra“ 211—218 pusl.

⁴ Sturzo, Sociologie et historicisme, žurnale „La vie intellectuelle“ 25 Avril 1934 m. Toliau ten pat visai teisingai pastebima: „Toute l'activit humaine est individuelle, même si elle se développe comme elle le fait, collectivement, par voie de groupements“.

„aš“, „aš“ ir „tu“, „aš“ ir „mes“, kaip sako Max Scheler, vadinasi, santykiauja subjektas su subjektu, subjektas su subjektais. „Tai n ra vis viena“, sako Spannas, „bet yra esminga, kad ‚ne — aš‘ (Nicht — Ich) yra ne daiktas, ne paprastas objektas, bet ‚tu.‘¹“ Visai teisingas pasteb jimas. Ta iau Spannas nepastebi, kad skelbdamas t „aš“ „dvasin s visyb s“ nariu, „jos“ dalimi, jisai pats t santykiaujant su „aš“ „tu“ paver ia „ne — aš“, nes nari , dali santykiuose neturi vietos individo „aš“ ir jo subjektingas vidaus pasaulis. ia visk lemia dalingumas ir nariškumas, bet ne „aš“. Spannas jau ia neperžengiam kiarim šioje savo sistemos vietoj ir m - gina j nugal ti. D lto nari ir visumos santyki paprastumas, kaip jisai yra išd stytas ankstyvesniuose Spanno k riniuose, (Schöpfungsgang des Geistes ir kt.) labai susikomplicavo paskutiniuose jo veikaluose, ypa veikale „Gesellschaftsphilosophie“. Pirmiau visur traktav s individ kaip nar , kaip dal , paskesniuose veikaluose m gina traktuoti j kaip subjekt . Bet met s kelet gyv ir gilesni žvilgsni asmens vidaus gyvenim , paliet s gyvo žmogaus realyb , jisai pastebi, kad toks gyvas asmuo netelpa jo sistem ir j griauja ir d lto v l baigia tokiu individu, kursai tegali tikti jo konstruktyvinei visyb s id jai. „Sofern die geistige Ganzheit in ihrer verhältnismässigen überindividuellen Selbständigkeit oder Jenseitigkeit gefasst wird, ist sie objektiver Geist; sofern sie in ihrer verhältnismässigen Subjektivität oder Gliedhaftigkeit im einzelnen Menschen, in ihrer Einwohnung in ihm gefasst wird, ist sie subjektiver Geist“². Tuo b du atskiras asmuo, subjektas tampa objektyviosios dvasios individuacija. Panašiai mok ir Hegelis ir kiti senieji bei moderniškieji emanatinio panteizmo teoretikai, pagal kuriuos individai gauna b ties pavidal tik d lto, kad aukštesnioji visyb s dvasia reiškiasi, subjektyvuojasi (sich entäussert) arba kaip Spannas sako, „dalyjasi“, ir tuo kuria ir lemia socialini santyki sfer . Abstrakti visyb emanatiniu b du reiškiasi, dalyjasi; pasireišk individai yra jos nariai, ji, toji visyb , tuo b du yra j *b ties s lyga*, j tapsmo galia. Tuo b du paskiri nariai tarp sav s ir su visybe yra susyti nat ralinio b tinumo d snio ir d lto j „gliedhafte vita propria“ gauna tik besipl tojan io ar besikartojan io proceso reikšm s ir prasm s.

Individas visose šiose sistemose, kaip ir antikin j mitologijoj, yra žemiausias objektyvios dvasios pasireiškimo laipsnis, d lto jisai ir yra tokios sistemos akimis ži rint, bevalis, belaisvis. Spanno sistemoj atskiras žmogus taip pat yra tik „als letztes Glied des Gesamtgeistes“, ir kaip toks, jisai neimamas kaip savaiminga sau b tis, — „Persönlichkeit wurde nicht für sich betrachtet“³. Toliau, kadangi „objektyvioji dvasia“ reiškiasi ne vienodu laipsniu ir ne vienodu pavidalu, d lto ir individai, nariai yra ne

¹ Spann, Schöpfungsgang des Geistes publ. 260.

² Spann, Gesellschaftsphilosophie publ. 73.

³ Spann, Gesellschaftsphilosophie publ. 71—74.

vienodi. „Alle Menschen sind nicht in annähernd gleicher Weise Glieder des objektiven Geistes und der Gezweigung“¹. D lto šalia paprast nari , šalia klaidingo dalinimosi, objektyvioji dvasia reiškiasi ir stipri vad pavidalais, kurie Hegelio žodžiais tariant, žmonė gyvenime es lyg ir „Geschäftsführer des Weltgeistes“, per kuriuos ir reiškiasi objektyvios dvasios k rybingumas. Tuo nevienodu objektyviosios dvasios dalyjimusi ir yra pagr stas vertybi , rango principas. Istorinio gyvenimo bei indivi- vid netobulumus Spannas aiškina kažkokia tos anonimin s objektyviosios dvasios klaida, kuri vyksta tuo metu, kai iš jos dalyjasi narys. Tai esanti „Fehlausgliederung“, kuri yra „Nichtsein“, kuris yra nesveikas, pasmerktas mirti. „Was fehlausgliedert, was krank ist, ist im Begriffe zu sterben“².

Taigi, visuma, visyb ir jos atributai, dalingumas bei naringumas, yra visos Spanno universalistin s sistemos pagrindas. Kad jos nariai individai yra tik mums žinomo žmogaus šeš liai, tas aišku kiekvienam, kas t sis- tem perprato. Bet kad visai tos sistemos pagrindus suprasti, reik t atsakyti klausim , o kas yra toji visyb ? Spannas, pakartotinai teigdamas, kad jo socijologija yra pagr sta filosofinio analizo metodais bei metafizika ir labai kruopš iai atsakydamas visus kitus savo oponent priekaištus, padarytus socijolog suvažiavime Vienoj (1925 m.), paliko be atsakymo logišk marksisto M. Adlerio paklausim : *Kas yra toji visyb ir vis pir- ma, kur ji yra*?³ Kitoj vietoj, paliesdamas š klausim , Spannas m gina išvengti atsakymo, pasteb damas, kad visyb s kaip tokios esm s klausimas yra ne socijologijos, bet ontologijos klausimas. Daleiskime, kad taip. Tuomet lieka nesuprantama, kaip galima ta visybe operuoti, aiškinant ja kas- dienio socialinio gyvenimo reiškinius, nežinant kas ir kur toji visyb yra. Be to, kaip galima pagr sti universalistin socijologij metafiziniais d s- niais, teigiant, kad „kas yra visuma pati savyje — savo esm j yra jau ne socijologijos, bet ontologijos klausimas“. Metafizin socijologija be on- tologini supozicij yra tikrai, pasak M. Adlerio „höchst naive Metaphy- sik“. Mechaninio ar kauzalinio metodo priešpastatymo organin s visyb s teorijai nepakanka, kad gal tume suprasti socialin gyvenim bei jo ly i daugiariopum . Reikalinga žinoti tikrieji socialinio organizmo šaltiniai, reikalinga žinoti, kas yra visyb ir kur ji. Konstruoti superindividualin s visyb s id j , pasiremiant individualin s visyb s faktu, galima, bet tatau neseka su neišvengiamu b tinumu bei loginiu aiškumu. O nežinant aiš- kiai, kas yra superindividualin visyb , negalima tur ti tikslaus individo bei visuomen s supratimo. Pagaliau patsai žmogaus asmuo yra pirmoji ir didžiausia metafizin problema, „Feuerprobe“, kurios neišsprendus nega—

¹ Spann, Gesellschaftsphilosophie publ. 159.

² Spann, Gesellschaftsphilosophie publ. 117—118.

³ Dunkmann K.: Der Kampf um Othmar Spann, publ. 27.

lima yra nuosaki idealistin s socijologijos sistema, negalimas tikslus visuomenin s visumos aptarimas.

Remiantis Spanno visyb s id ja, duodama kartais šitoks visuomenin s aptarimas: „Visuomen yra dvasing ir daling žmoni bendruomen , supraindividual ir kurianti realyb , ji yra grynai moralin s voka, ne utilitarinis susib rimas“. Labai savotiškas aptarimas, kuriuo pasiremiant galima be ko kito sakyti, kad visuomen tikrov s atžvilgiu yra ne egzistuojanti realyb , yra nulis, nes jei visuomenin realyb yra tik s voka, tai jos realiai ir n ra.

Nežinant kas yra visyb pati per save, lieka neaišku, kaip yra galimas iš tos visyb s iš jusi dali , dalinu visum darnumas. Dogmatinis tvirtinimas, kad žmogus negali iš tos ar kitos visuomenin s visumos išeiti yra be pagrindo, yra perd tas. Asmuo su visuomenine visuma yra surištas ne visuotinu b tinumo d sniu, bet pareigumu, atsakumu atžvilgiu visuotinos visumos ir jos dali . Sakysime, šeima, kuri sudaro vyras ir moteris, yra tam tikra vieninga dorin visuma. Savaimė aišku, kad kiekvienas šeimos narys sav j individualini akt atžvilgiu yra visai laisvas tiek šeimos, kaip tam tikros visumos atžvilgiu, tiek ir jos nari , atžvilgiu, ir gali elgtis kaip tinkamas, nes jisai n ra su šeima ar jos nariais surištas neišvengiamu nat ralinio b tinumo d sniu. Su visa šeima ir jos nariais individ , asmen riša tik dorinis atsakumas bei pareigumas, kuris savo pradži , taigi, ir esm turi objektingame doringume bei konkre ioj vienos visyb s id joj

— Dievuje. D lto traukinio kaip ir gerkl s pavyzdys ia nieko nepasako. Traukinys iš v ži negali išeiti. Bet žmogus gali ir iš traukinio išeiti ir pat traukin iš v ži išvesti. Istorija rodo, kad žmogus ved iš nusistov jusi istorinio gyvenimo v ži tokias visuomen s kult ros sukurtas visumas, kurios anot poeto žodži amžinyb atremtos buvo¹. Spannas tatai puikiai žino, bet jo duodamas atsakas jau nesiderina su jo visyb s sistema ir slepia savyje didelius pavojus. Kaip mat me, socialin s vertyb s, pagal Spann , yra tik pasireiškusios objektyviosios dvasios vertyb s, jos pa ios ir realizuotis tur t . Tai iau pasirodo, kad be individo valios besireiškian ios objektyvios dvasios vertyb s gyvenime realizuojasi ne pa ios, bet jos turi b ti gyvendintos valdymo keliu — muss herrschaftsmässig durchgeführt werden².

Kad daugiariopos dalinos visumos ir j nariai išlikt darniuose santykiuose, kad gal t pasireikšti „objektyviosios dvasios“ k rybingumas, b tina „Herrschaft“³. Žodžiu, ir visyb jau reiškiasi ne pati per save, bet jai reikalinga išorini priemoni , kurios logiškai neseka iš pa ios visyb s

¹ Poeto Claudiaus žodžiai apie „nenugalim “, „amžin “, „laiming “ Romos miest .

² Spann, der wahre Staat, pusi. 194.

³ Spann, Gesellschaftslehre, pusi. 247.

ir jos atribut . Na, o jei tos valdymo priemonės kaip tik bus nukreiptos prieš šitoki organiški visuomenės saviraiškiai bei jos idėjinės koncepcijos ir gins kaip tik, sakysime, individualistines materialistines tendencijas? Istorija žino faktą, rodančią, kad joksai „viešpatavimas“, „valdymas“ nesulaiko galingo kultūrinio žlugimo. Aiškinti visa tai analogijomis, „nesveikatingumais“, „Fehlausgliederung'u“ negalima.

Ernst Kriek¹ visai teisingai pastebi, kad Spannas nevengia griežtesni reakcinių palinkimų. Ir tikrai, Spanno idėjos, tapdamos visuomenine praktika, gali tapti didele žmogaus ir visuomenės nelaimė.

Kaip matome, visuma, visuomenė yra viskas, atskiras individas yra tik išvestinis voka. Individo „būties šaltinis“ yra visuma. Individas tegali bendrauti tik per visumą. Einant šia teorija, asmens gyvenimui taip galima sukaustyti visoki „visumą“ vardan, kad, kaip viename sename kinieškie kdekse pasakyta, atskiras individas galėtų būti baudžiamas mirtimi, jeigu jisai be leidimo prisitartint prie savo kaimyno sodybos tiek, kad galėtų girdėti ano gaidžių giedojimą. Pasiskelbęs, sakysime, grupę tironų save esant valstybės gyvenimo visuma ir darys su žmogumi panorą; kita ekonominė grupė, sakysime, kolchozas ar šiaip koks valstybinis kooperatyvas deklaruos save esant kiškią, iš visų vieną visumą ir joks atskiras „nesam“ individo ekonominis veikimas nebus galimas. Tas pats gali atsitikti kultūroje, tautoje, religiniam gyvenime, kada grupė žmonių pradėtų save indentifikuoti su tautine, kultūrine ar bažnytine visuma, o visus kitus, traktuoti kaip „Fehlausgliederung“ tautinius, kultūrinis religinius ir kt. visumus.

Platonas skundėsi, kad poetai blogai apdainuoja svarbiausius žmogelies dalykus. „Tas, kuris apdainuoja yra tik reiškiniai, bet ne tikrovė“, sako Platonas ir dėlto poetai tuos kuria blogas valstybės konstitucijas žmonėms. Ir sociologai, prasilenkdami su tikrove, dažnai kuria žmonėms labai blogas „konstitucijas“. Pakanka, sakysime, kokiam naujam žmonijos „gelbėjimui“ pasiimti Spanno „Fehlausgliederungo“ doktrina ir mes gausime visokiausius žmonių giminius gerintoj galabytoj .

Žmogaus būtis, jo „gliedhafte vita propria“ Spanno sistemose yra tik natūrali būseną, tiksliai ar nesveika, bet ne savaiminga būtis. Tam tikra „objektyvioji dvasios“ būseną yra ir visas gyvenimas, tam tikras plėtoties procesas, einantis iš pirmą kartą visų. Istorija Spannui, kaip ir visiems universalistams - spiritualistams, yra dvasini fenomen saviraiškos grandinė, bet ne konkrečiai ir laisvą asmenų ryšiniai aktai, tikslo idėjos ir istorinio patyrimo sukelti, pagrįsti. Spannui „Entfaltung ist einerlei mit Geschichte“. Pirmajame Lietuvos Katalikų mokslininkų ir mokslo

¹ Kriek E., Othmar Spanns philosophisches Werk. „Blätter für deutsche Philosophie, pusl. 352.

m g j suvažiavime Spanno šalininkai, begindami emanatines Spanno socijologijos tezes, padar visai logiškas išvadas, pareikšdami, kad „Adomo sieløj jau buvo sukurtos visos sielos“. Ir toks pareiškimas nebuvo „lapsus linguae“, bet visai nuosakus galvojimas, einant Spanno teorija. Bet iš kitos pus s, yra aišku, kad teigimas, jog šiais d sniais pagrįsta socijologija *katalikams yra pilnai priimtina*, yra maž mažiausia nesupratimas.

Taip pat negalima Spanno universalizm identifikuoti su tuo idealistiniu krikš ioniniu universalizmu, kur skelbia ir mokina ir Leonas XIII ir Pijus XI. Tarp Spanno ir krikš ioninio universalizmo yra gil s ir nenugalimi skirtumai, kurie prasideda vis pirma su asmens bei asmens kilm s supratimu.

Krikš ioniškos kult ros vaizduojamas asmuo Spanno sistemøj netelpa. Spannui asmuo, „*Persönlichkeit wird nicht für sich betrachtet*“¹. Tuo tarpu visam krikš ioniškam universalizmui, pradedant Augustinu ir baigiant Pijum XI., asmuo yra visos socialin s kult ros pagrindas ir kaip vieninga visuma negali b ti nei nariška dalis nei bendrum . Asmuo n ra nei nariškas nei dalingas ; jisai yra mums duotas ir amžinas. Asmuo krikš ioniškoj idealistin j sistemøj yra sav akt viešpats ir yra laisvas: *quod dominium sui actus habet liberum est in agendo ; liber enim est qui sui causa est... sola vero natura intellectualis libera est*². Asmens laisv s bei asmens vert s teorijas Spannas pakartotinai apšaukia „anarchizmu“, „individualizmu“, „autarkiškumu“ ir pn. Tuo tarpu asmens nelygstamos bei savaimingos vert s pripažinimas anaipol nereiškia visuomen s ir individ santyki sumechaninimo arba individ suautarkinimo. Iš asmens vert s neseka asmens akt autarkiškumas, lygiu b du ir iš asmens laisv s neseka asmens anarchijos pateisinimas. Yra visai priešingai: jau tuo pa iu, kad kiekvienam asmeniui pripaž stama nelygstama vert , yra užkertamas kelias sauvaliai ; asmen santykius tuo b du nešamas naujas d snis, kur Aristotelis vadina *supratimu*, Augustinas, Tomas Akviniėtis — *meile*, Kantas — *pergyvenimu*, *nuotaika* (Gemüt), Solovjovas — *užvojauta* ir pn. Spannui visa tai atrodo grynu psychologizmu, kuris izoliuoj s atskir asmen iš viso virš-individualinio pasaulio, iš kult ros. Taip n ra. Tomas Akviniėtis, pasiremdamas asmens vert s principu, savo gilia filosofine intuicija iškelia intymiausius socialini sait momentus. Tomas Akviniėtis teigia, kad kiekviena konsocijacija iš esm s yra pagr sta meile, est ratio dilectionis,

¹ Spann, *Gesellschaftsphilosophie*, pusl. 159. Asmens reikšm s socialinei kult rai klausimu D. Rops savo veikale *Eléments de notre destin* (250 pusi.) rašo: *Nulle civilisation véritable ne peut être fondée que sur le respect de la personne humaine et de ses valeurs éternelles. Toute organisation économique et sociale qui tend à limiter la personne dans sa réalité, sa liberté, sa responsabilité est mauvaise... Une civilisation véritable affirme le primat de la personne sur toute autre valeur ou sur toute nécessité.*

² Thomas Akviniėtis, *Summa contra Gentiles* III. c. XIII.

kurios pagrindinis tendencijos siekia savo pirmąjį visumą, savo Krį. Tuo būdu ir susidaro ryšys su visu, kas yra „Uber-Dir“. Žmogus savyje pergyvena meilės jausmą dėl esamo jame, jo sielų gario, secundum quod est particeps, o kitą asmenį pergyvena myli, su juo susyja secundum rationem societatis in isto bono¹. Iš čia ir eina tas gilus, asmens vertę paremtas socialinis kultūros pagrindas, kur Main de Biran nusako žodžiais: sentir sa vie et sentir ses rapports.

Sukaustas asmens gyvenimo natūralinio būtinumo dėsniais, Spannas neišvengiamai turi neigti ir asmens laisvę. Formalinis socialinio gyvenimo pagrindas jam yra ne laisvė, bet teisingumas. Pagal Spanną išeina, kad laisvė ir teisingumas yra prieštaravimas. Bet ar galimas teisingumas be laisvės? Ar galima laisvė be teisingumo? Spannas prieina tokį keistą išvadą, kad paties asmens laisvė jį supranta grynai natūralistine prasme. Laisvė, pagal Spanną, yra tik veiksmų suma, ištiesus eilės aktyvius balansus, „Lebenskunst“². Nedaras ilgą ir pakartotiną muzikos pratimą, sako Spannas, negali griežti muzika, nesimokant graikiškai negali skaityti Platono graikų kalba. Žodžiu, išeina, kad laisvė yra tik dresūra. O kadangi dresūra gali būti visoki, tai ir laisvės vienos nėra ir negal būti. Yra daug laisvi ir jos skiriasi pagal tai, kokios rūšies dresūra yra jos pagrinde. „Es gibt nicht eine einzige Freiheit, es gibt viele Freiheiten. Es ist nicht eine abstrakte, eine allgemeine Freiheit, sondern sind lauter gliedhaft und arteigene Freiheiten“³. Tai yra grynai natūralistinis laisvės principo supratimas, neveizint to, kad čia ir operuojama dvasiniais vokomis.

Taip, tiesa yra, kad nesimokant graikiškai negalės skaityti Platono raštų originale. Bet ar mokytis graikų ar kuri kitą kalbą, ar visai nei vienos nei kitos nesimokyti yra valios laisvės dalykas. Tos ar kitos išviršinės klišės, ta ar kita dresūra paliečia vien tik natūralines klišes, natūralinį tvarkos dėsnį, bet ne dvasinį laisvės prigimtį.

Visai kitaip, negu Spannas, galvojo laisvės klausimais ir Aristotelis ir visi didieji krikščioniškojo idealizmo kūrėjai. Spannas teigia, kad laisvės principu pagrįsta teisė yra kažkas išviršinio ir utilitariško. Pagal Aristotelį, kas turi prievolią, kas yra pareigojamas, tas turi turėti laisvę tas prievoles atlikti. Be laisvės — jokios prievolės, jokios pareigos⁴.

O kokią didingą asmens laisvės teoriją išvysto Leonas XIII. savo enciklikoje „Libertas“! Tikroji laisvė pagal Leoną XIII. yra virš visokios saugos ir virš priespaudos. Jo mokslu, laisvė yra esminis elementas ir krikščioniškos dorovės ir jos praktikos. Už tai tikrą laisvę, sako Leonas

¹ Tomas Akvinietais, Summa theol. 2, 2, g. 26, a. 4; a. 5.

² Spann, Gesellschaftsphilosophie pusl. 66.

³ Spann, Gesellschaftsphilosophie pusl. 154.

⁴ Wittmann, Ethik des Aristoteles pusl. 130—131.

XIII, kovojo su dideliu pasišventimu apaštalai, j gyn savo raštais apo-
logetai ir nesuskaitomos minios kankini j pašvent savo krauju. En-
ciklikoj „Immortale Dei“ Leonas XIII. laisv vadina žmogaus tobul jimo
pagrindu.¹

Ši aristotelin — krikš ionin laisv s koncepcija Spannui yra visai
nepriimtina. D lto ir doroviniai veiksmai, dorovinis atsakumas, pagal
Spann , priklauso ne asmens valiai, bet objektyviosios dvasios funkcij
sferai. „Dorinis atsakumas gali b ti pagr stas tik ant visumos ir dalingu-
mo kategorij “, teigiama. Dorinio atsakingumo, paremto visumos ir
dalingumo kategorijomis, niekuomet negali suprasti krikš ioniškoji
s mon . Jeigu, pagal krikš ioniškojo idealizmo k r jus, žmogus yra tiek
laisvas, kad net consentire vocatione Dei vel ab ea dissentire propriae vo-
luntas est (Augustinas), tai ir dorovinis atsakingumas tegali b ti pagr s-
tas žmogaus asmeniu ir jo laisva valia. Suver iant dorovin atsakum vi-
sumai ir jos kategorijoms pla iai atidaromos durys politinei sauvalei, do-
roviniam anarchizmui bei fatalizmui.

Toliau, Spanno nuolat kartojamas d snis „visuma yra pirmesn už
dal“ jo yra suprantama ne aristoteline ir ne tomistine prasme. Patsai
Spannas nesutinka su Tomo Akvinie io šitos s vokos (visuma pirmesn
už dal) apribojimu, išreikštu žodžiais: quod est per se, semper est prius
eo, quod est per aliud. Tuo b du, pagal Tom Akviniet , žmogaus asmuo
yra pirmesnis už socialinius organizmus. Leonas XIII. taip pat teigia : est
enim homo quam republica senior; convictus domesticus et cogitatione et
re prior quam civilis coniunctio (Rerum Novarum). Nell-Breuning paste-
bi, kad ia Leonas XIII. aiškiai išsiskiria iš tokio kaip Spanno universaliz-
mo ir toliau rašo: „Ganzheitlicher Auffassung stehen die Worte des
Papstes nicht entgegen, wohl aber jenem Fehlschluss, der aus dem rich-
tigen Satze, das Ganze ist (begrifflich) vor den Teilen, die falsche Fol-
gerung zieht, die Kollektivität gehe (gedanklich, begrifflich) dem Indi-
viduum voraus. Weder folgt dies, noch trifft es tatsächlich zu“.² Tuo
b du Spannas ia aiškiai ir griežtai išsiskiria tiek iš aristotelin s
tiek iš krikš ioniškosios sociologin s sistemos. Spannas jau ia login bei
istorin savo teigim nenuosakum , d lto lyg ir žaisdamas žodžiais teigia,
kad es valstyb yra pirmesn už šeim (Familie), bet moteryst (Ehe)
esanti pirmesn už valstyb .³

Visos didžiosios universalistin s sociologijos sistemos yra paremtos
tikslu id ja, o tikslu paremtas veiksmas savaime suponuoja individualin

¹ Rops D., laisv nusako, kaip asmens teis b ti tuo, kuo jisai yra: „La liberté,
«est pour la personne humaine le droit d'être ce qu'elle est“ (Eléments d. destin 98).

² Die soziale Frage u. der Katholizismus pusl. 146. Profes. Malakauskas savo
veikale „ gimtoji teis “ (Kaunas, 1934 m.) šiuo klausimu teigia: „Žmonijos istorijoje
pirma eina individas, paskum šeima ir dar paskiau valstyb . Tod l sakome; jog
valstyb yra jaunesn už individ ir šeim “ (62 pusl.).

³ Spann, Gesellschaftsphil. pusl. 103.

laisv t tiksli iškelti ir jo siekti arba atmesti. Tuo tarpu individuo-nario veikimo laisv yra tik jo nariška funkcija. Individidas - narys negali turėti laisv s, negali n tikslu turėti. Ir Spannas deda daug pastang , kad sugriaut teleologišk id j . Jisai dažnai šaukiasi Aristotelio, Tomo Akvinieio ir kit idealistini sistem k r j . Ta iau Aristotelio, scholastik ir net vokie i idealist keltoji tikslo id ja Spannui atrodo kaip pri-taikintas pasl ptas kauzalinis principas¹. Spannas net apgailestauja, kad Aristotelis ir net vokie i idealistai nenugriov tikslo s vok viešpata-vimo, — „die Herrschaft des Zweckbegriffes weder durch Aristoteles noch durch den deutschen Idealismus nicht gebrochen wurde“². Vietoj tikslo id jos, vietoj keuzalini moment . Spannas m gina pagrįsti savo sistem „teleologine — nariška“ funkcija. Bet organine funkcija ir tikslu paremtas veikimas turi esmingai skirtingus pagrindus.

Aristotelinis ir visos krikščioninis idealistinis filosofijos atžvilgiu Spannas už m dvilyp pozicij . Jisai atmėta Aristotelio tikslo id j , bet iš kitos pus s su dideliu entuziazmu kelia Aristotelio visyb s id j . Bet Aristotelio visyb s id ja yra darniai jungta vis jo filosofin sis-tem , kuri visai teisingai yra aptariama kaip imanentin teleologin pa-saul ži ra. Tuo pat keliu nu jo ir visi didieji krikščioniškojo idealizmo k r jai. Kantas kad ir suveda tikslo id j žinom j „als — ob“, ta iau reikšminga yra tas, kad ir Kantas sav j sistem pagrindžia tikslo id ja. Šiuo atžvilgiu Spannas nesutampa n su viena didži j idealistini sis-tem , — jisai pats save iš j izoluoja, neveizint dažno t sistem šau-kimosi.

Kur yra Spanno klaida ir jo tragedija? Atsakymas: jo konstruotoj visyb s id joj bei tos id jos naringumo ir dalingumo atributuose. Žmogaus, viso istorinio gyvenimo atžvilgiu Spannas neskiria supernat ralin s ir nat ralin s tvarkos rib . D l tos priežasties ir asmens bei asmen (visuomenin s visumos) nat ralinis harmoningumas suliejamas, neskiriamas. Konkreti žmogaus individualyb Spanno sistemoj nustoja savo asmeninio subjektingumo, o konkreti istorin socialinio gyvenimo tikrov netenka savo objektingumo.

Socialiniai organizmai, vair s ir daugeriopi b ties pavidalai Spannui yra subjektyvios lytys (dalys, nariai) objektyviosios visumos. Krikščio-niškoji filosofija skelbia, kad tie vair s b ties faktai yra tik d lto, kad jie tapo sukurti. Nei pasaulio, nei žmoni neb t , jeigu visa tai neb t buv sukurta. Individai, asmenys yra ne d lto, kad jie atsidalijo, kad „objektyvioji dvasia“ pasidal , pasireišk nario pavidalu ir t.t., bet d lto, kad jie buvo sukurti, o jei neb t sukurti, tai j ir neb t : ideo, sumus, quia facti sumus. O kas yra tasai visumos k r jas? Visyb , jos dalin-

¹ Spann, Kateg-orientlehne pusi. 22, 29 ir 46.

² Ten pat.

gumas, nariškumas? Visyb krikš ionio s monei tegali b ti tik viena: Dievyb .

Spannas teigia: „Ohne Vorsehung weder Gesellschaft noch Geschichte“¹. Bet visoj Spanno sistemoj nematyti nei Apvaizdos valios nei Jos galios. Visk lemia dalinga ir naringa anonimin visyb , kuri iš vienos pus s nustelbia pa i Apvaizd , daro J visai neberekaling , palaidoja, niveliuoja asmen , o iš kitos pus s, Spanno teigimas, kad be Apvaizdos n ra nei visuomen s nei istorijos, yra visai lygus Regelio: „Es ist der Gang Gottes in der Geschichte, dass der Staat ist“². Iš ia v liau ir eina visuomenini organizm hypostizavimas.

Spanno universalistin socijologija, jos metafiziniai pagrindai yra grynai protin konstrukcija. Spannas vis laik abstrahuoja ne tikrov , bet pa ias abstraktines s vokas ir pagal tas abstrakcij abstrakcijas konstruoja asmen , visuomeninius organizmus, korporacijas ir t.t. D lto ir asmen bei socialini organini vertybi kategorijos, rangai Spanno sistemoj yra dirbtini. Spannas praži ri tikruosius asmen bei socialini organizm ierarchinius pagrindus.

Krikš ioniškoji socijologija pripaž sta, kad sprendžiant socialines problemas be protinio pagrindavimo dar yra reikalingas tik jimas, reikalingas išvidinis ryšys tiek su atskiru asmeniu,, tiek su socialine visuma. Labai tiksliai nusak krikš ionišk j socialin s mon Augustinas pažym damas, kad krikš ioniškieji socialiniai organizmai, krikš ioniškoji valstyb gyvuoja tik jimu, bet ne vien tik reg jimu, — ambulat per fidem, non per speciem. Šitoji s mon ir jos iškeltos vertyb s neturi vietos Spanno universalistin j sistemoj, ir pirmoj eil j neturi vietos krikš ioniškos s mon s keliama asmens individualyb , kaip socialines kult ros pagrindas ir objektas.

¹ Spann, Gesellschaftsphilosophie, pusi. 161.

⁵ Ten pat 71.

Šiuose dviejuose straipsniuose paliesti klausimai yra labai dom s, bet kartu ir labai pain s. D lto ir sunku manyti, kad vienu tik suvažiavimo pos džiu jie gal t b ti galutinai išspr sti. Tolimesniems svarstymams pirmoje eil je tur t tarnauti Bažny ios patiekiami šiomis problemomis nurodymai, ypa Leono XIII. ir Pijaus XI. enciklikos. Geras kelrodys yra ir t enciklik dvasia Goerresgesellschafto išleistas „Staatslexikon“ (5 tomai, Freiburg i. Br., ⁵1927 ss., Herder), kur vispusiškai nušvie iami visi katalikams r - pimi visuomeninio pob džio klausimai. *Red.*