



Aurimas Paulius Rudinskas – Vilniaus universiteto Teisės fakulteto Viešosios teisės katedros doktorantas, Teisės istorijos mokslo centro narys
Moksliniai interesai: teisės filosofija, teisės istorija, ekologinis konstitucionalizmas, kanonų teisė
El. paštas: rudinskas@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8022-9410>

Aurimas Paulius Rudinskas – doctoral candidate in the Department of Public Law of the Faculty of Law at Vilnius University, and a member of the Centre for Legal History Studies at Vilnius University
Research interests: philosophy of law, legal history, ecological constitutionalism, canon law
E-mail: rudinskas@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8022-9410>

Aurimas Paulius Rudinskas

Vilniaus universitetas

ŽMOGAUS IR GAMTOS SANTYKIS TOMO HOBSO FILOSOFIJOJE: NUO KONFLIKTO IKI APLINKOS APSAUGOS SVARSTYMŲ

Anotacija

Siekiant išsiaiškinti, ar Tomo Hobso (*Thomas Hobbes*) politinėje teorijoje yra vietos aplinkos apsaugos politikai ir teisei, publikacijoje nagrinėjamas T. Hobso požiūris į žmogų, biotinę ir abiotinę gamtą bei jų tarpusavio santykius esant prigimtinės ir pilietinės visuomenės būklės. Analizuojamos jų teisės. Straipsnio autorius įrodinėja, kad nors T. Hobsas neįsivaizduoja visuomeninės sutarties, kuri apimtų iracionalius augalus ir gyvūnus, bet jo politinėje sistemoje egzistuoja galimybė atstovauti gamtos interesams bei kurti aplinkosaugos politiką ir teisę atsižvelgiant į hobsiškojo suvereno vaidmenį pilietinėje visuomenėje.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: visuomeninė sutartis, suverenas, atstovavimas, aplinkosauga, gyvūnai, gamta, kūnas, kalba.

Abstract

In order to find out whether there is a possibility for developing environmental protection policy in Thomas Hobbes' political theory, the publication examines Hobbes' approach to man, biotic and abiotic nature, and their interrelationships in natural and civil states. The author of the article argues that although Hobbes does not imagine a social contract that includes irrational plants and animals, there is a possibility in his political system to represent the interests of nature, and to create environmental policy taking into account the role of the Hobbesian sovereignty in civil society. **KEY WORDS:** social contract, sovereignty, representation, environment, animals, nature, body, language.

DOI: <http://dx.doi.org/10.15181/rh.v32i0.2692>

I v a d a s

Šiandieninė pasaulio padėtis daugeliu atžvilgių panaši į Hobso „prigimtinę būklę“, visų karą prieš visus arba bent jau kai kurių karą prieš kitus. Dabartinis karinis konfliktas tarp Rusijos ir Ukrainos yra vienas iš geriausių to pavyzdžių. Kaip pasakytų Hobsas, žmonės ir valstybės vis dar sugeba iš pilietinės visuomenės būklės grįžti į apolitinį ir asocialų gyvuliškumą. Šis karinis konfliktas kai kurių politikų ir filosofų pristatomas kaip įrodymas, kad nacionalinių valstybių sistema nepajėgi užtikrinti savo piliečiams taikos, tvarkos ir saugumo. Ta pati sistema, anot jų, taip pat nepajėgi spręsti aplinkos apsaugos politikos problemų globaliu mastu. Todėl pasigirsta raginimų pradėti mąstyti apie pasaulinę vyriausybę, naująjį „super Leviataną“, visagalį pasaulio suvereną, kurio dėka atsirastų galimybė išeiti iš prigimtinės būklės tarp valstybių, užkertant kelią tarpusavio karams, ir sukurti pasaulinės aplinkos apsaugos politikos mechanizmus. Kitaip tariant, kalbama apie Hobso politinės teorijos internacionalizavimą globaliame politikos ir aplinkos kontekste.

Šioje publikacijoje nesiekama išsiaiškinti, ar nacionalinių valstybių sistema tikrai yra nepajėgi efektyviai spręsti žmonių kankinančių karinių ir aplinkosauginių krizių, ar įmanomas pasaulinės vyriausybės ir valstybės sukūrimas remiantis Hobso politine teorija. Šio darbo užmojis kur kas kuklesnis. Jis apsiriboja hobsiška aplinkosauga.

Turint omenyje, kad aplinkos apsaugos raida prasideda tik XIX a. pabaigoje, sparčiai plėtojantis ekonomikai išsivysčiusiose šalyse, šiuolaikiniam žmogui rūpimi aplinkosauginiai klausimai XVII a. viduryje buvo visiškai neaktualūs, taip pat ir Hobsui. Šios temos jis niekur neanalizuoja. Todėl logiškiau pradėti ne nuo klausimo, kaip internacionalizuoti visuomeninę sutartį arba kokia galėtų būti pasaulinė aplinkosauginė sutartis, remiantis Hobso politine teorija, bet nuo klausimo, ar jo politinėje sistemoje iš viso įmanoma aplinkosauginė politika. Tai sudaro šio tyrimo tikslą.

Kad atsakytume į šį klausimą, straipsnyje keliami tokie uždaviniai: išsiaiškinti, koks Hobso požiūris į biotinę ir abiotinę gamtą, kokią vietą joje ir kokius santykius su ja turi žmogus, kuo žmonės ir kiti gyvūnai panašūs ir kuo jie skiriasi, kokia gyvūnų ir žmonių vertė, kokios gamtos teisės. Hobsas leidžia savo skaitytojams suprasti, kad žmogus ir gamta patiria nuolatinę karo būklę, todėl siekiama išsiaiškinti, ar jo sistemoje egzistuoja galimybė iš šios karo būklės išeiti. Koks čia suvereno ir visuomeninės sutarties vaidmuo? Kitas dalykas, ar tai, kad žmogus su gamta patiria nuolatinę karo būklę, suteikia suverenui teisę be perstojo kariauti su gamta, ar, priešingai, dėl savo vaidmens užtikrinti valstybėje taiką ir

saugumą jis turi pareigą ją saugoti ir tausoti? Kokia gamtos interesų atstovavimo galimybė esant pilietinei visuomenei?

Tik nuosekliai atsakius į šiuos klausimus, galima pasakyti, ar Hobso sistemoje yra galimybė vystyti aplinkos apsaugos politiką ir teisę. Autoriaus nuomone, atsakymas yra teigiamas, bet pačios hobsiškosios aplinkosauginės strategijos atsiradimas vis dėlto būtų siekio įgyvendinti piliečių interesus rezultatas, o ne pagimdytas įsitikinimo, kad visa, kas gyva, turi vidinę vertę, reikalaujančią žmonių pagarbos ir moralinio atsižvelgimo. Tiek nacionaliniu, tiek ir globaliu lygmeniu, jei būtų nutarta internacionalizuoti Hobso politinę teoriją, aplinkosauginė strategija turėtų tik instrumentinę vertę, kurios varomoji jėga būtų apeliavimas į skirtingų tautų interesus ir jų tenkinimą pasitelkiant aplinkosaugą.

Biotinės ir abiotinės gamtos materialumas, dalinis žmogaus išskirtinumas

Hobso mokymas apie gamtą filosofijos istorijoje dažnai lyginamas ir vietomis tapatinamas su Dekarto gamtos filosofija. Iš dalies tai paaiškinama tuo, kad abiem mąstytojams labai svarbi *judėjimo* sąvoka. Ir vieno, ir kito raštuose judėjimas yra esminis dalykas, galintis paaiškinti materiją, arba jslėmis apčiuopiamą pasaulį. Kitaip tariant, abu tikėjo, jog visi daiktai kartu su jiems būdingomis savybėmis ir visais juose vykstančiais pakitimais yra sudaryti iš fizinių kūnų ir jų dalelių judėjimo. Kita vertus, abiejų mąstytojų filosofinė pasaulėžiūra apie nepriklausomus pirminius pradus labai skirtinga. Anot Dekarto, šalia kūno, tos tšios, judančios substancijos, egzistuoja mąstanti, su erdve, materija nieko bendra neturinti, nejudanti, nuo kūno nepriklausanti substancija – protas / dvasia. (Dekartas 1978, 255). Hobsui šis kūno ir proto dualizmas svetimas. Kalbėti apie bekūnę substanciją, pasak jo, yra tas pats, kas kalbėti apie apskritą keturkampį arba duonos savybes sūryje. Ir viena, ir kita yra bereikšmiai žodžiai (Hobbes 1999, 63). Jei ir galima kalbėti apie substanciją, tai tik apie kūnišką substanciją, nes nieko bekūniško nėra. Mąsto materija, tas vienintelis nepriklausomas pirminis pradus. Visa tai sudėjus, pasidaro akivaizdu, kodėl Hobsui mokslas apie kūnus turėtų būti pagrindinis mokslas. Kūnai – vieninteliai dalykai, egzistuojantys substanciskai. Mokslas apie žmogų – tik viena iš mokslo apie kūnus atšakų (Aster 1995, 167). Net pati filosofija, kurios dalis yra fizika, geometrija, moralės ir valstybės filosofija, tėra mokslas apie kūnus (Hobbes 1986, 239). Taigi apibendrinant, atskyrus kosmologiją, fiziką ir fiziologiją nuo scholastinės metafizikos, materialistinę Dekarto kūno filosofija Hobsui gana artima, jų mokymai panašūs, bet dekartiškoji sąmonės filosofija, pasižyminti kūno ir sielos dualizmu, visiškai nepriimtina.

Hobso filosofinis monizmas stato jį, o kartu su juo ir jo tyrinėjama žmogų bei jį lydinčią gamtą, jos gyvius, radikalaus materializmo, natūralizmo pusėn.

Iš to, kas pasakyta, akivaizdu, kad Hobsui žmonės ir gyvūnai tėra materialūs kūnai, kurių gyvybė – tik atskirų jų narių mechaninis judėjimas (Hobbes 1999, 29). Ir vieni, ir kiti – savotiški automatai. Klausimas, ar yra tarp jų koks skirtumas kalbos ir proto atžvilgiu?

Anot Hobso, egzistuoja dviejų rūšių kalbos: proto ir žodinė (Hobbes 1999, 44). Proto kalba – tai minčių seka, arba minčių grandinės. Vienos minčių grandinės būdingos tik žmogui, kitos – ir žmogui, ir gyvuliui. Tiek žmogus, tiek gyvulys, anot Hobso, geba ieškoti „įsivaizduojamo padarinio priežasčių ar priemonių, kurios jį sukelia“ (Hobbes 1999, 46), bet priešingai nei gyvulys, žmogus dar gali įsivaizduoti visus įmanomus variantus, visus įmanomus padarinius, kuriuos konkretus daiktas ar priemonė gali sukelti (Hobbes 1999, p. 46, 63). Tad egzistuoja dvi proto kalbos pakopos: pirmoji, žemesnė, būdinga daugeliui gyvių, taip pat ir žmogui, antroji, būdama aukštesnė, priklauso tik žmogui.

Žodinė kalba yra ta pati proto kalba, bet jau paversta žodine grandine, dar vadinama bendru kalbos vartojimu. Ji galutinai išskiria žmogų iš kitų gyvių. Tai specifinis žmogaus sugebėjimas, su kurio pagalba fiksuojamos mintys ir prirėkus pašaukiamos atgal į protą (Hobbes 1999, 50–51). Žodinė kalba taip pat yra valstybės, visuomenės susitarimo ir taikos buvimo sąlyga, be kurios tarp žmonių būtų tiek taikos ir ramybės, kiek jos yra tarp laukinių gyvūnų (Hobbes 1999, 50). Žodinės kalbos tikslas – išreikšti, ką žmogus suvokia, bijo ir mano. Ja jis pataria, moko, perteikia žinias, norus ir tikslus. Vartodamas kalbą jis gali padėti ir suteikti abipusį malonumą bei pasitenkinimą (Hobbes 1999, 51). O ką jau kalbėti apie matematiką! „Be žodžių negalima pažinti skaičių, o juo labiau apskaičiuoti dydžių, greičių, jėgų ir kitų dalykų, kurių apskaičiavimas būtinas žmonių buičiai ar gerovei“ (Hobbes 1999, 54).

Ar sakydamas, kad gyvūnams būdingos kai kurios minčių sekos, arba pirmoji proto kalbos pakopa, Hobsas perša skaitytojams mintį, kad šie turi protą? Norėdami atsakyti į šį klausimą, privalome paanalizuoti jo nuovokumo, supratimo ir samprotavimo sąvokas.

Anot Hobso, nuovokumas yra žmogaus ir gyvulio gebėjimas numatyti savo poelgio padarinius. Senas gyvulys, turėdamas daugiau gyvenimiškos patirties, bus kur kas nuovokesnis nei dešimties metų vaikas. Jis sugebės daugiau pastebėti ir sieks tik to, kas jam naudinga (Hobbes 1999, 54). Jei išmintis yra turėjimas daugiau žinių, tai nuovokumas – turėjimas daugiau patirties (Hobbes 1999, 65, 67), kuri pati yra ne kas kita, kaip jutimų ir atsiminimų rezultatas (Štrauchas 1996, 164).

Jei supratimą traktuosime kaip vaizduotę, arba įsivaizdavimą, sukeliama žodžių ir kitų sąmoningų ženklų, tai jis būdingas ir žmogui, ir gyvuliui. „Antai, šuo iš įpročio, – rašo Hobsas, – supranta šeimininko šaukimą arba barimą; tokį patį supratimą turi ir kai kurie kiti gyvuliai“ (Hobbes 1999, 43). Bet jei kalbame apie idėjų, minčių supratimą, kurios išreiškiamos pasitelkiant vardus, žodžius, jų seką, jungiant juos į teiginius ir neiginius bei kitas kalbos formas, susiduriame su kitos rūšies supratimu, aukštesnio lygio gebėjimu, kuris priklauso tik žmogui (Hobbes 1999, 44, 58, 59).

Samprotavimas, arba mąstymas, yra pats sudėtingiausias procesas. Jei supratimas yra gebėjimas suprasti sujungtus simbolius, vardus, žodžius į teiginius ir neiginius, tai samprotavimas yra pats tų dalykų jungimo procesas, įtraukiantis vos ne matematišką jų sudėjimą ir atėmimą. Tai savotiškas aritmetinis skaičiavimas žodžiais, lingvistiniais ženklais, kuriais žmonės sutarė žymėti savo mintis ir fiksuoti juslinę patirtį (Hobbes 1999, 61). Iš to išplaukia, kad vaikai, nors ir vadinami protingomis būtybėmis, anot Hobso, nesugeba samprotauti, kol neišmoksta kalbėti. Kalbėjimas yra bazinės formos samprotavimas, bazinės formos operavimas žodžiais, ženklais, kuriuos perprasti ir įvaldyti reikia laiko. Savo ankstyvojo gyvenimo periodu vaikai proto neturi – protas pasiekiamas tik darbštumu ir metodu, suteikiant daiktams vardus, siejant juos tarpusavyje kaip elementus ir taip gaunant teiginius, kuriuos, vėlgį, jungiant tarpusavyje prieinama prie silogizmų, „kurie yra vieno teiginio ryšiai su kitu“ (Hobbes 1999, 65–66). Trumpai tariant, gebėjimas samprotauti ir gebėjimas kalbėti Hobso sistemoje tapatinamas su protu (Hobbes 1999, 60, 66). Tik įvaldęs kalbą vaikas pasiekia pradinį gebėjimo samprotauti lygį, taigi ir pradinį protą.

Kalbant apie suaugusiuosius, visi suaugę žmonės samprotauja „panašiai ir gerai, jeigu jų principai geri“ (Hobbes 1999, 65), bet kai kalbama apie mokslą kaip aukštesnį samprotavimo lygį, tai didžioji žmonių dalis nesugeba samprotauti. Geometriją, pavyzdžiui, jie laiko burtais, ir tuo labai panašūs į vaikus. Bet tai nereiškia, anot Hobso, kad paprasti žmonės užima blogesnę padėtį nei mokslininkai. Gebėjimas samprotauti moksliniu lygmeniu neduoda jokios garantijos, kad visada pajėgsi samprotauti teisingai. Mokslininkas, kaip ir bet kuris žmogus, gali daryti klaidų ir kurti absurdiškas bendrąsias taisykles. Tokiu atveju mokslo neragavęs žmogus, turintis paprasčiausią nuovokumą, užima daug geresnę padėtį nei tas, kuris samprotauta mokslškai, bet neteisingai (Hobbes 1999, 66).

Taigi atsakant į klausimą, ar Hobso filosofinėje sistemoje gyvūnai turi protą, darytina išvada, kad atsakymas neigiamas, nepaisant to fakto, kad jiems būdinga pirmoji valdomų minčių grandinė, arba pirmoji proto kalbos pakopa. Jei protas įgyjamas darbštumu ir metodu samprotavimo procese, kuriam kalbos įvaldymas kaip bazinis samprotavimo lygis yra būtinoji sąlyga, tai nei vaikai (tiksliau būtų

pasakyti *kūdikiai*), nei gyvūnai proto neturi, bet, kaip ir žmonės, anot Hobso, jie gali sapnuoti, prisiminti, suprasti, turėti tam tikras minčių sekas (Hobbes 1999, 37–44) ir būti kur kas nuovokesni už vaikus. Be to, jei laisvę traktuosime kaip pasipriešinimo, arba išorinės kliūties, nebuvimą, tai, anot Hobso, ji būdinga ne tik žmogui, bet ir kiekvienam gyvuliui, ir netgi akmeniui, – ji būdinga ir protingoms, ir neprotingoms, ir negyvoms būtybėms (Hobbes 1999, 217). Hobsas įsitikinęs, kad gyvuliai, kaip ir žmonės, geba svarstyti, arba rinktis iš įvairiausių dalykų, kai neįmanoma turėti visko iškart. Jie turi valią, kuri svarstymo procese yra paskutinis tiek žmogaus, tiek gyvulio noras (Hobbes 1999, 78, 79). Galų gale ir gyvuliai, ir žmonės priklauso pasauliui, kuris yra ne kas kita, kaip kūnų visuma. Visi yra sudėtingi mechanizmai, kurių gyvybė tėra atskirų dalelių mechaninis judėjimas. Visa tai liudija, kad tarp žmogaus ir gyvulio Hobso filosofijoje nėra didelių skirtumų. Juos vienija ta pati juslinė, materialioji prigimtis. Didžiausią skirtumą sudaro žmogaus gebėjimas samprotauti, „noras žinoti, kodėl ir kaip <...>, tokio noro neturi jokia gyva būtybė, išskyrus žmogų“ (Hobbes 1999, 75), taip pat jo gebėjimas kurti mokslą, tą aukštesniojo proto formą, bet pagrindų pagrindas – tai gebėjimas žodine kalba paversti proto minčių grandinę¹.

Dėl šio esminio gebėjimo žmogus turi galimybę tapti politiniu, kitaip tariant, anot Hobso, žmogaus prigimtyje nėra natūralaus potraukio burtis į politines bendruomenes. Jis tėra gyvūnas tarp gyvūnų, kurių prigimtis yra apolitiška. Bet žmogus *gali tapti* politiniu gyvūnu ir tampa toks, pasitelkdamas savo gebėjimą minčių grandinę paversti žodine minčių grandine, sukurdamas žodinę kalbą, kuri savo ruožtu padeda jam užtikrinti savo fizinį išlikimą konstruojant su kitais tos pačios biotinės rūšies nariais politinį gyvavimą. Sukurdamas valstybę, suvienydamas visų asmenų valias į suvereno asmenį, jo valią, žmogus dirbtinai išskiria save iš gyvūnų – tampa *žmogumi*, bet jo gyvenime visada išlieka dehumanizacijos rizika – galimybė „atkristi“ – vėl tapti apolitininiu gyvūnu, per daug neišsiskiriančiu iš kitų biotinių rūšių. Ši rizika reali, nes net ir pereidamas į politinės visuomenės būklę jis nenustoja nešiojėsis savyje, savo šerdyje apolitišką ir asocialų gyvuliškumą. Kadangi žmogus niekada nenustos būti gyvūnu, jam niekada nepavyks savo gyvuliškumo iki galo suvaldyti – visada išliks rizika grįžti į prigimtinę būklę. Bet kol žmogus pajėgs užtikrinti politinį gyvavimą, tol

¹ Už šį pirmą ir pagrindinį „nuopelną“, išskyrus jį iš kitų gyvų būtybių, žmogus vis dėlto negali pasisavinti visų laurų – jis nėra vienintelis žodinės kalbos autorius. Kad ir kaip keistai skambėtų, Hobso natūralistinėje filosofijoje pirmasis kalbos šaltinis yra judeokrikščioniškas Dievas, mokęs Adomą pavadinti daiktus. Adomo asmeninė patirtis ir jo Dievo sukurti kūriniai buvo savotiškos priemonės, padėjusios jam išmokti nuosekliai sujungti žodžius (Hobbes 1999, 50). Tiesa, pasak tos pačios biblinės istorijos, visa, ką žmonijos protėvis sukūrė, buvo prarasta Babelio bokšte. Dėl jo palikuonių maišto prieš Kūrėją, bendra kalba buvo atimta, o jos vietoje atsirado kalbų įvairovė ir atsirado „taip, kaip reikmė (visų išradimų motė) juos išmokė“ (Hobbes 1999, 51).

jis išlaikys humanizacijos proceso vyksmą, taigi išliks didelė tikimybė, kad karo padėtis, vykstanti gamtoje dėl kiekvieno gyvio prigimtinės teisės į gyvybę, jo gyvenime tęsis tik su kitomis biotinėmis rūšimis, o ne jo rūšies viduje.

Žmogaus ir likusios gamtos vertė

Išvardytų panašumų ir skirtumų kontekste iškyla klausimas: ar tai, kad esama dalykų, išskiriančių žmogų iš kitų gyvių, daro jį pranašesnį už juos? Kokia žmogaus ir šalia jo esančios gamtos, jos gyvių vertė?

Pradėkime nuo pačių žmonių. Ar galima teigti, kad vieni žmonės yra pranašesni už kitus? Anot Hobso, žmonės nėra vienodi, ir tai, kad jie nevienodi, liudija jau vien tas faktas, kad, jeigu jie būtų vienodi, tarp jų nebūtų nei pagyrų, nei vertinimo (Hobbes 1999, 85). Be to, žmonių nevienodumą liudija jausmų ir proto skirtumai (Hobbes 1999, 90). Vieni, pavyzdžiui, mąsto greitai, kiti – lėtai. Lėtas minčių sekimas Hobsui yra savotiškas defektas, vadinamas bukumu, arba kvailumu. Kita vertus, pats Hobsas pabrėžia, kad minčių greičiui didelę įtaką turi žmogaus interesai, jausmai, didesnis ar mažesnis entuziazmas (Hobbes 1999, 85, 86). Taigi lėtas mąstymas ne visada yra defektas, bet protiniai skirtumai egzistuoja. Kaip minėta, savo pažinimo filosofijoje Hobsas teigia, kad protas nėra duotybė. Jis įgyjamas. Kai įgyjamas per patyrimą ir praktiką, be mokymo, metodo ir kultūros, žmogus, teigiama, turįs *įgimtą* protą (Hobbes 1999, 86) ir, priešingai, kai jis įgyjamas taikant metodus ir mokymąsi, sakoma, kad žmogus turi *įgytą* protą. Toks protas kuria mokslą ir geba vartoti kalbą teisingai (Hobbes 1999, 90). Bet, vėlgi, susiduriame su skirtumais. Anot Hobso, *įgytas* protas nėra visų vienodas. Didelę reikšmę jo formavimuisi turi žmogaus išsilavinimas, įpročiai ir netgi jo fizinis sudėjimas (Hobbes 1999, 90). Tad jei visi suaugę, sveiki žmonės turį *įgimtą* protą, to paties negalima pasakyti apie *įgytą* protą, o ir tas pats *įgytas* protas gali būti skirtingas.

Vis dėlto šis nevienodumas nedaro žmonių nelygių. Anot Hobso, kiekvienas mano, kad yra viršesnis už kitą, bet realybėje gamta juos padarė lygius (Hobbes 1999, 164). Tai, kad kai kurie žmonės turi daugiau fizinių jėgų, yra tvirtesnio kūno sudėjimo ir guvesnio proto, nėra pagrindas teigti, kad tarp žmonių esama prigimtinės nelygybės. Ir geriausias to įrodymas – fiziškai silpniausias žmogus. Pasitelkęs slaptas machinacijas ir sąjungas, jis gali sunaikinti net ir patį stipriausią žmogų (Hobbes 1999, 135). Be to, tam nereikia nei aukšto samprotavimo lygio, nei gebėjimo tobulai vartoti kalbą, nei gebėjimo kurti mokslą, pakanka naudotis pačiu paprasčiausiu *įgimtu* protu bei nuovokumu. Taigi nors tarp žmonių esti fizinių ir protinių skirtumų, pvz., vyrai savo prigimtimi yra tinkamesni darbams nei moterys (Hobbes 1999, 198) – jie visi lygūs. Iš to išplaukia, kad savaime

niekas nėra pranašesnis už kitą žmogų, kad ir kokia mąstanti, stipri, kūrybinga ir veikli būtybė būtų. Šią išvadą patvirtina ir paties Hobso komentaras apie žmogaus vertę: „Žmogaus VERTĖ (*worth*), arba vertingumas, kaip ir kitų daiktų, yra jo kaina, t. y. tiek, kiek būtų duodama už naudojimąsi jo galia, todėl ji nėra absoliutus dalykas, o priklauso nuo kito poreikių ir sprendimų, <...> žmonių vertę nustato ne pardavėjas, o pirkėjas. Nors žmogus vertintų save kuo aukščiausiai (kaip daugelis ir daro), tačiau tikroji jo vertė yra ne didesnė už tą, kuria jį vertina kiti“ (Hobbes 1999, 103–104).

Kaip matome, Hobso akyse žmogaus vertė nėra absoliutus ir nekintamas dydis. Viskas priklauso nuo to, kaip jį vertina kiti, ko reikia kitam žmogui ir ką jis pasiruošęs duoti. Nei fizinės, nei intelektualinės galios savaime nedaro žmogaus vertingesnio už kitus žmones; netgi nesvarbu, kokios kokybės produktą jo fizinės ir intelektualinės galios gali sukurti – viskas priklauso nuo to, ko reikia pirkėjui ir ką jis pasiruošęs už tai sumokėti. Tad jei ir galima kalbėti apie vieno žmogaus vertingumą kito žmogaus atžvilgiu, tai tik atsižvelgiant į to, kuris vertina, poreikius ir jo pasiruošimą kažką duoti. Tai vienintelis žmogaus vertingumo rodiklis.

Pereinant prie gamtos ir jos gyvių vertės, akylūs skaitytojai atkreips dėmesį į žodžius „žmogaus vertė <...>, kaip ir kitų daiktų, yra jo kaina“. Kitaip tariant, anot Hobso, tas pats kriterijus taikytinas ne tik žmogui, bet viskam. Visi stovi ant to paties pagrindo – protingi neprotingi, gyvi negyvi – visų *kūnų* vertė reliatyvi. Tai reiškia du dalykus: pirma, *niekas* – nei gamta, nei individualus žmogus, nei joks kitas gyvis – negali žinoti savo vertės, arba kainos, kol kažkas garsiai tos vertės neįvardija; antra, šiame vertės, arba kainos, nustatymo procese gamta ir jos gyviai nedalyvauja. Dalyvauja tik tie, kurie turi galią vertinti; žmonių sociume tai automatiškai pašalina visas būtybes, išskyrus žmogų, nebent būtų įmanoma įrodyti, jog tą pačią vertinimo, arba įkainojimo, galią turi kiti gyviai.

Iš to darytinos dvi išvados: pirma, nepaisant to, kad Hobso sistemoje žmogus yra tobuliausia gyvybės išsivystymo forma, jo, kaip ir kitų daiktų, vertė yra santykinė, taigi pats savaime žmogus niekuo nėra pranašesnis ar vertingesnis nei už kitus žmones, nei už kitus gyvius; antra, jei būtų nuspręsta remtis Hobso vertinimo kriterijumi, priimant ekologiškai svarbius sprendimus, visas gyvūnijos pasaulis, ekosistemos, jų apsauga ir išlikimas, ko gero, priklausytų nuo tų ir tik nuo tų, kurie gamtą ir jos gyvius būtų pasirengę įvertinti, arba įkainoti, kaip nepakeičiamą turtą.

Ar tai reiškia, kad žmogus turi teisę elgtis su gamta kaip panorėjęs, priklausomai nuo to, kaip ji jo įvertinama?

Akivaizdu, kad nei biotinė, nei abiotinė gamta savęs vertinimo procese Hobso filosofinėje sistemoje neturi jokio žodžio. Ji taip pat, atrodo, neturi jokio žodžio paskirstant savo gausą arba išteklius viešam vartojimui. XXIV „Leviatano“

skyrįje Hobsas metaforiškai palygina gamtą su Dievo duota motina, kuri dviem krūtimis – žeme ir jūra – teikia maisto medžiagas žmogui. Šias medžiagas sudaro gyvūnai, daržovės ir mineralai. Visa tai padėta jam prieš akis ir nemokai. Tereikia darbo ir stropumo, norint visa tai pasiimti (Hobbes 1999, 250). Bet nėra nė mažiausio perspėjimo skaitytojams, kad šios motinos gyvybė lengvai pastatoma į pavojų, kad iš jos krūtų tekanti medžiagų gausa gali pasibaigti dėl netinkamo ir per didelio vartojimo, kad dalis Adomui ir jo palikuonims patikėtos ir pavadinti paliktos kūrinijos gali tiesiog išnykti dėl neatsakingos jos vaikų veiklos.

Susidaro įspūdis, kad Hobsui gamtosauginiai klausimai tikrai nėra pirmoje vietoje. Jam labiau rūpi užtikrinti, kad egzistuočių valdžia, įstatymu teisingai paskirstanti kiekvienam tai, kas priklauso, taip pat ir maisto produktus, ir kad tai, kas *mano*, *tavo* ir *jo*, tikrai būtų nuosavybė, nustatyta valstybės, ir į ją kiti negalėtų kėsintis (Hobbes 1999, 251). Toks požiūris yra visiškai suprantamas, turint omenyje, kad priešingu atveju, jei nebus valstybės ir įstatymo, anot Hobso, žmonių laukia dideli tarpusavio nesutarimai. Jo abejingumas aplinkosauginiams klausimams taip pat yra logiškas jo mokymo apie gamtą ir žmogų rezultatas.

Kad geriau suprastume Hobso požiūrį, pažvelkime į jo prigimtinę ir pilietinę būklę ir išsiaiškinkime, koks yra leistinas jose žmogaus elgesys su gamta.

Žmogus, gamta ir jų tarpusavio santykiai: prigimtinė ir pilietinė būklės, prigimtinė teisė

Kaip minėjome, Hobso sistemoje žmonės nevienodi, tačiau visi lygūs, bet ši lygybė nėra toks šventas ir nekaltas dalykas, kaip gali atrodyti iš pirmo žvilgsnio. Tai greičiau prakeikimas nei palaiminimas, ir ypač tam, kuris yra prigimtinės būklės, prieš atsirandant valdžiai, valstybei ir pilietinei visuomenei.

Kai kalbama apie žmonių tikslus, anot Hobso, kiekvienas turi viltį pasiekti išsikeltą tikslą. Ši viltis grindžiama daugmaž vienodais žmonių sugebėjimais. Jei du geidžia to paties dalyko ir abiejų sugebėjimai vienodi, abu turi vienodas galimybes jį įgyti. Taip atsiranda *vilčių* lygybė, kuri, žmonių nelaimei, atsisuka prieš juos pačius – ji tarp jų gimdo nepasitikėjimą ir priešišumą, kai tas pats daiktas ar užsibrėžtas tikslas negali būti abiejų pasiektas ar įgytas. Esant tokiai vilčių lygybei būnant prigimtinės būklės, žmonės pradeda vienas kitą laikyti priešu, gebančiu ne tik įgyti abiejų trokštamą daiktą, bet ir sunaikinti arba pavergti „varžovą“. Todėl atsiranda nepasitikėjimas, verčiantis saugotis kitų. Savisaugos priemonės, naudojamos esant šios būklės, dažniausiai leistinos, bet visos būtinos ir neperžengiančios ribų. Tiesa, žmogus yra tokia būtybė, kuri, be savisaugos, dar ieško malonumo. Todėl atsitinka, kai jėga ir gudrybė pasitelkiamos siekiant ne tik savisaugos, bet ir malonumo (Hobbes 1999, 136, 137). Be to, žmogus trokšta

garbės ne mažiau nei kitų dalykų, todėl kiekvienas pasiruošęs pulti kitą netgi dėl smulkmenų, tokių kaip nepatikusi šypsena, skirtinga nuomonė ar dar koks veiksmas, kuris traktuojamas kaip nepakankamas pagarbos parodymas (Hobbes 1999, 138).

Taigi reziumuojant – žmones vargina lenktyniavimas, nepasitikėjimas ir garbės siekimas – trys dalykai, dėl kurių jie pasiruošę vienas kitą pulti (Hobbes 1999, 137, 138). Šis polinkis pulti ir naikinti kitą kyla iš pačios gamtos. Jis įgimtas kiekvienam žmogui, o tas, kuris nesutinka su tokia išvada, anot Hobso, turėtų pažvelgti į savo asmeninę patirtį, kuri liudija, kad žmonės, net ir gyvendami visuomenėje, neturi geros nuomonės apie kitus bendrapiliečius: kiekvienas apsiginkluoja kelionei, rakina duris ir skrynias. Ir visa tai žinant, kad egzistuoja įstatymai, draudžiantys skriausti kitus, ir pareigūnai, galintys teisėtai nubausti skriaudėją už padarytą žalą (Hobbes 1999, 139). Trumpai sakant, žmonės nepasitiki vieni kitai net esant įstatymui ir valdžiai. O ką jau kalbėti apie gyvenimą be valdžios – jei nėra valdžios, nėra ir įstatymo. Jei nėra įstatymo, draudžiančio žaloti kitą, nėra ir nuodėmės jį skriausti (Hobbes 1999, 138). Esant tokiai būklei, nieko nėra neteisingo (Hobbes 1999, 188). Ji ne vieta tokioms sąvokoms kaip *teisybė*, *neteisybė*, *teisingumas*, *neteisingumas* – visam tam reikia valdžios ir įstatymo. Esant tokiai būklei, jei ir galima kalbėti apie dorybes, tai tik apie jėgą ir apgaulę, padedančias kiekvienam kovoti su kitu (Hobbes 1999, 136). Todėl viešpatauja nuolatinė baimė ir prievartinės mirties pavojus. Čia niekas negarantuota – nei žmogaus darbo vaisiai, nei jo asmeninis saugumas. O jei saugumas garantuojamas tik asmenine jėga ir paties išradingumu, tai „gyvenimas vienišas, skurdus, gyvuliškas ir trumpas“ (Hobbes 1999, 138).

Taigi atsakymas į klausimą, koks yra leistinas žmogaus elgesys su gamta esant prigimtinei visiškai laisvės būklei, akivaizdus – žmogui leistina viskas. Nėra jokių ribojimų – nei teisinių, nei moralinių. Pats Hobso, palikdamas nuošalyje augmeniją ir negyvąją gamtą, savo veikale „De Cive“ teigia, kad žmogus įgijo teisę į neprotingus gyvūnus tokiu pat būdu, kaip jis įgijo teisę į kitus žmones – naudodamasis jėga ir turimomis pajėgomis. Jei esant prigimčiai, karo visų su visais, būklei galima žaloti, pavergti ir žudyti žmones, ir tai daryti taip dažnai, kaip atrodo naudinga, tai juo labiau panašūs veiksmai teisėti prieš neprotingus gyvūnus (Hobbes et al., 1978, 209).

Ar kas nors keičiasi kalbant apie žmogaus santykį su gamta, jos gyviais, šiam perėjus į pilietinės visuomenės būklę? Anot Hobso, teisė viešpatauti gyvūnams kyla iš prigimtinei teisės, kuri, tariant jo žodžiais, yra „<...> kiekvieno žmogaus laisvė naudoti savo paties jėgas, kaip jis pats nori, savo paties prigimčiai, t. y. savo paties gyvenimui, išsaugoti, taigi laisvė daryti viską, kas jo paties sprendimu ir supratimu yra tam tinkamiausia“ (Hobbes 1999, 141). Iš to išplaukia, kad

nepriklausomai nuo esamos būklės, kiekvienas žmogus savo paties gyvenimui išsaugoti su gamta ir gyvūnais gali daryti visa, kas jam atrodo tinkamiausia.

Ši teisė į gyvybę, į savigyną Hobsui yra visa ko pagrindas. Perėjimo iš prigimtinės į pilietinę būklę metu žmogus atiduoda kai kurias savo teises suverenui, kad mainais už jas gautų saugesnį, taikesnį ir patogesnį gyvenimą, bet teisė į gyvybę išlieka jo nuosavybė ir riboja net paties suvereno valdžią (Hobbes 1999, 144, 148, 151). *Leviatane* pateikiami keli šio apribojimo pavyzdžiai: jei suverenas dėl kažkokių priežasčių nebegali apsaugoti savo pavaldinių gyvybės, joks pavaldinys neturi prievolės jam daugiau paklusti (Hobbes 1999, 227). Lygiai taip pat, jei aukščiausioji valdžia įsako pavaldiniui sužeisti save ar atimti sau gyvybę arba nesipriešinti tiems, kurie nori jį sužaloti, pavaldinys turi teisę nepaklusti (Hobbes 1999, 224). Net ir tais atvejais, kai pavaldinio laukia teisėta mirties bausmė už padarytą nusikaltimą, jis turi teisę ginti savo gyvybę. Teisė į gyvybę turi ir kaltas, ir nekaltas (Hobbes 1999, 226).

Įdomu tai, kad pateiktame cituotame prigimtinės teisės apibrėžime Hobsas prigimtinei teisei rezervuoja žmogui, bet ankstesniame savo veikale „*De Cive*“, parašytame keleri metai prieš „*Leviataną*“, šią teisę jis priskiria ir gyvūnams (Hobbes 1978, 209). Tai aiškintina ne nuomonės ar pozicijos pakeitimu minėtu klausimu, bet paprasčiausiu kontekstų skirtumu.

„*Leviatane*“ Hobsas kalba apie prigimtinei teisei pirmojoje knygos dalyje „*Apie žmogų*“, pristatydamas savo filosofinę antropologiją, tuo tarpu „*De Cive*“ prigimtinei teisei minima ir priskiriama gyvūnams, analizuojant leistiną žmogaus elgesį su jais. Tai du skirtingi kontekstai. Todėl įtarti Hobsą pakeitus savo poziciją prigimtinės teisės klausimu nėra pagrindo. Hobsiškasis *prigimtinės teisės* apibrėžimas lengvai gali būti taikomas visų gyvių atžvilgiu: kiekvienas gyvas padaras gali „naudoti savo paties jėgas, kaip jis pats nori, savo paties prigimčiai, t. y. savo paties gyvenimui, išsaugoti“ (Hobbes 1999, 141); kiekvienas gyvas padaras turi laisvę „daryti viską, kas jo paties sprendimu ir supratimu yra tinkamiausia“ (Hobbes 1999, 182). Be to, jei žmonija, gyvūnija ir augalija kartu su visa negyvąja gamta, kaip teigia Hobsas, tėra kūnai, kurių gyvybė tėra bendras jų atskirų narių judėjimas, tai logiškai išplaukia, kad kiekvienas gyvas kūnas turi ir teisę į šį judėjimą, vadinamą gyvybe, ir teisę jį ginti. Hobsiškasis prigimtinės teisės apibrėžimas puikiausiai dera su jo materialistiniu mokymu apie gamtą.

Taigi grįžtant prie atsakymo į klausimą, koks yra leistinas žmogaus elgesys su gamta esant pilietinės visuomenės būklės, taip pat turime konstatuoti, kad, anot Hobso, ne tik žmogus turi teisę elgtis su gamta taip, kaip jam patinka, bet ir pati biotinė gamta, turinti prigimtinei teisei į gyvybę, į savigyną, gali elgtis su žmogumi taip, kaip jai atrodo tinkamiausia savo pačios gyvybei išsaugoti. Kitaip tariant, jei žmogus ištrūko iš karo būklės su kitais bendrapiliečiais, pereidamas

į pilietinės visuomenės būklę, tai jo santykiai su gamta tebelieka karo padėties. Savisaugos instinktas, apsiginklavęs prigimtinė teise it skydu, stovi kiekvieno žmogaus ir kiekvieno gyvo padaro būties centre ir stovi jame nepriklausomai nuo to, kokios būklės yra vienas ar kitas, todėl karo padėtis tarp jų tęsiasi. Veikale „De Cive“ Hobsas nedviprasmiškai teigia, kad kol neprotingas gyvūnas turės teisę kėsintis į žmogų, tol ir šis turės teisę kėsintis į jį: „Kadangi iš prigimtinės teisės išplaukia, kad žvėris gali nužudyti žmogų, tai ir žmogus ta pačia teise gali nudobti žvėrį“ (Hobsas 1978, 210)².

Hobsas pabrėžia, kad iš prigimtinės teisės kyla ne tik teisė į savigną užpuolimo atveju, bet ir teisė kėsintis į kito gyvybę prasimaitinimo tikslais, kitaip tariant, sava gyvybei, arba mechaniniam judėjimo savyje, palaikyti. Ši teisė nužudyti kitą mitybos tikslais, pasak Hobso, neturi nieko bendra su dieviškąja teise. Jei būtų priešingai, joks žmogus iki pasirodant Šventajam Raštui nebūtų galėjęs užmušti gyvulio, o tai būtų buvusi nepavydėtina padėtis tam, kuris bet kada gali būti suėstas kitų, o pats negali žudyti. Todėl Hobsui nėra jokios abejonės, kad teisė žudyti gyvūnus, kaip ir šių teisė žudyti žmones, yra prigimtinės teisės dalis.

Gamtos ir žmogaus susitaikymas?

Gamta, kaip matėme, neturi žodžio nustatant savo vertę ir paskirstant savo turtus viešam žmogaus vartojimui, bet ji nėra beteisė. Pasak Hobso, gyvi kūnai turi tokią pat prigimtine teisę į gyvybę bei savigną kaip ir kiekvienas žmogus ir išlaiko šią teisę net žmogui perėjus į pilietinės visuomenės būklę, todėl karo padėtis tarp jų tęsiasi. Ar įmanoma šią karo padėtį pakeisti?

Nors esant prigimtinėi būklei tarp žmonių viešpatauja visų karas su visais, pasak Hobso, žmogiškoji prigimtis kiekvienam iš jų ištiesė pagalbos ranką – ji suteikė jiems protą, darantį juos protingomis būtybėmis. Protas nurodo žmogui, kad amžinai besitęsiantis tarpusavio karas, kur kiekvienas turi teisę į viską, į kiekvieną daiktą, netgi į kito žmogaus kūną, nepadeda nuosekliai užtikrinti asmeninių interesų įgyvendinimo, o gyvybei, esant tokios būsenos, nuolat kyla mirties pavojus (Hobbes 1999, 142); be to, jis sufleruoja, kad, esant tokiai visų karo su visus būsenai, kiekvienam reikėtų ieškoti taikos. Tai pirmoji ir pagrindinė sąlyga, norint išeiti iš natūralios būklės. Visas sąlygas, diktuojamas proto, kurias išpildžius taika pasidarytų įmanoma, Hobsas vadina prigimtiniais įstatymais (Hobbes 1999, 167), sutraukiamais į vieną trumpą imperatyvą: „Nedaryk kitam to, ko nenorėtum, kad kiti tau darytų“ (Hobbes 1999, 168).

Visa nelaimė, kad šis imperatyvas, kartu su visais kitais proto diktuojamais prigimtiniais įstatymais, prieštarauja žmonių įgimtiems jausmams, tokiems kaip

² Publikacijos autoriaus vertimas.

keršto troškimas, puikybė, šališkumas ir kiti (Hobbes 1999, 179). Nors jie įpareigoja sąžinę (Hobbes 1999, 168) ir yra amžini ir nekintami (Hobbes 1999, 169), būdami prigimtinės būklės, kiekvienas jų laikosi tik tada, kai nori jų laikytis arba kai gali tai daryti nerizikuodamas savo gyvybe (Hobbes 1999, 179), todėl reikia jėgos, užtikrinančios, kad prigimtiniai įstatymai būtų vykdomi ir taip būtų garantuojamas visų žmonių saugumas, taika ir patogesnio gyvenimo galimybės. Taip individų tarpusavio sutarimu atsiranda sutartis, pilietinio gyvenimo pagrindas, įsteigianti valstybę, bendrą valdžią, kuriai kiekvienas žmogus atiduoda *dalį* savo teisių (Hobbes 1999, 223–229) mainais už gaunamą apsaugą gyvybei ir nuosavybei (Hobbes 1999, 183, 184). Ji laikys visus baimėje ir nukreips jų veiksmus bendram gėriui (Hobbes 1999, 183), privalėdama tuo pačiu pati laikytis moralinių prigimtinių įstatymų (Hobbes 1999, 220).

Sunku įsivaizduoti, kad kažkas panašaus įmanoma tarp žmonių ir biotinės gamtos. Problema slypi hobsinėje frazėje „iracionalūs gyvūnai“, nekalbant jau apie augaliją.

Hobsas įeina į istoriją ne tik kaip mąstytojas, padaręs aiškų skirtumą tarp prigimtinės teisės ir prigimtinių įstatymų, bet ir iškėlęs prigimtinę teisę virš prigimtinių įstatymų, padaręs ją prioritetu jo atžvilgiu (Navickas 2005, 84, 85). „<...> TEISĖ, – sako Hobsas, – yra laisvė ką nors daryti, tuo tarpu ĮSTATYMAS apibrėžia ir įpareigoja laikytis vieno kurio nors <...> elgesio būdo; taigi įstatymas ir teisė skiriasi vienas nuo kito kaip privalėjimas ir laisvė, kurie dėl to paties dalyko yra nesuderinami“ (Hobbes 1999, 141, 142).

Analizuojamos temos kontekste tai reiškia, kad kiekvienas gyvūnas turi laisvę, TEISĖ, ką nors daryti, norėdamas išsaugoti savo gyvybę, bet, neturėdamas proto, to gebėjimo samprotauti, jis negali atrasti prigimtinių ĮSTATYMO, įpareigojančio laikytis elgesio, kuris vestų į *taikų* sugyvenimą su žmonėmis. Kaip minėjome, Hobsui gyvūnai gali būti nuovokūs, turėti bazinį supratimą, turėti net kai kurias minčių sekas, bet jie negali savo minčių grandinių paversti žodinėmis grandinėmis, žodine kalba, be kurios neįmanomas joks samprotavimas, kurio metu, pasitelkiant darbštumą ir metodą, įgyjamas protas, atrandantis ir prigimtinių teisę, ir prigimtinius įstatymus. O kol jie nėra atrasti, nuo teisės į viską neatsisakys nei gyvulys, nei žmogus, ir niekas neperleis dalies savo teisių kitiems. Todėl kalbėti apie sukūrimą sutarties, padedančios išėiti iš tarpusavio karo padėties su biotine gamta, atrodo, būtų beprasmiška. Kaip sako Hobsas, „neįmanoma sudaryti susitarimo su gyvuliais, nes, nesuprasdami mūsų kalbos, jie nesupranta ir nepriima jokio teisės perdavimo ir negali perduoti jokios teisės kitam; nesant tarpusavio priėmimo, nėra ir susitarimo“ (Hobbes 1999, 149).

Ar tai reiškia, kad žmonija ir gamta Hobso filosofijoje atsidūrusi aklavietėje? Atsakymas nevienareikšmis. Viena vertus, gamta traktuojama kaip jėga, kariau-

janti su žmogumi, naikinanti, žudanti, turinti teisę į viską. Ji pristatoma kaip žmogaus priešas dėl jos prigimtinės teisės į gyvybę ir savisaugą. Priešingai nei žmonės, valdomi proto ir skatinami asmeninių interesų, gamta negali rinktis derybų – ji iracionali. Todėl turime padėti be išeičių. Kita vertus, Hobsas pabrėžia, kad žmogus yra nuostabiausias gamtos kūrinys (Hobbes 1999, 29). Ji jo motina. Jis jos dalis. Tokiu atveju gamtą ne tik įmanoma, bet ir privaloma traktuoti kaip paties žmogaus dalį, o tai jau teikia vilties rasti išeitį, nes svorio centras iš dalies pernešamas iš karo būklės į abipusę priklausomybę. Ši mintis taip pat randa atramą Hobso filosofinėje sistemoje.

Viena vertus, kaip matėme, Hobsas nenubrėžia ribų žmogaus vartotojiškumui – gamtos turtai pristatomi kaip neišsenkantys, todėl nėra poreikio galvoti apie per didelę jų eksploataciją, tuo labiau kad pačioje žmogaus prigimtyje slypi teisė imti iš gamtos visa, kas reikalinga jo savisaugai. Kita vertus, kalbėdamas apie valstybių žlugimą dėl netobulo jų įsteigimo, Hobsas tvirtina, kad visos valstybės „<...> savo įsteigimo prigimtimi <...> yra numatytos gyventi tol, kol gyvuos žmonija ar prigimtiniai įstatymai <...>“ (Hobbes 1999, 317). Iš to išplaukia, kad valstybė, nenorėdama atsidurti prie išlikimo ribos, turi pareigą rūpintis žmogaus atsiradimui, jo palaikymui ir išlikimui būtiniausiomis sąlygomis, tokiomis kaip gamtos išteklių protingas bei saikingas naudojimas ir organizmų įvairovės bei jų visumos ekosistemose apsauga. Be to, kiekviena valstybė turi užtikrinti, kad jos vidinė tvarka netaptų priežastimi netvarkai, galinčiai sunaikinti ją iš vidaus (Sætra 2014, 178). Viena iš tokios netvarkos priežasčių gali būti teisės normų, reglamentuojančių žmogaus elgesį su gamta, nebuvimas. Turimi šių dienų empiriniai duomenys rodo, kad individai, turintys polinkį skriausti gyvus padarus, dažnai linkę žaloti kitus asmenis (Courtland 2022, 38). Vaikai, tapę smurto prieš gyvūnus liudininkais, neretai patys tampa gyvūnų skriaudėjais (Courtland 2022, 39), o kriminalinių registrų teikiama statistika liudija, kad gyvūnus skriaudžiančių žmonių teistumas net penkis kartus viršija kitų individų teistumą (Courtland 2022, 38). Šiais pavyzdžiais nebandoma teigti, kad, neužkirtus laiku kelio smurtui prieš gyvūnus, valstybės laukia neišvengiamas žlugimas ar kad ji yra blogai įsteigta, bet, atrodo, nepaneigiama, kad egzistuoja glaudus ryšys tarp smurto visuomenėje ir netinkamo elgesio su gyvūnais. Tad nusikaltimų prieš gyvūnus tyrinėjimas ir išaiškinimas gali būti svarbus instrumentas, padedantis identifikuoti tiek esamus, tiek potencialius smurtautojus prieš kitus piliečius, nuo kurių priklauso valstybės gerovė (Courtland 2022, 39).

Visa tai eina koją kojon su hobsiškojo suvereno vaidmeniu ir pareiga rūpintis tautos saugumu, kuris, anot Hobso, yra tiek fizinės žmogaus egzistencijos saugojimas, tiek „<...> ir visa kita gerovė, kurią jis susikurs sau teisėtu darbu ir pastangomis, nekeldamas pavojaus ir nedarydamas žalos valstybei“ (Hobbes 1999,

329). Taika ir saugumas yra tie tikslai, dėl kurių steigiamos valstybės, o suverenas, siekiant šių tikslų, leidžiama daryti viską ir naudotis visomis priemonėmis, kaip jiems atrodo tinkamiausia (Hobbes 1999, 188).

Ši suvereno galia ir pareiga rūpintis taika bei valstybės saugumu, „užkertant kelią nesantaikai viduje ir apsaugant nuo išorinio puolimo <...>“ (Hobbes 1999, 189) ir jo teisė savo nuožiūra leisti įstatymus, atrodo, yra raktas į dalinę problemos sprendimą, padedantį jei ne išėiti iš karo padėties su gamta, tai bent sukurti geresnius santykius su ja.

Pirma, pagal valstybės iškeltus tikslus, suverenas turi teisę ir pareigą, nepaisant savo absoliučios valdžios, išleisti teisės normas, draudžiančias su biotine ir abiotine gamta elgtis tokiais būdais, kurie keltų pavojų valstybės saugumui ir taikai, kartu paliekant piliečių prigimtine teisę į gyvybę ir savisaugą tais atvejais, kai pats negali užtikrinti jų saugumo. Antra, nors suvereno pareigos kyla iš tikslo rūpintis tautos saugumu ir dėl šio tikslo jam patikėta aukščiausioji valdžia, tai daryti, anot Hobso, jį įpareigoja pats prigimtinis įstatymas (Hobbes 1999, 329), kurio laikytis, būdamas Dievo pavaldiniu, jis privalo lygiai taip pat kaip ir visi kiti asmenys (Hobbes 1999, 220). Iš to išplaukia, kad suverenas, turėdamas visą valdžią valstybėje, pats yra ribojamas prigimtinio įstatymo, įpareigojančio elgtis su visais, taip pat ir su gamta, tik tokiais būdais, kurie nekeltų pavojaus tautos saugumui, taikai ir bendrai gerovei.

Žinoma, faktas, kad gamta, būdama iracionali, nesudarė jokio susitarimo su žmonėmis ir neperdavė jokių savo teisių nei gamtiniam – gyvam kūnui, nei dirbtiniam – valstybei, ir dėl to išlieka karo padėtis tiek tarp jos ir pavienio žmogaus, tiek tarp jos ir valstybės, suteikia suverenui teisę „kariauti“ su gamta, kai ši kelia pavojų valstybės iškeltiems tikslams. Be to, tais pačiais tautos saugumo ir gerovės tikslais jis gali eksploatuoti ją, bet, vėlgi, balansuodamas tarp nesugrįžtamo gamtos išteklių praradimo ir piliečių poreikių tenkinimo, taip išsaugodamas būtiniausias gyvavimo sąlygas piliečiams ir suteikdamas galimybę atsinaujinti gamtai.

Kitas variantas – ieškoti galimybės įtraukti gamtą į visuomeninę sutartį. Aišku, gamtos dalyvavimas joje galėtų būti tik netiesioginis, nes su gamta, anot Hobso, neįmanoma sudaryti jokios sutarties.

Hobso teigimu, valstybė sukuriama kiekvienam pajungus savo valią kuriam nors kitam vienam individui ar žmonių susirinkimui, kurių valia pradedama traktuoti kaip visų žmonių valia. Šiai bendrai valiai sukurti reikia dviejų susitarimų. Pirmuoju kiekvienas asmuo sutaria su kiekvienu kitu asmeniu, kad įgalios ir perduos savo teisę valdyti save vienam konkrečiam žmogui ar žmonių susirinkimui „<...> su sąlyga, kad ir tu irgi perduosi jam savo teisę ir taip pat pritarai visiems jo veiksams“ (Hobbes 1999, 183). Antruoju įvyksta pats įgaliojimas:

„Aš įgalioju ši žmogų (ar ši žmonių susirinkimą) ir perduodu jam savo teisę valdyti mane <...>“ (Hobbes 1999, 183).

Iš susitarimų formuluotės išplaukia, kad juos sudarant dalyvauja ne visi, o tik visiškai racionaliai funkcionuojantys žmonės. Nei gyvūnai, nei vaikai, nei silpnapročiai, nei pamišėliai, anot Hobso, „niekada neturėjo galios sudaryti kokį nors susitarimą ar suprasti jo padarinius, vadinasi, niekada neįsipareigojo įgaliooti kokio nors suvereno veiksmų, kaip turi daryti tie, kurie sukuria sau valstybę“ (Hobbes 1999, 271). Šių žmonių padėtis esant pilietinės visuomenės būklei Hobso raštuose išlieka miglota. Jie nedalyvauja kuriant valstybę; jai atsiradus, jiems negalioja įstatymas. Aišku tik viena, pilietinėje visuomenėje jie gali būti įsmeinti ir atstovaujami globėjų ir kuratorių (Hobbes 1999, 173).

Turint omenyje, kad biotinė gamta, anot Hobso, yra iracionali ir dėl savo iracionalumo pastatoma toje pačioje eilėje su vaikais, silpnapročiais ir pamišėliais, galima daryti išvadą, kad Hobso sistemoje egzistuoja galimybė įsmeinti gamtą ir atstovauti jai esant pilietinės visuomenės būklei kartu su visais kitais nevysiškai racionaliai funkcionuojančiais žmonėmis, tuo labiau kad gali būti įsmeinti ir atstovaujami negyvi daiktai, tokie kaip bažnyčia, ligoninė ir tiltas (Hobbes 1999, 173).

Be abejo, siekiant efektyvaus atstovavimo, būtina žinoti atstovaujamojo interesus. Turint omenyje, kad Hobso mokymas apie gamtą yra natūralistinis, ši užduotis neturėtų sudaryti problemų – visa biotinė gamta dalijasi viena ir ta pačia prigimtimi. Pasitelkdamas protą, žmogus pajėgus suvokti, kad kiekvieno gyvo padaro, taip pat ir žmogaus, būties šerdyje esanti prigimtinė teisė į gyvybę ir savisaugą pasireiškia troškimu išlikti ir patirti bendrą pasitenkinimo būseną. Remiantis šiuo interesu, galėtų būti priimami visi iš to išplaukiantys sprendimai.

Kalbant apie atstovavimo trukmę, būtina išsiaiškinti, ar Hobso sistema sudaro sąlygas ilgalaikiam gamtos atstovavimui. Atsakymas, atrodo, nevienareikšmis. Nepaisant to, kad egzistuoja galimybė atstovauti gamtai ir saugoti ją pasitelkus suvereno, turinčio pareigą užtikrinti tautos saugumą, taiką ir gerovę, valdžią, negalima pamiršti ir fakto, kad Hobso antropologijoje „kiekvieno žmogaus laisvos valios akto tikslas yra koks nors *gėris sau*“ (Hobbes 1999, 144). Kitaip tariant, kiekvieno žmogaus, kuriančio valstybę ir perduodančio suverenui dalį savo teisių, tikslas – mainais už jas gauti kokį nors gėrį ne kitam, o sau. Iš to išplaukia, kad sutartį sudarančius žmones gamtos interesų atstovavimas geriausiu atveju turėtų dominti tik todėl, kad tai liečia jų asmeninius interesus, ir tik tol, kol tai liečia jų asmeninius interesus. Kita vertus, teigti, kad Hobso sistemoje nėra jokio solidarumo su būsimosiomis kartomis, taip pat neteisinga. Būtų nelogiška, jei valstybė, tas dirbtinis asmuo, vienijantis visų žmonių valias, būtų sukurtas tik dėl vienos kartos, sudarančios pradinę sutartį, ir egzistuoję tik tol, kol šią sutartį

sudarę žmonės lieka gyvi. Dvidešimt devintajame „Leviatano“ skyriuje Hobsas aiškiai ir nedviprasmiškai teigia, kad valstybės savo prigimtinai numatytos gyvuoti tol, kol gyvuos žmogus ar prigimtiniai įstatymai (Hobbes 1999, 317). Taigi nors valstybė ir neturi tiesioginio išsipareigojimo būsimoms kartoms ir neprivalo dėl jų nieko daryti, ji negali pamiršti, kad būsimos kartos nepastebimai diena iš dienos tampa jos dalimi – kiekvieną dieną kai kurie asmenys, prieš tai atstovauti globėjų ir kuratorių, pasveiksta, sulaukia pilnametystės ir tampa naujais piliečiais, kuriems ji jau turi tiesioginę atsakomybę. Žiūrint iš šios perspektyvos, atstovavimas gamtai turėtų būti ilgalaikis, jei ne dėl būsimų kartų, tai bent dėl tų kasdien atsirandančių naujų piliečių, užtikrinančių valstybės atsinaujinimą ir gyvavimą ateinantiems dešimtmečiams. Tokiam atstovavimui Hobso sistema sudaro sąlygas.

Pati galimybė įsmeninti gamtą ir minėtas mažumas atrodo natūrali ir logiška. Jei tikėtina, kad psichinių negalių turintys žmonės su laiku atgaus protą ir taps visaverčiais hobsiškosios visuomenės nariais, taip pat įmanomas ir atvirkštinis variantas – tie, kurie šiandien sveiki, bet kuriuo momentu gali tapti psichikos sutrikimų turinčiais žmonėmis. Tad vengdami netinkamo elgesio su ligoniais bei atstovaudami jų interesus, sveiki piliečiai netiesiogiai rūpinasi savimi ir savo interesais (Courtland 2022, 37).

Kalbant apie vaikus ir kūdikius, Hobso antropologijoje jų proto neturėjimas tėra laikinas dalykas. Netolimoje ateityje, įgiję protą, jie taps valstybės pareigūnais, mokytojais, gydytojais ir gynėjais. Todėl rūpinimasis jų interesais atstovavimo būdu vėlgi yra ne kas kita kaip netiesioginis rūpinimasis savimi (Courtland 2022, 37).

Kai kalbame apie gamtos, bent jau biotinės gamtos, įsmeninimą ir atstovavimą, būtų sunku įrodyti, kad kiekvieno piliečio gyvenimas priklauso nuo jos lygiai taip pat, kaip jis priklauso nuo vaikų – jokie gyviai, išskyrus žmogų, niekada nebus valstybės tarnautojai, pareigūnai ir kareiviai. Žmogui taip pat niekada nekils pavojus tiesiogine prasme tapti gyvuliu ar kitu padaru, kaip galima tapti pamišėliu ir silpnapročiu, todėl, iš pirmo žvilgsnio, nėra reikalo rūpintis gamtos interesais, jos poreikiais, pasitelkiant įsmeninimą ir atstovavimą, kaip tai daroma vaikų ir psichinių ligonių atžvilgiu (Courtland 2022, 37–38). Ir vis dėlto, kaip buvo minėta, statistiniai duomenys rodo, kad žmonės, turintys polinkį smurtauti prieš gyvąją gamtą, taip pat neretai linkę smurtauti prieš kitus asmenis. Kitaip tariant, kiekvienas pilietis iš dienos į dieną yra potenciali smurtautojo auka. Todėl užkirsti kelią teisiniu reguliavimu netinkamam elgesiui su gamta ir jos gyviais taip pat yra kiekvieno piliečio interesas.

Be to, kiekvienas sveiko proto žmogus pripažins, kad sveika aplinka yra esminis dalykas žmogaus išlikimui – jo pirmajam interesui. Jei žmogui rūpi jo paties

išlikimas, Žemės išlikimas ir jos atstovavimas turi tapti jo pagrindiniu interesu. Jei aplinka traktuojama kaip bendras gėris, bendras turtas, kuris reikalingas, kad kiekvienas galėtų įgyvendinti savo asmeninius tikslus ir sumanymus, be sveikos aplinkos užtikrinimo didžioji dalis kiekvieno žmogaus interesų, einančių po išlikimo, niekada nebūtų įgyvendinti. Todėl aplinkos ir jos gyvių, kaip bendro gėrio, apsauga, puoselėjimas ir atstovavimas turėtų tapti kiekvieno rūpesčiu, bent jau tam, kad būtų įgyvendinta didžioji dalis visų jo asmeninių interesų.

Išvados

Žiūrint iš filosofijos istorijos perspektyvos, Hobso požiūris į biotinę ir abiotinę gamtą labiau atitinka Vakarų nei Rytų filosofinę tradiciją. Viena vertus, žmogus matomas kaip gamtos dalis, kita vertus, – kaip puikiausias jos kūrinys. Taip tęsiama su graikais atsiradusi tradicija, atskirianti žmones nuo kitų gamtinių būtybių, bet, priešingai nei graikai ir scholastinė filosofija kartu su moderniosios filosofijos tėvu Dekartu, Hobsas nedalija tikrovės į dvi atskiras substancijas: materiją ir dvasią, kūną ir sielą. Tai reikšmingas faktas, nes žmogaus pranašumas kitų būtybių atžvilgiu dažnai buvo grindžiamas įsitikinimu, kad jo protinė veikla yra nuo kūno nepriklausančios nematerialios substancijos – sielos – veikla. Jokie kiti gyviai, išskyrus žmogų, racionalių sielų neturi, todėl ir jo gebėjimas mąstyti išskirtinai priklauso jam. O jis pats dėl šio gebėjimo samprotauti įgyja moralinę vertę, kurios, vėlgį, neturi kiti gyviai. Todėl visos kitos būtybės turi būti traktuojamos kaip žemesnio laipsnio būtybės, tarnaujančios žmogui, kurias galima naudoti tiek maisto, tiek apsirengimo, tiek pramogų tikslais. Hobso sistemoje žmogus išlieka vienintele būtybe, turinčia / įgyjančia protą, bet proto veikla yra materialaus kūno veikla – mąsto materija. Nėra jokio kito pirminio prado. Todėl žmogus negali pasigirti aukštesne moraline verte, apeliuodamas į racionalią sielą ir jos veiklą. Jei žmogus ir gali žudyti kitus gyvius bei maitintis jais, tai tik todėl, kad gamta jam, kaip ir kitiems gyviesiems, suteikė prigimtines teises į gyvybę, o ne dėl jo aukštesnės moralinės, metafizinės vertės. Ši teisė į gyvybę eina koja kojon su teise į savignyją ir teise kėsintis į kitą maitinimosi tikslais. Todėl tarp žmogaus ir biotinės gamtos egzistuoja karo padėtis. Kol gamta turės teisę kėsintis į žmogų, tol ir šis išlaikys teisę kėsintis į bet kokį gyvį.

Kalbant apie žmogaus pranašumą kitų gyvių atžvilgiu, Hobsas aiškiai leidžia suprasti, kad žmogus nelabai kuo skiriasi nuo jų. Kadangi protinė veikla yra kūno veikla, nestebina, kad kai kurie gyviai taip pat turi protinės veiklos užuomazgų. Kai kurios minčių sekos, Hobso vadinamos proto kalba, bendros ir žmonėms, ir gyvuliams. Ir vieni, ir kiti gali suprasti, prisiminti, svarstyti, rinktis. Ir vieni, ir kiti – tik kūnai, sudėtingi mechanizmai, vienijami juslinės ir materialiosios

prigimties, kurių gyvybė – tik atskirų jų narių mechaninis judėjimas. Žmogus neturi vidinės moralinės vertės. Jo vertė, kaip ir visų kitų gyvių, daiktų, – tik santykinė. Viskas priklauso nuo to, kas vertina. Vienintelis akivaizdus skirtumas tarp žmogaus ir gyvūno – tai iš dalies gražina Hobsą prie graikų ir scholastų – žmogaus gebėjimas samprotauti, paversti mintis žodine kalba, noras žinoti, kas, kaip ir kodėl, bet ir tai tėra kūniško proceso dalis, nedarančio jo moraliai aukštesne būtybe. Tiesa, šie gebėjimai daro žmogų pajėgų tapti politine būtybe, pilietinės būklės būtybe, bet jo tapimas tokia nėra automatiškas. Tai tik galimybė, be kurios, šia nepasinaudojus, žmogus stovi daugmaž ant tos pačios pakylės kaip ir visi kiti gyvūnai.

Taigi Hobso požiūris į žmogų ir gyvūnus nėra jau toks antropocentriškas, bet pats Hobsas tikrai netaptų gyvūnų teisių judėjimo aktyvistu. Šiandien yra populiarios budistų ir induistų etinės sistemos, draudžiančios žudyti gyvūnus ir vartoti mėsą, nes tai prieštarauja nesmurtavimo principui bei skatina smurtaujančio mentaliteto atsiradimą, doktrininis požiūriu labai toli nuo Hobso filosofijos, teigiančios, kad žmogus turi teisę elgtis taip, kaip jam atrodo tinkama ir būtina savo gyvybei išsaugoti, tuo labiau kad tokią pat teisę turi visi kiti gyviai. Jo filosofijoje nėra nieko, kas leistų nedviprasmiškai teigti, kad jam rūpėjo gyvūnų apsauga ir jų gerovė. Niekur tiesiogiai neužsimenama apie žmonių santykių su kitais gyviais teisinio reguliavimo galimybę ar būtinumą. Be to, nors daugelyje pasaulio valstybių gyvūnų gerovę užtikrinantys įstatymai bent jau grindžiami *būtinios kančios* sąvoka, leidžiančia moksliniuose tyrimuose netinkamą elgesį su gyvūnais tik tais atvejais, kai tai tikrai prisideda prie žmonijos interesų, bet Hobso politinėje sistemoje tokių apribojimų nėra. Taigi žiūrint iš etinių pozicijų, nei *abolicionistai*, reikalaujantys teisiškai uždrausti mokslinį eksperimentavimą su gyvūnais ir jų naudojimą maitinimosi tikslais, nei *reformistai*, raginantys jei ne uždrausti, tai bent sugriežtinti teisinį reguliavimą tais pačiais klausimais, savo pozicijoms filosofinės atramos Hobso raštuose neras. Nors Hobsas ir neteigia, kad žmogus yra morališkai pranašesnė būtybė už kitus gyvius, kaip įprasta laikyti tradicinėje Vakarų filosofijoje, gyvūnai jam turi daugiau ar mažiau instrumentinę vertę, kas vėlgi siejasi su tradicine Vakarų mintimi.

Kalbant apie aplinką siaurąja prasme, neįtraukiant gyvūnų, žmonių, socialinių, politinių ir kultūrinių institucijų, apimant tik žemę, orą, vandenį bei augaliją, Hobsas taip pat nekelia nei moralinės, nei teisinės atsakomybės už jos niokojimą klausimo, neieško kaip etiniai judėjimai moralinės atsakomybės už aplinką pagrindų. Viena vertus, be abejo, tai paaiškinama tuo, kad jo epocha nesusidūrė su šių laikų aplinkosauginėmis problemomis. Ekologinio teisingumo tema ir gamtosauginiai iššūkiai yra naujas reiškinys. Kita vertus, kaip matėme, Hobsas priklauso judeokrikščioniškai tradicijai, pristatančiai Žemę kaip Dievo

rankų kūrinį, visiškai atiduotą žmogui į rankas. Tai akivaizdžiai liudija jo metaforiškas gamtos palyginimas su motina, iš kurios krūtų pats Dievas teikia žmogui visas reikalingas gėrybes. Turint omenyje šiuos du dalykus, natūralu, kad Hobso raštuose ir politinėje sistemoje nenurodomas joks teisinis mechanizmas, užkertantis kelią nei per didelei gamtos eksploatacijai, nei aplinkos taršai.

Vėlgi pasikartosime, žmogaus ryšys su gamta, aplinka Hobso pasaulėžiūroje nėra visiškai antropocentriškas – žmogus vis dėlto pristatomas kaip didesnės bendruomenės dalis, kūnų visumos dalis, o ne jų viešpats, kas iš dalies turi ryšį su šių dienų ekocentriškos paradigmos idėjomis. Radikaliai aplinkos etikai prijauciantys visuomeniniai judėjimai, tokie kaip *Deep ecology*, atsiradęs 8-ojo dešimtmečio viduryje, aktyviai vystantys šią paradigmą, pabrėžia tarpusavio ryšio tarp žmonių ir biotinės bei abiotinės gamtos egzistavimą, neišardomos vienybės tarp žmogaus ir pasaulio buvimą – bandoma ugdyti visuomenės narių susitapatinimo su gamta jausmą ir suvokimą. Visa tai keistai eina koja kojon su Hobso natūralistiniu bei materialistiniu mokymu apie gamtą ir žmogų, bet tik tol, kol nepaliečiama jų vertė. Kadangi nei žmogus, nei jį supanti aplinka Hobso filosofijoje neturi prigimtinės vertės, *Deep ecology* judėjimas šiuo klausimu radikaliai nukrypsta nuo Hobso filosofijos. Gamta jam išlieka žmonių vartojimo materialiuoju ištekliumi, ir tik ištekliumi.

Paradoksalu, bet ši instrumentinė gamtos funkcija vis dėlto atveria kelius aplinkosauginei teorijai ir aplinkosauginei politikai Hobso sistemoje. Jei hobsiškojo suvereno vaidmuo yra užtikrinti valstybėje taiką, saugumą ir gerovę, tai be apdairaus ir racionalaus gamtos išteklių naudojimo, jų ilgalaikio užtikrinimo, joks suverenas negalės garantuoti šių tikslų įgyvendinimo ilgalaikėje perspektyvoje. Kaip matėme, anot Hobso, valstybės savo prigimtimi numatytos gyvuoti tol, kol gyvuos žmogus ar prigimtiniai įstatymai. Tai reiškia, kad suverenas, net ir turėdamas beveik absoliučią valdžią, ribojamą tik moralinių prigimtinių įstatymų, nelabai gali imtis netvarios politikos, – tai prieštarautų valstybės „amžinumui“, saugumui, taikai ir gerovei. Biotinė ir abiotinė gamta, aplinkos kokybės saugojimas, jos gerinimas ir išlaikymas – būtinos sąlygos žmogaus gyvenimui ir jo saugumui. Pernelyg didelis išteklių naudojimas, kuriam Hobsas, atrodo, nenubrėžia ribų, lygiai kaip ir aplinkos tarša, nuvestų tiek prie gyvųjų organizmų natūraliųjų namų, buveinių sunaikinimo, tiek ir prie žmonių gyvenimo sąlygų pasikeitimo ir jų sveikatos problemų. Todėl, siekiant įgyvendinti minėtus valstybės tikslus, aplinkos apsauga Hobso sistemoje anksčiau ar vėliau privalėtų tapti vienu iš koreliacinių valstybės tikslų ir teisės principų, nepaliekant nuošalyje ir kitų jam akompanuojančių principų, tokių kaip: atsargumo ir prevencinių veiksmy principas, žalos šaltinio principas, darnaus vystymosi principas, „teršėjas moka“ ir integracijos principas. Žinoma, mokslinėje erdvėje vystoma diskusija,

ar išvardyti principai tikrai yra teisės principai, ar tik politinės gairės ir orientyrai; vis dėlto, nepriklausomai nuo atsakymo, siekiant valstybės amžinumo, saugumo, gerovės ir taikos, jie turėtų tapti valstybės veiksmų aplinkos srityje pagrindu.

Be abejo, tarp vertinimų negalima nepaminėti ir fakto, kad suverenas hobsiškojoje politinėje sistemoje, viena vertus, neturi jokių tiesioginių įsipareigojimų gamtai – jėgai, aktyviai kovojančiai su žmogumi, naikinančiai, žudančiai, galinčiai pasikėsinti į visa, kas jo. Ji yra ne tik pasyvus vartojimo išteklių šaltinis, bet ir amžinas žmogaus priešas dėl savo prigimtinės teisės į gyvybę ir savisaugą – priešas, su kuriuo, anot Hobso, neįmanoma susitarti, – jis yra daugiau ar mažiau iracionalus. Dėl šio iracionalumo gamta niekada nebandys išeiti iš karo padėties su žmogumi ir niekada su juo nepalaikys tiesioginių kontraktinių santykių. Todėl suverenas neturi ir neturės jokių tiesioginių įsipareigojimų jai. Jo pareiga greičiau kariauti su ja nei saugoti ją. Antra vertus, pats Hobsas neabejotinai turėtų sutikti, kad nuolatinė karo su gamta politika, jei tokia būtų vykdoma, anksčiau ar vėliau pradėtų konfliktuoti su individualiais piliečių interesais, kurie jo sistemoje turi tikrai ne paskutinę vietą. Tiek taikos, tiek pačios politinės sistemos vertė hobsiškojo žmogaus akyse yra instrumentinė – ir vienas, ir kitas pirmiausia turi padėti individui įgyvendinti jo asmeninius tikslus, tarp kurių – išvengti staigios ir smurtinės mirties pavojaus. Jei valstybė nesugeba imtis atitinkamų veiksmų, padedančių žmogui įgyvendinti šiuos tikslus ir interesus, jos vertė tampa abejotina. Taigi nesiimant spęsti aplinkos iššūkių, nuo kurių sėkmingo išsprendimo priklausytų visų kitų interesų įgyvendinimas, politinio subjekto autoritetui ir reputacijai hobsiškojo piliečio akyse būtų suduotas rimtas smūgis.

Kita vertus, reikia pripažinti, kad suvereno likimas tikrai nepriklauso nuo piliečių nuomonės apie jį. Hobso sistemoje jis neturi jokios atsakomybės piliečiams. Žmonių perėjimas iš prigimtinės į pilietinę būklę, kaip matėme, įvyksta sudarant dvi sutartis. Pirmąją kiekvienas asmuo sutaria su kiekvienu kitu asmeniu, kad įgalios ir perduos savo teisę valdyti save vienam konkrečiam žmogui ar žmonių susirinkimui. Antrąją įvyksta *besąlyginis* suvereno įgaliojimas: „Aš įgalioju šį žmogų (ar šį žmonių susirinkimą) ir perduodu jam savo teisę valdyti mane <...>“ (Hobbes 1999, 183). Iš formuluočių aišku, kad suverenas nėra sutarčių dalyvis. Jos daromos ne tarp žmonių ir suvereno, o tik tarp žmonių, kurie autorizuoja suvereną veikti ir pasižada traktuoti jo valdymo veiksmus, tarsi jie būtų jų pačių veiksmai – taip prarandama ir teisė prieštarauti suvereno veiksams, ir teisė reikalauti iš jo ataskaitos už jo veiksmus, kitaip tariant, padaryti jį atsakingą už savo veiksmus. Suvereno valdymas niekuo nesąlygojamas pirminėse sutartyse. Todėl, kalbant apie piliečių paklusnumą suverenui, šiam nutarus imtis radikaliuos aplinkosaugos politikos, niekas per daug negalėtų prieštarauti jam: pirma, Hobsas suponuoja, kad suverenas yra ganėtinai išmintingas ir aiškiai žino,

kas geriausia piliečiams; antra, patys piliečiai turėtų laikyti jo aplinkosauginius veiksmus, tarsi jie būtų priimti jų pačių ir jų pačių naudai. Tik retais, išskirtiniais, atvejais, kai suvereno sprendimai aiškiai ir nedviprasmiškai prieštarauja asmens prigimtinėi teisei į gyvybę ir savigyną, kai jo gyvenimas akivaizdžiai statomas į pavojų dėl suvereno veiksmų, žmogus, anot Hobso, gali nepaklusti mirtingajam Leviatanui ir daryti viską, kad išvengtų pražūties. Logika aiški: jei žmogus negali pats sau tapti priešu ir eiti prieš savo pagrindinį interesą *išlikti*, tai ir suvereno veiksmų, nesuderinamų su jo išlikimo interesu, joks žmogus negali laikyti savais. Dėl šios priežasties, anot Hobso, asmuo gali nepaklusti suverenui ir kovoti už savo gyvybę, kai šis, pavyzdžiui, nuteisia jį mirties bausme ar įsako save mirtinai sužeisti. Perkeliant tai į aplinkosauginį kontekstą, tik labai retais atvejais, jei suvereno aplinkosauginiai veiksmai iš tikrųjų pradėtų prieštarauti piliečio prigimtinėi teisei į gyvybę ir savisaugą, šis galėtų pasinaudoti iš tos pačios prigimtinės teisės išplaukiančia teise nepaklusti suverenui savo išlikimo labui. Bet didžioji dalis aplinkosauginių veiksmų to paties piliečio turėtų būti traktuojami kaip būtini įgyvendinant tiek jo pagrindinį interesą – išlikimą, tiek ir kitų interesus.

Paliekant suvereną nuošalyje, kalbant apie hobsiškosios visuomeninės sutarties kūrimą, jokia Žemės ekosistema ir jokie nežmogiškos kilmės gyvieji padarai dėl savo iracionalumo negali dalyvauti palaikant kontraktinius santykius su žmogumi kaip lygiaverčiai dalyviai. Dėl tos pačios priežasties, anot Hobso, rengiant visuomeninę sutartį nedalyvauja vaikai ir psichiniai ligoniai. Vis dėlto tai, kad išvardytos mažumos gali būti atstovaujamos pilietinės visuomenės būklės sveikų ir suaugusių žmonių, leidžia manyti, kad Hobso sistemoje taip pat yra galimybė atstovauti gamtai ir jos interesams. Tiesa, šis atstovavimas nebūtų grindžiamas tradicine argumentacija, kitaip tariant, apeliuojant į *vidinę* gamtos vertę, nes jos vertė, kaip ir žmogaus vertė, Hobso sistemoje yra santykinė. Jos interesų paisymas ir atstovavimas labiau būtų grindžiamas žmogaus poreikiu turėti sveiką ir atsinaujinančią aplinką. Nuo gamtos interesų paisymo priklauso ir jo pirminio intereso įgyvendinimas – fizinis išlikimas, ir po išlikimo einančių kitų žmogaus interesų išsipildymas.

Literatūra

Aster 1995 – Ernst von Aster. *Filosofijos istorija*. Vilnius: Alma littera.

Courtland 2011 – Shane Courtland. Hobbesian Justification for Animal Rights. *Environmental Philosophy*, 8(2), 23–46.

Dekartas 1978 – Renė Dekartas. Filosofijos pradai. In Dekartas, R. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

Hobbes 1978 – Thomas Hobbes. *The Citizen: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. In Hobbes, T., Gert, B., Wood, C. T., Scott-Craig, T. S. K., Gert, B. (ed.). *Man and Citizen: Thomas Hobbes's De Homine* (p. 88–386). Translated by Charles T. Wood,

- T. S. K. Scott-Craig, and Bernard Gert, and De Cive, translated by Thomas Hobbes, also known as *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. Gloucester, Mass: Peter Smith.
- Hobbes 1986 – Thomas Hobbes (Pirma filosofijos pagrindų dalis apie kūną). In Rybelis, A. (red.). *Filosofijos istorijos chrestomatija: Renesansas* (p. 234–256). Vilnius: Mintis.
- Hobbes 1999 – Thomas Hobbes. *Leviatanas*. Vilnius: ALK Pradai.
- Nepal 2010 – Padam Nepal. Of Social Contract and Eopolitics: Revisiting the Ideas of Hobbes, Locke and Rousseau in an Eopolitical Context. *The Indian Journal of Political Science Association*, 71(3), 795–804.
- Sætra 2014 – Henrik Skaug Sætra. The state of no nature – Thomas Hobbes and the natural world. *Journal of International Scientific Publications: Ecology and Safety*, 8, 177–193. Prieiga internetu: <http://www.scientific-publications.net>
- Štrauchas 1996 – Johanas Štrauchas. *Naujųjų amžių filosofijos istorija*. Vilnius: ALK Amžius.

Aurimas Paulius Rudinskas

MAN AND NATURE IN THOMAS HOBBS' PHILOSOPHY: FROM CONFLICT TO ENVIRONMENTAL CONSIDERATIONS

Summary

Hobbes asserts that humans are an integral part of nature and represent its highest creation. Departing from the philosophical tradition of the Greeks and scholastics, he rejects the dualistic division of reality into matter and spirit, or body and soul. Instead, he conceptualises the mind as a function of the material body, not of the spiritual soul, a view that precludes any claim of moral superiority over animals.

Hobbes argues that nature endows both humans and animals with an intrinsic right to life, permitting mutual encroachment for survival. This shared entitlement creates a persistent state of conflict between them, explaining why in Hobbes' political system, sovereignty has no direct obligations to nature. Far from being a passive source of resources, nature is an eternal enemy, actively waging war against humanity, destroying, killing and threatening all that belongs to it. Armed with its natural right to life and self-preservation, nature remains fundamentally irrational, incapable of reasoning or abandoning its state of war with humanity. This inherent irrationality precludes any possibility of contractual relationships between humans and nature, leaving the sovereign with the duty to combat rather than protect it.

However, Hobbes would likely acknowledge that an unrelenting war against nature could eventually conflict with the interests of individual citizens, whose

welfare is central to his system. For Hobbesian individuals, the political system has an instrumental value, serving primarily to help them achieve *personal* goals. If the state fails to address environmental challenges, issues that are critical to the fulfilment of all other interests, its value can be called into question. Neglecting such challenges would severely undermine the authority and reputation of the political entity in the eyes of its citizens.

Recognising this, the role of a Hobbesian sovereign in ensuring peace, security and prosperity would ultimately require, for example, the prudent and rational management of natural resources. While Hobbes describes nature as an adversary, its sustainable use becomes essential for maintaining the state's long-term goals.

Consequently, environmental protection would sooner or later need to become one of the sovereign's objectives and a principle of law within Hobbes' system. This principle aligns with related concepts such as the precautionary principle, the principle of preventive action, the polluter-pays principle, the principle of sustainable development, and the principle of integration. While there is an ongoing debate over whether these are genuine legal principles or merely political guidelines, achieving the enduring goals of state permanence, security, prosperity and peace would nonetheless require grounding state actions in these environmental principles.