

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

784. SĒJUMS

Filosofija

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 784

Philosophy

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 784

Philosophy

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

784. SĒJUMS

Filosofija

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

UDK 1(082)
Fi 565

Filosofija. LU Raksti. 784. sējums / Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* Andris Rubenis.
Sastādītāja *Mg. phil.* Laura Bitiniece.
Rīga : Latvijas Universitāte, 2012. 112 lpp.

Atbildīgā par numuru prof. *Dr. habil. phil.* **Māra Rubene**

Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* **Andris Rubenis** (LMA, LU)

Redakcijas kolēģija:

No Latvijas: asoc. prof. *Dr. phil.* **Ella Buceniece** (LU, FSI)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Vilis Daberts** (LU)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Vsevolods Kačans** (LU)

prof. *Dr. habil. phil.* **Maija Kūle** (LU)

prof. *Dr. phil.* **Rihards Kūlis** (LU)

prof. *Dr. phil.* **Skaidrīte Lasmane** (LU)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Aija Priedīte-Kleinhofa** (LU)

prof. *Dr. habil. phil.* **Māra Rubene** (LU)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Vija Sīle** (LMA)

prof. *Dr. phil.* **Igors Šuvajevs**

No ārzemēm: prof. *Dr. phil.* **Timo Airaksinen** (*Timo Airaksinen*, Somija)

prof. *Dr. phil.* **Alešs Erjavecs** (*Aleš Erjavec*, Slovēnija)

prof. *Dr. phil.* **Gordons Greiems** (*Gordon Graham*, ASV)

prof. *Dr. phil.* **Hanss-Martins Gerlahs** (*Hans-Martin Gerlach*, Vācija)

prof. *Dr. phil.* **Ēriks Metjūss** (*Eric Matthews*, Lielbritānija)

prof. *Dr. phil.* **Viljams Ņūtons-Smits** (*William Newton-Smith*, Lielbritānija)

asoc. prof. *Dr. phil.* **Arūns Sverdiols** (*Arunas Sverdiolas*, Lietuva)

prof. *Dr. habil. phil.* **Vilhelms Šmids** (*Wilhelm Schmied*, Vācija)

Latviešu tekstu literārā redaktore **Ruta Puriņa**

Angļu tekstu literārais redaktors **Imants Mežaraups**

Maketu veidojusi **Andra Liepiņa**

Visi rakstu krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

Saturs/Contents

Andris Hiršs

- Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu filosofiskās vides veidošanos
20. gadsimta sākumā
*Dorpat Personalism School's Influence on the Latvian Philosophical Environment
in the Beginning of the 20th Century* 7

Iveta Pirktiņa

- Transcendentālpragmatika kā valodpragmatisks (*sprachpragmatisch*) un saturisks
transcendentālfilosofijas paplašinājums
*Transcendental pragmatism as Language-pragmatic (Sprachpragmatisch) and
Contented Broadening of Transcendental Philosophy* 20

Anne Sauka

- Mīts par civilizācijas procesu – apmāna meistars un sargs
Der Mythos vom Zivilisationsprozess – Meister und Hüter des Betrugs 31

Jānis Taurens

- Valodas slimība
The Illness of Language 41

Laura Bitiniece

- Likums un morāle: Platona politiskā filosofija
Law and Morality: Plato's Political Philosophy 50

Igors Šuvajevs

- Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu
The Experience of the Carnal Self: a Few Thoughts on the Justification of Ethics 64

Anna Kande

- Pjēra Ado hermeneitiskās nostādnes
The Hermeneutical Views of Pierre Hadot 78

Jānis Šķesteris

- Meraba Mamardašvili kultūras izpratne: fašisms vai muguras smadzenes?
Merab Mamardashvili's Cultural Understanding: Fascism or the Spinal Cord? 88

Raivis Bičevskis

- Engēļu valoda
Language of Angels 97

Ainārs Sauka

- Ničes renesanses vēstnesis un modernais cilvēks
Nietzsche's Messenger of Renaissance and the Modern Man 104

Tērbatas personālisma ietekme uz latviešu filosofiskās vides veidošanos 20. gadsimta sākumā

Dorpat Personalism School's Influence on the Latvian Philosophical Environment in the Beginning of the 20th Century

Andris Hiršs

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: *andris_hirss@inbox.lv*

Tērbatas personālisma skola eksistēja laikā, kad sāka veidoties latviešu filosofiskā doma. Tādēļ personālisma ietekmes analizēšana ļauj skaidrāk izprast latviešu filosofisko vidi 20. gadsimta sākumā. Pagaidām nav veikti plaši pētījumi par Tērbatas personālisma skolu, lai arī skolas ietekme tiek akcentēta gan latviešu, gan krievu filosofijas vēsturnieku darbos. Raksta sākumā tiek īsi ieskicēta Tērbatas personālisma skola, tālāk pievēršoties latviešu filosofiem, kuru darbos rodama personālisma ietekme. Raksturojot Tērbatas personālisma iespaidu, tiek uzdots un risināts jautājums, vai Latvijā ir eksistējusi personālisma skola.

Atslēgvārdi: personālisms, substance, personība, Teihmillers, Bergsons.

Tērbatas personālisma skola (1871–1917)

Tērbatas Universitāte 19. gadsimtā bija nozīmīgs intelektuālais centrs Baltijā. Tērbatā veidojās latviešu akadēmiskā inteliģence, kura lika pamatus Latvijas Universitātei. Tērbatā izglitojās latviešu teologi, valodnieki, juristi un filosofi.

Pirmais akadēmiski izglītotais latviešu izcelsmes filozofs bija Jēkabs Osis (1860–1920). J. Osis Tērbatā studēja teoloģiju, bet vēlāk pievērsās filozofijas studijām. Filozofijas katedru Tērbatā vadīja vācietis Gustavs Teihmillers (1832–1888). Teihmillers ieradās Tērbatā 1871. gadā, pametot dekāna amatu Bāzeles Universitātē.

Teihmillers Eiropā bija pazīstams ar pētījumiem antīkās filozofijas laukā. Tērbatā aizsākās filozofa akadēmiskās darbības otrais posms, kurā Teihmillers pievērsās jaunas metafizikas izstrādāšanai. Pirmajā posmā, kad filozofs nodevās antīko domātāju studijām, Teihmillers nonāca pie secinājuma, ka filosofiskā doma jau sākotnēji ir gājusi maldīgu ceļu, nespējot sniegt skaidru esamības definējumu. Novārtā ir atstāts gan jautājums par esamību, gan pats jautātājs,

t. i., subjekts. Personālisma metafizikas aizsākumi ir meklējami vācu filosofa Gotfrīda Vilhelma Leibnīca (1646–1716) darbos. Leibnīcu Teihmillers raksturo kā „ceturtās pasaules ainas” jeb personālisma pamatlicēju. Viens no galvenajiem Leibnīca darbiem ir „Monadoloģija” (1710), kurā filosofs izklāsta mācību par monādēm un iepriekšnolemto harmoniju. Teihmillers uzskata, ka Leibnīca filosofisko pārdomu pamatā ir antīkais atomisms, kuru attīstot Leibnīcs tiecās izskaidrot esamības pamatus. Ja pasaule sastāv no elementiem, tad tie ir bezgalīgi dalāmi, taču bezgalīgi dalāmi elementi nav domājami, tātad tie ir bezķermeniski. Tādā ceļā filosofs nonāk pie monādēm, „... monādes ir dabas atomi [...] lietu elementi”¹. Monādes ir vienkāršas substances, tās ir kā mazi mikrokosmosi, kurus aptver makrokosmos. Katrs mazais mikrokosmos izsaka un pārstāv makrokosmosu. Katra monāde ir atšķirīga un uzlūko pasauli no individuālas perspektīvas, „Dvēsele seko pati saviem likumiem, arī ķermenis saviem, un tie sastopas saskaņā ar iepriekšnolemto harmoniju, kāda pastāv starp visām substancēm, par cik tās visas ir viena un tā paša universa reprezentācijas”².

Personība kā ārpuslaiciska, ārpusstarpiska monāde, kas apzinās pati sevi, ir (saskaņā ar Teihmillera mācību) esamības pamats. Teihmillers izvirzīja vairākus uzdevumus, kas jāatrisina, lai izveidotu jaunu pasaules skatījumu: jānotver gribas un jūtu vienotība; jānošķir sajūtas no teorētiskās vai izzinošās spējas; jāatšķir apziņa no izzinošās funkcijas; jāpierāda, ka funkcijas pieder vienam „es”, bez kura funkcijām pašām nebūtu ne jēgas, ne esamības. Līdz ar to „Šo sistēmu var saukt par personālismu, jo „es” tiek nepastarpināti apzināts kā vienota persona un visām trīs funkcijām piemīt reāla esamība tikai tādēļ, ka tās pieder vienam „es””³.

J. Osis kļuva par Teihmillera skolnieku un sekotāju. Latviešu filosofs Tērbatā aizstāvēja maģistra darbu ar nosaukumu „Pētījums par substances jēdzienu Leibnīca filosofijā” (1887). Darbā J. Osis raksturo jēdziena „substance” lietojumu Leibnīca filosofijā, kā arī atklāj Aristoteļa ietekmi Leibnīca darbos.

Disertācijas darbā „Personālisms un projektīvisms Loces metafizikā” (1897) J. Osis pievēršas Leibnīca sekotājam – Hermanim Locem (1817–1881). J. Osis uzskata, ka Loce neapšaubāmi ir viens no 19. gadsimta asprātīgākajiem filosofiem.⁴ Loce pārzināja gan filosofiju, gan dabaszinātnes. Domātāja interešu loks bija plašs. Vienā grāmatā filosofs risina jautājumu par pasaules vienotību un atšķirību starp eiropieša un nēģera galvas apmatojumu.⁵ Loce nav sniedzis sistematisku jaunas filosofijas izklāstu un nav izveidojis filosofisko skolu.

J. Oša doktora darbs ir mēģinājums sistemātiski izklāstīt Loces metafiziku. Lai sniegtu sistematisku izklāstu, J. Osis izmanto divus jēdzienus – „personālisms” un „projektīvisms”. Jēdzieni ir aizgūti no Teihmillera darbiem, taču J. Osis lieto minētos jēdzienus plašākā nozīmē nekā vācu filosofs. Projektīvisms ir pretstats personālismam, kurā „es” uzlūko pasauli kritiski. Projektīvismā apziņas darbības un stāvokļi tiek projicēti ārējā pasaulē, kura ir neatkarīga no subjekta. Veidojas tēlu pasaule, kas ir tuvākais refleksijas objekts. Tādēļ uz āru tiek projicēti arī domāšanas rezultāti un formas. Tikai tad, kad subjekts kļūst spējīgs uzņemt atpakaļ projicēto pasauli, prāts var atklāt īsteno pasauli. Taču ne uzreiz

ir iespējams iegūt personālisma pasaules ainu. Ceļā uz īsteno pasauli izzinošais gars iziet cauri vairākām projektīvisma maldu pakāpēm. J. Oša doktora disertācija ir izzinošā gara veicamā ceļa apraksts.

Doktora disertācija ir nozīmīgākais J. Oša darbs, kas saglabājies līdz mūsdienām. Izmantojot Leibnica, Loces un Teihmillera darbus, J. Osis sistemātiski izklāsta personālisma metafiziku, kuru nodēvē par „kritisko personālismu”.

Kā vēl viens Teihmillera skolnieks minams Jevgenijs Bobrovs (1867–1933), Rīgā dzimušais krievu filosofs. Maģistra darbā „Mākslas attiecības ar zinātņi un morāli” (1895) Bobrovs izvērta Teihmillera atziņas estētikas jomā.⁶ Pēc maģistra darba aizstāvēšanas Bobrovs lasīja lekcijas Tērbatas Universitātē psiholoģijas, loģikas un literatūras disciplīnā. Pamatojoties uz Teihmillera filosofiju, Bobrovs izveidoja sistēmu – kritisko individuālismu, norādot, ka nav vienotas skaidrības par jaunās metafizikas nosaukumu, Teihmillers to dēvē par personālismu, bet Aleksejs Kozlovs (1831–1901), Teihmillera sekotājs, – par panpsihismu. Kritiskais individuālisms ir virziens, kurā ārējā pasaule tiek uzskatīta par domājošā indivīda idejām, apziņas darbības rezultātiem, bet par patieso substanci ir jāatzīst indivīds.

Kā Tērbatas personālisma pārstāvis citviet tiek minēts arī poļu izcelsmes domātājs Vincents Lutoslavskis (1863–1954). Lutoslavskis pēc mācībām Rīgas Politehnikumā studēja Tērbatā, kur klausījās Teihmillera lekcijas filosofijā. Pēc studijām Lutoslavskis bija lektors Varšavas, Krakovas, Kazaņas Universitātē un citās universitātēs. Lutoslavskis kļuva pazīstams kā antīkās filosofijas pētnieks, bet filosofa darbi par dvēseles nemirstību un reinkarnāciju neguva plašu atsaucību. Filosofa tuvs draugs, psihologs Viljams Džeimss (1842–1910) raksturoja Lutoslavski kā prātā sajukušu ģēniju.⁷

Lutoslavski gan nevar pieskaitīt pie Tērbatas personālisma skolas pārstāvjiem. Tērbatā Lutoslavskis pavada tikai divus gadus, un šai laikā viņš nepublicē nevienu darbu. Taču Teihmillera ietekme ir rodama poļu filosofa sacerējumos. Turklāt Teihmillers sarakstījās ar Lutoslavski pēc tam, kad poļu domātājs bija aizbraucis no Tērbatas.

Bobrovs pameta Tērbatu 1896. gadā un ieņēma profesora amatu Kazaņas Universitātē, vēlāk – Varšavas Universitātē. J. Osis lasīja lekcijas Tērbatā līdz pat 1917. gadam, kad Tērbatas Universitāte evakuējās uz Voronežu. Līdz ar evakuāciju Tērbatas personālisma skola pārtrauca darbību.

Tērbatas personālisma skola bija krievu personālisma strāvojuma aizsākums, taču Teihmillera, Bobrova un J. Oša pedagoģiskā darbība un publicētie darbi atstāja ietekmi ne tikai uz krievu, bet arī uz igauņu, lietuviešu un latviešu filosofisko domu.

Paula Dāles (1889–1968) „enerģētiskais ideālisms”

Pauls Dāle nestudēja Tērbatā, taču ar J. Osi bija personiski pazīstams. 1917. gadā filosofi piedalījās izglītības kongresa sekcijā, kurā izstrādāja Latvijas

augstskolas projektu. P. Dāle raksturo J. Osi kā cilvēku, kurš bija apveltīts ar sistemātisku prātu un izcilu nopietnību pret darbu.⁸ Filozofs pauž nožēlu, ka J. Osis, kurš palīdzēja likt idejiskos pamatus Latvijas augstskolai, gāja bojā Voronežā, un norāda, ka līdz ar J. Oša nāvi Latvija ir zaudējusi vienu no saviem visievērojamākajiem zinātniekiem.

P. Dāle ir veltījis J. Osim disertāciju ar nosaukumu „Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma” (1921). Ievadā P. Dāle raksta, ka kopš studiju gadiem Maskavas Universitātē P. Dāli interesē jautājums par miesas un dvēseles savstarpējām attiecībām. Disertācijā miesas un dvēseles attiecības ir aplūkotas, raksturojot un kritizējot psihologa Riharda Avenariusa (1843–1896) mācību. Jautājums par fizioloģijas un psiholoģijas mijiedarbi ir viens no galvenajiem J. Oša pārdomās. Tērbatas personālisti kritizēja duālisma teorijas, kā postulātu izvirzot monismu. Tomēr P. Dāles darbā nav rodama tieša atsauce uz J. Osi.

P. Dāle atsaucas uz Maskavas Universitātes filozofijas profesoru Ļevu Lopatinu (1855–1920), agrīnā personālisma strāvojuma pārstāvi Krievijā. Tērbatas personālisma skolas domātāji risināja esamības problēmu, bet neizvērsa indivīda un sabiedrības analīzi. Pretēji Lopatins ir ētiskā personālisma pārstāvis.⁹ Filozofijas centrā Lopatins novieto cilvēku kā substanci, izceļot jaunrades spēju un aktivitāti. Lopatins norāda, ka tikai garīgie procesi mums ir nepastarpināti doti un tiek pārdzīvoti katrā personībā. Visas psihiskās dzīves avots ir garīgās substances jaunrades spēja. Esamība ir radošu substanču savstarpējās mijiedarbības rezultāts. Lopatins kritizēja pozitīvisma virzienu. Filozofs uzskatīja, ka nav jānoliedz saikne starp fizioloģiskajiem un psihiskajiem procesiem, taču ir jāierobežo fizioloģijas ambīcijas metafizikas laukā. Ar fizioloģisko procesu palīdzību nav iespējams adekvāti priekšstatīt psihiskos procesus un tos izskaidrot.

Lopatina ietekmes dēļ P. Dāles Avenariusa kritika ir izstrādāta personālisma mācības garā. Avenariusa filozofijas centrā ir empiriokriticisma metode. Saskaņā ar Avenariusa metodi ir nepieciešams attīrīt pieredzi no subjektīviem, nejaušiem, neempīriskiem piemaisījumiem. Avenariuss atmet konceptu „substance”, jo tas nav rodams „tīrajā pieredzē”. Cilvēks ir jāuzlūko kā sistēma, kurā noris paralēli procesi – psihiskie un fizioloģiskie. Psihisko procesu rinda, pēc Avenariusa, ir atkarīga no fizioloģiskās procesu rindas. Psiholoģiskā procesu rinda ir haotiska, nenoteikta, to nevar zinātniski izziņāt, bet var pētīt, izmantojot fizioloģisko procesu rindu, kurā savukārt ir stingri likumi, kas izsakāmi matemātiskās formulās.

J. Osis iebilst Avenariusam. Empiriokriticisms ir maldīga teorija, jo aplūko psihisko īstenību kā kaut ko pasīvu, ņemot vērā tikai intelektu un aizmirstot par jaunradi un gribu.¹⁰ Arī P. Dālem nav pieņemams Avenariusa mācības vienpusīgums, jo viņš neredz, kā raksta filozofs, dvēseles nakts puses un noslēpumainos dziļumus.¹¹ Ar jēdzienu „es” nav iespējams saprast vienkāršu, nemehānisku elementu kompleksu, pārdzīvojumu pasīvu plūsmu. „Es” ir jāuzlūko kā nedalāma, aktīva centra vienība, tātad kā garīga substance jeb monāde.

P. Dāle atzīst personālisma mācības galveno postulātu – „es” identitāti. „Es” pārdzīvojumi un raksturs mainās, bet pats „es” paliek nemainīgs, idents sev. Arī turpmākās konsekvences, kas personālismā izriet no „es” identitātes postulāta, P. Dāle apraksta promocijas darbā. Tikai substancionāliem spēkiem piemīt patstāvīga eksistence, savukārt fenomeniem ir substances jeb apziņas centru funkcijas un iekšējie stāvokļi. Līdz ar to P. Dāle nonāk pie semiotikas, kāda rodama Tērbatas personālisma mācībā. Fenomeniem nepiemīt pastāvīgas esamības. Fenomeni ir sekundāri attiecībā pret substancionālo „es”. Substancionālais „es” projicē fenomenus, pārnes tos uz āru no sevis kā simbolus. Viss fenomenālais ir substancionālo spēku simboliska sistēma.

Mācība par semiotiku un substancionālo „es” ir elementi, kas vēlākajos gados ieņem nozīmīgu vietu P. Dāles filosofiskajās pārdomās. Raksturojot P. Dāles filosofiju, P. Jurēvičs to nodēvē par „energetisku ideālismu”. Visu lietu pamatā P. Dāle saskata divus principus – enerģiju un ideju. Filozofs raksta, ka „Katra radīšana ir īpatnējas un dzīvas vienības radīšana, spēka un idejas objektivācija vairāk vai mazāk bagātas individualitātes vienībā”¹².

P. Dāle doktora disertācijas ievadā pauž pārliecību, ka latviešu inteligencē ir izteikta vajadzība pēc visaptverošas pasaules uzskatu sistēmas. Grāmatā „Ievads filozofijā” (1928) filozofs norāda, ka sistemātiski pamatots pasaules un dzīves uzskats ir filosofiskās dziņas augstākais mērķis.¹³ Lai iegūtu sistemātiski pamatotu pasaules uzskatu, ir nepieciešams veidot sintēzi starp Loces, Leibnīca, Lopatina pārstāvēto monadoloģiju un franču filozofa Anrī Bergsona (1859–1941) aktīvo, radošo spirituālismu.

Pauls Jurēvičs (1891–1981) – Teihmillera un Bergsona sintēzes mēģinājums

Minētās sintēzes mēģinājums ir rodams Paula Jurēviča rakstā „Divi apziņas filozofi: Teichmilleris un Bergsons” (1936). P. Jurēvičs Tērbatā klausījās J. Oša lekcijas, kurās pirmo reizi iepazinās ar Bergsona filosofiju.

P. Jurēvičs atmiņās raksta, ka līdztekus J. Osim viņa filosofiskās pārdomas ietekmēja Tērbatas Universitātes privātdocents lietuvietis Vladimirs Šilkarskis (1889–1960), kurš Maskavā studēja pie Lopatina. Šilkarskis bija P. Jurēviča tuvs draugs, un pēc Šilkarska ieteikuma P. Jurēvičs sarakstīja darbu par Platona ideju mācību. Šis P. Jurēviča darbs Tērbatas Universitātes izsludinātajā konkursā ieguva zelta medaļu.¹⁴

Šilkarskis raksturo Teihmilleru kā oriģinālu domātāju. Teihmilleram ir izdevies aptvert filosofijas vēstures galvenos motīvus, lai izveidotu sistēmu, kuru Šilkarskis uzlūko kā vienu no filosofiskās domāšanas jaunrades dziņākajiem pieminekļiem.¹⁵ Kā Teihmillera sekotājus Šilkarskis min Lopatinu, psiholoģiskā personālisma pārstāvi, un J. Osi.

Šilkarskis pameta Tērbatas Universitāti un ieņēma profesora vietu Kauņas Universitātē, kur rūpējās par Teihmillera darba „Loģika un teorija par kategorijām” (1938) izdošanu.

Vēl pirms Teihmillera darba izdošanas P. Jurēvičs devās pie Šilkarska izstudēt manuskriptu. Pēc iepazīšanās ar manuskriptu P. Jurēvičs sarakstīja darbu „Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons” (1936).

P. Jurēvičs augstu vērtēja Teihmillera filosofiju, kura atstājusi ietekmi uz latviešu mācītājiem, filologiem un vēsturniekiem. Rakstā „Gustavs Teichmillers” (publicēts 1932. gadā, atzīmējot Teihmillera simto dzimšanas dienu) P. Jurēvičs pauž nožēlu, ka Teihmillers palika laikabiedru nenovērtēts. Vācu akadēmiskās vides pārstāvji esot ignorējuši Teihmilleru, sodot filosofu par ironiju, ar kādu Teihmillers vērsās pret „pašu vācu filozofijas elku”¹⁶ – Imanuelu Kantu (1724–1804).

Darbā „Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons” P. Jurēviča mērķis ir atklāt, pret kādiem domas virzieniem vērsās Bergsons un Teihmillers, kāds ir abu domātāju kritikas motīvs, lai atrastu līdzīgos aspektus.¹⁷ P. Jurēvičs nonāk pie secinājuma, ka atšķirības starp minētajiem filosofiem daudzviet ir tikai šķietamas un atšķirīgs ir terminoloģijas lietojums.

Teihmilleru un Bergsonu P. Jurēvičs raksturo kā „antiintelektuālisma” pārstāvjus. Teihmillera „antiintelektuālisma” motīvs ir meklējams Loces darbos. Loce uzskatīja, ka ir nepieciešams nošķirt domāšanu no sajūtām un uztveres. Emocijas un sajūtas nenāk no prāta, bet gan no baudām un sāpēm, kas sākotnēji atrodas dvēselē. Tās nevar izskaidrot ar domāšanas terminiem. Sajūtas nekad nepāriet domāšanā, un otrādi. Domāšana ir tikai viens no apziņas elementiem, kam nav prioritātes pār citiem elementiem.

Taču personālisma „antiintelektuālisms” nozīmē nevis prāta spējas kritiku vai apšaubīšanu, bet nepieciešamību pēc minētā nošķiruma, lai izvairītos no intelektuālisma, nepamatoti atzīstot vienu no dvēseles funkcijām par galveno. P. Jurēvičs uzskata, ka Bergsona antiintelektuālisms ir radikālāks un plašāks. Franču filosofa nolūks ir ne tikai ierobežot intelektu, bet pārraudzināt, t. i., atradināt no ikdienā iegūtiem ieradumiem, lai būtu iespējama ārējās pasaules absolūta izziņa.

Personālisma mācībā tiek šķirta īstenā un šķietamā pasaule. Īstenā pasaule ir beztelpiska un ārpuslaiciska. Cilvēks pasaulē ir novietots perspektīvajā skatījuma punktā un, salīdzinot atmiņas un tagadni, iegūst laika izpratni.¹⁸ P. Jurēvičs secina, ka tāda tipa ontoloģija nav savienojama ar Bergsona mācību par ilgstamību, taču reizē izsaka apgalvojumu, ka Bergsona filosofija un personālisms var iegūt viens no otra. Bergsona intuitīvisms, salīdzinājumā ar Teihmillera mācību, var gūt ierosinājumu vairāk pievērsties esamības mācības izstrādāšanai. Teihmillers raksturo apziņu, atrodot sākotnējos apziņas datus, kas nekad nevar kļūt par izziņas objektu. Apziņas dati ir izziņas pamats. Līdz ar to Teihmillera filosofija ir vēsta uz izziņas teorijas tālāku attīstību. Pretēji Bergsons kavējas pie sākotnējo dotumu analīzes. P. Jurēvičs salīdzina abu filosofu

domu gaitu ar ēkas celtniecību – Teihmillera ēka tiek celta augstumā, kamēr Bergsons vērsas pie ēkas pamatiem.

Jāņa Kauliņa (1863–1940) kultūras filosofija

P. Jurēviča raksts nepaliek bez atbildes reakcijas. Atbildi sniedz Jānis Kauliņš, filologs, Latvijas Universitātes profesors. J. Kauliņš studēja Tērbatas Universitātē klasisko filoloģiju. Kā students J. Kauliņš klausījās Teihmillera lekcijas filosofijā. Studiju gados J. Kauliņš uzstājās ar referātiem ne tikai filoloģijā, bet arī filosofijā latviešu literāri zinātniskajā biedrībā, kā arī diskutēja ar studiju biedriem par marksismu.

P. Jurēvičs norāda, ka J. Kauliņš, lai arī vairāk ir darbojies filoloģijas un pedagogijas disciplīnā, ir uzlūkojams kā filozofs, kuram ir svarīga cilvēka izcilā nozīme.¹⁹ Pamatojoties uz Teihmillera filosofiju, J. Kauliņš izveidoja personālisma mācību, kuru no ontoloģijas paplašināja līdz kultūras filosofijai.

Pretēji P. Dālem un P. Jurēvičam, J. Kauliņš apšaubā, vai ir pamatoti salīdzināt Teihmilleru ar Bergsonu. Abu domātāju skatījums uz apziņu ir būtiski atšķirīgs, tāpēc zināt atšķirības ir svarīgāk nekā meklēt šķietamas līdzības.²⁰ Teihmillers nav tik konsekventi apkarojis intelektuālistu kā Bergsons, jo nav redzējis tajā nekādu vajadzību. Gluži pretēji, Teihmillers ir augsti vērtējis diskursīvās domāšanas spēju un nav tiecies to apkarot, tā vietā liekot intuitīvismu.

J. Kauliņš atgādina P. Jurēvičam, ka Teihmillera ideālā esamība ir ārpuslaiciska, tajā nevar runāt par ilgstamību. Atgādinājums acīmredzot attiecas uz P. Jurēviča rakstā rodamo neskaidrību. Lai arī P. Jurēvičs atzīst, ka Teihmillera filosofijā īstenā pasaule ir raksturota kā ārpuslaiciska, taču reizē norāda, ka personālisma pasaules tehniskā sistēma implicē ilgstamību. Lai pamatotu pieņēmumu, P. Jurēvičs piedāvā citātu no Teihmillera darba, kurā filozofs raksta par objektīvo laika kārtību, kas eksistē tikai tad, ja tiek domāta: „Objektīvās ideālās (= priekšstatītās) laika kārtības pieņēmums mums tuvāk ir jāraksturo ar to, ka šī objektīvā laicīgā kārtība pastāv tikai domātājā tad, kad tas to domā, bet ka reālās būtnēs vienmēr ir dotas tās darbības, kuru aptvērumus ir objektīvā laika kārtība. Jo eksistē tikai reālās būtnes ar tās darbībām.”²¹

P. Jurēvičs, balstoties uz citātu, secina, ka domāšanai ir nepieciešama ilgstamība, tāpat tehniskā pasaules sistēma paredz ilgstamību. Cilvēks ir novietots pasaules tehniskajā sistēmā kādā konkrētā punktā un uzlūko pasauli no ierobežotas perspektīvas. Tehniskā sistēma sastāv no daudzām pastāvīgām vienībām, kas atrodas cita ar citu noteiktās attiecībās, mijiedarbībā,²² un tieši tādēļ, kad vienības apzināti funkcionē, tās izzina pasauli caur laika un telpas perspektīvajam formām. Citādi cilvēkiem eksistētu tikai mūžība un nebūtu pieejama perspektīvā pasaules aina. Taču subjekti nav ierobežoti ar personisko laika perspektīvu. Cilvēkam ir iespēja vērst uzmanību uz citu subjektu laika perspektīvām, par ko liecina, piemēram, stāsti un hronikas. Ir iespējams salīdzināt dažādas laika perspektīvas, atmetot perspektīvo nošķirumu starp pagātni un tagadni, konstruējot

objektīvi ideālo laika kārtību, kāda gan nepiemīt īstenajai pasaulei, kura nav pieejama uztverei.

Līdz ar to pasaules tehniskā sistēma neparedz ilgstamību. Savukārt Bergsona filosofijā viss atrodas ilgšanas, tapšanas procesā. Viss, kas ir reāls, eksistē aktualizētā formā, tāpēc, kā norāda P. Jurēvičs, metafizikā ir grūti pamatot pasaules vienību.

J. Kauliņš secina, ka starp Bergsonu un Teihmilleru ir plats bezdibenis, kuru nav iespējams ar kādu tiltu apvienot „arī tik izveicīgam pontifikam, kāds ir prof. Jurēvičs”²³.

Minētajā rakstā J. Kauliņš sniedz pilnvērtīgu Teihmillera filosofijas pārskatu, atsaucoties uz dažādiem filosofa darbiem. J. Kauliņš augstu vērtē Teihmillera filosofiju. Teihmiller ir bīstamākais pretinieks, kas liekams pretī Bergsonam. Savukārt personālismu J. Kauliņš raksturo kā filosofijas skaistāko ziedu.

Rakstā „Personālisms” (1926) J. Kauliņš izklāsta personālisma epistemoloģiju un ontoloģiju. Lai arī, rakstot par personālisma filosofiju, J. Kauliņš kā virziena pārstāvi min Teihmilleru, taču domātāja uzskatus, iespējams, ir ietekmējis arī J. Osis. J. Kauliņš lieto apzīmējumu „kritiskais personālisms”,²⁴ kas nav rodams Teihmillera mācībā, bet ir J. Oša izstrādātās metafizikas nosaukums.

J. Kauliņš personālismā nošķir trīs pakāpes dvēseles darbībā – subjektīvo, objektīvo, universālo²⁵. Subjektīvajā pakāpē cilvēks uzskata sevi par pasaules centru un rikojas egoistiski. Rīcība ir orientēta uz sevis saudzēšanu. Cilvēkam ir jāveido personālais gars, ieaugot tautas objektīvajā garā. Objektīvais gars ietver valodu, mākslu, zinātni, ieražas, dzīves un pasaules uzskatu. Subjektam ir iespējams piesavināties daļu no objektīvā gara, dzīvojot un darbojoties sabiedrībā. Objektīvajā pakāpē cilvēks sevi apzinās kā sabiedrības loceklis un tiecas pēc ideāliem, augstākiem mērķiem. Personālais gars kļūst plašāks, attīstītāks. Universālā pakāpe ir subjektīvā un objektīvā sintēze, kurā valda harmonija un saskaņa. Cilvēks darbojas vispārējas kultūras labā.

Personība aug, attīstās, paplašinot tieksmes un intereses, padarot citu cilvēku rūpes, priekus un bēdas par savām. Attīstības procesā mazinās iedzimtais egoisms, rodas draudzība, mīlestība, cieņa pret kultūru un ideāliem.

Personības attīstības idejas izklāstā J. Kauliņš ir ietekmējies ne tikai no personālistiem, bet arī no Johana Frīdriha Herbarta (1776–1841). Herbarts raksturoja cilvēkā vairākus interešu veidus. Ir interese pret ārējiem notikumiem, kas izpaužas notikumu pasīvā vērošanā. Pārdomājot notikumus, cilvēkā attīstās sociālā interese. Redzot pasaulē valdošo netaisnību, rodas ticība un cerība, kas veicina reliģiskās intereses parādīšanos. Daudzpusīgs ir cilvēks, kura dvēseles noskaņojumā ir rodami visi trīs interešu veidi. Savukārt vienpusīgs cilvēks ir egoists, kuru raksturo pārspilēts individuālisms un interese tikai par šauru specialitāti. Vienpusīgs cilvēks, kā raksta J. Kauliņš, „pūš tikai savā karotē un silda ar savu mazo guntīņu tikai savu sīko dzīvībiņu”²⁶.

Herbartu kritizē Tērbatas personālisma skolas pārstāvji. Ir iespējams izšķirt divus aspektus, kuri personālistiem nav pieņemami. Pirmkārt, Herbarts noraida

Leibnica uzskatu, ka dvēsele ir substance, kurai piemīt oriģināla aktivitāte. Otrkārt, Herbarta psiholoģija ir mēģinājums pārnest attiecības starp fiziskajiem spēkiem un likumus, kas valda starp tiem, uz dvēseli, tāpēc, norāda J. Osis, Herbarta mācība kļūst par „spokainu konstrukciju”²⁷. J. Kauliņam ir zināmi personālisma skolas pārstāvju iebildumi pret Herbartu. Teihmillers apkaroja Herbarta mācību, bet reizē izrādīja cieņu pret Herbartu uzskatiem, veltot psihologam arī cildinošus vārdus, ne tikai dzelīgas piezīmes. Līdzīgu nostāju ieņem arī J. Kauliņš. J. Kauliņš atzīst, ka Herbarta mācība daudzviet ir izrādījusies kļūdaina. Arī metode nav atzīstama par pareizu. Mēģinājums gara parādības izskaidrot ar psiholoģijas valodu nav izdevies ne Herbartam, ne viņa sekotājiem. Taču J. Kauliņš augstu vērtē Herbarta centienus psiholoģiju pasniegt kā zinātni.

Par pedagoģijas kā zinātnes rašanās pamatu J. Kauliņš uzskatīja filosofiju. J. Kauliņš sasaista personālisma filosofiju ar praksi pedagoģijā. Audzināšanā un izglītībā ir jāiet virzienā no subjektīvā gara uz objektīvo. Ir kļūdaini audzināt jauno paaudzi virzienā uz individuālo. Nepieciešams veicināt jaunieša personālā gara saplūšanu ar tautas un sabiedrības objektīvo garu, tādēļ audzināšanai ir jāsniedz orientieri kultūras laukā.

J. Kauliņa personālisms ir tuvs Latvijā dzimušā filosofa Nikolaja Loska (1870–1965) hierarhiskajam personālismam. Loskis tiecās izveidot personālisma pasaules ainu, balstoties uz Leibnica monadoloģiju. Personība ir galvenais pasaules ontoloģijas elements. Cilvēks sākotnēji ir tikai personības potence, kuras attīstības atslēga ir cilvēka izvēle. Attīstība ir iespējama, atsakoties no egoisma, kā tas rodams arī J. Kauliņa uzskatos.

Loskis uzlūko Visumu kā hierarhiski sakārtotu. Cilvēks nedzīvo izolēti no pasaules sistēmas. Cilvēks atrodas kādā sociālā veselumā, kas ir pakļauts planētas sistēmai, kura savukārt ir pakļauta Saules sistēmai. Cilvēks, kas kļuvis par personību, tiecas iekļauties plašākā vienībā, nācijas personībā.²⁸

Līdzība starp J. Kauliņa un Loska uzskatiem sakņojas hierarhiskā pasaules raksturojumā. J. Kauliņš, ietekmējoties no Rīgā dzimušā vācbaltu filosofa Nikolaja Hartmaņa (1882–1950), raksta par slāņveidīgu pasaules uzbūvi. Pirmais slānis ir matērija, otrais – organiskā pasaule. Trešais slānis ir dvēsele, bet virs tās – personālais jeb subjektīvais gars. Piektais ir objektīvais jeb pārpersonālais gara slānis, kuru mēdz dēvēt arī par tautas vai laika garu. Pēdējais slānis, sestais, ir objektivizētais gars jeb kultūra. Visi slāņi balstās cits uz citu un ieaužas cits citā. Lai arī slāņi ir savstarpēji atkarīgi cits no cita, taču reizē slāņiem ir raksturīga autonomija. Katram slānim ir īpatnēja struktūra, un to pētīšana prasa atšķirīgas metodes. Piemēram, citu personību garu iespējams tvert tikai ar analogijas palīdzību. Tāpēc cilvēka attīstība tiek atspoguļota kā ceļš cauri minētajiem slāņiem.

Loska personālismā raksturotā personas attīstības gaita ir līdzīga J. Kauliņa aplūkotajai, taču Loska mācībā attīstības mērķis ir dievišķais, tātad kaut kas augstāks par objektīvo garu, ko J. Kauliņš saista ar kultūru un nāciju. Nācija Loskim ir tikai vēl viens personības attīstības pakāpiens uz nākamo slāni. Taču

abi domātāji iezīmē vienādus attīstības nosacījumus – atteikšanās no savtīga egoisma, tā vietā liekot visaptverošu mīlestību kā tieksmi savienoties ar plašāku vienību.

Personālisma filosofijas aura Latvijā

Gan J. Kauliņa, gan J. Jurēviča raksti par Teihmilleru tika nolasīti Filosofijas fakultātē. Viens no pirmajiem pasākumiem, kas tika organizēts Latvijas Universitātē, bija piemiņas vakars profesoram J. Osim²⁹ 1921. gadā. Ar referātiem par J. Oša jaunības gadiem un darbu Tērbatas Universitātē uzstājās Jēkabs Lautenbahs (1847–1928) un Jānis Ernests Teodors Felsbergs (1866–1928), bet par J. Oša filosofiju referātus lasīja P. Dāle un Pēteris Zālīte (1864–1939).

Arī turpmākajos gados rīkoti akadēmiskie pasākumi Latvijas Universitātē liecina, ka pastāvēja interese par personālisma filosofiju. 1934. gada februārī ar lekciju ciklu „Cilvēka liktenis mūsdienu pasaulē” uzstājās Parīzes Reliģiski filosofiskās akadēmijas profesors un eksistenciālā personālisma pārstāvis Nikolajs Berdjajevs (1874–1948). 1936. gadā Filosofijas biedrība par viesprofesoru uzaicināja vācu personālistu Viljamu Šternu (1871–1938). 1938. gada 13. maijā Latvijas Universitātē notika pasākums, kurš bija veltīts Teihmillera 50. nāves dienas atcerei un kurā Kauņas profesors Šilkarskis vadīja lekciju „Teihmiller un viņa darbīgā gara filozofija”³⁰.

Kā norāda filosofijas vēsturnieks Aloizs Strods (1924–2008), 20. gadsimta pirmajā pusē Latvijā valdīja personālisma filosofijas un psiholoģijas aura, kas atstāja ietekmi arī uz vēlākajiem latviešu domātājiem.³¹

Secinājumi

Latvijā nav iespējams runāt par kādu vienotu personālisma skolu.³² Krievijā personālisma skolas kopīgu teorētisko bāzi veidoja Leibnica mācība par monādēm, bet Latvijā 20. gadsimta pirmajā pusē Leibnica filosofijai netiek pievērsta kāda īpaša uzmanība. Tomēr nenoliedzama ir personālisma elementu klātesamība.

P. Jurēviča filosofiskās pārdomās nozīmīga vieta tiek atvēlēta Bergsonam. Filozofs pārņem Bergsona intuitīvisma metodi, kuru izmanto rakstos, aplūkojot dažādus jautājumus. No personālisma filosofijas pārstāvjiem P. Jurēvičs ir pievērsies tikai Teihmilleram un arī tikai tāpēc, lai mēģinātu rast līdzību starp Teihmilleru un Bergsona mācību.

P. Dāles darbos var rast izteiktāku personālisma filosofijas ietekmi, kas tajos ienāk, acīmredzot ietekmējoties no krievu filosofa Lopatina. P. Dāles „enerģētiskais ideālisms” ir tuvs personālisma virzienam, pamatojoties uz vienu postulātu – „es” identitāti. Tikai substancionāliem spēkiem piemīt pastāvīga eksistence, savukārt fenomenī ir jāuzlūko kā substances jeb apziņas centru funkcijas un iekšējie stāvokļi. Līdz ar to P. Dāle nonāk pie semiotikas, kāda ir rodama Tērbatas personālisma mācībā. Fenomeniem nepiemīt pastāvīgas esamības, tie

ir sekundāri attiecībā pret substancionālo „es”. Substancionālais „es” tos projicē, pārnes uz āru no sevis kā simbolus. Viss fenomenālais, kā raksta P. Dāle, ir substancionālo spēku simboliska sistēma.

Visizvērstāko personālisma mācības aplūkojumu var rast J. Kauliņa rakstos. Atšķirībā no P. Dāles un P. Jurēviča, J. Kauliņš neuzskata, ka būtu iespējams salīdzināt Bergsonu un Teihmilleru. Pamatojoties uz Teihmillera darbiem, J. Kauliņš izvērs personālisma mācību, kuru no ontoloģijas paplašina līdz kultūras filozofijai, iekļaujot tajā elementus no Herberta un Hartmaņa filozofijas.

P. Jurēvičs raksta, ka latviešu filosofiskajā domā satiekas un krustojas gandrīz visas Rietumu un pat Austrumu filozofijas domas. Arī Tērbatas personālisms latviešu filosofiskajā domā sastopas ar Bergsona, Hartmaņa un citu filosofu darbiem, taču personālisma filozofijas galvenā atziņa par personības izšķirošo lomu ir viens no kopsaucējiem, vienojošajiem elementiem latviešu filosofiskajā domā 20. gadsimta pirmajā pusē.

LITERATŪRA

Dāle P. Prof. J. Osis // *Latvijas Vēstnesis*. 1920. 3. lpp.

Dāle P. *Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma. R. Avenariusa psiholoģiski-filozofiskie uzskati un viņu kritika*. Rīga: Latvijas Augstskolas valodnieciski-filozofiskā fakultāte, 1921.

Dāle P. *Ievads filozofijā*. Rīga, 1928.

Greenberg N. Informatique et Statistique dans les Sciences humaines XXI // *In search of Lutoslawski*. 1985. P. 123–137.

Jansons G. Tērbatas personālistu iespaids Latvijā // *Grāmata*. 1991. Nr. 9, 4.–8. lpp.

Jurēvičs P. *Divi apziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936.

Jurēvičs P. Profesora J. Kauliņa dzīve un mācība // *Senatne un Māksla*. 1939. Nr. 1.

Jurēvičs P. Pauls Jurēvičs // *Pašportreti*. Rīga: Grāmatu draugs, 1965.

Jurēvičs P. Gustavs Teihmilleris // *Burtnieks XII*, 1932. 975.–978. lpp.

Kauliņš J. Vai Bergsons, kā apziņas filozofs, pielīdzināms G. Teihmilleram // *Ceļi*. Rīga: Ramave, 1937. 406.–415. lpp.

Kauliņš J. Personālisms // *Tautas audzināšana III*. Rīga, 1926. 123.–145. lpp.

Kauliņš J. Herbartis // *Tautas audzināšana II*. Rīga, 1924. 43.–78. lpp.

Leibnics G. Monadoloģija, tulk. Zariņš V. // *Grāmata*. 1991. Nr. 9, 50.–59. lpp.

Strods A. Personālisms un Konstantīns Raudive // *Latvijas Lauksaimniecības universitātes raksti*. 1996. Nr. 5, 29.–35. lpp.

Teichmüller G. *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau, 1889.

Бобров Е. *Отношение искусства к науке и нравственности: диссертация на степень магистра философии*. Юрьевский Университет, 1895.

Зеньковский В. В. Неолейбницианство в русской философии // Козлов, Аскольдов, Лопатин. *История русской философии*. Москва: Раритет, 2001. С. 176–224.

Лосский Н. О. *Учение о перевоплощении*. Москва: Прогресс, 1992.

Лотце Н. *Микрокосм II: Мысли о естеств. и бытовой истории человечества*. Пер. Корша Е. Москва: Солдатенкова, 1866.

Озе Я. *Гносеология*. Юрьев, 1908.

Озе Я. *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев, 1896.

- Тейхмюллер Г.** *Дарвинизм и философия*. Пер. Николаев А. К. Юрьев, 1894.
- Шилкарский В. С.** *Типологический метод в истории философии*. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1916.

INTERNETA RESURSI

- Ločmele K.** Kopīgā pulcēšanās arī pēc darbdienām. Pieejams: <http://vesture.lu.lv/1919-1929/lu-stasti/raksts/kopiga-pulcesanas-ari-pec-darbdienam/> (skatīts 02.09.2011.)
- Morica D.** Filozofijas nodaļa Universitātē 20.–40. gados, 2002. Pieejams: http://foto.lu.lv/avize/20012002/11/filozofijas_nodalja_.html (skatīts 02.09.2011.)

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Leibnics G.** Monadoloģija, tulk. Zariņš V. // *Grāmata*. 1991. Nr. 9, 55. lpp.
- ² Turpat, 57. lpp.
- ³ **Teichmüller G.** *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*. Breslau, 1889. S. 157.
- ⁴ **Озе Я.** *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев, 1896. С. 4.
- ⁵ **Лотце Н.** *Микрокозм II: Мысли о естеств. и бытовой истории человечества*. Пер. Корша Е. Москва: Солдатенкова, 1866. С. 144.
- ⁶ **Бобров Е.** *Отношение искусства к науке и нравственности: диссертация на степень магистра философии*. Юрьевский Университет, 1895. С. 3.
- ⁷ **Greenberg N.** Informatique et Statistique dans les Sciences humaines XXI // *In search of Lutoslawski*, 1985. P. 127.
- ⁸ **Dāle P.** Prof. J. Osis // *Latvijas Vēstnesis*. 1920. 3. lpp.
- ⁹ **Зеньковский В. В.** Неолейбницианство в русской философии // Козлов, Аскольдов, Лопатин. *История русской философии*. Москва: Раритет, 2001. С. 198.
- ¹⁰ **Озе Я.** *Гносеология*. Юрьев, 1908. С. 27.
- ¹¹ **Dāle P.** *Cilvēka dvēsele un centrālā nervu sistēma. R. Avenariusā psiholoģiski-filozofiskie uzskati un viņu kritika*. Rīga: Latvijas Augstskolas valodnieciski-filozofiskā fakultāte, 1921. 75. lpp.
- ¹² **Dāle P.** *Ievads filozofijā*. Rīga, 1928. 109. lpp.
- ¹³ Turpat, 39. lpp.
- ¹⁴ **Jurēvičs P.** Pauls Jurēvičs // *Pašportreti*. Rīga: Grāmatu draugs, 1965. 144. lpp.
- ¹⁵ **Шилкарский В. С.** *Типологический метод в истории философии*. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1916. С. 294.
- ¹⁶ **Jurēvičs P.** Gustavs Teihmillers // *Burtnieks XII*. 1932. 975. lpp.
- ¹⁷ **Jurēvičs P.** *Divi arziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936. 5. lpp.
- ¹⁸ **Тейхмюллер Г.** *Дарвинизм и философия*. Пер. Николаев А. К. Юрьев, 1894. С. 50.
- ¹⁹ **Jurēvičs P.** Profesora J. Kauliņa dzīve un mācība // *Senatne un Māksla*. 1939. Nr. 1, 161. lpp.
- ²⁰ **Kauliņš J.** Vai Bergsons, kā arziņas filozofs, pielīdzināms G. Teihmilleram // *Ceļi*. Rīga: Ramave, 1937. 414. lpp.
- ²¹ **Jurēvičs P.** *Divi arziņas filozofi: Teichmillers un Bergsons*. Rīga: Ramave, 1936. 24. lpp.
- ²² **Тейхмюллер Г.** *Дарвинизм и философия*. Пер. Николаев А. К. Юрьев, 1894. С. 53.
- ²³ **Kauliņš J.** Vai Bergsons, kā arziņas filozofs, pielīdzināms G. Teihmilleram // *Ceļi*. Rīga: Ramave, 1937. 415. lpp.
- ²⁴ **Kauliņš J.** Personālisms // *Tautas audzināšana III*. Rīga, 128. lpp.
- ²⁵ Turpat, 132. lpp.

- ²⁶ **Kauliņš J.** Herbarts // *Tautas audzināšana II*. Rīga, 1924. 61. lpp.
- ²⁷ **Озе Я.** *Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев, 1896. С. 333.
- ²⁸ **Лосский Н. О.** *Учение о перевоплощении*. Москва: Прогресс, 1992. С. 45.
- ²⁹ **Ločmele K.** Kopīgā pulcēšanās arī pēc darbdiēnām. Pieejams: <http://vesture.lu.lv/1919-1929/lu-stasti/raksts/kopiga-pulcesanas-ari-pec-darbdienam/> (skatīts 02.09.2011.)
- ³⁰ **Morica D.** Filozofijas nodaļa Universitātē 20.–40. gados, 2002. Pieejams: http://foto.lu.lv/avize/20012002/11/filozofijas_nodalja_.html (skatīts 02.09.2011.)
- ³¹ **Strods A.** Personālisms un Konstantīns Raudive // *Latvijas Lauksaimniecības universitātes raksti*. 1996. Nr. 5, 31. lpp.
- ³² **Jansons G.** Tērbatas personālistu iespaids Latvijā // *Grāmata*. 1991. Nr. 9, 8. lpp.

Summary

The Dorpat personalism school existed in the time when Latvian philosophy began to shape itself. Therefore analysis of personalism influence helps to understand the setting of Latvia's philosophy in the first half of the 20th century. For the time being the Dorpat personalism school has not been researched widely, although its influence has been emphasized in both Latvian and Russian works on the history of philosophy.

The first half of this work outlines the Dorpat personalism school, further focusing on Latvian philosophers whose work has ascendancy of personalism. By characterizing the Dorpat personalism school's effect, the question is raised and dealt with – has the Dorpat personalism school ever existed in Latvia.

Keywords: *personalism, substance, personality, Teihmüller, Bergson.*

**Transcendentālpragmatika kā valodpragmatisks
(*sprachpragmatisch*) un saturisks
transcendentālfilosofijas paplašinājums**

***Transcendental pragmatism as Language-pragmatic
(Sprachpragmatisch) and Contented Broadening of
Transcendental Philosophy***

Iveta Pirktiņa

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: *pirktina.iveta@inbox.lv*

Karla Otto Apela radītā komunikatīvās kopības transcendentālpragmatiskā teorija, kura veidojas 19. gs. 60. gados, rada apvērsumu sociālās filosofijas laukā un veido mūsdienīga argumentatīva ētikas diskursa koncepcijas pamatus.

Rakstā tiek aplūkots transcendentālpragmatikas kā Kanta transcendentālfilosofijas paplašinājuma tēmu loks; analizēta atšķirība starp Kanta transcendentālfilosofiju un valodpragmatiku; tematizēta valodas kā transcendentāla lieluma nozīme Apela transcendentālpragmatikas teorijā.

Valoda kā intersubjektivitātes pamats kļūst par saistošo motīvu starp empīrisko un transcendentālo intersubjektivitāti. Valodas koncepts, kas veidojies lingvistikā, semiotikā un valodas filozofijā, vienībā ar Apela transcendentālās refleksijas un intersubjektivitātes principiem met tiltu starp teorētisko un praktisko filosofiju, starp semiotiku un ētiku.

Atslēgvārdi: Apels, Kants, transcendentālpragmatika, valoda, transcendentālfilosofija, ētika.

Vācu filosofa Karla Otto Apela¹ izveidotā transcendentālā pragmatisma teorija² ir vissvarīgākais šī filosofa devums argumentatīva ētikas diskursa teorijas konceptuālā izstrādē un tās iekļaušanā mūsdienīgā filosofijas diskursā. Apela filosofiskās pārdomas ir mērķtiecīgi orientētas uz antropoloģiski un sociāl-filosofiski pamatotu izziņas un zinātnes teoriju kā metodoloģisko bāzi reālam sociālam procesam – argumentatīvam ētikas diskursam, kura mērķis ir ētikas normu pamatošana. Transcendentālā pragmatisma teoriju kā fonu jaunajai ētikai viņš iedibina, pamatojoties uz diviem līdz šim pilnīgi nošķirtiem filosofiskās domāšanas virzieniem – Kanta transcendentālās filosofijas un modernās valodas analīzes pamatiem. Apela filosofiskā vēlme ir būvēt un pamatot ētiku, taču šim

nolūkam kā izejas pozīciju viņš izmanto Kanta „tīro” transcendentālo filosofiju, nevis morālfilosofiju. Tāpat kā Kants, Apels sākotnēji mēģina veidot zinātnisku teoriju, taču tā sniedzas tālāk un izvēršas par sociālu teoriju, kurā iestrādāta transcendentāla dimensija sociālā intersubjektīvā komunikācijas procesā.

Transcendentālās pragmatikas arhitektonika izpaužas divos galvenajos virzienos: 1) Kanta transcendentālās uz izziņas un morāles subjektivitāti centrētās filosofiskās sistēmas transformācija uz reflektīvu intersubjektīvu transcendentālu filosofiju, 2) valodas filosofijas un amerikāņu pragmatisma telpā ienesta intersubjektivitātes transcendentālā dimensija, tā radot priekšnoteikumus intersubjektivitātē fundētai runas un rīcības transcendentālai refleksijai. Galvenā transcendentālā pragmatisma tēze ir iespējamība filosofiskas refleksijas ceļā sniegt ētikas principu pamatojumu.

Šajā rakstā tiek analizēta Apela transcendentālpragmatiskā teorija, sākotnēji izvīzot šādus jautājumus, kas raksturo aplūkojamo problēmlauku.

1. Kāds ir transcendentālpragmatikas kā Kanta transcendentālfilosofiskā paplašinājuma tēmu loks?
2. Kāda ir atšķirība starp Kanta transcendentālfilosofiju un valodpragmatiku?
3. Kāpēc transcendentālfilosofija tematizē tieši valodu tās lietojuma aspektā, un kāda ir valodas kā transcendentāla lieluma nozīme Apela transcendentālpragmatikas teorijā?

1. Apela transcendentālpragmatika kā Kanta transcendentālfilosofijas paplašinājums

Apela transcendentālpragmatiskā filosofija veic paradigmātisku pavērsienu valodas filosofijā, proti, no pozīcijas, ka valodas filosofija tematizē valodas priekšmetu līdzīgi kā citus izziņas priekšmetus, uz to, ka tā kļūst par refleksiju ar izziņas iespējamības valodiskajiem (*sprachliche*) nosacījumiem.³ Apela projektā īstenojas divas būtiskas valodas funkcijas – valoda kā reālas vēsturiskas kopības saikne un valoda kā vienprātības un saprašanās veids ideālā komunikatīvā kopībā. Apela piedāvājums diskursa teorijai nav vienkārša Kanta apriorisma reducēšana uz empīriskas realizācijas līmeni. Apels izmanto Kanta transcendentālfilosofiju tās refleksijas dēļ. Viņaprāt, katrai izziņai ir jāpamato, tas nozīmē, jāuzrāda gan esamības un tā-esamības priekšnosacījumi, gan savs priekšmets, gan izziņas pašas piekšnosacījumi. Šo uzdevumu var veikt vienīgi transcendentālfilosofija.

Transcendentālfilosofijas idejas konsekventa transformācija valodas filosofijā dod iespēju veidot sociālās filosofijas kā zinātnes un praktiskās filosofijas kā ētikas vienotu konceptu. Apela transcendentālpragmatikas tēmu loks ir šāds: 1) interpretācijas pastarpinātas priekšmeta konsitūtēšanās valodiskie un komunikatīvie iespējamības nosacījumi un 2) izziņas spriedumu intersubjektīvās jēgas un patiesuma derīguma publiskās apgalvošanas un pamatošanas (*Rechtfertigung*) valodiskie un komunikatīvie iespējamības nosacījumi.⁴ Kā

reflektējoša transcendentālfilosofija transcendentālpragmatika tematizē arī visus šos iespējamības nosacījumus, kā arī pašas transcendentālpragmatikas un jebkuras valodas filosofijas vispār iespējamības nosacījumus.⁵ Līdz ar to transcendentālpragmatika kļūst par refleksīvu transcendentālfilosofiju.

Šo divu iepriekš minēto apsvērumu dēļ Apela transcendentālpragmatika ir, pirmkārt, Kanta transcendentālfilosofijas „valodpragmatisks (*sprachpragmatisch*) paplašinājums” un tās „transformācija”⁶. Tas nozīmē, ka transcendentālās valodpragmatikas tēmu loks nav vienkārši subjektīvie priekšmeta un objektīvas izziņas transcendentālie priekšnosacījumi, kā tas bija Kantam, bet gan tā tematizē „subjektīvi-intersubjektīvus intersubjektīvi derīgas priekšmeta izziņas iespējamības nosacījumus”⁷. Ortkārt, transcendentālpragmatika ir transcendentālfilosofijas „saturisks paplašinājums” un „diferencēšana” jautājumā, kas skar zinātņu problēmu.⁸ Transcendentālpragmatika citādi nekā Kanta filosofija atzīst, ka tā pati „izmanto” savā darbā to, ko tā tematizē, proti, valodu. Diskursa apriori ir gan valodas filosofijas priekšmets, gan tās priekšnoteikums. Šī atziņa ietver „transcendentālo pašrefleksiju”⁹. Līdz ar to transcendentālais subjekts valodpragmatikā nav vairs atsevišķs transcendentālais subjekts, bet gan „neierobežota komunikācijas kopība”¹⁰. Tādā veidā Apela transcendentālpragmatika iet soli tālāk nekā Kanta transcendentālfilosofija tādā ziņā, ka tā kļūst refleksīva attiecībā uz sevi, tā reflektē ne tikai par savas izziņas priekšmetu, bet arī par sevi kā reflektējošo, par sevi kā reflektējošas transcendentālfilosofijas transcendentālajiem nosacījumiem.¹¹

Šādu Apela filosofijas sniegumu kā pozitīvu izņēmumu mūsdienu filosofijas diskursā ļoti augstu novērtē Vitorio Hesle,¹² jo viņš uzskata, ka intersubjektivitātes tēmas, kas ir ienestas modernajā filosofijā, pārsvarā gadījumu netiek iestrādātas atbilstoši to pieprasītajiem nosacījumiem. Hesle atzīst, ka „gandrīz visas pēchēgelisma filosofijas ir inkonsistentas”¹³. Viņš uzsver, ka tās ir pretrunīgas sevī, jo „to, ko pašas pasludina – filosofiskās patiesības iespējamību – vai nu izteikti noliedz, vai arī vismaz cēloniski nepieņem (*nicht begründet einholen*). Tās nereflektē par to, ko tās vienmēr jau dara un kas tā arī ir jādara; tās pašas sevi nepamato; īsi – tās noliedz derīguma teorētiskās refleksijas augstākās formas ieguldījumu, ko klasiskās *transcendentālfilosofijas* veidā ir attīstījusi tradīcija. Transcendentālpragmatikas akcentu nu veido *intersubjektivitātes* domas savienojums ar refleksijas domu – tā ir *intersubjektivitātes refleksīvā transcendentālfilosofija*”¹⁴. Iepriekš minētajā kontekstā tātad par Kanta metodi var teikt, ka tā ir irefleksīva subjekta transcendentālfilosofija, bet par agrīno Pīrsu – ka viņa metode ir irefleksīva intersubjektivitātes transcendentālfilosofija.

Apels norāda, ka šis refleksijas trūkums ir vērojams arī netrascendentālajā valodas pragmatikā, piemēram, Vitgenšteina gadījumā, – netiek adekvāti jautāts par valodspēju funkcionēšanas iespējamības nosacījumiem,¹⁵ tiek tikai konstatēts, ka tās funkcionē. Netiek jautāts arī par pašas valodas filosofijas valodspēles funkcionēšanas nosacījumiem: „[...] filosofiskajai paškritikai kā valodspēju kritikai ir ne tikai jāpārdomā neproblemātiskais valodas lietojums vispirms iemācītā ikdienas valodā, bet vienlaikus arī *tās* [pašas] kompetence rekonstruēt šo

valodas lietojumu un līdz ar to valodas lietojumu vispār”¹⁶. Nav vienkārši jā-jautā, kā valoda un komunikācija reāli funkcionē, bet ar kādiem [transcendentāliem] priekšnosacījumiem tā funkcionē. Transcendentālā valodas pragmatika pāriet no „uz darbību vērstas komunikācijas” analīzes uz „konsensa veidošanas teorētisko diskursu”¹⁷.

2. Valoda kā transcendentāls lielums Apela transcendentālpragmatikas teorijā

Valodas tēma tiek ienesta modernās filosofijas diskursā, un tās nozīmīgums mūsdienās kļūst aizvien aktuālāks. Apela transcendentālpragmatikā valodai ir divējāda nozīme. Pirmkārt, filosofs akcentē valodas aktualitāti vispār šodien: „20. gadsimtā, kad valodas kritika un valodas analīze plašā nozīmē ieņem „prima philosophia” metodisko vietu (*Rang*), nevarēs vairs ar vēsturisko Kanta *Tīrā prāta kritiku* (vai pat Jauno laiku apziņas filosofiju un izziņas teoriju no Dekarta līdz E. Huserlam) pieņemt, ka transcendentālā refleksija par izziņas nosacījumiem – vai tie būtu dabas izziņas nosacījumi vai valodas izziņas nosacījumi – varētu vienlaikus tikt „aiz” valodas. Precīzāk izsakoties: būs jāpieņem, ka transcendentālais jautājums divējādā veidā ved pie valodas: pirmkārt, ar to, ka šim jautājumam ir jāaplūko (*berücksichtigen*) intersubjektīvi derīgas empīriskas izziņas *valodiskikomunikatīvie* (*sprachlich-kommunikativen*) iespējamības nosacījumi, un, otrkārt, tas ved pie valodas tādā ziņā, ka izziņas kritiska refleksija pati paredz (*voraussetzt*) valodu kā intersubjektīvu mediju”¹⁸. Otrais svarīgākais aspekts ir tāds, ka transcendentālfilosofija kā refleksīva iestādne, kas vienmēr reflektē par izziņas (tajā skaitā savas izziņas) nosacījumiem, nevar ignorēt valodu kā savu izziņas, izteikšanās, argumentācijas un komunikācijas priekšnosacījumu.¹⁹ Līdz ar to transcendentālfilosofijai ir nepieciešams tematizēt valodu trejādā ziņā: „[...] kā dabaszinātnes, valodas zinātnes (kas tematizē valodu tieši empīriski-teorētiski) un transcendentālfilosofijas pašas iespējamības nosacījumu [ziņā]”²⁰. Apels, atsaucoties uz Hēgeļa pozīciju, uzsver, ka viņa prasība filosofam visos apstākļos spēt pamatot sevi pašā pretenzijas uz patiesību liekas absolūti saistoša. Mūsdienās tas praktiski nozīmētu, ka transcendentālfilosofijai kā valodas un komunikācijas transcendentālpragmatikai ir jāsāk ar radikālāku refleksiju par diskursīvas argumentācijas iespējamības neapejamiem nosacījumiem [*nichthintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit der diskursiven Argumentation*]²¹, nekā tas ir Kanta gadījumā.

Svarīgi vērst uzmanību uz to, ka transcendentālpragmatiskais valodas lietojums atšķiras no valodas filosofijas valodas lietojuma. Transcendentālpragmatika nav empīriski-teorētiska valodas zinātne, kā varbūt varētu domāt.²² Empīriski-teorētiskās valodas filosofijas problēmlauks patiešām ir valoda, tomēr tā kā zinātne pati lieto valodu un pati neeksplicēti atrodas valodas lietojuma apriorajos nosacījumos. Ja tā neakcentē šo „atkarības” faktu, tā paliek empīriskā, bet, ja tā reflektē par pašas valodas funkcionēšanas transcendentālajiem nosacījumiem, tā ir transcendentālfilosofija. Transcendentālfilosofijas un valodas filosofijas

jomas nepārklājas, jo tām ir dažādas sfēras, ko tās aplūko, lai gan abām ir vienādas izejas pozīcijas, proti, reālā valoda: „Attēloto argumentācijas transcendentālās valodspēles „pragmatisko evidenču” nozīmē tādā pastāv kontingenti fakti, kurus transcendentālfilosofija ne tikai iepriekšpieņem (*voraussetzt*), bet kuri tai ir transcendentālfilosofiski jātematizē kā tās pašas un katras empīriskas zinātnes priekšnosacījumus; tas nozīmē, šie fakti nav empīriskas zinātnes eventuāli atklājumi, bet [ir tie], kurus katrs empīrisks atklājums jau iepriekšpieņem. No šiem [faktiem] – pēc manām domām – ir jānošķir tie fakti, kurus var atklāt empīriskās zinātnes, un šīs zinātnes pašas kā vēsturiski fakti.”²³ „Loģiski-semantiskās” valodas analīze valodas filosofijā „rekonstruē” valodas funkcionēšanu, bet transcendentālpragmatika jautā par „subjektīvi-intersubjektīviem valodā formulētas atziņas intersubjektīva derīguma iespējamības nosacījumiem”²⁴. Ir skaidrs, ka transcendentālpragmatika tematizē nevis vienkārši ikdienas vai zinātnes valodu, bet arī pašas valodas filosofijas un tālāk arī pašas transcendentālfilosofijas valodu, respektīvi, sacīšanas un saprašanās aprioros nosacījumus.

Apels arī pārdomā, kādēļ notika šis paradigmatiskais pavērsiens no izziņas kritikas kā apziņas analīzes problēmjas uz izziņas kritiku kā valodas analīzes jomu. Izziņas teorētiskie jautājumi par iespējamo patiesību, derīgumu, objektivitāti kļūst par valodas analīzes tēmu loku. Arī atbildēšana uz jautājumu par spriedumu iespējamo patiesībderīgumu (*Wahrheitsgeltung*),²⁵ ciktāl tā ir atkarīga no apriorajiem un empīriskajiem izziņas nosacījumiem, kļūst par valodanalītiskās jomas pētījumu lauku. Izziņas empīriskās bāzes problēma kā vienošanās uz argumentatīvas saprašanās pamatiem tiek pārbīdīta uz vērojuma izteikumu (*Beobachtungs Sätzen*) kā bāzes izteikumu derīgumu.²⁶ Pat sintētiskie apriorie drošticamie spriedumi, piemēram, Eiklīda ģeometrijas aksiomas kantiāniskajā nozīmē valodanalītiski orientētajā zinātnes teorijā, nav pamatā to evidencei katrai atsevišķai apziņai, bet, pirmkārt, jau ir pamatā to publiskai atzīšanai kā „valodspēles paradigmāts” (Vitgenšteina nozīmē) pieredzes zinātņu derīguma nosacījumiem.²⁷ Apels arī secina, ka šāda apziņas analīzes pārbīde uz valodas analīzi ir notikusi tādēļ, ka patiesībderīguma problēma pati kā tāda „vairs netiek skatīta kā evidence vai drošība (*certitudo*) atsevišķai apziņai Dekarta nozīmē un ne arī vairs kā objektīvs derīgums (un pat intersubjektīvs derīgums) priekš „apziņas vispār” Kanta nozīmē, bet primāri kā intersubjektīva konsensusa veidošanās uz valodiskas (argumentatīvas) saprašanās pamata”.²⁸

Līdz ar to varam iepriekš minēto atsevišķās subjektīvās apziņas analīzes pārbīdi uz intersubjektīvas valodas analīzes problēmlaiku saistīt ar klasiskās filosofijas metodiskā solipsisma²⁹ pārvarējumu. Ar metodisko solipsismu Apels saprot „diez vai šodien pārvarētu viedokli, ka, ja arī cilvēks, empīriski raugoties, ir sabiedriska būtne, tomēr spriedumu un gribas veidošanās iespēju un derīgumu var zināmā mērā saprast kā konstitutīvu atsevišķas apziņas darbu arī bez komunikatīvās kopības transcendentāli loģiskā pieņēmuma”³⁰.

Veicot Apela transcendentālpragmatikas analīzi, jāpievērš uzmanība arī valodas transcendentālhermeneitiskā jēdziena izpratnei. Transcendentālpragmatiskās mācības pamatā ir Pīrsa³¹ semiotikas ietvaros problematizēto

attiecību starp zīmju sistēmām un realitāti un Kanta transcendentālisma idejas. Aplūkojot semiotisko konstrukciju „zīme–objekts–interpretants” un to ekstrapolējot, Apels nonāk pie secinājuma, ka interpretantu kā interpretācijas subjektu var ņemt vērā citi interpretācijas subjekti, tādi paši interpretācijas procesa dalībnieki. Tātad shēma „zīme–objekts–interpretants” var tikt saprasta atbilstoši citu interpretācijas subjektu dalības priekšnosacījumiem. Tādā veidā Apels ir papildinājis semiotisko triādi ar cita subjekta – „ko-subjekta” – klātbūtni, kurš ar zīmes starpniecību atrodas komunikatīvās attiecībās ar pirmo subjektu, proti, konstituē ar to komunikācijas kopību. Šis komunikācijas veids iezīmē pamatus intersubjektīvām attiecībām neierobežota dalībnieku skaita komunikatīvā kopībā (*Kommunikationsgemeinschaft*), kur valodas lietojums izpaužas visplašākajā nozīmē, proti, gan tās sintaktiski semantiskajā, gan pragmatiskajā dimensijā.³²

Pastāv pragmatisks nošķirums starp vienkāršu spriedumu un valodas aktu. Spriedums var tikt veikts subjekta–objekta attiecību formā, savukārt valodas akts pieprasa subjekta–subjekta–objekta attiecības, kas izsaka jaunu hermeneitiski teorētisku izziņas figūru. Lai realizētu savu mērķi, Apels uzsver vēl vienu ļoti būtisku valodas nozīmības aspektu jaunajā izpratnē, proti, nepieciešamību, lai valoda kalpotu kā transcendentāls lielums kantiāniskajā izpratnē, kas padarītu iespējamus saprašanas (*Verständigung*) un pašsaprašanas (*Selbstverständigung*) realizējamības nosacījumus un līdz ar to „jēdzieniskas domāšanas, objektīvas izziņas (*gegenständliches Erkenntnis*) un jēgpilnas rīcības”³³ nosacījumus. Tieši šādā nozīmē viņš runā par valodas transcendentālhermeneitisko jēdzienu. Apels uzsver – lai to eksplīcētu, tanī pašā laikā atklājot transcendentālpragmatikas zinātniski teorētiskās konsekvences un valodas lietojuma jaunā statusa pamatotību, jāgūst skaidrība šādos pamatjautājumos: 1) valodas filosofijas vēstures kritiskā dekonstrukcijā un rekonstrukcijā ir jāparādās, ka un kādā veidā valodas apzīmējuma un pastarpinājuma funkcijas noteiksmes nav bijušas aplamas, taču ir „filosofiski nepietiekošas”³⁴; 2) transcendentālfilosofijas idejas kritiskā rekonstrukcijā ir jāparādās, vai šī ideja caur „prāta jēdziena konkretizāciju valodas jēdziena nozīmē”³⁵ var tikt radikāli koriģēta. Protams, filozofiskās pretenzijas, kas ietver šos sarežģītos uzdevumus, ir ļoti augstas un Apela mācības kritiķu un atbalstītāju diskusijas par transcendentālhermeneitiskā valodas jēdziena eksplikācijas nosacījumu izpildi vai, precīzāk, par šādas izpildes iespējamību notiek vēl šodien.

3. Pāreja no transcendentālpragmatikas zinātniskas izziņas teorijas uz ētiku

Apels pievēršas Noama Čomskā (*Noam Chomsky*) (dz. 1928.) pamatotajai valodas teorijai. Apela interpretācijā šīs teorijas apraksta un skaidrojuma adekvitātes (*Beschreibungs- Erklärungsadäquatheit*) mērķis ir skatāms nevis kā loģiski konstruktīvas valodas eksplikatīvi heuristiskie priekšnosacījumi, bet gan kā „cilvēku valodas kompetences heuristiskie priekšnosacījumi”³⁶. Pirmkārt, jau šī

kompetence jāsaprot kā uz izteikumu pārliecību orientēta sintaktiskā kompetence. Turklāt šajā kontekstā jāsaprot, ka nav runa par jēgas eksplikāciju un tātad arī ne par funkcionālanalīzi, kas izriet no jēgas eksplikācijas, bet gan par kontingentu iedzimtas valodspējas (*angeborenen Sprachfähigkeit*) antropoloģisku likumu. Un vēl ir kas ļoti svarīgs, kas izriet no šīs teorijas, proti, visu **iespējamo cilvēcisko valodu gramatiski pareizi veidotie izteikumi impliciti satur zināmu normatīvātāti**. Turklāt katra kompetenta runātāja noteiktas valodas izteikumu „gramatikalitātei”, kas ir pamatā „intuitīvai likumu apziņai (*Regel-Bewusstsein*)”,³⁷ ir jāspēj tikt apliecinātai komunikatīvi. Tātad šai cilvēciskai likumu kompetencei ir normatīvs raksturs. Čomska ideju Apels vērtē ļoti augstu un norāda, ka viņa hipotēze ļauj pārbīdīt empīriski nomoloģisko un tādēļ falsificējamo valodu kompetenču kā kontingenta antropoloģiska fakta skaidrojumu uz visu cilvēcisko valodu loģiski apriorisko „dziļumstruktūru” eksplikāciju.

Šī Čomska ideja ļauj Apelam veikt pāreju no transcendentālpragmatiskas zinātniskas izziņas teorijas uz transcendentālpragmatisku ētikas pamatojumu. Tātad, komunicējot ar valodas palīdzību, cilvēki, pirms vēl tiek uztverta un saprasta teiktā jēga, ievēro jau zināmas normas. Tās ir „pirmās” normas, kas liecina, ka komunikācija vispār var notikt. Piemēram, cilvēks klausās, kad otrs runā, ļaujot viņam izteikties. Šāda **ieklausīšanās** jau ir morāles norma. Piemēram, starp vārdiem ir atstarpes, vārdi veido teikumus, lai būtu iespējams formulēt un pabeigt domu. Valoda ir uzbūvēta tā, lai tajā būtu iespējama komunikācija – tā jau ir norma. Ja cilvēki nesaprot valodu, kurā otrs runā, viņi veido „gramatiku” ar žestiem un ir spējīgi saprasties un pat primitīvā līmenī apgūt valodu. Mēs valodu **jau** saprotam kā gramatiski uzbūvētu, šajā uzbūvē jau apriori ir normatīvātāte, kas ir komunikācijas priekšnosacījums.

Apels arī norāda uz saistību starp viņa izveidoto transcendentālo valodu pragmatiku un Hābermāsa universālās pragmatikas teoriju, kas tiek eksplicēta kā cilvēcisko valodas kompetenču rekonstrukcijas programma. Šī teorija tiek ekstrapolēta universālpragmatiski tādā nozīmē kā „komunikatīvo kompetenču” rekonstrukcija, kas tiek virzīta kā priekšnoteikums interpersonālu attiecību veidošanai ar valodas aktiem un līdz ar to kā „saprāšanās diskursu (*Verständigungs-Diskursen*) iespējamības nosacījums”³⁸.

Ar ideālas komunikācijas kopības jēdzienu,³⁹ izmantojot Pīrsa bezgalīgas pētnieku kopības⁴⁰ jeb „interpretācijas kopības”⁴¹ ideju, Apels panāk teorētiskā un praktiskā prāta „transcendentālpragmatisko vienību”⁴². Tas ir iespējams tādā veidā, ka diskursa iespējamības transcendentālie priekšnosacījumi ir normas, kuras visi valodas lietotāji apriori ievēro, lai varētu komunicēt. Atrodot valodas funkcionēšanas priekšnoteikumus, tātad pamatojot tos, tiek atrastas un tādējādi pamatotas arī pirmās ētikas normas. „Es biju vairāk pieņēmis, ka ideālas komunikācijas kopības ētikas normas pieder katra valodas veidojuma (*Sprachausprägung*) un ar to saaukstās dzīvesformas transcendentālpragmatiskajiem priekšnosacījumiem un ka tās vēl arī – ņemot vērā valodas mērķu atšķirības un kreatīvās konkurences kognitīvajā un estētiskajā jomā atbilstoši vēlamā valodas veidojumu un dzīves formu daudzveidībai – kā „komunikatīvās kompetences”

(J. Hābermāsa nozīmē) ir nepieciešamie starpvalodiskas un starpkulturālas saprašanās subjektīvi-intersubjektīvi nosacījumi.”⁴³

Tātad ideāla komunikācijas kopība integrē divas tās nozīmes – kā argumen-tācijas kopība Pīrsa nozīmē un kā komunikatīvo kompetenču kopība Hābermā-sa nozīmē. Apela teorijā šī integratīvā vienība jeb ideāla komunikācijas kopība ir transcendentāls subjekts, kas satur „jēgas interpretācijas un patiesības kon-sensa veidošanās (*Sinninterpretation und der Wahrheits-Konsensbildung*)”⁴⁴ vienī-bas ideju. Var secināt, ka Apela transcendentālpragmatikas teorijā valoda kļūst par starpnieku starp empīrisko un transcendentālo apziņas līmeni. Valoda kā intersubjektivitātes pamats kļūst par saistošo motīvu starp empīrisko un transcendentālo intersubjektivitāti. Protams, valodai ir arī sociāla funkcija, kas, no vienas puses, ienes sava laikmeta socialitātes korekcijas, taču, no otras puses, atklāj racionalitātes un socialitātes nenovēršamo saistību, proti, katra racionāla būtne nepieciešami ir arī sociāla būtne un gan racionalitāte, gan socialitāte nav iespējamās bez valodas. Tā valodas koncepts, kas veidojies lingvistikā, semiotikā un valodas filosofijā, vienībā ar Apela transcendentālās refleksijas un intersub-jektivitātes principiem met tiltu starp teorētisko un praktisko filosofiju, starp semiotiku un ētiku.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Karls Otto Apels** (*K. O. Apel*), vācu filozofs, dzimis 1922. gadā Diseldorfā, 1950. gadā beidzis Bonnas Universitāti. No 1962. līdz 1969. gadam ir profesors Ķīles Kristiāna Albrehta universitātē, no 1972. līdz 1990. gadam Frankfurtes pie Mainas Universitātes profesors, no 1990. gada šīs Universitātes emeritētais Goda profesors. Filozofa darbības lauks ir valodas filosofija, valodas filosofijas vēsture, hermeneitika, ētika. Apela nozīmīgākie darbi: „Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes”, „Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral”, „Transformation der Philosophie”, „Das Apriori der Kommunikations-gesellschaft”.
- ² Šī teorija, kas veidojas 60. gados un ir apvērsums sociālās filosofijas laukā, sasaucas ar nedaudz agrāk radušos Hābermāsa filosofiju, kas tendēta uz komunikāciju un intersubjektivitāti un, balstoties uz pragmatisma metodoloģiju, pamato komunikatīvas darbības un diskursa teoriju.
- ³ **Apel K. O.** Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion // *Transformation der Philosophie. B2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 311.
- ⁴ **Apel K. O.** Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischen Normen // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 25–27.
- ⁵ *Ibid.* S. 25.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ *Ibid.* S. 26.
- ¹⁰ *Ibid.* S. 34.
- ¹¹ Par šādu pašrefleksīvu transcendentālfilosofiju var uzskatīt Fihtes filosofiju.

- ¹² **Vitorio Hesle** (*V. Hösle*), vācu filozofs, dzimis 1960. gadā Milānā. No 1999. gada strādā Notrdamas Universitātē ASV. Nozīmīgākie Hesles darbi: „Wahrheit und Geschichte”, „Die Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus”, „Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung”. Hesles filozofijas centieni, kā arī pieslēšanās K. O. Apela transcendentālpragmatiskās filozofijas virzienam izvirza priekšplānā cilvēciskā garīguma un moralitātes krīzes konstatāciju mūsdienu civilizācijas mērogā. Viņš runā par filozofijas lomu un atbildību šīs krīzes apzināšanā un par tādas mūsdienu ētikas pamatošanas nepieciešamību, kura orientēta uz vispārīgo, universālo, ievērojot indivīda brīvību un nāciju brīvību globalizācijas procesu pārņemtajā pasaulē.
- ¹³ **Hesle V.** *Tagadnes krīze un filozofijas atbildība*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2011. 109. lpp.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischen Normen // *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 28.
- ¹⁶ Ibid. S. 31.
- ¹⁷ Ibid. S. 33.
- ¹⁸ Ibid. S. 12.
- ¹⁹ Sal. *ibid.* S. 12–13.
- ²⁰ Ibid. S. 13.
- ²¹ Ibid. S. 16.
- ²² Sal. *ibid.* S. 13–14.
- ²³ Ibid. S. 21.
- ²⁴ Ibid. S. 23.
- ²⁵ **Apel K. O.** Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion // *Transformation der Philosophie. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 311.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Solipsisms (no lat. *solus ipse*) kā jēdziens parādās 19. gs., lai izteiktu jauno laiku filozofijai raksturīgo subjektīvi ideālistisko domāšanas veidu. Metodiskā solipsisma sākotnes ved pie Dekarta karteziānisma, kur tiek norobežoti divi esamības veidi – domājošais Es (*res cogitans*) un lietu pasaule (*res extensa*). Dažādos filozofiskās domas virzienos pastāv dažādas solipsisma interpretācijas, bet metodiskā solipsisma izpratne tiek piedēvēta Dekarta, Kanta un vēlāk – Huserla domāšanai. Šajā nozīmē prāts tiek saprasts kā tāds, kas tikai no atsevišķā pozīcijām ir spējīgs uz izziņu.
- ³⁰ **Apel K. O.** Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // *Transformation der Philosophie. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 375.
- ³¹ Lai sistemātiski skaidrotu transcendentālpragmatiku, Apels analizē Čārlza Sandersa Pīrsa (Peirce) (1839–1914) pragmatisma koncepcijas vēsturi un problemātiku. Pīrsa filozofijai Apels ir veltījis vairākus darbus, pirmie no tiem izdoti laikā no 1967. līdz 1970. gadam. Vēlāk šie darbi ir apkopoti ar vienu nosaukumu *Charles Sanders Peirce. Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Apels aiz lielas cieņas pret Pīrsa nosauc šo filozofu par amerikāņu filozofijas Kantu un piedēvē viņam „transcendentālfilozofijas semiotisku transformāciju”. Daudzējādā ziņā viņš izmanto Pīrsa filozofisko sniegumu un paļaujas

- uz to, jo arī Pīrsa filosofiskais devums ir saistīts ar Kanta transcendentālfilosofijas transformāciju intersubjektīvā rakursā.
- ³² Par valodas lietojuma teorētisko bāzi Apels ir izmantojis Ostina un Sērļa runas aktu teoriju, pievēršot uzmanību dažādām valodas lietojuma funkcijām, piemēram, performatīvai funkcijai, valodas saistījumam ar noteiktu rīcību.
- ³³ **Apel K. O.** Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache // *Transformation der Philosophie. B2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 333.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid. S. 334.
- ³⁶ **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen // *Sprachpragmatik und Philosophie, hrg von K. O. Apel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 41.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ Ibid. S. 42.
- ³⁹ Tieši komunikatīvās kopības jēdziena pamatojumam Apelam ir nepieciešama šī intersubjektivitātes transcendentālā dimensija, kas ietver valodu kā transcendentālu lielumu, lai būtu iespējams runāt par valodiskās saprašanās apriorajām struktūrām, par komunikācijas kopības apriori. Šo transcendentālās dimensijas iestrādni uz saprašanos mērķorientētā, valodiskā, empīriskā procesā, kāds ir reāls ētikas diskurss, Apels veic, izmantojot šo mūsdienu zinātnes loģikas orientēšanos uz empīrisma metodoloģiju, kas novēršas no transcendentālajiem pamatiem vispār. Bet, pats galvenais, izmantojot Kanta teorētisko bāzi, Apels mēģina pamatot to, ko Kanta transcendentālisms nav varējis sniegt, proti, intersubjektīvas valodiskas saprašanās pieredzes transcendentālos nosacījumus. Problemātiska, protams, ir ne tikai šo atšķirīgo domāšanas līniju – valodiski pragmatiskās un racionālās – savietošana. Daudz grūtāk, šķiet, realizējams ir Apela mērķis no šiem procesiem nokļūt pie ētikas pamatošanas. Vienkārši sakot, ja cilvēku kā sociālu būtņu apziņas struktūrās ir apriora spēja ieklausīties citos cilvēkos, vai tas reizē arī nozīmē, ka tie ir arī saprašanās nosacījumi un no tiem var atvedināt ētiku, ja ar saprašanos mēs saprotam abpusēji (vai daudzpusēji) pieņemtu un akceptētu kādu normu. Tādā ziņā ļoti svarīga ir Hābermāsa ideja par to, ka cilvēkiem kā sociālām būtnēm to intersubjektīvā ieinteresētībā piemīt izziņas interese par iespējamu saprašanos, kas orientēta uz rīcību.
- ⁴⁰ Zinātnieku kopības (*Gemeinschaft der Wissenschaftler*) konsensa veidošanas koncepcijas ideju pirmsākumos tika attīstījis Pīrss. Acīmredzot šo bezgalīgas zinātnieku kopības ideju Apels izmantoja, lai pamatotu ideālu komunikācijas kopības modeli, taču it kā ar citu mērķi. Pīrsa mērķis ir zinātniskas patiesības iespējamības konsensuāla pamatošana, Apela mērķis ir ētikas pamatošana. Šai eksperimentējošai un interpretējošai kopībai, pēc Pīrsa, vajadzēja atdalīties no „solipsistiski evidentā apriorisma” laikmeta un – kā Kanta transcendentālā subjekta konkretizācija – atjaunot katru patiesības konsensu metodiski kontrolējamā formā. Apels gan nav gluži vienisprātis ar Pīrsa idejām un viņa zinātnisko marķējumu, ar kādu viņš klasificē filosofiskās domāšanas laikmetus. Taču Apels arī saprot un pieļauj šo Pīrsa pakļaušanos sava laikmeta, proti, zinātniskuma laikmeta, garam. Pīrss klasificē laikmetus šādi: 1) apriori metodes laikmets, 2) autoritātes metodes laikmets; un šo domāšanas virzienu (kam viņš pats pieder) viņš raksturo kā zinātnes metodes laikmetu.
- ⁴¹ **Apel K. O.** Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen // *Sprachpragmatik und Philosophie, hrg von K. O. Apel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 43.
- ⁴² Ibid. S. 43.
- ⁴³ Ibid. S. 51.
- ⁴⁴ Ibid. S. 43.

Summary

Transcendental-pragmatical theory of communicative community created by Karl Otto Apel, forming in the 1960s, causes a revolution in the field of social philosophy and also forms principles of concept of up-to-date argumentative discourse of ethics.

In this article, analyzing the theory of Apel`s transcendental-pragmatics, the following questions have been broached:

- 1. What is the range of themes of transcendental-pragmatism as Kant`s broadening of transcendental philosophy;*
- 2. What is the difference between Kant`s transcendental philosophy and the language-pragmatism;*
- 3. What is the meaning of the language as transcendental volume in the theory of Apel`s transcendental-pragmatism.*

The language as the base of intersubjectivity becomes the connecting motive between the empirical and the transcendental intersubjectivity. The concept of the language which is forming in linguistics, semiotics and the philosophy of the language, together with Apel`s transcendental reflections and principles of intersubjectivity connects the theoretical and practical philosophy as well as semiotics and ethics.

Keywords: *transcendental-pragmatism, language, transcendental philosophy, ethics, Apel, Kant.*

**Mīts par civilizācijas procesu –
apmāna meistars un sargs**
*Der Mythos vom Zivilisationsprozess –
Meister und Hüter des Betrugs*

Anne Sauka

E-pasts: *anne_g@inbox.lv*

Rakstā tiek analizēts eiropēiskais priekšstats par civilizācijas procesu, kas realizējas lineārā cilvēces attīstībā, izpaužas tehnoloģiskajā progresā un nesaraunami saistāms ar tikumiskās izjūtas pastāvīgu pilnveidošanos vēstures gaitā. Rakstā tiek aizstāvēta tēze, ka minētais civilizācijas process ir Rietumu sabiedrībā pastāvošs mīts, kura uzdevums ir aizstāvēt un sekmēt eiropieša specifisko dzīves izjūtu, identitātes izpratni un eiropiešu priekšstatu par savas kultūras pārākumu pār citām gan vēstures gaitā, gan mūsdienās. Raksta teorētiskais pamats un iedvesmas avots ir Hansa Pītera Dvera un Norberta Eliasa savstarpēji polemiskie uzskati par civilizācijas procesu.

Atslēgvārdi: Eiropa, civilizācijas process, progress, mīts, kultūras teorija.

*Alles geht, Alles kommt zurück;
ewig rollt das Rad des Seins.
Alles stirbt, Alles blüht wieder auf,
ewig läuft das Jahr des Seins.¹*

Priekšstats par lineāru sabiedrības procesu galvenokārt piemīt Rietumu sabiedrībai jau kopš seno grieķu laikiem un ir viens no galvenajiem elementiem, ar ko Rietumu sabiedrība sev uzturējusi priekšstatu jeb mītu par to, ka tās attīstības pakāpe ir būtiski augstāka par apkārtējo sabiedrību attīstības pakāpi gan no tikumiskiem, gan morāliem, tehnoloģiskiem, saimnieciskiem, zinātniskiem un citiem aspektiem, taču īpaši eiropocentrismu un tam fundamentāli piemītošo priekšstatu par lineāru progresu veicinājis jaunajos laikos izveidojies zinātnes diskurss un apgaismības laikmeta priekšstats par sabiedrības mērķtiecību, cilvēces un saprāta izveides gaitu. Civilizācijas procesu ierasts saistīt arī ar tehnoloģisko progresu, izmantojot tehnoloģisko izaugsmi kā pierādījumu Rietumu kultūras pārākumam pār citām kultūrām.

Raksts aizstāv tēzi, ka iepriekš minētais civilizācijas process ir Rietumu sabiedrībā pastāvošs mīts, kura uzdevums ir sargāt un sekmēt eiropieša specifisko

dzīves izjūtu, identitātes izpratni un eiropiešu priekšstatu par savas kultūras pārākumu pār citām gan vēstures gaitā, gan mūsdienās. Jāņem vērā, ka mītu par civilizācijas procesu īpaši stiprina priekšstats par cilvēku tikumisko pilnveidošanas vēstures gaitā. Tas saistīts ar uzskatiem par cilvēku manieru, izturēšanās veida pastāvīgām pozitīvām izmaiņām, privātās sfēras pastāvīgu paplašināšanos (sevišķi attiecībā uz cilvēcisko pamatvajadzību apmierināšanu) un cilvēciskās agresivitātes jeb vardarbīguma samazināšanos, tāpēc rakstā īpaši iezīmēts tikumiskās izjūtas pārmaiņu raksturojums nosauktajos aspektos.

Raksts tapa iespējams, pateicoties galvenokārt diviem autoriem – civilizācijas teorētiķim Norbertam Eliasam, īpaši viņa darbam „Civilizācijas process”, kā arī kultūrpētniekam un etnologam Hansam Pītera Dveram, kas piecu grāmatu sēriju „Mīts par civilizācijas procesu” veltījis polemikai ar Norberta Eliasa un daudzu citu tiklab kultūrteorētiķu, kā filozofu un antropologu priekšstatiem par civilizācijas procesu, t. i., (sevišķi Rietumu) sabiedrības, progresu, kas, viņuprāt, pastāv kā nepārtraukta lineāra attīstības līnija no senatnes līdz mūsdienām.

Atbilde uz jautājumu, vai mītu par civilizācijas procesu iespējams apstiprināt kā vismaz daļēji atbilstošu patiesībai, ir atkarīga no izvēlētiem kritērijiem, t. i., no izvēlētiem sabiedriskās darbības vai domas aspektiem, ko izvēlas par noteicošajiem attīstības un izaugsmes nosacījumiem.

Piemēram, Eiropas sabiedrībā civilizācijas procesu ierasts saistīt ar tehnoloģisko progresu, kas parasti tiek izmantots, meklējot piemērus „labākai dzīvei”, „mazākām grūtībām dzīvot” u. tml., un ar tikumisko progresu, kas it kā iezīmē cilvēces attīstību jau kopš aizvēstures laikiem (īpaši, protams, izceļot eiropieti).

Tehnoloģiskais progress dažos aspektos tiek uzskatīts par priekšnoteikumu arī tikumiskajam progresam. Piemēram, to, ka tradicionāli par „sieviešu darbiem” uzskatītos darbus atvieglājusi sadzīves tehnika, pierasts loģiski saistīt arī ar sieviešu emancipāciju, industrializācijas attīstību – ar darba tiesību attīstību u. tml., kas būtībā ir ne tikai uz sabiedriskā progresa ideju balstīts priekšstats, bet arī marksistisks bāzes un virsbūves modeļa atvasinājums.

Protams, tas gan ne vienmēr nozīmē, ka šādas saiknes un saistības patiešām nepastāv, tomēr, pirms apgalvot, ka šīs atsevišķās ietekmes un saiknes (t. i., atsevišķie sabiedriskās dzīves un tehnoloģiju attīstības saistību gadījumi) priekšnosaka sabiedrības attīstības virzienu un, iespējams, pat mērķi, kā arī būtiski nosaka kopējās sabiedriskās dzīves uzbūvi un sociālās tendences, jānoskaidro, vai tehnoloģisko progresu vispār ir bijis iespējams un vajadzētu izvēlē kā aspektu, kas uzskatāms par visnozīmīgāko pierādījumu un kritēriju sabiedrības progresam.

Ja pieņem priekšstatu, ka civilizācijas procesu nosaka vai par to liecina tehnoloģiskais progress, tad, pirmkārt, vai nu būtu jāpieņem, ka gandrīz vai katra fiziskā darbība, katrs tehnoloģijas vai darbarīka izveidošanas akts ir cieši saistīts ar akta veicēja tikumisko vai morālo izaugsmi (t. i., piemēram, visi cilvēki, kas dzīvo tehnoloģiski neattīstītos ciematos, ir būtiski nepilnīgāki par lielpilsētās dzīvojošajiem), vai arī jāpieņem, ka civilizācijas process uzskatāms par saturā

tukšu jēdzienu, t. i., tā vienīgais saturs ir pats tehnoloģiskais progress, kas neparedz ne tikumisku, ne sociālu vai kādu citu izaugsmi – taču tādā gadījumā būtu jāatzīst, ka civilizācijas process, kā to pieņemts priekšstatīt, patiesībā nepastāv un visas tā izpausmes attiecināmas uz tehnoloģiskā progressa lauku.

Tātad, visticamāk, nav pamatoti apgalvot, ka tehnoloģiskais progress pieņemams kā nosakošais faktors vai pat tikai liecība sabiedrības kopējai attīstībai civilizētības nozīmē un pārsvarā tiek izmantots kā atskaites punkts, atsaucoties uz progressu vienīgi tāpēc, ka Eiropas reģiona tehnoloģiskā attīstība un tās izplatība citās kultūrās ir visuzskatāmākā Rietumu civilizācijas vēsturiskās attīstības atšķirība no citām kultūrām.

Kā iepriekš minēts, tehnoloģisko progressu mēdz saistīt ar tikumisko progressu jeb tikumiskās izjūtas pilnveidošanos vēstures gaitā, kas ir civilizācijas procesa nosakošais kritērijs un būtiskākais konfliktkritērijs sākotnēji minēto autoru – Norbera Eliasa un Hansa Pītera Dvera – polemikā, un tas ir arī vienīgais iespējamais civilizācijas procesa saturs, t. i., ja iespējams pierādīt, ka cilvēce vēstures gaitā ir piedzīvojusi būtisku tikumisku izaugsmi, vēl jo vairāk, ja šī izaugsme ir bijusi vairāk vai mazāk pastāvīga, tad tik tiešām jāatzīst, ka mīts par civilizācijas procesu nebūt nav mīts, bet īstenība un ka cilvēce aizvien progresē, jo progresē cilvēces būtiskākā pamatpazīme – cilvēcība.

Iepriekš parādīju, ka tehnoloģiskais progress nav tieši un vispārīgi saistāms ar cilvēces tikumisko attīstību, tātad šai attīstībai jāmeklē cits – patstāvīgs – pamatojums. Norberts Eliass iepriekš pieņemto tikumisko progressu cieši saista ar manieri un sociālo izturēšanās veidu pārmaiņām vēstures gaitā, norādot dažādus piemērus, kas izvēlēti, lai parādītu un pierādītu, ka vēstures gaitā indivīds izturas – it sevišķi pret cilvēka ķermeni un ķermeņa pamatvajadzībām – aizvien ar pieaugošu intimitātes un lielāku takta sajūtu, tātad arvien paplašinās dažādu tikumības, morāles un pieklājības normu ietekmes sfēra.

Te jāņem vērā: nepietiek ar to, ka tiek parādīts, ka izmainījušās (pat ja šķietami „uz labu”) zināmas manieres vai izturēšanās veidi, lai pierādītu vispārēju tikumisko progressu kā cilvēci raksturojošu pazīmi – izmaiņas varētu būt akcidentālas un neko neliecināt par cilvēces būtību, tātad, pat ja izmaiņas liecinātu par sociāliem vai individuāliem cilvēku dzīves „uzlabojumiem”, tās tik un tā varētu būt sakritības (arī ja pierādītu, ka tās ir 2000 gadus ilgušas nemitīgas nejaušības) un jebkurā brīdī rezultēties, piemēram, tikumiskā pagrimumā.

Tātad runa ir par Eiropai specifisku cilvēka un cilvēces attīstības izpratni kopumā, kas būtībā vispirms saistāma jau ar priekšstatu, ka aizvēsturiskais cilvēks ir bijis barbarisks – nespējīgs uz apzinātu sociālu koeksistenci, egoistisks, vērstis tikai uz savu paša izdzīvošanu primitīvu dzīvniecisku instinktu apmierināšanas formā un infantils, t. i., sociālajās izpausmēs neveikls, ierobežots, ar vājām izdzīvošanas spējām, kā aklais, kas taustās tumsā un, iespējams, izdzīvo, un rada pēcnācējus tikai laimīgas sakritības dēļ.

Tāpat šī attīstības izpratne cieši saistāma arī ar priekšstatu, ka no barbariskajiem un infantilajiem, proti, cilvēkzvēra pastāvēšanas, laikiem cilvēce attīstījusies

patstāvīgā domestikācijas procesā,² kura rezultātā indivīds ir izveidojies par tādu kā civilizētu zvēru – domesticētu būtni, kas rīkojas racionāli un tikumīgi, taču tikai līdz brīdim, kamēr veiksmīgi spēj turēt apspiestībā dzīvnieciskos, zvērigos instinktus, kas cilvēkam ir „dabiski piemītoši”, piemēram, vardarbības un seksuālas pārmērības tieksmi, vai „primitīvo” nekautrību un netīrīgumu.

Tomēr, kā sava darba „Mīts par civilizācijas procesu” piecos sējumos to izvērsti parāda Hanss Pīters Dvers, šādu premisu pieņemt ir pārsteidzīgi, jo tā, pirmkārt, nepaskaidro, kā cilvēks, būdams tik mazspējīgs uz sociālu koeksistenci un nespējīgs orientēties ne tikai sociumā, bet arī apkārtējā pasaulē, ir izdzīvojis kā suga – un ne tikai izdzīvojis, bet kļuvis par pasaulē dominējošo zīdītāju sugu. Otrkārt, premisa nepaskaidro arī pati sevi – proti, kā iespējams, ka tik primitīva būtne vispār uzsāka attīstību, kā šāda būtne varējusi „domesticēt pati sevi”, un, treškārt, kas ir visbūtiskāk, nesakrīt arī ar empīriski novēroto cilvēces attīstību, t. i., neapstiprinās pieejamajos empīriskajos datos.

Šīs premisas neskaidrību H. P. Dvers vistrāpīgāk izklāsta grāmatas „Mīts par civilizācijas procesu” 4. sējuma „Erotiskā miesa” ievadā „Zaudētā paradigma: Teorētiskas piezīmes par civilizācijas teoriju”,³ kaut vai, piemēram, atsaucoties uz kunu cilti. Šī cilts šobrīd uzskatāma par vienu no senākajām ciltīm, kas saglabājusi kultūru tās agrākajā formā. Pretēji Eliasa un citu kultūrteorētiķu priekšstatiem par šķietami „primitīvāku” sabiedrību indivīdu novērtējumu skalā, kurā agresīvākais tēviņš ir pats labākais, kunu cilts meitenes un sievietes par laulāto labprātāk izvēlas mierīgu, precīzu mednieku, nevis izlēcēju un mačo tipa vīrieti. Cilti kopumā tiek godāta taktiska, pieklājīga savstarpējā satiksme, kas, starp citu, bieži krasi atšķiras no it kā „attīstīto” sabiedrību lielpilsētu individualizētās brutalitātes.⁴

Līdzīgi piemēri ir arī par citām ciltīm un sabiedrībām citu dzīves parādību kontekstos, piemēram, par atkailināšanos, kauna sajūtu, erotiku, intimitāti, privātumu u. c. Rietumu sabiedrībai vistuvākais un pazīstamākais (iespējams, tāpēc, ka bieži attēlots filmās) varētu būt H. P. Dvera izklāsts par dažādu indiāņu cilšu sabiedrībās⁵ valdošo savstarpējo cieņu, pieklājību un takta izjūtu, kas brīžiem daudzkrietni pārsniedz Rietumu sabiedrībā pastāvošo vai vismaz neatšķiras no tās negatīvā nozīmē.

Tāpat konkrētie piemēri un pazīmes šķietami liecina, ka tikumiskā izjūta aizvien saasinājusies un cilvēka pieklājības jūtas vēstures gaitā kļuvušas niansētākas, t. i., indivīds ir ierobežojis afektuālās izpausmes. Par šiem piemēriem ir pieejams pietiekami plašs pretēju faktu un novērojumu materiāls, kas neapšaubāmi liecina, ka šobrīd pastāvošā modernā sabiedrība nav būtiski tikumiski uzlabota agrāko sabiedrību versija, kā arī Rietumu civilizācija nav būtiski tikumiski labāka par blakus pastāvošajām civilizācijām.⁶

Atgriežoties pie iepriekš minētā priekšstata par aizvēsturisko cilvēku kā barbarisku un infantilu un līdz ar to pie priekšstata par visām agrākām sabiedrībām vēstures gaitā – barbariskākām un infantilākām par mūsdienu Rietumu sabiedrību, kā viena no būtiskākajām pazīmēm, kas saistībā ar šo priekšstatu tiek piedēvēta nedomesticētajam cilvēkam, ir jāpiemin agresivitāte.

Kā otrs aspekts ir atzīmējamās agresivitātes izmaiņas vēstures gaitā. Tas varētu tikt izmantots tikumiskās izjūtas pilnveidošanās pamatojuma meklējumos, lai tālāk pierādītu arī civilizācijas procesa pastāvēšanu, jo vardarbības koncepts acīmredzami ir cieši saistīts ar tikumības konceptu (kura pastāvēšanas veida noteikšana savukārt ir cieši saistīta ar civilizācijas procesa (ne)pastāvēšanas pamatojuma iespējamību), un vardarbības parādību pakāpeniska vēsturiska mazināšanās tiek uzskatīta⁷ par vienu no būtiskākajām mūsdienu cilvēka civilizētības un augstākas tikumiskās izjūtas apliecinājumiem.

Attiecībā uz priekšstatu, ka vēstures gaitā cilvēces agresivitāte ir būtiski mazinājusies un aizvēsturiskais cilvēks tād uzskatāms par attiecīgi visagresīvāko, uz vardarbīgu rīcību predestinētāko būtni, turpretim mūsdienu Rietumu cilvēks agresijas un vardarbīgo izpausmju skalā ir vismiermīlīgākais un visspējīgākais apspiest afektus, vispirms ir jāizšķir vairāki faktori, kas iezīmē vardarbību.

Proti, vispirms jānoskaidro vardarbības novietojums attiecībā pret dabu un kultūru, ņemot vērā ierasto pieņēmumu, ka agresija ir „dzīvnieciska tieksme” vai „instinkts”, ko cilvēks kā saprātīga būtne spēj apspiest, tād parasti kā vardarbības izcelsmes joma tiek norādīta daba, nevis kultūra. Minētā priekšstata noliegšanai nav pat nepieciešami gari zinātniski pētījumi (tādus gan neapšaubāmi var veikt), jo pietiek ar vienkāršu dabas norišu pavērošanu, lai būtu skaidrs: kaut gan dabiskajam iedzimti piemītoša ir zināma agresijas spēja, sevišķi izdzīvošanas nolūkos, tomēr dabiskajās norisēs nepastāv vardarbība tādā formā, kādā to spēj piedzīvot un realizēt cilvēks – t. i., nežēlības formā. Dabā nav nepieciešamības pēc specifiski cilvēciskās vardarbības formas – nežēlības, ko raksturo apzināta agresijas izpausšana, lai sasniegtu noteiktu mērķi, kā arī radoša vardarbīgo darbību izgudrošana u. c.

Dabiskajās norisēs nav iespējama, piemēram, apzināti ļaunprātīga rīcība, lai nodarītu kādu kaitējumu. Rīcība, ar varu veikta radoša darbība, noteikta mērķa sasniegšanas vārdā, vai rīcība, kas veikta tāpēc, ka cilvēks, balstoties uz nepareiziem priekšstatiem par kādu parādību, šo rīcību uzskatījis par labāko iespējamo, lai arī patiesībā rīcība izrādījusies tīri vardarbīga. Jāsecina: cilvēciskā vardarbība tomēr lielākoties ir kulturāla parādība, kaut gan vardarbības iespējamību izraisa agresija, ko nosacīti var saukt par dabisku.

Tād ir skaidrs, ka cilvēciskā agresija nav tīri *dabiska*⁸ un nav iespējams pārliecināši argumentēt, ka kopš aizvēsturiskā cilvēka nepārtraukti norisinājies pakāpenisks cilvēces agresijas afekta apspiešanas process, kas kaut kad nākotnē rezultēsies pilnīgā vardarbīgo rīcību izzušanā. Tāpēc jāsecina, ka šādu koncepciju, lai arī tā vēl joprojām ietekmē gan ikdienas valodas lietojumu,⁹ gan dažādus humanitāro un sociālo zinātņu pētījumus, tomēr visdrīzāk nav iespējams pierādīt ne ar eksaktās, ne humanitārās vai sociālās zinātnes palīdzību. Pārsvārā tā balstās uz apgaismības laikmeta ietekmēto priekšstatu par vardarbību kā dabas jomai piederīgu parādību. Ja aizvēsturiskais cilvēks būtu bijis tik agresīvs, kā to bieži vien attēlo, tas, visticamāk, nebūtu varējis izdzīvot, sevišķi tāpēc, ka niecīgu tehnoloģisko izdzīvošanas palīgierīču apstākļos visbūtiskākā ir tieši savstarpējā sociālā vienotība.¹⁰

Par agresijas tieksmi vēl jāatzīmē: lai arī mūsdienu Rietumu sabiedrībā ir vērojamas zināmas vardarbīgās rīcības izpausmes veidu izmaiņas, tās ne vienmēr ir vērtējamas tikai pozitīvi.

Lai gan pastāv uzskats, ka agresijas tieksme pastāvīgi nav mazinājusies kopš aizvēsturiskiem laikiem, tomēr mūsdienās Rietumu sabiedrībā tā tiešām sistēmiski tiek apspiesta vai pastāvīgi mazinās. Piemēram, ir skaidrs, ka attieksme pret izvarošanu Rietumu sabiedrībā 20. gadsimta laikā ir būtiski mainījusies par labu sievietēm, t. i., aizvien mazāk vīriešu uzskata, ka sievietes izvarošana vai agresīva izturēšanās pret sievieti ir normāla vai pat obligāta dzimumattiecību sastāvdaļa,¹¹ un individuālā dimensijā sievietes kopumā jūtas drošāk, dzīvojot sabiedrībā.¹²

Agresijas šķietamās mazināšanās parādībai mūsdienās, manuprāt, ir vairāki savstarpēji saistīti iemesli. Pirmkārt, līdz ar strauju tehnoloģisko attīstību ir mainījušās vardarbības izpausmes formas, piemēram, datorspēles ļauj sublimēt individuālo agresijas tieksmi; televizors nodrošina vajadzīgo adrenalīna daudzumu; lidmašīna, atomieroči u. tml. ļauj attālināt karu no civiliedzīvotājiem un līdz ar to disasociēt valsts tēlu no faktiskās darbības (Amerikas gadījums), un ekrāns apvienojumā ar automatizētajiem transportlīdzekļiem cilvēkus (sevišķi Rietumu cilvēkus) no aktīvajiem pasaules darboņiem pārvērtis pasīvajos pasaules uztvērējos – *gaļīgajās sēžās*.¹³

Tāpat notikusi pāreja no aktivitātes uz pasivitāti. Aprakstīto pasivitāti, visticamāk, nav iespējams vērtēt kā viscaur pozitīvu parādību, jo pasivitāte sekmē stagnāciju, radošuma izsīkumu un tāpat draud ar daudzkārt pieminēto Vakarzemes norietu. Tomēr pasivitāte nozīmē arī individualizētā cilvēka paaugstinātu drošību un ērtību – t. i., dzīves komforta līmeņa celšanos, kas nodrošina indivīdu pret līdzcilvēku iejaukšanos indivīda privātajā dzīvē un tāpat palīdz realizēt cilvēktiesību ideju.

Arī pati cilvēktiesību ideja, kas pārsvarā ir vērsta uz indivīdu sabiedrības vajadzību apmierināšanu, piedalās mūsdienu vardarbības strukturēšanā, mainot valsts pārvaldes realizētās vardarbības formas no aktīvās nežēlības (miesas sods, nāves sods) uz pasīvo nežēlību (tiesneša sankcija, apcietinājums, naudas sods), par ko darbā „Uzraudzīt un sodīt” raksta Mišels Fuko,¹⁴ kā arī pārnesot lielāko daļu vardarbības realizēšanas no savstarpējām cilvēku attiecībām uz valsts aparāta atbildību.

Šāda agresijas aspiešana un sublimācija automātiski neliecina par tikumiskās izjūtas pilnveidošanos, jo principā drīzāk liecina par slinkumu vardarbīgi rīkoties, nevis pretīgumu pret vardarbību kopumā, ņemot vērā plaši izplatīto vardarbības vērošanu kino un televīzijā. Tā atgādina attālinātus Romas Kolizeja apmeklējumus gladiatoru cīņu laikos un neparedz vispārēju civilizācijas izaugsmi, ņemot vērā gan to, ka citas kultūras agresijas instinktu turpina izmantot radoši un tāpēc laika gaitā draud pārņemt Rietumu civilizāciju. Vardarbības izskaušanas kampaņas nevis iznīcina vai līdzsvaro vardarbīgo spēku, bet izspiež perifērijā, vai nu pārvēršot to resentimentā, kas pakāpeniski rada destruktīvu sabiedrības ieslīgšanu nebūtībā, vai investējot tā resursus sabiedrības iekšienē,

un tas izpaužas dažādos noteikumos, regulās, aizliegumos un citās brīvību ierobežojošās formās, kuras, slēpjoties aiz vardarbības apkaršanas maskas, paliek iekšējo vardarbību, tādā veidā mazinot vajadzību pēc vispārējām vardarbīgām izpausmēm. Par radošu iespējams uzskatīt vienīgi kādu Rietumu kultūrai raksturīgu agresijas sublimācijas veidu – agresijas vēršanu pret dabu, to izpētot un kontrolējot (agresija novedusi pie rietumnieciskās zinātnes attīstības un tehnoloģiskā progresa).

Visbeidzot jāpievēršas vēl kādam aspektam, kas, lai arī parasti netiek tieši asociēts ar tikumības pilnveidošanos, tomēr tiek saistīts ar modernā cilvēka izveidošanos un tātad arī ar civilizācijas attīstību – priekšstatu par publiskās un privātās sfēras vēsturiskajām pārmaiņām. Pierasts uzskatīt, ka privātā sfēra mūsdienu Rietumu jeb modernā cilvēka dzīvē ir ievērojami nozīmīgāka un ka agrākām sabiedrībām nav bijis izteikta priekšstata par publiskā un privātā nošķirumu.¹⁵

Priekšstats par privātās sfēras paplašināšanos bieži tiek saistīts arī ar personiskās brīvības un privāto tiesību iedibināšanos un nozīmes nostiprināšanos, kas savukārt tiek asociēts ar indivīda emancipēšanos, sevis kā personības, indivīda apziņu un apgaismības laikmeta priekšstatiem par prāta lietojuma ideālu un tādā veidā tiek netieši saistīts ar priekšstatu tikumiskās izjūtas pilnveidošanos.

Šī šķietami loģiskā asociāciju ķēdīte *emancipētā prātā lietojums – sava „es” apzināšanās (prasība pēc personiskās brīvības un tiesībām) – prasība pēc privātās sfēras paplašināšanās* ir nosacīta.

Pirmkārt, H. P. Dvers, izvērsti komentējot dažādu sabiedrību izpratni par privāto sfēru un prasības pēc tās, norāda, ka lielākoties visās sabiedrībās indivīdu prasības pēc privātās sfēras ir līdzīgas.¹⁶ Un, otrkārt, minētā asociatīvā ķēdīte, arī pieņemot, ka mūsdienu sabiedrībā vērojama privātās sfēras paplašināšanās, tomēr darbojas tikai tad, ja to pakļautu priekšnoteikumam, ka apgaismības prāta ideāls arī mūsdienās izmantojams kā cilvēciņas un tikumiskās izjūtas kvalitātes mēraukla un ka savas individuālās patības un mērķu realizācija uzskatāma par savdabīgu tikumisku ideālu. Tikpat saprātīgi būtu pieņemt arī pretēju variantu, ka privātās sfēras paplašināšanās drīzāk liecina par Rietumu civilizācijas regresu, atrofiju vai stagnāciju, nespēju būt vienotiem, altruistiskiem, uzpūrēties kopīga mērķa vai tuvāko un tālāko labklājības labā, sevišķi, ja vairākās sabiedrībās, kas šķietami saucamas par primitīvām, savstarpējā izpalīdzība un sadarbība pastāv daudz augstākā līmenī nekā Rietumos.¹⁷

Tas gan nenozīmē, ka, piemēram, Norberta Eliasa un Ričarda Seneta pārstāvētais viedoklis (viņi izklāsta privātās un publiskās sfēras izmaiņas kopš 18. gadsimta beigām līdz mūsdienām¹⁸) ir pilnīgi nepamatots un maldīgs, jo to iespējams skatīt arī citā dimensijā, izveidojot asociatīvo ķēdi – *sabiedrības individualizēšanās – privātās sfēras paplašināšanās – sabiedriskās spējas mazināšanās*, kā tas bieži parādās arī minēto autoru darbos.

Drīzāk ir jāņem vērā dažādas privātā un publiskā diskursa izpratnes jeb dažādas problēmjautājuma dimensijas, zinot, ka, piemēram, Ričarda Seneta

gadījumā runa ir par privātās sfēras paplašināšanos tieši sabiedrības individualizācijas aspektā, tātad viņa pētījumos tiek novērots, ka modernais cilvēks ir zaudējis spēju būt sabiedriskam un viņa morālā jeb tikumiskā izjūta, paplašinoties privātajai sfērai, drīzāk degradējas un atrofējas, nevis pilnveidojas.¹⁹ Turpretim H. P. Dvers runā par to, ka privāto un publisko sfēru iespējams nošķirt un ka cilvēciska pamatvajadzība ir vajadzība pēc noteiktas privātās sfēras un cilvēku savstarpējo attiecību realizēšanas (ģimenē, dzimtā, pāra attiecībās), un šī pamatvajadzība, visticamāk, piemīt un ir piemītusi visdažādākajām cilvēku sabiedrībām.

Tātad nav droši apgalvojams, ka individualizēšanās process, kas mūsdienīgu sabiedrībā patiešām ir novērojams, būtu cieši saistāms ar privātuma sfēras paplašināšanos, jo privātums un intimitāte ir pastāvējuši un pastāv arī sabiedrībās, kurās individualizācijas process vēl nebija noticis vai nenotiek. Individualizēšanās process pats par sevi nav uzlabojums, bet iespējama sociālas atrofijas pazīme, kas, raugoties futurologa acīm, var liecināt par pakāpenisku sabiedrības un tātad arī visas cilvēces pastāvēšanas spējas zaudējumu.

Tātad arguments par to, ka aizvēsturiskais cilvēks nebija spējīgs uz koeksistenci, ir pretrunīgs, ja priekšstats par civilizācijas procesu saistāms ar sabiedrības individualizēšanās²⁰ tendenci – privātuma sfēras paplašināšanos privātuma un publiskuma robežu izmaiņu (kas notikušas kopš 18. gadsimta beigām) dēļ. Šis priekšstats ir asā pretrunā iepriekš apgalvotajam, ka tieši aizvēsturiskajam cilvēkam trūka sociālo attiecību veidošanas un uzturēšanas spējas, jo tieši mūsdienās norit individualizēšanās process, kas liecina par sociālās koeksistences pieredzes mazināšanos un līdz ar to – vājākām sociālajām prasmēm vai kas vismaz parāda, ka socializēšanās process katrā ziņā nav bijis tikai lineārs, un tātad nepastāv nepārtraukts civilizēšanās process.

*Alles bricht, Alles wird neu gefügt;
ewig baut sich das gleiche Haus des Seins.
Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder;
ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.*²¹

Nobeigums

Rakstīt nobeigumu dažkārt ir tāpat kā sākt jaunu rakstu – atcerēties veco, dot vietu jaunajam un uzdot noslēdzošus jautājumus iepriekš atrastajām atbildēm.

Tāpēc iepriekš teiktā kontekstā jeb „atceroties veco”, jāsecina, ka vismaz tikumiskās izjūtas ziņā sabiedrība nav vēsturiskajā gaitā būtiski pilnveidojusies un civilizēšanās process vismaz šajā nozīmē uzskatāms par mītu. Izmaiņas, ko sabiedrība piedzīvo attiecībā uz uzvedības veidiem, priekšstatiem par morālo un amorālo, pareizo un nepareizo, bezkaunīgo un pieklājīgo drīzāk liecina par sabiedriskās dzīves stilu maiņu. Rietumu sabiedrība, iztēlojot savu vēsturi kā pakāpeniskas attīstības procesu, ir sajaukusi šo iestilizācijas procesu ar civilizācijas procesu un cilvēka kā sugas iekšēju evolūciju – t. i., mainās un pārmainās sociālās dzīves stili un katrs jauns stils tiek uztverts kā uzlabojums.

Katrrreizējā dzīves iestilizācija ļauj cilvēkam noticēt un turpināt ticēt mītam par civilizācijas procesu, kas ir apmāna meistars un Eiropas privileģētības izjūtas, priekšstata par augstāku attīstības līmeni, labāku sabiedrības iekārtojumu, tikumīgumu un civilizētības pakāpi (kas vienmēr ir bijušas eiropocentrisma fundamentālas sastāvdaļas) sargs.

„Dodot vietu jaunajam”, vēl jāpiebilst, ka rakstā atklājās vairāki problēmloki, kas noteikti prasa plašāku civilizācijas „mīta” struktūras izpēti, piemēram, jautājums par privātās un publiskās sfēras izmaiņu individualizācijas diskursa kontekstā pretstatā privātās un publiskās sfēras mierīgai sadzīvei pirmsindividualizētajā sabiedrībā. Nozīmīgs, manuprāt, ir arī mūsdienu sabiedrības sociālo spēju izvērtējums, t. i., individualizācijas diskursa pašreizējās iedarbes un konsekvencu novērtējums, ko rakstā iekļaut nebija iespējams. Tāpat potenciāls izpētes lauks ir arī vardarbības tematika, sevišķi rakstā minētās vardarbības diskursa izmaiņas mūsdienās un to izraisītais iespējams Vakarzemes noriets vai stagnācija.

Visbeidzot jāatzīmē, ka jautājums par civilizācijas procesa mītu sagatavo augsni vispārīgākiem jautājumiem. No tiem, manuprāt, nozīmīgākais – kāda ir mīta jēga un vai tas bija, ir un būs noderīgs arī mums vai arī, gluži otrādi, vai mīta atmešana ir vienīgais produktīvais Rietumu sabiedrības ceļš nākotnē.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 4, S. 272.
- ² Šis arī viens no iemesliem, kāpēc cilvēces progress un civilizācijas process galvenokārt tiek saistīts arī ar tehnoloģisko attīstību, kas ir būtiska domestikācijas pazīme (par to liecina jau pats domestikācijas nosaukums).
- ³ Duerr H. P. *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S. 11–26.
- ⁴ Duerr H. P. *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S. 19.
- ⁵ Par ciemošanās paradumiem sk. Duerr H. P. *Nacktheit und Scham Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988. S. 165–176.
- ⁶ Tas gan, protams, arī nenozīmē, ka vēstures gaitā notiktu nemitīgs tikumiskās atrofijas process vai ka atsevišķas parādības šodien nebūtu uzlūkojamas kā tikumiski pilnīgākas, kā kādas agrākas parādības.
- ⁷ Par izmaiņām agresivitātē sk. Elias N. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Translated by Edmund Jebcott. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P. 161–172.
- ⁸ Lai atbildētu uz turpmākajiem jautājumiem par vardarbības novietojumu dabiskajā un kulturālajā sfērā, jāveic atsevišķs pētījums un, visticamāk, jāanalizē arī pats *dabiskā* un *kulturālā* dalījuma princips, kas arī var izrādīties nepamatots.
- ⁹ Ar to saprotams arī zoomorfisku metaforu lietojums („neēd kā cūka”, „nesiekalojies kā hiēna”), taču vēl jo vairāk tādu vārdu kā „primitīvs”, „brutāls”, „pirmatnējs”, „dziņa”, „dzīvniecisks”, „lopisks” u. tml. lietojums, runājot par cilvēka uzvedību, taču šo dažādo izteiksmju, vārdkopu un apzīmējumu lietojums būtu pelnījis atsevišķu, plašāku pētījumu,

kurā tiktu salīdzinātas dažādas tamlīdzīgu lietojumu nozīmes un līdzīgi lietojumi atšķirīgās valodās.

- ¹⁰ **Duerr H. P.** *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S. 11–26.
- ¹¹ Par sieviešu izvarošanu viduslaikos un jaunajos laikos sk. **Duerr H. P.** *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band III.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993. S. 63–372. Tomēr H. P. Dvera attēlotie priekšstati par attiecībām ar sievietēm vēl joprojām ir pietiekami izplatīti arī 21. gadsimtā.
- ¹² Tas, protams, vēl neliecina par pasaules tendencēm šajā ziņā kopumā, kā arī neparāda kopējo ieguvumu vai zaudējumus sabiedrībai, ko šādas izmaiņas izraisa.
- ¹³ Te lietots I. Šuvajeva piedāvātais tulkojums Nīčes jēdzienam *sitzfleisch*. **Šuvajevs I.** *Filosofija kā dzīvesmāksla.* Rīga: Zvaigzne ABC, 2007. 135.–136. lpp.
- ¹⁴ Sk. **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās.* Tulk. Inta Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001. 295. lpp.
- ¹⁵ Sk. par privātā un publiskā sfēru – **Duerr H. P.** *Nacktheit und Scham Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988. S. 165–176.
- ¹⁶ Sk. par intimitāti – **Duerr H. P.** *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band II.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990, un vēlreiz par privāto/publisko – **Duerr H. P.** *Band III.* S. 38–241.
- ¹⁷ **Duerr H. P.** *Nacktheit und Scham Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band I.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988, un **Duerr H. P.** *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Band IV.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1997. S. 11–26.
- ¹⁸ Sk. „Par mēs-es balansa pārmaiņām” (1987). **Elias N.** *Gesellschaft der Individuen.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003. S. 209–310, un **Sennett R.** *The Fall of Public Man.* London: Penguin Books, 1976. P. 390.
- ¹⁹ Vai arī var runāt vienkārši par tikumiskās izjūtas izmaiņām, atturoties no vērtēspriedumiem par to.
- ²⁰ Sk., piemēram, **Elias N.** *Gesellschaft der Individuen.* Frankfurt/M: Suhrkamp, 2003. S. 166–206.
- ²¹ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe.* Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999. Bd. 4, S. 272.

Resümee

Dieser Artikel analysiert Europäische Vorstellung vom Zivilisationsprozess, welche sich in der linearen Entwicklung der Menschheit realisiert, sich im technologischen Progress offenbart und unzertrennlich verbindbar mit der ständigen Vervollkommnung der sittlichen Gefühle im Laufe der Geschichte ist. Im Artikel wird die These verteidigt, dass solcher Zivilisationsprozess ein in der westlichen Gesellschaft existierende Mythos ist und dessen Aufgabe, – das spezifische Lebensgefühl und Identitätsverständnis der Europäer, sowie auch die Vorstellung von Überlegenheit der europäischen Kultur über alle anderen im Geschichtslauf wie auch heutzutage zu verteidigen und zu fördern. Als theoretische Grundlage und Quelle der Inspiration dieses Artikels wurden die gegenseitigen polemischen Auffassungen von Hans Peter Duerr und Norbert Elias über den Zivilisationsprozess genutzt.

Schlüsselworte: Europa, Zivilisationsprozess, Progress, Mythos, Kulturtheorie.

Valodas slimība

The Illness of Language

Jānis Taurens

Latvijas Mākslas akadēmija
O. Kalpaka bulv. 13, Rīga, LV-1867
E-pasts: janis.taurens@epasts.lma.lv

Valtera Benjamina termins „slimība”, kas tiek attiecināts uz noteiktu – Karla Krausa kritizētu – valodas lietojuma veidu, šajā rakstā tiek ņemts par pamatu valodas slimības jēdziena izveidei. Tālāk tas tiek izvērstis, interpretējot Ludviga Vitgenšteina filozofiju un laikabiedru atmiņās saglabātos atsevišķos viņa dzīves gadījumus kā cīņu pret noteiktām valodas slimības formām. Tas savukārt ļauj nonākt pie valodas saprašanas nosacījumiem – valodas lietotāja estētiskas attieksmes pret valodspēlēm un ētiskas attieksmes pret dzīves formām.

Atslēgvārdi: valodas slimība, Vitgenšteins, valodspēles, dzīves formas, estētika, ētika.

Raksta nosaukums „Valodas slimība” var šķist diezgan neierasts.¹ Taču terminu „slimība” (*krankheit*) uz noteiktu valodas lietojuma veidu savulaik attiecinājis jau Valters Benjamins, turklāt jēdziena izmantojuma konteksts Benjaminam netieši ir saistīts ar tiem piemēriem, kas būs svarīgi manam nelielajam pētījumam. Lūk, fragments no Benjamina raksta par Karlu Krausu.

„Līdz ar to Losa pirmais uzdevums bija mākslas darba un priekšmetiskās lietderības nošķirums. Tāpat Karla Krausa pirmais uzdevums bija nodalīt mākslas darbu un informāciju. Skribents savā sirdī ir vienots ar ornamentālistu. Kā ornamentālists, kā žurnālistikas un daiļliteratūras robežu sapludinātājs, kā feļetonu radītājs poēzijā un prozā Krauss nenogurstoši apsūdzēja Heini [pareizi būtu: „Kā ornamentālistu, kā žurnālistikas un daiļliteratūras robežu sapludinātāju, kā feļetonu radītāju poēzijā un prozā Krauss nenogurstoši apsūdzēja Heini ..” – J. T.], vēlāk pat pielīdzinot viņam Niči kā aforisma nodevēju par labu iespaidam. „Mans viedoklis ir,” Krauss saka par Niči, „ka izvirtušā eiropeskā stila elementu sajaukumam viņš vēl tika pievienojis psiholoģiju un ka viņa no jauna radītais valodas līmenis ir esejsma līmenis, tāpat kā Heinem tas ir feļetonisma līmenis.” Abas šīs formas parādās kā hroniskas slimības simptomi, kurā

visas pozīcijas un visi viedokļi nosaka vien drudža temperatūras līkni: šī slimība ir neīstums. Neīstā atmaskojums rada šo ciņu pret presi.”²

Krausa pārmetumi Heinem, kas radījis noteiktu preses žanru (feļetonu jeb kultūras eseju), un Nīcem (aforisma formas psihologizētājam) Benjamina esejā tiek raksturoti ar vārdiem „hroniskas slimības simptomi”, „slimība” un „neīstums”. Feļetons faktu izklāstam paredzētās valodas jomā ienesa apzīmētāju un apstākļa vārdu pārpilnību (šodienas lasītājs kaut ko tādu var atrast pirms gadiem divdesmit aizsāktajās laikraksta „Diena” pirmās lappuses slejās), bet Nīces psiholoģisma piemēru varētu saskatīt kaut vai viņa aforistiskajā „Kādu maldu vēsturē”, kurā viņš Platonam liek sarkt par īstenās pasaules jēdziena radīšanu, – „kauna sārtums Platona sejā” (*Schamröthe Plato's*).³ Gan Heines feļetona, gan Nīces aforismu gadījumā kopīga varētu būt abu autoru vēlme ietekmēt lasītāju, tam upurējot valodas skaidrību, un, jo talantīgāks autors, jo lielāka – kā uzskatīja Karls Krauss – „gramatiskā aprēcība” un atbildība par to.

Taču gan žurnālistika, gan filozofija ir īpaši valodas lietojuma apgabali, kuru pamatā ir ikdienas valoda.⁴ Filozofiskās gramatikas diagnozei būtu jāpasaka, kur rodas slimība un kur jāmeklē tās pirmie simptomi – vai tā būtu pāreja no ikdienas valodas uz specifisku un specializētu tās resursu izmantojumu, vai slimības iespēja mitinās jau pašās vienkāršākajās valodas un dzīves formās. Vitgenšteins, kura filozofiskos uzskatus var skatīt kā sakņotus gadsimtu mijas Vīnes kultūrā un tajā rodamajās izteiksmes problēmās (līdz ar to ir tikai likumsakarīgi aplūkot viņa teikto, izvēršot Karla Krausa skatījumu uz valodu⁵), arī savā vēlinajā darbībā kritizē valodas izmantojumu filozofijā un savu filozofisko metodi salīdzina ar terapiju.⁶ Taču nemainīga ir palikusi viņa attieksme pret ikdienas valodu – jau „Traktātā” Vitgenšteins apgalvo, ka tās teikumi ir pilnīgā kārtībā, lai arī vārdos neizteiktās vienošanās, kas ikdienā regulē mūsu ikdienas valodas lietojumu, ir ļoti sarežģītas. Šo valodas kārtulu pārskatāms formulējums varētu būt vajadzīgs filozofiskai refleksijai, bet arī tad var teikt, ka šāda refleksija ir kā zāles, kas pēc to lietošanas jāaizmet.⁷ „Filozofiskajos pētījumos” viņš raksta, ka filozofija neiejaucas ikdienas valodas lietojumā, tās uzdevums ir nevis mainīt valodu, bet gan – tikai to aprakstīt.⁸

Šis apraksts var pieņemt arī konstrukcijas formu, proti, tiek konstruēta kāda vienkārša dzīves forma, kas parāda vienkāršas valodspēles funkcionēšanu. Vārdi tiek lietoti saskaņā ar noteiktām darbībām, šie lietojumi, nevis nosauktās lietas veido vārdu nozīmi. Tā īsumā varētu nosaukt valodas analīzes pazīstamākos principus Vitgenšteina vēlinajā filozofijā, kas aizsākās 30. gadu sākumā. Šo principu pamatā ir valodas izteiksmju un, kā viņš to sauca, „dzīves formu” saistība, ko var saukt arī par viņa filozofijas galveno pieņēmumu.⁹

Šķiet, tieši „darbība” varētu būt atslēgvārds, lai meklētu atbildi uz iepriekš izvirzītajiem jautājumiem par valodas slimības rašanās vietu. Vitgenšteins „Filozofisko pētījumu” 2. paragrāfā aprakstītās celtnieka un viņa palīga darbības, būvējot vienkāršu krāvēju no dažādiem būvmateriāliem un lietojot vienkāršus

to nosaukumus, nav saistītas ar „apgrēcībām” – nedz morālām, nedz gramatiskām. Citādāk tas ir daudz sarežģītākās mūsu dzīves (ikdienas) situācijās – šeit darbība (arī valodiska, lai gan valoda un darbība nav šķiramas, tātad šī piebilde savā ziņā ir lieka) var izrādīties neatbilstoša vienkāršības un pārskatāmības prasībām. Nav jau tā, ka filozofija šeit kļūtu pārlieku rigozoza savās prasībās pret valodu – mēs vienmēr varam jokot, darināt jaunvārdus, muļķoties, rotaļāties, minēt mīklas un tā tālāk. Tomēr ir kāda robeža, kuru nemanot viegli pārkāpt. Neesot intuitīvai izpratnei par atbildīgu valodu un rīcību, filozofiska refleksija varētu būt treniņš, kas sekmē šīs robežas apjēgsmi.

Vitgenšteina biogrāfijā atrodami divi spilgti gadījumi, kad viņa reakcija uz līdzilvēku valodas lietojumu bijusi negaidīti asa. Šie abi gadījumi paskaidros iepriekš teikto, tāpēc prasa rūpīgāku analīzi. Vienu no tiem atstāsta Vitgenšteina skolnieks Normens Malkolms. Citēšu pilnībā atbilstošo rindkopu no Malkolma atmiņām.

„Kādu laiku staigājuši gar upi, mēs ieraudzījām avižnieka stendu, kur izlasījām, ka vācu valdība apsūdzējusi britu valdību kā līdzdalīgu nesenajā atentāta mēģinājumā pret Hitleru, kurā tika izmantots spridzeklis. Tas notika 1939. gada rudenī. Vitgenšteins par vācu apgalvojumu teica: „Es nebūtu pārsteigts, ja tā būtu patiesība.” Es atcirtu, ka nevaru noticēt, ka labākie cilvēki britu valdībā varētu būt gatavi veikt kaut ko tādu. Es domāju, ka briti ir pārāk civilizēti un piedienīgi audzināti, lai varētu mēģināt šādu aizmugurisku gājienu; un es piebildu, ka tas nav savienojams ar britu „nacionālo raksturu”. Mana piezīme ārkārtīgi sanikvoja Vitgenšteinu. Viņš uzskatīja, ka tā ir pamatīga muļķība, kas reizē norāda uz to, ka es neesmu neko guvis no filozofijas mācībām, ko viņš man centies sniegt. Viņš to pateica ļoti kaislīgi, un, kad es nepiekritu, ka mana piezīme ir muļķīga, viņš vairāk ar mani nerunāja, un mēs drīz šķīrāmies. Viņam bija paradums pirms lekcijām, kas notika divreiz nedēļā, ienākt manā Česteronroudas dzīvoklī, lai acinātu mani uz īsu pastaigu. Pēc šī gadījuma viņš to vairs nedarīja. Kā būs redzams, viņš atcerējās šo notikumu vairākus gadus.”¹⁰

Atcerēšanās saistīta ar kādu Vitgenšteina vēstuli, kas tapusi jau pēc abu filozofu salabšanas, kam par iemeslu bija Malkolma slimība. Vēstule rakstīta laikā, kad Malkolms atradās Amerikā – 1944. gada novembrī.

„Tu un es gājām gar upi dzelzceļa tilta virzienā, un mums bija kaismīga diskusija, kurā tu izdarīji piezīmi par „nacionālo raksturu”, kuras primitīvums mani šokēja. Es tad padomāju: kāda jēga studēt filozofiju, ja tas tikai nodrošina spēju ar zināmu ticamību runāt par dažiem neskaidriem loģikas utt. jautājumiem un ja tas neuzlabo tavu domāšanu par svarīgiem

ikdienas dzīves jautājumiem, ja tas nepadara tevi rūpīgāku par kuru katru... žurnālistu, lietojot BĪSTAMAS frāzes, kādas šādi cilvēki lieto saviem mērķiem.”¹¹

Atsauce uz žurnālistikā lietotām „bīstamām frāzēm”, iespējams, ir saistīta ar Karla Krausa vērsanos pret sava laika žurnālistiku, kas nevis apraksta faktus, bet izmanto valodu citiem mērķiem. Amerikāņu filozofs Harijs Frankfurts līdzīgi interpretē otru gadījumu, kas īsi pieminēts Fanijas Paskālas atmiņās (pie viņas Kembridžā Vitgenšteins 30. gados mācījās krievu valodu). Frankfurts norāda, ka „Vitgenšteins savu filozofisko enerģiju lielākoties veltīja tam, lai identificētu un cīnītos pret to, ko viņš uzskatīja par mānīgām un graužošām „nejēgas” formām”, un ka „acīmredzot tāpat viņš rikojās personīgajā dzīvē”. Turpinājumā viņš citē fragmentu no Fanijas Paskālas atmiņām.

„Man bija izgrieztas mandeles, un es gulēju Evelīnas slimnīcā, man bija sevis žēl. Piezvanīja Vitgenšteins. Es noķercu: „Es jūtos kā sabraukts suns.” Viņš ar riebumu atbildēja: „Tu nezini, kā jūtas sabraukts suns.”¹²

Harija Frankfurta interpretācija ir saistīta ar mēģinājumiem aprakstīt valodas formu, ko angļu valodā apzīmē ar vārdu *bullshit*. Viņš norāda, ka Vitgenšteins iztulkoja Fanijas Paskālas pašraksturojumu kā blēņas jeb muldēšanu (*bullshit*), jo – pēc Frankfurta pārlicības – Vitgenšteins uztvēra Paskālu kā „iesaistītu darbībā, kurai ir būtisks nošķīrums starp to, kas ir paties, un to, kas ir aplams, un tomēr – bez jebkādas intereses par to, vai viņas teiktais ir paties vai aplams”¹³.

Teiktā patiesums ir galvenā faktuālās valodas semantiskā īpašība, taču var sacīt, ka mēs ikdienā sastopamies ar visdažādākajām situācijām, kurās svarīgākais nebūt nav faktu apraksts.¹⁴ Arī Malkolms aplūkotajā incidentā, lietojot frāzi „nacionālais raksturs”, ne tik daudz cenšas aprakstīt faktus, bet izsakās saskaņā ar saviem priekšstatiem par britiem. Lietojot vārdu „attēls” atbilstoši tam, kā to „Filozofiskajos pētījumos” izmanto Vitgenšteins¹⁵, var teikt, ka Malkolmam ir britu „attēls” („britu nācija, kas ir tāda un tāda...”), kas tur to gūstā un nosaka šāda aptuvena un vienkāršota („primitīva”) raksturojuma izteikšanu. Līdz ar to var apgalvot, ka Vitgenšteina neiecietība ir vērsta ne tikai pret noteiktas valodas formas lietojumu, bet arī pret noteiktiem priekšstatiem, kas izriet no to pamatā esošām dzīves formām (uzskaitījums varētu būt visai plašs: audzināšana, izglītība, sabiedrība un tajā atzītie sarunu temati, pieņemtās izteiksmes formas utt.).

Kāda šeit ir filozofiskās apmācības loma (no kuras Malkolms – pēc Vitgenšteina – neko nav guvis)? „Traktātā” raksturotā filozofijas metode ir paradoksāli vienkārša.

„Pareizā filozofijas metode īstenībā būtu šāda: neteikt neko citu kā vien to, ko var pateikt, tātad dabaszinātņu propozīcijas – tātad kaut ko tādu, kam nav nekā kopīga ar filozofiju, – un tad allaž, kad vien kāds gribētu pateikt kaut ko metafizisku,

vajadzētu viņam parādīt, ka viņš savās propozīcijās zināmām zīmēm nav piešķīris nozīmi. Būtu cilvēki, ko šī metode neapmierinātu – viņi nejustos tā, it kā mēs viņiem mācītu filozofiju –, bet *tā* būtu vienīgā stingri pareizā metode.”¹⁶

Šāda metode, protams, saistīta ar to, ka „lielākā daļa propozīciju un jautājumu, kas uzrakstīti par filozofiskām tēmām, ir nevis aplami, bet gan nejēdzīgi”¹⁷. Tātad nejēdzīgam valodas lietojumam pretī tiek liktas pareizi veidotas valodas formas, tādas, kuras raksturo pārskatāma reprezentācija – tās (vismaz principā) ir analizējamās līdz to elementārajām sastāvdaļām. Un, ja tas ir nepieciešams, lai mēs saprastu valodu,¹⁸ tad var teikt, ka valodas zināšana piešķir mums intuitīvu atskārtu par noteiktu valodas formu pareizumu vai nejēdzību; filozofiskā refleksija ir tikai papildu treniņš, vispirms jau tiem, kas apmaldījušies – izmantojot vēlāko Vitgenšteina līdzību¹⁹ – kā muša mušu ķeramajā traukā. Taču vēlākajos Vitgenšteina uzskatos gramatiski apmulsumi nav tikai filozofijā, precīza (rūpīga) domāšana ir nepieciešama, kā viņš raksta citētajā vēstulē Malkolmam, arī par svarīgiem dzīves jautājumiem ikdienā. Un, ja reiz valoda ir saistīta ar dzīves formām (uz to norāda termina „valodspēles” ieviešana), tad valodas sakārtošana nozīmē arī dzīves formu sakārtošanu. Savā veidā šeit iezīmējas konsekventa attīstība, kas sākas ar pazīstamo „Traktāta” tēzi par „manas valodas” un „manas pasaules” saistību, turpinās ar 30. gadu sākuma lekcijās pausto atziņu, ka valodai un mūsu darbībām ir vienāda loģiskā daudzjādība,²⁰ līdz nonāk pie „Filozofisko pētījumu” uzsvara uz valodas lietojuma aspektiem.

Taču kas notiek, ja no „manas valodas” pievēršamies citiem? Kā aprakstīt Vitgenšteina aso reakciju, dzirdot Fanijas Paskālas „Es jutos kā sabraukts suns”? Vitgenšteina gadījumā ignorance pret šo izteikumu nozīmētu, ka viņš vai nu nav saklausījis Paskālas teikto, vai norobežojas no jebkuras komunikācijas ar viņu, vai arī to nav sapratis (saprāšana ir mūsu reakcija uz citu teikto). Un Vitgenšteins „Filozofisko pētījumu” 527. paragrāfā sniedz svarīgu metodoloģisku līdzību, lai ar piemēru palīdzību iezīmētu šī jēdziena iespējamo konceptualizāciju: „Iespējams, valodas teikuma saprašana ir daudz radniecīgāka tēmas saprašanai mūzikā, nekā tiek uzskatīts.”²¹ Zīmīgi, ka paragrāfa nākamajā teikumā šī doma tiek pateikta vēlreiz gandrīz tiem pašiem vārdiem. Taču svarīgākas ir piezīmes, ko Vitgenšteins diktējis saviem studentiem un kas uzskatāmas par sagatavošanās materiālu „Filozofiskajiem pētījumiem”. Tur atrodams šāds muzikālas tēmas saprašanas piemērs:

„... vairumā gadījumu, ja kāds man jautā: „Kā, tavuprāt, šī melodija būtu jāspēlē?”, es atbildes vietā tikai nosvilpošu to noteiktā veidā, un nekas nebūs bijis klātesošs manā apziņā, kā tikai šī nupat nosvilpotā melodija (nevis tās tēls).”²²

Vitgenšteina atbildi Fanijai Paskālai „Tu nezini, kā jūtas sabraukts suns” var saprast kā šādu pareizi nosvilpotu melodiju. Viņa reakcija ir acumirklīga, līdzīgi kā mēs ar pēkšņu nepatiku reaģējam pret muzikāli nekorektu frāzi. Varētu jautāt, kāpēc pareizs piemērs neseko kā atbilde uz Malkolma frāzi „nacionālais

raksturs"? Acimredzot tāpēc, ka vispārīgā līmenī šādi piemēri un to analīze ir bijusi filozofijas lekcijās. Patiešām, ja palasām „Filozofiskos pētījumus” un citas Vitgenšteina tālaika piezīmes, tad redzam, ka daudzas no tām sākas ar frāzi, ko latviski varētu tulkot kā „iedomāsimies”, „pieņemsim”. Tas ļauj izteikt varbūt pārsteidzošu apgalvojumu, ka valodas saprašanā svarīga ir iztēles darbība, ka tā ir estētiska darbība un ka saprašanas kritēriji ir tīri estētiski kritēriji.²³

Varētu iebilst, ka estētiska reakcija nekad nav tik asa kā aprakstītajos gadījumos ar Normenu Malkolmu un Faniju Paskālu. Taču Vitgenšteina lekcijās par estētiku, kas tika nolasītas nelielam cilvēku skaitam privātās telpās Kembridžā 1938. gada vasarā, atrodami piemēri, kas apraksta tikpat „asu”, t. i., ar mūsu ierastajiem priekšstatiem grūti savienojamu, darbību, ko Vitgenšteins pielīdzina estētiskam raksturojumam un pat liek tā vietā.

„Iedomāsimies, ka mēs būvējam mājas un piešķiram durvīm un logiem noteiktas dimensijas. Vai tas, ka mums šīs dimensijas *patīk*, nepieciešami parādās tajā, ko mēs sakām? [Tas, ka mēs tām dodam priekšroku, tiek parādīts visdažādākajos veidos – Dž. T.] [Piemēram, – R. R.] iedomāsimies, ka mūsu bērni zīmē logus, un, kad viņi zīmē tos nepareizi, mēs tos sodām. Vai iedomāsimies, ka tad, kad kāds uzbūvē noteiktu māju, mēs atsakāmies tajā dzīvot un bēgam prom.”²⁴

Izvēlētie piemēri nav nejausi konstruēti, jo, kopā ar savu draugu arhitektu Paulu Engelmanu projektējot māju savai māsaī, tieši atsevišķu telpu, kā arī logu un durvju proporcijas bija tas, pie kā strādāja Vitgenšteins.²⁵ Vitgenšteina mērķis minētājās lekcijās ir atmākot mītu par estētisku spriedumu kā tādu, kas atklātu kādu īpašu, slēptu estētisku kvalitāti, parādot, ka estētiska attieksme (patika vai nepatika) tikpat adekvāti var izpausties neverbālā rīcībā. Taču viņa piezīmes var izmantot arī kā raksturojumu tai attieksmei, kas padara iespējamu valodas saprašanu reizē ar jūtīgu attieksmi pret tās slimības simptomiem.

Šo attieksmi varbūt nevajadzētu saukt par „estētisku”, vai arī to varētu saukt par „estētisku” šī vārda paplašinātā nozīmē, proti, stingri nenoskaidrot estētisku vērtējumu no vērtējuma sarunai, kurā svarīga teiktā pretenzija uz patiesumu. „Saprast” būtu saistīts ar „estētisku” attieksmi šajā plašākajā nozīmē, jo saprašanas, piemēram, tā, ka runātājs ignorē, vai viņa teiktajam vispār ir iespējams būt patiesam vai aplamam (kā Fanijas Paskālas gadījumā), kritērijs būtu valodiska vai kāda cita darbība, kas apliecinātu mūsu nepatiku, kur vārda „nepatika” nozīme nebūtu principiāli atšķirīga no tām, ko tradicionāli aplūko estētiskas vēsturē.²⁶ Teikto var saprast jau minētās „dzīves formu sakārtošanas” nozīmē, piemēram, „Filozofisko pētījumu” 2. paragrāfā minētā celtnieka un viņa palīga valodspēle un dzīves forma ir sakārtotas, taču viņu valoda ir sakārtota estētiskā nozīmē – mūsu saprašana kā estētiska darbība neatrod tajā nekādus „slimības simptomus” –, bet viņu darbības ir sakārtotas ētiskā nozīmē. Tas ļauj no jauna aktualizēt vienu no „Traktāta” aforismiem: „Ētika un estētika ir viens un tas pats.”²⁷

Ja valodas slimība ir iespējama ikdienas valodā – kad mūsu dzīves formas pieļauj un pat vedina uz novirzi, ko varētu saukt par neētisku (un mūsu estētiskajai intūcijai šajā gadījumā vajadzētu signalizēt par valodas slimību) –, tad tā ir iespējama arī citos izteiksmes veidos, tai skaitā mākslā un valodā, kurā izsakāmies par mākslu. Bet tas ir jauns un atsevišķi izvēršams temats.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Šis raksts ir plašāka versija lekcijai, kuru 2011. gadā nolasīju mākslas centra „kim?” vasaras skolā.
- ² **Benjamins V.** Karls Krauss // *Illuminācijas*. No vācu valodas tulk. Ivars Ijabs. Rīga, LLC, 2005. 396. lpp. Vācu oriģināls pieļauj arī Ivara Ijaba tulkojuma variantu, taču tas ir acīmredzami saturiski nepareizs. Sk.: **Benjamin W.** *Gesammelte Schriften. Bd. 2*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, 1991 [1977]. S. 336. Teksts atrodams arī internetā. Pieejams: <http://www.archive.org/details/GesammelteSchriftenBd.2> (skatīts 25.03.2012.)
- ³ Sk. Nīčes darba „Dievekļu mijkrēslis” daļu „Kā „īstenā pasaule” beidzot kļuva par mītu”. Tekstu internetā sk.: **Nietzsche F.** *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* [auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio]. Pieejams: <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/GD-Fabel> (skatīts 25.03.2012.)
- ⁴ Sal.: „[...] Mēs atvedam vārdus no to metafiziskā atpakaļ uz to ikdienas lietojumu.” (*Filozofiskie pētījumi*, I, 116. §. – **Vitgenšteins L.** *Filozofiskie pētījumi*. Tulkojuši: Jānis Vējš un Jānis Taurens. Rīga: Minerva, 1997. 55. lpp.)
- ⁵ Tā ir viena no galvenajām Allana Dženika un Stefena Tulmina darba par Vitgenšteinu tēzēm. Sk.: **Janik A.** and **Toulmin S.** *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- ⁶ „Filozofijā nepastāv viena metode, lai gan, protams, ir metodes, līdzīgi dažādām terapijām.” (*Filozofiskie pētījumi*, I, 133. §. – *Op. cit.* 58. lpp.)
- ⁷ Sal.: „Visas mūsu sarunvalodas propozīcijas – tā, kā tās ir, faktiski ir loģiski pilnīgi sakārtotas.” (*Traktāts*, 5.5563.) „Noklusētās vienošanās, kas vajadzīgas, lai saprastu sarunvalodu, ir ārkārtīgi sarežģītas.” (*Traktāts*, 4.002.) „Manas propozīcijas ir kā izskaidrojumi: tas, kurš mani saprot, galu galā atzīs tās par neįēdzīgām, kad viņš ar to palīdzību – kāpjot pa tām – pacelsies augstāk par tām. (Viņam, tā sakot, ir jāatmet kārnes, kad viņš būs uzkāpis augšā pa tām.) Viņam ir jāpārvar šīs propozīcijas, un tad viņš pasauli redzēs pareizi.” (*Traktāts*, 6.54.) – **Vitgenšteins L.** *Loģiski filozofisks traktāts*. No vācu valodas tulk. Jānis Taurens. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2006. 111., 43., 143. lpp.
- ⁸ Sal.: „Filozofija nedrīkst nekādā veidā aizskart faktisko valodas lietojumu; tā var galu galā to tikai aprakstīt.” (*Filozofiskie pētījumi*, I, 124. §. – *Op. cit.* 56. lpp.)
- ⁹ Sal.: „Pieņemtais, dotais – varētu sacīt – ir dzīves formas” (*Filozofiskie pētījumi*, II, xi. – *Op. cit.* 235. lpp.)
- ¹⁰ **Malcolm N.** *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Second edition, with Wittgenstein's letters to Malcolm. Oxford University Press, 1984 [1958]. P. 30. Krievu valodā Malkolma atmiņas iekļautas izdevumā *Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель*. Сост. Руднева В. П. Москва: Прогресс, Культура, 1993. С. 31–96.

- ¹¹ Vitgenšteina vēstule citēta Malkolma atmiņās. Sk.: **Malcolm N. Ludwig Wittgenstein: A Memoir**. P. 35. Krievu valodā atgādījuma atstāsts un šī vēstule iepriekš minētā izdevuma 39.–40. un 45. lpp.
- ¹² **Франкфурт Г. Г. К вопросу о брехне**. Москва: Европа, 2005. С. 44, 46. Šajā grāmatā ir iekļauts arī oriģināla – **Frankfurt H. G. On bullshit**. Princeton University Press, 2005 – teksts angļu valodā, no kura ņemti šie citāti. Harijs Frankfurts atsaucas uz Fanijas Paskālas atmiņām: **Pascal F. Wittgenstein: A Personal Memoir // Recollections of Wittgenstein**. Ed. by Rush Rhees. Oxford University Press, 1984. P. 28–29. Krievu valodā šīs atmiņas iekļautas izdevumā *Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель*. Сост. Руднева В. П. Москва: Прогресс, Культура, 1993. С. 97–136. Atgādījums minēts krievu izdevuma 115. lpp.
- ¹³ **Франкфурт Г. Г. К вопросу о брехне**. Москва: Европа, 2005. С. 58.
- ¹⁴ Uz to norāda arī pats Vitgenšteins „Filozofisko pētījumu” 23. paragrāfā: *op. cit.* 20. lpp.
- ¹⁵ Sk. 1. paragrāfu, kur pēc citāta no Augustīna „Atzīšanās” Vitgenšteins raksta: „Man šķiet, ka šie vārdi sniedz mums noteiktu **attēlu** [izcēlums mans – J. T.] par cilvēku valodas būtību.” (*Op. cit.* 11. lpp.)
- ¹⁶ *Traktāts*, 6.53. – *Op. cit.* 143. lpp.
- ¹⁷ *Traktāts*, 4.003. – *Op. cit.* 43. lpp.
- ¹⁸ Lai propozīcijām būtu jēga, un jēga „Traktāta” valodas modelī var būt tikai noteikta, tāpēc „Traktātā” 3.23 Vitgenšteins raksta: „Vienkāršo zīmju iespējamības prasība ir jēgas noteiktības prasība.” – *Op. cit.* 31. lpp.
- ¹⁹ Sk. „Filozofiskie pētījumi”, I, 309. §.: „Kāds ir tavas filozofēšanas mērķis? – Parādīt mušai izeju no mušu ķeramā trauka.” (*Op. cit.* 107. lpp.) Šādu stikla trauku reiz atradu kādas lauku mājas bēniņos – mušas tajā tiek pievilinātas ar izbērtu cukuru, ceļoties gaisā, tās nonāk slēgtā kupolā, kur arī iet bojā; lai izglābtos, tām vajadzētu vispirms norāpot no izbērtā cukura (vai, ja tās jau ir slazdā, nolaisties lejā un tad – izrāpot laukā).
- ²⁰ Sal.: „Manas valodas robežas nozīmē manas pasaules robežas.” (*Traktāts*, 5.6. – *Op. cit.* 113. lpp.) „Valodas daudzējādība [*multiplicity*] ir dota gramatikā. [...] Mums jābūt spējīgiem ar valodu paveikt tikpat daudz, kā faktiski var notikt.” (*Vitgenšteina lekcijas: Kembridža, 1930–1932*, AII, 4. – *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930–1932*. From the Notes of John King asn Desmond Lee. Ed. by Desmond Lee. The University of Chicago Press, 1989. P. 8.)
- ²¹ *Op. cit.* 147. lpp.
- ²² **Wittgenstein L. The Blue and Brown Books**. Basil Blackwell, 1972. P. 166. Nākamajā lappusē seko 527. paragrāfa sākums.
- ²³ Sk. līdzīgu tēzi (līdz ar tās izmantojumu paradoksālam apgalvojumam, ka Vitgenšteina nozīmes teorija ir mentālistiska) Edija Zemaha rakstā „Vitgenšteins par nozīmi” – **Zemach E. Wittgenstein on Meaning // Grazer Philosophische Studien**, 1989, 33/34. P. 415–435.
- ²⁴ Lectures on Aesthetics, II, 7 // **Wittgenstein L. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief**. Compiled from Notes taken by Yorik Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Ed. by Cyril Barrett. Basil Blackwell, 1966. P. 13. Citātā redzami saīsinājumi „Dž. T.” un „R. R.” norāda uz nelielām atšķirībām, kas atrodamas Džeimsa Teilora un Raša Rīsa pierakstos.
- ²⁵ Sk.: **Leitner B. Das Haus in Bewegung // Wittgenstein: eine Ausstellung der Wiener Secession. Bd. I. Biographie, Philosophie, Praxis**. Wien: Wiener Secession, 1989. S. 166–197.
- ²⁶ No teiktā izriet arī noteikti secinājumi par mākslas vērtējuma kritērijiem, kas vairs nav tikai mākslai iekšēji.
- ²⁷ *Traktāts*, 6.421 – *Op. cit.* 139. lpp.

Summary

The term „illness” used by Walter Benjamin in relation to the particular forms of expressions (criticized by Karl Kraus) in this article is a starting point for the development of the term „illness of language”. The term is further developed in connection with the philosophy of Ludwig Wittgenstein and with some episodes from his life (preserved in the memoirs of his contemporaries), which are seen as a combat against distinct forms of the illness of language. This allows clarifying the conditions of understanding –the aesthetic attitude to language-games and ethical to respective forms of life.

Keywords: *illness of language, Wittgenstein, language-games, forms of life, aesthetics, ethics.*

Likums un morāle: Platona politiskā filosofija

Law and Morality: Plato's Political Philosophy

Laura Bitiniece

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: laura.bitiniece@gmail.com

Raksta sākumā tiek sniegts neliels vēsturisks konteksts Platona politiskajā filosofijā piedāvātajām pārdomām par likumu funkcijām un uzbūvi. Uz laikmeta fona tiek izcelta Platona pievēršanās *zināšanām* kā likumdošanas kritērijam, kā arī iezīmēts viņa likumu prelūdiju piedāvājums. Rakstā tiek piedāvāts skatīt likumu izpratni Platona politiskajā filosofijā kā vienu no iespējamām atbildēm uz filosofa uzdoto *ētiski politisko* pamatjautājumu, proti, kas ir taisnīgums.

Atslēgvārdi: klasiskā Grieķija, Platons, likumi, tikumība, prelūdijas, vienlīdzība, taisnīgums.

Platona filosofija radusies un pastāvējusi vēsturiskā kontekstā, kurš jo būtiskāks kļūst tieši saistībā ar viņa politisko teoriju. Platons savos darbos „Valsts” un „Likumi”¹ atklāti pretnostata savas politiskās idejas pastāvošajām iekārtām. Kā kļūs redzams raksta pirmajā daļā, likumdošana klasiskā laikmeta Atēnās cieši saistīta ar pastāvošajiem morāles priekšstatiem, kā arī ar politisko varu. Liekā uzmanība tiek pievērsta tiesiskajai procedūrai, nevis juridiskajam saturam, respektīvi, rakstītā likuma vara ir salīdzinoši neliela. Tā vietā dominē retorika. Raksta otrā daļa iepazīstina ar Platona izvirzīto priekšlikumu, kā veidot likumus un kā ar to palīdzību pārvaldīt valsti. Trešā daļa pievēršas Platona ierosināto likumu prelūdiju piedāvājumam, t. i., piedāvājumam likumus pavadīt ar rakstisku racionālu pamatojumu, apvienojot prelūdiju pārliecināšanas un likuma piespiedu aspektus. Otrā un trešā daļa uzmanības centrā izvirza pārdomas par zināšanām un racionalitāti, kas saprotamas kā pretenzijas uz objektīvi labāku likumdošanas un morāles izveidošanu. Raksta ceturtajā daļā tiek piedāvāts skatīt taisnīguma problemātiku kā fundamentālu Platona politiskās filosofijas jautājumu.

1. Likumdošana un likuma nozīme Atēnās klasiskajā periodā (5.–4. gs. p. m. ē.)

Krājuma „Grieķu likums tā politiskajā kontekstā” rakstu autori ir vienisprātis, ka Senajā Grieķijā likums kā koherenta vienība nepastāvēja, tāpēc, ja vēlamies šo situāciju izprast no mūsdienu viedokļa, iespējams runāt tikai par „grieķu tiesisko uzvedību”.² Darbos par tiesas prāvām redzams, ka uzmanība tika pievērsta runas metodēm, nevis likuma tehniskām detaļām. Par saturu daudz svarīgāka ir metode un tiesiskā procedūra. Par to liecina tekstu pētījumi, kuros atklājas regulāri gadījumi, kad aizstāvju vai apsūdzības runās piesauktie likumi bieži ir nerelevanti vai neatbilst attiecīgajai situācijai.³ Nepieciešamība pēc tiesiskas procedūras var tikt saistīta ar kopējo sāncensības ētiku, kas pārsvarā dominējusi sociālajā dzīvē. No šī skatpunkta raugoties, strīdi tika radīti un izvērsti, nevis atrisināti.⁴ Agonistiskais⁵ pasaules uzskats izpaudies daudzās dzīves jomās: „Visa grieķu dzīve, kā praktiskā, tā garīgā, atbilda *agōn* raksturojumam. Tika izpausta izcilība un dabiskais pārākums; cēlā cīņā bez naidīguma saskatāms antīkais uzskats par indivīda mierpilnu uzvaru.”⁶ Agonistiskais noskaņojums izpaudās olimpiskajās spēlēs, filosofiskajā dialogā, traģēdijā atainotajā *protagonistu* cīņā ar likteni un grieķu kopējā cīņā par civilizāciju iepretim barbarismam.

Lai saskatītu *morāles lomu likumu tapšanā* un pastāvēšanā, īpaša epizode grieķu vēsturē ir tā dēvētie *mnēmones* jeb atcerētāji. Šo amatpersonu uzdevums bija pirms rakstītā likuma parādīšanās atcerēties tiesiskos procesus, iepriekšējos lēmumus un rīcības normas, kā arī sodus – *mnēmones* ietekme slēpās apstākļi, ka viņu zināšana jeb atmiņa pati par sevi tika uzskatīta par likumiski saistošu.⁷

Arī pēc rakstīto likumu ieviešanas joprojām pastāvēja *dubultā priekšrakstu sistēma*: bija iespējams tiesāt un sodīt par (sliktu) nodarījumu, kas nav definēts nevienā likumā. Svarīgāka par atbilstību noteiktam likumam bija procedūra.⁸ Tas izpaudās šādi: tiesnešu uzdevums nebija piesaukt vai pat zināt likumu. Katras puses privilēģija, ja tā vēlējas, bija likt priekšā attiecīgus tekstus, un *dikastai*⁹ uzdevums bija no dzirdētajiem argumentiem nolemt, kurai pusei taisnība.¹⁰ Arī klasiskajā periodā joprojām nepastāvēja smalka juridiskā terminoloģija, un likumu, tiesas valoda bija tā pati ikdienas sarunvaloda.¹¹

Tiesiskais *procedurālisms* spilgti izpaudās retorikas un sofistikas uzplaukumā un nepieciešamībā pēc runas kā instrumenta jeb līdzekļa mākslas. Senās aristokrātu prasmes, personīgi politiskie sakari un tradīcijas pārmantojamība vairs nespēja nodrošināt politiskus un finansiālus panākumus jaunajiem censoņiem demokrātijā.¹² Demokrātiskā iekārta pieprasīja instrumentus un instrukcijas. Līdz mūsdienām nonākušās tiesu runas liek domāt par kanoniskajiem desmit Atikas retoriem (lai gan to bijis daudz vairāk) – Antifontu, Andokīdu, Līsiju, Isokratu, Isaios, Likurgu, Dēmostenu, Hiperīdu, Dinarhu un Aishīnu. Zināms, ka Antifonts, piemēram, specializējies likumos, kas saistīti ar slepkavībām, bet retors Isaios mantojuma jautājumos utt.¹³ Pateicoties tieši viņam par to, kādā jomā retori specializējušies, pētniekiem iespējams iegūt pilnīgāku priekšrakstu par konkrētiem likumdošanas aspektiem. Šie retori bieži

darbojās kā logogrāfi,¹⁴ kuri rakstīja runas saviem klientiem, vai kā *synēgoroi* (burt. līdzrunātāji), kas piedalījās pašā tiesas procesā un sniedza personisku atbilstojo savai klātbūtnei. Šādi speciālisti oficiāli nesaņēma nekādu atalgojumu, un viņu līdzdalība vienmēr tika skaidrota kā personiska iesaiste. Tomēr pētnieki ir vienprātīgi,¹⁵ ka tiesu materiāli liecina par elites tiesvedību, jo to pasūtīšana vienmēr prasījusi finanšu līdzekļus (lai arī ne oficiālus), kā arī prāvniekiem bijis jābūt pietiekami izglītotiem, lai spētu gūt labumu no rakstīta teksta un retoriku palīdzības.

Antīko likumu pētniecību apgrūtinā apstākļi, ka saglabāties tikai salīdzinoši neliels tiesu runu,¹⁶ savukārt citu materiālu nav – visbiežāk nav zināms arī prāvas iznākums. Aristotelis darbā „Retorika” (I, 15, 1-2) klasificē piecus netehniskos pierādījumu veidus: likumi, liecinieki,¹⁷ līgumi, spīdzināšana (spīdzināja tikai vergus, un viņu teikto pēc tam prezentēja tiesā stāstījuma veidā) un zvērestī. Raugoties no tiesību vēstures perspektīvas, uzmanības vērti šķiet divi fakti: pirmkārt, neeksistē nopratināšana un abu pušu veikta liecinieku iztaujāšana un, otrkārt, likumi tikuši uzskatīti par vienu no pierādījuma veidiem. Likumi bijuši kā papildu arguments aizstāvībai vai apsūdzībai, nevis kā principi vai nosacījumi, kas regulējuši tiesas procesu un iznākumu.

Pieņemot, ka sodi un draudi atklāj sabiedrības uzskatus par to, kādas vērtības ir nepieciešams aizsargāt, jāpatur prātā, ka nav iespējams uzrakstīt sociālo vēsturi (un nav iespējams secināt par sabiedrības morāli), skatoties uz tās likumiem, jo likumu uzmanības centrā ir ekstraordinārais, sarežģītais un atšķirīgais, nevis ikdienišķais un ierastais. Likumi nav normas, bet gan stratēģijas, kā tik galā ar sarežģītām situācijām.¹⁸ To paturot prātā, iespējams ielūkoties dažos klasiskā perioda likumos.

Kopumā Atēnās nav raksturīgs ieslodzījums (tikai aizturēšana), spīdzināšana un fiziski sodi (izņemot vergu pēšanu).¹⁹ Pirmie rakstītie „likumi” patiesībā bija lāsti, kuros aprakstīts tas, kas piemeklēs likumpārkāpēju. Arī soda vietā bieži tiek lietoti lāsti, kā arī potenciāli noziedzīgām grupām/individuiem jau iepriekš tiek pieprasīti zvērestī.²⁰ Likumi liecina, ka lielākie sodi paredzēti amatpersonām (salīdzinājumā ar privātpersonām), kuras kļūdās vai neveic savus pienākumus. Tas varētu liecināt, ka demokrātija izpaudās burtiski kā amatpersonu augsta atbildība tautas priekšā.²¹ Piemēram, ja amatpersona nespēj piedzīt soda naudu no likumpārkāpēja, tā jāsamaksā pašam. Ja pati amatpersona arī nesamaksā, jāmaksā augstākstāvošajam. Ja neviens nesamaksā, visi tiek nolādēti. Tādējādi likuma varu nodrošina hierarhija un katra cilvēka personīga ieinteresētība likuma izpildē.²² Līdzīgi personīgā motivācija tiek izmantota arī smagu noziegumu tiesāšanā – likums paredz, ka slepkavības gadījumā prokurora lomu drīkstēja uzņemt *tikai* tuvs upura radnieks. Slepkavība bieži tikusi klasificēta kā privāts reliģisks nodarījums.²³ Visplašāk kā sods tika lietots apkaunojums jeb *atimia*, goda atņemšana.²⁴ Soda variēja pēc nodarījuma smaguma, un tas varēja iekļaut mantas konfiskāciju, trimdu un soda uzlikšanu vairākām dzimtas paaudzēm.

Noslēdzot nelielo ieskatu par likumiem klasiskajā laikmetā, jānorāda, ka atēniešu attieksme pret likumiem bija pilnīgi nevēsturiska: pagātne nešķīta

kādā veidā atšķirīga no tagadnes, un tas nozīmē, ka likumi nebija anahroniski, novecojuši un nebija jāmaina institūcijas.²⁵ Aristotelis darbā „Politika” (*Pol.* VII, 2, 9)²⁶ komentē sava laika tiesisko vidi: viņaprāt, helēņu valsti kopumā likumi ir haotiski, un to mērķis (ja vispār tāds ir) ir tikai varas saglabāšana un karš. Tas atbilst pētnieku norādēm par to, ka Grieķijā likums jau sākotnēji bijis izteikti politisks un sociāls.²⁷ Spilgts piemērs ir likumos atspoguļotais un piekoptais klašu taisnīgums.²⁸

Apdomājot kopsakarības, iespējams pamanīt, ka jautājums par likumu un morāli Senās Grieķijas kontekstā ir vieglāk atbildams. Konkrēti piemēri liecina, ka juridiskos lēmumos ticis sekots dubultiem kritērijiem un sabiedrība tikai bijusi ceļā uz likuma atdalīšanu gan no politiskās varas, gan sabiedrības morāles. Saistībā ar to intriģējoša ir vēl kāda Aristoteļa piezīme (*Pol.* III, 16, 9):²⁹ visdrošākā kontrole sagaidāma no paražām (jeb morāles), otrkārt, no valdnieka personas un, tikai treškārt, – no rakstītā likuma. Tas liek domāt, ka rakstītājā likumā nav aptvertas pašas svarīgākās sabiedrības problēmas vai arī ka rakstītajiem likumiem šāds uzdevums nav ticis uzticētsdots.

2. Likumu izpratne un novietojums Platona politiskajā filosofijā darbos „Valsts” un „Likumi”

Visbeidzot, pievēršoties Platonam, redzama atšķirīga aina – gan likumi, gan morāle nav saprotami caur tradīcijas vai ieražu prizmu, jo tiek iesaistīts trešais jēdziens – *zināšanas*. Tieši zināšanas raksturo Platona politisko filosofiju un atšķir viņa pieeju no klasiskā laikmeta modeļiem. Tas, kādā veidā zināšanas kļūst par vadmotīvu Platona pārdomās par morāles un arī likuma jautājumiem, parredz objektivitātes lauka iespējamību jeb skatpunktu no kādas neitrālas pozīcijas, no kurienes pieejama patiesība par to, kas ir un kas nav. Savukārt tikums ir zināšana par labo un ļauno (*Prt.* 361a-c). Būt tikumīgam nozīmē zināt, kas ir labais un kas ir ļaunais, tādējādi spējot apzināti izvairīties no netikumīgā. Platons lielā mērā saglabā Sokratam piedēvēto uzskatu, ka nezināšana ir vienīgais netikuma cēlonis, respektīvi, neviens nedara sliktu apzināti (*Grg.* 509e). Tādējādi atšķirībā no vēsturiskā konteksta apraksta, kur morāle tiek saprasta kā sabiedrībā pastāvoši priekšstati un normas, Platona filosofijā morāle ir saistīta ar zināšanu, kas iegūstama ar sapratnes palīdzību, kā arī pastāvīgu racionalitātes uzturēšanu jeb pārbaudi.

Zināšanu nozīme likumdošanā tiek demonstrēta, piemēram, darbā „Likumi”, kur lasām Platona domu gaitu par soda piemērošanu noziedzniekam. Viņaprāt, sodam ir jāskatās nākotnē, nevis pagātnē, tādējādi tas jāpiemēro kā terapija jeb dziedināšana. Noziedznieks pēc analogijas tiek uzverts kā slimnieks, kura efektīvai ārstēšanai nepieciešama precīza diagnoze.³⁰ Lai noteiktu šādu diagnozi, Platons pievēršas cilvēka dvēselei jeb psiholoģijai un demonstrē personību analīzi. Ir nepieciešamas zināšanas, lai varētu atšķirt labojamu raksturu no nelabojama. Lai to izdarītu, tiek nošķirts naivais un apzinātais, eksperts un nezinātājs, kā arī noziedzīga runa un noziedzīgi darbi. Kā varam nojaust,

smagākais sods pienākas ekspertam, kurš apzināti darbojies pretlikumīgi, savukārt par labojamu uzskatāma tāda persona, kas naivi ticējusi saviem maldiem un rīkojusies to iespaidā. Piemēram, valsts fondu piesavināšanās gadījumā pilsoni sagaida nāvessods,³¹ jo viņa iespēja gadiem baudīt valsts audzināšanu izrādījusies velta un viņš atzīstams par nelabojamu. Ja fondus piesavinās ārzemnieks vai vergs, viņi tiek tiesāti kā labojami (t. i., viņiem nav bijusi iespēja pieredzēt Platona *paideia*; *Leg.* 941c-942a).

Kā norāda britu pētnieks Trevors Sonders (*Saunders*),³² šāda sistēma Atēnās nekad nav pastāvējusi un ir pārsteidzošs posms tiesiskās domāšanas vēsturē.³³

Savā pēdējā darbā „Likumi”³⁴ (715c-d; sal. ar 762e) Platons izsaka sava laika sabiedrībai neierastu apgalvojumu: valstī būs drošība, ja tās valdnieki būs likuma vergi.³⁵ Tas ir mēģinājums panākt likumu neitralitāti un brīviem pilsoņiem likt nostādīt sevi vergu vietā. Tomēr šis Platona viedoklis nav pretrunā ar uzskatu, ka, ja cilvēkam būtu pieejama patiesa zināšana, tam nevajadzētu kalpot likumam, jo nav labi, ka saprāts, kam jāpārvalda viss pārējais, ir pakļauts kaut kam citam (*Leg.* 875c-d). Taču, tā kā šādu cilvēku nav, ir jāpakļaujas likumam (*Leg.* 857d).

Problēma ir tā, ka, pēc Platona domām, likums kā valsts pārvaldes instruments ir salīdzinoši vājš: likumi ir sastinguši un rigidi pretstatā valdniekam jeb ekspertam (*Stat.* 294c-295b), kurš spēj katrā situācijā saskatīt piemērotāko risinājumu. Stingra likumu ievērošana noved pie zināma *reductio ad absurdum*, tomēr tā ir labāka par patvaļīgu likuma maiņu atkarībā no situācijas. Kristofers Rovs (*Rowe*) norāda, ka Platona domu gaitas pamatā ir divi aspekti – pirmkārt, tā kā cilvēki nav dievišķi racionāli, viņu racionalitāte ir jāpapildina ar likumiem un, otrkārt, likumi nav nevainojams pārvaldes modelis, taču tie atspoguļo kāda eksperta (kāda zinātāja) racionalitāti un tāpēc ir derīgi citiem.³⁶

Šie citi ir lielākā iedzīvotāju daļa, kuri nav saņēmuši filosofisku un dialektisku izglītību, ikdienā dzīvo, ļaujoties savām iekārēm un apmierinot vajadzību pēc materiāla labuma, goda un ambīciju piepildīšanas. Jebkurā valstī šī pilsoņu daļa veido lielāko daļu, un pētnieki³⁷ ir neizpratnē, kāpēc darbs „Valsts” pievēršas šai cilvēku grupai tik salīdzinoši *maz*: jau Aristotelis izteicis jautājumu (*Pol.* II, 5, 18–23),³⁸ ka nav īstas skaidrības, kādiem priekšrakstiem un morālei sekos šī lielākā jeb trešā iedzīvotāju/amatnieku klase. Ričards Krauts – zinātniskais redaktors vairākiem krājumiem par Platonu –, analizēdams šo jautājumu, norāda, ka Platonam tieši tāpēc nācies uzrakstīt darbu „Likumi”, lai netiktu ignorēta tik liela daļa viņa politiskās filosofijas.³⁹

Darbā „Faidons” (90a) Sokrats saka: pasaulē ir tikai nedaudz ļoti labu cilvēku un nedaudz ļoti sliktu, lielākā daļa atrodas starp šīm galējībām. Arī šiem cilvēkiem piemīt tikumība, kas Platona tekstos tiek dēvēta par *dēmotikē* jeb tautas, ikdienišķo tikumu (*Phd.* 82a, *Resp.* 500d). Atšķirībā no filosofiskā tikuma, kas saistīts ar zināšanu, tautas tikumam raksturīga instrumentalitāte – tikumā netiek saskatīta tā pašvērtība, bet gan izdevīgums (*Phd.* 69b). Šādu tikumību Platons dēvē par *skiagraphia* (*Phd.* 69b) jeb ilūziju radīšanu, kad ar divdimensionālu

zīmējumu mākslinieks cenšas panākt trīsdimensiju ilūziju.⁴⁰ Cilvēku tikumība ir virspusēja, taču tiem pieejams morāls un intelektuāls attīstības ceļš.

Jautājums par to, vai cilvēks spēj morāli progresēt, ir viens no pašiem būtiskākajiem tematiem visā Platona filosofijā. Tas viņu nodarbinājis lielākajā daļā darbu, kuros redzams, kā Sokrats runā ar saviem sarunbiedriem Menonu, Gorgiju, Polu un citiem, it kā norādot, ka ar cilvēkiem ir vērts diskutēt un pierādīt, ka viņu nepatiesie uzskati ir jānoraida.⁴¹ Sadalītās līnijas un alas alegorijas ataino attīstības posmus, savukārt zināmais metālu mīts⁴² norāda uz attīstības limitu.⁴³ Pieļaujot, ka morāls progress ir iespējams, Platons tomēr piebilst, ka labākais elements cilvēkos – viņu prāts –, pateicoties kognitīvām un afektu radītām robežām, ir dabiski vājš (*Resp.* 590c), tāpēc cilvēkiem ir derīgi, ja tos pārvalda ārējs saprāts (*Resp.* 590d).

Darbā „Likumi” aprakstītajā valstī cilvēki attiecas pret amatpersonām kā pret skolotājiem, taču tiem ir dota iespēja aktīvi ievēlēt šīs amatpersonas. Tas nozīmē, ka Platons saskata cilvēkos spēju pamanīt un atšķirt prasmīgus valdniekus un labākos cilvēkus savā vidū. To, ka tiem pienākas vara, apliecina tieši viņu spēja pakļauties ievēlēšanas procesam, nevis, piemēram, mēģinājumi par jebkuru cenu nodrošināt sev varas pozīciju.⁴⁴ Līdzīgi Platons uzsver, ka tikai tie, kas paši ir vergi, zina, kā būt labiem valdniekiem (*Leg.* 762e, 715c). Tādējādi redzams, ka likums Platonam veic sakārtojošu funkciju, kas vienlaikus attiecas uz visiem pilsoņiem, kā arī diktē īpašus noteikumus valdniekiem. Atceroties iepriekš minēto par likumiem klasiskā laikmeta Atēnās, iespējams pamanīt būtisku Platona jauninājumu, proti, likumi paredz (valstisku) kārtības iedibināšanu, kas nav atkarīga no tā, lai kāds (individuāli) ierosinātu tiesas procesu, pamatojoties uz privātu nodarījumu. Skatoties uz Platona darbiem vēsturiski, tos var uzlūkot par Rietumu tiesiskās domāšanas sākumu.

Kopumā varētu teikt, ka Platona attieksmi pret likumiem diktē viņa politiskās filosofijas pamatnostādne, ka cilvēki nav vienlīdzīgi.⁴⁵ Cilvēki atšķiras pēc savām zināšanām un spējām, un ne mazāk svarīga – iespējams, visbūtiskākā – ir cilvēku tikumiskā jeb morāles atšķirība. Cilvēku dabisko spēju nevienlīdzību atzīst arī Aristotelis (*Pol.* V, 3, 3), taču viņš ierosina īstenot ostrakismu.⁴⁶ Aristotelis uzskata, ka izcilība un pārkāpums nenovēršami ved pie revolūcijām, un iesaka šiem cilvēkiem piemērot 10 gadu trimdu. Turpretī Platons izdara citu slēdzienu – šiem cilvēkiem jāuzņemas svarīgākie amati valstī, kā arī jāveido likumdošana.

3. Likumu prelūdijas – kā tās ietekmē cilvēka morālā rakstura veidošanos

Politiskās un tiesiskās teorijas oriģināls piemērs vēsturē ir Platona likumu prelūdiju piedāvājums.⁴⁷ Platons piedāvā katru likumu (un īpaši svarīgākos likumus) pavadīt ar ievadvārdiem jeb prelūdijām, kur tiktu izskaidrota šo likumu nepieciešamība un racionālais pamatojums.

Taču šāda pamatojuma esamība nemazina likuma piespiedu svaru – netiek paredzēts, ka likumam var sekot pēc izvēles tikai tie, kas atbalsta tā racionalitāti. Prelūdijas neder par pārliecināšanas instrumentu. Kembridžas Universitātes antikās filosofijas profesors Malkolms Šofilds (*Schofield*) prelūdijas vērtē uzmanīgi un kritiski, uzskatot, ka šādas prelūdijas vienkārši sniedz cilvēkiem „privilēģiju tikt pārliecinātiem”⁴⁸. Platons vairākkārt salīdzina prelūdijas ar ārsta praksi (*Leg.* 720c-e): vergu ārsts veic medicīniskās manipulācijas, neko nepaskaidrojot, savukārt pilsoņu ārsts pārrunā ārstniecības metodes ar slimnieku. Taču atšķirībā no ārstēšanas, kuru pacients var neizvēlēties, likumam pakļauti visi. Līdz ar to rodas dubults likumdošanas apraksts: no vienas puses, tā ir pilsoņu stingra kontrole, no otras – lasītājiem/kritiķiem šāda likumdošana attaisnota ar paternālismu, kā to traktē arī M. Šofilds.⁴⁹ Šāda piesardzība, vērtējot Platona piedāvāto varas izskaidrošanu, ir saprotama, ņemot vērā darbā „Valsts” aprakstīto konstitucionālo iekārtu, kurā racionalitāte un domāšana (par kopējo labumu) bija tikai atsevišķas grupas uzdevums (jeb privilēģija).

Tā kā Platona filosofijā politikas mērķis ir padarīt valsti laimīgu⁵⁰, turklāt attiecinot to uz visu sabiedrību, nevis atsevišķām tās grupām (*Resp.* 519e–520a), rodas jautājums, kā Platona politiskās filosofijas kontekstā saistāma cilvēku morālā dzīve un likumdošana. Šo jautājumu īpaši problematizē Džūlija Enasa (*Annas*): kā bailes no likuma varas un vergošana likumam var veicināt morālas dispozīcijas rašanos?⁵¹ Manuprāt, uzdotais jautājums ir uzvedinošs, tomēr Dž. Enasas sniegtās atbildes šķiet nepilnīgas.

Pēc pētnieces domām, iespējamas trīs atbildes. Pirmkārt, prelūdijas dod iespēju racionāli spriest par likumiem un būt aktīviem līdzdalībniekiem racionālā valsts pārvaldīšanā. Taču tas, ka valdnieks ir gatavs izskaidrot savas pavēles, nemazina spiedienu, tāpēc šo variantu kā lielāko ieguvumu Dž. Enasa atmet.⁵² Otrkārt, pēc viņas domām, prelūdijas spēj iedarboties uz cilvēkiem arī iracionāli, respektīvi, ar retorikas un mītu palīdzību.⁵³ Un, treškārt, prelūdijas patiesībā ir paredzētas tikai daļai sabiedrības, kura nav racionāla, kā mēģinājums to ietekmēt.⁵⁴

Manuprāt, prelūdijas tomēr ir paredzētas lielākajai daļai iedzīvotāju, jo to uzdevums joprojām ir saistāms ar *paideia* ideju, proti, ar kultūrvides ietekmi uz cilvēka raksturu. Tādējādi rūpīgi izstrādāta likumdošana un tajā iekļautās likumu prelūdijas sniedz lielisku platformu noteikta veida *paideia* uzturēšanai. Prelūdijas uzrunā cilvēku racionalitāti, un, manuprāt, to nozīme slēpjas tieši tajā apstākļi, ka tās vispār eksistē. Kā jau minēts, likumi saglabā savu piespiedu spēku, tāpēc uzskatīt, ka ar to pamatojumu cilvēki tiek kādā tiešā veidā iesaistīti valsts pārvaldē, ir nepareizi. Manuprāt, būtiska ir pati privilēģija un, ja tā var sacīt, valdnieka žests, skaidrojot likumus. Atšķirībā no M. Šofilda viedokļa, kas šādā Platona piedāvājumā saredz paternālismu (kas droši vien nepaliktu aplēpts arī valsts iedzīvotājiem), manuprāt, rodas pavisam citāda politiskā vide. Prelūdijas veido īpašu attieksmi pret likumiem, un attieksme pati par sevi ir daļa no sabiedrības morāles. Tas, kā mēs attiecamiem pret autoritāti un ar

kādu attieksmi pakļaujamiem likumiem, lielākoties nosaka to, cik veiksmīga vai neveiksmīga ir valsts politika.⁵⁵

4. Taisnīgums kā Platona politiskās filosofijas pamatjautājums

Raksta gaitā top redzama Platona filosofijā izteiktā pretenzija, ka ir pieejams kritērijs, kā vērtēt visdažādākos cilvēka darbības fenomenus un kā ar tiem apieties, t. i., kā labāk dzīvot. Platons patur šo jautājumu prātā, un tas piešķir viņa filosofijai bieži nepelnīti notušētu vai nepamanītu (varbūt aizmirstu), spilgti praktisku skanējumu.

Platona uzskats par dabiski vājo saprātu cilvēkos (*Resp.* 590c) ir jāsasaista ar viņa izveidoto daudzpakāpju *paideia*, kas skar cilvēku psiholoģiski, sociāli, politiski, epistemoloģiski un arī radoši. Šis „dabiski vājais” cilvēkos var tikt atstīts ar piepūli un pareizu vingrināšanu, kuras augstākais punkts ir dialektika. Tādējādi tas, ko Platons saprot ar „ārēju saprātu” (*Resp.* 590d), ir vingrināts un filofsifisks prāts, kas ir pilnīga prāta potencialitātes aktualizācija.

Šāda domu gaita likumsakarīgi aizved pie tā, ka cilvēki atšķiras cits no cita pēc savām spējām, talantiem un arī mērķiem. Manuprāt, ir kļūdaini nepietiekami pievērsties tam, kāpēc Platona episkais darbs „Valsts” iesākas ar jautājumu par to, kas ir taisnīgums. Skatot darbu „Valsts” kopumā, tas ir ieraugāms kā pamatjautājums, un atbilde uz to spēj iekrāsot Platona izvērsto argumentāciju radikāli pretējās krāsās. Interese par taisnīguma būtību nav tikai teorētiska. Mēs varam iedomāties, ka Platons pats apšaubījis savas aprakstītās valsts iekārtas un reformu, kuras tajā veicis, attaisnojumu jeb pamatojumu. Respektīvi, vai valsts, kādu to ieraudzījis Platons, īsteno taisnīgumu vai gluži pretēji – tā nodara kādam netaisnību? Izsakoties vienkāršoti, Platona skatījums uz taisnīgumu ir tāds, ka katrs atrodas tam piemērotākajā vietā un dara savu darbu, nejaucoties citur. Platons nepiešķir nekādu vērtību vienlīdzībai kā dabiskam dotumam.

Taisnīgums (*dikaiosynē*), kā minēts jau iepriekš, ir fundamentāls jēdziens Platona politiskajā filosofijā. Darba „Valsts” lasītājs var atskārst, ka taisnīguma meklējumi tikai iesākumā atgādina citus Platona darbus, kuros tiek vaicāts pēc drosmes, dievbijības u. c. būtībām. Taisnīgums ir kā vienprātība visā sabiedrībā (lai cik psiholoģiski dažādu, atšķirīgu *paideia* utt. tā ir guvusi) par to, kādai ir jābūt labas valsts uzbūvei. Uzbūve paredz valdnieka vietu. Taisnīgums manifestē un aizstāv, konstanti pamato varas legimititāti. Vienota taisnīguma izpratne var kļūt par varas formu. Taisnīgums kā tikums un kā zināšana par to, kuram jāvalda, ir saistīts ar mērenību (*sophrosynē*). Tā kā mērenība nav atbilstošs raksturojums nevienai konkrētai cilvēku grupai vai dvēseles motivējošam spēkam, to reizēm ir grūti nošķirt no taisnīguma. Iespējams, ka taisnīgumu var skatīt kā mērenības izpausmi. Mērenība jeb savaldība paredz iekšēju kontroli, kas nodrošina saskaņu starp labāko un sliktāko par to, kuram no tiem ir jāvalda. Kā kontroles „mehānisms” mērenība nodrošina varas sadali, kas vienlaikus apmierina visus, kuriem šis tikums piemīt.

Atgriežoties pie cilvēka prāta un tā sākotnējā dabiskā vājuma, kļūst skaidrs, ka morālais progress ir iespējams, taču tas nav garantēts. Konkrētu situāciju risināšanā – īpaši jau minētajos izņēmumu jeb robežu gadījumos, uz kuriem vistiešākajā mērā attiecas likumi, – cilvēka spēja vienmēr pieņemt pareizo lēmumu nav nekļūdīga. Tāpēc iepriekš izstrādāta racionalitāte (kas ieguvusi savu attaisnojumu arī pieredzes ceļā, t. i., vēsturiski) likumu formā sagādā valstij un tās pilsoņiem drošības balstu.

Taču arī likumi, kā jau minēts, nespēj rast labāko risinājumu visām situācijām – tie ir neelastīgi un to sastingusī forma pietiekamā apmērā neparedz situacionalitāti. Jautājums nav par to, ciktāl likumi varētu atbilst ikdienas dzīves notikumiem un to novērtējumam vai, piemēram, tieši kādas detaļas ir būtiskas pareiza tiesneša lēmuma gadījumā. Šādu jautājumu diskutējamība norāda uz to, ka nav iespējams sniegt vispārīgu atbildi uz konkrētu jautājumu jeb nav iespējams iepriekš noteikt, kas ir pareizais tiesneša lēmums visās konkrētajās prāvās. Taisnīguma sadalei jābūt individuālai jeb atsevišķai, jo taisnīgums, pēc Platona domām, ir sadales princips, kas nosaka to, kas katram atbilstoši pienākas (*Rep.* 332c–333d, 345c–346c, 432b–433c, 370a–c).

Ne velti Platona darbā „Valsts” gandrīz katrs jauninājums tiek aplūkots arī no taisnīguma viedokļa, un tas var mulsināt lasītāju. Tikai apskatot Platona politisko filosofiju kopumā, iezīmējas tās pamatjautājums par taisnīgumu, un Platona izvērstās politiskās reformas (arī likumdošanā) parādās kā mēģinājums realizēt šādu taisnīguma izpratni.

Nobeigums

Raksta pirmā daļa ļauj secināt, ka klasiskā laikmeta Atēnās būtiskākais cilvēka mērķis un dzīves uzdevums bija labas slavas izveidošana un saglabāšana. Agonistiskais noskaņojums, kas valdīja sabiedrībā, lika sevi nepārtraukti pārbaudīt un pierādīt salīdzinājumā ar citiem līdzpilsoņiem. Mērķis un ideāls, uz ko tikties, atradās tepat, cilvēku pūlī, ikdienas darbību, izdošanās un neizdošanās līmenī. Likumsakarīgi, ka visbiežākais sods šajā laikmetā bijusi tieši jau pieminētā *atimia*.

Savukārt Platons norāda uz zināšanām un objektivitātes lauku, kas no cita līmeņa – nošķirot inteligiblā un sensiblā skatpunktus – nosaka to, kas ir un kas nav labi.

Varam uzdot jautājumu, kāda bijusi Platona taisnīguma izpratne? Nelielais ieskats Platona pārdomās par likumdošanu un morāli ļauj atskārst, kā taisnīgums kā katram pienākošais un atbilstošais tiek realizēts, ņemot vērā cilvēka racionalitāti. Likumu stādīšana augstāk par politiskiem mērķiem un izdevīgumu, kā arī visas sabiedrības pakļaušana likuma vārdam varētu norādīt uz zināmu vienlīdzību attiecībā uz pakļaušanos autoritātei. Taču, no otras puses, likumi dažādām sabiedrības grupām var atšķirties, t. i., likumos tiek paredzēti dažādi uzdevumi.⁵⁶ Tas sasaucas ar to, ka Platona politiskā filosofija neskata cilvēkus kā dabiski vienlīdzīgus, jo tie atšķiras pēc saprāta spējas.

Šeit vietā ir atcerēties par „ārējo saprātu”, kas nepieciešams, lai palīdzētu vadīt pēc iespējas labāku dzīvi. Skatot to likumu prelūdiju kontekstā, kļūst redzams, ka cilvēka individuālai sapratnei ārēja racionalitāte netiek uzspiesta, jo tas nav iespējams. Kāda likuma saprātīgums jeb, piemēram, noderīgums var tikt uztverts, tikai to izprotot, tāpēc piespiešanas vietā ir jābūt pārliecināšanai un izskaidrošanai. Tieši šo funkciju veic prelūdijs. Tās vienlaikus sniedz iespēju morāli pilnveidoties, attīstot savu racionalitāti un pieņemot likumus kā labāko iespējamo kārtību.

Varam uzdot pārdomas rosinošu jautājumu: vai iespējams domāt prelūdijs bez likumiem? Varētu pieņemt, ka tās attiektos uz īpaši racionālām būtnēm un patiesībā būtu tā pati morāle, noteikts rīcības kods. Taču jautājums ir – vai to atbalstītu visa sabiedrība? Visticamāk, ka ne, jo visu sabiedrību šī prelūdiju racionalitāte neuzrunātu un tā nekļūtu par pamatu morālai rīcībai. Manuprāt, interesanti saistīt šo pārdomu gaitu ar darbā „Valsts” atrodamo stāstu par mītisko Gīga gredzenu (*Resp.* 359a–360d), kas ļauj tā valkātājam kļūt neredzamam un paveikt netaisnību nepamanītam. Sokrats norāda, ka tikumiskam cilvēkam šāds gredzens neinteresētu, jo patiesais labums, taisnīgums ir pašvērtīgs. Līdzīgi varam domāt par likumu nepieciešamību – prelūdijs vien negarantē, ka cilvēki neuzvilks šo Gīga gredzenu, t. i., nepārkāps likumu, meklējot izdevīgumu. Gīga gredzens neinteresē tos, kuriem ir zināšana par labo un ļauno un kuri tādējādi zina, kas viņiem nāk par labu. Tāpēc varētu domāt, ka prelūdijs bez likumiem attiektos uz cilvēkiem, kurus neinteresē likumu pārkāpšana, proti, uz tikumīgiem cilvēkiem.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Šī raksta kontekstā Platona darbi „Likumi” un „Valsts” tiek aplūkoti kā savstarpēji savienojami. Pētnieciskajā literatūrā pastāv tā sauktās „attīstības” interpretācijas, kas nošķir šajos darbos paustos Platona uzskatus, iedalot tos dažādās Platona filosofijas attīstības fāzēs. Taču pastāv arī unitārais Platona lasījums, kas paredz skatīt Platona filosofiju kā vienotu veselumu, kas ir savstarpēji cieši saistīts un paskaidrojošs. Sk. arī 34. piezīmi.
- ² **Foxhall L., Lewis A.** *Introduction // Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice.* Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 2–3. Krājums apvieno vēsturniekus, tiesību vēsturniekus, klasisko studiju pārstāvjus un politologus, kuri specializējas antīkā likuma pētīšanā saistībā ar ekonomiskiem, sociāliem un politiskiem Senās Grieķijas dzīves aspektiem. Līdzīgs krājums par klasiskā laikmeta tiesisko sistēmu un ar to saistītiem jautājumiem ir *Law and Social Status in Classical Athens.* Ed. by Hunter V., Edmondson J. New York: Oxford University Press, 2001. P. 224, un *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society.* Ed. by P. Cartledge, P. Millet, S. Todd. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 242.
- ³ *Ibid.* P. 6.
- ⁴ *Ibid.* P. 5.
- ⁵ No sengrieķu *agōn* – cīņa.
- ⁶ **Burkhardt J.** *The Greeks and Greek Civilization.* New York: St. Martin Press, 1998. P. 165.

- ⁷ **Thomas R.** Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 25.
- ⁸ **Debrunner Hall M.** Even Dogs have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 74.
- ⁹ Sengrieķu *dikastēriōn* – tiesa; *dikastēs* – tiesnesis.
- ¹⁰ **Todd S.** Lysias against Nokomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 125.
- ¹¹ Ibid. P. 121.
- ¹² **Copleston S. J. F.** *A History of Philosophy*. Vol 1. Greece and Rome. New York: Doubleday, 1993. P. 83–84.
- ¹³ **Todd S. C.** Law and Oratory in Athens // *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Ed. by M. Gagarin, D. Cohen. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 104.
- ¹⁴ Anglofonajā tradīcijā šodien šādu amatu dēvē par *ghostwriters*.
- ¹⁵ Sk. **Todd S. C.** Law and Oratory in Athens // *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Ed. by M. Gagarin, D. Cohen. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 106.
- ¹⁶ Saglabājušās kopumā 110 tiesu runas, un tikai divreiz pieejami viena un tā paša tiesas procesa abu pretējo pušu galvenās uzstāšanās teksti. Sīkākas norādes meklēt: **Todd S. C.** Law and Oratory in Athens // *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Ed. by M. Gagarin, D. Cohen. New York: Cambridge University Press, 2005. P. 97.
- ¹⁷ Atsevišķam ieskatam liecinieku nozīmē Atēnu tiesās sk. **Todd S.** The purpose of evidence in Athenian courts // *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. Ed. by P. Cartledge, P. Millet, S. Todd. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Pirmā un lielākā atšķirība no mūsdienu prakses ir tā, ka liecinieka uzdevums nav teikt patiesību, bet gan atbalstīt/aizstāvēt kādu no prāvniekiem. Tas iezīmē to, cik ļoti Atēnu tiesiskā prakse balstījās uz retoriku iepretī tiesāšanai pēc faktiem. Otrs būtisks aspekts ir noprotināšanas neesamība – liecinieku teiktais tika pierakstīts un prezentēts tiesas laikā.
- ¹⁸ **Foxhall L., Lewis A.** Introduction // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 1–2.
- ¹⁹ **Debrunner Hall M.** Even Dogs have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 78–79.
- ²⁰ **Thomas R.** Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 27–28.
- ²¹ **Debrunner Hall M.** Even Dogs have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 78.
- ²² **Thomas R.** Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 27.
- ²³ **Foxhall L., Lewis A.** Introduction // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 5.

- ²⁴ **Debrunner Hall M.** Even Dogs have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 83.
- ²⁵ **Todd S.** Lysias against Nokomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law. // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 121.
- ²⁶ **Aristotle.** *Politics*. Transl. by B. Jowett. New York: Dover Publications, INC., 2000.
- ²⁷ **Foxhall L., Lewis A.** Introduction // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 3 Vērtības nosaka politiskais režīms.
- ²⁸ **Debrunner Hall M.** Even Dogs have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 82.
- ²⁹ **Aristotle.** *Politics*. Transl. by B. Jowett. New York: Dover Publications, INC., 2000. Parazām lielāks svars, un tās attiecas uz būtiskākiem jautājumiem nekā rakstītie likumi.
- ³⁰ Par noziedznieku kā slimnieku rakstījis arī Boēcijs. „Tiesās viss notiek otrādi: aizstāvji cenšas izraisīt tiesnešu līdzjūtību pret upuriem, kuriem nodarīts kāds ļaunums; lai gan žēlumu pelnījis tieši noziedznieks, kurš jāved tiesas priekšā nevis ar dusmām, bet ar līdzciefību un laipnību, gluži kā slimnieku pie ārsta, lai ar sodīšanu tiktu izgriezts tā vainas augonis.” **Boethius A. M. S.** *The Consolation of Philosophy*. Transl. by H. R. James. London: ELLIOT STOCK, 1897. (The Project Gutenberg. Pieejams: http://www.gutenberg.org/files/14328/14328-h/14328-h.htm#Page_166.)
- ³¹ *Leg.* 941c–d Platons piebilst, ka dažāda apmēra zādzībām piemērojams vienāds sods, jo tas, kurš nozog mazāk, tomēr izdara zādzību ar tādu pašu alkātību, tikai nevarīgāk.
- ³² **Saunders T. J.** Plato on the Treatment of Heretics // *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*. Edited by L. Foxhall and A. D. E. Lewis. New York: Oxford University Press, 1996. P. 95. T. J. Sonders, klasikas profesors Ņūkāslas Universitātē (*Newcastle Upon-Tyne*), ir autors arī darbam *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology* (Oxford, 1991).
- ³³ Tiesvedībā sen pazīstami „atbildību mīkstinoši apstākļi”, taču par tādiem tiek atzīta mentāla slimība vai afektu stāvoklis, bet ne vientiesība, naivums, muļķība utt.
- ³⁴ Viens no ievērojamākajiem Platona pētniekiem Kristofers Rovs (*Rowe*) norāda, ka „Likumi” bieži uzskatīts par neskaidru un sarežģītu darbu. Pēc Rova domām, tas ir tāpēc, ka darbs paredz iepriekšēju Platona filosofijas pārzināšanu. Liela daļa darbu balstošās argumentācijas norisinās nevis uz virsmas, bet gan zem tās, respektīvi, lai saprastu darbu „Likumi”, ir nepieciešamas zināšanas par Platona filosofiju kopumā un spēja šīs zināšanas lietot šķietami neizprotamu darba „Likumi” pasāžu skaidrošanai. Darbā „Valsts” Sokrata sarunbiedri nav iesācēji filosofijā, tāpēc diskusija var notikt ar viņiem. „Likumos” Klīnijs un Megīlijs nav filosofiski trenēti, tāpēc sarunas virspuse ir ļoti vienkārša. Tas nozīmē, ka „Likumi” patiesībā nav fundamentāli atšķirīgs Platona darbs – tikai vingrinātam lasītājam ir pašam jāpapildina nesaprotamās argumentu vietas ar iepriekš lasīto „Nedomāju, ka Platons atmetis vai mainījis savus uzskatus – intertekstuālās rezonanses par to neliecina. Tieši atsaucis uz citiem tekstiem ļauj vispār bieži saprast virspuses argumenta jēgu un gaitu.” **Rowe C.** *The Relationship of the Laws to other Dialogues: A Proposal // Plato's Laws. A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonich. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 33–36.
- ³⁵ „Un tos, kurus sauc par valdniekiem (*arhontas*), mēs tagad dēvēsim par likuma kalpiem (*hupēretes tois nomois*) – ne tādēļ, lai radītu jaunu frāzi, bet ticot, ka valsts glābiņš vai sagrāve ne no kā cita nav tik ļoti atkarīga, kā no šī [aspekta].” *Laws* 715c. *Hupēretes* ticis lietots kā viens no apzīmējumiem vergiem, toties kristīgajā tradīcijā ar to galvenokārt saprasti kalpi.

- ³⁶ **Rowe C.** The Relationship of the Laws to other Dialogues: A Proposal // *Plato's Laws. A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonich. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 42–45. Īpaši sk. 47. piez.
- ³⁷ Sk. **Kraut R.** Ordinary virtue from the Phaedo to the Laws // *Plato's Laws. A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonich. New York: Cambridge University Press, 2010.
- ³⁸ **Aristotle.** *Politics*. Transl. by B. Jowett. New York: Dover Publications, INC., 2000.
- ³⁹ **Kraut R.** Ordinary virtue from the Phaedo to the Laws // *Plato's Laws. A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonich. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 64.
- ⁴⁰ Ibid. P. 56.
- ⁴¹ Ibid. P. 56.
- ⁴² Slavenie meli, kurus Platons paredzējis iekļaut *paidiea* programmā, runā par tā saucamām Hēsioda rasēm – cilvēkā ir vai nu zelts, vai nu sudrabs, bronza, dzelzs. Tas ir cilvēku iedalījums pēc tā iedabas un spējām. Šis skatījums balstās uz pieņēmumu, ka tiešām pastāv katram atbilstoša specifiska vieta un ka cilvēks to apzinās.
- ⁴³ Ibid. P. 57–58.
- ⁴⁴ Ibid. P. 65–66.
- ⁴⁵ Sk. Ibid. P. 69. Kā norāda R. Krauts, tas, ka cilvēki ir vienlīdzīgi savās tiesībās uz labklājību, nav pretrunā ar to, ka nepieciešama sociāla hierarhija, kas paredz, ka izcilākajiem pārstāvjiem piešķir svarīgākās lomas. Cilvēces vēsture liek secināt, ka spējīgākie to izmanto, lai privileģētu sevi [arī labklājības ziņā], bet būtu nelogiski uzskatīt, ka vēsture padara Platona ideju par totalitāru tikai tāpēc, ka tādi piemēri vēsturiski ir bijuši realitātē.
- ⁴⁶ **Aristotle.** *Politics*. Transl. by B. Jowett. New York: Dover Publications, INC., 2000.
- ⁴⁷ **Annas J.** Virtue and law in Plato // *Plato's Laws. A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonich. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 73–74. Dž. Enasa norāda, ka šai Platona idejai nav sekotāju: Seneka aizstāv šo modeli, taču neizvērs.
- ⁴⁸ **Schofield M.** *Plato: Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2006. P. 85.
- ⁴⁹ Ibid. P. 85–86.
- ⁵⁰ Politikas/valsts uzdevums ir padarīt valsti/pilsoņus laimīgus (*Resp.* 419a–421c; *Leg.* 718a–b, 742d–743c, sal. ar 631b–d, 734d–e, 858d), tikumīgus (*Leg.* 630b–e, 688a–b, 705c–706a, 770b–771a, 853b–c, 963a), laimīgus, padarot tos tikumīgus (*Leg.* 631b–632d, 718a–b, 828d–829b).
- ⁵¹ **Annas J.** Virtue and law in Plato // *Plato's Laws. A Critical Guide*. Edited by Christopher Bobonich. New York: Cambridge University Press, 2010. P. 73–75. Dž. Enasa salīdzina ar Filo no Aleksandrijas, kurš interpretē Mozus likumus un skaidro, kādā veidā tie padara cilvēkus tikumīgus. Šie likumi nav domāti tikai ievērošanai, bet arī tāpēc, lai strukturētu tādu ikdienas dzīvi, kas ir pozitīvi un pārlicinoši rekomendēta. Visi likumi ir saistīti, un, piemēram, diētas ievērošana palīdz sakārtot attiecības ar iekārēm vispār. Likums sakārto morālo raksturu, un likumi prezentē ideālu, uz ko tiekties. Cilvēks var redzēt savu dzīvi kā patstāvīgu pašuzlabošanu tieši šo likumu gaismā. Dž. Enasa uzskata, ka līdzīgi domājīs Platons, viņš to aprakstījis darbā „Likumi”: cilvēks redz, ka, paklausot likumam, ir nevis izvairījies no soda, bet sācis dzīvot labi. Cilvēks nonāk pie sapratnes, ka ir kāda racionālā autoritāte, kurai ir zināms labas dzīves un morāls ideāls un kurai sekojot mēs spējam tam tuvojties. Ibid. P. 80–89.
- ⁵² Ibid. 76–77.
- ⁵³ Ibid. P. 77.
- ⁵⁴ Ibid. P. 79.

- ⁵⁵ Iepriekš tika minēts, ka klasiskā laikmeta Atēnās tiesāšanās tika izmantota kā viens no peļņas gūšanas veidiem. Tam pretstatā – un, ļoti iespējams, tieši šādas pastāvošas prakses dēļ – darbā „Likumi” (937d–938c) Platons raksta, ka tiesāšanās, lai iegūtu sev (finansiālu) labumu, nozīmē padarīt tiesu (sistēmu) līdzdalīgu netaisnībā un ka šāda rīcība sodāma ar nāvi. Tas var tikt uzskatīts par konkrētu piemēru Platona mēģinājumiem ar likumdošanu sakārtot pašu tiesisko procedūru un sistēmu, veidojot noteiktu attieksmi pret likumu, proti, ka likumiem ir kāds vispārējs, pāri indivīda prasībām stāvošs mērķis.
- ⁵⁶ Jautājums par to, ka likums dažādām sabiedrības grupām ir atšķirīgs, ir atsevišķa raksta vērts. Var pieminēt, ka, pēc Platona domām, viņa noteiktie priekšraksti un uzdevumi katrai sabiedrības grupai ir tādi, kas tai atbilst un ko citas grupas sev nemaz nevēlētos. Sk. īpaši darbu „Valsts”.

Summary

The article gives a short insight in the historical context surrounding Plato's views on the functions and structure of laws given in his political philosophy. This background enables us to see knowledge as the core criteria for legislation in Plato, as well as to highlight the issue of preludes. The article offers to see the understanding of laws as one of the possible answers to an ethically and politically fundamental question in Plato's political philosophy, namely, what is justice.

Keywords: *Classical Greece, Plato, law, morality, preludes, equality, justice.*

Miesiskās patības pieredze: daži apsvērumi par ētikas pamatošanu

The Experience of the Carnal Self: a Few Thoughts on the Justification of Ethics

Igors Šuvajevs

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Filozofijas vēstures katedra
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: igors.suvajevs@lu.lv

Rakstā ir skatīta ķermeņa atkalatklāšana, kas ļauj pievērsties miesiskās patības pieredzei. Ķermeniski miesiskā pieredze skatīta rasisma un higiēnas diskursīvajā praksē. Vienlaikus tiek iezīmēta miesiskās eksistences ētikas pamatproblemātika. Atsaucoties uz M. Nusbaumas revidēto Dž. Roulza ētikas koncepciju, tā tiek papildināta ar pamatojumu, norādot uz tikumu ētikā izstrādāto tieksmes ētiku un integrējot to ar I. Kanta idejām.

Atslēgvārdi: ķermenis, miesīgā patība, miesiskās eksistences ētika, tieksmes ētika, ētikas pamatojums.

Filozofijas vēsturē pastāv dažādi ētikas pamatojumi, to izvērsumi vai papildinājumi, kā arī jaunas pamatošanas mēģinājumi. Šķiet, ka miesīgā patība, tās pieredze ļauj veidot pamatojumu, kas ir nevis jauns pamatojums, bet pamatojums, kas sakņojas tā sauktajā tikumu ētikā, tieksmes jeb tiekšanās ētikā.

Pēdējos pārdesmit gados vairojas publikācijas jomā, kas tiek dēvēta par ķermeņa atkalatklāšanu. Visnotaļ pamatoti par vienu no šīs norises aizsācējiem tiek uzskatīts Arturs Šopenhauers, kaut gan vēsturiskā atskatā laika gaitā nozīmīgi kļūst arī citi domātāji. Turklāt šādā atskatā tiek fiksēts arī bieži vien neuzsvērtais, tas, kam nav tikusi pievērsta īpaša uzmanība. Atskatā var pārliecināties, ka 20. gadsimtā ķermeņa problemātika tiek izstrādāta vairākās disciplīnās un filozofiskos strāvījumos. Visai intensīvi šī problemātika tiek risināta fenomenoloģiski orientētā filosofijā (E. Huserls, Ž. P. Sartrs, M. Merlo-Pontī, B. Valdenfelzs u. c.). Taču principā šī problemātika tiek pakārtota izziņai, ķermenis figurē kā priekšstats, apziņas fenomēns. Turklāt ķermenis tiek skatīts kā sava veida antropoloģiskais invariants, neņemot vērā tā kultūrvēsturisko, sociālo nosacītību, kā arī atšķirību no miesas. Vēl vairāk izziņas uztakts pastiprinās dažādos kognitīvos

apcerējumos. Līdz niekkalbībai ķermeņa problemātika lielākoties tiek pārvērsta prātojumos par mironīgo analītisko filosofiju, kas tiek uzdots par filosofiju.¹ Ne mazāk neauglīgi ir arī feministiskās literatūras darbi, kuros gan tiek sludināta dzimuma atklāšana, taču miesiskā pieredze gandrīz pilnīgi tiek ignorēta. Ķermeņa (miesas) apjēgsmē jaunus impulsus sniedz psihoanalīze un psihosomatiskie pētījumi. Vēl nozīmīgāki ir pētījumi ķermeņa vēstures jomā (E. Kantorovics, Ž. Legofs, R. Senets, P. Brauns, T. Lakērs u. c.). Tomēr izšķirīgais laikam ir tas, ka šī ķermeņa atkalatklāšana tiek iekļauta ētiskajās pārdomās.² Un saistībā ar ētiku svarīgs ir ķermeņa un miesas noskīrums, kas ne vienmēr tiek veikts un kas dažkārt laikam ir skaidrojams ar nostabilizējušos valodisko praksi.

Ķermenis ir noteiktu diskursīvo prakšu efekts. Cilvēks sadzīvo ar ķermeni (pareizāk sakot – ķermeņiem), kuru veido un kurā atveidojas noteikti priekšstati, procedūras, tehnikas, stratēģijas, kurās iekļaujas bailes, vēlmes, iekāres, alkas u. tml. Līdz ar to ķermenis ir nevis kaut kas pašesošs, bet gan attiecību, diskursīvo prakšu transfigurācija, kaut gan ķermeni var uztvert kā kaut ko pašesošu, pat būtīgi esošu. Lielākoties šāds skatījums atveidojas visdažādākajās etnoestētiskās un etnoētiskās un iekļaujas rasisma diskursīvajā praksē. Šādā naturalizētā ķermeņa diskursīvajā praksē aizrunājas pat līdz tam, ka „visiem maņu orgāniem bez izņēmuma piemīt rasiska piederība”³. Zīmīgi, ka šādā diskursīvajā praksē individuālais ķermenis principā ir tikai indikators, daudz lielāka loma tiek atvēlēta kolektīvajam ķermenim: eigēniskā „prakse ir aicināta attīrīt nācijas ķermeni no tēvu grēkiem un nodrošināt higiēnisko noteikumu turpmāko ievērošanu, lai mūsu pēctečiem netiktu pārlietu smaigais darbs, attīrot cilvēku sugu no visāda veida kroplībām”⁴. Racistiskais diskurss pamatojas uz vizualizētā ķermeņa viennozīmīgu saistīšanu ar citām cilvēka darbības jomām. Politikorektuma iespaidā rasisms gan nereti kļūst neatpazīstams. Savukārt apvērtais rasisms var veicināt politikorektumu un līdzjūtības, žēlastības diskursīvās prakses izstrādi. Kā piemērs var būt mediķa Bendžamena Raša, viena no „Amerikas tēviem”, atziņa, ka melnā ādas krāsa ir (ārstējamas) slimības izpausme.⁵ Savā ziņā rasisms atbalsojas arī modernajā estētiskajā ķirurģijā, kuru var dēvēt arī par ķirurģisko estētiku rasisma toņkārtās.

Kolektīvais ķermenis figurē ne tikai rasismā. Līdztekus kolektīvajiem ķermeņiem (sociālajam, politiskajam, medicinizētajam, ekonomiskajam, patērēšanas u. tml.) pastāv arī individuālais ķermenis ar dažādu izvērsumu (piemēram, pilsoņa, karavīra, modeles u. tml.), kas bieži vien nemaz nav tik individuāls. Līdz ar to rodas jautājums, kā cilvēkam sadzīvot ar šiem ķermeņiem, kā apieties ar tiem? Turklāt jāņem vērā, ka ķermenis principā ir apzīmējums, kas attiecas uz nedzīvo. Tiesa, ķermenis pastāv saistībā ar miesu un dažkārt (īpaši valodās ar vienu dominējošo apzīmējumu) pat ar to tiek identificēts. Ķermeņa funkcionēšana ir saistīta ar noteiktām procedūrām, no kurām rietumnieciskajā pasaulē ietekmīgākā laikam ir *mortificatio carnis*, miesas atmērdēšana. Kristieša miesa ir aizdots, par to nākas gādāt, un šī gādāšana tiek izprasta kā parāds (*opheilē*). Atmērdēšanas rezultātā veidojas kristieša ķermenis, kas turklāt vēl tiek iekļauts kolektīvajā ķermenī, tā sauktajā mistiskajā miesā jeb ķermenī.

Ķermenis, miesiskais ķermenis nevar pastāvēt bez noteiktām ķermeņa tehnikām, uz kurām savulaik ir norādījis jau Marsels Moss,⁶ taču kuru izpēte joprojām vēl ir fragmentāra. Ķermeņa tehnikas ir nevis vienkārši ķermeņa lietošana, bet tā lietošana atbilstīgi izstrādātiem priekšstatiem un ieradumiem, kuros nereti saglabājas visai arhaiskas vai pat arhetipiskas iezīmes, kas lielākoties ir neapzinātas. Turklāt šis ķermenis ir saaudzis ar miesu, kas lielākoties ir pašfunkcionējoša. Tādējādi rodas jautājums par pašfunkcionējošo un tā attiecībām ar pastāvošajām ķermeņa tehnikām vai jaunu tehniku veidošanu. Piemēram, rietumnieciskās pasaules ķermeni lielākoties raksturo sedatīvisms, t. i., dominējošā ķermeņa tehnika ir sēdēšana. Šādi ķermenis kļūst par pasivitātes iemiesojumu, to ir nepieciešams dažādi mobilizēt.

Ķermeņa tehniku izmantošana ir arī varas izpausme, vara izpaužas arī dzimumu ķermeņos. Sākot ar 18. gadsimtu, tiek izstrādāts divdzimumības modelis.⁷ Iepriekš dominē viendzimuma modelis, kurā sievietes (politiskā) anatomija neatšķiras no vīrieša anatomijas. Turklāt lielākoties sieviete ar tās miesisko ķermeni tiek uzskatīta par nepilnvērtīgu vai pat deģeneratīvu radību. Savukārt divdzimuma modeli nereti tiek izvērsti dzimumiskais rasisms, uzskatot vīriešu dzimumu (sugu) par nepilnvērtīgu dzimumu. Turklāt divdzimuma modelis, kuru cenšas pamatot bioloģijā, nokļūst pretrunā ar dzimumiem, jo naturāli nepastāv nedz sieviete, nedz vīrietis. Divdzimumības izstrāde ir sajūgta ar seksualizāciju, kurā seksualizētais dzimumķermenis kļūst par inscenējumu,⁸ kura aizsākumi meklējami anatomiskajā teātrī. Šajā sakarībā nevar neatzīmēt Mišela Fuko izstrādnes. Saistībā ar tām tiek atzīmēts, ka „pie horizonta atrodas erotiska dzīvesmāksla, kas seksuālo iekļauj lielākā ētiski politiskā kopsakarībā”⁹. Var tikai piebilst, ka šajā dzīvesmākslā saistībā ar miesisko ķermeni tiek iekļauta arī diaitētika.

Miesas, miesiskā apjēgsme tiek iekļauta praktiskajā filosofijā, kas neaprobežojas ar teoretizēšanu, jo tā ir vērsta nevis uz izziņu, bet praksi. Gernots Bēme raksta: „Miesiskās eksistences ētika pieprasa, lai es būtu miesiski pazīstams ar sevi, dzīvoju sevī vai, kā mēdz teikt, lai es identificējos ar savu ķermeni.”¹⁰ Identificēšanās ar ķermeni ne vienmēr ir vajadzīga un ieteicama, jo miesiskā patība var būt ar to pretrunā, miesa nepavisam nav identificējama ar ķermeni. Turklāt saistībā ar (veidojamo) miesas ētiku var atzīmēt, ka svarīgi ir ne tikai miesu izzināt, bet arī iepazīt (starp citu, sevi, miesiskās patības iepazīšana filosofiskajā ētikā ilgstoši ir atstāta novārtā). Jau Edmunds Huserls, kaut arī uzsverot izziņas aspektu, raksta: „Ikvienam, kas visā nopietnībā vēlas kļūt par filosofu, nākas vienreiz dzīvē ieslēgties pašam sevī un veikt „apvērsumu”.¹¹ Šī „ieslēgšanās sevī” ir arī ieslēgšanās miesiskajā patībā.

Ķermenis atklājas ārējam skatījumam, savukārt miesa – iekšējam skatījumam. Iespējams, ka labāks ir šāds formulējums: ķermeni raksturo cita, svešā pieredze, bet miesu – paša pieredze, piedzīvotais un pārdzīvotais. Tas gan nenozīmē, ka arī uz savu miesu neattiecinātu ārējo skatījumu un dažkārt pat to nepakļautu tam. Ķermenis savā ziņā ir instrumentalizācijas rezultāts. Taču šī instrumentalizācija nepavisam nav tikai citu, svešo pieredzes diktētais vai ārējā

skatījuma noteiktais, ikviens arī pats iekļaujas šajā instrumentalizēšanā, t. i., instrumentalizē savas miesas. Un šī instrumentalizēšana nodrošina miesas nepazīšanu, miesas problemātikas izstumšanu no uzmanības loka. Principā to veicina arī ķermeņa, dzīves fakticitātes uztveršana, pieļaujot manipulējamību un pārvēršot cilvēku par faktu apkopojumu. Miesas nepazīšanu veicina arī ķermeņa kults. Gernots Bēme uzsver: „Varētu iedomāties, ka intensīvā nodarbošanās ar ķermeni un tiekšanās pēc skaistuma, labas figūras, fitnesa ir padarījusi *miesas apziņu* par tagadējās dzīves izjūtas pamatiezīmi. Taču tā nepavisam nav, gluži pretēji, ķermenim dāvātā uzmanība, ķermeņa kults ir tieši miesas aizmirstības paildzināšana un pastiprināšana.”¹² Tāpēc apsēstībai ar ķermeni (somatomānijai) vai, gluži pretēji, bailēm no ķermeniskās miesas (somatofobijai) tiek pretstatīta somatofilija – draudzība ar miesu.¹³ Turklāt šādi atklājas, ka miesa, kuru raksturo paša pieredze un pārdzīvojumi, nepavisam nav identificējama ar patību. Miesa vienlaikus ir arī kaut kas cits, ar ko ir iespējams draudzēties un kas paredz savstarpējību. Miesīgā patība ir uzdevums, nevis naturāls dotums, lai gan miesiskā eksistence ir pašbūšanas pamats, t. i., bezmiesīga patība laikam ir tikai domājama.

Ķermeņa atkalatklāšana principā ir arī miesas atkalatklāšana. Katrā ziņā kristietības (lielākoties: protestantiskās kristietības) apzīmogatajā pasaulē tas nav mazsvarīgs veikums. Cilvēkam vajag inkarnēties, iemiesoties miesā, taču ķermeņi, īpaši etalonķermeņi, var traucēt un nepieļaut šo iemiesošanu, izraisot visdažādākās ligas (anoreksiju, bulīmiju u. tml.). Deformēta iemiesošanās izraisa visdažādākās psihosomatiskās un psihiskās sekas. Miesas ir cilvēka mājoklis, taču tās var pārvērsties par mitekli vai traucējošo piederumu. Turklāt miesas atkalatklāšana liek secināt, ka „miesa ir visu skatpunktu skatpunkts”, „fenomens, kas vienmēr ir līdzdalīgs citu fenomenu konstitūcijā”¹⁴. Līdz ar to runa ir par iespēšanu mājot ne tikai miesā, bet arī visā pasaulē. Miesas atkalatklāšanā svarīgs ir Frīdriha Ničes devums, kurš saasinātā veidā pauž, ka „miesa ir liels prāts”¹⁵. Šo atziņu viņš vērs pret miesas un dzīves nicinājumiem, viņpasaulniekiem, t. i., kristiešiem un teoretizētājiem. Miesas atkalatklāšana ir aizmirstā, nonievātā un neievērotā prāta atkalatklāšana, kurš nav sadomātais, racionalizētais prāts. Ķermeņi ir mēms, savukārt miesai ir balss, kurā reizēm der ieklausīties. Šī ieklausīšanās gan uzreiz neparedz paklausīšanu, jo miesa var runāt arī mēlēs. Miesai ir ne tikai balss, bet arī atmiņa.

Turklāt šī atmiņa ir miesiska, fiziska, bet izraisa gluži nemiesiskas norises.¹⁶ Piemēram, spēcīgas sāpes ierakstās miesā, atstāj tajā engrammu. Piedevām šīs sāpes var būt ne tikai „uz paša ādas” piedzīvotas sāpes, tās var būt pārdzīvojums, ko izraisa citu piedzīvotās sāpes. Šis „ieraksts” var atskanēt pēc gadiem, izraisot paša miesiskās sāpes, kaut arī tām nav acīmredzamu iemeslu. Neapzinātā „sāpju atmiņa” nereti ir spēcīgāka par paša cilvēka apzināto nostāju pret sāpēm. Šāda atmiņa, pārdzīvojumi var izraisīt to, ka paša miesa tiek uztverta, skatīta kā kaut kas ārējs. Šādi tiek nodrošināta disociācija, t. i., atmiesiskošanās. Turklāt atmiesiskošanās var būt visnotaļ paradoksāla. Atmiesiskošanās var būt sāpju atvairīšana, kas, pārvarot jaunradušos saspringtību, sajūdzas ar pašnodarāmiem

miesas bojājumiem, nejutot sāpes, vai došanas jaunu briesmu un sāpju mēklējumos. Atmiesiskošanās parasti izraisa ēšanas traucējumus. Viens no variantiem ir lēkjmveidīgais ēšanas uzbrukums (*binge eating disorder*), kas rodas, esot vienatnē, un nepadodas apzinātai kontrolei. Savukārt pievērstība citiem var nodrošināt pavisam citus procesus. Piemēram, vecāku pievērstība zīdāinim aktivē gēnu, kas producē oksitocīna hormonu. Oksitocīns veicina un stabilizē visu triju saistību, noturīgas savstarpējās attiecības. Arī tā sauktie spoguļneironi (*mirror neurons*) tiek „uzrunāti” individuālā un intīmā pievērstībā. Tie „ieraksta” ne tikai novēroto cita cilvēka darbību, turklāt tā, ka to var pat just, bet nodrošina arī labāku novērotā atdarināšanu. Minētie piemēri vedina ne tikai uz dziedināšanas transformēšanu,¹⁷ jo dziedināms jau nav organisms, kas eifēmiski tiek dēvēts par cilvēku. Tie vedina veidot ētiku, kas attiecas nevis uz ķermeni „cilvēks”, bet gan uz dzīvi un dzīvojošu cilvēku.

Svarīga miesas atkalatklāšanas iezīme ir tās pielīdzināšana dabai, t. i., miesa tiek skatīta kā daba vai tajā iekļautais. Taču daba ir dota dažādi, turklāt miesa kā daba var tikt uztverta un pārdzīvota kā kaut kas savs vai, gluži pretēji, svešs. Lai kāds arī būtu šī uztvēruma un pārdzīvojuma vēsturiskais izvērsums, miesa liecina par atkarīgumu, mulsinošu pašdotību, kas kļūst par uzdevumu, ja sevi, savu dzīvi cenšas vadīt reflektēti. Šo atkarīgumu var dēvēt par atgādinājumu. Miesa, piemēram, atgādina par galīgumu un tebūšanu un vedina rīkoties šeit un tagad, neatliekot to uz vēlāku laiku. Savulaik tas ir iekļauts mākslā nomirt, dažādos tās vingrinājumos.¹⁸ Māksla nomirt nepavisam neparedz, ka cilvēkbūšana ir būšana nāvei, gluži pretēji, māksla nomirt iekļaujas dzīvesmākslā un iezīmē dzīvošanas ietvaru. Miesa atgādina un liecina par novecošanos. Mūsdienās lielākoties pret to dažādi cīnās, aizmirstot par skaistu novecošanu, par mākslu novecot. Šādi cilvēks nevis mājā savās miesās, bet cenšas iedzīvoties izskaistinātā un nemitīgi jaunināmā ķermenī. Turklāt šādi tiek aizmirsts arī kas svarīgāks, jo tiek pieņemta lineāra virzība: piedzimšana–nobriešana–novecošana, kas noslēdzas ar nomiršanu. Tiek uzskatīts, ka nobriedusi miesa, precīzāk – organisms, ir nemainīga vai gandrīz nemainīga. Taču miesiski cilvēks piedzimst un nomirst nemitīgi, t. i., norisinās nemitīga dzimšanas un miršanas mija. Miesiski cilvēks ir nemitīgas natalitātes un mortalitātes iemiesojums. Nākšana šaisaulē gan nav viņa paša nopelns, taču ikreizējā piedzimšana kā cilvēkam un prasme nomirt un īstenot apbērešanas rituālus var būt viņa uzdevums un veikums. Šādi tiek arī atgādināts, ka nāve nepavisam nav mūža beigās sagaidāms notikums. Cilvēks dzīvo uz jebkurā brīdī iespējamās nāves fona. Vienlaikus miesa atgādina cilvēka mirklīgumu, t. i., viņš ik brīdī transformējas, un viņa uzdevums ir to visu savākt vienkopus un iespēt būt pašam.

Cilvēks vārda tiešā nozīmē nemitīgi met ādu.¹⁹ Ja tā nebūtu, mūža nogalē viņu klātu vairākus kilogramus smags ragveida uzaugums. Āda ir ne tikai lielākais un smagākais cilvēka maņu „orgāns”, ko izcelsmes ziņā var uzskatīt par smadzeņu ārējo virsmu. Āda ir arī ekspresijas, „runāšanas” līdzeklis un veids. Taču lielākoties tā tiek pakļauta dažādām tehniskām procedūrām: tetovējumiem, pīrsingiem, brendingiem, liftingiem u. tml., aizmirstot vai piemirstot tās

eksistenciālo nozīmi. Kaut arī dabiski cilvēks nemitīgi met ādu, cilvēciskajā eksistencē uzsvars ir likts uz kaut ko citu. Šis uzsvars ir iestrādāts dažādos izteikumos. Āda var apzīmēt pašu cilvēku, piemēram, viņam ir bieza āda, t. i., attiecīgais indivīds ir biežādainis, proti, nejūtīgs, anestēzisks. Āda var apzīmēt dzīvību: (dārgi) pārdot savu ādu, glābt savu ādu, baidīties par savu ādu. Āda var apzīmēt miesu: ķerties pie ādas, vilkt ādu pār acīm. Āda var nozīmēt sava veida apvalku: tikt sveikā ar veselu ādu, justies labi savā ādā. Taču šāds apvalks drīzāk ir ģērbs, mājoklis, kas arī var pastāvēt kā āda.²⁰ Savā ziņā āda ir mājošanas ārējā (un vienlaikus iekšējā) robeža. Šie frazeoloģismi rāda, ka zem ādas neslēpjas kaut kāda esence. Taču 16. gadsimtā aizsākas norise, kurā šī esence tiek meklēta zem ādas, proti, parādās anatomiskais teātris. Šī morāli politiskā izrāde ar laiku ļauj veidoties dabaszinātniskai anatomijai un dermatoloģijai. Sākotnēji tajā ir vērojamas tā sauktās Marsija ainas – demonstrējot cilvēka anatomiju, indivīdi piedalās savas ādas novilkšanā. Turklāt sievietē, novelkot sev ādu un miesas kārtas, uzskatāmi rāda, ka viņai ir vīrieša anatomiskā uzbūve, kuru raksturo atbilstīgo orgānu iekšējā vērstība. 18. gadsimtā šādas Marsija ainas izzūd un aizsākas divdzimumības izstrāde. Ādas novilkšana (ādas dīrāšana) sajūdžas ar sodīšanu un audzināšanu.²¹ Laika gaitā tas acīmredzot sajūdžas ar „tīrīšanas” vai „tīrības” diskursīvo praksi.

Lūkojot, kas cilvēkam ir zem ādas un aiz ādas, pati āda tiek atstāta novārtā. Pareizāk – ādai, traktētai noteiktā rakursā, sāk pievērst pārmērīgu uzmanību. Iepriekš netūrais vai nevēlamais ir zem ādas, tagad netūrais ir uz ādas vai ādā. Āda tiek pakļauta agresīvai higiēnas politikai, kā arī iestrādāta rasisma diskursīvajā praksē. Šīs norises ir saistītas ar jauna ķermeņa izstrādi.²² Sākotnēji tas tiek skatīts kā mehāniska mašīna, taču pakāpeniski to nomaina priekšstats par kairināmu mašīnu. Ķermenis tiek izprasts kā kairinājumu un reakciju mašīna, kas sargājama no pārkairināmības. Līdztekus tam norisinās ķermeņa seksualizācija, kas vienlaikus ir orgānu seksualizēšana un paredz to pārkairināmību. Šāda pārkairināmība tiek novērsta, īstenojot tīrības (attīrīšanas) un izskaistināšanas procedūras. Tas atveidojas arī jaunajā pilsoniskajā reliģijā, proti, sportā, kas no paramilitāras un militāras prakses pārtop (vismaz dažās jomās vai aspektos) par (valstiski) masveida ķermeņa nodrošinājumu, komercializēti seksuālu izrādī vai miesiskās veselības saņemšanas veidu.²³ Līdz ar to svarīga ir nevis pati āda, bet gan higienizētā āda un vēsturiski instrumentalizētais ķermenis. Āda nodrošina kontaktu ar sevi un citiem, kontakts (*contactus*) nozīmē tikties (*contigere*). *Contactus* ietver *tactus*, taktu, taktiskumu. Viena no kontakta formām ir pieskaršanās – ne tikai aizskārums, bet arī aizkustināšana, savukārt glāsta veidā pieskaršanās ir ne tikai mīluma izpausme, bet arī cilvēka veseluma un veselības nodrošināšana. Toties ādas kā mašīnas apvalka iestrāde ļauj veidoties cilvēkam, kas, pārfrāzējot Sofoklu, savā ziņā ir attīrīts un iesmaržināts dzīvais liķis (**Soph. Antig.** 1167). Viņš kļūst par parfimētu mironi, t. i., mobilizējamu mašīnu, savukārt miesas dabiskā smarža liecina par netīrību un vedina atsavināties no miesiskā. Bet higienizētā āda ir pakļauta nemitīgiem kairinājumiem, no kuriem to lielākoties farmakoloģiski cenšas pasargāt.

Šo dažādo un tomēr saistīto diskursīvo prakšu rezultātā rietumnieciski civilizētais cilvēks ir kļuvis par farmakofāgu, zālēdāju. Viņš lieto visdažādākās *lifestyle* pilulas vai tabletes, lai būtu fitnesīgāks, t. i., atbilstīgāks izstrādātajam priekšstatam par ķermeni. Viņš cenšas nozāļot arī sāpes un slimības, lielākoties kaitējot miesai.²⁴ Sāpēs miesa lielākoties tiek pārdzīvota kā kaut kas cits un svešs. Sāpes it kā vedina distancēties no miesas, tikt no tās prom vai vaļā, nereti izraisot totālu regresu. Sāpes var būt dažādas, taču lielākoties tās aplūko un klasificē pēc cēloņiem. Tādējādi sāpes kļūst par kaut ko ārēju, traucējošu. Taču sāpes nav intencionālas, un tās, izmantojot dažādus (garīgus un fiziskus) vingrinājumus un priekšstatus, var dažādi lokalizēt.²⁵ Vienlaikus sāpes ir vissavējākais, bieži vien tās sniedz citādi negūstamu pieredzi un vedina uz līdzcietību. Funkcionālisms ir vērojams arī slimību traktējumā, turklāt slimības tiek arī producētas atbilstīgi iestrādājamajiem ķermeņiem. Taču pastāv slimības, kurās sāpes parādās tikai ligas plaukumā, t. i., sāpes nefunkcionē kā brīdinājums. Viena no šādām slimībām ir tā sauktais krūts vēzis. Diagnosticējot to ar mamogrāfijas palīdzību, tā diametrs jau ir vairāki milimetri, proti, tas ir veidojies jau vairākus gadus. Turklāt lielākoties tas tiek fiksēts ar taustes palīdzību.²⁶ Šādi atklājas, ka miesas iepazīšana un pazišana var būt nozīmīgāka par miesiskā ķermeņa izziņāšanu. Apzīmējumā „vēzis” tiek iekļauts vairāk par 100 dažādām slimībām, ar vēzi saslimst vai katrs ceturtais cilvēks, taču nereti karcinofobija vai priekšstati par šo slimību, kuras cēloņi joprojām ir neskaidri, tikai traucē atveseļošanos vai cieņpilnu sadzīvošanu ar šo ligu. Jau Seneka norāda, ka sāpes pastiprina iedomas, ka tās atbilst iedomām (*Sen. Epist.* 78, 13). Turklāt iedomas var nebūt individuālas, nemaz jau nerunājot par farmakoloģiskās industrijas nozīmi slimību fabricēšanā.

Kairināmā un pārkairināmā ķermeņa producēšana tikai vairo šādas iedomas. Turklāt pārmērīga pievēršanās slimībām atstāj novārtā to, ka ne visi saslimst, t. i., kļūst pārmēru slimīgi, gatavi slimot. Par patoģenēzi ne mazāk svarīga ir salutoģenēze, veselības rašanās un pastāvēšana.²⁷ Turklāt derētu atcerēties, ka neslimo tikai nedzīvais. Pastāv tā sauktās augšanas sāpes – „normālās” jeb dabiskās sāpes. Šādas dabiskas sāpes ir saistītas arī ar menstruāciju, deflorāciju un dzemdībām. Taču arī šīs sāpes var izjust kā slogu, pārmērīgu un nevajadzīgu atkarību no miesas. To visu pat var pārdzīvot kā noteiktas slimības, pret kurām tiek izgudrotas dažādas zāles. Taču šīs slimības ir atkarīgas no priekšstatiem, kas sajūgti ar sabiedrībā pastāvošajiem sociālekonomiskajiem apstākļiem. Menstruācijas izraisītās sāpes varētu saukt par dabiskām, ja vien nepastāvētu apstākļi, kuros menstruācija mitējas, t. i., tās izzūd sociālpolitisku apstākļu dēļ. Un tas vedina domāt, ka miesa nav tikai kaut kas dabisks, pašfunkcionējošs. Miesā pastāv līdztekus ķermenim (ķermeņiem), cieši ar to saaugot. Miesiskais un dzimumiskais (nerunājot nemaz par seksuālo) nav konstanti un identī lielumi. Ķermenis lielākoties tiek skatīts kā kaut kas dzimumneitrāls, bet dzimumiskais, seksuālais miesā var izvērsties dažādi.

Naturāli nepavisam nepastāv divi dzimumi, kaut arī feministiskajā un dzimtes (*gender*) literatūrā tas principā tiek ignorēts.²⁸ Savā ziņā katram ir savs

dzimums, gluži kā seksuālā izvērsums, t. i., seksualitāte ir kultūrvēsturiska un individuālvēsturiska konstrukcija sajūgtībā ar miesisko tapumu. Dzīvajā (tostarp cilvēka) pasaulē pastāv dažādas dzimuma variācijas.²⁹ Turklāt dzimums ne vienmēr ir atkarīgs no hromosomām un gēniem. Arī cilvēku pasaulē pastāv XX–vīrieši un XY–sievietes (precīzāk būtu – tēviņi un mātītes, kaut arī šie apzīmējumi tiek patapināti no divdzimuma modeļa). Pastāv sievietes ar trim un pat četrām X hromosomām, turklāt sievietei (mātītei) ir X–Y antigēns. Būdama grūta ar vīrieškārtas pēcnācēju, viņā izstrādājas vielas, kas imunizē pret nākamajiem vīrieškārtas pēcnācējiem, t. i., viņas miesas cenšas tos izstumt. Sievietes (mātītes) mitohondriālais DNS tiecas tikt vaļā no Y hromosomas. Turklāt Y hromosoma ir izčākstējušu gēnu kapsēta, tās nozīme sarūk aizvien vairāk. Daudzi cilvēki vīrieša (tēviņa) izmiršanā nesaskata nekā sliktā. Piemēram, Valērija Solana jau 1967. gadā laiž klajā manifestu SCUM. Manifesta saīsinājums nozīmē *Society for Cutting Up Men* („Sabiedrība vīriešu iznīcināšanai”), turklāt *scum* ir ‘negēlis’, ‘paklidenis’, ‘netūrums’ u. tml.). Lai kāds arī būtu vērtējums, šis ar miesu saistītās (ģenētikas) zināšanas izraisa jautājumus par ētisku attieksmi. Šīs ģenētiski noteiktās norises var izraisīt ciešanas, savukārt ģenētikas zināšanas (miesu zinātniska izziņa) vedina veidot ētisku nostāju.

Ģenētikas zināšanas var noderēt par ētisku atgādinājumu, arī sāpes var būt miesas skaudrais atgādinājums par cilvēka miesisko eksistenci. Taču miesa atgādina ne tikai to. Bez miesas, piemēram, nebūtu iespējams izsalkums, slāpes. „Esmu izsalcis.” Šis izteikums norāda, ka ne jau kaut kāds Es ir izsalcis. Miesā pauž izsalkumu un pieļauj mielošanās iespēju, proti, iespēju miesloties, t. i., liksmoties, un bez miesas to nav iespējams izdarīt. „Man ir prieks.” Prieks šajā izteikumā nav predikāts, izteikums nenozīmē, ka cilvēkā būtu kāda instance, kas priecātos. Prieks caurstrāvo miesu. Nogurums. To izraisa ne tikai piepūle, pārmērīgs darbs, nogurumu var izraisīt arī muļķības un stulbums. Un miesa „saka”, ka ir nogurusi no tā visa. Arī prieks var izgurdināt. Miesas pozitīvais dāvājums var būt ne mazāk dažādīgs par negatīvo atgādinājumu. Iespējams, ka tās tīrākais dāvājums cilvēka pasaulē ir miesiskās mīlestības bauda. Tā gan laikam nav pieejama seksveida mašīnai, tā laikam nav iespējama kā dziņas vai iekāres apmierināšana. Miesiskās mīlestības bauda ir bauda būt kopā, ļaujot un ļaujoties miesiskumam, kopīgajiem klātbūtnes un tebušanas svētkiem. Taču mūsdienām raksturīgs tieši miesiskās tebušanas un klātbūtnes zudums.³⁰ Uzskatāmi tas atveidojas komunikācijas pārtapšanā par telekomunikāciju (ne tikai vārda tiešajā nozīmē), kad klātbūtne ir prombūtne, t. i., cilvēks tikai figurē ar savu ķermeni. Tas atveidojas arī valodiski, cilvēks, piemēram, nevis kaut kur ierodas un uzstājas ar referātu, bet prezentē sakāmo. Viņš izrādās, nevis iespēj arī būt, apliecinot to ar savu miesiskumu. Arī miesiskās attiecības var būt šāda prezentācija.

Saistībā ar miesu mūsdienu (rietumnieciskajā) pasaulē var atzīmēt vēl trīs ētiski svarīgas problēmas. Šīm problēmām ir arī kopsaucējs, proti, tajās ir vērojama miesas kā dabas pārvēršana par kaut ko pašradītu, proti, cilvēka radītu dabu. Šīs problēmas ir saistītas ar tā saukto estētisko ķirurģiju, orgānu transplantāciju un gēnu tehnoloģiju jeb inženieriju. Estētiskā ķirurģija, iespējams,

ir vienkāršākā problēma. Tiek pieļauts, ka ar ķirurģisku iejaukšanos ir sasniedzams skaistums, skaistais. Skaistais tiek izprasts kā piedeva, dekors, taču skaistais nav predikāts. Ar šādu iejaukšanos – vienu skaistumkopšanas procedūru – var sasniegt labi ja izskatīgumu, t. i., atbilstību noteiktam priekšstatam par ķermeni. Estētiskā ķirurģija sākotnēji arī ir dekorēšana (*chirurgia decorativa*), kas novērš sifilisa sekas, un tikai 18. gadsimtā, atkal uzliesmojot sifilīsam, kļūst par plastisko operāciju.³¹ Estētiskā iejaukšanās ir ne tikai „uzlabošana”, bet arī slēpšana, jo pēc izskata nereti spriež par „rases turpināšanas” tiesībām.³² Šāda dzīšanās pēc skaistuma ir iespējama arī bez ķirurģiskas iejaukšanās, izstrādājot bezrumpju sievietes, vīriešrumpjus vai nekatrīgus ķermeņus.

Daudz sarežģītāki ir orgānu transplantācijas izraisītie jautājumi. Vai cilvēks ir savas miesas īpašnieks? Tā pieder kopumā vai pa daļām? Vai cilvēkam ir tiesības uz savu miesu? Saistībā ar transplantācijas uzplaukumu ir ieviests nojēgums par smadzeņu nāvi. Smadzenes ir mirušas, taču pārējās miesas vēl ir dzīvas, un tās var izmantot. Kad tad cilvēks ir nomiris? Smadzeņu nāve, kas ir nāves noteikšanas kritērijs, nefiksē nāves iestāšanās brīdi, tā uzrāda jau iestājušās nāves stāvokli, kas tiek fiksēts pēc diagnozes noteikšanas un dokumentu aizpildīšanas. Cilvēks miesiski vēl nav miris, bet viņa orgāni jau var tikt transplantēti. Turklāt mūsdienu pārtikušo pasauli raksturo orgānu trūkums, kas veicina ne vienmēr legālu to sagādāšanu (arī bez smadzeņu nāves konstatēšanas vai labprātīgas piekrišanas). Taču ne mazāk problemātiska ir tā cilvēka dzīve, kuram kāds orgāns ir transplantēts. Un runa nepavisam nav par bioloģisko saderību, sadzīvošanu un pēcoperācijas bieži vien grūtajām un apgrūtinotajām procedūrām. Jautājums ir par to, kā pats cilvēks sadzīvo ar svešas miesas daļu, kā pārdzīvo to. Orgānu transplantācija vedina uzdot arī citu jautājumu: vai miesiskā eksistence attiecas uz miesu kopumā vai arī pieļauj tās daļu nomaiņu? Vai miesa ir tikai orgānu kopums?

Vēl lielāku pašizpratni un zināšanu darbu paredz gēnu tehnoloģija. Šādas manipulācijas dažkārt tiek piedāvātas kā moderna skaistumkopšanas procedūra, iekļaujot tajā arī rases tīrības jautājumu.³³ Taču svarīgākais, ka šādi cilvēks vairs nevar justies kā samnieks savās mājās. Vai cilvēkam pieder tiesības uz saviem gēniem? Šādu tiesību nepastāvēšana var tikai veicināt manipulācijas ar tiem, turklāt – neraugoties uz to, ka 99,9% gēnu cilvēkiem ir identi. Cik lielā mērā vispār ir pieļaujamas tiesības veikt ģenētiskas manipulācijas ar cilvēku? Kādi risinājumi ir atļauti pēc ģenētiskās diagnozes noteikšanas? Ģenētikā gūtās zināšanas pieļauj to tehnisku izmantošanu, savukārt iespējamais saimnieciskais profīts veicina kā vienu, tā otru. Tiesa, genoma „atšifrēšana” ir nedaudz atvēsinājusi sakarsušos prātus. Izrādās, ka nepastāv tik vienkārša kauzalitāte kā „DNS–RNS–proteīnu” virkne. Līdz ar to genoma vietā tiek ņemts priekšā proteoms (proteīnu kopums), epigenētiskā iedzimtība u. tml. Genoms, protams, ir iespaidīgas dabas ērģeles, taču pašas par sevi tās tomēr laikam nespēlē. Skanējums ir atkarīgs no cilvēku savstarpējām attiecībām. Metaforiski tiek runāts par iekodētās informācijas atšifrēšanu, kas pieļauj dažādas manipulācijas (tostarp arī nepieciešamas vai vismaz miesiskajai eksistencei labvēlīgas). Taču, pat ja

pastāv šāda atšifrējama informācija, konstruētajam vai tapšanā piepalīdzētajam indivīdam nāksies dzīvot miesā, sadzīvot ar to, kaut gan tā būs „piegriezta” pēc atbilstīga priekšstata. Turklāt derētu pārdomāt, vai šādi nekļūst iespējams jauns rasisma variants.

Ne mazāk svarīgs ir jautājums: kas ir gēns? Turklāt ne jau dabaszinātniskajā, bet ontoloģiskajā nozīmē. Vai cilvēks (miesas) ir tikai gēnu transportēšanas līdzeklis?³⁴ Jau Frīdriha Vēlera eksperimenti 19. gadsimta pirmajā pusē uzrāda plūstošo robežu starp organisko un neorganisko. Arī cilvēka miesiskā dzīve nav tikai organiska dzīve. Ģenētiskie pētījumi atklāj cilvēku ciešo radniecību, piemēram, lielākā daļa eiropiešu ir Ievas septiņu meitu pēcteči.³⁵ Šī liecība, kas ietverta mitohondriālajā DNS, apstiprina ne tikai, tā teikt, horizontālo radniecību, bet arī vēsturisko (savā ziņā joprojām pastāv tikai šīs septiņas sievietes pirmmātes) un ļauj runāt par Braiena Saika aprakstīto vēsturisko „mistisko” miesu vai ķermeni. Ikvienā cilvēkā miesiski runā viņa senči. Iespējams, ka tieši šāds ķermenis būtu izkopjams daudz rūpīgāk. Vienlaikus tas apliecina, ka kolektīvais ķermenis var būt arī ētiski apstiprināms. To apliecina arī sociālās ētikas izveidotājs Aleksandrs Etingers, rakstot par „ētisku organismu”, „sociālu kolektīvķermeni”: „Šajā ziņā arī cilvēce ir organisms, un tā ietvaros dažādās atsevišķās grupas (ģimene, tauta, valsts, baznīca) ir organiski līdzīgas.”³⁶ Tiesa, šajā sazarotajā organismā viņš uzsver līdzsvaru nodrošinošo dzimumu polaritāti: „Kopumā šis līdzsvars saglabājas visheterogēnākajās nacionalitātēs – baltajiem un melnajiem.” Tiesa, ebrejdzimtas zinātnieks Ludvigs Gumplovičs, kas ievieš un izstrādā „rasu cīņas” jēdzienu, noraida iespēju skatīt sabiedrību, cilvēci kā dabisku organismu.³⁷ Šādi atkārtoti kļūst aktuāls jautājums par dzīvību, miesu un to robežām. Galu galā arī cilvēka miesas ir sava veida zooloģiskais dārzs, kura iemītniekus gan lielākoties var izzināt, bet ne iepazīt.

Miesas, miesiskās eksistences izvīrzišanai ētikas priekšplānā ir vairāki pamatojumi. Miesā var mājot vai mitināties. Mājošana paredz ekoloģiju, proti, mācību par mājošanu jeb eksistenciālo mājturību.³⁸ Mājošana paša miesās ļauj mājot arī pasaulē (šādi, starp citu, var gūt arī jēdzīgu ekoloģiskās ētikas jeb vides ētikas pamatu). Vienlaikus miesa nav kaut kas savs, t. i., tā paredz savstarpējību. Miesā ir gan iepazīstama, gan izzināma, lai nodrošinātu reflektētu mājošanu tajā un sajūgtību ar citiem sakārtotības iemiesojumiem. Miesā, nebūdamā tikai kaut kas savs, atgādina par citu, ļauj gūt cita pieredzi. Turklāt cilvēks nevar uzturēties tikai mājās, tās tad ir mūža mājas, bet viņš – to iemītnieks, proti, mironis. Miesas pieļauj un paredz to atstāšanas iespējas. Miesai svarīgs ir uzturs un uzturēšanās noteiktās vietās, proti, tas, kas izsenis izstrādāts filosofiskajā diatētikā un ko no jauna tiecas izstrādāt ēšanas ētikā jeb gastrosofijā.³⁹ Miesā nepavisam nav mašīna, kas „uztankojama” ar enerģētiskām vielām (noteiktu kaloriju daudzumā), ļaujot un liekot tai funkcionēt. Miesā nereti ir gudrāka par dažādiem prātojumiem un to izmantošanu. Tāpēc ir vērts tajā ieklausīties un mēģināt saprast tās balsi, atmiņu, lai iespētu īstenot ētisku miesisko eksistenci.

Miesiskās eksistences, miesiskās patības izvīrzišana priekšplānā ļauj pārskatīt arī ētikas pamatojumu. Turklāt piedāvātais pamatojums nav kaut kas jauns,

principā tas acīmredzot uzskatāms par pirmo filosofisko pamatojumu, proti, tikumu ētikas pamatojumu, kurā ņemta vērā filosofijas pastāvēšanā gūstamā pieredze. Šis pamatojums, protams, ir tikai iezīmēts, taču to kompensē atsaukšanās uz Martu Nusbaumu, kura revidējot papildina Džona Roulza izstrādni.⁴⁰ Var pat teikt, ka piedāvāts tiek koriģējošs papildinājums Nusbaumas pārliecinošajai izstrādnei, liekot citus uzsvarus.

Marta Nusbauma, aplūkojot tagadējo kontraktuālismu, izšķir trīs variantus. Dāvida Gotjē hobsiskais kontraktuālisms ir tīri egoistisks un uzsver savstarpējās priekšrocības.⁴¹ Kantisko kontraktuālismu pārstāv Tomass Skenlons un Braians Berijs.⁴² Savukārt Džons Roulzs Nusbaumas skatījumā izstrādā jaukto variantu, savijot kontraktuālismu ar kantismu. Savu izstrādni Nusbauma vērs pret utilitārismu, kas kavējot adekvātu demokrātisko lēmumu un personas brīvības novērtējumu, un pārstāv politiskā liberālisma tradīciju bez atsaukšanās uz metafiziku. Tā vietā viņa atsauca uz Marksu un Aristoteli. Taču, kā pamatoti norāda Otrfrīds Hefe, „Aristotelis nav izspēlējams pret Kantu”⁴³. Nusbauma pamatoti norāda uz problemātisko personas jēdzienu Kanta filosofijā, tomēr tāpēc vien nav jāatbrīvojas no kantiskā racionālisma un jāpiedāvā intelektualizēts Aristotelis.⁴⁴ Var pat teikt, ka Kanta ētika savā tapumā ir „radikalizēta teoloģiskā ētika bez teoloģijas”, ka tā ir „interpersonālo attiecību” ētika, kurā cilvēks ir bezmiesīga būtne, taču tā ietver pašpienākumus, tostarp arī pašam pret savu ķermeni.⁴⁵ Patība nav bezmiesīga, nepastāv arī „bezpasaulīga patība”,⁴⁶ un tikai šī patība var īstenot Nusbaumas proponēto gādības (*care*) ētiku.

Revidējot Roulza koncepciju, Nusbauma priekšplānā izvirza sarakstu ar „spēju investējumam”, „pieejamām iespējām” (*capabilities approach*). Domājams, ka daudz pamatotāk būtu priekšplānā izvirzīt miesisko patību. Turklāt tajā ir jau ietverta savstarpējība, savējā un cita mijiedarbība. Tikai ķermenis, organisms var būt „tīrs” jeb sterils, cilvēka miesās jau mīt milzīgs kvantums cita⁴⁷ (kas var būt arī svešs un naidīgs), bez kura nemaz nav iespējama miesiskā eksistence. Tieksmes tiek īstenotas miesiskās patības eksistencē. Miesiskā eksistence ir ierobežojošais, un katram šī ierobežotība ir sava. Un tas ļauj Nusbaumas izstrādāto *disability* problemātiku neaprobežot ar invaliditāti, kā lielākoties tulko un izprot attiecīgo vārdu. Invaliditāte ir tikai viens no ierobežojumiem, miesiskā eksistence uzrāda plašāku ierobežotību. Un brīvība ir iespējama miesiskajā eksistencē, taču brīvība nav reducējama uz naturālu, materiālu kauzalitāti – vienāla: sociālu vai politisku. Savukārt brīvība izvēršas tieksmes (*oreksis*) ētikā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- 1 Sal.: **Bieri P.** Was bleibt von der analytischen Philosophie? // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2007. Hf. 3. S. 333–344.
- 2 Gernots Bēme, piemēram, veido miesiskās eksistences ētiku, miesas ētiku, uzsverot miesisko eksistenci, tās pieredzi kā uzdevumu (**Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Die Graue Edition, 2003; **Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008). Savukārt, piemēram, Vilhelms Šmids šo jautājumu

- risina dzīvesmākslas kontekstā (**Schmid W.** *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004).
- ³ **Авдеев В.** *Расология.* Москва: Белые альвы, 2005. С. 141. Grāmatā šādu apgalvojumu ir bez gala, tajā var gūt ieskatu arī par etnoestētiku un etnoētiku. Vienlaikus tajā skaidri un gaiši pateikts, ka rasoloģija, t. i., mācība par rasēm, ir atbilde uz jautājumiem „Kas vainīgs?” un „Ko darīt?”. (*Ук. соч.* С. 22).
 - ⁴ **Савельев А.** *Образ врага. Расология и политическая антропология.* Москва: Белые альвы, 2007. С. 321.
 - ⁵ **Rush B.** Observations Intended to Favour a Supposition that the Black Color (as It is Called) of the Negroes is Derived from the LEPROSY // *Trans. Amer. Phil. Soc.* 1799. Nr. 4. P. 289–297. Detalizētāk sk.: **Szasz Th.** *The Manufacture of Madness.* New York: Syracuse Univ. Pr., 1970.
 - ⁶ **Mauss M.** Les techniques du corps // **Mauss M.** *Sociologie et anthropologie.* Paris: PUF, 1993. P. 365–386.
 - ⁷ Sk.: **Laqueur Th.** *Making Sex.* Cambridge: Harvard Univ. Pr., 1990.
 - ⁸ **Lindemann G.** *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl.* Frankfurt/M.: Fischer, 1993. S. 11.
 - ⁹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. S. 329.
 - ¹⁰ **Böhm G.** *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht.* Zug: Die Graue Edition, 2003. S. 115. Šis citāts arī uzskatāmi parāda miesiskā un ķermeniskā nošķiruma problemātiskumu, jo „miesa” un „ķermenis” bieži vien tiek lietoti kā sinonīmi.
 - ¹¹ **Huserls E.** *Fenomenoloģija.* Rīga: FSI, 2002. 336. lpp. A. Dāboliņa tulk.
 - ¹² **Böhme G.** *Op. cit.* S. 120.
 - ¹³ **Schmid W.** *Op. cit.* S. 173.
 - ¹⁴ **Waldenfels B.** *Op. cit.* S. 9.
 - ¹⁵ **Niče F.** *Tā runāja Zaratustra.* Rīga: Zvaigzne ABC, 2007. 31. lpp.
 - ¹⁶ Plašāk, arī par minētajiem piemēriem, sk.: **Bauer J.** *Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern.* München: Piper, 2007 (11. Aufl.). Sk. arī: **Roth G.** *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
 - ¹⁷ Sk., piem.: **Verres R.** *Was uns gesund macht. Ganzheitliche Heilkunde statt seelenloser Medizin.* Freiburg: Herder, 2005. Par minētajiem spoguļneironiem sk.: **Rizzolatti G., Fadiga L., Fogassi L., Gallese V.** Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions // *Cognitive Brain Research.* 1996. Nr. 3. P. 131–141; **Gallese V., Goldman A.** Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-reading // *Trends in Cognitive Sciences.* 1998. Nr. 2. P. 493–501; **Umiltà M. A.** et al. I Know what You are Doing: a Neurophysiological Study // *Neuron.* 2001. Nr. 31. P. 155–165.
 - ¹⁸ Sk., piem.: **Hadot P.** *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Ed. a. Michel, 2002. Šeit arī par citiem vingrinājumiem.
 - ¹⁹ Sk., piem.: **Benthien Cl.** *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse.* Reinbek: rowohlt, 1999. Turpmāk minētajiem izteikumiem latviešu valodā Klaudija Benthjena uzrāda analogus piemērus vācu, franču, itāliešu un arī angļu valodā.
 - ²⁰ Sk.: **Harather K.** *Haus-Kleider: zum Phänomen der Bekleidung in der Architektur.* Wien: Böhlau, 1995. Sal.: „2 kvadrātmētri ādas ir manas mājas. Mana zemeslodes daļa.” (**Gaile I.** *Āda.* Rīga: Mansards, 2011. 45. lpp.)
 - ²¹ Ģēte savas poētiskās autobiogrāfijas pirmajai grāmatai par moto izvēlas Menandra atziņu, ka nedrīnāts cilvēks nav audzināts, *ho mē dareis anthrōpos ū paideuetai* (**Ģēte J. V.** *Poēzija un īstenība.* Rīga: Liesma, 1976. 13. lpp.).

- ²² Plašāk sk.: **Sarasin Ph.** *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001. Sk. arī: **Hasselmann K., Schmidt S., Zumbusch C.** (Hrsg.) *Utopische Körper. Visionen künftiger Körper in Geschichte, Kunst und Gesellschaft*. München: Fink, 2004.
- ²³ **Caysa V.** (Hrsg.) *Sport ist Mord. Texte zur Abwehr körperlicher Betätigung*. Leipzig: Reclam, 1996. Pieminētā atziņa nav uzlūkojama par sporta izskaidrojumu. Sk. arī citus Folkera Kaizas darbus. Viņš, starp citu, ir ne tikai filozofs, bet arī augsta līmeņa sportists.
- ²⁴ **Bauer J.** *Op. cit.* S. 127 ff. Par risinājumu dzīvesmākslas kontekstā sk.: **Schmid W.** *Op. cit.* S. 227 ff.
- ²⁵ Par dažiem budisma vingrinājumiem šajā sakarībā raksta Edvards Konze: **Conze E.** *Buddhism. Its Essence and Development*. Oxford: Cassirer, 1953.
- ²⁶ **Verres R.** *Die Kunst zu leben. Krebs und Psyche*. Freiburg: Herder, 2003. S. 70, 118–119. Rolfs Feress aplūko arī dažādas taktikas un stratēģijas, kā izturēties pret vēzi.
- ²⁷ **Antonovsky A.** *Unraveling the Mystery of Health. How People Manage Stress and Stay Well*. San Francisco: Jossey-Bass Pr., 1987.
- ²⁸ Šādas pozīcijas (galvenokārt Judītes Batleres) trūkumus saistībā ar miesu un tās pieredzi uzrāda Gernots Bēme: **Böhme G.** *Op. cit.* S. 317 ff.
- ²⁹ Plašāk par turpmāk minēto: **Sykes B.** *Adam's Curse: A Future without Men*. London: Bantam Pr., 2003.
- ³⁰ **Böhme G.** *Op. cit.* S. 135 ff.
- ³¹ **Gilman S.** *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1999. P. 10.
- ³² **Gidenss E.** *Sabiedrības veidošanās*. Rīga: AGB, 1999. 16. lpp.
- ³³ Sal.: „Ietekmējot cilvēka genomu, [...] mēs jau patlaban varam izveidot jaunus rases veidošanās centrus un vadīt laikā pašu rasoģenēzes procesu. [...] Saistībā ar to mūsu galvenais mērķis ir pilnīgi skaidrs – jaunas superpilnīgās baltās rases izveide.” (**Авдеев В.** *Ук. соч.* С. 297) Rasologa Vladimira Avdejeva un politiķa Andreja Saveļjeva kretīniskajos spriedelējumos tiek pausts, ka ģenētiskā informācija ir fiksējama arī slepena un izmantojama ne tikai „baltās rases” (ko lielākoties veido krievi) veidošanai, bet arī kadru atlasei u. tml.
- ³⁴ Apstiprinošu atbildi uz šo jautājumu sniedz Ričards Dokinss: **Dawkins R.** *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 2006.
- ³⁵ Sk.: **Sykes B.** *The Seven Daughters of Eve*. London: Bantam Pr., 2001.
- ³⁶ **Oetingen A.** *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage*. Erlangen: Deichert, 1868. Bd. 1. S. 28. Nākamais citāts – S. 319. Par ētisko organismu un kolektīvķermeni – S. 243.
- ³⁷ **Gumpłowicz L.** *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Univ. Buchhandlung, 1090. S. 14. Atziņa, ka rasu cīņa ir vienīgais vēstures virzošais princips un spēks – S. 219.
- ³⁸ Sal.: **Šuvajevs I.** *Prelūdijs*. Rīga: Inteleks, 1998. 95. lpp. un tālāk; **Šuvajevs I.** *Ekoloģiskā ētika // Kultūras Forums*. 2008. 21.–28.11. 9. lpp.
- ³⁹ Sk.: **Lemke H.** *Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- ⁴⁰ **Nussbaum M.** *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard: Harvard Univ. Pr., 2006.
- ⁴¹ **Gauthier D.** *Morals by Agreement*. New York: Oxford Univ. Pr., 1986.
- ⁴² **Scanlon Th.** *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard Univ. Pr., 1999; **Barry B.** *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Pr., 1995.

- ⁴³ **Höffe O.** *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 138. Hefe norāda arī uz liberālismā ietvertu jēgas relatīvismu (S. 144).
- ⁴⁴ Par atbrīvošanos no kantiskā racionālisma: **Nussbaum M.** *Die Grenzen der Gerechtigkeit.* Berlin: Suhrkamp, 2010. S. 246. Zīmīgi, ka sadaļā „Kanta personas koncepcija” (S. 183 ff.) Nusbauma pat necitē Kanta darbus. Par anglosakšu filosofijai raksturīgo Aristoteļa intelektualizēšanu, kā arī M. Nusbaumas veikuma vērtējumu sk. Markusa Rīdenauera darbu, kas veltīts Aristoteļa tieksmes ētikai: **Riedenauer M.** *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. S. 15.
- ⁴⁵ Uz teoloģisko ētiku bez teoloģijas norāda Hanss Krēmers: **Krämer H.** *Integrative Ethik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 11. Vienlaikus Krēmers norāda uz integratīvas, multidimensionālas ētikas nepieciešamību (S. 75) un izstrādājamās tieksmes ētikas eliptiskumu (S. 122). Savukārt Gernots Bēme detalizēti aplūko Kanta personas problemātiku (**Böhme G.** *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008. S. 14) un piedāvā miesiskās patības ētiku, kuru gan izstrādā kā pātisko ētiku (S. 17, 195 ff.). Haralds Lemke gan saistībā ar Kantu pat uzraksta nodaļu „Tīrā, no ēšanas atbrīvotā prāta metafiziskais pamatojums” un norāda uz Kantam raksturīgo „bezrogānu domāšanu un bezmiesīgo garu” (**Lemke H.** *Op. cit.* S. 54 f.). Tomēr arī Lemke par sava darba moto izraugās Dekarta atziņu, vedinot pārskatīt pastāvošos tradicionālos uzskatus: „Bet neko citu man šī daba nemāca „skaidrāk” kā to, ka man ir ķermenis, kam ir slikti, kad es jūtu sāpes, kurš prasa ēdienu vai dzērienu, kad es ciešu badu vai slāpes, un tamlīdzīgi; un tādēļ es nedrīkstu apšaubīt to, ka tajā ir kāda patiesība.” (AT VII 80 Med. VI 12; **Dekarts R.** *Meditācijas par pirmo filozofiju.* Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008. 199. lpp. A. Rītupa tulk.)
- ⁴⁶ **Krämer H.** *Op. cit.* S. 146.
- ⁴⁷ **Sears C. L.** A dynamic partnership: Celebrating our gut flora // *Anaerobe II.* 2005. P. 247–251.

Summary

The article focuses on the rediscovery of the body, which enables to consider the experience of the carnal self. The bodily carnal experience is viewed through the practice of racism and hygiene. The other task is to outline the core problem of the carnal existence ethics. By referring to J. Rawls' concept of ethics, as revised by M. Nussbaum, and integrating it with the ideas of I. Kant, the article reveals the ethics of orexis worked out within the framework of the virtue ethics and justified by the concept of carnal existence.

Keywords: *body, carnal self, carnal existence ethics, orexis-ethics, justification of ethics.*

Pjēra Ado hermeneitiskās nostādnes

The Hermeneutical Views of Pierre Hadot

Anna Kande

E-pasts: ann.strazdina@gmail.com

Franču filosofa Pjēra Ado dzīvesmākslas filosofijas konceptā īpaša loma ir viņa skatījumam uz tekstu interpretācijas un saprašanas jautājumu. Lai arī filsofs neveido savas metodoloģijas sistemātiskus aprakstus, iepazīstoties ar viņa filosofiskajiem pētījumiem, P. Ado atklājas kā „intelektuālais vēsturnieks” vai, citiem vārdiem, objektīvi iesavināmās filosofijas ideju vēstures pētnieks. P. Ado piedāvā trīspakāpju ceļu uz teksta saprašānu: balstoties uz zināšanām un vēsturiski pētniecisko darbu, ar zinātnisko askēzi atklāt seno autoru darbu jēgu; iegūto jēgu transvēsturiskot, atbrīvojot to no laikmeta un attiecīgās mentalitātes nosacītā, un, visbeidzot, ļaut šai jēgai kļūt par iedvesmas avotu savas dzīves pilnveidošanā.

Atslēgvārdi: Pjērs Ado, hermeneitika, interpretācija, saprašana, dzīvesmāksla.

Pjērs Ado (1922–2010) ir mūsdienu franču filsofs un intelektuāls vēsturnieks, kura uzmanības centrā atrodas antīko domātāju atstātais mantojums. Darbā ar antīkajiem tekstiem filsofs atduras pret to savdabību un nesistemātiskumu, kas viņu aizved līdz pārdomām par filosofiju, kas ir nevis teorija vai abstrakta sistēma, bet gan uz attīstību vērsta eksistenciāla pieredze jeb dzīvesmāksla. Ado interesē filosofija kā savas individuālās dzīves konversija – no vienkārša izmaiņas līdz pat pilnīgai sevis, pasaules un savas klātbūtnes pasaulē redzējuma transformācijai. Līdz ar to Pjērs Ado lielākoties ir pazīstams tieši ar saviem filosofiskajiem meklējumiem, kas nonāk līdz antīkās pasaules garīgajiem vingrinājumiem jeb tehnikām, kuras paredzētas praktizētāja eksistences transformēšanai. Taču ir vēl kāds nozīmīgs aspekts, kas līdz šim lielākoties ir palicis perifērijā, t. i., filsofa, uz vēsturiskiem pētījumiem un attiecībām starp filosofiju un vēsturi balstītas metodoloģiskās pārdomas,¹ kas rodas viņa intelektuālajā un akadēmiskajā izaugsmē un kļūst par svarīgu aspektu viņa filosofiskā skatījuma izveidē. Vitgenšteina filosofijas ietekmē Ado antīko domātāju darbus skata valodspēļu perspektīvā, katru no tām ievietojot maksimāli adekvātos tās tapšanas apstākļos. Šādi Ado veiksmīgi savieno divas polaritātes – objektīvo kontekstualitāti un vēsturiskumu ar iespēju šos tekstus skatīt mūsdienu aktualitātē jeb iedarbībā, ko tie izraisa mūsdienu lasītājā.

Ado nekad nav veidojis savas metodes sistemātiskus skaidrojumus vai aprakstus, kas arī būtu pretrunā ar viņa filosofijas redzējumu, taču, iepazīstoties

ar viņa darbu priekšvārdiem un intervijām, filosofs atklājas kā „intelektuālais vēsturnieks”² vai, citiem vārdiem, objektīvi iesavināmās filosofijas ideju vēstures pētnieks. Dzīvesmākslas filosofijai Ado tuvojas tieši no vēsturiskās puses. Neierasti Francijas filosofiskajai ainavai P. Ado ir gan filosofs, gan vēsturnieks. Taču tas nenozīmē, ka domātājs ir kādā starptelpā starp filosofiju un vēsturi vai arī ka viņš būtu šo divu disciplīnu dialoga veidotājs. Pareizāk būtu teikt, ka viņa darbi ir vienlīdz vēsturiski un filosofiski.³ Tradicionāli, iekļaujot vēsturiskās apziņas problēmu fenomenoloģiski hermeneitiskajā perspektīvā, priekšplānā izvirzās jautājums par vēstures interpretāciju un saprašanu,⁴ savukārt jautājums par vēstures izziņu, ja ne izzūd, tad novirzās perifērijā. Taču Pjēram Ado – filosofam vēsturniekam ar lieliskām filoloģiskām zināšanām – izdodas izziņu un interpretāciju saglabāt smalkā līdzsvarā.

Ado darbi ir izteikti hermeneitiski šī jēdziena plašā nozīmē. Viņa pētījumi ietver dialektiku un eksagēzi, kas kopējās filosofiskās domas attīstības tvērumā iekļauj nopietnas tekstu izpētes studijas un to jēgas izgaismošanu. Autors veiksmīgi saskata pretstatus un paredz to apvienošanas augstākā domas attīstības pakāpē. Izmantojot hermeneitikas principus, filosofs strādā, lai „attīrītu” valodu, un tādējādi šādi piedāvā cilvēcisكو vērtību sakārtojumu. Līdz ar to šī hermeneitika ir ceļš kā eksistences prakse,⁵ kuras mērķis ir eksistences īstenojamība tās augstākajā līmenī. Tas ir fundamentālo principu uzlūkojums valodiskās eksistences pasaulē. Viens no viņa metodoloģijas nozīmīgākajiem skatījuma veidiem ir „saprāšana” kā process, kas cieši saistīts ar vēsturiskumu. Vārdi un priekšmetu nozīmes satur informāciju, pasaules saprašanas veidus, ko tiem ir piešķirušas iepriekšējās paaudzes. Sākotnējā saprāšana veido nepieciešamu horizontu. Tā ir atvērtība pasaulei, kas nodrošina izziņu un darbību, tāpēc zināšanu iegūšana saskaras ar hermeneitisko apli – nekas netiek uzzināts pilnīgi no jauna, notiek zināma gadameriska riņķošana – veselais tiek saprasts pirms daļām un daļas pirms veselā.

Saskaņā ar Gadameru viena no svarīgākajām saprašanas izpausmēm ir interpretācija. Vēsturiskajai tradīcijai atbilstīgo interpretētāja aizspriedumu radītais priekšspriedums dara iespējamu saprašanu. Līdz ar to garazinātnēm piederīgo zināšanu dabu ir iespējams skaidrot kā nepārtrauktu aizspriedumu radīto novitāšu izpēti un to pārbaudi pret teksta citādību.⁶ Taču līdz ar interpretācijas nozīmes pieaugumu izgaismojas arī ar to saistītais problemātiskums – objektivitātes jautājums. Tas ir jautājums par to, ka ir ar jēgu un nodomu veidots autora teksts un ir interpretētājs vai tulks, kurš, pirmkārt, nekad nevar būt pārliecināts par to, ko tad īsti šis autors ir vēlējis pateikt,⁷ un, otrkārt, pats ir noteiktu kaislību un aizspriedumu pārņemts. Kā reiz rakstījis Andrē Žids: „Ja mēs droši zinām, ko gribam pateikt, mēs nezinām, vai pasakām tikai to. Mēs vienmēr sakām vairāk nekā tikai „to”.”⁸ Šie vārdi ilustratīvi parāda: lai ko un cik skaidri mēs pateiktu, ir grūti prognozēt, kā laikmeta un „kultūras joslas” maiņa vai vienkārša pieredzes atšķirība liks to sadzirdēt klausītājam.⁹ Taču Pjēra Ado pētnieciskā pieredze liek viņam uz objektivitātes problēmu raudzīties optimistiskāk. Viņš runā par divu šķietami pretrunīgu pozīciju nepieciešamu apvienošanu: „... vēstures

interpretēšanai, starp citu, tāpat kā jebkura cita veida cilvēciskajai aktivitātei, ir jātiecas atbilst divām visai pretrunīgām, taču vienādi svarīgām prasībām: vēsturiskās realitātes uztveršanai un novērtēšanai ir nepieciešama, no vienas puses, apzināta pašiesaistīšana, no otras puses, pilnīga sevis pārvarēšana. Šī pētnieciskā askēze ir ceļš uz bezkaislīgu un objektīvu novērtējumu, kas ļauj saskatīt vēstures eksistenciālo nozīmi, tādi padarot mūs par vēsturiskām būtnēm.¹⁰ Šī pretrunīgā atziņa pauž cilvēciskās attieksmes ideālu, tiecība uz to ir cilvēka augstākais uzdevums. Tekstu pētniekam, līdzīgi biologam vai fiziķim, pārvarot savu subjektivitāti, ir jātiecas uz šī ideāla īstenojamību – uz patiesību. Ado noraida vēsturnieku centienus deformēt tekstu jēgu, lai tuvinātu tos mūsdienu garīgajām prasībām. Tā vietā, lai tekstus „pārceltu” un adaptētu mūsdienu pasaulē, darbu jēgas izpratne pieprasa to „atgriešanu tur, no kurienes tie ir nākuši”¹¹. Un, tikai atklājot kāda darba objektīvo cilvēcisko nozīmi, ir iespējama produktīva tās pārņemšana sev esamībā.¹² Šāda pārņemšana nenozīmē antīko tekstu mūsdienu aktualizāciju, bet gan to radīto ietekmju realizāciju iekšējos cilvēciskajos aktos. Balstoties uz Vitgenšteina mācību par valodspēlēm, Ado runā par to, ka, kaut ko sakot sev vai citam, cilvēks klausītājā rada noteiktu iedarbību saskaņā ar apstākļiem un saviem nolūkiem, piemēram, sakot „Man sāp!”, cilvēks to dara nevis lai informētu otru par savu izjūtu veidu un būtību, kas ir principiāli neiespējami, bet gan tāpēc, lai izraisītu vēlamo iedarbību – saņemtu palīdzību, tiktu pažēlots vai arī sasniegtu kādu citu rezultātu. Šis piemērs demonstrē, ka vārdi vai frāzes nav jāskata kā absolūtas, tā, it kā tās tiktu teiktas, apzīmējot vai nosaucot konkrētas lietas vai parādības, bet gan kā valodspēles, kas tiek izspēlētas konkrētos apstākļos ar konkrētiem nolūkiem. Un vienīgi maksimāli objektīva šo „blakusapstākļu” noskaidrošana padara iespējamu sapratni.

Attēlojot šo zinātniskās tekstu pētniecības procesu kā pakāpenisku secību, skaidri atklājas arī Pjēra Ado – vēsturnieka, filosofa un galvenokārt cilvēka – attīstība un izaugsme. Vēsturnieks filologs, balstoties uz zināšanām un nopietnu vēsturiski pētniecisko darbu, ar bezkaislīgu objektivitāti atklāj seno autoru darbu jēgu; vēsturnieks filozofs iegūto jēgu prasmīgi atbrīvo no visa, kas ir laikmeta un attiecīgās mentalitātes nosacīts, tā piešķirot šai jēgai transvēsturisku un transkulturālu nozīmi; un, visbeidzot, filozofs „dzīvesmākslinieks” ļauj šai nozīmei kļūt par iedvesmas avotu savas dzīves pilnveidošanā. Tieši pieminētais konceptu transvēsturiskums un transkulturālisms ir pamats Ado idejai par to, ka eksistenciālo noteiksmju daudzums ir visai ierobežots,¹³ respektīvi, atbrīvojot tās no vēsturiskās kārtības ietekmes, dažādu civilizāciju eksistenciālie principi atklājas kā visai sakritīgi. Raksturotais zinātniskās attīstības ceļš rod skaidrus pieturas punktus Ado akadēmiskajā un personiskajā dzīves vedumā.

Studiju laikā teoloģijā, Bībeles eksegēzei veltītajā lekciju kursā, Pjērs Ado pirmo reizi saskārās ar to, ka, apgūstot tekstus, ir jāņem vērā kolektīvais intelektuālais noskaņojums un tas, kādā veidā autorus ietekmējuši Svētie Raksti.¹⁴ Tas kļūst par pirmo impulsu viņa ceļā uz sagatavošanos tekstu tulkošanai un interpretācijai. Vēlāk, sākot sadarboties ar Polu Arni un iepazīstot filoloģijas un vēstures pētnieciskās tehnikas, Ado paveras iespējas daudz plašākai un dziļākai

dažādu laiku domātāju darbu pētniecībai. Iepriekš Ado darbā ar tekstiem bija aplūkojis tos ārpus laika un konteksta, bet līdz ar jaunajām zināšanām viņa izpētes skatījums nostiprinājās kā vēsturiskā metode. „Es sapratu, ka ir jāņem vērā domas un mentalitātes evolūcija laikmetu gaitā,”¹⁵ saka Ado. Filoloģiskie rokrakstu, konteksta vai gramatikas pētījumi dažkārt ļauj izdarīt nozīmīgus labojumus iepriekš kļūdainos pieņēmumos. Un tieši šādi pētījumi kļūst par Ado „ierociem” cīņā par maksimālu interpretācijas objektivitāti. Filosofo skaidro: „Lai saprastu apgalvojuma nozīmi un vēl jo vairāk teksta kopējo jēgu, ir rūpīgi jāatklāj, pirmkārt, tas, kas autoram ir jāsaka, piemēram, tāpēc, ka viņš ir platonīķis vai stoiķis, vai arī tāpēc, ka viņš izmanto kādu konkrētu literāro žanru, vai tāpēc, ka viņš vēršas pie vairāk vai mazāk zinoša klausītāja; otrkārt, tas, ko viņš var pateikt: piemēram, lai „satricinātu” klausītāju prātus, pārspilētu kādas doktrīnas nozīmi; un, visbeidzot, tas, ko viņš grib pateikt, tātad [jāatklāj] viņa mērķi un nolūki.”¹⁶ Citiem vārdiem, interpretētāja uzdevums darbā ar tekstu ir noteikt tā literāro žanru un tapšanas kontekstu, kas ļauj veidot tekstā sniegto atziņu un ideju adekvātu analīzi. Šī prakse ir veids, kādā domātājs var pārvarēt subjektivitāti un tuvoties pētnieciskajai objektivitātei.

Taču Pjēram Ado šī nav vienīgi ekzagēzes tehnika, runa ir arī par savdabīgiem garīgajiem vingrinājumiem, kas līdz ar subjektivitātes pārvarēšanu paredz arī sevis pārvarēšanu. Tas nozīmē individuālā kaislību pārņemtā Es pārvarēšanu par labu racionālajam, universālajam Es.

Antīko tekstu interpretācijas specifika

Darbā ar antīkajiem tekstiem lielas grūtības rada dažkārt pieļaujamais dubultais anahronisms:¹⁷ kļūdaini tiek pieņemts, ka, līdzīgi daudziem mūsdienu darbiem, to nolūks ir noteiktas informācijas nodošana, kas ļauj, balstoties uz to, izdarīt secinājumu arī par to autora domām un psiholoģiju. Taču visai bieži antīkie teksti ir sava veida garīgie vingrinājumi, kurus praktizē pats autors un kurus viņš piedāvā tieši kā garīgos vingrinājumus arī savam lasītājam. Līdz ar to tie ir vērsti uz dvēseles veidošanu. Tāpēc katrs izteikums ir tverams un skatāms nevis kā teikums, kas adekvāti pauž indivīda domas un jūtas, bet gan tā iedarbības aspektā, kādu tas rada uz sava lasītāja domām.¹⁸

Uzsverot antīkās filosofijas transformējošo funkciju, P. Ado izvirza inovatīvu skatījumu. Liela daļa antīkās filosofijas vēsturei veltīto darbu ir uzskatāmi par antīkā diskursa vēsturi. Pretstatā tam P. Ado savu meklējumu centrā izvirza vienu, taču ārkārtīgi nozīmīgu antīkās filosofijas aspektu – filosofiju kā iekšējās transformācijas aktu. Domātāju interesē un aizrauj ne vien tas, ko antīkā filosofija ir spējusi un paspējusi pateikt, bet arī tas, uz ko tā vedinājusi domāt, uz ko nemanāmi norādījusi, un tas, par ko tā mēmi klusējusi.¹⁹ Un tieši šī uzmanīgā un radošā attieksme ļauj Ado izvairīties no nesamērīgiem vispārinājumiem un modernizējumiem. Skaidrojot antīkos tekstus, filosofš, kā pats atzīst, pirmkārt, mēģina izsekot autora domu gaitai, noteikt doto vingrinājumu dialektisko vai garīgo dabu, atklāt iespējamo mnemotehnisko vingrinājumu, kura mērķis būtu

izprast dogmas un iesakņot tās klausītājos. Atklājot autoru ieceri, Ado necenšas izgaismot viņu sistēmu darba kontekstuāli nesaistītās teorētiskās atziņas, bet gan veido darba kopējo analīzi, uztverot teksta „dzīvi” – kustību, kas skar kā autoru, tā lasītāju.

Lasot un studējot antīkās pasaules tekstus, dažkārt tie šķiet neveikli, pretrunīgi un visai saraustīti. Un, kā jau iepriekš ticis minēts, tieši interese par antīko tekstu šķietamo nesakarību kļūst par Pjēra Ado ceļu uz garīgajiem vingrinājumiem un konversijas nozīmes izpratni. Liela ir iespēja, ka, meklējot antīko domātāju darbos kādas teorijas pakāpenisku izklāstu vai sistemātisku traktātu, lasītājs vilsies. Taču tas nebūt nenozīmē, ka antīkie teksti neko nemāca vai neko nepasaka. Tos vien ir jāiemācās lasīt. Viena no pamatlietām, kas šādās studijās jāņem vērā, ir tas, ka antīko domātāju darbi vienmēr ir cieši saistīti ar sarunu un tās stilu. Spilgtākais piemērs tam, protams, ir Platona sokratiskie dialogi. Taču, aplūkojot arī citus senos tekstus, mēs sastopam daudzas skolniekiem vai kādam konkrētam skolniekam gatavotas runas,²⁰ iekšējās runas pašam ar sevi,²¹ vēstules²² un komentārus – tās ir visai ierobežotai publikai domātas runas. Tāpat tas paredz to, ka, sastādot tekstu, skolotājs ir ņēmis vērā iepriekš notikušās sarunas, klausītāju priekšzināšanas, morālo stāju, runas un darbus. Šāds dialogs reprezentē dzīvas un mainīgas cilvēciskās attiecības. Tāpēc, lai saprastu kāda teksta saturu, svarīgs priekšnosacījums ir saprast tā formu, kuru nosaka antīkās kultūras kā dzirdes kultūras prasības. Tāpēc, lai izprastu tekstu, ir jātiecas izprast autora nolūku, tātad – autora vēlamu iedarbību vai ietekmi uz klausītāju/lasītāju. Piemēram, pētot Marka Aurēlija piezīmes kā viņa dienasgrāmatu vai teorētisku izklāstu, zinātnieks riskē ja ne izkropļot, tad noteikti pazaudēt daļu sacerējuma jēgas. Tikai atklājot autora nolūku attiecībā uz sevi un citiem – Marka Aurēlija gadījumā tā ir pašaudzināšana un stoa dogmu atgādinājums pašam sev –, pētniekam paveras adekvātas interpretācijas iespēja.

Lielākā daļa antīko darbu ir veidoti pēc jautājuma un atbildes principa. Ado šo fenomenu nosauc par „jautājumu atbilžu spēlēm”²³. Taču svarīgi ir piebilst, ka šīs atbildes atbilstoši antīkās pasaules filosofu dialoga veidam ir drīzāk formējošas, nevis informējošas. Platona dialogos kategoriskas atbildes uz jautājumiem atrastas netiek, drīzāk visas atbildes ir optatīvas.²⁴ Platona teksti ir uzskatāms paraugs gudrības mācībai – tie nemāca teorijas, bet gan gudrību. Protams, filofiskās runas satur informāciju par esamību vai matēriju, dabas parādībām vai elementiem (stihijām), taču to galvenā funkcija ir saprāta veidošana, kas paredz tā spējas noteikt problēmas un spriešanas metodes, un galvenokārt orientēšanos sevī un savā dzīvē. „Domāju, ka antīko filosofu darbu izpratnei mums jāņem vērā visi darba tapšanas apstākļi: skolas ideoloģiskais „rāmī”, filosofijas daba, literārais žanrs, retorikas nosacījumi, dogmatiskie imperatīvi un tradicionālais pamatojumu veidošanas veids,”²⁵ saka Ado. Viņa antīkās filosofijas un teoloģijas vēstures pētījumi ietver noteikumu, formu un diskursu modeļu analīzi, kā arī neizbēgamo literārā žanra noteikto robežu noteikšanu. Šāda analīze ir nepieciešama, lai saprastu gan darba detaļas, gan arī to veidojošo kopumu. Tāpēc ārkārtīgi kļūdaini ir mēģinājumi nošķirt darba literāro struktūru no konceptuālās jēgas.

Pjēra Ado pētījumu specifika nosaka filosofa īpašo vērību pret to, kādu ietekmi cita uz citu ir atstājušas tādas tik dažādas, taču Eiropai ārkārtīgi nozīmīgas ideju sistēmas kā jūdaisms, grieķu filosofija, romiešu filosofija un kristietība. Kā svarīgu tulkošanas un interpretēšanas pamatproblēmu un izaicinājumu Ado norāda to, ka, sabrūkot antīkajai pasaulei, iestājas ievērojams terminoloģiskais haoss, kas ietvēra nozīmju pārklāšanos, maiņu, zušanu, modifikāciju utt. Tāpēc antīkā doma, kādu mēs to iepazīstam patlaban, lielākoties ir tieši šī haosa produkts (jo īpaši raksturīgs tas ir tulkojumiem un domu pārnēsumiem). Ado gan atzīst, ka šī ideju krustošanās, pārklāšanās un deformēšanās ne tikai izkropļo autentisko domu, bet arī sekmē jaunu konceptu, kategoriju un argumentu rašanos, līdz ar to veicinot domas evolūciju. Tāpēc var pamatoti teikt, ka visai bieži filosofisko pārpratumu un jaunrades vēsture ir tieši saistīta.²⁶ Taču tas, lai arī norāda uz zināmu jaunradi, nepieciešami neliecina par patiesu un eksistenciālu kategoriju radīšanu un līdz ar to neizraisa objektivitātes nepieciešamības deflāciju. Pārprastās tekstu jēgas ir viens no filosofijas vēstures attīstības evolūcijas „atzariem”. To objektīvi un sistemātiski pētot, filosofam rodas iespēja atklāt vienas vai otras koncepcijas izcelsmi. Šeit kā interesanti un spilgti piemēri ir minami Pjēra Ado pētījumi par Hērakleita aforismu *Physis kryptesthai philei* jeb, kā to visbiežāk mēdz tulkot, – „Daba mīl slēpties” un „dažādo Sokratu” aplūkojums. Šie piemēri skaidri parāda, kā pētnieka personīgā ieinteresētība un kontrjēgas iespējamība spēj kardināli mainīt ne vien kāda izteikuma nozīmi, bet arī vēsturiskas figūras tēlu un veidolu. Pirmajā gadījumā par piemēru noder daži no šī pētījuma interesantākajiem pieturpunktiem, kas uzskatāmi parāda tradīcijas un kultūras spēju radīt kontrjēgas šiem trim vārdiem, kuriem pat nav skaidri nosakāma oriģinālā pamatjēga, ar kādu nolūku autors tos rakstījis. Analizējot izteikumu *Physis kryptesthai philei*, Ado norāda, ka *physis* attiecīgajā laika posmā varēja nozīmēt vai nu ‘tas, kas rada, tiecas likt mirt’, vai arī ‘radītais tiecas mirt’. Taču līdz ar jēdziena *physis* attīstību aforisms dažādos filosofiskajos strāvījumos ieguva dažādus skaidrojumus un nozīmes. Aleksandrijas Filons mūsu ēras sākumā piešķir tam šādu skaidrojumu: „Esamība mīl slēpties”. Ņemot vērā Filona dabas redzējumu atbilstīgu Dievam radītājam, Ado šo pārveidojumu atzīst par kontrjēgu. Šajā perspektīvā „daba slēpjas”, jo tā ir transcendentāla. Līdz ar savu dabas novietojumu neoplatoniķi aforismam piešķir jaunu jēgu. Daba saskaņā ar viņu priekšstatiem atbilst zemākajai realitātes izpausmei, t. i., jutekliskajai pasaulei un zemākajām dievībām. Līdz ar to izteikums „daba mīl slēpties” zaudē savu transcendentālo nozīmi un par skaidrojumu kļūst ne vairs dabas transcendence, bet gan nepilnība. „Slēpšanās”, pēc Ado, šajā kontekstā nozīmē ‘ietērpies ķermeniskuma un mīta plīvurā’²⁷. Savukārt Heidegera izpildījumā aforisms iegūst šādu skaidrojumu: „Slēpties – tā ir esamības mīļākā nodarbe.” Līdz ar jaunu skaidrojumu tas iegūst arī jau atkal jaunu jēgu, Heidegers *physis* identificē ar esamību: esamības būtība ir sevis apslēpšanās.

Šeit ir minētas tikai dažas no nozīmēm, kādas izteikums attīstības gaitā ir ieguvis, taču tās norāda uz iespējamību runāt par radošām kontrjēgām, kas paredz jaunus konceptus, par kuriem, iespējams, Hērakleits nebija pat iedomājies. Taču tas neparedz nepieciešamu jaunu patiesību radīšanu vai atrašanu.

Otrs piemērs ir mitoloģiskā Sokrata figūra. Tā kā pats Sokrats rakstiskas liecības par savu domāšanas veidu un saturu nav atstājis, mums viņa filosofija „ir pieejama”²⁸ vienīgi viņa laikabiedra un komēdiju rakstnieka Aristofana, skolnieku Platona un Ksenofonta, kā arī Aristoteļa un citās vēlākās liecībās. Tāpēc mēs varam nošķirt Sokratu kā vēsturisku un literāru personu. Visefektīvāk un plašāk Sokratu ir attēlojis Platons. Platons Sokratu padara par savu dialogu literāro tēlu un bieži vien ar viņa starpniecību pauž savas filosofiskās pārdomas.²⁹ Platons idealizēja Sokratu gan tāpēc, lai saskaņotu to ar savām filosofijas perspektīvām, gan tāpēc, lai pārliecināti parādītu sava skolotāja filosofisko nozīmību.³⁰ Vēsturiskais Sokrats tiek deformēts, idealizēts un pārveidots. Bet tieši šis Sokrats arī kļūst par mūsu nerimstošās intereses un pētījumu objektu. „Dzīru Sokrats”³¹ Un tieši šis Sokrats – draiskais un ironiskais viedais – visvairāk piesaista Niči.³² Taču tas drīzāk ir jautrais Ksenofonta, nevis nopietnais Platona Sokrats. Nopietnais Sokrats labāk atbilst Kirkegora Sokratam, kas ir viscaur traģisks – viņš prezentē visu esošā indivīda eksistenciālās atbildības nopietnību, jo nepieciešami neiegūst sev vēlamāko – nekļūst par viedo.³³ Taču jautro Sokratu palīdz izprast Montēns, kas attēlo Sokratu kā dzīves paraugu. Montēns apbrīno un uzsver Sokrata spēju pielāgoties un pieņemt jebkādas dzīves apstākļus; vienkāršo dzīvesvedumu un valodu; uzticēšanos Visuma norisēm, kas dod spēku un vīrišķību dzīvot un mirt.³⁴ Tas ir dzīvi mīlošais Sokrats. Taču saskaņā ar Niči Sokrata valoda nav nemaz tik vienkārša, viņaprāt, aiz savas vienkāršības, ironijas un jautrības Sokrats slēpj savu traģismu, kurš parādīties vienīgi „Faidona” noslēguma vārdos „– Esam Asklēpjam”³⁵ parādā gaili. Tad nu atdodiet, neaizmirstiet”³⁶. Niče šos vārdus skaidro kā Sokrata vēlmi ziedot medicīnas dievam pateicībā par „izdziedēšanu no dzīves”. Ado gan sliecas uzskatīt, ka Niče radītā nozīme ir kļūdaina, un izskaidro Sokrata teikto kā garīgās eksistences slavinājumu – ķermeniskā dzīve ir slimība, turpretī gara dzīve ir patiesais eksistences veids. Ado uzskatu var pamatot ar Platona vārdiem: „... patiesi filosofi daudz domā par nāvi, un nav pasaulē neviena cita, kas tās baidītos mazāk nekā šie cilvēki. Spried pats. Ja tie ik brīdī dzīvo nesaskaņā ar savu ķermeni un grib nodalīt no tā dvēseli, bet, kad beidzot tas notiek, baidās un sūkstās – tā taču ir tīrākā bezjēdzība.”³⁷ Šie piemēri, šķiet, skaidri parāda, kā Ado saprata Vitgenšteina „valodspēles” un ko bija domājis, rakstot „Rakstīt ideju vēsturi nozīmē rakstīt pārpratumu vēsturi”³⁸. Vienreiz no konteksta izrauta, filosofijas „formula” var tikt viegli iesaistīta dažādās valodspēlēs,³⁹ tādējādi jau atkal izmainot tās jēgu un nozīmi. Tā ir īpatnēja Rietumu filosofijas konversijas vēsture, kurā konversija norisinās ne vien nepastarpināti pašā filosofiskajā domā, bet arī šīs domas objektā. Tas nozīmē, ka filosofijas domas un idejas tiek apvērstas tā vai citādi un ka līdz ar to mainās ne vien to spēlētā valodspēle, bet arī rezultējošā individuālā pieredze.

Mūsdienu tekstu raksturs un īpatnības

Runājot par mūsdienu tekstu iespējām, bez šaubām, svarīgs aspekts ir tehnoloģiskās iespējas. „Reformācijas laikā dzīvi mainīja grāmatu iespiešana. Ar to

aizsākās, Svena Birkerta vārdiem runājot, Gūtenberga civilizācija, kurā dzīvojam vēl šobaltdien. Grāmatas un lasīšana mainīja cilvēku saskarsmes formas, iedibinot garīgo tikšanos „neklātienē” un stiprinot prāta saistību ar iztēli,⁴⁰ darbā „Eirodzīve. Formas, principi, izjūtas” raksta Maija Kūle. Šī saskarsmes formas maiņa galvenokārt nozīmēja arī „dzirdes” kultūras maiņu uz „redzes” kultūru. Domātāju darbi kļuva aizvien pieejamāki, līdz visbeidzot ar datortehnikas un interneta attīstību to popularitāte sasniedz savu apogeju. Fundamentālos eksistences principus vairs nav nepieciešams saglabāt savā pieredzes apziņā, jo nu tos var saglabāt datora cietnē. Atcerēšanās zaudē savu nozīmību, jo nu viss ir atrodamas internetā. Līdz ar šīm pārmaiņām teksti savā lielākajā vairumā iegūst pārliecinoši informatīvu nozīmi, kas savukārt paredz formatīvās funkcijas zudumu. Ado atzīmē, ka, salīdzinot ar mūsdienu autoriem, antīkajiem domātājiem bija daudz labāka izpratne par to, ko nozīmē valodspēles, „viņiem pateiktais, dabiskā veidā bija daudznozīmīgs, tāpat tāds, kam var būt vairākas nozīmes”⁴¹. Saskaņā ar dzirdes kultūrai atbilstošu antīko retoriku, kas piedāvāja toposu nozīmju performanci, tām veidojoties konkrētajā laikā un vietā. Savukārt patlaban, kad filosofija vairs neatbilst sarunas formai, bet ir „ne vien rakstīta, bet arī tehniski pavairojama”,⁴² mēs visai strauji zaudējam šo valodas dimensiju.

Bet līdz ar informatīvisma pārliecinošo iznākšanu priekšplānā mainās arī tekstu vērtība un novērtētāja prasības. No tiem tiek gaidītas „skaidras un nepārprotamas atbildes uz skaidriem un viennozīmīgiem jautājumiem”⁴³. Un līdz ar to teksti tiek novērtēti, balstoties uz to funkcionalitāti. Laikmets/lasītājs pieprasa no autora izklaidi, inovāciju, informāciju utt. Atšķirībā no antīkajiem domātājiem, kas ar kādu uzdevumu un mērķi veidoja tekstus konkrētam cilvēkam vai cilvēku grupai, mūsdienu autori savus darbus rada plašai lasītāju auditorijai. Filosofija aizvien vairāk „iet” formālo pētniecības ceļu. Par filosofijas meklējumu objektu kļūst inovācija, par filosofa prioritāti – oriģinalitāte. Līdz ar to pieaug konceptuālu konstrukciju pašmērķīgums.⁴⁴

Antīkie teksti ir saistīti ar dzīvām cilvēciskām attiecībām, turpretim mūsdienu darbi drīzāk ir sasaistāmi ar abstraktām idejām. Filosofiskais diskurss aizvien teoretizējas, tāpēc neizbēgami mazinās tā ietekme indivīda īsteni filosofiskas eksistences realizācijā. Ir tendence izzust filosofijas personiskajam un komunikatīvajam aspektam. Tā vietā, sākot ar 19. gs., filosofija piedāvā komunikācijas filosofiju, kuras mērķis ir universālu komunikācijas principu meklējumi. Komunikācijas filosofija kļūst par vienu no būtiskajiem filosofijas virzieniem. Taču tā savā virzībā nav vienota, drīzāk būtu jārunā par komunikācijas filosofijām vai komunikācijas filosofijas veidiem, kuru attieksme pret komunikācijas iespējamību, vērtību un pamatiem var būt pat diametrāli pretēja.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Sk.: **Davidson A. I.** Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy // **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford, Cambridge, 1995. P. 2–19.

- ² **Force P.** The Teeth of Tine: Pierre Hadot on Meaning and Misunderstanding in the History of Ideas // *History and Theory*. 2011. Nr. 50. P. 21.
- ³ Turpat. 22. lpp.
- ⁴ Sk.: **Kule M.** Principle of Historicity in the Phenomenology of Life // *Analecta Husserliana*. 2006. No. 40. P. 237–249.
- ⁵ **Gadamer H. G.** *Patiesība un metode*. Rīga, 1999. 282. lpp. I. Šuvajeva tulk.
- ⁶ **Bilen O.** *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Washington, 2000. Gadamer atspēko apgaismības uzbrukumus aizspriedumam, izceļot tā pozitīvo aspektu. Sk.: **Gadamer H. G.** *Patiesība un metode*. Rīga, 1999. 240. lpp. I. Šuvajeva tulk.; **Kule M.** Principle of Historicity in the Phenomenology of Life // *Analecta Husserliana*. 2006. No. 40. P. 237–249. Par vēstures un izskaidrošanas metodēm sk.: **Vipers R.** *Vēstures lielās problēmas*. Rīga, 1990.
- ⁷ **Hadot P.** *La Citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, 1997. P. 10.
- ⁸ Citēts pēc: **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 107.
- ⁹ Tas ir viens no imesliem tam, kāpēc pats Pjērs Ado savu darbu tulkojumiem dažādās valodās gatavoja nedaudz atšķirīgus „oriģinālus”, ņemot vērā attiecīgās tautas kultūru un pieredzi.
- ¹⁰ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 114.
- ¹¹ Turpat. 115. lpp.
- ¹² Stoa filosofu izpētes metodes attiecībā uz savu priekšgājēju darbiem paredzēja objektīvu un adekvātu spriedumu par teksta saturu, kam sekoja šī saturu analīze un pielāgošana savai laiciskajai, garīgajai realitātei.
- ¹³ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 117.
- ¹⁴ Turpat. 37. lpp.
- ¹⁵ Turpat. 62. lpp.
- ¹⁶ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 109.
- ¹⁷ Par anahronismu sauc kāda vēsturiska laikmeta notikumu, parādību kļūdainu attiecinājumu uz citu laikmetu vai arī novecojušus uzskatus.
- ¹⁸ **Hadot P.** *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1987. P. 9.
- ¹⁹ **Гарнцев М. А.** Пьер Адо и его подход к античной философии // **Адо П.** *Что такое античная философия?* Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1999. С. 10. Atstāsts: „Antīkās filosofijas likteņi bija lēmuši tai pēdējo noslēpumu paņemt sev līdz, Akadēmijas pēdējais sholarhs un pēdējais vēlinās antīkās pasaules filosofs Damasks, kuram pēc imperatora Justiniāna edikta bija liegts runāt, arī pats bija pārliecināts, ka, „esot neizsakāmā dvēseles gaismībā, ir jāklusē”. Oriģināls: **Damascius.** *Traité des premiers principes*. Texte établi par L. G. Westernik et traduit par J. Combès. Paris, Les Belles Lettres, 1986. Vol. 1. P. 22, 14–15.
- ²⁰ Sk.: **Epict.** *Diss.*, kas ir Epiktēta skolnieka Arriāna pieraksti. Šajā darbā gandrīz katra nodaļa ir veltīta kādam vienam konkrētam jautājumam. Piem., „Par vienaldzību”, „Par loģiskas sarunas veidošanu”, „Par domstarpībām” utt. Līdzīgi veidoti teksti ir novērojami arī Plutarham, Aristotelim, Epikūram, Senekam un daudziem citiem autoriem.
- ²¹ **Epict.** *Ench.*, **Marks Aurēlijs.** *Pašam sev*. Rīga, 1991. I. Ķemeres tulk. Šo pierakstu mērķis ir uzturēt vienmēr možu stoīķi sevī.
- ²² Sk., piem.: **Epicurea.** *Epist.*, **Senec.** *Epist.*
- ²³ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 93.
- ²⁴ **Šuvajevs I.** *Filosofija. Sarunas par filosofiju 2*. Rīga, 2000. 118. lpp.
- ²⁵ **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford, Cambridge, 1995. P. 61–62.

- ²⁶ **Hadot P.** *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Cambridge, 2006. P. 17; **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford, Cambridge, 1995. P. 65–66.
- ²⁷ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 120.
- ²⁸ P. Ado darbā „Garīgie vingrinājumi un antīkā filosofija” raksta: „Sokrats imitē nezinošo un bezkaunīgo, tādā veidā maskējot sevi vēsturei. Pats Sokrats neko nerakstīja un aprobežojās ar dialogiem, un visas mums pieejamās liecības par viņu drīzāk slēpj viņu no mums. Tas ir tāpēc, ka Sokrats visiem, kas par viņu runā, ir kalpojis par masku.” Sk.: **Hadot P.** *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1987. P. 80.
- ²⁹ **Vēbers E.** Izzini sevi jeb versija par Sokratu // **Kūle M., Vēbers E.** (Sast.) *Domas par antīko filozofiju*. Rīga, 1990. 62. lpp.; **Bēringers H.** *Kas ir filosofija?* Lielvārde, 1995. 8. lpp.
- ³⁰ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 194.
- ³¹ Stoiķis Epiktēts darbā „Sarunas” dzīvi sauc par spēli, svētkiem, dzīrēm. Sk. **Epict.** *Diss.* I 25, 7; II 16, 37. Dzīru Sokrats spilgti tiek attēlots Platona darbā „Dzīres,, sk.: **Plato.** *Symp.* Dzīru Sokrats ir kļuvis par daudzu sokratiķu intereses objektu, spilgtākie no tiem ir Kirkegors un Nīče.
- ³² Sk.: **Нирше Ф.** *Странник и его тень*. Москва, 1994. 86. гл.
- ³³ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 192–193.
- ³⁴ Sk.: **Montaigne M. de.** *Essais*. Paris, 1994. P. 1088, 1096. (III, 13.)
- ³⁵ Asklēpijs – ārstniecības un medicīnas dievs sengrieķu mitoloģijā.
- ³⁶ **Plato.** *Phaed.* 118a.
- ³⁷ Turpat. 67e, 64a, 80 e.
- ³⁸ **Hadot P.** *Le Vaile d’Isis: Essai sur l’histoire de l’idée de nature*. Paris, 2004. P. 17.
- ³⁹ **Hadot P.** *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris, 2004. P. 90.
- ⁴⁰ **Kūle M.** *Eirodzīve. Formas, principi, izjūtas*. Rīga, 2006. 185. lpp.
- ⁴¹ **Hadot P.** *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris, 2004. P. 11.
- ⁴² Turpat.
- ⁴³ **Rubenis A.** *Ētika XX gadsimtā. Praktiskā ētika*. Rīga, 1996. 76. lpp.
- ⁴⁴ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 96.

Summary

French philosopher Pierre Hadot denotes a special role to the issues of interpretation and comprehension of text in his conception of philosophy as a Way of Life. Even though the philosopher does not develop systematic descriptions of his methodology, one reveals P. Hadot as „intellectual historian” once having become acquainted with his philosophical studies, or, in other words, a researcher of history of objectively implementable philosophical ideas. P. Hadot offers a three-level path to understanding of text: to discover the meaning of ancient authors’ work with scientific asceticism based on knowledge and historical research; to trans-historize the resulting sense, freeing it from the pre-defined era and the mentality, and finally to let this meaning become a source of inspiration for one’s life improvement .

Keywords: Pierre Hadot, hermeneutics, interpretation, understanding, philosophy as a way of life.

Meraba Mamardašvili kultūras izpratne: fašisms vai muguras smadzenes?

Merab Mamardashvili's Cultural Understanding: Fascism or the Spinal Cord?

Jānis Šķesteris

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: *janis_skesteris@inbox.lv*

Rakstā, pievēršoties latviešu filosofa Riharda Kūļa aktualizētajam gruzīnu filosofa Meraba Mamardašvili izteikumam „kultūra – tā ir fašisma būtība”, aplūkota Mamardašvili kultūras izpratne. Darbā pretnostatīti divi šķietami pretrunīgi paša gruzīnu filosofa sniegtie kultūras raksturojumi, kuros, no vienas puses, kultūra tiek pielīdzināta fašismam un nacismam, bet, no citas, tā tiek salīdzināta ar muguras smadzenēm, kas ir nepieciešamais cilvēciņas nodrošināšanas pamats. Rakstā risināts jautājums par smalku un līdz galam nefiksējamu robežu starp to, kur kultūra ir cilvēka veidots un cilvēku veidojošs mehānisms un kur tā kļūst par kaut ko netematizētu – par važām.

Atslēgvārdi: Merabs Mamardašvili, Rihards Kūlis, kultūra.

Ievads

Gruzīnu izcelsmes filosofs Merabs Mamardašvili (1930–1990) bija savdabīgs Padomju Savienības un padomju filosofijas fenomēns. Pateicoties savai filosofēšanas manierei, kā arī rietumnieciskajai uzskatu orientācijai, viņš savas dzīves pēdējās desmitgadēs iemanto daudz piekritēju un arī sekotāju. Viens no tiem – latviešu filosofs, Mamardašvili skolnieks Andris Rubenis – savās atmiņās raksta: „M. Mamardašvili atklāja mums – cilvēkiem, kuri klausījās viņa lekcijas, piedalījās kopējos semināros un konferencēs utt., – domātāja tipu, par kuru bijām lasījuši tikai filozofijas mācību grāmatas, proti, viņš maz rakstīja, bet daudz domāja, turklāt darīja to publiski.”¹ Šī aspekta dēļ Mamardašvili dēvēts arī par gruzīnu Sokratu.

Gruzīnu filosofa publiskās domāšanas specifika ir aspekts, kurš sev līdzī nes zināmas konsekvences, kas galvenokārt saistās ar dažādiem pārpratumiem un jautājumu, kā saprast šī filosofa filosofiju. Grūtības rada apstākļi, ka Mamardašvili intelektuālajai darbībai nav raksturīga sistemātiska, akadēmiska izklāsta

forma, kam par cēloni ir tieši viņa filosofēšanas stils, kuru raksturo, kā minēts, publiska doma (minami izņēmumi²).

Raksturojot Mamardašvili, krievu filosofs Valērijs Podoroga viņu dēvē par morālistu, kurš vien runā par dzīves mākslu. Uz Mamardašvili nevarot attiecināt teorētiskos vai diskursīvos nosacījumus, kas būtu saistīti ar kādu tradīciju vai universitātes filosofiju.³ Piedevām, kā Mamardašvili darba „Kartēziskās pārdomas” pirmizdevumam veltītajā konferencē norāda krievu filosofe Nelija Motrošilova, viņš arī kā filosofijas vēsturnieks būtu jāvērtē ļoti piesardzīgi.⁴

Pietuvojoties šī raksta virsrakstā pieteiktajam pamatjautājumam par Mamardašvili kultūras izpratni, jānorāda, ka interese par tā aplūkojumu izriet tieši ieskicēto grūtību dēļ. Tās, savukārt, rodas no apstākļa, ka lekciju un dažādu publisku uzstāšanos pieraksti ir tas, kas veido lielāko daļu Mamardašvili tekstuālā korpusa. Rakstītais vārds no runātā atšķiras ne tikai ar tā izpausmes veidu, bet arī ar izteiksmes līdzekļiem, akcentiem, tempu utt. Mamardašvili lekcijas lielākoties bija brīva improvizācija. Tās nozīmē, ka, pirmkārt, izklāstā nevar būt līdz galam noslēpēta izklāsta valoda, no visām pusēm un aspektiem īstenota analīze; otrkārt, izklāsta akcenti tiek salikti attiecīgi pēc apskatāmās tēmas ievirzes; visbeidzot, treškārt, stāstījumā var parādīties dažādas atkāpes, emocionāli izteikumi vai pat provokācijas. Tieši šie faktori, lasot kādas atsevišķas Mamardašvili lekciju un lasījumu pasāžas, nereti liek vaicāt pēc papildu paskaidrojumiem.

Pamatojoties uz iepriekš minētajām grūtībām, jānorāda – šī raksta mērķis, pievēršoties vienas mulsinošas Mamardašvili filosofijas pasāžas skaidrojumam, ir censties saprast gruzīnu filosofa kultūras izpratni, vērsot galveno uzmanību tieši uz jautājumu par cilvēka un kultūras attiecībām.

Kultūra – tā ir fašisma būtība

Jautājumu par Mamardašvili kultūras izpratni mūsdienu Latvijas filosofijas diskusijās 2010. gadā Rīgā notikušajos Mamardašvili lasījumos aktualizēja latviešu filosofs Rihards Kūlis. Viņa nolasītais referāts „Kultūras apriori: važas vai brīvība?” diemžēl nav publicēts, un liecības par to saglabājušās vien kā audio faili entuziastu personiskajos arhīvos.

Savu runu Rihards Kūlis strukturēja ap provokatīvu Mamardašvili izteikumu, kas citēts pēc atmiņas un skanēja – „kultūra – tā ir fašisma būtība”. Gruzīnu filosofs to izteica lekciju kursā, kurš publicēts ar nosaukumu „Mūsdienu Eiropas filosofijas aplūkojums”. Precīzi šis izteikums skan šādi: „Mašīnas, tostarp darbojošās caur simboliem, organizējošas masu gribu, masu apziņu, iedarbinādamas masu enerģiju, bija fašisms vai nacisms. Šī parādība ir tāpatīga kultūrai.”⁵

Kūlis savā runā klausītājus aicina neuztvert filosofu izteikumus burtiski, norādot, ka nepieciešams jautāt: „Bet ko viņš ar to ir domājis?”. Kūlis uzskata, ka atbildi uz šo jautājumu atrast ir visai vienkārši. Latviešu filosofs to skaidro ar līdzību ar franču eksistencialista Žana Pola Sartra izteikumu „Es labprāt sadedzinātu Monu Līzu”.⁶ Bet ko Mona Līza nodarījusi Sartram? Ja Mona Līza kļūst par važām, ja viņa ierobežo mūsu brīvo aktīvo garu, mūsu jaunrades tieksmi,

tad no tās ir jāatbrīvojas. Un ar Mamardašvili ir līdzīgi. Ja kaut kas cilvēciskajā eksistencē, pasaulē, kuru cilvēks pats ir izveidojis, kļūst par važām, tad kultūra noteiktā izpausmes formā ir totalitārisms, fašisms.

Nemot par pamatu iepriekš pieteikto Mamardašvili kultūras raksturojumu, turpmāk caur paša filosofa izteikumiem centīsimies saprast, kas īsti domāts ar provokatīvo izteikumu „kultūra – tā ir fašisma būtība” un kāda ir Mamardašvili kultūras izpratne.

Tātad, kā zināms, nacisms un fašisms bija 20. gadsimta ideoloģijas, kas iestājās par rasismu, antisemitismu, totalitārismu utt. un galu galā noveda pie holokausta un kopumā sekmēja postošākās cilvēces traģēdijas – Otrā pasaules kara – sākšanos. Redzams, ka, velkot vienlīdzības zīmi starp kultūru un šīm ideoloģijām, vārdam „kultūra” tiek piešķirta negatīva nozīme.

Kultūru aktualizētajai līdzībai ar ideoloģiju Mamardašvili pietuvina, pamatojoties uz kultūras kā kāda organizējoša, regulējoša mehānisma izpratni. Caur kultūru tāpat kā caur ideoloģiju tiek panākta cilvēku domu un uzskatu virzība. Citiem vārdiem, kultūra viņam ir kāda normatīva atkarība. Mamardašvili skaidro: „Kultūra ir masu stāvokļu, emociju, domu, gribas utt. organizācija caur paša cilvēka radītiem simboliem.”⁷ Gan ideoloģija, gan kultūra veic šo masu stāvokļu organizēšanu, taču atšķirība ir tajā, ka ideoloģiskās nostādnes parasti ir eksplīcēti definētas, bet kultūras normatīvās atkarības ir daudz dziļākas, nemanāmākas, rafinētākas, kas reflektētu deskripciju iegūst vien kulturologu, filosofu un citu intelektuāļu veikumā.

Tas, kas Mamardašvili liek uz kultūru skatīties skeptiski, ir jautājums par personas individualitāti, kura nevar aprobežoties vien ar kulturizēšanās procesu, ar socializāciju, ar kādu, visticamāk, nereflektētu normu uzsūkšanu.

Kā pretstatus šiem procesiem mēs varam izšķirt trīs savstarpēji saistītus un Mamardašvili filosofijā nozīmīgus konceptus – doma, piepūle un transcendence.

Ar domu Mamardašvili saprot kādu īpašā veidā cilvēkā sakārtotu stāvokli jeb aktu. Tas izpaužas kā katra cilvēka personisks, unikāls iekšējais pieredzējums. Lekciju kursā „Mūsdienu Eiropas filosofijas aplūkojums” Mamardašvili izšķir divus pretstatus – domāšanu un blakusdomāšanu⁸ (interesanti, ka termins „blakusdomāšana” tiek lietots kā sinonīms vārdam „kultūra”). Viņš saka: „Kultūra – tas ir tas, kā mēs savu spēju robežās varam apgūt tās domas, kuras jau ir.”⁹ Domājot kādu iepriekš radītu un esošu priekšstatu ietvaros, tiek īstenota blakusdomāšana. Piemēram, mēs varam runāt par Platonu un platonismu, par Hēgeli un hēgeliešiem, Kantu un kantiešiem utt. Tātad ir kāds uzskatu kopums vai idejiskais kodols, kam uzrodas sekotāji un attiecīgi ar savu pieslēšanos tam, ja netiek veiktas kādas pamata idejas transformācijas, īsteno blakusdomāšanu. Un līdzīgi kultūra kā paša cilvēka radīti simboli paredz kulturizēšanās procesu un līdz ar to arī blakusdomāšanu.

Turpretim, runājot par domu, filosofš skaidro: „Dabā domas stāvoklis, akts, apziņas stāvoklis nesatur šī stāvokļa ilgstamības iespējamību. [...] Ja kāds akts ir īstens vai doma ir īstena, pilnīga, tad sekojoši tā tiek balstīta un nepārtraukti

atjaunota ar gribu.”¹⁰ Citiem vārdiem, doma tiek noturēta ar piepūli. Doma ir personisks pieredzējums, un cilvēks ir nolemts allaž izkrist no šī pieredzējuma stāvokļa. Nonākt atpakaļ tajā var vien ar piepūli, caur kādu īpašu apziņas sasprindzinājumu.

Visas cilvēciskās kvalitātes un viņa radītās vērtības ir lietas, kuras cilvēks rada savu darbību rezultātā. Valoda, paražas, tikumība, māksla utt. ir cilvēka veidojumi, kuri, pēc Mamardašvili, tāpat kā doma nepastāv pēc kādiem dabā ieliktiem mehānismiem. Cilvēks to visu veido un uztur tieši tāpat kā domu – ar piepūli.

Tomēr varētu vaicāt, kam gan mums šī doma, kam gan kultūra un kam piepūle – kam cilvēkam šādus apgrūtinājumus, ja tie prasa sasprindzinājumu? Mamardašvili atbild: „Cilvēkam ir kādi pieaugumi, caur kuriem, dzīvojot ar kuriem, rūpējoties par kuriem, cilvēks tikai var būt cilvēks, bet dots pats sev, ar savām bioloģiskajām, dabiskajām, sapratnes spējām, darbībām un tā tālāk, cilvēks – nieki kaut kādi, nekas.”¹¹ Proti, piepūli ar cilvēka eksistenci Mamardašvili sasaista ontoloģiskā līmenī, norādot, ka bez cilvēciskā darba nav cilvēciskas eksistences. Viņš skaidro: „Sekojoši esamības ontoloģiskā uzbūve atveido sevi vien ar mūsu piepūles iesaistīšanu, kad, pirmkārt, mēs kļūstam citādi, kādi bijām pirms tam, un, otrkārt, līdz ar to nonākam pie nepārtrauktas sevis turpināšanās.”¹² Tātad piepūle nodrošina ne tikai cilvēka un cilvēciskās esamības kontinuitāti, bet paredz arī tās transformāciju, konversiju.

Savukārt šeit mēs nonākam pie piepūles un transcendences (no latīņu *transcendentia* – ‘pāriešana’, ‘pārkāpšana’) ciešās saistības. Savā lekciju kursā „Ievads filosofijā” transcendenci Mamardašvili izceļ kā īpašu darbību, kas raksturo gan filosofiju, gan cilvēku. Viņš norāda: „Tie nosacījumi, kurus mēs tā kā paliekam zem sevis, lai kļūtu par cilvēkiem, meklējami caur cilvēku izešanu pāri saviem dabiskajiem rāmjiem un robežām. Lūk, šo cilvēka izsprukšanu pāri dabiskajam, dabas regulēto notikumu gaitai, šo aktu arī sāka dēvēt par transcendenci.”¹³

Ar dabiskumu Mamardašvili nesaprot svaigi pielijušas pļavas vai putnu vīterošanu mežos. Atšķirība starp dabisku un nedabisku jeb cilvēcisku darbību izsakāma pasivitātē un aktivitātē. Pēc Mamardašvili, viss, kas notiek pasīvi, līdz ar to notiek dabiski. Piemēram, fizioloģiski šādā nozīmē dabiska ir cilvēka sirds darbība. Cilvēkam nav jāpieliek kādas īpašas pūles, lai tā norisinātos – tas notiek pasīvi. Bet, runājot par cilvēciskām īpašībām, no dabas, piemēram, ir bailes, slinkums, kā arī ļaunums (kā tāds). Šeit, protams, var apšaubīt un diskutēt, vai pasivitāte un aktivitāte var būt mēraukla un pamats tam, lai sāktu runāt ētiskās kategorijās, nodalot labo no ļaunā, bet galvenā Mamardašvili pamatdoma ir šāda: ļaunums ir kaut kas tāds, kas notiek pats no sevis, bet, savukārt, labais ir kaut kas tāds, kas paredz piepūli. Respektīvi, viss nedabīgais ir tas, kas paredz apzinātu cilvēka aktivitāti jeb piepūli.

Arī domājot par personas eksistenci kādā kultūrā, kā arī noteiktos kultūrvēsturiskajos apstākļos, varam runāt par piepūli sevis un situācijas izpratnē, kā arī tās pārvarēšanā. Ilustratīvi, šķietami cilvēku un viņa darbības varētu skaidrot vēsturiski sociālā garā. No vienas puses, ņemot vērā attiecīgā

indivīda piederību pie kādas noteiktas kopienas un tās paražām, no otras, ņemot vērtā konkrēto sociālekonomisko situāciju un intereses. It kā šiem faktoriem būtu jānosaka indivīda uzskati, pasaules redzējums, vērtības, attieksmes utt. Bet, kā zināms, tas tā nedarbojas. Mamardašvili uzskata, ka cilvēku raksturo „personiska darbība”, proti, nevis kāda apstākļu noteikta, bet uz paša cilvēka risku un atbildību veikta darbība, kurai patiesībā nav cita pamatojuma kā pati darbība. Tas nozīmē iešanu pāri, runājot marksisma teminoloģijā, objektīvajiem vēsturiskajiem apstākļiem. Līdzīgi kā ar personisko rīcību, ir arī ar filosofiju, mākslu un kultūru. Tāpēc Mamardašvili skaidro: „20. gadsimtā ir „antikultūras” problēma – teiksim, tādā nozīmē, ka filosofija ir antikulturāla darbība, doma ir antikulturāla darbība, zinātne ir antikulturāla darbība, personība ir antikulturāla parādība.”¹⁴ Visas šīs darbības ir antikulturālas, jo tās transcendē aktuālo dotību, iet pāri iemestībai, pārvar novecojušās tradīcijas utt. Tas ir aktīvas jaunrades process, kurā Mamardašvili priekšplānā izvirza indivīdu un viņa darbību.

Šajā kontekstā, saprotot, ka kultūra var kļūt par važām, par šablonu, kurš pilnībā veido cilvēka domāšanu, uztveri, rīcību utt., kā arī, iespējams, izslēdz jaunradi, Mamardašvili skatījumā nozīmē nepieciešamību to pārvarēt. Turklāt jāuzsver, ka, kā jau noskaidrojām, kultūras salīdzinājums ar nacismu veikts pēc līdzības ar ideoloģiju un tās spēju veidot cilvēku uzskatus un arī virzīt rīcību kādā konkrētā virzienā. Attiecīgā ilustrācija ir visai spilgta, jo uzskatāmi parāda, līdz kādam absurdam un šausmām cilvēci var novest blakusdomāšana.

Tomēr šādā skatījumā kultūra iegūst ļoti negatīvu nokrāsu, nostādot to nicināmās pozīcijās. No šāda radikalizēta uzskata varētu izrietēt dažādas absurdas konsekvences. Ko mums darīt ar garīgo mantojumu, kurš varētu noteikt kādus, piemēram, literārās valodas vai filosofiskās domas, standartus? Ko darīt ar Raini, ar Ojāru Vācieti, Teodoru Celmu, Zentu Mauriņu un daudziem citiem? Apsplaudīt, noliegt, sadedzināt darbus, ja tā tradīcija un kultūras mantojums tik ļauns? Domājams, Mamardašvili diez vai aicinātu uz šādām darbībām, un pārdroši būtu arī pieņemt, ka tik galēji kāds adekvāts cilvēks varētu arī domāt, ja viņa mērķis nebūtu bijis šokēt. Šeit vietā atcerēties ievadā ilustrēto Mamardašvili filosofijas specifiku un no tās izrietošās īpatnības, tāpēc, lūkojot pēc plašāka skatu punkta, kā arī meklējot lielāku skaidrību, pievērsīsimies citām Mamardašvili filosofijas pasāžām.

Kultūra kā muguras smadzenes

Savā lekciju kursā „Viļņas lekcijas sociālajā filosofijā” jeb „Fiziskās metafizikas pieredze” filosofs skaidro: „Tiesības, likumi, māksla un tā tālāk ir sarežģīti civilizācijas produkti, izgudrojumi un, būdami izgudrojumi, uzskatāmi par mūsu dzīves orgāniem. Tajos, ja tie ir, mūsos veidojas noteiktas cilvēciskās kvalitātes.”¹⁵ Jautājums par jēdzienu „civilizācija” un „kultūra” atšķirībām un saturu ir kultūras teorētisku problēma, kas ir cita izvērsuma jautājums. Pievērsoties Mamardašvili, jāteic, ka pats filosofs šajā kontekstā priekšplānā izvirza vispārīgākus jēdzienus, proti, „otrā daba” vai „mākslīgā daba”, ar tiem apzīmējot cilvēka

darbības rezultātus atšķirībā no „pirmās dabas”, no dabiskām lietām. Runājot par cilvēka radītās pasaules apzīmēšanu, Mamardašvili norāda: „Ir desmitiem nosaukumu, kurus lieto socioloģijā, žurnālistikā un līdzīgās jaukās nodarbēs, un es tos nelietošu, jo tā pati par sevi ir bezgalīga tēma, bet mums ir nepieciešamas filosofiskas problēmas.”¹⁶ Proti, no īpašu nianšu šķetināšanas jēdzienos Mamardašvili norobežojas, priekšplānā izvirzot tieši cilvēka piepūles nojēgumu un no tās izrietošos rezultātus, kas arī apzīmējami ar tādiem jēdzieniem kā civilizācija, kultūra utt. Sekojoši, pamatojoties uz šiem apsvērumiem, būtu attaisnoti pieņemt, ka ar nodaļas sākumā minētajiem *civilizācijas produktiem* saprotama arī kultūra.

Salīdzinot nodaļas sākumā citēto piemēru ar iepriekšējā nodaļā analizētajiem izteikumiem, kuros kultūra tika pielīdzināta fašismam un nacismam, skaidri redzama ļoti krasa vērtību spriedumu pārorientācija. Kultūra vairs netiek salīdzināta ar vienu no 20. gadsimta lielākajiem postiem, bet gluži pretēji jau celta goda vietā, norādot, ka tā ir būtiski atbildīga par cilvēciskajām kvalitātēm.

Lekciju kursu „Fiziskās metafizikas pieredze” (1981) Mamardašvili nolasa tikai divus gadus pēc lekciju kursa „Apcerējums par mūsdienu Eiropas filosofiju” (1978–1979). Vai tiešām šajā īsajā laika posmā varētu būt notikušas tik spēcīgas vērtību orientācijas maiņas? Par to gan varētu šaubīties.

Centīsimies saprast, ko Mamardašvili domājis ar izteikumu no „Fiziskās metafizikas pieredzes” un kā tas savienojams ar pasāžām par kultūras tāpatību fašismam un nacismam.

Cituviet Viļņas lekcijās Mamardašvili norāda: „Es vēlos teikt, ka māksla, filozofija un tā tālāk nav uzskatāmas vien par piedevu mūsu kopumā pragmatiskajā dzīvē, bet par mūsu dzīves radīšanas un reproducēšanas orgāniem.”¹⁷ Citātā pausta visai identiska doma kā pasāžā, kas minēta šīs nodaļas sākumā, taču turpmākajā izvērsumā, liekot daudzpunktī, tā tiek papildināta, kā šādus cilvēku dzīvi veidojošos orgānus (bez mākslas un filozofijas) uzskaitot vēl valstiskumu, morāli, tieslietu sistēmu, zinātņi u. c.

Izmantojot „orgānu” par metaforu, Mamardašvili atsaucas uz Kārli Marksu,¹⁸ kuru, kā zināms, bija ietekmējušas arī Čārlza Darvina idejas. Līdzīgi kā cilvēkam, kuram katrs orgāns veic savu funkciju, piemēram, plaušas nodrošina skābekļa uzņemšanu, arī katra atsevišķā sociālā forma veic savu funkciju (māksla savējo, zinātne savējo utt.), padarot pasauli cilvēkam apdzīvojamu. Visi orgāni, kopā ņemti, veido sistēmu, un tajā cilvēkam dota iespēja dibināt attiecības ar citiem, gūt pašam savu pieredzi (individualizēties) un galu galā kopumā veidoties par cilvēku.

Tātad šeit runa ir, no vienas puses, par kādu sociālo formu jeb, kā tika minēts, civilizācijas produktu kopumu un, no otras puses, par socializācijas, kultūrizēšanās procesu tajā. Bez socializācijas kādā noteiktā sabiedrībā un tās kultūrā būtu jārunā par tā saucamo Maugļa sindromu. Cilvēks, kurš uzauzdīs starp dzīvniekiem, arī uzvestos kā dzīvnieks. Šī būtne nespētu normāli sociāli

mijedarboties ar cilvēkiem, būtu ar ierobežotu valodas spēju vai vispār bez tās, kā arī būtu garīgi neattīstīta.

Tā kā cilvēks savas cilvēciskās kvalitātes nevar iegūt citādāk kā socializācijas ceļā, kultūru Mamardašvili nosacīti dēvē par muguras smadzenēm. Apzīmējums „muguras sedzenes” šajā kontekstā tiek lietots kā metafora, tās pretnostatot galvas smadzenēm. Viena no galvenajām funkcijām, ko veic muguras smadzenes, ir reflektorā funkcija, kas nodrošina somatiskos refleksus, kā arī ietekmē veģetatīvos refleksus, kuri, savukārt, iespaido sirdsdarbību, elpošanas ātrumu, asinsspiedienu, kā arī gremošanas procesu aktivitāti. Kultūra cilvēka kā sabiedrībā iesaistītas būtnes veidošanā veic tādu pašu funkciju kā muguras smadzenes, proti, kādu nereflektētu un normālā gadījumā nekontrolētu un absolūti nepieciešamu, tomēr nepietiekamu pamatfunkciju koordinēšanu un realizēšanu. Šajā kontekstā, runājot par kultūru, Mamardašvili priekšplānā izvirza tieši tās organizatorisko funkciju. Viņš skaidro: „Kultūra ir formālu un maksimāli mehānizētu institūtu, normu, likumu pastāvēšana un kāda iespējamība cilvēkiem dzīvot kopā, reproducēties, pretējā gadījumā viņi cits citu aprītu.”¹⁹ Citiem vārdiem, bez kultūras būtu haoss, nekārtības, barbarisms, kurā normāla dzīve būtu neiespējama. Filozofs uzsver, ka valsts un arī kultūras uzdevums nav radīt paradīzi zemes virsū, bet gan būt par šīm muguras smadzenēm, par miera un kārtības balstu. Ar kultūrā iesakņotām paražām, morāles normām, pārvaldes formām utt. tiek radīta vide, kurā cilvēks var justies relatīvi drošs par savu dzīvību. Savukārt tas, kā viņš pēcāk tiks galā ar savu personisko dzīvi, ir viņa paša atbildība.

Galvas smadzenes, salīdzinot ar muguras smadzenēm, ir kaut kas jau ar augstāku vērtību (bet tās viena bez otras nevar pastāvēt). Ar to palīdzību cilvēks no savas iemestības stāvokļa cenšas gūt pieredzi un no tās izvilkt arī kādu jēgu. Mamardašvili uzsver: „Cilvēkā ir kādas cilvēka likteni izšķirošas lietas, atkarīgas nevis no vides, kuru es nodēvēju par mākslīgu, nevis no kultūras, nevis no tā, kā ir organizēta sabiedrība, bet no paša cilvēka personiskās attīstības.”²⁰ Proti, Mamardašvili vislielāko uzvaru liek uz pašu individu, uz viņa paša bailēm, risku un piepūli, tās pārvarot. Kā jau iepriekšējā nodaļā tika noskaidrots, nepietiek ar kādu kulturizācijas, socializācijas, ārēju humānistisko normu ievērošanu un ideālu uzsūkšanu. Cilvēkam pašam ir jāpiedzīvo sava personiskā pieredze, savi iekšējie akti, savi domas stāvokļi un refleksija. Savukārt refleksija jau etimoloģiski no latīņu vārda *reflexio* (‘vērsšanās atpakaļ’) paredz kāda distancēta skatījuma esamību. Mēs vērsamies atpakaļ pie kultūras, vērsamies atpakaļ pie sevis un ar šo darbību vienlaikus realizējam transcendences aktu. Veicot šādus aktus, notiek pacelšanās pie individuāliem, personiskiem un dzīviem aktiem, kas, pēc Mamardašvili, ir vienīgā patiesas eksistences iespējamība.

Nobeigums

Pēc iepriekš veiktās analīzes varam secināt, ka Mamardašvili uz kultūru raugās divējādi. No vienas puses, viņš to nosacīti dēvē par muguras smadzenēm, kas pilda balsta funkciju, kalpojot par cilvēka ilglaicīgas darbības rezultātā mākslīgi

radītu garīgo, morālo, tikumisko un tiesisko vērtību nodrošinātāju, bet, no otras puses, Mamardašvili priekšplānā izvirza indivīdu, viņa individualitāti un viņa personisko atbildību par šīm lietām, norādot, ka nedrīkst aprobežoties vien ar kādu iepriekš radītu vērtību un uzskatu apgūšanu, ka, gluži pretēji, nepieciešams tos pārvarēt, transcendentēt, tā apliecinot attīstību, radošumu un dzīvību.

Trāpīgu Mamardašvili kultūras izpratnes raksturojumu savā disertācijā „M. K. Mamardašvili filosofiskā mācība par cilvēku un sabiedrību” sniedz krievu filosofe Natālija Maļiškina. Viņa raksta: „Kultūra, esoša sabiedrībā, cilvēkam nav uzskatāma par garantiju garīgo vērtību iemantošanai, to automatiskai apgūšanai, turklāt kultūra nerodas pati no sevis bez cilvēciskās piepūles. Cilvēks tā vai citādāk korelē ar kultūru, bet korelēšanas pakāpe atkal ir atkarīga no personības piepūles.”²¹

Šajā rakstā divos minētajos pretrunīgajos kultūras raksturojumos, kā arī Maļiškinas citātā risināts jautājums par smalku un līdz galam nefiksējamu robežu starp to, kur kultūra ir cilvēka veidots un cilvēku veidojošs mehānisms un kur tā kļūst jau par kaut ko netematizētu – par važām.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- 1 **Rubenis A.** Domāt nozīmē būt // *Nakts*. 1994. Nr. 84. 7. lpp.
- 2 Mamardašvili dzīves laikā publicē vien trīs grāmatas un tikai viena no tām – „Domāšanas formas un saturs” – sākotnēji veidota kā rakstisks teksts. Pārējās divas – „Racionalitātes klasiskais un neklasiskais ideāls” un „Kā es saprotu filosofiju” – izdotas, balstoties uz lekciju un dažādu uzstāšanos pierakstu materiāliem. Dzīves laikā izdota arī kopīgi ar Mamardašvili draugu un kolēģi Aleksandru Pjatigorski sarakstītā grāmata „Simbols un arziņa”, kā arī vairāki mazāka apjoma teksti. Septiņdesmitajos gados Mamardašvili saraksta grāmatu „Izziņas bulta”, bet tā tiek publicēta tikai pēc filosofa nāves.
- 3 **Подорога В.** Выступление на обсуждении книги Мамардашвили „Лекции о Прусте” // *Произведенное и названное*. Ad Margenem, 1998. С. 256.
- 4 **Мотрошилова Н.** Полемика 1 // *Встреча с Декартом*. Ad Marginem, 1996. С. 300–301.
- 5 **Мамардашвили М.** *Очерк современной европейской философии*. Прогресс-Традиция, 2010. С. 269.
- 6 **Сартр Ж. П.** Я сжег бы Мону Лизу // *Литературная газета*. 1973, 14 ноября. С. 15.
- 7 **Мамардашвили М.** *Очерк современной европейской философии*. С. 269.
- 8 Lekciju kursā „Domāšanas estētika” Mamardašvili veic citu nošķirumu, nodalot domu no domas kopijas. Filosofš norāda, ka cilvēks ir neizbēgami saistīts ar valodisko realitāti, kas ļauj viņam veidot domas kopijas jeb simulakrus, ar to saprotot kādas ar vārdiem sastādītas frāzes, kuras atgādina domu, bet tomēr ir viltotas. Doma, pēc Mamardašvili, ir iekšējs personiskais pieredzējums, kura artikulācija valodiski ne vienmēr pat ir iespējama. **Мамардашвили М.** *Философские чтения: Введения в философию, Эстетика мышления, Картезианские размышления*. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002. С. 178.
- 9 **Мамардашвили М.** *Очерк современной европейской философии*. С. 267.
- 10 **Мамардашвили М.** *Картезианские размышления*. Прогресс, 1993. С. 42.
- 11 **Мамардашвили М.** *Очерк современной европейской философии*. С. 270.

- ¹² Мамардашвили М. Мысль в культуре // *Сознание и цивилизация*. Азбука, 2011. С. 104–105.
- ¹³ Мамардашвили М. *Необходимость себя: введение в философию: доклады, статьи, философские заметки*. Лабиринт, 1996. С. 24.
- ¹⁴ Мамардашвили М. *Очерк современной европейской философии*. С. 268.
- ¹⁵ Мамардашвили М. *Опыт физической метафизики*. Прогресс-Традиция, 2009. С. 88.
- ¹⁶ Мамардашвили М. *Очерк современной европейской философии*. С. 359.
- ¹⁷ Мамардашвили М. *Опыт физической метафизики*. С. 84–85.
- ¹⁸ Turpat. С. 85.
- ¹⁹ Мамардашвили М. *Очерк современной европейской философии*. С. 268.
- ²⁰ Turpat. С. 359–360.
- ²¹ Малышкина Н. *Философское учение М. К. Мамардашвили о человеке и обществе*. Чебоксары, 2005. С. 101.

Summary

The article addresses the Georgian philosopher's Merab Mamardashvili's statement that „culture is an essence of fascism” actualized by Latvian philosopher Rihard Kūlis and discusses Mamardashvili's cultural understanding. The work contrasts two seemingly contradictory characterizations of culture provided by the Georgian philosopher himself – on the one hand he equalizes culture with fascism and Nazism, but on the other hand, compares it to the spinal cord that serves as a necessary basis for ensuring of humanity. The article raises an issue of a fine and not fully detectable boundary between the place where culture is a man-made and humanity forming mechanism, and where it becomes something un-topicalized – a bondage.

Keywords: Merab Mamardashvili, Rihards Kulis, culture.

Enģeļu valoda *Language of Angels*

Raivis Bičevskis

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Filozofijas vēstures katedra
Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050
E-pasts: *raivis.bicevskis@lu.lv*

Johans Georgs Hāmanis ir domātājs, kas kļuvis par vācu filozofijas Klingzoru – programmatisko un noslēpumaino magu ziemeļos, kas jau nojautis un ieskicējis daudzas vēlākās modernitātes kritikas līnijas. Domu apmaiņā ar Kanta transcendentālo filozofiju un apgaismības autoriem viņa uzmanības centrā ir pieredze un valoda. Ar tām saistītās pārdomas viņš ietver vairākos, ar Eiropas domāšanas vēsturi cieši saaugušos konceptos. Viens no tiem ir enģeļu valoda. To aplūkojot, radīsies jautājumi, kas padara Hāmani interesantu ne tikai viņa laika vai viņa domas uztverošā un interpretējošā vācu romantisma dēļ, bet arī mūsdienu fenomenoloģijas, estētikas, hermeneitikas, valodas un pieredzes teorijas kontekstā.

Atslēgvārdi: enģeļu valoda, Johans Georgs Hāmanis, daimons, ģēnijs, demonoloģija, estētiskās pieredzes fenomenoloģija, pieredzes figūras.

Prologs

Johana Georga Hāmaņa (1730–1788) mēģinājums apgaismības laikmeta izskaņā pievērsties valodai kā līdzšinējās domas vēstures ignorētam fenomenam cieši saistīts ar viņa plašākām nostādņēm skatījumā uz prātu, realitāti, cilvēku. Tāpēc jēdzieni, kurus viņš lieto, runājot par valodu, nav šauri lingvistisku jautājumu vai tikai valodas filozofijas problēmu konceptualizācijas līdzekļi. Pat nepievērsoties tam, ka Hāmanis ir veltījis īpašu uzmanību konceptualizācijas un izteiksmes problemātikai (un tā nosaka viņa lietoto jēdzienu izvēli un savdabīgumu), jāatzīst, ka vācu domātāja pūles tematizēt valodu („prāts ir valoda, šo kaulu es kremtu un krimtišu līdz nāvei”) radījušas jaunu deskripciju un nošķirumu, sintēžu un analogiju lauku, kas padara viņu par ļoti mūsdienīgu domātāju. Viņa devums konturējams, ne tikai velkot paralēles ar tādiem filozofiem kā Martins Heidegers, Ludvigs Vitgenšteins, Moriss Merlo-Pontī un iezīmējot atšķirības no viņiem, bet arī saskatot, ka pārklājas viņa un mūsdienu fenomenoloģijas, valodas filozofijas, hermeneitikas, estētikas motīvi.

Hāmanis runā par valodu vairākos aspektos un kontekstos. Viņa darbos atradīsim gan Ādama valodu, gan Paradīzes valodu, gan Dieva valodu, gan dabas

valodu, gan vēstures valodu, gan cilvēka valodu. Šīs variācijas viņa tekstos nebūt nav nerefleksīvas vārda „valoda” lietojumā. Ar daudzajām valodām Hāmanis drīzāk ieskicē savstarpēji saistītus jautājumus, kuru adekvātu risinājumu neskata laikmeta filozofiskajā domā. Viņš runā cita starpā arī par eņģeļu valodu. Eņģeļu valodas piesaukšanas konteksts (māksla, daba, valoda) vedinājis Hāmaņa lasītājus (kopš Herdera līdz pat 20. gadsimtam) dažādi interpretēt eņģeļu valodu.

Rakstā aplūkots Hāmaņa jēdziens „eņģeļu valoda”. To apskatot, radīsies jautājumi, kas padara Hāmani interesantu ne tikai viņa laika vai viņa domas uztverošā un interpretējošā vācu romantisma dēļ, bet arī mūsdienu fenomenoloģijas, estētikas, hermeneitikas, valodas un pieredzes teorijas kontekstā.

1. Valoda ir pārpratums

Eņģeļu valodu Hāmanis piemin tekstā *Aesthetica in nuce* – „Estētika rieksta čaumalā”, tas publicēts 1762. gadā krājumā „Filologa krustejas” (*Kreuzzüge des Philologen*). Nosaukums „Estētika rieksta čaumalā” ir norāde uz Kristofa Oto brīvkunga fon Šēnaiha (1725–1807) darbu „Visa estētika riekstā jeb neoloģiskā vārdnīca” (*Die ganze Aesthetik in einer Nuss oder Neologisches Wörterbuch*) (1754). Hāmanim raksturīgā veidā viņš ironizē un tomēr uztver citēto un pārdomāto autora teikto nopietni, atrodot tajā jaunus jēgas līmeņus un pavērsienus: fon Šēnaihs ir pazīstams kā laikmetīgās literatūras jauno tendenču (Gotšeds, Lesings) kritiķis, kam tomēr lemts palikt laika gara ēnā. Hāmanis laikmeta kritikas motīvu pārņem un arī sevi ironiski pozicionē kā provinciālu „rapsodu”.

Šajā darbā Hāmanis saka (sk. Jozefa Nādlera Hāmaņa Kopoto rakstu izdevumu, ko koriģē Svens Oge Jergensens „Estētikas” komentētā izdevumā¹):

„Daba ir .. līdz zilbēm izjaukts dzejolis un *disiecti membra poetae* [sarusītās poētu ķermeņu daļas]; to visu atkal salikt kopā ir mācītā liktenis; to visu izklāstīt – filozofa liktenis; to atdarināt – vai vēl pārdrošāk sakot – to visu atkal atdzīvināt – ir dzejnieku peticīgais aicinājums.

Runāt nozīmē tulkot – no eņģeļu valodas cilvēku valodā, t. i., vārdiski izteikt domas – nosaukt lietas, tēlus tulkot zīmēs; tās var būt poētiskas jeb ki-rioloģiskas, vēsturiskas jeb simboliskas, jeb hieroglifiskas – un filozofiskas jeb raksturojošas.”²

Hāmaņa stils ir atsevišķu diskusiju vērts, tāpat kā jautājums par viņa tekstu adekvātu interpretāciju Herdera, „Vētras un dziņas” laikmeta un romantisma autoru izpildījumā, kas padarīja Hāmani par savu centienu priekšgājēju vai intuitīvu sagatavotāju.

Šoreiz mēģināsim – paliekot pie citētā fragmenta – ieskicēt to, ko Hāmanis domā, kad viņš, runājot par dabu kā izjauktu dzejoli, nonāk pie vārdu salikuma „eņģeļu valoda”³.

Domās linija „daba – enģeļu valoda” ir svarīgs pavediens, kas satur kopā divas citāta rindkopas.

Kas ir daba? Daba ir tas, kas parādās (*phainesthai*): redzamais – jutekliski uztveramais. Aleksandrs Gotlībs Baumgartens darbā *Aesthetica* (1750–1758) ir definējis estētiku kā brīvo mākslu teoriju (*theoria liberalium artium*) un kā mācību par juteklisko izzīni (*scientia cognitionis sensitivae*). Jutekliskā izzīne ir neskaidra un vērtējama zemāk salīdzinājumā ar prāta izzīni. Hāmaņa „Estētika rieksta čaumalā” – „rapsodija kabalistiskā prozā” (kā to vēsta viņa ironiskais teksta apakšvirsraksts) – ir radikāla akcentu pārbīde skatījumā uz juteklisko pieredzi. Jutekliski uztveramais (daba) nevis tikai prāta gaismā top klasificējams, apjēdzams, skaidrojams, bet gan jau savā jutekliskajā dotībā ir valoda: cilvēkam jutekliski uztverama Logosa–Vārda uzruna. Šī uzruna vēl ir jāietver cilvēka izrunātā vārdā. Taču te sākas grūtības: cilvēka valoda, izsakot jutekliski uztverto, to nobīda, neizsaka pilnībā, sagroza. Tā pati ir „pārpratums”. Starp uztverto un izteikto, starp uzrunu un atbildi ir diskrepance jeb diastāze – nobīde, pārrāvums.⁴ Pats Hāmanis saka: „Mēs esam pieraduši pie mūsu domāšanas veida *υπεροφ προπεροφ*, kurā katrs mirklis ir mūsu rīcības apgriezts – kā tas notiek ar tēliem mūsu acī – un šo apgrieztību mēs nemaz nepamanām.”⁵ Mūsu doma („domāšanas veids”) jau ir apgriezta, atrodas diastāzē, diskrepancē, taču mēs parasti to nemaz nepamanām. Šis pārrāvums (diastāze) starp Dieva Vārdu, kas *ir (esse)* lietās, un cilvēka valodu ir tik dziļš, ka cilvēka valoda kļūst par autonomi sevi riņķojošu nozīmju spoguļošanu citai citā. Pārrāvums ir tik dziļš, ka aizmirsts ir pats pārrāvums, diastāze un līdz ar to – aizmirsta arī sākotnējā uzruna, kas jutekliski uztveramajā vēl murmina, liecina par sevi, bet tagad jau nedzirdami, jo cilvēka valoda ir aizsegusi, aizstājusi lietu valodu, lietu uzrunu un kā priekšskars, nolaižoties lietu priekšā, vairs neļauj valodiski izlauzties atpakaļ pie lietās dotās sākotnējās uzrunas.

Šajā vietā Hāmanis piesauc enģeļu valodu. Cilvēks grēka varā ir diastatiskās attiecībās ar jutekliski uztveramo: starp uztverto un valodisko izteiksmi ir diastāzes plaša. Hāmanis atsaucas uz Luteru, kuram grēks ir definēts kā tālums no Dieva. Diastatiskā plaša starp uztverto un cilvēka valodu *arī ir* tālums no sākotnējās Logosa jutekliski dotās uzrunas dabā. Lietu uzrunātspēja cilvēka valodā ir sagrozīta un galu galā – apklususi. Kas to atkal atmodinās? Kas atkal spēs saklausīt lietas viņpus cilvēka valodas pašspoguļošanās?

2. Enģeļu runā

Ir brīži, kad šķiet, ka lietas nav vēl apklusušas līdz galam. Tās saceljas pret valodu. Lietu dumpis (tiesa gan, nesalaužot diastāzes mūri) tomēr uz brīdi izsit valodas pašcirkulācijā robu, apstādina uz mirkli ierasto vārdu plūsmu. Tad lietas *ir te* svešas, nepieejamas, vārds no tām atlec, atlūp, atirst kā nepiemērots apģērbs. Lietu neizsakāmībai valodā acīs raugoties, raugāmie acīs enģelim, kura skatiens ir bargs un tomēr atbrīvojošs. Cilvēka valodas plūsmu pārrauj enģeļa skatiens, kas no lietas svešuma atnāk pie mums kā vēl nedzirdēta valoda, kurā nav zināms neviens vārds. Enģeļu runā caur lietu dumpi pret cilvēka valodu.

Baumgartena „Estētikas” dubulto estētikas definīciju (mākslu teorija un zinātne par juteklisko izziņu) Hāmanis izspēlē kā jutekliskās uztveres un dzejnieka (mākslinieka) attiecības. Jutekliski doto lietu svešatnumā dzejnieks nojauš lietu sākotnējo uzrunu. Dzejnieks ir tas, kas tulko eņģeļu valodu: kas tulko lietas vārdos, tēlus – zīmēs. Dzejnieks atdarina dabu, *taču tikai tā, ka atdzīvina*, sekojot eņģeļu mājiņiem, – dabas sākotnējo uzrunu – dabu kā uzrunu.⁶ Frīdrihs Šlēgelis (vēlāk agrīnā romantisma laikā, slavējot Hāmani) sauks dzejnieku par atpakaļvērstu pravieti: dzejnieks skatās pār diastāzes plaisu atpakaļ pie jutekliski dotā un vārdā nosauktā vienības un, to darot, ievēsta nākotni, kas ir jau klāt dzejnieka vārdā un žestā un kas nāk kā sākotnējās vienības atjaunotne.

Tādējādi dabas atdarinājums nav tās pašreizējā stāvokļa atdarinājums, jo daba tagad parādās diastatiskumā. Dzejnieks atdarina (atmodina) eņģeļu uzrunā saklausīto sākotnējo (un nākotnīgo) dabas runu. Hāmanis uzsver: daba nav tverama „Aristoteļa, Dekarta, Ņūtona jēdzienos”,⁷ jo tie abstrahējas no jutekliski uztvertā vai pieņem patlabanējo par patieso un nemainīgo. Dzejnieks ir tas, kurš spēj nojaust dabu, kas nebūt nav kauzāli izskaidrojama, bet gan diastāzes (= grēka varas) pārvarēšanas norisē iesaistīta un *pārtopoša* pati. (Heidelbergas disputācijas (1518) filozofiskajās tēzēs un lekcijās par ap. Pāvila vēstuli romiešiem (1515/1516) Luters savulaik rakstīja par dabu, kas „vaimanā” un „ilgojas”, un gaida vēl pārmaiņas, nevis ir gatava un savā gatavībā aprakstāma ar nemainīgu likumu palīdzību.⁸ Romantisms vēlāk uztvers šo norādi Hāmaņa pastarpinājumā, un Novaliss (Frīdrihs fon Hardenbergs) varēs teikt: daba gaida vārdu, burvju vārdu, kas to atmodinās un apvienos atkal dabu un cilvēku; līdzīgi savā dabas filozofijā romantisma apogejā izteiksies Šellings, atvēlot dabas izziņā pēdējo vārdu mākslai. (Turklāt šobrīd ģermānistika un teoloģija atklājusi Hāmaņa rekursu uz Luteru, kas nav pašsaprotams apgaismības un piētisma pretrunu un simbiožu laikā, kas ir Hāmaņa dzīves laiks.)

Citētajā fragmentā, kur parādās daba un eņģeļu valoda, Hāmanis runā par zīmēm un to dažādību: „... tās var būt poētiskas jeb kirioloģiskas, vēsturiskas jeb simboliskas, jeb hieroglifiskas – un filozofiskas jeb raksturojošas.” Te viņš izmanto senatnes pētnieka Johana Georga Vahtera teoriju par rakstības (zīmju) attīstību.⁹ Vahters raksta, ka no sākuma bijušas kirioloģiskas zīmes – lietu attēli, tad simboliskas jeb hieroglifiskas zīmes, kas tēlā paudušas neattēlojamo, ko uztvēruši tikai zinošie, iesvētītie, līdz beidzot tās nomainījušas raksturīgās zīmes, kas ir konvencionāli vārdi, kuri pieejami visiem, kas apgūst konvenciju. Hāmanis pievieno Vahtera apzīmējumiem savus (poētiskas, vēsturiskas, filozofiskas zīmes), lai norādītu uz rakstu zīmju attālināšanos no dabas jutekliskās uztveres un līdz ar to – no tās uzrunas. Vistālāk no tās ir raksturojošas jeb filozofiskas zīmes, kurās par dabu runā filozofi apgaismotāji. Tie aicina atdarināt dabu, taču to aprakstītā daba ir vien prāta jēdzienu (cilvēka valodas) uzburts šķitums. Tāpēc Hāmanis, runājot par eņģeļu valodu lietās, sev raksturīgā veidā ironizē arī par eņģeļu valodu – apgaismotāju valodu, dēvējot citviet arī apgaismības pārstāvjus par eņģeļiem (Mihaēliss kā Gaismas eņģelis) un to teikto – par gaismu, ko eņģeļi nes uz saviem spārniem.

Bet vai dzejnieks, ģēnijs, kas nav aizgājis no jutekliski uztveramās dabas, nav valodas pašcirkulācijas un filozofijas kategorijās aprakstītās abstraktās dabas noburts, ir *pats savā spēkā* spējīgs enģeļu mājienu lietās, to spārnu vēdas uztvert un savienot grēka varas sašķelto – jutekliski uztverto un valodisko izteiksmi?

3. Enģeļi un dēmoni

Lai atbildētu uz šo jautājumu, jāatkāpjas daži gadi atpakaļ Hāmaņa domas konstelācijā. Hāmaņa „Estētika rieksta čaumalā” – tāpat kā citi „Filologa krusteju” teksti – stilistiski ir daudz hermētiskāki nekā viņa pirmais īstais autorības darbs „Sokratiskās cēldomas” (1759), taču tie ir lasāmi uz „Cēldomu” (un to papildinošo „Mākoņu”) fona.

Par ko runā Hāmanis „Sokratiskajās cēldomās”?¹⁰ Nevis par enģeļiem, bet gan par dēmonu – Sokrata daimonu. Tas neko neteica Sokratam priekšā, kas būtu jādara, taču neļāva kaut ko darīt, atrunāja no kaut kā. Savā negatīvajā lomā daimons labi kalpoja kā daudzo dēmonu balsu aplklusinātājs. Daimons jeb ģēnijs (latīniski *genius*), vēlāk – sargeņģelis ir tas, kas Hāmanim svarīgs.

Daimona negatīvitātē meklējama atbilde uz uzdoto jautājumu par dzejnieku: kā viņš spēj saklausīt enģeļu valodu lietās un runāt cilvēku valodā, kas vairs nav priekšskars starp cilvēku un lietu uzrunu? Hāmanis citviet teiks: „Patiess ģēnijs pazīst tikai savu atkarību un vājumu – savu dāvanu robežas. Viņa spēju vienādojums ir negatīvs lielums.”¹¹ Daimona vadītais Hāmaņa Sokrats zina tikai savu nezināšanu, savu vājumu. Tieši tā viņš izkāpj no šķietamo, sevī cirkulāro cilvēka zināšanu aprites. Viņš kļūst tukšs, izdedzināts un tikai tad var tapt enģeļa skatiena ķerts. Kā tukšais un ķertais viņš ir izkritis no dēmonu balsu kakofonijas, kas pārņēmusi diastāzē ierauto cilvēku. No lietām atrautā cilvēku valoda kļūst par dēmonu balsu jūkli. Demonologs Hāmanis ieskicē iespēju, kurā saklausāms varētu tapt arī kas cits – enģeļi. Lai saklausītu, vispirms ir jāapklus. Lai taptu piepildīts, vispirms ir jāiztukšojas. Kas tukšs, var tapt piepildīts; kas kluss, var sadzirdēt. Nezinošā Sokrata ēnā Hāmaņa „Cēldomās” parādās cita figūra: *Hērakleits*, kas runājis par Apolonu, kas nerunā, bet dod zīmes un runājis par dieviem, kas mājo arī te: proti, lietās, kuru balsi valodiskā aizrautībā vienlaikus nedzirdam un tomēr spējam saklausīt, ja vien esam tam gatavi, proti, „esam meklējuši sevi”, kā izsakās Hērakleits (101. fragments), un šajā meklējumā nonākuši uz zināšanu un valodas robežas.

4. No demonoloģijas pie pieredzes figūras

Hāmaņa demonoloģija „Sokratiskajās cēldomās” var tikt lasīta kā enģeļu valodas saklausīšanas mikroloģisks apraksts – tā ir dzejnieka nepastarpināti *pirms* enģeļa skatiena uztveršanas un *pirms* vārda dzimšanas fenomenoloģija: estētiskās pieredzes notikumrakstura (mikro)fenomenoloģija, kurā nav runa par šīs pieredzes iespējamības nosacījumiem – jo enģeļu valoda nav sagatavojama un saklausāma, pateicoties kaut kam, kas ir klausītājā. Tieši otrādi – klausītājā kaut

kā vairs nav. (Hāmaņa diskusijā ar Kantu par tīrā prāta kritiku un valodu šis ir viens no galvenajiem punktiem, kam analogs ir 20. gadsimta diskusija par apziņas konstituējošās darbības robežām Huserla fenomenoloģijā un fenomeniem.)

Noiet ceļu no eņģeļu valodas pie demonoloģijas nozīmētu lasīt ne tikai „Estētiku rieksta čaumalā” uz „Sokratisko cēldomu” fona, bet arī „Cēldomas” uz „Estētikas” fona. Hāmaņa sniegtais estētiskās pieredzes apraksts var tikt uzverts kā līdzdalīgs vairāku šodien (fenomenoloģijā un estētikā) risinātu filozofisku domu apmaiņu tapšanā un nākotnes iespēju iezīmēšanā.

Bet paralēli tam šis apraksts var izgaismot to, cik lielā mērā mūsdienu diskusijas noris, apzināti vai neapzināti aktivizējot senas pieredzes figūras, kuru spēks dzinis gan Hāmaņa stilizēto domu, gan virzījis 20. gadsimta domātāju, piemēram, Martina Heidegera, ceļu.

Hāmaņa aprakstītais ceļš no daimona pie eņģeļu valodas slēpj sevī pieredzes figūru – pieredzes sekvences, kuru aprakstus atrodam viduslaiku mistiskajā tradīcijā un kuru klātbūtni var nojaust ne vienā vien 19. un 20. gadsimta (*sic!*: modernitātes paškritikas laika) filozofijas metodē vai mākslinieciskā un literārā programmā. Šo figūru var aprakstīt visai labi: nokāpjot līdz zināšanu, valodas, pasaules kā noteikti kodificētas kārtības robežām (iztukšojoties, pieredzot rezignāciju – *resignatio ad infernum*, teiks Johaness Taulers), nonākam pie apziņas vairs nenoteiktā, valodas un zināšanu kārtības nekontrolētā ielaušanās apziņā. Šī pieredzes figūra turklāt tiek pieredzēta kā grūdiens (*Stoß*), kas transformē subjektivitātes robežas un padara lietu estētisko (juteklisko) pieredzi par ētosa, ētikas izraisītāju.

Šāds pieredzes figūras skatījums vieno – koncentrēti kondensētā veidā pārskatot domas līnijas kopš apgaismības kritikas laika – Hāmani, romantismu, Heidegeru un liek jautāt, protams, arī plašāk par mūsdienu estētikas, fenomenoloģijas, hermeneitikas pašizpratni, vēsturisko piederību, izspēlētajām un vēl meklējamām iespējām, ko ietver pieredzes figūras.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ **Johann Georg Hamann.** *Sämtliche Werke.* Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler. Bd. 2. Wuppertal, 1999. S. 198–199; **Johann Georg Hamann.** *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce.* Mit einem Kommentar hrsg. von Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart, 1998. S. 87, 89.
- ² „... wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disiecti membra poetae zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen – oder noch kühner! – sie in Geschick zu bringen, des Poeten bescheiden Theil. Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, historisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – – und philosophisch oder charakteristisch seyn können..”
- ³ Pārskatu par 20. gadsimta pirmās puses Hāmaņa pētnieku diskusijām šajā jautājumā sk.: **Xavier Tilliette.** *Hamann und die Engelsprache. Über eine Stelle der Aesthetica in nuce // Johann Georg Hamann. Acta des internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg, 1976.* Mit einem Vorwort von Arthur Henkel hrsg. von Bernhard Gajek.

- Frankfurt am Main, 1979. S. 66–77. „Eņģeļu valodas” saistošā tematika joprojām raisa Hāmaņa pētniecības interesi, lai gan tā vienlaikus ir viena no komplicētākajām Hāmaņa izpratnes problēmām.
- 4 Hāmanis nelieto diastāzes jēdzienu. Tas sistemātisku apsvērumu dēļ te pārņemts no Bernharda Waldenfelsa fenomenoloģiskajiem pētījumiem par pieredzi (sk.: **Bernhard Waldenfels**. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main, 2004). Analogs jēdziens, kas pirms tam Hāmaņa sakarībā ir parādījies Hāmaņa pētniecībā, ir „diskrepance” (sk.: **Georg Baudler**. *Im Worte sehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns*. Bonn, 1970).
 - 5 **Johann Georg Hamann**. *Sämtliche Werke*. Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler. Bd. 2. Wuppertal, 1999. S. 175.
 - 6 Hāmaņa atsaukšanās uz Luteru sakarībā ir svarīgi uzsvērt, ka eņģeļu valoda mirklīgi ļauj nojaust par Dieva Vārda (kas ir Esamība) klātbūtni, lai arī šī nojauta vēl nav pati šī klātbūtne savā pilnībā. Eņģeļu valoda „ir Dieva valoda tiktāl, ciktāl tā ir Dieva uzruna un tomēr nav pati Dieva valoda, jo notiek „caur radīto”” (**Xavier Tilliette**. Hamann und die Engelsprache. Über eine Stelle der Aesthetica in nuce // **Johann Georg Hamann**. *Acta des internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg*, 1976. Mit einem Vorwort von Arthur Henkel hrsg. von Bernhard Gajek. Frankfurt am Main, 1979. S. 75). Eņģeļu valodā pieredzes diastatiskums („grēka vara”) vēl nav atcelts.
 - 7 **Johann Georg Hamann**. *Sämtliche Werke*. Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler. Bd. 1. Wuppertal, 1999. S. 12 (cit. pēc: Sven-Aage Jørgensen, Nachwort // **Johann Georg Hamann**. *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*. Mit einem Kommentar hrsg. von Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart, 1998. S. 184).
 - 8 Sk.: **Martin Luthers Werke**. *Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1883 ff. (WA), Bd. 1. S. 363–364; WA, Bd. 56. S. 371–372; Die *probationes* zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. Lateinisch/deutsch hrsg. von Helmar Junghans // *Luther-Jahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung 46 (1979)*. S. 10–59.
 - 9 Sk.: **Johann Georg Hamann**. *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*. Mit einem Kommentar hrsg. von Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart, 1998. S. 88.
 - 10 **Johann Georg Hamann**. *Sämtliche Werke*. Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler. Bd. 2. Wuppertal, 1999. S. 57–82; **Johann Georg Hamann**. *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*. Mit einem Kommentar hrsg. von Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart, 1998. S. 3–73.
 - 11 **Johann Georg Hamann**. *Sämtliche Werke*. Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler. Bd. 2. Wuppertal, 1999. S. 260 (cit. pēc: Sven-Aage Jørgensen, Nachwort // **Johann Georg Hamann**. *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*. Mit einem Kommentar hrsg. von Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart, 1998. S. 191).

Summary

Johann Georg Hamann is a thinker, who became one of Klingsor of German Philosophy – programmatic and mysterious Magus in the North. In dialogue with Kant’s transcendental philosophy and the Enlightenment, he concentrated on the issues of language and experience. His concepts hang closely with the history of thought. A concept which is the "language of angels,„. The paper aims to show that this concept unfolds Hamann’s very modern and current issues in the context of modern phenomenology, aesthetics, hermeneutics, theory of language and experience.

Keywords: *Johann Georg Hamann, Language of Engel, Daimon, Genius, Demonology, the Phenomenology of Aesthetic Experience, the Figure of Expiration.*

Nīčes renesanses *vēstnesis* un *modernais* cilvēks

Nietzsche's Messenger of Renaissance and the Modern Man

Ainārs Sauka

E-pasts: saukas_kungs@inbox.lv

Rakstā „Nīčes renesanses *vēstnesis* un *modernais* cilvēks” notiek pievēršanās vienam no Nīčes filosofijā sastopamajiem tēliem, kuru Nīče savos darbos skata gan kā tēlu, gan kā reāli vēsturisku personu. Runa ir par vienu no renesanses laikmeta visspilgtākajām personām Čezāri Bordžu, kam nozīme ir ne tikai vēsturē, bet arī Nīčes rakstos. Raksta mērķis ir (re)konstruēt Čezāres Bordžas kā Nīčes renesanses *vēstneša* tēla vēsturisko un simbolisko nozīmi un tā saistību ar Nīčes *pārcilvēka* jēdzienu, ko Nīče (līdzīgi kā Čezāri Bordžu) pavērs pret sava laikmeta CILVĒKU, t. i., *moderno* cilvēku.

Atslēgvārdi: Čezāre Bordža, *modernais* cilvēks, *pārcilvēks*, labais, ļaunais.

Ievads

Lai arī Nīčes tekstuālajā korpusā nav atrodami plaši apcerējumi par renesansi, tas tomēr nav nekāds šķērslis tam, lai, rūpīgi ieskatoties viņa rakstos, varētu pamanīt dažas *norādes* uz laikmetu, ko zinām dēvēt par renesansi. Varbūt tieši tāpēc, ka tās ir it kā „tikai” *norādes*, Nīčes filosofijas kontekstā ir iespējams runāt par „tikai” *vēstnesi*, kas sastopams viņa rakstos. Šis raksts ir kā mēģinājums, kā vingrinājums, kura nolūks jeb, ja labpatik, – mērķis ir, ņemot vērā un *tur* arī paturot *norādes*, *uzburt* Nīčes renesanses *vēstneša* cienīgas ainas, kurās „pati daba, zeme un dzīvība” liksmo viņpus līdzjūtības, jebkāda veida līdzcieģības un viņpus katra mazā iedomīgā pundura (kas lepnī sevi dēvē par cilvēku) eksistences tukšuma un ciešanām, kuras remdēt varbūt varēs viņpasaulē pie „Dieva Tā Kunga”, t. i., ja paveiksies, protams. Āmen.

Tāču, pirms ķerties pie *lietas*, vai nu drošībai, vai nu vēl kaut kam der paņemt *līdzī* dažus ceļavārdus no Šopenhauerā *iemīlējušās* Nīčes,¹ kurš, gan būdams vēl metafizikas spēka vilinošajā varā, tomēr ir spējis uzrakstīt arī kaut ko, kas, iespējams, var mums kā „ejošu jēdzienu radītājiem”, dažādu „raksturvārdu kaldinātājiem”, „domājošām pankūkām”, vienvārdsakot, filosofiem šodien noderēt.

Tātad Nīče raksta, ka filosofam nepieciešams pienācīgi izvērtēt laikmeta, kurā viņš dzīvo, atšķirību no citiem laikmetiem, lai pārvarētu tagadni un savu tagadnes tēlu, ko tas ieguvis no laikmeta uzmācīgās piedauzības, proti, padarot

šo tēlu nepamanāmu un kaut kādā mērā to pat aizmālējot.² Ar šiem ceļavārdiem tad varētu ķerties pie *lietas*, taču galvenais ir *to* nesajaukt ar kādu citu, t. i., ar *to*, kas nav mūsu, bet ir kaut kāda „*karaļauču gudrajam*” vien zināma kā nezināma „*lieta par sevi*”.

Ničes renesanses vēstnesis

Pirms pievērsties tekstu fragmentiem, kuros Niče mums ļauj nojaust savu priekšstatu par renesansi, mēs varētu veltīt dažus zibsnīgus mirkļus, lai atcerētos paši savu renesanses izjūtu (ja vien mums vispār ir, ko atcerēties). Mēs varētu arī padomāt par to, kas ir renesanse filosofiem, māksliniekiem, vēsturiniekiem, kulturologiem, zinātniekiem, metafiziķiem, fenomenologiem un visiem pārējiem, kas vien par to kaut ko dzirdējuši. Vai tā ir **pieredze, kultūra, vēsture**, visbeidzot – vai tā ir **filosofija**? Jā, mēs varam teikt un tā arī teiksim, ar to domājot abstraktas, vēsturiskas zināšanas, pie kurām bez vēsturiskuma dvakas diez vai vēl kas vairāk ir sastopams.

Tomēr mēs – filosofi – nesamierināsimies ar abstraktu zināšanu par skaitļos un dažnedažādos populāros vai nepopulāros vārdos ietērpto renesansi! Mēs dosimies tālāk! Mēs nebīsimies pazaudēt savu „iluzoro Es”³ ar visu tā zināšanu, lai kaut uz mirkli kļūtu vai nu par liksmi *plēsīgiem zvēriem*, kas **grib**, vai arī par *nekaitīgiem jēriem*, kas **gaida**, kad tos gribēs, jo tāda ir šo abu *spēku* jēga. Taču kāds varētu jautāt: kāda gan saistība *plēsīgiem zvēriem* un *jēriem* ar renesansi Ničes tekstu fragmentos? Uz to mēs varam rast atbildi viņa darba „Dievekļu mijkrēslis” 9. sadaļas 37. fragmentā, kurā viņš raksta:

„Mēs, modernie cilvēki, ļoti maigie, ļoti aizskaramie un simtkārt piekāpiģie un piekāpšanos pieņemošie, patiešām iedomājamies, ka šī maigā cilvēcība, ko mēs paužam, šī *sasnīgtā* vienprātība saudzīgumā, gatavībā palīdzēt, savstarpējā uzticībā ir pozitīvā izaugsme, lai šai ziņā mēs būtu apsteiguši renesanses cilvēkus. Bet tā domā katrs laikmets, tā tam *vajag* domāt. Ir acīmredzams, ka mēs nespēsīm ievietot sevi renesanses apstākļos, pat nespēsīm sevi tajā iedomāt: mūsu nervi neizturētu tādu realitāti, nemaz nerunājot par mūsu muskuļiem. [...] nešaubīsimies par to, ka mēs, modernie [cilvēki], ar mūsu bieži ievatēto cilvēcību, neparko negribošie atsisties pret akmeņiem, kļūtu par nāvīgi smieklīgu komēdiju Čezāres Bordžas laikabiedriem.”⁴

Bet tagad tā vietā, lai jautātu, kas vainas modernajiem cilvēkiem, mēs drīzāk varētu jautāt – kas ir šis Čezāre Bordža, kura laikabiedriem modernie cilvēki šķistu kā nāvīgi smieklīga komēdija? Jo šis nelielais Ničes tekstu fragments nav vienīgā vieta, kur viņš tiek pieminēts, un zīmīgi ir tas, ka tādos savos darbos kā *Ecce homo* un arī „Dievekļu mijkrēslis” Niče, runājot par *savu* pārcilvēka jēdzienu, tam blakus piemin arī Čezāri Bordžu.⁵ Tieši tāpēc gribētos gan zināt, ko šis *tīps* tādu ir paveicis, ka Niče stāda viņu *saviem* laikabiedriem, t. i., *modernajiem* cilvēkiem, par vistuvāko paraugu sava pārcilvēka jēdziena skaidrojumam. Taču, lai kaut nedaudz ieskicētu Čezāres Bordžas tēlu, ar Ničes rakstiem varētu arī nepietikt. Bet, protams, kā gan var gribēt 19. gs. „modernā cilvēka” darbos

atrast atbildes uz visiem mūs interesējošiem jautājumiem? Piedošanu, bet laikam taču tieši „modernie cilvēki” ir tie, kas būtu gatavi sniegt *pozitīvas* atbildes, nevis runāt miklās, kā to tīk darīt Ničem, kura iedvesmoti (vai neiedvesmoti un pat garlaikoti) cenšamies noskaidrot Čezāres Bordžas *sasniedzumus*, kuru dēļ Niče, iespējams, viņu pielīdzina *pārcilvēkam*. Ko tad mēs par viņu varam uzzināt? Lai mēģinātu rast atbildi, dosimies nelielā ekskursā.

Par Čezāri Bordžu varam uzzināt to, ka viņš bijis „Valentīno un Romanjas hercogs, vairāku Itālijas pilsētvalstu valdnieks, Svētās Baznīcas karavadonis un kardināls, bijis viens no kolorītākajiem Itālijas Renesanses laika politiķiem. Bordža ir iegājis vēsturē kā politiskās gudrības, personiskas harizmas un apbrīnojamas cietsirdības paraugs”⁶. Der atzīmēt, ka par Bordžu ir saglabājušies avoti un ziņas pat no viņa laikabiedriem. Tā, piemēram, Makjavelli, kura darbus bija lasījis arī Niče, politiskajā domā Bordžas paraugs ieņem ievērojamu vietu, proti, viņam ir veltīts Makjavelli darbs „Valdnieks” un vēl arī darbs ar nosaukumu „Hercoga Valentīno izmantotie paņēmieni Vitelloco Vitelli, Oliveroto da Fermo, sinjora Pagolo un hercoga di Gravinās Orsīni nogalināšanai”.⁷ Taču tas nepavisam vēl nav viss. Darbā „Valdnieks” ir kāda ļoti izteiksmīga pasāža par Bordžu, un proti, Makjavelli raksta, ka „tam, kurš uzskata par vajadzīgu savā jaunajā principiātā nodrošināties pret ienaidnieku, iegūt draugus, uzvarēt vai nu ar spēku, vai ar viltu, likt tautām sevi mīlēt un no sevis būties [..], būt stingram un laipnam, devīgam un augstsirdīgam, iznīcināt neuzticamo karaspēku, savākt jaunu, uzturēt draudzību ar karaļiem un valdniekiem tā, lai viņiem tīk tam pakalpot un ir bail kaitēt, nevaru atrast dzīvāku piemēru par viņu”⁸. Kādā citā pasāžā no tā paša darba varam lasīt, ka „Čezāri Bordžu turēja par cietsirdīgu, bet cietsirdība viņam līdzēja pievienot Romanju, apvienot to un ieviest tur mieru un pakļāvību. Un, labi apsverot,” turpina Makjavelli, „izrādīsies, ka viņš bijis daudz žēlsirdīgāks par florenciešiem, kas, lai netiktu dēvēti par cietsirdīgiem, ļāva nopostīt Pistoiju. Tāpēc valdniekam nav jāvairās no cietsirdības neslavas, lai noturētu savus padotos vienotībā un uzticībā, jo tas dažkārt izrādīsies daudz žēlsirdīgāk, nekā aiz pārliecīgas mikstsirdības ļaut izcelties nekārtībām, kam seko slepkavības un laupīšanas.”⁹ Tādu portretu mums sniedz Makjavelli savā *gluaniem diegiem šūtajā* traktātā.

Taču bez Makjavelli ir vēl arī citi – vairāk vai mazāk, bet tomēr kompromitējoši avoti,¹⁰ kuros apkopoti Čezāres Bordžas darbi un *nedarbi*. Tā, piemēram, mēs varam uzzināt, ka visi tālaika „pieraksti liecina, ka Čezāre bijis izskatīgs, vīrišķīgs, atlētisks, šarmants, intelīgents un absolūti bez sirdsapziņas. Visā viņa dzīves laikā viņam piedēvē tikai vienu labu darbu, proti, viņš atvēra veco ļaužu pansionātu prostitūtām ..”¹¹. Tāpat varam uzzināt, ka Čezāre Bordža, būdams baznīkungs, laimīgs nav bijis nekad, un tāpēc mises vadīšanas vietā viņš devis priekšroku medībām un sieviešu pavināšanai. Tad, kad bija miris viņa vecākais brālis, kura nonāvēšanā aizdomās tika turēts Čezāre, viņš ļoti gribēja ieņemt viņa vietu, t. i., pāvesta armijas vadītāja amatu. Taču līdzās šim amata pienākumam viņš par svēto uzskatīja pienākumu turpināt Bordžu dzimtu, radot bērnus, tomēr, neskatoties uz savu tik svēto pienākumu, viņš tā arī nekad neieraudzīja

savu vienīgo likumīgo atvasi, jo viņam bija jāatgriežas pie savu pienākumu pildīšanas pāvesta armijas rindās Itālijā, kur pastāvīgi risinājās karadarbība. Tā, piemēram, runājot par viņa pienākumu *izpildi*, vadot pāvesta armiju, ir ziņas par 1500. gadu, kad Čezāre *ieņēma* Forli Romanjas cietoksni un līdz ar to arī 37 gadus veco Katrīnu Sforcu, kura gadiem ilgi bija drosmīgi cīnījusies pret ikvienu ienaidnieku, kas stājās viņai pretī. Taču pēc pēdējā uzbrukuma, kurā nepilnas stundas laikā tika nogalināti ap 400 vīru, Katrīna tika notverta un apcietināta. Čezāre viņu nopēris un izvarojis, pēc tam vēl izteicies, ka savu pili viņa aizstāvējusi daudz dedzīgāk nekā savu tikumu.¹² Šķiet, ka šeit varētu noslēgt nelielo ekskursu par vienu no renesanses laikmeta zināmākā pārstāvja Čezāres Bordžas dzīves gaitām, lai atkal no jauna pievērstos tam, ko raksta Niče, un proti, viņš raksta, ka par „laikmetiem jāspriež pēc to *pozitīvajiem spēkiem*”¹³ – un tādējādi iznāk, ka tik izšķērdīgais un galējais renesanses laikmets ir bijis pēdējais *dižais* laikmets un ka mēs, mēs modernie [cilvēki], ar savām bailīgajām rūpēm par sevi un mīlestību pret tuvāko, ar mūsu darba, pieticīguma, likumiskuma, zinātniskuma tikumiem – uzkrājošie, aprēķinošie, mašīnveidīgie – *vājš* laikmets...¹⁴

Ničes modernais cilvēks

No nelielā apraksta par Čezāri Bordžu varētu vien nojaust to, kāpēc Niče izvēlas tieši viņu kā tādu, kas spētu būt par paraugu viņa pārcilvēka jēdzienam, bet, ja uzmanīgi izseko Ničes rakstiem, tad jāteic, ka Bordžam viņa rakstos ir nedaudz citādāka nozīme, varētu pat teikt – dažāda. Proti, Čezāre Bordža viņu interesē gan kā reāla vēsturiska persona, gan kā uz reālas vēsturiskās personas īpašībām balstīts tēls. Kā reāla vēsturiska persona Čezāre Bordža tiek pieminēts Ničes darba „Antikristietis” 61. fragmentā,¹⁵ kur viņš raksta par to, ka renesansi, kas, pēc viņa domām, ir pēdējā Eiropas dižās kultūras raža, ir laupījuši vācieši. Runa ir par renesansi tādā izpratnē kā *kristīgo vērtību pārvērtēšana*, kas tika veikta pašas kristietības *tronī* – Romā, kad Baznīcas un tās politikas virzību noteica Bordžu ģimene un kad, pēc Ničes domām, par nākamo Romas pāvestu bija jākļūst Čezārem, kurš kristietības *tronī* nomainītu savu tēvu pāvestu Aleksandru VI. Tad, kā raksta Niče, būtu bijusi uzvara, pēc kuras viņš tiecas viens pats – līdz ar to kristietībai būtu **gals**, kas nozīmē, ka būtu uzvarējušas kristietībai pretējas, dižciltīgas vērtības. Taču, skatoties plašākos mērogos,¹⁶ tas nenotika, jo Romā ieradās kāds vācu mūks Luters, kurš tad arī sacēlās pret renesansi, nemaz nepamanot, ka pāvesta *tronī* jau ilgāku laiku bija *sēdējusi* nevis kristietība, bet gan, kā raksta Niče, – pati dzīve, dzīves triumsfs, ko Luters, būdams mūks, drīzāk uzlūkoja kā pāvestu samaitātību, nevis kā *dzīves un dzīvības svētiskus*.

Runājot par Čezāri Bordžu kā tēlu, Ničes tekstos ir atrodams tāds fragments, kurā viņš Čezāri nodēvē par „plēsīgu zvēru un plēsīgu cilvēku”,¹⁷ kura nozīme, kā norāda Niče, viņa dzīves laikā ir pārprasta, jo viņa laikmeta cilvēki ir arī pārpratuši dabu. Tas tā būs tik ilgi, kamēr cilvēki mēģinās atrast visveselīgākajos tropu nezvēros un augos kaut ko slimīgu vai pat kaut ko no elles radušos, kas, pēc Ničes domām, tiek darīts tikai un vienīgi, lai diskreditētu „tropisko

cilvēku”, viss vienalga, vai lai redzētu viņā slimību vai cilvēka izdzimteni. Niče retoriski jautā – kāpēc, vai dēļ „mērenības jostām”, dēļ mērenā, morāliskā cilvēka, dēļ viduvējības? Īsāk sakot, dēļ tādiem cilvēkiem, kuriem Niče negrib līdzināties un kuri, pēc viņa domām, „dzīvo šodienai, dzīvo visai steidzīgi, – dzīvo gaužām bezatbildīgi”¹⁸. Tie ir viņa laikmeta biedri, tie ir *modernie* eiropieši, kuri negrib sevi pārvarēt un kurus Niče dēvē arī par zūdigākajiem cilvēkiem, kuri „šodien jautā: „kā cilvēkam saglabāties?” Bet Zaratustra jautā kā Vienīgais un Pirmais: „kā cilvēku pārvarēt?”¹⁹. Tas tāpēc, ka Zaratustram pie sirds ir pārcilvēks, kas ir viņa Pirmais un Vienīgais, – un *ne* cilvēks: ne tuvākais, ne nabadzīgākais, kam turpat nedaudz tālāk Niče velta apzīmējumu „mazi ļaudis”, kas ir šodienas kungi, kuri „sludina Visu padevību un pieticību un gudrību un čaklumu un respektēšanu un garumgaro mazo tikumu un-tā-tālāk. Viss sievišķais, viss verdziskais un īpaši ļaužu mistrojums: *Tas* nu grib kļūt kungs visam cilvēkīkstenim – ak, riebums! Riebums! Riebums! *Tas* jautā un jautā un nenogurst: „kā saglabāties cilvēkam, vislabāk, visilgāk, vispatīkamāk?” Līdz ar to – tie ir Šodienas kungi”²⁰. Un šie „Šodienas kungi”, mazie, iedomīgie pūšļi saka – „mēs Visi esam vienlīdzīgi. [...] mēs Visi esam vienlīdzīgi, cilvēks ir cilvēks, dieva priekšā – mēs Visi esam vienlīdzīgi!”²¹. Tie, dzīvojot šodienai, mīl savu tuvāko. Taču kas ir šī „tuvākā mīlestība”? Tā nav nekas cits kā vien liekulība, slinkums un vārgums. Tā ir pazīme sava laikmeta kastrētām cilvēkiem, kuru Niče aicina pārvarēt, sakot – pārvariet „mazos tikumus, mazās gudrības, smilšgraudīgo respektēšanu, skudru kniezi, nožēlojamo omulību, „Vairuma laimi” –!”²² jeb visu to liekulīgo mīkstsirdību, kas padara cilvēkus vājus, zemiskus, nikulīgus, padevīgus, pakļāvīgus, nicināmus un tik mīkustus, ka tos var mīcīt kā vismīkstāko mālu laikmets, kurā tie dzīvo, laikmets, kuru tie negrib un nespēj jau vairs pārvarēt.

Tomēr, neskatoties uz visai bezcerīgo *modernā* cilvēka stāvokli, Niče vēl bilst:

„Kam ausis ir, tas lai dzird!”²³

„... ne atpakaļ jālūkojas jūsu dižciltībai, bet *uz priekšu!* [...] Sava bērnu zeme jums ir jāmīl: šī mīlestība lai ir jūsu jaunā dižciltība, – neatklātā, vistālākajās jūrās! [...] Savos bērnos jums *vērst par labu*, ka jūs savu tēvu bērni esat: visu pagājušo jums vajag *tā* atpestīt!”²⁴

Tātad, pēc Ničes domām, cilvēkam vajadzētu izrauties no *modernā* cilvēka stāvokļa, kurā tas tiek samierināts, vienādots ar visiem, vērst uz „šodienu”, nevis uz „rītdienu”, vērst uz sevi, nevis uz veselumu, mīlot savu tuvāko, kas nozīmē būt samiernieciskam liekulim kā pret sevi, tā arī pret savu tuvāko, jo tāda „tuvākā mīlestības” izpratne neveicina ne savu, ne sava tuvākā spēku izaugsmi, tā neveicina cilvēka spēju kāpinājumu uz arvien augstākām un augstākām *augstkalnēm*, tāda „tuvākā mīlestība” neveicina nedz sevis, nedz sava tuvākā pārvarēšanu. Tādiem „Šodienas” *modernajiem* cilvēkiem, visticamāk, varētu šķist par grūtu tas, uz ko vedina Niče, rakstot, ka nākotne „un tālākais lai tev ir tavas Šodienas cēlonis: savā draugā tev ir jāmīl pārcilvēks kā tevis cēlonis. Mans brāli, ne tuvākā mīlestību es ieteicu jums: es ieteicu jums tālākā mīlestību”²⁵.

Nobeigums

Renesanse, pēc Ničes ieskata, ir bijis vērtību pārvērtēšanas laikmets, turpretim *modernā* cilvēka laikmets ir vērtību trūdēšanas laikmets. Vērtību pārvērtēšana ir filosofa darbs. Taču, lai filosofs to spētu, viņam – raksta nu jau Šopenhaueru un Vāgneru kā savas *slimības*²⁶ pārvarējušais Niče – ir nepieciešams pārvarēt pašam sevī savu laikmetu, kļūt „bezlaicīgam”,²⁷ tādējādi iesaistoties visgrūtākajā cīņā ar visu, kas padara viņu par sava laikmeta bērnu! Tas nozīmē vingrināt sevi spējā pacelties pāri savam laikam, cilvēkiem un citām parādībām, lai redzētu to kopsakarību dzīvību un dzīvīgumu veicinošos vai nomācošos spēkus.

Čezāre Bordža, lai arī krietni atšķirīgs no Ničes laikabiedriem, tomēr ir tikai tuvākais paraugs pārcilvēkam, nevis pats pārcilvēks, jo Bordža ir gadījums, uz ko var attiecināt tādu cilvēkam veltītu apzīmējumu kā „vislabākais plēsīgais zvērs”,²⁸ kas nebūt nenozīmē pārcilvēku, jo pārcilvēks varētu būt tikai tāds, kas jau ir pārvarējis to, ko īstenoja Čezāre Bordža, un to, ko māca Zaratustra, sakt, ka cilvēkam ir jāklūst labākam un ļaunākam, jo ļaunais ir cilvēka vislabākais spēks un tas ir nepieciešams pārcilvēka vislabākajam.²⁹

Tāds apzīmējums kā *vislabākais plēsīgais zvērs* nebūt arī nenozīmē kāda īpaša statusa piešķiršanu Bordžam. Niče viņu izraudzījies kā pilnīgu *antimoderno* cilvēku, kurš ir krietni jau pārsniedzis vidējā, pelēkā puļa cilvēka spējas. Savukārt *modernais* cilvēks ir izraudzīts kā sava laikmeta apzīmogotais *bēms*, kurš, salīdzinot ar to spēku apjomu, kas piemīt Čezārem Bordžam, ir atkritējs, jo tas no savām cilvēcības kvalitātēm ir izslēdzis vienu no dzīvības veicinošajiem spēkiem un *nokristījis* to par necilvēciskuma izpausmi, paturot tikai vienu – *labo* spēku, kas bez *ļaunā* ir trūdošs, dekadentisks, nihilistisks, cilvēku atslābinošs, mikstinošs un par *nekaitīgu jēru* padarošs spēks.

Noslēdzot šo rakstu, kā vēlējums vēl tikai daži vārdi no Zaratustras:

„Un lielais dienvīdus ir tas, kad cilvēks stāv sava ceļa vidū starp dzīvnieku un pārcilvēku un svin savu ceļu uz vakarpusi kā savu augstāko cerību: jo tas ir ceļš uz jaunu rītu.”³⁰

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Runa ir par vienu no četriem Ničes „*Nesavlaicīgo pārdomu*” rakstiem, t. i., „*Šopenhauers kā audzinātājs*”, kas izdots 1874. gadā. Šajā rakstā Niče, balstoties uz Šopenhauera idejām, sniedz savu ieskatu par to, kā cilvēks var kļūt par filosofu. Svarīgākais, ko nepieciešams pieminēt, ir tas, ka Ničes *pieķeršanās* Šopenhaueram iezīmē laikposmu līdz apmēram 1883. gadam, ar ko savukārt tiek iezīmēts jau citādāks Ničes radošo izpausmju posms, proti, tas ir viņa *Zaratustras uznāciens*, lai gan nevar teikt, ka Niče no visa, kas nav *viņa* paša, nav mēģinājis atbrīvoties jau agrāk. Tā, piemēram, darbā *Ecce homo*, atskatoties uz savu darbu „*Cilvēciskis, pārlietu cilvēciskis*” (1878–1880), viņš raksta, ka ar šo darbu viņš ir atbrīvojies no visa, kas ir *nepiederīgs* viņa natūrai. (Sk.: **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 322.)

² Sk.: **Nietzsche F.** KSA. Bd. 1, S. 361.

³ Ničes filosofijai atbilstīgs jēdziens, kas caurauz viņa filosofisko domu. Kā vienu no Ničes tekstiem, kurā skaidrāk ir nolasāms šā jēdziena saturiskais pamatojums, var ieteikt skatīt

- Zaratuštras* runu „Par miesas nicinātājiem”, pievēršot uzmanību jēdzienu pāra „miesa – es” saturiskajam pakārtojumam.
- ⁴ Sal.: **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 136, 137. (Šeit un citās rakstā citētajās vietās konkrētā teksta fragmenta („Dievekļu mijkrēslis”, 9. sadaļas 37. fragments) tulkojums mans. – A. S.)
- ⁵ Nīčes „Dievekļu mijkrēslī” par Čezāres Bordžas saistību ar *pārcilvēku* var lasīt, ka viņš ir drīzāk kaut kāda veida *pārcilvēks*, t. i., kaut kas iespējami līdzīgs, bet ne pats *pārcilvēks*. (Sal.: **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 136.) Savukārt darbā *Ecce homo* (**Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 300) Nīče, rakstot par vārdu „*pārcilvēks*”, saka: tajā drīzāk ir saskatāms Čezāre Bordža nekā Parsifāls. (Parsifāla pieminēšana ir atsaucē uz Vāgnera galveno varoni no operas „Parsifāls”, par kuru Nīče savas liecības dos vēl arī citā rakstu darbā, proti, „Nīče *contra* Vāgners”, kurā viņš raksta, ka šī opera ir „jaunprātīgs, atbērkārs, zaglīgas indjaucas (Giftmischerei) darbs pret dzīves priekšnoteikumiem, *slikts* darbs”. (**Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 431.))
- ⁶ **Makjaveli N.** *Valdnieks*. Tulk. **V. Strēlerte**. Komentāri un Pēcvārds – **I. Ījabs**. Rīga: Tapals, 2007, 116., 117. lpp.
- ⁷ Turpat. 117. lpp.
- ⁸ Turpat. 43., 44. lpp.
- ⁹ Turpat. 76. lpp.
- ¹⁰ Vispār der atzīmēt, ka Čezāres Bordžas dzīves gaitām ir velīti vairāki darbi. Tā, piemēram, visai aptverošs ne tikai par Čezāri, bet par Bordžu ģimeni ir vācu vēsturnieka Ludviga fon Pastora 5. sējums no lielizdevuma „Pāvestu vēsture”. Tā pamatā ir Vatikāna slepenie arhīvi, kurus viņam atvēra pāvests Leo XIII. Kā visai savdabīgu avotu der atzīmēt angloamerikāņu publicista Naidžela Kothorna darbu „Pāvestu seksuālā dzīve”, kurā ļoti aizraujošā stilā tiek izklāstīta tā pati pāvestu vēsture, bet ar akcentu uz seksuālo dzīvi. Visticamāk, ka šis darbs *filosofiem* (vai drīzāk morālistiem, kas sevi dēvē par *filosofiem*) var šķist mulsinošs. Jo „kāda gan *Filosofijai* saistība ar seksuālo dzīvi”? Pareizi, nekāda, jo *Filosofijā* to jau kopš Platona ierasts skatīt kā kaut ko traucējošu un *sliktu*, kas kaut kā ir jāpārvar vai arī kaut kā īpaši (lasīt – *paidegoģiski*) jāregulē. Taču šai rakstā Kothorna darbam ir tieši tik liela nozīme, cik tas atklāj mums kādas nianšes no Čezāres Bordžas dzīves gaitām, lai mēs, iespējams, varētu izvērtēt viņa *sasniegumus* arī no citas perspektīvas.
- ¹¹ **Kothorns N.** *Pāvestu seksuālā dzīve*. Tulk. **Beļakova L.** Rīga: Atēna, 2008, 167. lpp.
- ¹² Turpat. 167.–173. lpp.
- ¹³ T. i., dzīvību veicinošajiem spēkiem.
- ¹⁴ **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 138.
- ¹⁵ **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 250–252.
- ¹⁶ Jo Nīči neinteresē mazi un šauri mērogi.
- ¹⁷ **Nietzsche F.** KSA. Bd. 5, S. 117.
- ¹⁸ **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 141.
- ¹⁹ **Nīče F.** *Tā runāja Zaratuštra. Grāmata visiem un nevienam*. Tulk. **I. Šuvajevs**. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 309. lpp.
- ²⁰ Turpat. 309. lpp.
- ²¹ Turpat. 308. lpp.
- ²² Turpat. 310. lpp.
- ²³ Turpat. 221. lpp.
- ²⁴ Turpat. 219. lpp.
- ²⁵ Turpat. 63. lpp.
- ²⁶ **Nietzsche F.** KSA. Bd. 6, S. 12.

- ²⁷ Nietzsche F. KSA. Bd. 6, S. 11. (Kas attiecas uz Nīčes filosofijā sastopamo „sevis un laikmeta pārvarēšanas” uzsvāru, tad konkrēti šajā gadījumā (šeit citētā rakstā „Atgadījums „Vāgners””) saistoši šķiet, ka šis uzsvārs arī ir viena no tām būtiskajām Nīčes filosofijas pazīmēm, kas sākotnējās aprises gūst, Nīčēm vēl esot krietni jaunam, taču, viņam kļūstot vecākam, šis uzsvārs nezūd. Tas tikai iegūst skaidrākas aprises. Tā, piemēram, laika sprīdis starp rakstiem „Šopenhauers kā audzinātājs” (1874) un „Atgadījums „Vāgners”” (1888) ir mērāms 14 gados, taču, kā var redzēt, tad *pat tas* Nīče, kurš vēl jūsmo par Šopenhauera un Vāgnera cerīgajiem, pēc viņa domām, kultūru glābjošajiem idejiskajiem impulsiem, jau ir guvis savai filosofijai kaut ko neatņemamu, kaut ko vien tai piemītošu, t. i., „sevis un sava laikmeta pārvarēšanas” uzsvāru, kas, atšķirībā no Šopenhauera un Vāgnera, laika gaitā neiegūst negatīvas nokrāsas vai nekļūst, piemēram, par *slimību*.)
- ²⁸ Nīče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 226. lpp.
- ²⁹ Turpat. 310. lpp.
- ³⁰ Turpat. 82. lpp.

Summary

The article „Nietzsches' Messenger of Renaissance and the Modern Man” focuses on one of the characters present in Nietzsche's philosophy, which is viewed by Nietzsche both as an image and an actual historical persona. It is one of the most impressive individuals of the Renaissance period – namely – Cesare Borgia, who has been very influential in history, as well as in Nietzsche's works. The aim of this article is to reconstruct the historical and symbolic meaning of Cesare Borgia as the messenger of renaissance and its contiguity with the notion of overman – both of which Nietzsche turns against the man of his age, i.e. – the modern man.

Keywords: *Cesare Borgia, Modern Man, Overman, Good, Evil.*

LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI
784. sējums, Filosofija, 2012

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas ielā 5, Rīgā, LV-1010
Tālrunis: 67034535

Iespiests SIA „Latgales druka”
Baznīcas ielā 28, Rēzeknē, LV-4601
Tālrunis/fakss: 64625938