



RĪGAS STRADIŅA
UNIVERSITĀTE

III

V. SĪĻA
UN V. SĪLES
REDAKCIJĀ

FILOSOFISKĀ
ANTROPOLOĢIJA

FILOSOFISKĀ
ANTROPOLOĢIJA

III

30

GADI
HUMANITĀRO
ZINĀTŅU
KATEDRAI

RSU

VELTĪJUMS
RSU HUMANITĀRO ZINĀTŅU
KATEDRAS 30. GADSKĀRTAI

III

RAKSTU KRĀJUMS
V. SĪĻA UN V. SĪLES
REDAKCIJĀ

RĪGA • RSU • 2024

FILOSOFISKĀ
ANTROPOLOĢIJA

UDK 141.319.8 (082)
F 56

Filosofiskā antropoloģija III: Rakstu krājums [kolektīvā monogrāfija, veltīta RSU Humanitāro zinātņu katedras 30. gadskārtai]. 3. sēj. / Autoru kolektīvs: D. Bite, L. Bitiniece, E. Graudiņa, M. Grīnfelde, P. Plakans, M. Rubene, M. Satika, V. Sīle, V. Sīlis, U. Vēgners, V. Vēvere; Sast. V. Sīle un S. Gurbo; Zin. red. V. Sīlis un V. Sīle. Rīga: RSU, 2024. 315 lpp.
https://doi.org/10.25143/RSU_filos-antrop-III_2024_ISBN-9789934618390

Sastādītāji (Rīgas Stradiņa universitāte):

Dr. phil. Vija Sīle

Dr. sc. pol. Simona Gurbo

Zinātniskie redaktori (Rīgas Stradiņa universitāte):

Dr. sc. soc., Mg. phil. Vents Sīlis

Dr. phil. Vija Sīle

Recenzenti (Latvijas Universitāte):

Dr. phil. profesors Valdis Tēraudkalns

Dr. phil. docente Anne Sauka

Kolektīvā monogrāfija izdota saskaņā ar Rīgas Stradiņa universitātes Zinātnes padomes 31.05.2023. lēmumu Nr. 6-ZP-1/5/2023.

RSU IPN vadītājs: Tenis Nigulis

RSU IPN galvenā redaktore: Aija Lapsa

Literārā redaktore: Inga Lievīte

Maketētāja: Ilze Stikāne

Vāka dizaina autors: Mikus Čavarts

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

RSU IPD-3410

© Rīgas Stradiņa universitāte, 2024

Dzirčiema iela 16, Rīga, LV 1007

ISBN 978-9934-618-36-9 (drukāts izdevums)

ISBN 978-9934-618-39-0 (elektronisks izdevums, tiešsaistē)

Ceļavārdi

Filosofiskās antropoloģijas tēmām veltītā trīssējumu krājuma trešajā daļā lasītājs atrod turpinājumu cilvēka esības un ar to saistīto pārdzīvojumu vētīšanai. Ja pirmajos divos krājumos ir skartas idejas, kas piešķir vai skaidro cilvēka eksistenci, vēršot skatu pašam uz sevi un lielajām idejām, kurās ieaugam no mazotnes, tad šis krājums būtu caurvijams ar vārdiem “mijiedarbība mūsdienu sabiedrībā”. Cilvēka mijiedarbība visā tās bagātībā un nokrāsās – mijiedarbība ar valsti un kopienu, indivīda mijiedarbība pašam ar sevi un sevis atspulgu citu acīs, dabiskā stāvokļa meklēšana un arhetipu pārskatīšana vai ieraudzīšana no jauna.

Krājums ir zinātnisks, kas nozīmē – tajā tiek ne tikai ieraudzīts mūsdienu cilvēks sasaistē ar viņu veidojošajiem un veidotajiem fenomeniem, bet arī izsvērts – kā cilvēku ieraudzīt šodienas kontekstā. Līdzīgi kā mūsdienīgs cilvēks ir *reizē tas pats* un *reizē cits*, arī šodienas zinātne atrod sevi no jauna datu pārbagātības, tehnoloģisko izrāvienu un maldu informācijas pasaulē. Sekojot laikmeta zinātnes paradigmai par starpdisciplināritātes pievienoto vērtību, ekosistēmiskas uztveres pieejām un koprades spēku, šis krājums (atsevišķi vai komplektā ar iepriekšējiem) būtu rekomendējams jebkuras jomas zinātniekam, ikkatram, kas respektē zinātnisko domu un dzīves skatu, lai kādā nozarē darbotos. Jauni laiki, jauni instrumenti – arī mūsu skatā pašiem uz sevi.

Šī krājuma idejas ir lokāli sakņotas gan laikā, gan telpā. Krājuma iznākšanas brīdī Rīgas Stradiņa universitātes humanitārās un sociālās zinātnes arī ir jauna ceļa sākumā. Ir nodibināta Sociālo zinātņu fakultāte, kuras misija ir uzdot un risināt mūsdienu sabiedrības lielos jautājumus. Šis krājums un tajā atrodamo autoru domu gaita apliecina šo misiju un droši kalpo kā *alma mater* vizītkarte. Lielie jautājumi mūs tuvina atbildēm, kas vedina uz domas skaidrību kā, iespējams, vienīgajām zālēm pret haosu un nenoteiktību.

Visbeidzot, nejaušam lasītājam varētu rasties jautājums, vai šim krājumam pievērsties, ja nav lasīti iepriekšējie “Filosofiskās antropoloģijas” krājumi? To noteikti var darīt. Kaut arī domas visos krājumos ir savstarpēji papildinošas, tomēr, pievērstoties atsevišķam krājumam (pat atsevišķiem rakstiem tajā), lasītājs vienmēr atradīs sevi, jo katrā apcerē ir tikai viens galvenais varonis – pats lasītājs. Ar savām ciešanām, pārdomām, cerībām, abstrakcijām, emocijām, izmisumu – eksistences vienlaicīgo iespējamību un neiespējamību. Šajā krājumā mēs ieraugām mūsdienu cilvēku sevi, un varbūt mazliet rodam iespēju pietuvoties sev – mūsdienu cilvēkā.

For readers

In the third part of the three-volume collection on philosophical anthropology, the reader finds a continuation of the exploration of human existence and its experiences. If the first two collections dealt with the ideas that give or explain human existence, turning the gaze on the self and the big ideas that we grow into from an early age, this collection should be punctuated by the words “interaction in contemporary society”. Human interaction in all its richness and all its shades – interaction with the state and the community, interaction of the individual with himself and the reflection of himself in the eyes of others, searching for the natural state and revisiting or seeing archetypes anew.

This collection of scientific articles not only shows the modern human in relation to the phenomena that shape and are shaped by him, but also considers *how to* see human in the context of today. Just as modern human is *at once the same and different*, today’s science finds itself in a world of data overflow, technological breakthroughs and misinformation. Following the paradigm of contemporary science on the added value of interdisciplinarity, ecosystemic approaches and the power of co-creation, this collection (alone or in combination with the previous ones) should be recommended to any scientist, to anyone who respects scientific thought and outlook on life, whatever the field. New times, new tools – also in our view of ourselves.

The ideas in this collection are rooted in both time and space. At the time of publication, the humanities and social sciences at Rīga Stradiņš University are also at the beginning of a new path. The Faculty of Social Sciences has been established, whose mission is to ask and address the big questions of contemporary society. This collection and the thought process of the authors in it are a testament to this mission and serve as a reliable calling card for *the alma mater*. The big questions bring us closer to the answers, leading to clarity of thought as perhaps the only cure for chaos and uncertainty.

Finally, the casual reader might wonder whether to turn to this collection if they have not read the previous volumes of Philosophical Anthropology. One can certainly do so. Although the ideas in all the collections are complementary, if one focuses on an individual collection (even individual articles within it), the reader will always find himself, because in each essay there is only one protagonist: the reader himself. With his suffering, reflections, hopes, abstractions, emotions, despair – the simultaneous possibility and impossibility of existence. In this collection, we see the modern human in ourselves, and perhaps we find a little chance to get closer to ourselves – in the modern human.

Mārtiņš Daugulis, *PhD*, Assistant Professor
Vice-Dean, Faculty of Social Sciences, RSU

Par autoriem



Vents Silis

(ORCID 0000-0002-5482-3147)

Dr. sc. soc., Mg. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras asociētais profesors, Centrālās medicīnas ētikas komitejas priekšsēdētājs, Pārtikas drošības, dzīvnieku veselības un vides zinātniskā institūta "BIOR" Pētījumu ētikas komitejas priekšsēdētājs. Docē studiju kursus pētniecības ētikā. Rakstu krājumu "Filosofiskā antropoloģija I" (2015) un "Filosofiskā antropoloģija II" (2018) zinātniskais redaktors un autors. Veicina vīru psiholoģiskā atbalsta grupu kustības veidošanos Latvijā. Pētnieciskās intereses: vīrišķības jēdziens un tā izpausmes Latvijā 21. gadsimtā, Karla Gustava Junga analītiskā psiholoģija.

E-pasts: vents.silis@rsu.lv



Vija Sile

(ORCID 0000-0002-5246-3790)

Dr. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras profesore. Veidojusi un istenojusi vairāk nekā 20 dažādus kursus bakalaura, maģistra un doktorantūras studiju programmās. Daudzu zinātnisko rakstu, grāmatas "Medicīnas ētikas pamatprincipi" autore, grāmatu "Biomedicīnas ētika: teorija un prakse", "Medicīnas socioloģija" sastādītāja un autore, rakstu krājuma "Filosofiskā antropoloģija I" (2015) un "Filosofiskā antropoloģija II" (2018) autore. Pētnieciskās intereses: filosofiskā antropoloģija, humanitārās zinātnes medicīnā.

E-pasts: vija.sile@rsu.lv



Dina Bite

(ORCID 0000-0003-1589-3676)

Dr. sc. soc., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras vadītāja, asociētā profesore, studiju kursa "Medicīnas socioloģija" vadītāja. Pētniece starptautiska un nacionāla līmeņa projektos, Latvijas Zinātnes padomes eksperte lietišķajā socioloģijā. Pētnieciskās intereses: sabiedrības ilgtspējas nosacījumi un kultūrvidē, sociālā izolācija un integrācija, iedzīvotāju veselība enerģētiskās nabadzības kontekstā.

E-pasts: dina.bite@rsu.lv



Laura Bitiniece (ORCID [0000-0003-1841-3148](https://orcid.org/0000-0003-1841-3148))

Mg. phil., doktora zinātniskā grāda pretendente filosofijā, Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektore. Izstrādā disertāciju par Platona darbu “Politeia”, interesējoties par cilvēka rīcības motivāciju un pamatojumu rīkoties morāli. Saista antīkās filosofijas piedāvātais skatījums uz labu cilvēka dzīvi un to, kas nepieciešams laimei.

E-pasts: laura.bitiniece@rsu.lv



Elīna Graudiņa (ORCID [0000-0002-8878-9071](https://orcid.org/0000-0002-8878-9071))

Mg. sc. pol., doktora zinātniskā grāda pretendente politikas zinātnē, Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektore. Pētniece nacionālā līmeņa projektā “Vērtības darbībā: atbildīgas, drošas un izglītotas pilsoniskās sabiedrības attīstība ar pētniecību un rīcības modeļu izstrādes palīdzību”. Pētnieciskās intereses: pilsoniskā sabiedrība, jauniešu politiskā līdzdalība, Eiropas vērtību integrācija, demokrātija, filosofiskā antropoloģija.

E-pasts: elina.graudina@rsu.lv



Māra Grīnfelde (ORCID [0000-0002-3172-5560](https://orcid.org/0000-0002-3172-5560))

Dr. phil., Humanitāro zinātņu katedras docente, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece. Piedalījies daudzās starptautiskās zinātniskās konferencēs, vairāku publikāciju autore. Pētnieciskās intereses ietver ķermeņa fenomenoloģiju, medicīnas fenomenoloģiju un filosofijas izmantošanas iespējas sabiedrības veselības jomā.

E-pasts: mara.grinfeld@rsu.lv



Pēteris Plakans (ORCID [0000-0001-9972-7215](https://orcid.org/0000-0001-9972-7215))

Mg. iur., *Mg. sc. pol.*, Rīgas Stradiņa universitātes doktorants socioloģijā. Strādā par vēstures un sociālo zinātņu skolotāju Rīgas 64. vidusskolā un Rīgas Igaņu pamatskolā. Piedalās jauniešu priekšlaicīgas mācību pārtraukšanas risku mazināšanas pētnieciskajos projektos. Pētnieciskās intereses: reliģijas un politikas attiecības, valsts un baznīcas tiesības, populisms.

E-pasts: peteris.plakans@rsu.edu.lv

**Māra Rubene**(ORCID [0000-0001-8020-6903](https://orcid.org/0000-0001-8020-6903))

Dr. habil. phil., Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece. Nozīmīgākās grāmatas: “Da Capo. Filozofiski estētiskas studijas un portretu skices” (2020), “Aisthēsis. Mimēsis. Theōria” (2010), “Darbarties filozofija: iš Esaties į estati. Iš latviu kalbos verte Renata Zajančkauskaitė” (2001), “No tagadnes uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos” (1995). Pētnieciskās intereses: mūsdienu franču, vācu filozofija, fenomenoloģija, estētika, ekoestētika, literatūrfilozofija.

E-pasts: mara.rubene@lu.lv**Mairita Satika**(ORCID [0000-0002-9394-0178](https://orcid.org/0000-0002-9394-0178))

Mg. sc. soc., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektore, vairāku zinātniski pētniecisko projektu dalībnice. Docē bioētikas un profesionālās ētikas kursus. Pētnieciskās intereses: medicīnas ētika un bioētika, profesionālā ētika, filosofiskās antropoloģijas problemātika, apzinātība.

E-pasts: mairita.satika@rsu.lv**Uldis Vēgners**(ORCID [0000-0001-5478-5227](https://orcid.org/0000-0001-5478-5227))

Dr. phil., Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras docents un Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta vadošais pētnieks. Pētnieciskās intereses ir saistītas ar fenomenoloģisko filosofiju: laika un ķermeņa pieredze, medicīnas fenomenoloģija un fenomenoloģijas izmantošanas iespējas sabiedrības veselības jomā.

E-pasts: uldis.vegners@rsu.lv**Velga Vēvere**(ORCID [0000-0001-9752-5353](https://orcid.org/0000-0001-9752-5353))

Dr. phil., Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece, Ekonomikas un kultūras augstskolas profesore. Monogrāfijas “Sērens Kirkegors: būt un vēstīt” (2011) autore, kolektīvo monogrāfiju “Eksistence un komunikācija: Sērena Kirkegora filozofija” (2006, 2008), “Kirkegoriskie lasījumi” (2014) sastādītāja un zinātniskā redaktore, daudzu zinātnisko rakstu autore. Pētnieciskās intereses: fenomenoloģija, ekofenomenoloģija, eksistenціальisms, komunikācijas filozofija, ētika (tajā skaitā biznesa ētika), sociālā atbildība. Kā augstskolas profesore lasa lekcijas filozofijā, komunikācijas vadīšanā, biznesa ētikā, kritiskajā domāšanā.

E-pasts: velga.vevere@lu.lv

Saturs

Priekšvārds	15
Preface	20
<i>Elīna Graudiņa</i>	
CILVĒKA DABISKAIS STĀVOKLIS HOBSA, LOKA UN RUSO SKATĪJUMĀ	25
Ievads	25
Cilvēka dabiskais stāvoklis: Tomass Hobss un Džons Loks	26
Pret cilvēka dabisko stāvokli: Žans Žaks Ruso	41
Nobeigums	50
The Natural State of Human Beings According to Hobbes, Locke and Rousseau: Summary	52
Literatūra	53
<i>Velga Vēvere</i>	
SĒRENA KIRKEGORA ANTROPOLOĢIJA	55
Ievads	55
Eksistences jēdziens	60
Antropoloģiskā sintēze	66
Radikālais individuālisms	69
Nobeigums	71
Søren Kierkegaard's Anthropology: Summary	72
Literatūra	73
<i>Māra Grīnfelde, Uldis Vēgners</i>	
PERSONA, CILVĒKS UN SUBJEKTIVITĀTE FENOMENOLOĢISKĀ SKATĪJUMĀ	75
Ievads	75
Attieksme	77
Personālistiskā attieksme: Es kā persona	79
Naturālistiskā attieksme: Es kā cilvēku sugas pārstāvis	90
Fenomenoloģiskā attieksme: Es kā transcendentālā subjektivitāte	93
Nobeigums	96
Person, Human Being and Subjectivity in Phenomenology: Summary	97
Literatūra	97

Laura Bitiniece

CILVĒKS UN TEHNOLOĢISKĀ DOMĀŠANA: HEIDEGERA SKATĪJUMS	99
Ievads	99
Klātesamība jeb kas es esmu?	99
Klātesamības eksistenciāli	104
Kas ir tehnika?	107
Kā vēl var notikt patiesība?	111
Nobeigums	113
Human Beings and Technological Thinking: Heidegger's Perspective: Summary	114
Literatūra	115

Māra Rubene

CILVĒKS UN FRANČU FILOSOFISKĀ ANTROPOLOĢIJA STARP POLU RIKĒRU UN MIŠELU FUKO	117
Ievads	117
Definēt cilvēku? Filosofiskie labirinti	119
<i>Homo natura</i> . Cilvēks un viņa dubultnieki	124
Pols Rikērs un protoposthumānisms: cilvēciskā realitāte	131
Mišels Fuko un iespējas “padomāt citādi”. Antropoloģijas jautājums	136
Nobeigums	145
The Human Being and French Philosophical Anthropology between Paul Ricoeur and Michel Foucault: Summary	146
Literatūra	146

Vija Sīle

MŪSDIENU CILVĒKS ĒRIHA FROMMA SKATĪJUMĀ: DESTRUKTIVITĀTE	151
Ievads	151
Cilvēka daba	153
Cilvēka daba un raksturs	156
Rakstura neproduktīvās un produktīvās orientācijas	160
Brīvība un bēgšana no tās	163
Atsvešināšanās un destruktivitāte	167
Piederēt vai būt?	171
Nobeigums	174
The Concept of Modern Human Beings in the View of Erich Fromm: Destructiveness: Summary	175
Literatūra	176

Mairita Satika

MŪSDIENU CILVĒKS ĒRIHA FROMMA SKATĪJUMĀ: MĪLESTĪBA	177
Ievads	177
Mīlestība un pseidomīlestība	178

Pseudomīlestības izpausmes	181
Dieva mīlestība	183
Ērihs Fromms un apzinātības prakse	184
Nobeigums	190
The Concept of Modern Human Beings in the View of Erich Fromm: Love: Summary	191
Literatūra	192
<i>Vents Sīlis</i>	
ARHETIPI UN MŪSDIENU CILVĒKS	193
Ievads	193
Junga antropoloģijas pamati: psihe uzbūve	194
Subjektīvās psihe struktūras – Ego, Ēna, Persona un Anima / Animuss ...	198
Objektīvās psihe struktūras – arhetipi	209
Arhetipu teorijas kritisks izvērtējums	213
Klasiskās arhetipu teorijas pārvērtējums	216
Nobeigums	218
The Modern Human Being and the Archetypes: Summary	219
Literatūra	220
<i>Pēteris Plakans</i>	
MŪSDIENU CILVĒKS KRISTĪGO VĒRTĪBU PRETSTATOS	223
Ievads	223
Reliģijas lomas mazināšanās (transformācija)	225
Mūsdienu kristīgo vērtību pretstats	228
Reliģiski konservatīvie uzskati	229
Reliģiski liberālie uzskati	233
Latvijas politiķu uzskatu piemērs	235
Nobeigums	242
Christian Values for the Modern Human: Summary	244
Literatūra	245
<i>Elīna Graudiņa</i>	
CILVĒKA DABISKAIS STĀVOKLIS MŪSDIENĀS	247
Ievads	247
Cilvēka dabiskais stāvoklis: Imanuels Kants	248
Mūsdienu pasaule: vērtības un cilvēks	261
Cilvēka “dabiskais stāvoklis – mainīgā daba” totalitārisma apstākļos	266
Humānisms kā nepabeigts projekts: Jirgens Hābermāss	268
Cilvēks postpatiesības laikmetā	275
Nobeigums	279
The Natural Condition of Human Today: Summary	281
Literatūra	282

Dina Bite

CILVĒKS SOCIOLOĢIJAS SKATĪJUMĀ	285
Ievads	285
Cilvēka definīcija socioloģijā	285
Kārtība <i>versus</i> rīcība: socioloģisko teoriju klasifikācija	289
Makroteorijas un cilvēka daba	291
Mikroteorijas un cilvēka daba	298
Nobeigums	302
The Human Being from a Sociological Perspective: Summary	303
Literatūra	304
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY III: Summary	305

Priekšvārds

Pirms desmit gadiem Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras docētājiem radās iecere veidot trīssējumu krājumu par filosofiskās antropoloģijas tēmām. Docētājiem un doktorantiem bija ne tikai pētnieciska interese par filosofisko antropoloģiju, bet arī praktiska vajadzība radīt tekstus latviešu valodā, lai tos varētu izmantot studiju procesā. Jau 1. sējuma priekšvārdā ir norādīts, ka šāda veida krājums ir pirmais latviešu valodā, kopš eksistē filosofiskā antropoloģija kā augstākās izglītības sastāvdaļa. Bet rakstīt mācību grāmatu nozīmētu ierobežot autoru individuālo redzējumu un rakstības stilu unificētas formas vārdā, kā arī padarītu vēl sarežģītāku multidisciplinārās pieejas īstenošanu. Ņemot vērā aplūkojamo tēmu sarežģītību un dažkārt diskutablu raksturu, autori un zinātniskais redaktors (vēlāk redaktori) izšķīrās tieši par rakstu krājuma veidošanu. Rakstu krājuma formāts ļauj paplašināt grāmatas lietotāju auditoriju no jomas profesionāļiem un studentiem līdz interesentiem, kuriem aplūkotās tēmas šķiet lasīšanas vērtas. Ilgstošais pētniecības process un tā trīssējumu rezultāts sniedz praktisku pienesumu filosofiskās antropoloģijas attīstībai Latvijā. Iesāktais darbs filosofiskās antropoloģijas tradīcijas veidošanā turpinās un, domājams, turpināsies, piesaistot arvien vairāk ieinteresētu pētnieku.

Pateicoties RSU Izdevniecības un poligrāfijas nodaļas atbalstam, 2015. gadā tika izdots 1. sējums Venta Sīļa zinātniskajā redakcijā. Tas aizsāka konceptuālo virzienu, saskaņā ar kuru filosofiskā antropoloģija “ieņem vidutāja lomu starp dabaszinātnēm un humanitārajām zinātnēm, cenšoties apkopot dažādu zinātņu nozaru atklājumus par cilvēku” (Sīlis, 2015, 14). Pirmajā sējumā tika aplūkotas tādas tēmas kā drosme, emocijas, apziņa, jaunrade, brīvība, identitāte, laime, mīlestība, nāve. Tā kā 1. sējums atrada savu lasītāju arī ārpus studiju procesa, Humanitāro zinātņu katedras docētāji intensīvi turpināja darbu, un jau 2018. gadā kā konceptuālais turpinājums tika izdots 2. sējums Venta Sīļa un Ivara Neidera zinātniskajā redakcijā. Otrajā sējumā aplūkotās tēmas ir cilvēka ķermenis un miesa, seksualitāte, dzimums un dzimte, cilvēka uzlabošana, laiks, telpa, valoda, spēle, dzīves māksla, ārprāts.

Filosofiskās antropoloģijas 3. sējuma sagatavošana prasīja vairāk laika, un tagad tas tiek nodots lasītāju vērtējumam Venta Sīļa un Vijas Sīles zinātniskajā redakcijā. Arī šajā noslēdzošajā sējumā ir saglabāta vienota multidisciplināra

pieeja, kas izmanto filosofiskas metodes, lai interpretētu empīriskos datus, procesus un stāvokļus un izdarītu vispārinājumus par konkrētiem ar cilvēka eksistenci un viņa dabu saistītiem jautājumiem. Atbilstīgi katras tēmas specifikai tiek izskatītas vairākas teorētiskās nostādnes, sniedzot to kritisku izvērtējumu.

Visos trīs sējumos atkarībā no rakstu tematikas ir izmantotas vairākas pētniecības metodes: jēdzienu analīze, hermeneitika, fenomenoloģiskā analīze, primāro un/vai sekundāro tekstu analīze, interpretācija, tuvlasījums, filosofiskā refleksija u. c. Vienojošais elements ir ne tikai rakstu struktūra, bet arī ieskats pagātnes domātāju darbos, lai iezīmētu to saistību ar mūsdienām un aktualitāti atsevišķu jautājumu interpretācijā. Visticšāk šī pieeja ir īstenota trešajā sējumā, aptverot laika periodu no apgaismības līdz mūsdienām. Tāpat kā pirmos divus sējumus, arī trešo ir veidojuši Humanitāro zinātņu katedras docētāji un doktoranti, pievienojot viņu devumam Velgas Vēveres skatījumu uz S. Kirkegora antropoloģiju un M. Rubenes ieskatu mūsdienu franču antropoloģijā no P. Rikēra līdz M. Fuko.

Šis trešais sējums ir identisks iepriekšējiem savā strukturālajā veidolā, taču konceptuāli atšķirīgs, mēģinot atbildēt uz filosofiskās antropoloģijas pamatjautājumu – kas ir cilvēks? Jautājums, uz kuru atbildēt ir sarežģīti vispār, vēl grūtāk – viena sējuma ietvaros, bet autori to uzdrošinās darīt, jo pārāk liela ir vēlšanās tādu atbildi rast vai vismaz pietuvoties tai. Kognitīvi aizraujošs ir arī atbildes meklēšanas process, pat ja nav cerību gūt pozitīvu rezultātu. Meklējot atbildi uz šo jautājumu, autori ņem vērā ne tikai multidisciplināro pieeju, bet arī būtiskākos domātājus un virzienus, kā arī antropoloģiskā skatījuma specifiku Rietumu kultūras kontekstā no apgaismības līdz mūsdienām.

Elīna Graudiņa rakstā “Cilvēka dabiskais stāvoklis T. Hobsa, Dž. Loka un Ž. Ž. Ruso skatījumā” aplūko apgaismības laika domātāju redzējumu un uzskatus par indivīda un sabiedrības stāvokli attiecībā pret valsti, sabiedrību, citam pret citu.

Velga Vēvere rakstā “Sērena Kirkegora antropoloģija” vispirms pievēršas Kirkegora uzskatiem par komunikāciju, kas ir cilvēka eksistences būtiskākā sastāvdaļa. Ko nozīmē būt cilvēkam? Ko nozīmē būt cilvēkam noteiktā eksistenču situācijā? Vai iespējama autentiska patība? Vai eksistējošais indivīds var apzināties savu autentiskumu? Viens no Kirkegora antropoloģijas pamatpostulātiem ir tas, ka cilvēka patība ir dažādu elementu sintēze: aktualitātes, brīvības un iespējamības.

Māra Grīnfelde un Uldis Vēgners rakstā “Persona, cilvēks un subjektivitāte fenomenoloģiskā skatījumā” skata cilvēku caur Edmunda Huserla fenomenoloģijas prizmu. Saskaņā ar Huserla fenomenoloģiju autori detalizētāk apraksta trīs raksturīgākos attieksmes veidus: personālistisko, naturālistisko un fenomenoloģisko.

M. Grīnfelde un U. Vēgners secina, ka transcendentālā subjektivitāte ir jēgpilna. Pateicoties tai, viss, ko mēs pieredzam, mums kaut ko nozīmē. Ja es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē varu nomirt un tādēļ esmu mirstīgs, tad transcendentālais es nemirst, jo nav dzīva būtne, bet gan drīzāk dzīvo būtņu pieredzes nosacījums. Transcendentālais es var tikai sākties un beigties.

Laura Bitiniece rakstā “Cilvēku un tehnoloģiskā domāšana: Heidegera skatījums” pievēršas divām tēmām – esamībai un sevis iztaujāšanai. Autore analizē to, ko Heidegers sauc par eksistenciāliem, piemēram, fakticitāti, autentiskumu un esamību–uz–nāvi. L. Bitiniece pievēršas pretstatam starp brīvību un kontroli jeb tam, ko Heidegers sauc par tehniku. Tehnikas jēdziens ir saistīts ar cilvēka vajadzību izmantot un pakļaut dabu, vienlaikus pakļaujot arī savu brīvību. Raksta noslēgumā iezīmētas Heidegera piedāvātās idejas tam, kā pārvarēt tehnisko domāšanu.

Māra Rubene savā rakstā “Cilvēks un franču filosofiskā antropoloģija starp Polu Rikēru un Mišelu Fuko” vispirms izdala 20. gadsimta 20.–30. gadu periodu, kad filosofiskās antropoloģijas jēdziens iegūst modernas aprises, izvirzoties filosofisko diskusiju krustpunktā, skaidrojot cilvēka dzīvi, cilvēka pasauli, cilvēka būtību. Divdesmitā gadsimta 60.–70. gados īpaši karstas diskusijas par cilvēku norisinās, meklējot atbildi uz jautājumiem, kuri joprojām ir klātesoši pēc Otrā pasaules kara. Kas notika? Kāpēc tas notika? Kā tas varēja notikt? Trešais periods franču filosofiskās antropoloģijas attīstīšanā ir datējams ar 21. gadsimta pirmajām desmitgadēm, kas, pēc pētnieku teiktā, esot raksturojams ar “drosmes atgūšanu”, kad “pēc cilvēka nāves, viņa izzušanas vai gala” atkal norisinoties pievēršanās “antropoloģijas kategorijai”. Filosofiskās antropoloģijas uzmanības centrā ir jautājums par cilvēku un cilvēkzinātņu, sociālo un dabaszinātņu iespējām, kas nozīmē atbildēt arī par šo zinātņu pamatojumu un savstarpējām attiecībām. Filosofijai ir jāatgriežas pie seno grieķu filosofiskā jautājuma par to, kas ir laba dzīve, un jābalsta tie spēki, kuri nodrošina mūsu spēju un spēkus pretoties tās pielīdzināšanai lietai, pārvēršanai mehānismā. Šajā aspektā ir jāskata Fuko atziņas par dzīves mākslu un eksistences estētiku, uzsver M. Rubene.

Vija Sīle rakstā “Mūsdienu cilvēks Ēriha Fromma skatījumā: destruktivitāte” aplūko tikai vienu cilvēka dualitātes pusi. Savukārt otro pusi – mīlestību – Mairita Satika aplūko nākamajā šī krājuma rakstā. Ērihs Fromms, pētot cilvēku no individuālā, psiholoģiskā un sociālā aspekta, faktiski pēta cilvēka dabas dualitāti, atklājot tās pretrunīguma daudzveidīgās izpausmes. Tieši no cilvēka dabas dualitātes izriet Fromma skatījums uz cilvēku kā būtņi, kurai jāveido pašai sevi – jāattīsta savas iedzīmtās dotības (savs potenciāls) sabiedrības doto iespēju robežās. Bet tikai no indivīda paša ir atkarīgs tas, cik lielā mērā šīs iespējas tiek izmantotas. Ja indivīds nespēj sevis paša dēļ vai nevar noteiktu apstākļu (atsvešināšanās) dēļ pilnīgi pašrealizēties, viņš kļūst destruktīvs.

Mairita Satika rakstā “Mūsdienu cilvēks Ēriha Fromma skatījumā: mīlestība” pievēršas mīlestības tēmai. Viņa aplūko Ēriha Fromma skatījumu uz cilvēka dabas dualitāti, pievēršot uzmanību autora piedāvātajiem risinājumiem, kuri būtu noderīgi arī mūsdienu cilvēkam, – kā atpazīt, attīstīt un piedzīvot produktīvas rakstura orientācijas, kā pārvarēt atšķirtību un sasniegt vienotību. Rakstā tiek pētītas mīlestības formas un pseidomīlestības izpausmes, kā arī raksturota Fromma mīlestības mākslas prakse, salīdzinot ar apzinātības praksēm.

Vents Sīlis rakstā “Arhetipi un mūsdienu cilvēks” aplūko cilvēka dabas jautājumu saistībā ar arhetipa jēdzienu, kas K. G. Junga analītiskajā psiholoģijā ieņem vienu no centrālajām vietām. Junga atbilde uz jautājumu “Kas ir cilvēks?” ietver skaidrojumu par intrapsihisko struktūru, cilvēku savstarpējām attiecībām privātā un sociālā līmenī, kā arī cilvēka paštapšanas ceļu – individuācijas procesu. Junga antropoloģija balstās uz fundamentāla nošķiruma starp diviem galvenajiem psihiķes līmeņiem: apziņu un bezapziņu, kas katra sadalās vēl divos līmeņos – personiskajā un kolektīvajā. Psihiķes dzīve norisinās saskaņā ar līdzsvara principu – bezapziņa kompensē apziņas vienpusību, uzsverot tos psihiķes veseluma aspektus, kurus apziņa ir atstājusi novārtā – šis mehānisms darbojas līdzīgi homeostāzei.

Neskaitāmi mūsdienu antropologu pētījumi liecina, ka pat visvienkāršākajās cilvēka pamatīpašībās un uzvedībā (piemēram, bērnu audzināšanā) starp dažādām kultūrām pastāv ne tikai līdzības, bet arī radikālas atšķirības, tāpēc šeit nav iespējams runāt tikai par universālām iezīmēm. Šis arguments noteikti ir jāņem vērā, uzsver V. Sīlis, modernizējot Junga teoriju.

Pēteris Plakans ir pievērsies tēmai “Mūsdienu cilvēks kristīgo vērtību pretstatos”. Autors to veic no relatīvi jauna skatpunkta – kristietības antropoloģijas –, ņemot vērā, ka mūsdienu globalizētajā pasaulē ir mainījusies reliģijas loma. Reliģiski konservatīvie kristieši vēlas reformēties, lai atbilstu Bībeles standartiem un atbrīvotos no modernās sabiedrības grēcīgajiem netikumiem, bet reliģiski liberālie vēlas atzīt sociālo realitāti un padarīt kristietību pieejamu visiem. Sekularizācija ne vien samazina sabiedrības atbalstu kristietībai, bet paralēli padara to pieņemamāku, jo tā vairs nav tik radikāla. Svarīgs kristietības antropoloģijas pētāmais objekts ir shizmas, kuras visbiežāk notiek mainīgajā protestantu saimē.

P. Plakans raksta nobeigumā nonāk pie secinājuma, ka svarīgāks par individuālo reliģiozitāti ir sabiedrības garīgums, kas pieprasa kopīgi risināt sociālās problēmas.

Elīna Graudiņa šī sējuma pirmajā rakstā aplūko cilvēka dabisko stāvokli triju apgaismības domātāju – Hobsa, Loka un Ruso – skatījumā. Likumsakarīgi, ka turpmākajā tēmas izpētē autore ir nonākusi līdz atziņām, kuras apkopotas jaunā tekstā ar nosaukumu “Cilvēka dabiskais stāvoklis mūsdienās”. Apgaismības ideju sasaiste ar mūsdienām aizsākas ar I. Kanta antropoloģiju. Tālākajā izklāstā

E. Graudiņa pievēršas vērtību tēmai, tās korelācijai ar brīvības jēdzienu, izglītību, demokrātijas un pilsoniskās sabiedrības attīstību. Šajā kontekstā būtisks ir Hannas Ārentes totalitārisma analīzes aplūkojums, no kura izriet secinājums, ka totalitārajos režīmos cilvēka tiesības uz dzīvību tiek nonivelētas līdz zemākajam punktam. Noteicošā ir pūļa domāšana – cilvēku masas sasniegušas tādu stadiju, kad tās vienlaicīgi var ticēt visam un nekam, domāt, ka viss ir iespējams un nekas nav paties.

E. Graudiņa aplūko arī J. Hābermāsa komunikatīvās racionalitātes teoriju tagadnes aktuālo problēmu gaismā. Proti, pieaugot informācijas daudzumam, pieaug arī dezinformācijas apjoms, kas ietekmē individu un demokrātijai tik nozīmīgo pilsonisko sabiedrību. Autore citē Timotiju Snaideru, kurš apgalvo, ka indivīds sāk pakļauties tirānijai tajā brīdī, kad neievēro atšķirību starp to, ko grib dzirdēt, un to, kā ir patiesībā.

Dina Bite pievēršas socioloģiskajam aspektam skatījumā uz cilvēku, un viņas raksta nosaukums ir “Cilvēks socioloģijas skatījumā”. Autore sniedz ieskatu svarīgākajās socioloģiskajās paradigmās, uzsverot to saistību ar cilvēka dabas interpretāciju. Temata izklāstā izmantots klasiskais socioloģisko teoriju iedalījums makrolīmenī un mikrolīmenī hronoloģiskā secībā, lai izgaismotu to atšķirīgo skatījumu uz cilvēka dabu. D. Bite vispirms aplūko cilvēka definīciju socioloģijā, ņemot vērā, ka socioloģija galvenokārt koncentrējas uz cilvēka un apkārtējās sabiedrības mijiedarbību, kas paredz nebeidzamu diskusiju par jautājumu “kurš bija pirmais – sabiedrība vai cilvēks?”. Cilvēks sociālo teoriju izpratnē ir sarežģīts, dažādu iekšējo impulsu un ārējo vides faktoru ietekmēts rezultāts jeb produkts. Socioloģisko teoriju skatījumā cilvēka daba tiek raksturota ne tikai kā dualitāte, bet kā daudzveidīgu faktoru mijiedarbības rezultāts. Autore uzsver, ka mūsdienu socioloģijas izaicinājums un vienlaikus iespēja ir veidot integrētu un starpdisciplināru skatījumu uz dažādiem cilvēka dabas aspektiem, ņemot vērā sociālās dzīves dažādību un mainību.

Vents Sīlis, Vija Sīle

Preface

Ten years ago, the teaching staff of the Department of Humanities at Rīga Stradiņš University came up with the idea to compile a three-volume collection on various topics of philosophical anthropology. Professors and PhD students had not only a research interest in philosophical anthropology but also a practical need to produce texts in Latvian that could be used in the study process. The preface to Volume 1 already points out that it is the first collection of this kind in Latvian higher education since the existence of philosophical anthropology. Nevertheless, to write a textbook would be to limit the individual vision and writing style of each author in the name of a unified form and would make the multidisciplinary approach even more difficult to be implemented. Given the complexity and sometimes controversial nature of the topics covered, the authors and the scientific editor (later editors) decided on a collection of articles. Simultaneously, the format of the collection of articles allows scope of target readers to expand from professionals and students to those who find the topics covered a valuable read. The long-term research process and the three volumes result in a practical contribution to the development of philosophical anthropology in Latvia. The work that has begun to build a tradition of philosophical anthropology continues and is likely to continue, attracting an increasing number of interested researchers.

In 2015, owing to the support of the RSU Publishing House, Volume 1 was published (under the scientific editorship of Vents Sīlis). This launched the conceptual direction according to which philosophical anthropology “plays a mediating role between the natural sciences and humanities, seeking to bring together the findings of different disciplines about human beings” (Sīlis, 2015, 14). The first volume dealt with such topics as courage, emotions, consciousness, creativity, freedom, identity, happiness, love, death. Since the first volume found its readers outside the study process, lecturers of the Department of Humanities continued their work intensively and already in 2018 Volume 2 was published as a conceptual continuation, edited by Vents Sīlis and Ivars Neiders. The content of the second volume consists of the following topics: human body and flesh, sexuality, sex and gender, human enhancement, time, space, language, entertainment, the art of life, madness.

Volume 3 of Philosophical Anthropology took longer to prepare, but is now being brought to the readers' attention under the scientific editorship of Vents Silis and Vija Silē. The third and the final volume also maintains a unified multidisciplinary approach that uses philosophical methods to interpret empirical data, processes and states of affairs, and to make generalisations about specific issues related to human existence and human nature. Several theoretical approaches are examined and critically evaluated according to the specificities of each topic.

All three volumes use a variety of research methods, depending on the topic of the articles: conceptual analysis, hermeneutics, phenomenological analysis, analysis of primary and/or secondary texts, interpretation, close reading, philosophical reflection, etc. The unifying element is not only the structure of the articles but also the insight into the works of past thinkers in order to highlight their relevance to the present and the importance of their interpretation of certain issues. This approach is most explicit in Volume 3, covering the period from the Enlightenment to the present. Like the first two volumes, it has been written by professors and PhD students in the Department of Humanities, with the addition of Velga Vēvere's perspective on the anthropology of S. Kierkegaard and Māra Rubene's insights into contemporary French anthropology from P. Ricoeur and M. Foucault.

Volume 3 is identical to the previous volumes in its structural form, but conceptually different in its attempt to answer the fundamental question of philosophical anthropology: what is human? A question that is difficult to answer in general, and even more difficult to answer in a single volume; however, the authors dare to do so because the desire to find such an answer, or at least to come close to it, is too great. The process of seeking the answer is also cognitively exciting, even if there is no hope of a positive result. In seeking to answer this question, the authors take into account not only the multidisciplinary approach but also the major thinkers and movements, as well as specificity of the anthropological perspective in the context of Western culture from the Enlightenment to the present day.

Elīna Graudiņa in her article "The Natural State of Human Beings According to Hobbes, Locke and Rousseau" examines the views and visions of Enlightenment thinkers on the position of the individual and society in relation to the state, society and each other.

In her article "Søren Kierkegaard's Anthropology", **Velga Vēvere** first focuses on Kierkegaard's views on communication, which is the most essential part of human existence. What does it mean to be human? What does it mean to be human in a particular existential situation? Is authentic identity possible? Can the existing individual be aware of his authenticity? One of the basic postulates of Kierkegaard's anthropology is that human authenticity is a synthesis of different elements: actuality, freedom and possibility.

In their article “Person, Human Being and Subjectivity in Phenomenology”, **Māra Grīnfelde** and **Uldis Vēgners** look at a human being through the prism of Edmund Husserl’s phenomenology. The authors describe in greater depth the three most characteristic attitudes according to Husserl’s phenomenology: personalistic, naturalistic and phenomenological.

Māra Grīnfelde and Uldis Vēgners conclude that transcendental subjectivity is meaningful. Because of it, everything we experience means something to us. Whereas the I in the personalistic and naturalistic attitude can die and is therefore mortal, the transcendental self does not die because it is not a living being but rather a condition of experience of living beings. The transcendental self can only begin and end.

Laura Bitiniece explores “Human Beings and Technological Thinking: Heidegger’s Perspective”. In the course of this article, she focuses on two themes: existence and interrogation of the self, looking at the way humans are (analysing what Heidegger calls existentials, i.e., authenticity, inauthenticity and being-toward-death), and the opposition between freedom and control, or what Heidegger calls technique. The notion of technique is linked to the human need to exploit and subjugate nature, while at the same time subjugating one’s own freedom. The article concludes with Heidegger’s ideas for overcoming technical thinking.

In her article “The Human Being and French Philosophical Anthropology between Paul Ricoeur and Michel Foucault”, **Māra Rubene** focuses not only on the ideas of the best known philosophers but also provides a broader insight into the tradition of philosophical anthropology in the 20th century. The author first identifies the period of the 1920s–1930s, when the concept of philosophical anthropology took on a modern shape, coming to the fore at the intersection of philosophical debates, explaining human life, the human world, human nature. Why did it happen? How could it have happened? – These are questions that are so important after the Second World War. The third period in the development of French philosophical anthropology dates back to the first decades of the 21st century, which, according to scholars, is characterised by a “recovery of courage”, when “after the death of man, his disappearance or his end”, the “category of anthropology” is once again addressed. Philosophical anthropology focuses on the question of the possibilities of man and the human, social and natural sciences, which also means answering the question of the foundations and interrelationships of these sciences. Philosophy must return to the ancient Greek philosophical question of what is a good life and to the forces that ensure our ability and power to resist it being assimilated to a thing, transformed into a mechanism. Foucault’s insights on the art of life and the aesthetics of existence must be seen in this light, says Rubene.

Vija Sīle discusses “The Concept of Modern Human Beings in the View of Erich Fromm: Destructiveness”, thus reflecting only one side of human duality (Mairita Satika looks at the other side, love, in the follow-up article in this collection). By

studying a man from the individual, psychological and social perspectives, Erich Fromm in fact explores the duality of human nature, revealing the manifold manifestations of its contradictory nature. It is from the duality of human nature that Fromm derives his view of man as a being who has to shape himself – to develop his innate gifts (his potential) within the limits of what society can provide. Nevertheless, it is up to an individual to determine to what extent these possibilities are used. If the individual is unable to fulfil themselves completely, or cannot do so because of certain circumstances (alienation), he becomes destructive.

Mairita Satika addresses the topic of love in her article “The Concept of Modern Human Beings in the View of Erich Fromm: Love”. She looks at Erich Fromm’s view of the duality of human nature, focusing on solutions that the author proposes, which would also be useful for the modern man: how to recognise, develop and experience productive character orientations, how to overcome difference and achieve unity. The article describes forms of love and pseudo-love, and describes Fromm’s practice of the art of love in comparison with mindfulness practices.

In his article “The Modern Human Being and the Archetypes”, **Vents Silis** discusses the question of human nature in relation to the concept of the archetype, which occupies a central place in the analytical psychology of Carl Gustav Jung. Jung’s answer to the question “What is man?” includes an explanation of the intrapsychic structure, the relationships between people at the private and social levels, and the path of personal self-development – the process of individuation. Jung’s anthropology is based on a fundamental distinction between two main levels of psyche: the conscious and the unconscious, each of which is subdivided into two further levels: the personal and the collective. The life of the psyche is one of balance: the unconscious compensates for the one-sidedness of the conscious by emphasising those aspects of the whole that the conscious has neglected – a mechanism similar to homeostasis.

Countless studies by modern anthropologists show that even the most basic human characteristics and behaviours (such as child-rearing) not only share similarities but also are radically different between cultures, so that it is not possible to speak only of universal traits. This argument must certainly be considered, emphasises Vents Silis when modernising Jung’s theory.

Pēteris Plakans has undertaken the theme of “Christian Values for the Modern Human”. The author does this from a relatively new perspective – anthropology of Christianity, given that the role of religion has changed in today’s globalised world. Religiously conservative Christians want to reform to meet biblical standards and rid themselves of sinful vices of modern society, while religious liberals want to acknowledge social realities and make Christianity accessible to all. Secularisation not only reduces public support for Christianity, but in parallel makes it more acceptable because it is no longer so radical. One of the important objects of study in the anthropology of Christianity is the schisms that are most

frequent in the changing Protestant family. Pēteris Plakans concludes that spirituality of society is more important than individual religiosity, with the former demanding that social problems be solved together.

In the first article of this volume, **Elīna Graudiņa** examines the “natural state” of human in the works of three Enlightenment thinkers: Hobbes, Locke and Rousseau. Naturally, further research on the topic has led to the insights summarised in a new text entitled “The Natural Condition of Human Today”. The link between Enlightenment ideas and modernity begins with Kant’s anthropology. In the following section, Graudiņa focuses on the theme of values and their correlation with the concept of freedom, education, the development of democracy and civil society. In this context, Hannah Arendt’s analysis of totalitarianism is relevant, which leads to the conclusion that in totalitarian regimes the human right to life is reduced to its lowest point. Mass thinking is the key: the masses of people have reached a stage where they can believe in everything and nothing at the same time, think that everything is possible and nothing is true.

Elīna Graudiņa also examines Habermas’s theory of communicative rationality in the light of current problems. Namely, as the amount of information increases, so does the amount of misinformation, which affects individuals and civil society, which is so important for democracy. The author quotes Timothy Snyder, who argues that an individual begins to succumb to tyranny the moment he fails to notice the difference between what he wants to hear and what is actually the case.

Dina Bite focuses on the sociological aspect of looking at a human being. Accordingly, her article is entitled “The Human Being from a Sociological Perspective”. The author gives an insight into the most important sociological paradigms, emphasising their relation to the interpretation of human nature. The presentation of the topic uses the classical division of sociological theories into macro and micro levels in chronological order, with the aim of highlighting their different perspectives on human nature. Dina Bite first discusses the definition of man in sociology, considering that the main focus of sociology is the interaction between man and the surrounding society, which implies an endless debate on the question “who came first – society or man?” Man, in the sense of social theories, is a complex product of various internal impulses and external environmental factors. Sociological theories describe human nature not only as a duality but as the result of the interaction of multiple factors. The author stresses that the challenge and opportunity of contemporary sociology is to develop an integrated and interdisciplinary view of the various aspects of human nature, considering diversity and variability of social life.

ELĪNA GRAUDIŅA

CILVĒKA DABISKAIS STĀVOKLIS HOBSA,
LOKA UN RUSO SKATĪJUMĀ

*“Jo tālāk pagātnē mēs spējam ieskatīties,
jo tālāk nākotnē varēsīm raudzīties.”*

Vinstons Čērčils

Ievads

Mūsdienīgs skatījums uz cilvēku nav pilnīgs bez ieskata jautājuma vēsturē. Tā pirmsākums meklējams jau apgaismības laikmeta domātāju Tomasa Hobsa (*Thomas Hobbes*, 1588–1679), Džona Loka (*John Locke*, 1632–1704) un Žana Žaka Ruso (*Jean-Jacques Rousseau*, 1712–1778) idejās. Izpratne par cilvēku un viņa vietu sabiedrībā Eiropas intelektuālajā vēsturē ir veidojusies pakāpeniski cauri gadsimtiem. Attieksme pret indivīdu dabisko stāvokli ir bijusi aktuāla, sākot ar Senās Grieķijas domātāju prātojumiem un beidzot ar mūsdienām. Jāņem vērā, ka Hobss, Loks un Ruso ir domātāji, kas piedāvāja Rietumu kultūrai raksturīgo fokusu – konservatīvo un liberālo vērtību pieeju skatījumā uz cilvēka dabu, atsevišķu indivīdu un tā vietu sabiedrībā.

Racionālisms bija apgaismības laikmeta spilgtākā izpausme, tas skaidroja, ka cilvēku rīcības nosacītājs ir prāts. Racionālisms pilnīgi mainīja sabiedrības nostāju pret reliģiju, ko var uzskatīt par fundamentālu pagrieziena vērtību izpratnē un uztverē. Reliģijā balstītās vērtības saglabāja savu konservatīvo skatījumu, savukārt apgaismības rezultātā dzima liberālais pasaules skatījums. Būtisks ir arī fakts, ka apgaismība veicināja to, ka viss ar prātu izskaidrojamais kļuva dabisks un nevarēja pastāvēt nekas pārdabisks. Pakāpeniski racionālais sāka balstīt zinātnes attīstību, savukārt zinātne bija Eiropas racionālisma virzītājspēks. Prāts neatrisina cilvēka eksistences pamatproblēmas no vērtību, normu un jēgas viedokļa.

Apgaismības laikmetā, kad strauji notika pastāvošo vērtību sistēmas maiņa, mainījās arī indivīda uztvere un vērtību sistēma. Dodoties racionālisma virzienā, indivīds nonāk līdz modernismam, kas savukārt gūst izpausmi mūsdienu cilvēka pasaules uztverē un dzīvesveidā. Modernisms¹ daudzveidīgi izpaudās visās cilvēka dzīves

¹ Modernisms kā vispārīgs jēdziens kultūras vēsturē apzīmē daudzveidīgu estētisko noviržu kopumu no Eiropas reālisma tradīcijas, sākot no 19. gadsimta vidus.

jomās. Modernistu uztverē pastāvošā realitāte bija nepārprotami individuāla un tāpēc subjektīva. Modernisma pasaules uztveri lielā mērā ietekmējusi Frīdriha Ničes (*Friedrich Nietzsche*, 1844–1900) dzīves filosofija, kā arī psihoanalītiķa Zigmunda Freida (*Sigmund Freud*, 1856–1939) priekšstats par cilvēku kā būtni, kura pašrealizāciju mūža garumā nosaka bērnībā gūtā pieredze. Mākslā un literārajos darbos veidojās tradicionālās vērtības noliedzošs strāvojums.

Raugoties no sociālo un humanitāro zinātņu perspektīvas, modernisms savā būtībā konfliktē ar stāstījumiem, taču neaprobežojas tikai ar izteikumiem par nodēriņām likumībām un meklē patiesību, leģitimējot savus noteikumus. Zinātnei aizsākot leģitimācijas diskursu par savu statusu, to dēvē par filosofiju. Situācijā, kad konkrētais metadiskurss meklē atbalstu kādā no lielajiem stāstījumiem, zinātni, kas uz tiem atsaucas, lai sevi leģitimētu, sauc par modernu (Liotārs, 2008, 7).

Šajā rakstā tiks aplūkots apgaismības laika domātāju redzējums un uzskati par indivīda un sabiedrības stāvokli attiecībā uz valsti, sabiedrību, citam par citu. Pētot sabiedrības attīstību caurvijus gadsimtiem, indivīda pasaules uztvere ir lielā mērā saistīta ar piedzīvotajiem notikumiem sabiedrībā, valstī un pasaulē. Tas ne tikai iespaido indivīda pasaules redzējumu, bet arī sniedz spēju analizēt konkrētā laikmeta notikumus no cilvēka un personības perspektīvas. Tādēļ rakstā tiks rasts skaidrojums apgaismības domātāju mūsdienīgumam tagadnes skatījumā.

Cilvēka dabiskais stāvoklis: Tomass Hobss un Džons Loks

Apgaismības laikmeta uzskati veidojās laikposmā no 17. līdz 19. gadsimtam, balstoties uz filosofijas un zinātnes atziņām, kas pakāpeniski atbrīvojās no reliģiskā skatījuma vienpusīguma. Zinātniskās analīzes nostiprināšanās rezultātā Eiropā samazinājās baznīcas un garīdzniecības ietekme, kaut arī baznīca turpināja strukturēt varas attiecības Eiropā. Apgaismība bija vērsta uz zināšanām, it sevišķi uz cilvēka pašizziņu, cilvēka dabas izprašanu, kā arī prasmi zināšanas izmantot. Dabu vērtēja kā saprātīgu, racionālu un izprotamu. Tā kā cilvēks ir dabas daļa, tad arī cilvēku ir iespējams izprast (Ostrovskā un Daukšte, 2014, 187, 188).

Apgaismības periodā pieauga racionālisma nozīme – zinātne aicināja cilvēka prātu meklēt atbildi uz sabiedrības un pasaules kontekstā nozīmīgiem jautājumiem. Līdz ar reliģiskās ietekmes mazināšanos tika apšaubīta arī monarha absolūtā vara (absolūtisms). Tas savukārt viesā pārmaiņas varas un sabiedrības attiecībās. Mainījās gan izpratne par pasaules uzbūvi, gan pati sabiedrības struktūra. Pieredzot strukturāli smagnējas, bet valstiski nozīmīgas pārmaiņas, mainījās indivīda skatījums uz valsti, varu un to savstarpējām attiecībām. Piemēram, Anglijā notika nopietna šķelšanās divās nometnēs, kur viena sabiedrības grupa

turpināja atbalstīt monarhiju (karali kā Dieva pārstāvi zemes virsū un esošo valsts pārvaldes formu), savukārt otra guva apziņu par varas attiecību potenciālo nomaiņu, kur indivīdam būtu iespēja piedalīties valsts pārvaldes veidošanā. Arvien skaidrāk savu lomu apzinājās parlamentārās sistēmas veidotāji.

Attieksme pret varas turētājiem mainījās, arī pateicoties filosofiskās domas paudējiem. Filosofu nopelns bija spēja paust tādas strīdīgas idejas, kas tā laika cilvēkam bija neiedomājamas. “*Sapere aude!*”² jeb “Esi drosmīgs izlietot paša sapratni!” – tāda ir apgaismības devīze (Šuvajevs, 1997, 46). Tas ietver atteikšanos no atkarības, no aizbildniecības un no nepilngadības. Spēja saprast, ka cilvēks nav kontrolējama un vadāma būtne, mainīja līdzšinējo kārtību – cilvēks ir pelnījis cieņu pret sevi tikai tāpēc, ka ir cilvēks. Tā laikmeta sabiedrībā pastāvošā nepilngadība Imanuela Kanta skatījumā tiek definēta kā nespēja izlietot savu sapratni bez cita indivīda ietekmes vai vadības.

Nepilngadība sabiedrībā pastāv katra konkrētā indivīda vainas dēļ, jo tās cēlonis ir nevis sapratnes trūkums, bet gan izšķiršanās un drosmes trūkums, kas ir lielākais šķērslis kļūt patstāvīgam. Apgaismība ir cilvēces izešana no nepilnības, par kuru ir atbildīgi paši indivīdi. Filozofs norādīja, ka šīs atkarības un aizbildniecības stāvoklis bija iespējams tikai tāpēc, ka cilvēks pēc dabas ir slinkuma un glēvuma pārņemts. Tas skaidro, kāpēc liela daļa cilvēku tā arī paliek nepilngadīga uz mūžu, lai gan daba jau sen tos ir atsvabinājusi no svešas vadības (*naturaliter majorenes*;³ Šuvajevs, 1997, 46). Šis ir viens no galvenajiem iemesliem, kāpēc tiem indivīdiem, kuri ir spējuši apzināties sevi un savu nozīmi sabiedrībā, ir viegli izlikties un uzņemties par aizbildņiem tām sabiedrības grupām, kuras ir palikušas nepilngadīgas, neatkarīgi no gadsimta, kurā tās dzīvo.

Indivīdam būt nepilngadīgam, nespēt pieņemt lēmumus ir ērti, jo nav jānes atbildība. Daudz vieglāk ir dzīvot pastāvošajā pasaules kārtībā un paust neapmierinātību par apkārt notiekošo. Kants secina, ka ikvienam indivīdam ir grūti iziet no nepilngadības stāvokļa, jo tā ir kļuvusi par cilvēka dzīves iedabu. Filozofs veicina domu, ka indivīda apgaismībai nav vajadzīgs nekas cits kā *brīvība* visās lietās izmantot savu prātu publiski (Šuvajevs, 1997, 47).

Šis laika periods pasaules vēsturē tiek asociēts ar sociālā līguma teorijas sākumposmu. Kā viens no pirmajiem apgaismības perioda ideju paudējiem bija skotu politiskais filozofs Tomass Hobss, kas savos darbos izmantoja ideju par cilvēku tā dabiskajā stāvoklī (*state of nature*; Sedlenieks, 2009, 1). Hobsa politiskā filosofija ir ietekmējusi gan viņa laikmeta, gan nākotnes domātājus, jo autors

² *Sapere aude!* (latīņu val.) – “esi drosmīgs zināt!” Tas ir izteiciens no Horācija vēstulēm (Epist. I 2,40). 1736. gadā tika nodibināta aletofilu, patiesības draugu, biedrība, lai izplatītu Leibnīca un Volfa filosofiju. Šī biedrība lika izkalt monētu ar šādu pašu uzrakstu. Sk. Šuvajevs, 1997.

³ *Naturaliter majorenes* (latīņu val.) – no dabas pilngadīgs. Sk. Šuvajevs, 1997.

savas dzīves laikā ir neatlaidīgi meklējis atbildes uz jautājumu par cilvēka dabisko stāvokli sabiedrībā un viņa attiecībām ar valsti, tādējādi veidojot sociālā līguma pamatus. Viena no pirmajām filosofa grāmatām politiskajā filosofijā bija 1642. gadā latīņu valodā sarakstītā “Par pilsoni” (*De cive*), pēc tās 1650. gadā tapa manuskripts “Dabiskie un politiskie tiesību elementi” (*The elements of law, natural and politic*). Konceptuāli būtiskākā un atpazīstamākā Hobsa grāmata ir 1651. gadā izdotā “Leviatāns” (*Leviathan*), kurā valsts politiskās iekārtas pamatprincipi tiek iztirzāti, veidojot valsts teoriju (Hobbes, 1651).

Lai gan katrā grāmatā tiek individuāli atbildēts uz noteiktu un svarīgu jautājumu kopu, tās visas ir cita uz citu attiecināmas un caurvij redzējumu par indivīda pienākumiem un tiesībām attiecībā uz brīvību, valdību, reliģiju, individu un likuma varu.

Hobss dzimis lauku mācītāja ģimenē, skolojies jau no četrus gadu vecuma, laika gaitā kļūstot par ekspertu latīņu un grieķu valodā, ieguvis universitātes izglītību Oksfordā. Dzīves sākumposmā viņš pavadījis ar ietekmīgākajām aristokrātu ģimenēm Anglijā, apgrozoties Eiropas ievērojamāko politiķu, rakstnieku un augstākā līmeņa sabiedrībā.

Filosofs dzīvojis nemierīgā laika periodā, kad pastāvēja pamatotas bažas par pilsoniskajiem un reliģiskajiem kariem Anglijā, kuri aizsākās 1642. gadā starp parlamentāro ideju aizstāvjiem un pārliecinātajiem monarhistiem. Karš beidzās 1651. gadā ar parlamentāriešu uzvaru. Šo notikumu rezultātā Hobss ilgu laiku pavadīja Francijā, kur arī attīstījās viņa radošais darbs.

Trimdā Hobss radīja spožu papildinātu ziņojumu par savām idejām sabiedriskā līguma teorijas izstrādē. Autora uzmanības centrā bija pilsoniskās sabiedrības šķelšanās analīze un tādas filosofijas izveide vai attīstīšana, kas novērstu šāda potenciāli iespējama valsts sabrukuma cēloņus. Savā darbā “Par pilsoni” teorētiskis vispirms definē indivīda ķermeņa un prāta spējas, kuras tiek skatītas kā četri galvenie indivīda pamatelementi, proti, fiziskais spēks, pieredze, iemesls un aizraušanās (*physical force, experience, reason, passion*; Hobbes, 2016, 21). Hobsa darbos tie ir kā sākumpunkti doktrīnai par cilvēku.

Domātājs uzskatīja, ka zinātniskajai analīzei ir pieejami tikai eksperimentu rezultāti, bet izziņas būtiskākais uzdevums ir dabas izziņāšana. Hobss savu koncepciju centās veidot kā racionāli pamatotu un organizētu zināšanu sistēmu, turklāt par filosofijas centrālo jautājumu top sasaiste starp ķermeni un tā notikumu izziņu. Teorētiskis skaidroja, ka cilvēka ķermenis ir viss, kas nav atkarīgs no domāšanas, un to, nenoliedzami, raksturo izplatība – piedēvējot ķermenim substances ekvivalentu. Lai izprastu sabiedrībā notiekošos procesus, to virzību un potenciālo iznākumu, Hobss savos darbos un izziņas procesā vēlējās noskaidrot filosofijas mērķi jeb lietu izziņāšanas nozīmīgumu. Cilvēka rīcība dažādās situācijās spēj skaidrot pēctecību, ilgtermiņā pieņemtos lēmumus. Tāpēc par būtiskāko

elementu filosofis minēja prātu un domāšanu. Filosofija pēc savas būtības ir “domāšanas meita”, un tikai domāšana spēj atklāt patiesību par lietām, cēloņiem un sekām (Apsīte u. c., 2000, 105).

Hobss nonāca pie atziņas, ka ilgstošā apcerē cilvēks var viegli nomaldīties no ceļa, ja viņu nevada pareiza izziņas metode. Tāpēc filosofs vēlējas šādu metodi izstrādāt un formulēja divus zinātniskās izziņas pamatuzdevumus: (1) prast virzīties no jau zināmā pie tā sekām, (2) pēc rezultātiem un sekām spriest par to cēloņiem. Hobss uzskata, ka visas zināšanas, ko iegūst indivīds, ir sekas ārējā ķermeņa iedarbībai uz mūsu sajūtu orgāniem, un uzsver, ka to nedrīkst identificēt ar pašām lietām (Apsīte u. c., 2000, 105). Liela nozīme ir tam, ka sajūtas, kuras iegūstam ikdienas gaitās, ir subjektīvas, tās izraisa ārējā iedarbība, ārējās kustības. Domājams, ka visi jutekliskie uztvērumi ir subjektīvi, kas savukārt nozīmē, ka visas kvalitatīvās attiecības var tikt reducētas uz kvantitatīvajām, kur plašāku skaidrojumu sniedz matemātika. Zinātnei ir jāspēj izsekot līdzī un jānoskaidro esošie kustības cēloņi.

Indivīda izziņas process sākas sajūtu līmenī, šo sajūtu izveidotais rezultāts tiek dēvēts par fantomu, ko cilvēki apzīmē ar konkrētām zīmēm.⁴ Cilvēka daba pēc būtības ir pretrunīga – pretrunīgums slēpjas viņa domāšanā, sajūtu (uztveres) un domu attiecībās, valodas, “vārda, vārdu un lietu atbildēs (*veritas in dicto, non in re consistit*)” (Apsīte u. c., 2000, 106). Liela nozīme ir videi, sociālajam slānim, iepriekšējai pieredzei un iespējamai izglītībai, kas ilgtermiņā ietekmē indivīda

⁴ Cilvēka izveidotie fantomi tiek raksturoti zīmēs (*notae*) kā apzīmētājos, kuri kalpo kā ideju individuālās fiksācijas līdzekļi. Turpretī jēdziens “zīme” (*signa*) spēj raksturot indivīda saziņas līdzekli (Apsīte u. c., 2000, 105). Lai indivīds spētu sazināties, tas veido skaņas, no kurām veidojas runa, kas kalpo par zīmi domām, savukārt runas neatņemama sastāvdaļa ir vārdi. Hobss pievērsa uzmanību tam, ka atsevišķi vārdi ir *notae*, kas nav nekas plašāks par apzīmējumiem, kuri spēj aktivizēt domu indivīda atmiņā. Vārdi par *signa* kļūst tikai tad, kad tiek savienoti noteiktā kārtībā secīgā teikumā (Apsīte u. c., 2000, 106). Apgaismotājs veido savu tipoloģiju vārdu lietošanas kārtībai, kur vārdus var lietot kā lietu vārdus (cilvēks, akmens u. tml.) un kā vārdu vārdus (vispārīgais, atsevišķais, ģints, slēdziens u. tml.). Vārdu vārdi tiek skaidroti kā zīmju zīmes. Ieviešot savā mācībā jēdzienu “zīmju zīmes”, Hobss turpina viduslaiku nominālistu un reālistu diskusiju par universālīju iedabu un apliecina sevi kā konsekventu nominālistu (sk. Apsīte u. c., 2000). Vārdu vārdi ļauj indivīdam klasificēt novēroto, definēt lietas un parādības un rezultātā apjēgt to noteiksmi. Turpmākajā izziņas posmā sākotnējās noteiksmes jeb izveidotās definīcijas apvienojas izteikumos. Jāuzsver, ka konkrētajā izziņas procesa stadijā aktuāls kļūst jautājums par patiesumu un maldiem. Šajā gadījumā patiesība ietver to, vai izteikumā savienotie vārdi atbilst pašu lietu vai parādību savienojumiem. Filosofis norāda, ka vārdi paši par sevi nav nedz patiesi, nedz aplami, taču tie var būt pareizi vai nepareizi izvēlēti, kas ilgtermiņā var ietekmēt indivīdu, tāpēc domātājs iesaka nelietot divdomīgus un neskaidrus apzīmējumus jeb vārdus (Apsīte u. c., 2000, 106).

pasaules uztveri. Hobss uzskatīja, ka katra indivīda iegūtā valoda ir mākslīga sistēma, kas veidojas no vides un indivīda uzskatu sistēmas. Valoda ir spēcīga indivīda apziņas veidotāja, tā iekļauj saziņas, izziņāšanas, mācīšanās un audzināšanas līdzekļus, valoda ir domāšanas instruments. Tāpēc, spriežot par indivīda valodas lietojuma plašumu un daudzpusību, ir iespējams secināt, kādu sabiedrības grupu konkrētais indivīds pārstāv, tas skaidro arī tā domāšanas veidu, rīcību un pieņemtus lēmumus.⁵

Kā nenoliedzami svarīgs zinātniskās izziņas objekts tiek minēta telpa un laiks, par pirmo objektu kļūst fizisko ķermeņu pasaule. Filozofs secina, ka cilvēka ķermenis ir sarežģītu procesu kopums, un to pašu attiecina arī uz indivīda psihiskajiem procesiem. Dvēseles kontekstā domātājs apskata smalkas ķermeniskās kustības, kuru izpēte ir psiholoģijas uzdevums, vienlaikus nodalot psiholoģiju divos atšķirīgos virzienos: pirmais ietver teorētiskos skatpunktus, proti, sajūtas un aktīvo kalkulējošo domāšanu, otrs – vēlmju, dziņu un gribas aktivitāšu izpēti, cilvēka praktisko pusi. No tā ir secināms, ka *domāšanas dominante, akcentēts prāta pārsvars pār gribu, ir būtiska iezīme, kur kalkulējošā domāšana ir pārāka, bet vēlmju un dziņu piepildīšana ir atkarīga no cilvēka prāta*. Indivīda domāšana un akcentēts prāta pārsvars ir vienojošais elements Hobsa un Loka darbos. Savukārt gribas un cilvēcisko vēlmju dzīves pamatelements nav nekas vairāk kā cilvēka pašsaglabāšanās tieksme. Hobss secina, ka savā būtībā cilvēks ir egoistisks un alkst tikai personīgā labuma, respektīvi, savas eksistences saglabāšanas un tās dzīves apstākļu uzlabošanas, to attiecinot arī uz jebkuru dzīvo būtni. Egoisms ir arī visu indivīda vēlmju avots. Visi cilvēku altruistiskie impulsi, kas vērsti uz tuvāko labklājību, ir tikai prāta un ieradumu ietekmē veidots egoisms.

Filozofs "cilvēka dabisko stāvokli raksturo kā egoistisku pašsaglabāšanās vēlmi", kurai ir raksturīgs sacensības gars, neuzticēšanās un bailes. Nebeidzamā slavas kāre un interešu sadursme cilvēkus pārvērš par ienaidniekiem – Hobss to sauc par dabisku ģints stāvokli. Tā ietvaros veidojas dabiskās tiesības, saskaņā ar kurām cilvēks ir brīvs darīt visu, ko iedomāties, "sākas visu karš pret visiem" (Apsīte u. c., 2000, 108).

Vienlaikus domātājs norāda uz faktu, ka šis indivīda dabisko tiesību aspekts traucē uzturēt normālu cilvēku dzīvi, kur neatrodas vieta darba mīlestībai, kā arī nav garantēta pat indivīda personiskā drošība, jo katrs aizsargā savas tiesās intereses, neuzskatot otra dzīvību, dzīves telpu un mantu par neizskaramu. Katram indivīdam veicot ikdienas pienākumus, pieaug baiļu atmosfēra, jo nav iespējams paredzēt, kad tiks apdraudēta personiskā drošība, dzīvība un smagā darbā iegūta

⁵ Filozofs uzsvēra, ka turpmākā izziņa ir induktīva, virzoties no elementāro norišu izziņas uz cēloņu un būtiskāko īpašību izziņu. Savukārt tam seko dedukcija, kuras gaitā sintēzes ceļā tiek izziņātas saliktu, sarežģītu, kā arī mākslīgu ķermeņu īpašības (Apsīte u. c., 2000, 106).

manta. Visbeidzot, šis stāvoklis veicina apātiju, cilvēkam trūkst stimula jebkādi attīstībai, tiek nodrošinātas tikai dzīvības saglabāšanai nepieciešamās funkcijas, tāpēc progress un attīstība šādos apstākļos gandrīz nav iespējami. Pastāvošajā visatļautības un beztiesiskuma atmosfērā cilvēka dzīve ir vientuļa un dzīvnieciski trula, tāpēc cilvēki vēlas pāriet uz pilsonisko sabiedrību, kur dabiskās tiesības aizstāj dabiskais likums,⁶ kas ietver spēju liegt cilvēkam darīt to, kas var kaitēt viņa paša dzīvei (Apsīte u. c., 2000, 108).

Šis ir pagrieziena punkts indivīda attīstības vēsturē, kur pastāvošajai pasaules kārtībai 17. gadsimtā ir radusies nepieciešamība pēc sarežģītākiem mehānismiem, kuri var aizsargāt indivīdu. Turpmāko skatījumu uz cilvēku un tā attiecībām ar valsti Hobss iztīrī savā darbā “Leviatāns”, kur tiek pamatota valsts nepieciešamība, lai garantētu cilvēkiem mieru un drošību. Tas ir mehānisms, kas var aizsargāt indivīdu pret neizsīkstošu vardarbību, kas, nenoliedzami, ir pašu indivīdu radīta. Apzinoties, ka tas nevar turpināties bezgalīgi, cilvēks kā saprātīga būtne meklē potenciālo sabiedrības attīstības modeli, kas spētu atrisināt pastāvošo nenoteiktības stāvokli.

Hobsa grāmatas pirmizdevuma titullapā 1651. gadā tika ievietots izteikums latīņu valodā “*Homo homini lupus est*” (cilvēks cilvēkam vilks), kas atspoguļoja viņa redzējumu par cilvēka patieso būtību.⁷ Darbā “Leviatāns” filozofs raksta, ka dabiskajā stāvoklī cilvēki dzīvo “pastāvīgās bailēs no briesmām un vardarbīgas nāves, un cilvēku dzīve ir vientuļa, nabadzīga, nejauka, nežēlīga un īsa” (Sedlenieks, 2009, 1). Hobss uzskatīja, ka cilvēki dabiskajā stāvoklī dzīvo nemitīgā asā konkurencē, kur ikviens karo ar visiem, tāpēc sadarbība nav iespējama (*Ibid.*). Ja filozofa raksturoto situāciju attiecinām uz mūsdienām, tad ilgtermiņā tas vājina politiskās sistēmas pamatvērtību, indivīda brīvību piedalīties politiskās dienaskārtības veidošanā. Komunikatīvās racionalitātes koncepta zudums, racionāla dialoga neiespējamība postpatiesības laikmetā aktualizē Hobsa izvirzītās idejas par valsts nozīmi, kur uzmanības centrā bija pilsoniskās sabiedrības šķelšanās analīze un tādas filozofijas būvēšana, kas novērstu šāda potenciāli iespējama valsts sabrukuma cēloņus. Filozofs uzskatīja, ka valsts ir būtisks priekšnosacījums cilvēku dabiskā naidīguma iegrožošanai un tātad – civilizācijai.

⁶ Dabiskais likums ietver cilvēka dabu. Tieši cilvēka daba bija pamats politikas, tiesību un morāles atvasināšanai.

⁷ Šī darba vizuālais noformējums ir izvēlēts, lai atspoguļotu autora sniegtās vēsts esenci: valsts kā milzis veido Leviatāna ķermeni, kurš sastāv no pilsoņu kopuma. Vareno tēlu veidojošie indivīdi ir redzami no mugurpuses, un viņi visi ir pievērsušies valdnieka galvai. Šis pilsoņu kopums ir izveidojis redzamo valsts galvu, pateicoties savai gribai. Rezultātā pilsoņiem kā valsts ķermenim ir jāpakļaujas galvas gribai. Augstākā vara ir neierobežota un nedalāma. Sabiedrības suverēnais valdnieks ir pasaulīgais un garīgais kungs, tādēļ viņš rokās tur zobenu un gana zizli (Mežinska, 2006, 40).

Lai arī šis ir samērā skarbs un mūsdienās neraksturīgs salīdzinājums, savā būtībā darbā “Leviatāns” tika raksturotas sabiedrības un indivīda ēnas puses, kuras iet cauri gadsimtiem katrā sabiedrībā – neatkarīgi no pastāvošā laikmeta un sabiedrības attīstības pakāpes. Konkrētais aspekts atspoguļo tiešas paralēles ar mūsdienu situāciju Eiropā – Krievijas iebrukumu Ukrainā un Eiropas nepieciešamību aizstāvēt savu vērtību sistēmu. Ukraina aizstāv tiesības dzīvot savā valstī un valstu savienībā, kurā demokrātijas un labklājības pamatu veido Kopenhāgenas kritēriji⁸ (Tērauda, 2022). Jāpiebilst, ka ar tāda veida militāro agresiju Eiropas Savienības sastopas pirmo reizi kopš tās izveidošanas ar 1957. gadā noslēgto Romas līgumu.

Kopš Hobsa secinājumiem par cilvēka dabas savtīgumu ir pagājuši vairāki gadsimti, tomēr cilvēka dabiskais stāvoklis īsti nav mainījies. Tāpat arī Kanta mēģinājums pēc ilglaicīgas karadarbības Eiropas kontinentā, uzrakstot pamfleto “Mūžīgu mieru” (*Zum ewigen Frieden*, 1795), raisa pārdomas par miera nosacījumiem Eiropā. Toreiz izveidojušos valstu izmēri pilnīgi atbilda iedzīvotāju prasībām. Centieni ar varu radīt lielākus formējumus nebija izdevušies. Daudz lielākas valstis Eiropā nebija iespējamās arī tāpēc, ka eiropieši kā indivīdi nelabprāt pakļauj savu tautisko pašapziņu kopīgai identitātei.

Mūsdienās daži fragmenti no Kanta darbā “Mūžīgu mieru” izstrādātās koncepcijas ir saredzami Eiropas Savienības pamatvērtībās un vismaz divi oriģināli jēdzieni ir īstenoti:

“Valstu apvienība ir paredzēta kā tautu apvienība, nevis valstu, kurai dalībvalstis deleģētu daļu savu kompetenču, paturot savu identitāti.”

“Šādā savienībā ikvienam svešiniekam, nonākot citā dalībvalstī, būtu visas tiesības uz viesmīlību, tomēr neviens svešinieks nedrīkstētu pieprasīt palikšanas tiesības.” (Deksnis, 1998, 17)

Aplūkojot 20. gadsimtā notikušos pasaules karus, jāmin, ka tie ir būtiski ietekmējuši indivīda vērtību sistēmu, jo tika piedzīvoti vēl neredzēti cilvēktiesību pārkāpumi un tiem pakārtotās šausmas. Kādā vēstulē no cietuma vācu izcelsmes teologs Dītrihs Bonhēfers (*Dietrich Bonhoeffer*, 1906–1945) savās pārdomās min:

“Varena ļauna maskarāde ir sajaukusi mums visus ieaudzinātos priekšstatus par morāli. Tas, ka ļaunais uzdodas par gaismu, labdarību un vēsturisku nepieciešamību, galīgi samulsina ikkatru, kurš savu izpratni par morāli mantojis no iepriekšējām paaudzēm. Taču kristietim, kas dzīvo saskaņā ar Bibliu,

⁸ Kopenhāgenas kritēriji ietver funkcionējošu tirgus ekonomiku, spēju efektīvi piemērot noteikumus, standartus un politiku, kas veido Eiropas Savienības tiesību aktu kopumu un stabilas iestādes, kas garantē demokrātiju, tiesiskumu un cilvēktiesības, minoritāšu tiesību ievērošanu un aizsardzību. Sk. *European Council*, 1993.

tas tikai apstiprina, cik dziļi grēcīgs ir ļaunais. Racionālisma neveiksme ir acīmredzama – racionālisms ir vislabākie nodomi, taču trūkst realitātes izjūtas, racionālists naivi tic, ka spēs salāpīt pasauli. Savā tuvumā viņš grib būt tainīgs pret ikvienu, taču pretēju spēku kaujas laukā tiek samīts, iekams jelko paspējis paveikt. Vīlies pasaulē, viņš galu galā aptver, cik veltas ir viņa pūles. Racionālists pamet kaujas pozīcijas un nespēkā padodas uzvarētājam. Fanātiķis ir iztēlojies, ka viņa morālā skaidrība izrādīsies cienīga pretinieca cīņā ar ļaunu varu, bet gluži kā saniknots vērsis tas mērķē uz sarkanu lupatu, nevis uz cilvēku, kas to vicina, – viņš pagurst un kļūst piekāpīgs.

Vēl ir sirdsapziņas cilvēks, kurš viens pats cīnās pret nesamērīgu pārspēku situācijās, kurās gribot negribot nākas izšķirties. Tomēr konfliktu ir tik daudz, ka katrs no tiem liek izlemt kaut ko tik vitāli svarīgu, turklāt nav cita padomdevēja vai atbalsta kā vien paša sirdsapziņa, un rezultātā šis cilvēks tiek saplosīts. Ļaunums piezogas viņam tik daudzos savādos veidos un mānīgos ietērpos, ka viņa sirdsapziņā mostas nemiers un šaubas, līdz viņš ir ar mieru glābt savu sirdsapziņu, vairs necenšoties to saglabāt tīru; bēgot no izmisuma, viņš sāk melot pats savai sirdsapziņai. Cilvēks, kurš paļaujas tikai uz savu sirdsapziņu, nepamana, ka netīra sirdsapziņa var būt daudzkārt veselīgāka un stiprāka nekā apmānīta.” (Bonhēfers, 1992, 15)

Līdzīgi tam, kā Dītrihs Bonhēfers savā vēstulē aprakstījis, ļaunuma maskarāde savu eksistenci nav beigusi arī 21. gadsimtā – Eiropā atkal tiek piedzīvots karš ar neiedomājamiem cilvēktiesību pārkāpumiem. Tā, it kā agrākajos gadsimtos piedzīvotās cilvēku ciešanas būtu gājušas secen. Tā, it kā daļa mūsdienu sabiedrības ne tikai nav guvusi mācību, bet arī ir palikusi vienaldzīga pret iepriekšējo paaudžu ciešanām, sāpēm un totālo iznīcību, kas sekoja ļaunuma maskarādei. Cilvēka dabiskajam stāvoklim, kur egoistiskās iegribas nosaka visu rīcību, tiek piedzīvots jauns nežēlības, aukstasinības, netaisnības punkts, attaisnojot šo rīcību ar morālu nepieciešamību taisnības vārdā. Mūsdienās šajā ļaunuma maskarādē tiek iesaistīts cilvēks, kas izmanto vārdu “brīvība”, lai sasniegtu savus egoistiskos mērķus, aizstāvētu savu pozīciju šajā pasaulē, aizbildinoties ar apgaismības jēdzienu – nedomājot par morālo, fizisko kaitējumu, kas tiek nodarīts sabiedrībai, un neraizējoties par to, kā tas ietekmēs nākamās paaudzes.

Apzinoties, cik daudzas un dažādas var būt ciešanas, jau 17. gadsimta filozofijā apgaismības periodā Hobsa ideju ietekmē tika pievērsta uzmanība indivīdam un sabiedrības attīstībai, radot līguma sistēmas izveides nepieciešamību. Tas nebūt nenozīmē, ka domātāja izvirzītās idejas tika uztvertas kā patiesība un līguma sistēmas izveide sasniedza pilnību, tomēr tas bija sākumpunkts līguma sistēmas izveidošanai. Šis filosofa solis aizsāka ideju par valsts koncepciju – ceļu, procesu, kurā pakāpeniski tika attīstīta valsts ideja kā cilvēku dabiskā naidīguma iegrožošanas mehānisms. Valsts, kur uz līguma pamata tiek veidoti pienākumi un

tiesības, sistēma, kur pāri indivīda egoismam šaurākā kontekstā stāv pienākums pret sevi, savu tuvāko un plašākā kontekstā – pret valsti. Tas var tikt piemērots ne tikai iekšpolitiski, bet arī sadarbībā ar citām valstīm, lai veicinātu mieru, atbildību, tiesības un pienākumus starpvalstu līmenī.

Ilgtermiņā ieguvēji būtu ne tikai indivīdi, bet arī valstis. Savstarpēji sadarbojoties, progress un attīstība veicinātu valsts izaugsmi, tāpēc cilvēka dzīves kvalitāte nepārprotami uzlabotos. Hobss ieskicēja zinātnisku filosofiju, kuras metode ir “seku vai parādību racionāla izziņa, balstoties uz to zināmajiem cēloņiem vai to zināmajām sekām” (*Delius et al.*, 2006, 40). Vienu no ietekmīgākajiem līguma teorijas konceptiem autors radījis savā 1642. gada darbā “Par pilsoni” (latīņu val. *De cive*, angļu val. *On the citizen*). Grāmatā tiek aplūkoti stabilas valsts politiskās iekārtas pamatprincipi.

Hobsa argumentācijas antropoloģiskās premisas pamatā ir doma, ka katra indivīda dabisko stāvokli nosaka viņa egoistiskā daba. Filsofs uzskatīja, ka cilvēkam dabiskā stāvoklī piemīt gan ārēja darbības brīvība, gan iekšēja gribas brīvība, tāpēc viņam ir arī dabiskas tiesības uz visu. Ir atļauts viss, kas saprātīgā veidā kalpo indivīda pašsaglabāšanai (Kēnings, 2010, 18). Filsofs min, ka indivīdu egoistiskā interese maksimāli palielināt varu tomēr rada nemainīgu konkurenci un ir apdraudējums, kas var beigties ar visu karu pret visiem, kurā, uzvarot fiziski spēcīgākajam, nav iespējama nekāda sadarbība kopīga labuma vārdā. Nav nedz tiesību, nedz taisnības, nedz citu morālo vērtību, jo tās var eksistēt vienīgi tad, ja pastāv sociālās normas un likumi. Neviens, pat stiprākie, nav pasargāti no pēkšņa uzbrukuma, tāpēc visi dzīvo “pastāvīgās bailēs no briesmām un vardarbīgas nāves, un cilvēku dzīve ir vientuļa, nabadzīga, nejauka, nežēlīga un īsa” (Sīlis, 2015, 60). Cilvēkam šādā stāvoklī zūd ilūzijas par pastāvošo pasaules kārtību, jo neviens nevar būt drošs, kas gaida viņu nākotnē.

Izeju no šādas baiļu un neuzticības pilnas situācijas Hobss saskata tajā, ka cilvēki, sekojot saprāta padomam, ievērotu dabiskos likumus, meklētu mieru un ar sabiedrisko līgumu cits cita labā atteiktos no savām dabiskajām tiesībām uz visu (*Hobbes*, 1966, 99). Tomēr jāmin, ka šī līguma ievērošanu iespējams panākt tikai tad, ja cilvēki pakļautos kādam suverēnam, kas visiem varētu garantēt drošību un līdz ar to arī maksimālu pilsonisko brīvību. Tieši tādēļ ir radusies mākslīgi izveidota persona – valsts (*Ibid.*, 134). Tāpēc pēc savas būtības suverēns, pēc Hobsa domām, nav sasaistīts ar sabiedrisko līgumu, taču viņa rīcībā ir esošais spēka lietošanas monopols. Drošības apsvērumu dēļ suverēnās varas turētājs ar likumu var atņemt indivīdam dažas tiesības. Tātad izšķirošā sabiedrības stāvokļa pazīme ir absolūtā varas suverenitāte neatkarīgi no valsts pārvaldes formas. Tāpēc suverēnam ir tiesības atcelt cilvēka dabiskās brīvības. Tikai indivīda ķermenis ir nepārkāpjama robeža viņa leģitīmajai varai (Kēnings, 2010, 18).

Hobsa izvirzītajā ideju kopumā sistemātiski un argumentēti tiek uzsvērtā fundamentālo tiesību uz indivīda ķermeni neaizskaramības formulējuma nozīme. Tiesiskā taisnīguma princips, kur “katram indivīdam ir sava daļa”, tiek pārveidots par ārkārtīgi svarīgo miera un kārtības reglamentācijas principu “katram tas, ko viņam iedala valsts”. Rezultātā vara kļūst neierobežota un visiem nākas tai neierobežoti pakļauties. Hobsa valsts koncepcija galējā variantā pauž vispārīgu 17. gadsimta tendenci, kurai raksturīgi centieni pamatot spēcīgas, centralizētas valsts kā pilsoniskā miera garanta nepieciešamību. Jāpiebilst, ka Hobsa laikā valsts pārvaldes forma bija monarhija. Tāpēc savu brīvību atdošana valsts suverēnajam valdniekam bija veids, kā izpaudās laikmeta politiskās cerības, jo Eiropā valdīja nogurums no reliģisko un sociālo konfliktu apburta loka.

Pēc filosofa domām, lielākā problemātika bija sociālās nesaskaņas, pastāvīgie satricinājumi, kas radīja papildu konfliktsituācijas un potenciālu nestabilitāti. Valsts varas morālā nostāja palika otršķirīga, jo bija nepieciešams miers, lai beigtos pastāvošā nestabilitāte un nerimstošais haoss. Savā valsts koncepcijā kā vienu no prioritātēm Hobss izvirzīja cilvēku kopdzīvošanas regulējumu, kuru domātājs uzskatīja par absolūtu nepieciešamību. Ja tiktu definētas indivīda tiesības un pienākumi, tad cilvēka dzīve tiktu regulēta, kas, neapšaubāmi, samazinātu nenoteiktības un baiļu apziņu, tiktu pārtraukts konfliktu un nemieru apburtais loks, sabiedrība potenciāli attīstītos.

“Apgaismotāja piedāvātais un izstrādātais dzīves modelis darbā “Leviatāns” sastāvēja no tikai daļēji brīviem atomiem vai punktiem ģeometriski pareizi veidotā telpā, kuri kopā veido Leviatāna molekulu vai valsts figūru. Sabiedrības būtība šajā situācijā sakņojas brīvo indivīdu gribā, kuriem ir jāspēj saglabāt sava esamība arī nākotnē. “17. gs. domātāju vidū nebija vienprātības uzskatos par valsti, kādām pamatvērtībām tajā būtu jābūt iekļautām, tomēr daudzi varētu piekrist Hobsa atziņai: lai gan ļaudis reizēm iebilst, ka .. “neierobežota vara ved pie daudzām negatīvām sekām, taču tādas varas trūkuma sekas ir ievērojami smagākas”.” (Apsīte u. c., 2000, 110)

Filosofa izveidotās sabiedriskā līguma un dabisko tiesību koncepcijas ir devušas nenovērtējamu ieguldījumu valsts koncepcijas attīstībā, kas pilnīgi noteikti ietekmēja visu turpmāko sociālpolitiskās domas attīstību Eiropā un plašāk pasaulē. Tikpat nozīmīga ir domātāja atziņa, ka *pilsonu karš un revolūcija ir attiecināma uz pirmatnējo sabiedrības stāvokli*, kas spontāni manifestējas vienmēr, kad valstī kārtības groži kļūst nestabili. Saprātīga nevēlēšanās dzīvot potenciāla pilsoņu kara haosā, pēc filosofa domām, ir katra indivīda politiskās apziņas sākums, kas liecina par indivīda attīstību (Apsīte u. c., 2000, 110). Atsaucoties uz Kanta izvirzīto domu par atteikšanos no nepilngadības, var pieminēt, ka šis ir brīdis, kad indivīds apzinās sevi, vēlas iesaistīties savas nākotnes veidošanā, kaut arī ļoti ierobežotā veidā.

Savos apcerējumos “Par pilsoni”, “Dabiskie tiesību elementi”, kā arī “Leviatāns” filozofs aplūko cilvēku, sākot ar veidu, kā viņš uztver pasauli, lieto valodu vai kā valoda viņu ietekmē. Viņš salīdzina, kā domāšana un vēlmes spēj ietekmēt cilvēka veiktās izvēles, pieņemtos īstermiņa un ilgtermiņa lēmumus. Hobss secina, ka visu cilvēka pieņemto lēmumu pamatā ir viņa paša egoisms, kas liek indivīdam rīkoties sev tīkamā veidā, nedomājot par sekām apkārtējai pasaulei. Filozofs uzsver, ka cilvēks savā dabiskajā stāvoklī ir nenovīdīgs, savu vēlmju vadīts egoists, kas īstermiņā spēj atrast risinājumu ikdienas problēmu kontekstā. Savukārt ilgtermiņā cilvēka dzīve ir neparedzama.

Kopsummā Hobsa atainotā 17. gadsimta indivīda dzīve ir saistīta ar pastāvīgu nestabilitāti, nemieru un haosu. Tā kā nepastāv uz likuma pamata izveidota sabiedrības struktūra, indivīds izjūt nenoteiktību. Turklāt iegūtais statuss sabiedrībā var mainīties ik mirkli, jo nav izveidota savstarpējo attiecību un sabiedrības kopdzīves sistēma, kas noteiktu stabilitāti un nodrošinātu mieru. Apgaismotājs piedāvā savu redzējumu par to, kā esošajam cilvēku kopumam veidot savstarpējās attiecības, lai mazinātos sociālā spriedze un tiktu pasargātas indivīda tiesības.

Hobsa idejas ir veidojušas pamatus mūsdienu sabiedrības un valsts uzbūvei, kas reglamentē indivīda tiesības un pienākumus. Lai arī filozofa izveidotais koncepts nebūt nebija pilnīgs, tas noteica, ka ir nepieciešams liegt cilvēkam darīt to, kas var kaitēt viņa paša dzīvei. Tas ietvertu arī to, ka daļu savu tiesību cilvēks atdod suverēnam, kurš uz līguma pamata noteiktu indivīdu tiesības un pienākumus, dzīvojot sabiedrībā.

Hobsa idejas tālāk attīstīja angļu filozofs Džons Loks. Filozofs dzimis juristu ģimenē, pabeidzis Vestminsteras klostera skolu un studējis Oksfordā. Pēc studiju pabeigšanas viņš tika uzaicināts strādāt universitātē. Tā kā Loka tēvs cīnījās pilsoņu karā pret karali un bija virsnieks parlamentārajā armijā, tad Lokam izteiktais darba piedāvājums Oksfordā nevarēja tikt īstenots, jo spraigu notikumu attīstības rezultātā tronī atgriezās pilsoņu karā gāztā Stjuartu dinastija (*House of Stuart*), kas potenciāli spēja ierobežot filozofa profesionālo darbību.

Loka darbi īpaši ietekmējuši izziņas teorijas attīstību, atstājot iespaidu uz pedagoģijas, tiesību un citām zinātnēm. Domātājs dzīvoja “miera laikos” pēc pilsoņu kara beigām (pretēji Hobsa piedzīvotajam), laika periodā, kad valsts pārvaldē aizvien vairāk nostiprinājās un attīstījās parlamentāriešu idejas, kļūstot par noteicošo spēku valsts pārvaldes sistēmā. Parlamentārās sistēmas nostiprināšanās samazināja līdzšinējo monarhijas ietekmi. Aplūkojamā laika periodā īpašs bija fakts, ka jau septiņus gadus valdīja Stjuartu dinastijas karalis Čārlzs I (*Charles I*, 1600–1649) – līdz brīdim, kad viņam tika izvirzītas apsūdzības par valsts nodevību un izpildīts nāvessods. Nāvessoda izpildi 1649. gadā pilsoņu kara noslēgumā pēc parlamentāriešu uzvaras veica Oliveris Kromvels (*Oliver Cromwell*). Loks bija 17 gadus vecs, kad cīņa starp pretējo ideoloģiju pārstāvjiem Anglijā bija beigusies

ar izlīgumu, un gūtā bērnības pieredze spēcīgi ietekmēja domātāja turpmāko attīstību.

Loks 1667. gadā pieņēma piedāvājumu strādāt par padomnieku pie lorda Entonija Ešlija Kūpera (*Anthony Ashley Cooper*, 1621–1683). Līdztekus padomnieka amatam filosofs spēja atlicināt laiku zinātniskajam darbam. Lords Ešlijs Anglijas parlamentā bija opozīcijas līderis un cīnījās pret karaļa pretenzijām atjaunot absolūtismu; parlamentārajā darbā tika iesaistīts arī Loks. Anglijas parlamentā, laikam ritot, bija nestabila situācija un, varas grožiem mainoties, arī politiskā situācija bija neparedzama. Politisko spēku samēram pārvirzoties no parlamentāriešu pārsvara uz dedzīgiem monarhijas aizstāvjiem, opozīcijas līderi tika apcietināti vai viņiem nācās emigrēt. Tāpēc arī Lokam nācās emigrēt uz Franciju un Holandi (Nīderlandi). Tikai pēc Stjuartu dinastijas padzīšanas 1688. gadā Loks atgriezās Anglijā, kur viņa domubiedri bija ieguvuši noteicošo lomu konstitucionālās monarhijas politiskajā dzīvē.

Turpinot savu profesionālo darbību, filosofs sagatavoja izdošanai vairākus agrāk uzrakstītus teorētiskos darbus. Par tiem Loku kritizēja ne tikai atšķirīgi domājošie politiskās ideoloģijas jomā, bet arī anglikāņu baznīcas teologi, kuri filozofa darbos saskatīja aizsegu materiālistisku uzskatu attaisnošanai, tā kā Loks uzskatīja, ka pēc savas dabas cilvēks ir materiālistiska būtne. Domātājs dzīvoja līdz 1704. gadam, kad karaliene Anna (*Queen Anne*) valdīja jau trešo gadu. Karaliene Anna bija pēdējā Stjuartu dinastijas pārstāve, kuras valdīšanas laika periodā no 1702. līdz 1707. gadam tika izveidoti Savienības tiesību akti (*Acts of Union*), kā rezultātā Anglija un Skotija tika apvienotas suverēnā valstī Lielbritānijā. Konkrētais periods pasaules vēsturē iezīmējās ar ievērojamu intelektuālo un zinātnes attīstību. Pasaules politiskā un ekonomiskā attīstība notika ātrāk nekā jebkad agrāk, turklāt Anglijā tas notika vēl intensīvāk nekā citviet pasaulē, sniedzot Anglijai plašākas izaugsmes iespējas.

Viens no Loka nozīmīgākajiem darbiem ir anonīmi izdotā “Eseja par cilvēka sapratni” (*An essay concerning human understanding*, 1690), kas tiek uzskatīta par vienu no pirmajiem epistemoloģiskajiem sacerējumiem jauno laiku Rietumeiropas filosofijas vēsturē. Šajā darbā Loks aplūko cilvēka prātu un uztveri no visdažādākajiem skatpunktiem. Viens no tiem ir zināt indivīda *sapratnes*⁹ apjomu. Sapratne filozofa skatījumā spēj atklāt to, cik tālu sniedzas cilvēka uztvere. Sapratne ir atbildīga par to, kā indivīds rīkosies attiecībā pret tiem cilvēkiem, kuri ir negodprātīgi savā rīcībā, un tai ir jāspēj darīt cilvēka prātu uzmanīgāku. Domātājs uzsver,

⁹ Īpaša nozīme Loka filosofijā ir terminiem “*understanding*”, “*reason*” un “*mind*”. Ar tiem domātājs ir nosaucis atšķirīgus jēdzienus. Termini “*understanding*” un “*reason*” filozofa darbos apzīmē prāta spējas, savukārt termins “*mind*” – gara spējas, prātu, gara dzīvi, dvēseli. Sapratne domātāja redzējumā ir uztveres spēja. Sk. Loks, 1977.

ka indivīda izziņas procesam nav pa spēkam likt tam apstāties un palikt neziņā, kad sasniegta tā galējā robeža – pat tādā situācijā, kad izzinātais pārsniedz cilvēka spējas.

Loka skatījumā cilvēka sapratnes apjoma apzināšanās ir pietiekami nozīmīgs arguments, lai indivīds neizteiktu pārsteidzīgus lēmumus, neizvirzītu nepamatotus jautājumus, kas spēj mulsināt gan pašu indivīdu, gan apkārtējo sabiedrību. Izpaliktu arī strīdi par lietām, kuras konkrētā indivīda sapratnei nav pieejamas un par kurām mēs nespējam izveidot prātā skaidrus un noteiktus priekšstatus, vai par kurām indivīdiem vispār nav izpratnes vai nojēgas. Domātājs uzsver, ka, aptverot mūsu sapratnes apjomu, indivīds spētu apzināties tās robežas un secināt, kādos mirkļos ir jāmācās samierināties ar to, kas mūsu stāvoklī ir sasniedzams (Loks, 1977, 12).

Tikpat nozīmīga kā cilvēka sapratne ir arī spēja novērtēt savu spēku. Filozofs akcentē, cik būtiski, apzinoties savu spēku, indivīdam ir apjēgt, kas būtu nepieciešams, lai dzīves laikā gūtu panākumus. Loks rosina aizdomāties par katra spēju izvērtēt savas prāta dotības un par to, ko no tām var sagaidīt, – to apzinoties, indivīdam nebūs ne tieksmes pēc bezdarbības, nedz iespējas nonākt izmisumā par savu nezināšanu. Izvērtējot prāta spējas, indivīdam nav nepieciešamības apšaubīt vai noliegt dzīves laikā gūtās zināšanas tādēļ, ka dažas sabiedrības dzīves jomas nav līdz galam saprotamas. Filozofs, raugoties uz cilvēku, secina, ka tik ilgi, kamēr indivīds pats nespēs noteikt savas sapratnes apmēru un nebūs noskaidrojis, kādiem uzdevumiem tā ir piemērota, mēs kā sabiedrība veltīgi tieksimies gūt apmierinājumu mēģinājumā gūt noteiktas un drošas patiesības par lietām, kas mūs ir interesējušas. Vienlaikus, neveicot šo nozīmīgo procesu, indivīds ir ļāvis savām domām aizkļīst neizmērojamā plašumā (Loks, 1977, 14).

Loks, pētot cilvēku, pievērsās jautājumam par idejām un to avotiem, ideju drošticamībai¹⁰ un zināšanu patiesuma normām. Domātājs uzsvēra, ka idejas pašas par sevi nerodas, tās ir izveidojušās cilvēka domāšanas rezultātā. Šajā sakarā filozofs norāda, ka ideja ir pieredzes radīta. Jau kopš dzimšanas bērns ir redzējis un piedzīvojis dažādus notikumus, kuri kā bildes glabājas viņa atmiņā, – ilgtermiņā tas radīja pieredzi, kuras attīstības rezultātā rodas ideja. "Ideja" bija jēdziens, ko domātājs interpretēja daudznozīmīgi, tomēr tā dziļākā nozīme meklējama indivīda mentālajā saturā kā sapratnes objekts. Pēc Loka domām, ideju drošticamība nav tas pats, kas acīmredzamība, bet gan to avots.

Filozofs uzskatīja, ka pastāv divu veidu idejas: vienas ir radītas no indivīda sajūtām, otras – no refleksivitātes. Savukārt pēc uzbūves idejas iedalīja

¹⁰ Loka uztverē drošticamības ideāls ir matemātika, jo tur empīriskās zināšanas ir pārbaudāmas un sajūtas nav iesaistītas ārējā pasaules uztverē. Matemātika funkcionē pēc noteiktiem kritērijiem un algoritmiem.

vienkāršajās un saliktajās. Indivīds spēja radīt saliktās idejas, apvienojot dažādu sajūtu orgānu radītās vienkāršās idejas. Saliktās idejas ir vai nu vispārīgas (tiek atainotas kopējo izziņu priekšmetos), vai arī attiecību (proti, identitātes, cēloņu, seku). Indivīda izziņas process veidojas no atsevišķu grupējumu kombinācijām, sākas sajūtu līmenī un noslēdzas ar domāšanu, respektīvi, sākas ar vienkāršo un noslēdzas ar salikto. Tāpēc indivīda prāta spēju būtība ir kombinēšana no materiāla, drošticama avota, kas veido sajūtu dotumus (Apsīte u. c., 2000, 126).

Tikpat būtiski ir minēt, ka indivīda esošais sajūtu materiāls nav viendabīgs, jo tas ataino divējādas objektu īpašības.¹¹ Tādējādi indivīda zināšanas veidojas arī no ārējās pasaules uztveres ar sajūtu palīdzību vai arī no iekšējās pasaules novērojumiem, izmantojot introspekciju. Loks norādīja, ka empīriskās zināšanas tālāk apstrādā prāts, ejot induktīvu un deduktīvu ceļu. Filozofs uzsvēra, ka liela daļa zināšanu tomēr ir varbūtīga. Loks nenoliedza refleksijas un introspekcijas, respektīvi, iedziļināšanās sevī, derīgumu, taču vien tiktāl, cik tās ir nepieciešamas kombinējošā prāta novērošanai (Apsīte u. c., 2000, 127).

Loks pievērsās arī vārdiem, to lietošanai un lietošanas nozīmei. Būtisks, viņaprāt, bija fakts, ka katrai valodai ir iespējamās zināmas nepilnības un neprecizitātes, no kurām ir grūti izvairīties. Cilvēks, lietojot vārdus, veido dažādas *apzinātas* kļūdas un paviršības, lai padarītu vārdu nozīmes neskaidrākas un nesaprotamākas. Domātājs min, ka valodas nepareiza lietošana izpaužas kā *mākslīgi radīta neskaidrība* (Loks, 1977, 94). Tāpēc var secināt, ka filozofs apzinājās vārdu lietošanas nozīmīgumu apgaismības laikmetā. Viņš jau tad redzēja, kā caur valodas un vārdu lietojumu ir iespējams ietekmēt sabiedrību – kā indivīds var izmantot vārdu pozitīvu vai negatīvu mērķu sasniegšanai.

Sasaistot to ar mūsdienu sabiedrību un Krievijas agresiju pret Ukrainu, aizvien skaidrāk atklājas fakti, ka, izmantojot valodu, indivīda vēsturisko pieredzi un ideju par noteiktu mērķu sasniegšanu, ir iespējams radīt nepieciešamo pasaules redzējumu, kuram indivīds pakļaujas un dodas iedomātā mērķa virzienā. Apgaismības laikmeta un mūsdienu ikdienas izaicinājumi ir salīdzināmi, jo informācijas uztveres grūtības, savstarpējās nesaskaņas, dažādas informatīvās telpas, kurās nonāk indivīds, ir aktuāla problēma. Apgaismības laikmetā definētās cilvēka uztveres un domāšanas pamatvērtības nav mainījušās, jo cilvēka apziņas uztveres mehānismi, neatkarīgi no tā, kurā laika periodā indivīds atrodas, ir analogi.

¹¹ Pirmkārt, tiek izdalītas primārās īpašības (*primary qualities*) – tās, kas piemīt objektam pašam par sevi un ietver svaru, formu, kustību un izplatību. Otrkārt, ir sekundārās īpašības (*secondary qualities*) – tās, kas veidojas tikai objektu iedarbībā uz mūsu sajūtu orgāniem un objektiem pašiem par sevi nepiemīt, tās iekļauj krāsu, garšu, smaržu utt. Tāpēc sekundārajām īpašībām piemīt tikai potenciāla nozīme – kā spējai izraisīt mūsos sajūtas. Sk. Apsīte u. c., 2000.

Raugoties uz filosofa būtību, Loks uzskatīja, ka visas zināšanas tiek iegūtas no mūsu sajūtām. Individīda zināšanas rodas, pateicoties atmiņai un dabas dotajai spējai uz sajūtu pamata veidot vispārīgas idejas (Apsīte u. c., 2000, 158). Izziņas jautājumos Loks bija empīriķis: par galveno zināšanu avotu viņš uzskatīja pieredzi, vērojumu un eksperimentu. Loks detalizēti pievērsās empīriskās izziņas sākumposmam – pieredzei. Filozofs konstatēja, ka ikviena indivīda pieredze sākas ar ārpusaules uztveršanu un sajūtām. Savos darbos Loks aplūkoja izziņu kā vienpusīgu procesu, kura laikā cilvēks uztver ārpusaules iespaidus, un uzsvēra, ka cilvēks pasauli izzina, aktīvi darbojoties. Tomēr lielāko daļu zināšanu cilvēks iegūst nevis individuāli, bet mācoties, proti, apgūstot visas sabiedrības un arī iepriekšējo paaudžu pieredzi. Šeit būtiski norādīt, ka autora dzīves laikā vēl nebija pietiekami attīstīta zinātne par cilvēka izziņas procesiem.

Tikpat būtisks bija viņa uzskats, ka indivīdam nav iespējamās iedzimtas zināšanas un cilvēks piedzimst kā balta lapa. Viņš definēja, ka indivīda personība, zināšanas un raksturs veidojas apkārtējās pasaules ietekmes rezultātā. Viņa doma ietekmēja pedagoģiju, jo skaidri uzsvēra uzskates līdzekļu nepieciešamību audzināšanā. Loka pieņēmumiem bija tālejošas sekas sabiedrības attīstības kontekstā. Filozofs minēja, ka, no zinātnes viedokļa, sabiedrībā nav nedz augsti, nedz zemi dzimušo un aristokrātu pretenzijas uz valdošo lomu ir aizspriedums un krāpšana (Loks, 1977, 9).

Septiņpadsmitā gadsimta otrajā pusē līdz ar konstitucionālās monarhijas izveidošanu Anglijā aizvien pieauga problemātika saistībā ar reformām valsts iekšienē. Un 1689. gadā (sākotnēji anonīmi) tika izdota Loka grāmata “Otrais traktāts par valdību” (*Second treatise of government*), kur filozofs skaidroja, ka, balstoties uz dabiskajām tiesībām, visi indivīdi kā Dieva radības to dabiskajā stāvoklī ir brīvi un vienlīdzīgi. Savas pašsaglabāšanās dēļ viņu rīcībā bija, no vienas puses, dabiskās tiesības uz dzīvību, brīvību un īpašumu (*life, liberty, estate*), savukārt, no otras puses, tiesības spriest tiesu savā lietā. Ar sabiedriskā līguma palīdzību indivīdi tiesības spriest tiesu savā lietā nodeva sabiedrībai, paturot trīs pamattiesības – uz dzīvību, brīvību un īpašumu –, tāpēc, iestājoties valstī, indivīdi nekļuva beztiesīgi. Hobsa izveidotā Leviatāna vara ar šīm trim indivīda pamattiesībām tika ievērojami ierobežota. Tika sasniegts valsts mērķis – ar noteiktu likumu palīdzību nodrošināt īpašu dzīvības un brīvības nozīmi, piešķirot tiesības privātīpašuma saglabāšanai (Kēnings, 2010, 19).

Īpaši nozīmīgs bija filosofa Loka pamatojums par tiesībām uz īpašumu, kas tika atvasināts no dabā pastāvošo lietu iegūšanas sava darba rezultātā. Respektīvi, indivīdam bija tiesības uz īpašumu, ko viņš bija nopelnījis strādājot. Filosofa izpratnē indivīda dabiskais stāvoklis, kurā jau tika attīstīta naudas saimniecība un tirgus ekonomika, tādējādi iegūst pilsoniskās sabiedrības veidolu, kurš liberālai valstij ir tikai jāaizsargā. Lai to nodrošinātu, visu personu brīvību un vienlīdzību varētu garantēt varas dalīšana, tātad vēlēšanu rezultātā, balstoties uz vairākuma

principu, izveidotās likumdošanas varas, izpildvaras un tiesu varas savstarpējā kontrolē. Sākotnēji Loka izveidotais princips ietvēra *likumdevējvaru, izpildvaru* un *federatīvo varu*, pēdējās kompetencē iekļaujot valsts ārpolitisko darbību (Apsīte u. c., 2000, 127).

Loks formulēja jauno laiku konstitucionālo valsts principu, kur vēl vairāk akcentēja indivīda tiesības uz pretošanos varas dalīšanas likvidēšanas gadījumā. Loks iestājās arī pret verdzību, tāpēc viņš ir uzskatāms par cilvēktiesību diskursa pamatlicēju liberālajās tradīcijās (Kēnings, 2010, 20). Filsofa izveidotā definīcija “visi cilvēki no dabas (esot) brīvi, vienlīdzīgi un neatkarīgi” (Loks, 1977, 260) mūsdienās ir iekļauta ANO Vispārējā cilvēktiesību deklarācijā.

Loks pasaules domātāju kontekstā ir uzskatāms par mūsdienu liberālās domas pamatlicēju. Filsofs sniedza ieguldījumu indivīda prāta uztveres mehānismu izzināšanā, lai spētu atbildēt uz jautājumiem, kā indivīds domā, uztver un redz sabiedrību. Loks ir cilvēka dabisko tiesību definētājs, un mūsdienās visā pasaulē viņa izvirzītie pamatelementi ir neatņemama sastāvdaļa cilvēktiesībām, kas ir iekļautas ANO Vispārējā cilvēktiesību deklarācijā. Loks ir sabiedriskā līguma, varas dalīšanas principa un reliģiskās tolerances pamatlicējs un ir sniedzis lielu ieguldījumu demokrātijas ideju attīstībai un pilnveidošanai.

Pret cilvēka dabisko stāvokli: Žans Žaks Ruso

Hobsa sabiedriskā līguma teorijas turpinātājs un reizē arī ideju kritizētājs bija franču apgaismotājs Žans Žaks Ruso, kurš apgalvo, ka no visiem kristiešu autoriem Hobss ir vienīgais, kurš ir saskatījis ļaunumu un vienlaikus arī līdzekli pret to. Taču Hobsam būtu vajadzējis redzēt, ka kristietības valdonīgais gars nav savienojams ar viņa sistēmu un ka garīdznieka intereses vienmēr būs spēcīgākas nekā valsts intereses (Ruso, 2013, 144). Ruso iebilda Hobsam: “Neapgalvosim līdz ar Hobsu, ka tāpēc, ka cilvēkam nav idejas par labo, viņš no dabas ir ļauns, ka viņš ir ļauns tāpēc, ka nepazīst tikumu” (Šimfa, 2021, 163). Ruso uzsver: Hobss neapsvēra, ka tas pats cēlonis, kas mežonim liedz lietot viņa prātu, kā to saprot mūsu juristi, liedz viņam ļaunprātīgi izmantot savas spējas. Kā pieļauj pats Hobss, tādējādi nav taisnīgi apgalvot, ka mežoņi nav slikti tāpēc, ka viņi nezina, ko nozīmē būt labam, jo tā nav ne prāta (*des lumières*) attīstība, ne likuma groži, kas liedz viņam darīt sliktu, bet viņu nezināšana par netikumu.

Ruso dzimis kā Ženēvas pilsonis ar absolūtām politiskā pilsoņa priekšrocībām Īzāka Ruso (*Isaac Rousseau*) ģimenē. Ruso tēvs bija amatnieks, pulksteņmeistars, kas savas prasmes nodeva tālāk dēlam. Filsofa māte mirusi drīz pēc viņa dzimšanas. Apgaismotājs pašmācības ceļā praktiski apguvis nepieciešamās

zināšanas un 16 gadu vecumā brīvprātīgi izceļojis no dzimtās pilsētas. Līdz 30 gadu vecumam viņš dzīvoja nemierīgu dzīvi Francijā, līdz sāka gūt slavu Parīzē – vispirms kā mūziķis. Filofofa draugu lokā bija tā laikmeta jaunie domātāji, un viens no tiem – Denī Didro (*Denis Diderot*), kurš vēlāk kļuva par milzīgās un laikmetu noteicošās grāmatas “Enciklopēdija” (*Encyclopédie*)¹² galveno redaktoru.

Vispirms atzinību Ruso guva par darbā “Pirmais diskurs” (1750) veikto salīdzinājumu, nosodot sava laika “mūsdienu” sabiedrības stāvokli, salīdzinot ar antīko pasauli. Viņa darbs “Otrais diskurs” (1755) bija par sociālo nevienlīdzību tālaika Francijā. Filofofa viedoklis un argumentētā pozīcija paplašināja dažādu sabiedrības aprindu uzbrukuma tvērumu, bet vienlaikus arī parādīja Ruso kā personību ar labestības potenciālu, kurš ne tikai spēja saredzēt, bet arī runāt un formulēt savas pārdomas rakstiskā veidā, lai plašāks cilvēku loks uzzina un apdomā viņa redzējumu par cilvēka dzīves stāvokļa nozīmīgākajiem elementiem.

Šis bija pagrieziena punkts, kas diversificēja vairākas domātāja dzīves jomas. Aizvien vairāk palielinājās viņa interese par sociālās dzīves morālo aspektu, kas līdz šim netika iztīrīts pietiekami plaši, un sabiedrība pieņēma pastāvošo iekārtu, neaizdomājoties par ikdienā pastāvošo sociālo netaisnību pret sabiedrību un neiebilstot pret to. Vispirms Ruso uzrakstīja romānu vēstules formā “Jūlija jeb jaunā Eloīza” (*Julie, ou la nouvelle Héloïse*, 1761), kas tika publicēts Amsterdamā. Darbā tiek rūpīgi aprakstītas privātās un sadzīves attiecības ģimenē.

Lai gan šo darbu Ruso rakstīja kā romānu, to caurvij filosofiska teorija par autentiskumu. Domātājs autonomiju un autentiskumu pēta kā morālas vērtības. Ruso darbos ir izplatīta interpretācija, ka filofofs novērtē autentiskuma ētiku, nevis racionālus morāles principus, jo viņš ilustrē principu, ka tas, ko uzspiež sabiedrība, cilvēkam jādara tikai tiktāl, ciktāl tas šķiet saskanīgs ar viņa “slepenajiem principiem” un jūtām, kas veido viņa identitātes kodolu. Tādējādi neautentiska uzvedība pavērtu ceļu uz pašiznīcināšanos (*LeBuffe*, 2006). Šis bija tālaika sabiedrībai strīdīgs pieņēmums, jo pastāvēja noteikta sabiedrības hierarhija un kārtība, kas netika apšaubīta vai izaicināta ilgā laika periodā, tāpēc tik drosmīgi filofofa izteikumi radīja saspīlējumu dažādās sabiedrības grupās.

¹² *Encyclopedia, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (angļu val. *Encyclopedia, or a systematic dictionary of the sciences, arts, and crafts*), plašāk pazīstama kā *Encyclopédie*, bija vispārējā enciklopēdija, kas tika publicēta Francijā laikā no 1751. līdz 1772. gadam ar vēlākiem papildinājumiem, pārstrādātiem izdevumiem un tulkojumiem. Galvenais redaktors bija Denī Didro, un līdz 1759. gadam šis amats tika dalīts ar Žanu Leronu Dalambēru. Enciklopēdija guva atpazīstamību, jo atspoguļoja apgaismības laikmeta domu. Didro minēja, ka Enciklopēdijas mērķis bija mainīt cilvēku domāšanu un panākt, lai cilvēki (buržuāzija) varētu gūt informāciju un kļūt zinoši. Didro vēlējās iekļaut Enciklopēdijā visas pasaules zināšanas un cerēja, ka tā palīdzēs izplatīt visu informāciju sabiedrībai un nākamajām paaudzēm.

Pēc šī romāna par indivīda privāto un publisko dzīvi tapa nākamais un daudz drosmīgākais darbs “Emīls jeb par audzināšanu” (*Emile, ou de l'éducation*, 1762), kurā tika aprakstīta topošo nākotnes pilsoņu audzināšana. Šis filosofa darbs raisīja vēl lielāku sabiedrības izbrīnu par Ruso uzdrīkstēšanos pilnībā pārkārtot sabiedrībā pieņemto kārtību un pavērt jaunu skatījumu uz tik ierastām lietām, tāpēc interese par šo darbu arvien pieauga.

Ruso aizstāv tēzi, ka cilvēks no dabas ir labs un vienīgi sabiedrība viņu morāli samaitā. Kā vienu no cēloņiem tam filosofs min nepareizo audzināšanu, tāpēc viņš pieprasa nekavējoties veikt pedagoģijas reformu, kas tradicionālās audzināšanas metodes aizstātu ar dabisko audzināšanu. Šīs reformas pamatā ir precīzas zināšanas par bērna iedabu. Pēc Ruso domām, galvenais uzdevums ir veicināt cilvēka dabiskos aizmetņus un instinktīvās reakcijas, nevis kavēt tās. Tādējādi Ruso tiešā veidā vērsās pret 18. gadsimtā izplatīto pieņēmumu, ka bērnam jau laikus ir jāiemāca pieaugušo pienākumi.

Lai ievērotu pēctecību un spētu izskaidrot bērna attīstības nozīmīgākos posmus, savu stāstījumu grāmatā Ruso sāk ar zīdaiņa un bērna agrīno fizisko un emocionālo attīstību. Romānā “Emīls jeb par audzināšanu” autors mēģina skaidrot, kā atrisināt pretrunas starp dabisko cilvēku, kurš ir “viss pats par sevi”, un sabiedrības dzīves sekām. Tātad Ruso, rakstot šo darbu, jau izprata milzīgo atšķirību starp to, kādai būtu jābūt brīva indivīda attīstībai, izaugsmei, izglītībai, pasaules uztverei pretstatot indivīdu, kurš tiek izglītots, audzināts, lai būtu “derīgs” pastāvošajai valsts iekārtai kā pilsonis.

Ruso atzīst, ka katrai sabiedrībai “jāizvēlas starp cilvēka vai pilsoņa radīšanu”, ka labākās sociālās institūcijas ir tās, kas vislabāk prot denaturēt¹³ (pārveidot) cilvēku, atņemt viņam absolūto eksistenci, lai dotu viņam relatīvo un pārveidotu savu “es” kopējā vienotībā. Varētu šķist, ka filosofa skatījumā pastāvošais bērnu audzināšanas process ir pilnībā negatīvs. Tomēr Ruso uzskata, ka tā nav – romāns ir mēģinājums izskaidrot, kā dabiskais cilvēks var dzīvot pastāvošajā sabiedrībā (*Montin*, 1908, 316).

Jāmin, ka daudzi Ruso grāmatā esošie ieteikumi bērnu audzināšanā ir bijuši citu izglītības reformatoru ideju pārformulējumi vai plašāki un drosmīgāki skaidrojumi. Piemēram, Ruso atbalsta Loka ideju par bērnu ķermeņa rūdišanu pret gadalaiku maiņām, klimatisko apstākļu, dabas stihiju nevaldāmību, badu, slāpēm un nogurumu. Rūdiņums veido cilvēka raksturu un gara stiprumu, kas ir ārkārtīgi svarīgi personības veidošanas procesā, ņemot vērā, ka apgaismības laikmeta dzīves apstākļi indivīdam bija krietni grūtāki, ja tos salīdzina ar mūsdienu pasauli. Apgaismotājs arī uzsver, cik bīstama ir bērna satīstīšana un cik izdevīgi

¹³ Denaturēt cilvēku Ruso izpratnē nozīmē veidu, kā indivīdā apspiest dažus dabiskos instinktus, kuri plašāk tika aprakstīti darbā “Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principu”.

ir tas, ka mātes pašas baro savus zīdaiņus. Satīstīšanas bīstamību viņš skaidro ar izziņas un attīstības procesu kavēšanu, jo bērna kustību lauks tiek ierobežots un izziņa apstājas. Ruso atbalstīja zīdīšanu un apgalvoja: “Lai mātes pašas zīda bērnus – morāle reformēsies, dabas jūtas pamodīsies katrā sirdī, valsts atjaunosies!” (*Rousseau*, 1979).

Lai gan šis ir idealizēts pārspilējums un Ruso tiek kritizēts par tik drosmīgiem un brīžiem nepamatotiem apgalvojumiem, tomēr tas atspoguļoja filosofa optimistisko skatījumu uz pasauli un mazajiem, bet nenoliedzami būtiskajiem soļiem, kuri veicina pasaulē ienākušās dzīvības potenciālo attīstību, psiholoģisko noturību, par kuru pats autors nebūt nenojauta. Virzoties bērna attīstībā pa posmiem, nākamais ir bērna sākotnējā mijiedarbība ar apkārtējo pasauli. Filozofs uzskatīja, ka šajā indivīda attīstības segmentā bērnu izglītošanā liels uzsvars būtu jāliek uz apkārtējās vides izziņāšanu un mazāks – uz tradicionālo izglītību, kur zināšanas tiek iegūtas no grāmatām. Autors to pamato, ka bērna mijiedarbība ar pasauli spēj iedzīvināt viņa maņu attīstību un līdz ar to ilgtermiņā attīsta spēju domāt, pieņemt lēmumus un izdarīt secinājumus.

Indivīda izglītībai un profesijas izvēlei Ruso skatījumā bija jābūt saskanīgai ar to, ka bērnam ir jāmaņa viņa dzimumam, vecumam un interesēm atbilstošas roku prasmes, kas izskaidrotu bērnam lietu uzbūvi, liktu saprast dažādu mehānismu sarežģītību un iemācītu darba tikumu. Filozofs akcentē, ka izvēlētā roku prasme bija jāizvēlas un jāskolojas, izmantojot cienīgus paraugus. Tad, kad visas primārās prakses indivīda attīstībā, izglītībā un izaugsmē bija sasniegtas, autors pievērsās indivīda garīgumam. Romāna varonim kļūstot par fiziski spēcīgu personu, kas ir iemācījusies uzmanīgi vērot apkārtējo pasauli, ir pienācis laiks pēdējam izglītības posmam. Te Ruso min izjūtas: “Mēs esam izveidojuši aktīvu un domājošu būtni. Mums, lai pilnveidotu cilvēku, atliek tikai izveidot mīlošu un jūtīgu būtni – tas ir, pilnveidot saprātu ar jūtām.” (*Rousseau*, 1979, 202–207)

Kad romāna varonis Emīls ir kļuvis par pusaudzi, tas ir brīdis, kad indivīda domāšana un izpratne ir manāmi attīstījusies. Ruso uzskata, ka tikai šajā attīstības posmā indivīds spēj izprast sarežģītas cilvēciskas emocijas, īpaši līdzjūtību. Domātājs apgalvo: lai gan bērns nespēj nostāties citu vietā, tomēr, sasniedzis pusaudža vecumu, viņš kļūst spējīgs to darīt, un tad indivīdu beidzot var ievest pasaulē un socializēt.

Līdztekus tam, ka Emīla pusaudža gadus audzinātājs iepazīstina briedumu sasniegušo puisi ar sabiedrību, viņš iepazīstina Emīlu arī ar reliģiju. Pēc Ruso domām, bērni līdz aptuveni 15 vai 16 gadu vecumam nespēj saprast tādus abstraktus jēdzienus kā dvēsele, tāpēc iepazīstināt viņus ar reliģiju ir bīstami. Viņš raksta: “Mazāks ļaunums ir nezināt dievišķību nekā to aizvainot.” Turklāt, tā kā bērni nespēj izprast sarežģītus reliģiskus jēdzienus, viņš norāda, ka bērni tikai deklamēs to, kas viņiem tiek stāstīts, jo viņi nespēj ticēt (*Rousseau*, 1979, 259).

Ruso pievēršas ne tikai romāna galvenā varoņa Emīla, bet arī viņa topošās sievas Sofijas izglītošanai. Savu aprakstu par Sofiju – ideālo sievieti – Ruso sāk ar slaveno fragmentu, kurā apraksta vīriešiem un sievietēm raksturīgās atšķirības:

“Viņi ir vienlīdzīgi tajā, kas viņiem ir kopīgs. Tur, kur viņi atšķiras, viņi nav salīdzināmi. Ideālai sievietei un ideālam vīrietim nevajadzētu būt līdzīgiem ne pēc prāta, ne pēc izskata, un pilnība nav pakļauta ne vairāk, ne mazāk. Dzimumu savienībā katrs dod vienādu ieguldījumu kopējā mērķa sasniegšanā, bet ne vienādā mērā. No šīs dažādības izriet pirmā piedēvējamā atšķirība abu dzimumu morālajās attiecībās.” (*Rousseau, 1783, 31*)

Pēc Ruso domām, “viss, kas vīrietim un sievietei ir kopīgs, pieder pie sugas, un .. viss, kas tos atšķir, pieder pie dzimuma” (*Rousseau, 1979, 358*). Ruso apgalvo, ka sievietei jābūt pasīvai un vājai, jāizrāda maza pretestība un tā ir radīta īpaši, lai izpatiktu vīrietim; tomēr viņš piebilst, ka vīrietim savukārt vajadzētu izpatikt viņai, un vīrieša dominanci skaidro kā tikai viņa spēka fakta funkciju, t. i., kā strikti dabisku likumu pirms mīlestības likuma ieviešanas.

Ruso nostāja attiecībā uz sieviešu audzināšanu, tāpat kā citas grāmatā “Emīls jeb par audzināšanu” (turpmāk – “Emīls”) aplūkotās idejas, atspoguļo tālaika sajūtas sabiedrībā, par kurām netika runāts. Astoņpadsmitajā gadsimtā sieviešu izglītība tradicionāli bija vērsta uz mājsaimniecības prasmēm – arī šūšanu, mājturību un ēst gatavošanu, jo sievietes tika mudinātas palikt sev piemērotās sfērās, ko domātājs aizstāv. Ruso nostāju sieviešu jautājumā kritizēja angļu rakstniece, filosofe un sieviešu tiesību aizstāve Mērija Volstounkrafta (*Mary Wollstonecraft, 1759–1797*), kura grāmatā “Sievietes tiesību attaisnošana” (*A vindication of the rights of woman*) detalizēti sniedza pretargumentus Ruso skatījumam uz sieviešu izglītošanu. Tāpat arī franču rakstniece Luīze Depinē (*Louise d'Epinau, 1726–1783*) nepiekrīta Ruso redzējumam uz sievietes izglītību. Rakstniece uzskatīja, ka sieviešu izglītība ietekmē viņu lomu sabiedrībā, nevis dabiskās atšķirības, kā to min Ruso (*Hageman, 1991, 28*).

Visbeidzot, iztīrājot romāna galvenā varoņa izaugsmes un attīstības posmus, Ruso pieskaras Emīla politiskajai audzināšanai, kas, pēc filosofa domām, ir svarīgs posms katra indivīda attīstībā un izaugsmē. Plašāk politiskā audzināšana netika tīrāta, bet, iekļaujot grāmatā īsu darba “Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principu” versiju, tika ievirzīta filosofa domas attīstība. Viņa politiskais traktāts “Sabiedrības līgums” tika publicēts tajā pašā gadā, kad “Emīls”. Tāpat kā romānu “Emīls”, arī darbu “Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principu” valdība drīz vien aizliedza, jo tajā tika paustas pretrunīgas teorijas par vispārējo gribu. Tomēr versija, kas iekļauta romānā “Emīls”, netika aplūkota plašāk un skaidrota sīkāk. Grāmatā tika iekļauta nodaļa, kur skaidrota spriedze starp Suverēnu un izpildvaru, vienlaikus tika sniegta atsauce uz oriģinālo darbu, kur indivīds varēja plašāk iepazīties ar filosofa redzējumu (*Rousseau, 1979*).

Plaši pazīstamais domātāja darbs “Emīls” tika aizliegts Parīzē un Ženēvā un savā izdošanas gadā pat tika publiski dedzināts. Savukārt Franču revolūcijas laikā tas piedzīvoja atdzimšanu un kalpoja par iedvesmas avotu jaunajai izglītības sistēmai Francijā Voltēra biedrībā. Pēc tam tapa autora nozīmīgākais un pazīstamākais darbs “Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principi” (*Du contrat social: ou, Principes du droit politique*, 1762), kur tiek padziļināti pētīta un paplašināta politisko ideju attīstība, galveno uzsvaru liekot uz darbu “Otrais diskurss”, kas ietvēra sociālās nevienlīdzības problemātiku. Šim aspektam tika veltīts izdevums “Politiskās ekonomikas diskurss” (*Discours sur l'économie politique*, 1758), kas tika balstīts uz 1755. gadā “Enciklopēdijā” publicēto rakstu.

“Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principi” tiek uzskatīts par Ruso nozīmīgāko darbu. Tajā filozofs ne tikai ir izveidojis virkni joprojām lietotu politisku koncepciju, bet arī definējis pamatprincipus nāciju pašnoteikšanai un tautu suverenitātei (Ījabs, 2013, 177). Raugoties uz indivīda dabisko stāvokli, par galveno cilvēka nevienlīdzības cēloni Ruso uzskata sabiedriskās nevienlīdzības un privātīpašuma iespaidu uz modernā cilvēka morāli un asi kritizē to. Domātāja nozīmīgākais darbs nav atraujams no tālaika pastāvošās sabiedriskās kārtības un ietver zināmu filosofiskās antropoloģijas tradīciju, kur tiek nodalīti divi virzieni / diskursi. Izdevumā “Politiskās ekonomikas diskurss” un iepriekš minētajā Hobsa darbā “Leviatāns”, pēc kura iznākšanas mainījās skatījums uz valsti, tās pārvaldes sistēmu, tika runāts par sabiedriskā līguma nozīmi, kas aplūko valsts izcelsmi piesaistē noteiktai cilvēka izpratnei par dabisko jeb pirmspolitisko¹⁴ stāvokli valstī (*Ibid.*, 181).

Ruso raksturo pāreju no dabiskā stāvokļa uz pilsonisku stāvokli. Šī pāreja cilvēkā izraisa ievērojamas pārmaiņas, aizstājot viņa uzvedībā instinktu ar taisnīgumu un piešķirot viņa darbībām morāli. Līdz ar sabiedrisko līgumu cilvēks zaudē viņa dabisko brīvību, kuru ierobežo tikai indivīda spēki. Tā ir jānošķir no pilsoniskās brīvības, ko ierobežo vispārējā griba un īpašums. Viens no pilsoniskā stāvokļa ieguvumiem saskaņā ar Ruso ir morālā brīvība, jo tikai tā patiešām padara cilvēku par sevis paša saimnieku. Savukārt paklausība likumam, ko pats sev esi noteicis, ir brīvība (Ruso, 2013, 28–29).

Tas, kas ir labs un kārtībai atbilstošs, tāds ir lietu dabas dēļ un nav atkarīgs no cilvēku vienošanās; pastāv universāls taisnīgums, kuru emanē tikai prāts. Taču šim taisnīgumam, lai mēs to pieņemtu, jābūt savstarpīgam. Tātad ir vajadzīgas vienošanās un likumi, lai savienotu tiesības ar pienākumiem un taisnīgums sasniegtu mērķi. Civilizētā situācijā visas tiesības ir fiksētas likumā (Ruso, 2013, 45).

¹⁴ Sk. plašāk Ruso, Ž. Ž. (2013). *Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principi*. Zvaigzne ABC, pēcvārds.

Ruso skatījumā sabiedriskais līgums bija ietvars pārdomām par cilvēku un valsts attiecībām. Indivīds ir dabiski savtīgs, bet cilvēka savtīgums nenoved pie Hobsa minētā visu kara pret visiem. Tomēr Ruso uzskata: kamēr vairāki apvienojušies cilvēki uzskata sevi par vienu kopēju ķermeni, viņiem ir tikai viena griba, kas saistīta ar kopēju pašsaglabāšanos un vispārēju labklājību (Ruso, 2013, 113). Viņš skaidroja, ka cilvēku savstarpējās attiecībās pastāv krietni sarežģītākas konstrukcijas, protams, neatceļot to, ka savtīgums un konkurences elements, kas saistīts ar cīņu par dzīvei nepieciešamajiem resursiem, paliek, savtīgumu un konkurenci minot kā vienlīdzīgu saskarsmes līmeni gan cilvēkiem, gan dzīvniekiem. Vienlaikus Ruso uzsvēra, ka cilvēku savstarpējo attiecību pamatā ir tādi attiecību veidi kā cieņa, mīlestība, taisnīgums, nožēla un citi. Respektīvi, indivīda pašizpratne ir cieši saistīta ar viņa novērtējumu citu acīs, te balstās nošķirums starp nepieciešamo savtīgumu, kas vērsts uz cilvēka pašsaglabāšanos, un patoloģisku patmīlību, kas saistīta ar iedomību, skaudību un ilgtermiņā rezultējas ar sociālajiem konfliktiem (Ījabs, 2013, 182).

Tāpat Ruso pauž atziņu, ka modernās sabiedrības galvenā problēma ir cilvēku savstarpējā atkarība, kas saistīta ar rūpēm par varu jeb sociālo statusu, jeb reputāciju. Filofofa skatījumā savā dabiskajā stāvoklī cilvēks ir brīvs, neatkarīgs un spējīgs uz līdzjūtību pret citiem kā sev līdzīgiem indivīdiem. Tā kā cilvēks ir apveltīts arī ar pilnveidošanas spējām, pakāpeniski arvien lielāku ietekmi gūst cilvēku nedabiskā sociālā nevienlīdzība. Šī nedabiskā sociālā situācija, atsaucoties uz privātīpašuma nozīmi indivīda dzīvē, ir uzskatāma par patvaļīgu izgudrojumu egoistisku indivīdu interesēs.

Rezultātā veidojas nepieciešamība pēc rūpēm par sociālo statusu, kas tiešā veidā ir saistītas ar konkurenci un vajadzību arvien vairāk izteikties par to, kas neesi, proti, rūpēm, kas saistītas ar autentiskuma zudumu. Tāpēc kā labas sabiedrības pamatpazīme izveidojas liekulība (Ījabs, 2013, 183). Sabiedriskajiem procesiem attīstoties, vienlaikus rodas jauna sociālā nevienlīdzība starp tiem, no kuriem ir atkarīga kāda sociālā statusa iegūšana, un tiem, kuri ir spiesti izlikties, lai šo statusu iegūtu. Tādējādi indivīds zaudē savu autentiskumu un ir pakļauts sabiedriskās domas postošajai ietekmei.

Teorētīka izpratnē cilvēks no dabas ir labs un spējīgs uz racionālu, savtīgu rīcību, kā arī uz līdzjūtību, kas apliecina viņa saikni ar citiem cilvēkiem. Taču sabiedrība spēj viņā attīstīt patmīlību, egoismu un nežēlību, un modernajā pasaulē tieši tas arī notiek. Ruso uzsver, ka definētās īpašības nebūt nav indivīdam nepieciešamas un tām nav jāpastāv jebkurā cilvēku sabiedrībā. Tāpēc ir iespējams izveidot tādas sociālās institūcijas, kas attīstītu cilvēkā racionālo un morālo sākotni, nevis padarītu viņu par liekulīgu un varaskāru egoistu (Ījabs, 2013, 183). Apgaismības laika teorētīka skatījumā vissvarīgākā bija kopiena, tās attīstība, izaugsme, nākotne, bet par primārajām tika definētas kopīgās intereses.

Ruso skrupulozā sabiedrībā sensitīvo jautājumu izpēte, oriģinalitāte un intelektuālā drosme, kā arī viņa anonimitātes pasludināšanas politika sagādāja viņam nopietnas nepatīkšanas. Tika uzsākta juridiska izmeklēšana pret Ruso romānu "Emīls", jo tur bija iekļautas tam laikam drosmīgas pārdomas par reliģijas nozīmi cilvēka / bērna dzīvē, kas radīja apkārtējo sašutumu. Tas pats notika arī pret grāmatu "Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principu". Valdošās elites spiediena dēļ Ruso vairākus gadus pavadīja trimdā – vispirms Šveicē, vēlāk Anglijā. Pēc tam no 1767. līdz 1770. gadam viņš dzīvoja Francijā ar pseidonīmu mesjē Reno (*Monsieur Renou*). Filsofa vēlākie darbi tika izdoti apkopotā versijā ar nosaukumu "Atzišanās" (*Les confessions*, 1790), kas gleznaini, bet vienlaikus informatīvi skaidroja nozīmīgas politiskās un sociālās problemātikas idejas, kuras ietekmēja nākamās paaudzes. Nenoliedzama ir apgaismotāja ietekme uz Franču revolūcijas notikumu attīstību un gaitu. Ruso nomira 1778. gadā, un 1794. gadā viņa pelni tika pārapbedīti Parīzes panteonā (*Panthéon*).

Žans Žaks Ruso, tāpat kā Tomass Hobss un Džons Loks, aplūkoja indivīda dabisko stāvokli. Loks definēja privātipašuma nozīmi indivīda dzīvē, uzskatot to par vienu no pamatvērtībām un cilvēka pamattiesībām. Ruso kritizēja Hobsa redzējumu par indivīdu un, pretēji viņam, uzskatīja, ka savstarpēja sacensība un bailes citam no cita rada atkāpšanos no dabiskā stāvokļa, kas aizsākas ar privātipašuma definēšanu (Sedlenieks, 2009, 1). Ruso izteica domu, ka cilvēki savstarpējā attieksmē citam pret citu savā būtībā ir labvēlīgi noskaņoti. Tomēr dažreiz apstākļi, kādos tie atrodas, maina viņu pozīciju un uzskatus par sabiedrību, un izraisa agresivitāti. Pēc Ruso domām, cilvēki pēc dabas cits pret citu ir noskaņoti labvēlīgi. Turpretī Hobss sabiedrībā un indivīdā saskatīja savstarpējo agresivitāti. Ruso pauda nostāju, ka civilizācijas un valstu veidošanās aizsāka sistematisku agresivitāti, savukārt Hobss uzskatīja, ka valsts ir būtisks priekšnosacījums cilvēku dabiskā naidīguma iegrožošanai un tātad – civilizācijai. Jāpiemin, ka abu klasiku darbi bija balstīti teju vai tikai veselā saprāta argumentos un pašu novērojumos (*Ibid.*).

Hobsu un Ruso saista teorētisks dialogs par to, kāds pēc dabas ir cilvēks – mierīgs un uz sadarbību vērsts vai vardarbīgs un individuālists (Sedlenieks, 2009, 1). Te svarīgs ir arī Loka viedoklis un ieguldījums sabiedrības attīstībā, jo, definējot pamattiesības, indivīdam ir sniegtas valsts garantijas, kas viņu aizsargā, tādējādi potenciāli samazinot Hobsa minēto agresivitāti. Tā kā sabiedrībā pastāv zināmas garantijas, indivīda attieksme pret apkārtējo vidi mainās, tāpēc tas paliek civilizācijas attīstības iespējas nākotnē.

Nevar noliegt teorētiku redzējumu par cilvēka attīstību cauri gadsimtiem. Ruso 18. gadsimtā turpināja Hobsa un Loka idejas par cilvēka dabiskā stāvokļa izmaiņām. Pretēji Hobsa redzējumam, franču apgaismības filsofs savos uzskatos balstījās doktrīnā, ka cilvēks pēc savas dabas ir labs, tomēr sabiedrība viņu

padara ļaunu, jo, iegūstot zināmu statusu sabiedrībā, viņš iegūst arī privilēģijas, kas cilvēka dabu bojā. Tas padara cilvēku nenovīdīgu. Aplūkojot šo domātāju pārdomas par sabiedrību un ņemot vērā, ka, zinātnei attīstoties, mainījās vērtību sistēma sabiedrībā, izpratne par pastāvošo kārtību neatgriezeniski mainīja izpratni par cilvēka dabu.

Septiņpadsmitā un astoņpadsmitā gadsimta laikmeta domātāju teksti tiek uzskatīti par mudinājumu politiskām pārmaiņām tālaika Eiropā. Hobss definēja valsts nozīmi cilvēka dzīvē un pilsonisko apzināšanos, jo visu karš pret visiem neveicina progresu, bet tieši pretēji – palēnina attīstību. Loks spēja saredzēt katram indivīdam nepieciešamās pamatvērtības, lai aizsargātu cilvēka dzīvību un noteiktas izvēles, kā veidot savu dzīvi, proti, indivīda brīvību un privātīpašumu. Šo pamatvērtību definējums ir sniedzis demokrātijai būtiskas priekšrocības attiecībā pret citiem režīmiem, un šo vērtību esamība ir veicinājusi sabiedrības progresu, izaugsmi un attīstību.

Apgaismības izpratnē domāšana ir vienotas zinātniskās kārtības radīšana un faktuālo zināšanu atvedināšana no principiem, vienalga, vai tie būtu patvaļīgi iedibinātās aksiomas iedzimtas idejas vai augstākas abstrakcijas. Loģikas likumi minētās kārtības ietvaros veido vispārīgākās attiecības (Horkheimers un Adorno, 2009, 128). Zinātnei pašai vairs nepiemīt nekāda izpratne par sevi – tā ir vien instruments. Turpretī apgaismība ir filosofija, kas, pieķērusies liberālisma idejām, patiesību identificē ar zinātnisku sistēmu (*Ibid.*, 132, 139). Hobss definēja dabisku, indivīdam neatņemamu tiesību kopu, Loks – cilvēka pamatvērtības, savukārt Ruso izveidoja modernās politikas konceptu tautu suverenitātei.

Sabiedrībai cikliski attīstoties, tiek izdzīvoti dažādi pilnveides procesi, nonākot līdz indivīda pamatvērtībām. Līdzīgi kā apgaismības laikmeta domātāji raudzījās uz indivīdu no dažādiem skatpunktiem, mēģinot saskatīt cilvēka dabisko stāvokli un tā iekšējās izaugsmes un motivācijas virzītājspēku, arī mūsdienās indivīds sabiedrībā identificē sevi ar noteiktām sociālajām vērtībām. Apgaismība savā attīstības ceļā atbrīvoja harmonijas un pilnības idejas no to hipostazēšanas¹⁵ reliģiozā viņšaulē, padarot tās par sistēmā izkārtotiem kritērijiem cilvēka centieniem (Horkheimers un Adorno, 2009, 137). Respektīvi, apgaismības idejas bija saistītas ar vērtību sistēmas maiņu sabiedrības uztverē no konservatīvām, kas balstījās kristietības pamatpostulātos, uz zinātnē pamatotām liberālām, loģiskām likumsakarībām, kuras savu apliecinājumu guva zinātniskā pamatojamībā.

Vērtību maiņa sabiedrībā nenotiek ātri, jo līdz apgaismības domātāju izvīrītājiem postulātiem, strauji virzoties no ierastā dzīves modeļa, kur paklausība

¹⁵ Hipostazēšana – objekta īpašību, attiecību vai abstraktu jēdzienu pārvēršana par patstāvīgi eksistējošiem objektiem. *Tēzaurus*. <https://tezaurus.lv/hipostaz%C4%93%C5%A1ana>

bija ikdiens, aicinājums izmantot savu sapratni tam laikam bija strīdīgs. Tāpēc sākotnēji to noliedza; brīvās, liberālās domas virzītājus vajāja, savu ideju vārdā tiem nācās pamest mājas un doties dzīvot citur. Taču šeit aplūkoto filosofu idejas nepalika nepamanītas, un viņu pasaules redzējums tika attīstīts un pilnveidots. Apgaismības domātāji sniedza neatņemamu ieguldījumu mūsdienu pasaules redzējuma īstenošanā, kur 18. gadsimtā izvirzītās un definētās idejas ir kļuvušas par demokrātiskas valsts pamatiezīmi un neatņemamu cilvēktiesību sastāvdaļu.

Nobeigums

Apgaismības laikmeta pamati ir likti laikposmā no 17. līdz 19. gadsimtam, un tam ir raksturīga filosofijas un zinātnes attīstība. Zinātniskās analīzes nostiprināšanās rezultātā Eiropā samazinājās baznīcas un garīdzniecības ietekme plašākā nozīmē, kas līdz tam strukturēja varas attiecības Eiropā. Apgaismības periodā pieauga racionālisma nozīme – zinātne aicināja cilvēka prātu meklēt atbildi uz sabiedrības un pasaules kontekstā nozīmīgiem jautājumiem. Reliģiskās ietekme mazinājās, tāpēc tika apšaubīta karaļa absolūtā vara (vai absolūtisms), kas mainīja attiecības starp varu un sabiedrību.

Katrā nodaļā tika parādīts, kā apgaismības laika domātāji Tomass Hobss, Džons Loks un Žans Žaks Ruso vienā laika periodā no atšķirīgiem skatpunktiem ir raudzījušies uz cilvēka dabisko stāvokli, atklājot diametrāli pretējas īpašības, kuras veido indivīdu un raksturo tā laika sabiedrību. Hobsa skatījums uz cilvēka dabisko stāvokli izrietēja no viņa paša piedzīvotās atmosfēras sabiedrībā, kur valstī valdīja pilsoņu karš un reliģiskie konflikti. Šāda gaisotne radīja nemiera, baiļu, nenoteiktības un nežēlības pilnu skatījumu uz sabiedrību, kur visi karoja pret visiem. Tādā situācijā attīstība un izaugsme nav iespējama, tāpēc domātājs izstrādāja valsts teoriju, kur, pakļaujoties vienam suverēnam un daļēji nododot savas tiesības, ir iespējams iegūt zināmu stabilitāti un mieru sabiedrībā, kas bija ārkārtīgi nepieciešami, lai neveidotos vēl lielāks pagrimums.

Loks, Hobsa ideju turpinātājs, dzīvoja miera laikos un raudzījās uz sabiedrību no cita skatpunkta, jo, pilsoņu karam noslēdzoties un karā uzvarot parlamentāro ideju aizstāvjiem, pakāpeniski mainījās valsts pārvaldes forma un karaļa vara tika ierobežota. Lai gan parlamentāriešu idejas aizvien vairāk nostiprinājās, situācija valstī bija nestabila. Tāpēc filosofs pameta Angliju un devās dzīvot trimdā. Loks bija mūsdienu liberālās domas pamatlicējs un raudzījās uz cilvēku kā vērtību pašu par sevi, pamatojot to ar faktu, ka Dieva radības dabiskajā stāvoklī ir brīvas un vienlīdzīgas.

Viņa darbība sniedza ieguldījumu cilvēktiesību attīstībā, pamatojot, ka pašsaglabāšanās dēļ cilvēka rīcībā, no vienas puses, bija dabiskās tiesības uz dzīvību,

brīvību un īpašumu, no otras – tiesības spriest tiesu savā lietā. Otrās tika nodotas sabiedrībai; iestājoties valstī, indivīdi nebija beztiesīgi. Būtisks ir arī Loka izveidotais varas dalījums starp likumdevēju, izpildvaru un federatīvo varu, kas sākotnēji ietvēra valsts ārpolitisko darbību. Loka kā cilvēktiesību pamatlicēja ieguldījums sabiedrības attīstībā bija tā laika periodam revolucionārs, mūsdienās tā ir neatņemama civilizētas sabiedrības sastāvdaļa, kura veido cilvēka dzīvi ikdienā.

Franču filosofs Ruso formulēja hipotētisku pieņēmumu par cilvēku dabisko stāvokli, kurā cilvēki ir dzimuši brīvi, ar tiesībām uz pašsaglabāšanos, un savos darbos kritizēja Hobsu par to, ka viņš nespēja saskatīt paša izveidotās sistēmas neiespējamību savienojumā ar kristietību, minot, ka garīdznieka intereses vienmēr būs spēcīgākas par valsts interesēm. Pretēji Hobsam, Ruso uzskatīja, ka cilvēks ir miermīlīgs un pašpietiekams, viņam ir pastāvīga vēlme pilnveidoties, savukārt attīstība un izaugsme veicina privātīpašuma nepieciešamību. Privātīpašums Ruso redzējumā bija negatīvs aspekts cilvēka dzīvē, jo tas veicināja nevienlīdzību starp sabiedrības locekļiem, kas ilgtermiņā noveda līdz despotismam. No šī stāvokļa, pēc filosofa domām, indivīds varēja izkļūt, tikai noslēdzot sabiedrisko līgumu un tādā veidā pārvarot savu egoistisko iedabu, *kļūstot no mantas vai labklājības pilsoņa par valsts pilsoni*.

Tāpat Ruso pauž atziņu, ka modernās sabiedrības galvenā problēma ir cilvēku savstarpējā atkarība, kas saistīta ar rūpēm par varu jeb sociālo statusu, jeb reputāciju. Indivīdam rūpējoties par savu reputāciju, tiek zaudēts autentiskums, proti, indivīds tiek pakļauts postošai un neatņemamai sabiedriskās domas ietekmei. Filosofo izpratnē, cilvēkam piedzimstot, tas no dabas ir labs un spējīgs uz racionālu, savtīgu rīcību, kā arī uz līdzjūtību, kas apliecina viņa saikni ar citiem cilvēkiem. Vienlaikus sabiedrība spēj indivīdā attīstīt patmīlību, egoismu un nežēlību. Raugoties modernajā pasaulē, no šī aspekta sabiedrība kopumā un indivīds kā tās sastāvdaļa nav varējuši izvairīties. Filosofo minēja, ka nosauktajām negatīvajām īpašībām nebūtu jābūt par normu, tām nebūt nav jāpastāv jebkurā cilvēku sabiedrībā. Civilizētās sabiedrības mērķis būtu veidot tādas sociālās institūcijas, kas attīstītu indivīdā racionālo un morālo izpratni un atbildību, nevis padarītu sabiedrību par liekulīgu, varaskāru un egoistisku.

Aplūkojot apgaismības laikmeta domātāju skatījumu uz cilvēka dabisko stāvokli, jāsecina, ka katra domātāja ieguldījums ir bijis nozīmīgs solis civilizētās pasaules attīstībā. Lai gan filosofi lūkojās uz indivīdu, sabiedrību un valsts attīstību no atšķirīgiem skatpunktiem, katrs no viņiem sniedza būtisku pienesumu Rietumu civilizācijas attīstībā un izaugsmē – tādā, kādu mēs to zinām šodien.

Teorētiku viedokļu nesakritība un kritika veicināja pārdomas par cilvēka dabisko stāvokli, kas ne tikai ļāva definēt cilvēka dabas īpatnības, bet – tieši pretēji – veicināja cilvēka būtības, jēgas meklējumus, katram nākamajam domātājam

papildinot un daudzpusīgāk izziņot cilvēka būtību. Tas ļāva aplūkot cilvēka dabas pretrunīgumu, kas slēpjas katra indivīda domāšanā, sajūtu (uztveres) un domu attiecībās, valodas, vārda, vārdu un lietu atbildēs. Tika izziņāta esošās vides ietekme, sociālā slāņa, iepriekšējās pieredzes, iespējamās izglītības nozīme indivīda sapratnes veidošanā. Apgaismības laikmeta domātāji iezīmēja turpmāko Rietumu pasaules attīstības virzienu. Viņu izstrādātās teorētiskās pārdomas ir tieši ietekmējušas valstu, nacionālās apziņas, nacionālās valsts, cilvēktiesību, cilvēka cieņas attīstību – tādu, kādu mēs to pazīstam šodien.

THE NATURAL STATE OF HUMAN BEINGS ACCORDING TO HOBBS, LOCKE AND ROUSSEAU

Summary

Foundations of the Enlightenment were laid down between the 17th and 19th centuries as philosophy and science continued to develop. Consolidation of scientific analysis in Europe led to decline in the influence of the church and the clergy, which up until then had formed power relations in Europe. The Enlightenment saw the rise of rationalism: science challenged the human mind to seek answers to questions of importance in the context of society and the world. The importance of religion started to decline, and with it the belief in the absolute power of kings (absolutism), which changed the relationship between power and society.

The views of Thomas Hobbes on the natural state of human beings was the result of his own experience – he lived in a society where civil war and religious conflicts were rampant. The atmosphere in which the thinker lived created a vision of anxiety, fear, uncertainty and cruelty in a society where it was everyone's war against all. In such a situation, development and growth were impossible, so the thinker developed the theory of the state, in which he saw that by submitting to one sovereign and partially surrendering one's rights, it is possible to obtain a certain stability and peace in society, which was desperately needed to prevent even greater decay.

John Locke was the founder of modern liberal thought, he looked at man as a value in themselves, based on the fact that God's creatures in their natural state are born free and equal. During his lifetime, he contributed to the development of human rights, arguing that, for his own self-preservation, man had the natural right to life, liberty and property on the one hand, and the right to judge his own cause on the other. The division of powers between the legislature, the executive

and the federal government, which originally included foreign policy activities of the state, were also an important contribution made by Locke. His contribution to the development of society as the founder of human rights was revolutionary for the period; today, it is an integral part of civilised society that shapes people's daily lives.

Rousseau first formulated a hypothetical assumption of the natural state of man, in which human beings are born free, with the right to self-preservation. Rousseau criticised Hobbes for failing to see the impossibility of his own system combined with Christianity, arguing that the interests of the clergy would always be stronger than those of the state. Contrary to Hobbes, Rousseau believed that man is peaceful and self-sufficient, that man has an independent desire to improve themselves, that improvement and growth contribute to the need for private property. Private property in Rousseau's vision was a negative aspect of human life, as it contributed to inequality between members of society, which in the long run led to despotism. In the philosopher's view, the only way out of this state of affairs was for the individual to conclude a "Social Contract" and thus overcome their selfish nature by becoming a citizen of the state, rather than a citizen of property or wealth. The transition mentioned by Rousseau brought about a remarkable change in man's consciousness, replacing instinct with justice in their behaviour and investing their actions with morality.

The opposing views of these philosophers, as well as criticism towards their writings stimulated reflection on the "natural state" of man, which made it possible not only to define peculiarities of human nature but, on the contrary, to promote the search for the essence of man. Each successive thinker added to and diversified the knowledge of man's essence. The thinkers of the Enlightenment charted the future course of the Western world. The theoretical reflections they developed have directly influenced the development of states, national consciousness, the nation state, human rights and human dignity as we know it today.

Literatūra

1. Apsīte, L., Ķilis, R., Lasmane, S., Rozenvalds, J., Semane, T., un Vilnīte, O. (2000). *Filozofijas vēsture. Rietumeiropas filozofija 14.–18. gs.* Zvaigzne ABC.
2. Bonhēfers, D. (1992). No piezīmēm "Pēc desmit gadiem" (1942–1943). *Grāmata, 1.*
3. Delius, C., Gatzemeier, M., Sertcan, D., & Wünsch, K. (2006). *Filozofijas vēsture. No antīkās pasaules līdz mūsdienām.* Jāņa Rozes apgāds.
4. Deksnis, E. B. (1998). *Eiropas apvienošanās, integrācija, suverenitāte.* Junda.
5. European Council. (1993). *Pievienošanās kritēriji (Kopenhāgenas kritēriji).* https://eur-lex.europa.eu/legal-content/LV/TXT/?uri=LEGISSUM:accession_criteria_copenhagen
6. Hageman, J. K. (1991). *Les Conversations d'Emilie: The education of women by women in 18th century France.* The University of Wisconsin.

7. Hobbes, T. (1651). *Leviathan or the matter, forme, and power of common-wealth ecclesiastical and civill*. London, 1651.
8. Hobbes, T. (1966). *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a. M.
9. Hobbes, T. (2016). *On the citizen*. Cambridge University Press.
10. Horkheimers, M., un Adorno, T. V. (2009). *Apgaismības dialektika*. Laikmetīgās mākslas centrs.
11. Ījabs, I. (2013). *Par sabiedrisko līgumu*. Zvaigzne ABC.
12. Kēnings, M. (2010). *Cilvēktiesības*. Tiesu namu aģentūra.
13. LeBuffe, M. (2006). Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*.
14. Liotārs, Ž. F. (2008). *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Laikmetīgās mākslas centrs.
15. Loks, Dž. (1977). *Eseja par cilvēku*. Zvaigzne.
16. Montin, E. (1908). *Introduction to J. Rousseau's Émile: Or, treatise on education by Jean-Jacques Rousseau*. William Harold Payne.
17. Ostrovska, I., un Daukste, V. (2014). *Eiropas ideja un idejas Eiropā*. Jumava.
18. Rousseau, J. J. (1783). *Emilius and Sophia or the solitaires*. H. Baldwin.
19. Rousseau, J. J. (1979). *Emile or on education*. Basic Books.
20. Rousseau, J. J. (2008). *Discourse on political economy and the social contract*. Oxford University Press.
21. Ruso, Ž. Ž. (2013). *Par sabiedrisko līgumu jeb politisko tiesību principu*. Zvaigzne ABC.
22. Sedlenieks, K. (2009). Pārskata raksts par miermīlības pētījumiem antropoloģijas un sociālo zinātņu vēsturē. *ESF projekts "Savs kaktiņš, savs stūrītis zemes – Latvijas lauku iedzīvotāju attīstības stratēģijas un kultūrvides pārmaiņas"*. https://www.savskaktins.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/projekti/savskaktins/Parskata_raksts_Miera_petijumi_antropologija_K_Sedlenieks.pdf
23. Sīlis, V. (2015). Aizstāvēt vērtības – kādas un kāpēc? Par Eiropas vēsturiskajām tradīcijām. *Domuzīme*, 1, 58–61.
24. Šimfa, E. (2021). *Kanta antropoloģija*. Latvijas Universitāte, Filozofijas un socioloģijas institūts.
25. Šuvajevs, I. (1997). Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? *Kentaurs XXI*, 13. Talsu tipogrāfija.
26. Tērauda, V. (2022). Ukrainas integrācija Eiropas Savienībā nav atliekama. *Ir*. <https://ir.lv/2022/03/29/ukrainas-integracija-eiropas-savieniba-nav-atliekama/>
27. Vīlnīte, O. (1992). *Grāmata AD MCMXCII*. Grāmata.
28. Zembahs, R., Vēvere, V., Lasmane, S., Felcis, A., Kiope, M., Šerpiņe, R., Balodis, A., Kūle, M., Bičevskis, R., Zunde, A., Rubene, M., Lapinska, I., Sekste, I., Svece, A., Gorbaceviča, L., Felce, B., Korjuss, H., un Sīlis, V. (2008). *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. Latvijas Universitāte, Filozofijas un socioloģijas institūts.

VELGA VĒVERE

“Eksistēt parasti nozīmē tikai to, ka līdz ar ienākšanu eksistencē indivīds ir tajā un vienlaikus atrodas tapšanas procesā.”

Sērens Kirkegors

Ievads

Dāņu filosofa, teologa, rakstnieka un publicista Sērena Kirkegora (*Søren Kierkegaard*, 1813–1855) darbiem ir liela nozīme Eiropas filozofiskajā tradīcijā. Kirkegors tiek uzskatīts par eksistences filozofijas priekšteci jeb protoeksistenciālistu, jo viņš pievērsies tādām tēmām kā eksistence, atsvešinātība, krīze, izmisums, bažas, brīvība, cilvēka unikalitāte, pūļa kultūra, komunikācija.

Atsauces uz Kirkegora daiļradi kopumā vai uz kādu no viņa filozofijas šķautnēm atrodamas daudzos ar eksistences filozofiju asociēto domātāju darbos. Te var minēt tādus autorus kā K. Jaspers, G. Marsels, H. Ortega i Gasets, Ž. P. Sartrs, S. de Bovuāra, L. Šestovs, P. Tilihs, M. Būbers, A. Kamī, P. Rikērs, M. Heidegers u. c. Katrs no viņiem, izsakot cieņu (arī kritiskā formātā) savam priekšgājējam, akcentē kādu no izcilā dāņa filozofijas šķautnēm, ieaužot to savā personiskajā vēstījumā.

Tomēr joprojām paliek kas neuzminēts, neatklāts un tāpēc fasciņošs, kas aizvien no jauna piesaista pētnieku uzmanību. Iespējams, ka viens no būtiskākajiem iemesliem ir Kirkegora izmantotās komunikācijas stratēģijas, kuras viņš raksturo kā tiešo (zināšanu) un netiešo (spēju) komunikāciju. Tiešās komunikācijas darbu klāstā ietilpst ar viņa vārdu parakstītie darbi (religiskās un izglītojošās runas), savukārt netiešās komunikācijas darbu korpuss aptver ar pseidonīmiem parakstītos darbus (sk. 1. tabulu). Izmantojot netiešās komunikācijas stratēģiju, Kirkegors piedāvā dažādas dzīves pozīcijas, tādējādi ļaujot lasītājam formulēt savu attieksmi pret vēstīto un izprast pašam sevi lasīšanas procesā.¹ Citiem vārdiem sakot, viņš neuzspiež lasītājam savu viedokli, pat slēpj to, lai atstātu lasītāju vienatnē teksta priekšā.

¹ Kopumā savos darbos Kirkegors izmantojis divdesmit pseidonīmus. Daži no tiem (*Johannes Climacus* jeb *Johanness Klīmakss* un *Anti-Climacus* jeb *Antiklīmakss*) parādās vairākos darbos, kas ļauj izsekot noteiktu jēdzienu (eksistence, autentiska patība) attīstībai un kalpot par pamatu noteiktiem →

1. tabula. Kirkegora darbu hronoloģija

Gads	Ar Sērena Kirkegora vārdu parakstītie darbi	Ar pseidonīmiem parakstītie Sērena Kirkegora darbi
1838.	"No vēl aizvien dzīvajos esošā piezīmēm, kuras publicējis S. Kirkegors pret paša autora gribu" (<i>Af en endnu Levendes Papirer – Udgivet mod hans Villie af S. Kierkegaard</i>)	
1841.	"Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu" (<i>Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates</i>)	
1843.	"Divas izglītojošās runas" (<i>To opbyggelige Taler</i>); "Trīs izglītojošās runas" (<i>Tre opbyggelige Taler</i>); "Četras izglītojošās runas" (<i>Fire opbyggelige Taler</i>)	"Vai nu – vai arī: dzīves fragments, ko rediģējis Viktors Eremīts" (<i>Enten – Eller. Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita</i>); "Bailes un trīsas: Johanna de silentio dialektiskā lirika" (<i>Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrisk af Johannes de silentio</i>); "Atkārtošanās: Konstantīna Konstantiusa eksperimentālās psiholoģijas mēģinājums" (<i>Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius</i>)
1844.	"Divas izglītojošās runas" (<i>To opbyggelige Taler</i>); "Trīs izglītojošās runas" (<i>Tre opbyggelige Taler</i>); "Četras izglītojošās runas" (<i>Fire opbyggelige Taler</i>)	"Filosofiskās drusklas jeb Johanna Klīmaksa filosofijas fragments, ko publicējis S. Kirkegors" (<i>Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard</i>); "Bažu jēdziens: vienkārša psiholoģiski orientēta refleksija par dogmatisko iedzimtā grēka problēmu", <i>Vigilius Haufniensis (Begrebet Angest. En simpel psykologisk-påpegende Overveelse in Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis)</i>); "Priekšvārdi: viegla literatūra noteiktām cilvēku grupām pēc viņu vajadzības", <i>Nikolauss Notabene (Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Lejlighed, af Nicolaus Notabene)</i>

Tabulas turpinājumu skat. nākamajā lpp.

↳ interpretācijas modeļiem. Estēta attieksmi pret realitāti demonstrē tādi pseidonīmi kā A, Johanness Kārdinātājs, Viljams Afhams, Konstantīns Konstantiuss, ētisko pozīciju – B jeb tiesnesis Viljams, savukārt reliģisko pozīciju – *Frater Taciturnus*, *Johannes de silentio*, *Vigilius Haufniensis*. Šī klasifikācija ir nosacīta, jo, ar pseidonīmu parakstīta, autora pozīcija nav viennozīmīgi estētiska, ētiska vai reliģiska, tāpat var runāt par pirmās pakāpes pseidonīmiem (grāmatu autoriem) un otrās pakāpes pseidonīmiem (atsevišķu nodaļu autoriem).

Pseidonīmu izvēlē Kirkegors izmanto arī romantiskās literatūras paņēmieni – atsauci uz kādu nejausi atrastu rokrakstu, tā, piemēram, "Vai nu – vai arī" sastādītājs un publicētājs ir Viktors Eremīts, savukārt darba "Dzīves ceļa stadijas" – Jautrais Grāmatasējējs. Līdz ar to izdevējs uzņemas atbildību tikai par sakārtošanu, nevis pašu darbu saturu. Abos gadījumos manuskripti glabājušies galda atvilktnē, līdz nejausi uziet.

1. tabulas turpinājums

Gads	Ar Sērena Kirkegora vārdu parakstītie darbi	Ar pseidonīmiem parakstītie Sērena Kirkegora darbi
1845.	"Trīs uzrunas iztēlotu gadījumu sakarā" (<i>Tre Taler ved tænkte Leiligheder</i>)	"Dzīves ceļa stadijas: dažādu personu vērojumi, kurus apkopojis, nodevis drukāšanai un publicējis Jautrais Grāmatsējējs" (<i>Stadier på Livets Vej. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder</i>)
1846.	Literārais apskats "Divi laikmeti" (<i>En literair Anmeldelse af S. Kierkegaard</i>)	"Noslēdzošais nezinātniskais postskripts filosofiskajām drumslām: mimētiski patētiski dialektiska kompilācija, Johanna Klīmaksa eksistenciālais vēstījums, ko publicējis S. Kirkegors" (<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. – Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentiel Indlæg, af Johannes Climacus. Udgiven af S. Kierkegaard</i>)
1847.	"Izglītojošas runas dažādās noskaņās" (<i>Opbyggelige Taler i forskjellig Ånd</i>); "Mīlestības darbi: dažas kristīgās refleksijas runu formā" (<i>Kjerlighedens Gjerninger. Nogle Christelige Overveielser i Talers Form</i>)	
1848.	"Skatījums uz manu autordarbu: tieša komunikācija, liecinājums vēsturei" (<i>Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddeelse, Rapport til Historien</i>); "Kristīgās runas" (<i>Christelige Taler</i>)	"Krīze un krīze aktrises dzīvē", <i>Inter et Inter (Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv af Inter et Inter)</i>
1849.	"Lilijas laukā un putni debesīs: trīs dievbijīgas runas" (<i>Lilien på Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler</i>); "Augstais priesteris", "Nodokļu savācējs" un "Grēciniece", trīs uzrunas Svētā vakarēdiena laikā piektdienās ("Ypperstepræsen", "Tolderen" og "Synderinden", <i>tre Taler ved Altergangen om Fredagen</i>)	"Slimība uz nāvi: kristīgi psiholoģisks vēstījums izglītošanai un atmodai, kura autors ir Antiklīmakss un kura redaktors ir S. Kirkegors" (<i>Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opvækkelse. Af Anti-Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard</i>); "Divi īsi ētiski reliģiski traktāti", H. H. (<i>Tvende ethisk-religieuse Små-Afhandlinger. Af H. H.</i>)
1850.	"Izglītojošā runa" (<i>En opbyggelig Tale</i>)	"Ievingrināšanās kristietībā", Antiklīmakss (<i>Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus</i>)
1851.	"Divas uzrunas Svētā vakarēdiena laikā piektdienās" (<i>To Taler ved Altergangen om Fredagen</i>); "Par manu kā autora aktivitāti" (<i>Om min Forfatter-Virkomshed</i>); "Pašizpratnei: rekomendācija modernajam laikmetam" (<i>Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet</i>)	
1855.	"Tas jāpasaka, lai tas nāk klajā" (<i>Dette skal siges; så være det da sagt</i>); "Acumirklis" (<i>Øjeblikket</i>); "Kristus spriedums par oficiālo kristietību" (<i>Hvad Christus dømmer om officiel Christendom</i>); "Dieva nemainīgums" (<i>Guds Uforanderlighed</i>)	

Kirkegors runā par trim tiešās un netiešās komunikācijas atšķirībām saistībā ar četriem komunikācijas pamatelementiem: komunikācijas objektu, komunikētāju, informācijas saņēmēju un pašu komunikācijas procesu. Visskaidrāk atšķirība starp zināšanu komunikāciju un spēju komunikāciju izpaužas refleksijā par objektu. Zināšanu (tiešā) komunikācija vienmēr ir objekta jeb specifiskas informācijas komunikācija, savukārt spēju (netiešajā) komunikācijā informācija ir nebūtiska. Pirmā komunikācijas forma ir objektīva, bet otrā – subjektīva. Otrā atšķirība starp spēju un zināšanu komunikāciju ir saistīta ar refleksiju par pašu komunikācijas procesu jeb, precīzāk izsakoties, komunikācijas vidi. Tiešajā komunikācijā tā ir iztēle vai iespējamība, kurpretim netiešajā – aktualitāte. Trešā atšķirība ir saistīta ar refleksiju par komunikētāja un uztvērēja attiecībām komunikācijas procesā. Tā kā objektīvās zināšanas nav atkarīgas no iesaistīto cilvēku personības īpašībām, ētiskajām pozīcijām vai reliģiskajiem uzskatiem, tad zīmīgi ir tas, ka komunikētāja un uztvērēja attiecības ir iespējamās vien netiešā formā.

Kirkegors uzdod jautājumus: ko nozīmē būt cilvēkam? Ko nozīmē būt cilvēkam noteiktā eksistenciālā situācijā? Vai iespējama autentiska patība? Vai eksistējošais indivīds var apzināties savu autentiskumu? Kirkegora skatījums nav objektīvi atsvešināts, tas nav mēģinājums atšifrēt cilvēka būtības nemainīgo kodolu, gluži pretēji – viņa uzmanības centrā ir subjektīvi eksistējošs indivīds, kura mērķis ir pašizpratne un autentiskas patības tapšana. Šis mērķis nav sasniedzams, indivīdam pasīvi ļaujoties notikumam gaitai, bet viņam ir jāizdara apzināta izvēle (vispirms jāizvēlas pašam sevi, tad jāveic lēciens ticībā) un jāuzņemas atbildība par to.

Bet vai katrs indivīds izdara šo izvēli? Protams, nē, un tieši tāpēc Kirkegors runā par trim dzīves ceļa stadijām – estētisko, ētisko un reliģisko. Indivīds var pavadīt savu dzīvi nerimtīgos baidas meklējumos, kas galu galā raisa apnikuma izmisumu (vairs nav nekā jauna, ko izmēģināt), vai arī izvēlēties realitātei cieši piesaistītu dzīvi, kur neapmierinātība izaug no nespējas izrauties no ikdienības skavām, bet tikai retais spēj veikt lēcieni ticībā, kas pieprasa pilnīgu atteikšanos no pasaulīgā un ētiskā atcēlumu. Kā paradigmātiskus piemērus katrai no stadijām Kirkegors min Donžuānu no “Vai nu – vai arī” 1. daļas (estētiskā stadija), Viljāmu no “Vai nu – vai arī” 2. daļas (ētiskā stadija) un Ābrahāmu no darba “Bailes un trīsas” (reliģiskā stadija).

Termins “antropoloģija” Kirkegora darbos, kā to liecina darbu elektroniskais izdevums (*Søren Kierkegaards Skrifter*), parādās 47 reizes. Jāatzīmē, ka autors termina atveidē dāņu valodā nav konsekvents, proti, rakstos atrodami trīs varianti – *Anthropologie*, *Anthropologi*, *Antropologi*. Vai tas darīts apzināti? Tā tas varētu būt, jo Kirkegors ne vienu reizi vien izmanto terminu dažādrakstības stratēģiju, lai piešķirtu tiem īpašu nozīmi.

Tomēr šķiet, ka termina “antropoloģija” dažādā rakstība drīzāk ir nejaušība, jo tas parādās galvenokārt tikai pierakstos un komentāros par Henrika Nikolaja Klauzena², Fīlipa Konrāda Marheinekes³, Henrika Štefena⁴, Karla Dauba⁵ un Rūdolfā Hermaņa Loces⁶ lekcijām un publicētajiem tekstiem. Par ko tas liecina? Acīmredzot par to, ka Kirkegors pārziņa sava laika teorijas un izmanto tās, lai pamatotu savu filosofisko koncepciju, kuras centrā ir individuālais cilvēks un viņa pieredze attiecībā ar pasauli, ar sevi un vispirmām kārtām – ar Dievu. Tomēr specifiskas antropoloģijas tēmas viņš izvērsis caur tādiem jēdzieniem kā eksistence, patība un tās tapšana, izmisums un radikālais individuālisms.

Kopumā ņemot, var teikt, ka 19. gadsimta antropoloģijas diskursā Kirkegors ieņem īpašu vietu ar savu filosofiskās un teoloģiskās antropoloģijas nošķirumu, kur filosofiskā pieeja ir saistīta ar cilvēka pieredzi un apzinātu darbību, savukārt teoloģiskā skatījuma pamatā ir atklāsmes ideja. Kā spilgtu šī nošķiruma piemēru var minēt viņa darbu “Slimība uz nāvi”, kur pirmā daļa veltīta cilvēciskās patības elementu mijiedarbībai, tas ir, filosofiskajai antropoloģijai, bet otrā – grēka apziņas analīzei, tas ir, teoloģiskajai antropoloģijai. Protams, šis nošķirums nav

² Henriks Nikolajs Klauzens (*Henrik Nicolai Clausen*, 1793–1877) – dāņu teologs un nacionāli liberāli orientēts valsts darbinieks, Kopenhāgenas Universitātes teoloģijas profesors, kura lekcijas apmeklēja arī Kirkegors. Sarakstījis darbus “Romantisms un protestantisms” (1825), “Populāras lekcijas par reformāciju” (1836), “Kristīgā dogmatika” (1867).

³ Fīlips Konrāds Marheineke (*Philipp Konrad Marheineke*, 1780–1846) – vācu teologs un baznīcas vēsturnieks, Heidelbergas Universitātes Jaunās Derības, praktiskās teoloģijas un dogmatikas profesors, neohēgelietis. Darbi: “Katoļticības sistēma tās simboliskajā attīstībā” (1810–1813), “Vācu reformācijas vēsture” (1816), “Dogmatikas pamati” (1819), “Par Šellinga atklāsmes filosofijas kritiku. Publisko lekciju noslēgums par hēgeliskās filosofijas nozīmi kristīgajā teoloģijā” (1843) u. c.

⁴ Henriks Štefenss (*Henrich Steffens*, 1773–1845) – norvēģu filosofs, zinātnieks un dzejnieks. Darbi: “Filosofiskās dabaszinātnes principi” (1806), “Antropoloģija” (1824), “Kā es atkal kļuvi par luterāni, un ko man nozīmē luterānisms” (1831) u. c.

⁵ Karls Daubs (*Carl Daub*, 1765–1836) – vācu protestantu teologs, Heidelbergas Universitātes profesors, kuru dažādos dzīves posmos ietekmēja I. Kanta, F. Šellinga un G. V. F. Hēgeļa filosofija. Darbi: “Katehētikas mācību grāmata” (1801), “Ievads kristīgās dogmatikas izpētē” (1810), “Lekcijas par dogmatikas prolegomenām” (1839) u. c.

⁶ Rūdolfis Hermanis Loce (*Rudolph Hermann Lotze*, 1817–1881) – vācu filozofs, loģiķis un psihologs. Antropoloģijas izpratni viņš aizguvis no I. Kanta, un galvenā Loces atziņa ir tā, ka antropoloģija nav īpaša metode vai zinātnes virziens, bet drīzāk atskaites sistēma, kuras ietvaros jāvērtē visas cilvēciskās zināšanas. Darbi: “Vēsture” (1840), “Metafizika” (1841), “Mikrokosms: idejas par dabas vēsturi un cilvēces vēsturi” (1856–1864), “Filosofijas sistēma” (1. sējums – 1874. gadā, 2. sējums – 1879. gadā) u. c.

radikāls, jo filosofiskos jautājumus Kirkegors uzdod no reliģiska domātāja skatpunkta, tomēr viņa teoloģiskie pārspridumi savā būtībā ir filosofiski. Un tieši tāpēc rodas aizvien jaunas viņa darbu interpretācijas, un tie nezaudē aktualitāti arī mūsdienās.

Eksistences jēdziens

Eksistences jēdziens un tā variācijas parādās vairāk nekā 20 Kirkegora darbos dažādos kontekstos un dažādās variācijās (saistībā ar patību un tās tapšanu, komunikāciju, eksistences stadijām). Zīmīgi ir tas, ka dāņu valodā tiek lietoti divi termini: *Eksistens* (eksistence) un *Tilvaerlse* (klātesamība, īpašs esamības veids pasaulē). Šķiet, ka šis divējāda termina lietojums atspoguļo Kirkegora eksistences izpratni. Viņš raksta:

“Indivīda kā cilvēciskas būtnes eksistence ir jēgpilna pretstatā, piemēram, rozes eksistencei. Tieši tāpēc mēs, cilvēki, sakām, ka, lai cik nelaimīgi būtu, eksistencē vienmēr ir kas labs atrodams. Es iztēlojos cilvēku depresijā, kurš, savu ciešanu un nāves alku pārņemts, ieraugot kartupeļu grozu, ir spiests pajautāt sev, vai viņa eksistencē tomēr nav vairāk prieka nekā kartupelim. .. Eksistence vienmēr ir konkrēta; abstraktais kā tāds neeksistē.” (*Kierkegaard*, 1992, 276–277)

Šajā citātā atspoguļojas iepriekš pieminētā divējādā eksistences izpratne Kirkegora filosofijā. Vispirms eksistence kā reālais, izceļot to, ka realitātes kvalitāte piemīt itin visam – gan rozēm, gan kartupeļiem, gan lilijai laukā, gan putnam debesīs; te jāatsaucas uz trim Kirkegora reliģiskajām runām, kas veltītas Kalna svētrunai:

“No lilijas un putna kā skolotājiem mācāmieš klusumu vai to, kā būt klusiem. Neapšaubāmi, runa ir tā, kas paceļ cilvēku pāri dzīvniekam un vēl jo vairāk – lilijai. Taču no spējas izteikties, kas ir priekšrocība, neizriet tas, ka spēja klusēt nav māksla vai ir zemāka māksla. Gluži pretēji, tieši tāpēc, ka cilvēks spēj runāt, prasme klusēt ir māksla, izcila māksla, jo saistīta ar pretošanos kārdinājumam. Šo mākslu var apgūt no lilijas un putna.” (*Kierkegaard*, 1997, 10)

Indivīda eksistence šajā nozīmē ir viņa eksistenciālais statuss, kas nav atkarīgs no viņa vēlmes vai aktivitātes. Tomēr Kirkegoram nozīmīgāka ir eksistences kā klātesamības (kas paredz indivīda līdzdarbību jeb aktivitāti) izpratne. Tādējādi pasivitāte vai aktivitāte, ļaušanās vai rīcība, statisks stāvoklis vai tapšana ir indikatori, kas ļauj izšķirt abas eksistences izpratnes. “Eksistēt parasti nozīmē tikai to, ka līdz ar ienākšanu eksistencē indivīds ir tajā un vienlaikus atrodas tapšanas procesā.” (*Kierkegaard*, 1992, 583)

Šai programmatiskajā izteikumā ir akcentēti būtiskākie eksistences raksturojumi: (1) eksistēt nozīmē atrasties aktualitātes jeb realitātes sfērā pretstatā iespējamības sfērai; (2) aktualitātes sfērai ir raksturīgs tas, ka viss atrodas tapšanas procesā, līdz ar to tapšana laikā un kustība kļūst par eksistences pamatnosacījumiem – eksistēt nozīmē būt laikā; (3) eksistences sfērā ir pāreja no neesamības pie esamības vai no iespējamības pie aktualitātes, kas iespējams, tikai esot brīvam; (4) eksistējošā būtne vienmēr ir konkrēta, nevis abstrakta.

Eksistences kā klātesamības un eksistējošā indivīda tēmu Kirkegors izvērsē darbos “Filosofiskās drumslas”, pēc tam “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts “Filosofiskajām drumslām””, kas parakstīti ar Johanna Klīmaksa vārdu.⁷ Kirkegors secina, ka abstraktais domātājs eksistē nevis kā konkrēta būtne, bet drīzāk gan kā kādas (šajā gadījumā – cilvēku) sugas variācija, kas skrupulozi jāizpēta. Tādējādi rodas iekšēja pretruna starp domātāja domāšanu, kuras mērķis ir skaidrība un atsvešinātība, un paša domātāja reālo fizisko eksistenci. Tā ir abstrakta es–es attiecība jeb domāšanas attieksme pret sevi pašu. Jebkāda pretruna (arī universālās šaubas) zaudē jēgu, ja to aplūko ārpus eksistences; tas pats, pēc Kirkegora domām, attiecas arī uz, piemēram, domāšanas kustību, kas abstraktā lūkojumā pārvēršas sausā matemātiskā formulā.

Subjektīvā domātāja uzdevums ir saprast sevi eksistencē. Tas nebūt nenozīmē, ka abstraktais domātājs neeksistē, tikai nākas atgriezties pie jautājumiem, ko nozīmē domāt par eksistenci un vai par to domāt un runāt vispār ir iespējams. Kirkegors atbild, ka ir iespējams, bet tikai tverot eksistences izpausmes. Citiem vārdiem sakot – tad, ja abstraktajai domāšanai ir nepieciešams kāds absolūts, ārpus eksistences pozicionēts skatpunkts. Eksistence ir šķirošs atstatums, bet abstraktā un sistemātiskā domāšana – vienojoša noslēgtība. Sistēmas ideja paredz

⁷ Kirkegora pseidonīms Johanness Klīmakss ir unikāls, jo tas ir saistīts ar vēsturisku personu – 7. gadsimta kristīgo mūku no klostera Sīnaja kalnā – Svēto Džonu (Johannesu) Klīmaksu, kurš pazīstams arī kā Džons Sholasts jeb Džons no Sīnaja kalna. Acīmredzami šī vārda izvēle nav nejauša, jo Klīmaksa literārajā sacerējumā “Scala Paradisi”, izmantojot bibliisko analogiju par Jēkaba kāpnēm, attēlots tas, kā askēzes ceļā nonākt pie Dieva. Katra darba nodaļa simbolizē vienu no pakāpieniem, un tajā aplūkots kāds noteikts garīgais jautājums. Šīm kāpnēm ir trīsdesmit pakāpieni – tie simbolizē trīsdesmit gadus, kurus Kristus nodzīvoja līdz savai kristīšanai. Sākotnējās nodaļās aplūkotas askētiskās dzīves vērtības, nākamajās – veidi, kā pārvarēt šīs pasaules netikumus, savukārt pēdējās nodaļās aprakstīta augstākā vērtība, un tā ir mīlestība (*agape*). Šī tematika nepārprotami atbalsojas Kirkegora filosofijā, it īpaši tajos darbos, kas parakstīti ar Johanna Klīmaksa vārdu (“De omnibus dubitandum est”, “Filosofiskās drumslas” un “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”) un ko nosacīti var uzlūkot par filosofisko pārdomu centrālo asi.

subjekta–objekta, esamības un domāšanas identitāti, savukārt eksistence paredz tieši pretējo, proti, subjekta–objekta, esamības un domāšanas, empīriskā “es” un abstraktā “es” nošķirumu.

Subjektīvā domātāja domāšanā neizbēgami iekļaujas fakts, ka viņš ir domājošs, taču vienlaikus eksistējošs, tātad tāds, kas domā par sevi kā par eksistējošu domātāju. “Subjektīvā domātāja uzdevums ir pārvērst pašam sevi instrumentā, kas skaidri un noteikti pauž būtiski cilvēcisko eksistencē” (*Kierkegaard*, 1992, 318). Tas rada jautājumu par eksistences sistēmas iespējamību vai neiespējamību. Uz to Kirkegors atbild: (1) loģiska sistēma ir iespējama; (2) eksistences sistēma nav iespējama. Ja atzīstam loģiskas sistēmas iespējamību, tad no tās ir jāizslēdz viss nejaušais, proti, viss, kam tagad ir vai kādreiz ir bijis kāds sakars ar eksistenci, tātad – aktualitāte. Kirkegors uzskata: ja indivīds atzīst eksistences sistēmas iespējamību, viņš ir aizmirsis to, ko patiesībā nozīmē eksistēt. Šādu aizmirstību viņš salīdzina ar dejotāja meistarību:

“Ja dejotājs varētu lēkt ļoti augstu, mēs viņu apbrīnotu. Bet, ja viņš vēlētos radīt iespaidu, ka spēj lidot, tad kļūtu smieklīgs mūsu acīs, pat ja uzlēktu augstāk par visiem citiem. Sasniegums lēcienā slēpjas tajā, ka mūs ar zemi saista tās gravitācijas spēks, kuru uz mirkli pārvaram. Bet lidojums nozīmē atraušanos no zemes; šī privilēģija piemīt spārnotām būtnēm un, iespējams, arī Mēness iedzīvotājiem, kuri varētu kļūt par pirmajiem īstajiem Sistēmas lasītājiem.” (*Kierkegaard*, 1992, 112–13)

Savā ziņā dejotājs simbolizē indivīda esamību realitātē, savukārt lēcieni – abstrakto domāšanu. Kirkegors secina, ka lēciena meistarība ir tajā, lai pēc lēciena varētu atkal piezemēties eksistencē. Taču kā indivīds apzinās savu eksistenciālo situāciju? Kirkegors indivīda eksistenciālās situācijas apzināšanās pakāpes raksturo kā nepastarpinātību, refleksiju un otrreizējo nepastarpinātību, kas principā sakrīt ar eksistences stadijām – estētisko, ētisko un reliģisko. Jāpiebilst, ka eksistences stadijas aptver indivīda dzīves procesu kopumā (attieksmi pret realitāti, uzvedības modeļus, filosofisko un reliģisko pozīciju), savukārt nepastarpinātība, refleksija un otrreizējā refleksija galvenokārt attiecas uz indivīda pašizziņu jeb iedziļināšanos sevī. Kirkegors raksta: “Visas eksistences interpretācijas sarindojas pēc tā, kā tās atspoguļo indivīda dialektisko iekšējības padziļināšanos” (*Kierkegaard*, 1992, 571). Šo procesu var aprakstīt šādi: estētiska nepastarpinātība, ironija, ētiska refleksija, humors, reliģiozitāte kā otrreizējā nepastarpinātība.

Nepastarpinātības jeb estēta stāvoklī indivīds nesaskata pretrunas pašā eksistencē – eksistēšana tiek uzlūkota pati par sevi, savukārt pretrunas tiek uztvertas tikai kā ārēju apstākļu radītas, kā traucējums vai kavēklis. Tādējādi pretrunu atrisināšana ir saistīta nevis ar personības iekšējām pārmaiņām, tas ir, vēšanos pašam pie sevis, bet gan ar pielāgošanos apkārtējās pasaules nosacījumiem vai,

gluži pretēji, ar noslēgšanos sevī. Taču ne vienā, ne otrā gadījumā te nav vērojama introspekcija. Nepastarpinātais indivīds (estēts) ir apzināti neieinteresēts ne tikai sevī, bet arī apkārtējā pasaulē, viņš attiecas pret dzīvi kā skatītājs izklaidējošā izrādē, kur no viņa tiek prasīta vien viņa fiziskā klātesamība un intereses tēlošana. Estēts labprāt atsvešinās no sabiedrības un pavada laiku lepnā izolācijā, taču nevis pats sevis labad, bet gan tādēļ, lai demonstrētu savu (neīsta) vientuļnieka tēlu. Estēta dzīve pāriet aizvien jaunu baudas avotu (juteklisku, romantisku vai intelektuālu) meklējumos, viņš dara visu, lai izvairītos no garlaicības. “Garlaicība ir visa ļaunuma sakne” (*Kierkegaard*, 1987, 257).

Šiem jautājumiem Kirkegors pievēršas darba “Vai nu – vai arī” pirmajā daļā, kas parakstīta ar pseidonīmu A, paužot autora estētisko pozīciju. Tā jauneklīs darbā “Kārdinātāja dienasgrāmata” un Donžuāns fragmentā “Nepastarpināti erotiskā stadijas vai muzikāli erotiskais” praktizē pavadīšanu kā mākslu, koncentrējoties tikai un vienīgi uz savām izjūtām, tādējādi dehumanizējot baudas objektus. Pirmajā acu uzmetienā var šķist, ka Kirkegora attieksme pret estēta pozīciju ir negatīva, taču tā tas nav, jo, pēc viņa domām, estētiskā stadija ir jāiziet ikkatram indivīdam, jo tā ir saistīta ar reālās dzīves pieredzi, jūtām, kas jāpie-dzīvo. Problēma rodas tad, ja indivīds šajā stadijā iestrēgst un nespēj no tās izrauties, – rezultāts ir baudas pārsātinājums, dzīves apnikums un izmisums.

Savukārt fragmentā “Augu seka” Kirkegors salīdzina estēta dzīvi ar nerim-tīgu pārvietošanos no vietas uz vietu, no intereses uz interesi, no idejas uz ideju – nekam nepieķeroties, nekur neiesakņojoties, neko neizdarot līdz galam. “Apnicis dzīvot laukos, cilvēks pārvācas uz pilsētu, apnicis dzimtenē, ceļo uz ārzemēm; nogurstot no Eiropas, pārceļas uz Ameriku utt.; līdz beidzot cilvēks ļaujas sentimentālai cerībai uz bezgalīgu pārvietošanos no zvaigznes uz zvaigzni” (*Kierkegaard*, 1987, 291). Estēta mērķis ir nekam nepiesaistīties, nezaudēt savu brīvību (arī laulībā), uzturēt kontaktus ar citiem, bet neveidot tuvākas attiecības un neiesaistīties.

Ētiskajā stadijā priekšplānā izvirzās sevis izvēlēšanās jautājums, kas saistīts ar pašrefleksiju kā pašizpratnes nākamo pakāpi. Sevis izvēlēšanās nozīmē to, ka cilvēks neierobežoti uzņemas atbildību par savu pagātņi, tagadni un nākotni, tomēr paliekot realitātes ietvaros. Citiem vārdiem sakot, tā ir izvēle starp labu un ļaunu no esošās situācijas skatpunkta.

Koncentrētā veidā pārdomas par ētisko atrodamas “Vai nu – vai arī” otrās daļas fragmentos – tiesneša Viljama pārspriedumos par laulību, kur laulība netiek saistīta ar kaislību un erotiku, drīzāk tā ir apzinātas ētiskas izvēles un saistību uzņemšanās rezultāts, kas izriet no refleksijas par indivīda situāciju vēsturiskā un sociālā perspektīvā. Citiem vārdiem sakot, tā ir realitātes apzināšanās un esošās situācijas atzišana. Ētiskais domātājs uzskata, ka viņa uzdevums ir funkcionēt sabiedrībā un darboties tās labā, vienlaikus kultivējot savu individualitāti.

“Cilvēks, kas izvēlas sevi ētiski, izvēlas pats sevi kā konkrētu individu, un viņš spēj realizēt savu konkrētību, jo viņa izvēle pielīdzināma grēku nožēlošanai, kas šo izvēli apstiprina. Līdz ar to cilvēks apzinās sevi kā konkrētu individu, kam piemīt noteiktas spējas, tieksmes, dziņas, kaislības, kas izriet no konkrētās sociālās vides un ir tās sekas. To apzinoties, viņš uzņemas pilnu atbildību par visu.” (*Kierkegaard*, 1987, 250 f)

Faktiski tas nozīmē to, ka ētiskais domātājs uzņemas atbildību par situāciju, ko viņš nav radījis, bet kurā viņš ir iemests. Šajā stadijā vēl netiek runāts par attiecībām ar Dievu, to iedibināšanai nepieciešama pāriešana (lēciens) nākamajā – reliģiskajā – eksistences stadijā, kuru Kirkegors raksturo arī kā otrreizējo nepastarpinātību.

Reliģiskajā stadijā atkarība no ārējas situācijas pārvēršas iekšējā attieksmē:

“Reliģisks cilvēks atklāj, ka tas, kas absolūti saista viņu, šķiet, ne pārāk interesē citus, taču viņš no tā neizdara secinājumus – daļēji tāpēc, ka viņam nav laika tam, un daļēji tāpēc, ka viņš domā, vai arī visi citi nav slēpti iekšējības bruņinieki. Viņš ļaujas apstākļiem sevi ierobežot, lai darītu to, ko no viņa pieprasa dialektiskā iekšējības padziļināšanās – uzcelt barjeru starp cilvēkiem un pašu, lai aizsargātu savu ciešanu intimitāti un savas attiecības ar Dievu.” (*Kierkegaard*, 1992, 506)

Lai pārietu reliģiskajā stadijā, individam jāveic lēciens ticībā, kas prasa absolūtu drosmi, ļaušanos nezināmajam un atteikšanos no reālā. Taču Kirkegors runā par diviem reliģiozitātes (reliģiskās eksistences) tipiem: A reliģiozitāti (sokrātiski ētiski reliģisko) un B reliģiozitāti (paradoksāli reliģisko), kas atšķiras pēc patības individualizācijas (iekšējības padziļināšanās) pakāpes. Atšķirība starp A reliģiozitāti un B reliģiozitāti, pēc Kirkegora domām, ir eksistences kā aktualitātes un eksistences kā absolūta pretstatījuma (eksistences kā neaktualitātes) izpratnē.

“A reliģiozitātē mūžīgais ir visur un nekur, to aplēpj eksistences aktualitāte, savukārt paradoksāli reliģiskajā sfērā mūžīgais ir klātesošs īpašā laika momentā, un tieši tas nozīmē attiecību saraušanu ar imanenci” (*Kierkegaard*, 1992, 571). Citiem vārdiem sakot, attiecību saraušana ar imanenci ir indivīda ļaušanās ticības paradoksam, proti, ticībai, kas nav izsakāma valodā un nav vērtējama no ētikas viedokļa.

Transcendentālo jeb B reliģiozitāti Kirkegora darbos pārstāv ticības bruņinieks Ābrahāms no darba “Bailes un trīsas”, un šī tēma tiek risināta caur ētiskā teleoloģiskā atcēluma prizmu. Kirkegors raksta:

“Ētiskais kā tāds ir vispārīgais, un kā vispārīgais tas ir spēka attiecībā uz ikvienu, ko citā veidā var izteikt tādējādi, ka tas ir spēkā katru brīdi. Tas imanenti balstās pats sevī, ārpus tā nav nekā, kas būtu tā *τέλος* [mērķis], bet tas

pats ir *τέλος* visam, kas ir ārpus tā, un, kad ētiskais ir uzņēmis to sevī, tas vairs neiet tālāk. Atsevišķais nepastarpināti jutekliskā un dvēseliskā izpratnē ir atsevišķais indivīds, kura *τέλος* atrodas vispārīgajā, un tāds ir viņa ētiskais uzdevums – nemitīgi izpaust sevi vispārīgajā, atcelt savu atsevišķumu, lai kļūtu par vispārīgo.” (Kirkegors, 2010, 78)

Citiem vārdiem sakot, atšķirība starp ētisko un reliģisko slēpjas tajā, ka ētiskajā stadijā indivīds darbojas universālu vērtību un nosacījumu koordinātu sistēmā, cenšoties šo sistēmu apdzīvot, kamēr:

“.. ticība ir tieši tas paradokss, ka atsevišķais kā atsevišķs ir augstāks par vispārīgo, ir attaisnojams tās priekšā, ir pārāks par to, nevis pakārtots tai – kaut arī, jāatzīmē, tādā veidā, ka atsevišķais pēc tam, kad kā atsevišķs ir bijis pakārtots vispārīgajam, nu jau caur vispārīgo kļūst par atsevišķo, kas kā atsevišķs ir pārāks par vispārīgo; ka atsevišķais kā atsevišķs atrodas absolūtās attiecībās ar absolūto.” (Kirkegors, 2010, 80–81)

Vispārīgā un atsevišķā attiecības tiek ilustrētas ar traģiskā varoņa (Agamemnona) un ticības bruņinieka (Ābrahāma) tēliem. Traģiskais varonis ir cilvēks, kas ziedo kaut ko dārgu (šajā gadījumā – meitu Ifigēniju) vispārēja labuma vārdā un tiek par to cienīts un slavināts, savukārt ticības bruņinieks ziedo Īzāku kā augstāku (Dieva) un arī pats savā vārdā (lai pierādītu savu uzticību), pārkāpjot universāli ētisko, saņemot paļaušanos un nosodījumu no tiem, kas neizprot ticību.

“Atšķirība starp traģisko varoni un Ābrahāmu ir viegli saskatāma. Traģiskais varonis vēl aizvien paliek ētiskā ietvaros. Viņš ļauj, lai ētiskuma izpausme iegūst savu *τέλος* augstākā ētiskuma izpausmē, viņš pazemina ētiskās attiecības starp tēvu un dēlu vai tēvu un meitu līdz jūtām, kurām ir sava dialektika to attiecībās ar tikumības ideju. Te nevar būt ne runas par paša ētiskā teleoloģiskā atcēlumu.” (Kirkegors, 2010, 85)

Ābrahāms izdara dziļi personisku un absurdu izvēli, kas ļauj viņam atgūt dēlu; viņa mērķis nav dēla atgūšana, drīzāk – vissarežģītākās personiskās izvēles veikšanas akts. “Tāpēc traģiskais varonis ir dziļš ar savu tikumisko rīcību, savukārt Ābrahāms ir dziļš ar tīri personisku rīcību” (Kirkegors, 2010, 85). Ābrahāms nevar savu rīcību izteikt vārdos, viņš klusē. Taču viņa klusēšanas kvalitāte pirms un pēc notikuma ir atšķirīga: sākotnēji Ābrahāms nerunā tādēļ, ka viņa rīcībā ir tikai viņam vien zināma informācija – viņš ir Dieva izredzētais –, tomēr viņš vēl pārstāv ētisko sfēru, savukārt beigās viņš klusē tādēļ, ka citi viņu nesaprātis, it kā viņš runātu svešā valodā. Tas nebūt nenozīmē, ka viņš ir devis mūžīgas klusēšanas zvērestu, bet gan to, ka viņš nerunā par būtisko, par savas izvēles un rīcības pamatu, un tieši tāpēc viņš paliek nesaprasts.

“Ābrahāms *nevar* runāt; jo viņš nespēj izteikt vārdus, kas visu izskaidrotu (proti, tā, lai tas būtu saprotams), viņš nevar pateikt, ka tas ir pārbaudījums, gan jāatzīmē, tāds, kurā ir ētiskais kārdinājums. Tas, kurš nonācis šādā stāvoklī, ir izceļotājs no vispārīgā sfēras. Bet tālāk viņš var izteikt vēl mazāk. Ābrahāms .. veic divas kustības. Viņš izdara pašatteikšanās bezgalīgo kustību un atsakās no Īzāka, neviens to nevar saprast, jo tā ir privāta darīšana; bet vēlāk viņš ikkatru mirkli izdara ticības kustību.” (Kirkegors, 2010, 162–163)

Antropoloģiskā sintēze

Viens no Kirkegora antropoloģijas pamatpostulātiem ir tas, ka cilvēka patība ir dažādu elementu sintēze. Patības struktūras jautājumiem viņš pievēršas dažādos darbos, bet koncentrētā veidā patības raksturojumu viņš sniedz darbā “Slimība uz nāvi”:

“Cilvēks ir gars. Bet kas ir gars? Patība ir attiecība, kas attiecina sevi pret sevi pašu, vai arī – tas attiecībā, ka attiecība attiecina sevi pret sevi pašu; patība ir nevis šī attiecība, bet gan tas, ka attiecība attiecina sevi pret sevi pašu. Cilvēkā sintezējas bezgalīgais un galīgais, laicīgais un mūžīgais, brīvība un nepieciešamība, isāk sakot – cilvēks ir sintēze. Sintēze ir divu elementu attiecība. No šāda viedokļa raugoties, cilvēks vēl nav patība.” (Kirkegors, 2013, 19)

Šis Kirkegora citāts akcentē šādus galvenos aspektus: cilvēks ir divu pretim stāvošu dimensiju (reālā un ideālā, bezgalīgā un galīgā, laicīgā un mūžīgā, brīvības un nepieciešamības) sintēze; cilvēks ir patība; patība ir attiecība pret sevi un attiecība pret šo attiecību.

Aprakstot patību kā sintēzi, Kirkegors oriģinālā veidā izsaka klasisko ideju, ka cilvēks ir ķermeniskā un garīgā vienībā. No vienas puses, indivīds ienāk šajā pasaulē, kas jau eksistējusi pirms viņa, indivīda dzīvi (vismaz ārēji) nosaka noteikti sociālie un kultūras apstākļi, tomēr, no otras puses, viņam piemīt iztēle, kas ļauj iziet ārpus realitātes robežām. “Iztēle vispār ir tā, kas ievēd cilvēku bezgalīgumā tā, ka tikai aizved viņu prom no sevis paša un tādējādi neļauj atgriezties sevī” (Kirkegors, 2013, 43). Iztēli Kirkegors uzlūko kā indivīda bezgalīgošanās starpnieci, tā simbolizē cilvēka aktivitāti:

“Beigu beigās tas, kāda cilvēkam ir sajūta, izziņa un griba, ir atkarīgs no viņa iztēles jeb tā, kā viņš apcer sevi, proti, no iztēles. Iztēle ir bezgalīgojoša apcere, un tāpēc vecais Filhte visnotaļ pareizi pieļāva, ka iztēle – pat saistībā ar izziņu – ir visu kategoriju pirmsākums.” (Kirkegors, 2013, 42–43)

Iztēle vienmēr un neizbēgami ir saistīta ar brīvību un cilvēka izvēli. Tāpēc var secināt, ka Kirkegors uzlūko patību kā attīstībā esošu fenomenu. Tālāk Kirkegors iesaista brīvību kā vēl vienu patības komponentu:

“Patību veido galīgums un bezgalīgums. Tomēr šī sintēze ir attiecība, turklāt tāda attiecība, kas, lai arī atvasināta, attiecina sevi pret sevi pašu, proti, pret brīvību. Patība ir brīvība. Bet brīvība ir divu kategoriju – iespējamības un nepieciešamības – dialektika.” (Kirkegors, 2013, 40)

Tātad, pēc Kirkegora domām, var runāt par trim patības pamatkomponentiem: aktualitāti, brīvību un iespējamību. Taču, tā kā saskaņā ar Kirkegora uzskatu patība ir dinamiska sistēma, šo triju komponentu saistībai ir arī laika dimensija, kuras apzīmēšanai viņš ievieš īpašu terminu – acumirkļis, kuram viņš piešķir divējādu nozīmi. No vienas puses, tas nozīmē mūžības ielaušanos laikā, no otras puses, tas attiecināms uz situāciju, kad indivīds ir nostatīts izvēles priekšā, jeb, citiem vārdiem sakot, tas ir lēmuma (atbildības uzņemšanās) moments, tātad arī laiks kļūst par patības komponentu.

Par patības sintēzi var runāt vairākos līmeņos. Pirmās pakāpes sintēze ir jau iepriekš aprakstītā ķermeņa un gara, galīguma un bezgalīguma, nepieciešamības un brīvības, laicīgā un mūžīgā vienība. Otrās pakāpes sintēze, pēc Kirkegora domām, ir attiecības ar tuvāko (citu, citādo), kuras viņš raksturo kā divkāršu kustību. Pirmā kustība ir virzība uz sevi, ko var aprakstīt kā pašizziņu.

“Tādējādi apziņa ir izšķirīgs lielums. Vispār jau apziņa, proti, sevis apziņa, ir izšķirīgs lielums attiecībā pret patību. Jo vairāk apziņas, jo vairāk patības; jo vairāk apziņas, jo vairāk gribas, jo vairāk gribas, jo vairāk patības. Cilvēkam, kuram nav nemaz gribas, nav patības; bet, jo vairāk viņam ir gribas, jo vairāk viņam ir arī sevis apziņas.” (Kirkegors, 2013, 40–41)

Otrā kustība jeb pretkustība ir attiecībā uz tuvāko. Taču šāda kustība ir iespējama tikai tādā gadījumā, ja tiek uzturēta distance starp patību un tuvāko (citu), kur intersubjektivitāte pārvēršas intereksistencialitātē (indivīdu eksistences lauku pārklājumos, kur katrs no tiem neatklājas pilnībā). Savukārt trešās pakāpes sintēze Kirkegoram ir saistīta ar Dieva iesaisti patības tapšanā. Cilvēks ir gars, jo viņš vienmēr pastāv attiecībās ar metafizisko (Dievu).

Kirkegoram indivīda pašizpratne ir nesaraujami saistīta ar eksistenciālo izmīsumu, kas izpaužas dažādās formās. Darbā “Slimība uz nāvi” viņš atzīst, ka izmīsums, gluži tāpat kā eksistenciālās bažas, kā arī baismas ir neizbēgams cilvēka gara stāvoklis un viņa cilvēciskās eksistences priekšnoteikums. “Tas ir saistāms ar faktu, ka cilvēkam, uzlūkotam kā garam (un, lai runātu par izmīsumu, cilvēks jāuzlūko kā garīga noteiksme), stāvoklis vienmēr ir kritisks” (Kirkegors, 2013, 35). Izmīsuma universālo iedabu Kirkegors pamato ar diviem apgalvojumiem: pirmais – nav tāda cilvēka, kurš būtu absolūti brīvs no izmīsuma, un otrais – izmīsuma neapzināšanās arī ir noteikta izmīsuma forma. Kirkegors runā par izmīsuma formu, kas izpaužas kā patības nevēlēšanās būt par sevi pašu un vienlaikus nespēja būt arī par ko citu.

Līdztekus tam Kirkegors runā arī par izmisuma formām, kas saistītas ar patības izšķīšanu bezgalīgajā jeb galīguma trūkumu vai, gluži pretēji, – ar galīgās pasaules dominēšanu patības pašredzējumā jeb bezgalības trūkumu. Pirmo izmisuma formu var dēvēt par bezgalīguma izmisumu, savukārt otro – par galīguma izmisumu. Tāpat Kirkegors izšķir arī vairākas patības izmisuma pakāpes. Pirmsrefleksīvā patība ir pasīva, un viss, kas ar to notiek, ir ārēju apstākļu izraisīts. Tomēr tas nenozīmē, ka cilvēks nevarētu nosaukt sevi par izmisušu, bet, ja apstākļi mainītos, tad viņš tikpat labi varētu būt izmisis pavisam citu iemeslu dēļ. “Tomēr šis ir vienīgais veids, kurā viņš eksistē – nepastarpinātībā, šāds cilvēks nemāk neko citu kā vien izmist un saļimt – un tomēr viņam nav ne jausmas, kas ir izmisums” (Kirkegors, 2013, 73). Savu dzīvi šāds cilvēks dzīvo, kopējot citus:

“Nepastarpinātajam cilvēkam īstenībā nav patības, viņš nepazīst pats sevi, tāpēc arī nevar atpazīt sevi un lielākoties nonāk iedomu pasaulē. Brīdī, kad nepastarpinātais cilvēks slīgst izmisumā, viņam nav pat tik daudz patības, lai vēlētos vai sapņotu par to, kā būt vai kļūt par to, kas viņš nav. Nepastarpinātais cilvēks sev palīdz citādi – viņš vēlas būt par kādu citu.” (Kirkegors, 2013, 74)

Katrā krīzes situācijā viņš uzdod sev jautājumu: kā būtu, ja viņš būtu kāds cits? Šajā pakāpē vēl nav iespējams runāt par izmisušo apziņu, jo patība neapzinās pati sevi. Tā parādās līdz ar pašrefleksijas aizsākšanos, taču sākotnējā stadijā tās ir tikai pasīvas ciešanas. Šo pakāpi no iepriekšējās atšķir iekšēja, vēl neizprotama nemiera izjūta. To Kirkegors sauc par izmisumu – vājumu. Nākamā izmisuma pakāpe ir saistīta ar indivīda pašapzināšanos. Lai cilvēks varētu būt izmisis pats par sevi un savu eksistenciālo situāciju, viņam vispirms jāapzinās savs es, kas var realizēties arī kā pilnīga atteikšanās no pasaulīgās dzīves. Tas ir hermētisks izmisums:

“Sevi noslēdzies izmisušais dzīvo savu dzīvi, *horis successivis* [stundu pēc stundas, stundām ritot]; lai arī nav dzīvotas mūžībai, viņa stundas tomēr ir zināmā sakarā ar mūžīgo un atvēlētas viņa patības attiecībām ar sevi pašu; tomēr nekur tālāk viņš netiek.” (Kirkegors, 2013, 90)

Taču, kad pagājis kāds laiciņš vientuļnieka pārdomās, šāds cilvēks atkal ir gatavs mesties dzīves virpulī, atgriezties pie sievas un bērniem, pie ikdienas pienākumiem un izklaidēm. Un, visbeidzot, Kirkegors runā par augstāko izmisušās apziņas stadiju, kas saistīta ar atziņu, ka izmisuma avots ir nevis ārējie apstākļi, sociālie, ekonomiskie nosacījumi, ģimenes situācija, bet gan pašas patības iekšējā sašķeltība. To Kirkegors dēvē par dēmonisko izmisumu:

“Dēmoniskais izmisums ir visspraigākais izmisuma veids, izmisīgi gribēt būt par sevi pašu. Tas negrib būt par sevi pašu pat ne stoiskā apmātībā ar sevi un sevis dievināšanā, ne kā tas, kurš par sevi pašu grib būt, lai arī melīgi, tomēr savā ziņā tiecoties pēc pilnības. Nē, tas grib būt par sevi pašu naidā pret esību, būt par sevi pašu atbilstoši savam postam.” (Kirkegors, 2013, 102–103)

Kirkegoram šāds izmisuma fenomena izgaismojums saistīts ar izpratni par patību kā attiecību pašai pret sevi un attiecību pret attiecību izpratni: “Un no attiecības pret sevi pašu cilvēks vaļā nevar tikt, kā viņš nevar tikt vaļā no savas patības, kas, starp citu, ir viens un tas pats, jo patība taču ir attiecība pret sevi pašu.” (Kirkegors, 2013, 25)

Kirkegors piedāvā vēl vienu būtisku izmisuma formu nošķirumu, kas saistīts ar patības attiecību pašai pret sevi, tās iekšējo dualitāti (sašķeltību) un dualitātes apziņu (vai neapzināšanos), atsvešināšanos gan no pasaules, gan no sevis, kā arī atsvešinātības plaisas pārvarēšanas iespējamību vai neiespējamību.

Radikālais individuālisms

Viens no Kirkegora filosofijas pamatnojēgumiem ir reliģiskais indivīds – “tas vienīgais”. Par “vienīgo” var runāt kā par teorētisku konceptu, proti, par instrumentu cilvēka sevis meklējumu un cilvēka situācijas aprakstīšanai, tomēr vismaz tikpat nozīmīgs ir šī jēguma lietojums sava laikmeta kritikā. Viņa atzinumā slims ir pats laikmets (jāatceras, ka Kirkegors runā par Dāniju 19. gadsimta vidū, taču viņa dotie raksturojumi, šķiet, ir itin labi piemērojami mūsdienu situācijas aprakstīšanai). Laikmeta slimības pazīme, pēc Kirkegora domām, ir individualitātes nonivelēšana un slīgšana abstraktā intelektuālismā.

“Visur tiek atzīts kā pašsaprotams, ka domāšana ir augstākā virsotne; zinātne aizvien vairāk novēršas no eksistences primitivitātes; nav nekā, ko pārdzīvot, ko pieredzēt, viss ir pabeigts, un spekulatīvās domāšanas uzdevums ir sadalīt, klasificēt un metodiski sakārtot dažādas domāšanas kategorijas. Cilvēks nemīl, netic, nerīkojas, bet vienlaikus viņš zina, kas ir erotiska mīlestība un kas ir ticība, un vienīgā problēma ir, kur to ievietot sistēmā.” (*Kierkegaard*, 1992, 344)

Laikmets, kā to saskata Kirkegors, pieprasa individualitātes nonivelēšanu. Tā ir sava veida negatīva socialitāte, kas rodas, kad cilvēku savstarpējās attiecības sakņojas kādos abstraktos principos, zaudējot skatu uz konkrēto, partikulāro. Taču šāda nonivelēšana, tās vispārīga atzīšana un slavināšana kļūst iespējama tikai tad, kad cilvēks zaudē savu iekšējo reliģiozitāti, tad, kad reliģija pārvēršas tikai par ārēju, formalizētu (un tāpēc abstraktu) uzvedības noteikumu kodeksu. “Indivīds vairs nepieder Dievam, pats sev, savam mīļotajam vai savai zinātnei, viņš apzinās savu piederību abstrakcijai, gluži tāpat kā dzimtcilvēks pieder muižai, pie tā viņu novedusi refleksija” (*Kierkegaard*, 1992, 344). Sava laikmeta raksturojumam Kirkegors lieto pretstatījumu entuziasms / refleksija.

“Revolūcijas laikmets ir darbības laikmets, savukārt mūsējais ir sludinājumu un publicitātes laiks. Nekas nenotiek, bet acumirkliņa publicitāte ir itin visur” (*Kierkegaard*, 1978, 70). Tas nozīmē, ka tiek nojauktas robežas starp privāto un publisko jeb, precīzāk izsakoties, privātais tiek publiskots, notiek individualitātes nonivelēšana tajā ziņā, ka zūd individuālās izvēles un līdz ar to arī ētiskās atbildības pamats. Liela loma šajā procesā ir preseī – tā padara cilvēku par vienas dienas varoni vai vispārīga apsmieklā objektu, bet vienlaikus gan popularitātes, gan negoda īstenie cēloņi ir grūti konstatējami, jo, ja atbildīgi ir visi, tad neviens ne par ko nav atbildīgs personiski.

“Lai viss tiktu reducēts uz vienu līmeni, vispirms ir nepieciešams radīt fantomu, tā garu, nedabisku abstrakciju, kaut ko visaptverošu, kas pats par sevi ir nekā – un šis fantoms ir *publika*. Tikai laikmetā, kurā trūkst kaislības, bet ir papildināmā refleksijas, šāds fantoms var rasties ar preses palīdzību, kas pati par sevi ir abstrakcija.” (*Kierkegaard*, 1978, 90)

Specifiski indivīda problēmas aplūkojumam, izvirzot kategoriju “tas vienīgais” kā individuālisma augstāko izpausmi, Kirkegors pievēršas piezīmē “Par uzticību “Tam vienīgajam””. Šajā fragmentā viņš aplūko indivīda un publikas (pūļa) attiecības. Viņš runā par kolektīvo atbildību, kas patiesībā izrādās individuālās atbildības trūkums: “.. pūlis jau pēc sava definējuma ir nepatiesība tāpēc, ka tas padara indivīdu pilnīgi nožēlas nespējīgu un bezatbildīgu vai vismaz vājina viņa atbildības sajūtu, reducējot to līdz minimumam” (*Kierkegaard*, 1998, 107).

Indivīda un pūļa attiecībās Kirkegors izšķir trīs pakāpes: neindivīds – indivīds – “tas vienīgais”. Neindivīds ir pūļa cilvēks, daudzējādā ziņā anonīms (kaut arī viņam ir savs vārds un noteikts statuss sabiedrībā), tomēr viņš ir tikai viens no daudziem citiem. Indivīds ir tas, kas spēj pretstatīt sevi pūlim, taču, rūpējoties par savu neatkarību, viņš, iespējams, pārlietu pievēršas ārējām izpausmēm, cenšas izcelties starp citiem, aizmirstot par savu iekšējo pasauli. Vienlaikus indivīds Kirkegoram nav negatīva kategorija, jo, spējot pretoties (patiesi vai šķietami) masu hipnozei, viņš vismaz uzrāda spējas tapt par to īpašo, konkrēto indivīdu. Lai uzsvērtu indivīda un pūļa pretstatu, Kirkegors izmanto atkārtojuma figūru, gandrīz ik rindkopu iesākot ar apgalvojumu “pūlis ir nepatiesība”.

Bet kas tad ir indivīds? Indivīds ir vēl nerealizējusies potence pretstatā individualizācijas augstākajai pakāpei – nojēgumam “tas vienīgais”.

“Patiesību nevar paust vai uztvert bez Dieva palīdzības, bez Dieva kā starpnieka piedalīšanās, jo Dievs ir patiesība. Tādējādi patiesību var paust un uztvert tikai *tas vienīgais, īpašais indivīds*, par kuru var pārtapt jebkurš cilvēks. Patiesības kategorija ir pretstats abstraktam, fantastiskam, bezpersoniskam skatījumam, “pūlim” – “publikai”, kas atceļ Dievu kā starpnieku (jo *personiskais* Dievs nevar būt starpnieks *bezpersoniskās* attiecībās),

tādējādi atceļot arī patiesību, jo Dievs ir patiesība un patiesības starpnieks.”
(*Kierkegaard*, 1998, 111)

Tādējādi augstākā individualizācijas pakāpe Kirkegoram ir reliģiskais indivīds. Bet vai šāds indivīda pretstatījums pūlim nenozīmē indivīda pilnīgu norobežošanu, noslēgšanos sevī, atrautību no sabiedrības? Kirkegors atbild, ka tas tā nebūt nav, jo indivīda uzdevums ir vērsties pie katra atsevišķā cilvēka individuāli, iespējams, pat runājot viņa valodā, lai sašķeltu pūli un pavērtu iespēju arī citiem kļūt par indivīdiem.

“Tā vienīgā” kategorija Kirkegora ieskatā ir ētiskais ideāls, kas, neapšaubāmi, ir saistīts ar paradoksāli kristīgo reliģiozitāti. “Šo kategoriju nevar iemācīt; tā ir īpaša spēja, māksla, ētisks uzdevums, un tā ir māksla, kuras praktizēšana dzīves laikā var maksāt cilvēkam viņa dzīvību” (*Kierkegaard*, 1998, 112). Un, ja to uztveram kā ideālu, pēc kura tiekties, kā virzību pie autentiskas patības, tad individualizācija nenozīmē aicinājumu uz radikālu katra indivīda noslēgšanos sevī, bet drīzāk gan uz indivīdu līdzaspastāvēšanu un ētiskās atbildības par savu dzīvi un savām izvēlēm uzņemšanos. Šādas līdzaspastāvēšanas apzīmējumam Kirkegors izmanto kristietības terminu “tuvākais”.

“Patiesība ir neierobežoti cienīt katru individuālo cilvēcisko būtni, tāpat būties Dieva un mīlēt savu *tuvāko*, bet ētiski reliģiskajā ziņā atzīt pūļa autoritāti attiecībā pret patiesību nozīmē noliegt Dievu un atteikties no *tuvākā* mīlestības. *Tuvākais* ir absolūti patiess cilvēku vienlīdzības raksturojums.” (*Kierkegaard*, 1998, 111)

Šo apgalvojumu var uzlūkot kā Kirkegora ētiski reliģisko imperatīvu un viņa antropoloģijas pamatnostādni.

Nobeigums

Sērena Kirkegora antropoloģija ir raksturojama kā eksistenciālā, reliģiskā vai, precīzāk, eksistenciāli reliģiskā antropoloģija. Viņa uzmanības centrā ir konkrētais eksistējošais cilvēks. Jēdzienu “eksistence” viņš lieto divējādā nozīmē – vispirms kā būšanu pasaulē jeb fakticitāti, kas attiecināma uz visu esošo, tad kā šeitamību jeb indivīda attieksmi pret realitāti un sevi šajā realitātē, kas prasa sevis izzināšanu un sevis izvēlēšanās aktivitāti. Kirkegors to raksturo kā trīspakāpju procesu – (1) nepastarpinātība (estētiskā stadija), (2) refleksija (ētiskā stadija) un (3) otrreizējā nepastarpinātība (reliģiskā stadija, kuru iedala A reliģiozitātē un B reliģiozitātē). Katrai no šīm stadijām ir raksturīga sava individualizācijas pakāpe, proti, neindivīds – indivīds – “tas vienīgais”. Indivīda tapšana, pašiedziļināšanās jeb individualizācija ir saistīta ar izmisumu – no primitīvā izmisuma līdz pat dēmoniskajam izmisumam.

Kierkegors iedziļinās patības struktūrā, definējot to kā patības attiecību pret sevi un citu, kā arī attiecību pret šo attiecību. Svarīgi ir tas, ka šīs attiecības elements ir Dievs. Uz jautājumu par to, vai augstākā individualizācijas pakāpe – tas vienīgais jeb reliģiskais indivīds – nenozīmē cilvēka pašizolāciju un kopeksistences neiespējamību, Kirkegors formulē savu ētiski reliģisko imperatīvu, sakot, ka cita *tuvākā* mīlestība paredz to, ka sabiedrība ir neatkarīgu indivīdu kopums pretstatā pūlim jeb bezpersoniskai publikai.

SØREN KIERKEGAARD'S ANTHROPOLOGY

Summary

The name of the great Danish thinker – theologian and philosopher – Søren Kierkegaard (1813–1855) is tightly woven into the tradition of the 20th century Existentialism; his ideas of existence, estrangement, crisis, despair, anxiety, freedom, single individual, crowd, communication have been carried further by a number of philosophers, such as K. Jaspers, G. Marcel, Ortega y Gasset, J. P. Sartre, S. de Beauvoir, L. Shestov, P. Tillich, M. Buber, A. Camus, P. Ricoeur, M. Heidegger and others. Kierkegaard's philosophical views can roughly be described as proto-Existentialist. There is no doubt that the central question in majority of his works is what it means to be an actually existing human being. This allows to talk about Kierkegaard's anthropology, thus the aim of the current article is to disclose the main features of it based on particular texts – “Either/Or”, “The Lily in the Field and the Bird of the Air”, “Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*”, “Two Ages”, “Fear and Trembling”, “Sickness unto Death”, “That Single Individual”.

The article consists of an introduction, three subsequent chapters and a conclusion. The introduction discloses the Kierkegaardian strategy of direct and indirect communication as communication of knowledge and ability, as well as substantiates the claim that Kierkegaard's philosophy can be deemed as anthropology.

The first chapter is devoted to interpretation of the concept of existence in Kierkegaard, stressing the dual use of the term – first, as existing in reality (facticity), second – as being there (presence). For Kierkegaard, the second use of the term is of a special importance. Existence as being for him means an attempt of a single individual (the self) to know themselves and their placement in the world. This process follows three stages from the immediacy (the aesthetic stage) to reflection (the ethical stage) and, finally, to secondary immediacy (the religious stage).

The second chapter deals with the meaning and interpretation of the concept of self starting with a famous quotation that human being is the self, the self is the spirit; moreover, the self is the relation and the relation of the relation itself. It is important to acknowledge that Kierkegaard includes God as the intermediary (God as the middle term) in this relation. The self knowledge is closely connected to despair in its various forms according to the stage of existence.

The focus of the third chapter is dichotomy the single individual/the crowd. Kierkegaard describes the crowd as untruth, whereas the truth is being communicated (albeit in the indirect manner) by a subjective thinker. Kierkegaard formulates his ethical-religious imperative (that could be viewed as the main statement of his anthropology) in the following way: love for the neighbour is the highest expression of equality of single individuals. The article ends with the conclusion.

Literatūra

1. Kierkegaard, S. (1978). *Two ages*. Princeton University Press.
2. Kierkegaard, S. (1987). *Either/or*. Part 2. Princeton University Press.
3. Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments*. Princeton University Press.
4. Kierkegaard, S. (1997). The Lily in the field and the bird of the air: Three devotional discourses. In: *Without Authority*. Princeton University Press, 1–46.
5. Kierkegaard, S. (1998). For the dedication to “That single individual”. In: *The point of view as my work as an author*. Princeton University Press, 105–113.
6. Kirkegors, S. (2010). *Bailes un trīsas*. Ad Verbum.
7. Kirkegors, S. (2013). *Slimība uz nāvi*. Ad Verbum.
8. *Søren Kierkegaards Skrifter*. https://tekster.kb.dk/text?editorial=no&f%5Bsubcollection_ssi%5D%5B%5D=sks&match=one&search_field=Alt

MĀRA GRĪNFELDE, ULDIS VĒGNERS

“Visa motivācija, griba, zināšana un darbošanās notiek visaptverošā attieksmē, ko vada specifiskas intereses.”

Dermots Morans, Džozefs Koens

Ievads

Fenomenoloģija bieži vien tiek raksturota kā deskriptīva disciplīna, kuras mērķis ir aprakstīt pieredzi, citiem vārdiem, apziņu. Fenomenoloģijas koncentrēšanās uz pieredzi ir saistīta ar fenomenoloģijas skolas aizsācēja Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*, 1859–1938) pausto kritiku, kas vērsta pret objektīvismu – pieeju, kas noliedz, ka veids, kādā cilvēki pieredz pasauli, būtu būtisks pasaules objektīvajam aprakstam. Objektīvistu uzskata, ka var pastāvēt no novērotāja neatkarīgs trešās personas veidots absolūtas pasaules apraksts, kurā var atbrīvoties no pieredzes subjektīvā skatpunkta. Citiem vārdiem sakot, objektīvismā valda pārliecība, ka ir iespējams skats no nekurienes (*Moran*, 2009, 91).

Huserls uzskata, ka tas nav iespējams, jo, lai arī kā mēs censtos, jebkas, pie kā mēs vērsīsimies, būs dots no mūsu, tas ir, pirmās personas subjektīvās pieredzes perspektīvas. Viss, ieskaitot objektīvo pasauli, ir dots apziņā no pirmās personas perspektīvas, proti, subjektīvi. Taču tas, ka nav iespējama ne atbrīvošanās no subjektīvā skatpunkta, ne patiesi objektīvs trešās personas skatpunkts no nekurienes, nenozīmē nedz krišanu relatīvismā, nedz to, ka visas interpretācijas ir vienādi pamatotas, jo, kā apgalvo fenomenologi, arī pieredzes, tas ir, subjektivitātes, caur ko ir dota visa objektivitāte, aprakstam ir savs pamatojums un objektivitāte (*Moran*, 2005, 4; *Moran*, 2009, 92).

Fenomenoloģija apraksta pieredzi, ieņemot nereduktīvu attieksmi pret to, proti, apraksta pieredzi, vadoties tikai un vienīgi pēc pašas pieredzes, kāda tā ir. Fenomenologus neinteresē ne psiholoģiska, ne bioloģiska pieredzes izcelsme, ne arī kāds cits cēlonisks skaidrojums (*Zahavi*, 2008, 664). Franču fenomenologs Moriss Merlo-Pontī (*Maurice Merleau-Ponty*) norāda: “Tā [fenomenoloģija] mēģina tieši aprakstīt mūsu pieredzi tādu, kāda tā ir, nepievēršot uzmanību tās

psiholoģiskajai ģenēzei un kauzālajiem skaidrojumiem, kurus varētu sniegt zinātnieks, vēsturnieks vai sociologs” (Merlo-Pontī, 2018, 11).

Fenomenoloģijas pētnieks Dermots Morans (*Dermot Moran*) fenomenoloģiju raksturo šādi:

“Fenomenoloģija vislabāk ir saprotama kā radikāls, antitradicionāls filosofēšanas stils, kas uzsver mēģinājumus nokļūt līdz lietu patiesajai būtībai, aprakstīt fenomenus – izprastus visplašākajā nozīmē – kā visu to, kas parādās tā izpausmes veidā, proti, kā tas atklājas apziņā jeb pieredzošajam [subjektam]. Šādas pieejas pirmais solis ir mēģinājums izvairīties no visu veidu pieņēmumiem, kas attiecināti uz pieredzi pirms pašas pieredzes, neskatoties uz to, vai tie balstās reliģiskās vai kultūras tradīcijās, veselajā saprātā vai zinātnē.” (*Moran, 2000, 4*)

Tā vietā, lai pieņemtu tēzi, ka apziņa ir cēloniski atkarīga no pasaules un ir tās daļa, Huserla fenomenoloģija šīs attiecības apgriež kājām gaisā – apziņa ir pasaules, kāda tā mums dota un kādu mēs to pazīstam, dotības nosacījums. Ja visa objektivitāte ir dota tikai un vienīgi caur apziņu, tad apziņa ir tās nosacījums.

Fenomenoloģija ir subjektivitātes filosofija, taču kā tāda tā nenorobežojas no objektivitātes, bet, tieši otrādi, tā fenomenologi uzsver, ka objektivitāte ir dota caur subjektivitāti un tādējādi ir daļa no tās. Viss objektīvais ir kāda subjekta objekts, proti, objektivitātei ir neatņemami subjektīvs raksturs. Tā kā tā ir subjektivitātes filosofija, tad tās centrā atrodas jautājums par pieredzošo subjektu jeb par Es, kas pieredz sevi un apkārtējo pasauli.

Kas tad ir šis Es, un kā, fenomenoloģiski raugoties, saprast šo subjektivitāti?

Šajā nodaļā tiks parādīts, ka fenomenoloģijas ietvaros nevar runāt par vienu veidu, kādā es sev atklājos jeb kādā sevi pieredzu. Konkrētāk tiks aprakstīti trīs veidi, kādos, balstoties Huserla idejās, es sevi pieredzu: kā iemiesotu personu, kā cilvēku un kā transcendentālo subjektivitāti. Kā atklāsies, tad tas, kas es esmu, ir atkarīgs no tā, kā es sevi pieredzu jeb kā sevi saprotu, savukārt sevi saprast es varu dažādi jeb vairākos līdzās pastāvošos veidos, piemēram, kā cilvēku, kā personu, kā miesu utt. Tiks parādīts, ka veids, kādā es sevi saprotu, ir atkarīgs no manas attieksmes. Tāpēc vispirms ir nepieciešams saprast, ko Huserla fenomenoloģijā nozīmē vārds “attieksme”. Šim jautājumam ir veltīta šīs nodaļas pirmā daļa. Otrajā, trešajā un ceturtajā daļā tiks aprakstītas trīs dažādās attieksmes – personālistiskā, naturālistiskā un fenomenoloģiskā jeb transcendentālā –, kurās es sev atklājos trīs līdzās pastāvošos veidos.

Attieksme

Nav iespējams saprast, kā fenomenoloģijā tiek uztverts cilvēks, persona un subjektivitāte, vispirms nepaskaidrojot vienu no Huserla filosofijas pamatjēdzieniem – terminu “attieksme” (vācu val. *Einstellung*¹). Lai arī vārds “attieksme” sniedz pirmo asociatīvo pietuvinājumu tam, ko Huserls saprot ar vārdu “*Einstellung*”, ir jānorāda, ka Huserlam šis vārds ir tehnisks un ar specifisku nozīmi, kas gluži nepārklājas ar to nozīmi, kādā šis vārds tiek lietots ikdienā.

Tomēr ir vairāki nozīmes aspekti, kas vārdam “attieksme” ir kopīgi ikdienas lietojumā un Huserla fenomenoloģijā. Vispirms kopīgs ir tas, ka tie izsaka attiecības starp mani kā pieredzošo un kaut ko, kam es pievērsos, vai arī manu pieeju kaut kam. Attieksme izsaka manas attiecības ar objektiem visplašākajā nozīmē – vai tie būtu lietas, dzīvas būtnes, notikumi, abstraktas idejas vai galu galā arī es pats un manas sajūtas, jūtas un attieksmes, piemēram, gadījumā, kad bēdājos par to, ka esmu bēdīgs. Mana pieeja otram cilvēkam var izpausties gan emociju veidā – kā prieks, dusmas vai garlaicība –, un tā var būt gan cieņpilna, gan pilnībā aprēķina vadīta, kad es izmantoju šo cilvēku kā instrumentu savu mērķu sasniegšanai. Attieksme, piemēram, pret bērniem, slimajiem un dzīvniekiem būs citāda nekā pret pieaugušajiem, veselajiem un cilvēkiem.

Ikdienā ierastajam un Huserla izmantotajam vārda “attieksme” lietojumam kopīgs ir arī tas, ka no attieksmes nav iespējams izvairīties. Ja vien ir kāds objekts, kam es pievērsos, pret to man ir attieksme. Arī tad, kad sakām, ka mums nav attieksmes, mums tā, proti, neitrāla attieksme, tomēr ir. Kopīgs abiem vārda lietojuma kontekstiem ir arī tas, ka manas attiecības vai pieeja ir mainīga un var būt atkarīga ne tikai no pieredzošās lietas, bet arī no manis pašā. Es varu mainīt savu attieksmi saskaņā ar mērķiem, kurus vēlos sasniegt, pieņemt citu attieksmi, un nereti arī pašas lietas liek man mainīt attieksmi pret tām. Turklāt viens un tas pats priekšmets var izraisīt dažādu attieksmi ne vien dažādiem cilvēkiem, bet arī vienam un tam pašam cilvēkam dažādos laikos. Piemēram, mīļais ruksītis pārtikas trūkuma apstākļos var pārtapt iekārojamā cepetī.

Vēl kopīgs ir arī tas, ka attieksme var būt gan apzināta, gan neapzināta, proti, es varu nemaz nezināt, ka man ir kāda attieksme pret kādu lietu. Piemēram, es varu uztvert kā pašsaprotamu un nemaz neaizdomāties, ka pret mammu iztuos kā

¹ Terminam “*Einstellung*” Huserla lietotajā kontekstā nav viegli atrast precīzu aizstājēju latviešu valodā. To var tulkot kā attieksmi, iestādni vai iestatījumu. Lai arī termins “iestādne” jau ir aprobēts Huserla darbu tulkojumos un zinātniskajā literatūrā latviešu valodā – vārdu “iestādne” lieto Rihards Kūlis un Aigars Dāboliņš Huserla tekstu kopuma tulkojumā (Huserls, 2002) –, lasītājam, kas nav iepazinis Huserla filosofiju, tas izteiks ļoti maz. Jādodomā, ka vārds “attieksme”, ņemot vērā šī krājuma mērķauditoriju, būs veiksmīgāks “*Einstellung*” attēlojums.

pret mājkalpotāju, kurai nav jāmaksā. Tāpat attieksme var būt reflektēta un aktīvi pieņemta vai arī nereflektēta un pasīvi pieņemta. Piemēram, bieži mūsu attieksmes atspoguļo sabiedrībā valdošās vai vecāku attieksmes, kuras mēs, pat to neapjaušot, pārņemam. Piemēram, cilvēki, kuriem sākotnēji ir nereflektēta un pasīvi pārņemta negatīva attieksme pret homoseksuālām attiecībām, pēc refleksijas var aktīvi veidot savu attieksmi par vai pret. Apkopojot līdz šim teikto – attieksme izsaka manas attiecības ar jebko, kam es kādā veidā pievērsos. Attieksme var būt apzināta vai neapzināta, reflektēta vai nereflektēta, tā var mainīties un tikt aktīvi vai pasīvi pieņemta.

Tāču Huserla filosofijā attieksme ir nevis konkrēta pieeja konkrētam objektam, bet gan visaptverošs apziņas skatpunkts, perspektīva vai nostāja attiecībā uz objektiem kopumā (*Moran & Cohen, 2012, 46*). Ierobežotā nozīmē attieksmi var saprast līdzīgi kā noskaņojumu, jo arī noskaņojums vai garastāvoklis ir vispārējs, visaptverošs mūsu psihes stāvoklis, kopēja nostāja vai skatījums uz objektiem kopumā. Ja es, piemēram, esmu pesimists, uz visu skatīšos pesimistiski; ja es esmu pamatīgi nobijies, visa pasaule man liksies draudīga; un, ja man ir depresija, tad zaudēšu interesi par pasauli kopumā.

Attieksme Huserla fenomenoloģijā tomēr nav jāsaprot vienkārši psiholoģiski kā emocionālais fons vai perspektīva lietu uztverē, kā tas ir noskaņojuma gadījumā. “Visa motivācija, griba, zināšana un darbošanās notiek visaptverošā attieksmē, ko vada specifiskas intereses” (*Moran & Cohen, 2012, 47*). Kā piemērs var tikt minēta estētiskā attieksme. Mākslai ir savs skatpunkts, perspektīva vai, citiem vārdiem, savs stils, kādā tā attiecas pret priekšmetiem un saskaņā ar ko tā izvērš savas aktivitātes, un tas atšķiras no dabaszinātnes un ētikas. Katrā attieksmē valda citas intereses un cita pieeja. Tāpēc ir iespējams runāt par estētisko, teorētisko, matemātisko, zinātnisko attieksmi, kā arī vēl citām attieksmēm (*Ibid., 46*).

Huserls attieksmi vispārīgi definē kā “habituāli noteiktu gribas dzīvesstilu² ar tā iepriekš noteiktām gribas virzībām un interesēm, ar galamērķiem, kultūras veikumiem, kuru kopējais stils ir tādējādi arī noteikts”³ (*Husserl, 1976a, 326*). Saskaņā ar šo definīciju, pirmkārt, attieksme ir saistīta ar gribas dzīvi un ir teleoloģiska jeb mērķorientēta. Piemēram, zinātniskajai attieksmei mērķis ir izzināt pasauli, savukārt estētiskajai – izbaudīt un radīt skaisto. Otrkārt, gribas dzīvei var būt dažādi stili. Piemēram, ir acīmredzamas atšķirības kopējā interesē un darbības veidos starp zinātnisko un estētisko attieksmi. Treškārt, šis gribas dzīvesstils ir habituāli noteikts.

² Gribas dzīve (*Willensleben*) apzīmē visus tos mūsu dzīves aspektus, kas ir saistīti ar gribu un tās dažādajām izpausmēm.

³ Šī definīcija sniegta lekcijā “Filosofija eiropēiskās cilvēces krīzē”, ko Huserls nolasīja Vīnē 1935. gadā.

Vispārīgi runājot, vārdu “habituāls” varētu tulkot arī kā ‘ieradumā balstīts’.⁴ Tas attiecas uz visām tām mūsu darbībām, kuras, reiz apguvuši, mēs veicam atkal un atkal, nedomājot par tām, tas ir, automātiski. Piemēram, ja mēs ejam, rakstām datorā vai braucam ar mašīnu, šīs darbības nav mūsu uzmanības centrā, mēs tās vienkārši veicam un nedomājot paļaujamies, ka mūsu ķermenis tās īsteno. Tas, ka gribas dzīvei ir habituāli noteikts stils, nozīmē, ka darbības, kuras es veicu, būdams kādā attieksmē, nav nejaušas un nenotiek vienu reizi vai reti, bet gan ir mērķtiecīgas un tādas, kas atkārtojas.

Huserls savos darbos runā par dažādām attieksmēm, piemēram, dabisko un fenomenoloģisko, naturālistisko un personālistisko, praktisko un teorētisko, vērtējošo un no vērtībām brīvo (*Moran & Cohen, 2012, 47*), un katrā no tām es sev atklājos dažādi. Šī krājuma interesējošā jautājuma kontekstā svarīgas ir trīs attieksmes: personālistiskā, naturālistiskā un fenomenoloģiskā, jo tās ietver atšķirīgus skatījumus uz to, kas es kā pieredzošais esmu. Es varu sevi pieredzēt dažādi – atkarībā no tā, ar kādu attieksmi es sevi un visu pieredzēto tveru. Tas, kas es esmu, ir atkarīgs no tā, kāda ir attieksme, kurā es dzīvoju un šo jautājumu uzdodu. Proti, ir svarīgi runāt par atšķirīgām attieksmēm, jo dažādas attieksmes, kuras mēs pieņemam un kurās īstenojas mūsu dzīve, pasauli un arī mūs pašus atklāj mums dažādi (*Dodd, 1998, 63*).

Personālistiskā attieksme: Es kā persona

Es kā persona esmu dota personālistiskajā attieksmē, kurā atklājas mana **ikdienas ierastā pasaule** (*Moran, 2009, 93*). Huserls to sauc arī par **dabisko attieksmi** (*Huserls, 2002, 70; Husserl, 1952, 183*). Ar vārdu “dabisks” šeit ir jāsaprot nevis tas, kas raksturo fizisko dabu vai piederas tai, bet gan kā pretstats mākslīgi radītajam un uzturētajam. Mums nekas nav jādara, nav īpaši jāpiepūlas, lai ieņemtu personālistisko attieksmi, mums jau sākotnēji tāda ir. Šo attieksmi mēs tā vienkārši nevaram brīvi pieņemt vai atmet (*Moran & Cohen, 2012, 46*).

Atšķirībā no personālistiskās attieksmes visas citas, ieskaitot naturālistisko attieksmi, kurā pasaule atklājas kā fiziskā daba, ir mūsu pūliņu rezultāts. Pretstatā personālistiskajai attieksmei tās ir sekundāras un izveidojušās vēsturiski. Mums vismaz sākotnēji ir īpaši jāpiepūlas, lai tās izveidotu un attīstītu un lai tajās noturētos un izstrādātu ieradumu tajās darboties. Tāpēc personālistiskā attieksme

⁴ Huserls lieto arī latīņu izcelsmes vārdu *habitus* (latviešu val. – habituss), lai apzīmētu “veidu, kādā noteikti uzskati un uzvedības veidi nostiprinās, kļūstot par daļu no ego rakstura un veidojot viņa personālo stilu” (*Moran & Cohen, 2012, 141*).

ir pirmsteorētiska un pirmszinātniska (*Moran, 2009, 93*) tajā nozīmē, ka mēs, dzīvojot šajā attieksmē, neuztveram “pasauli naturālistiskā veidā tā, it kā mēs nodarbotos ar fiziku vai zooloģiju” (Huserls, 2002, 70; *Husserl, 1952, 183*), vai arī filosofiju. Personālistiskā attieksme ir dabiska, tāpēc mēs to nemaz nepamanām.

Mēs to pamanām un padarām par savu pārdomu priekšmetu tikai fenomenoloģiskajā jeb transcendentālajā attieksmē, izvēršot īpašu refleksijas formu, ko Huserls dēvē par fenomenoloģisko redukciju (*Husserl, 1989, 183, 218*). Un, pat ja mēs atbrīvojamies no šīs personālistiskās attieksmes, mums ir tendence to nevilus atkal pieņemt. Piemēram, es varu teoretizēt par to, kas ir lavīna, kā tā veidojas, kāds ir tās kustības ātrums, masa utt., bet, ja esmu kalna pakājē un lavīna veļas man virsū, būs ļoti grūti noturēt teorētisko attieksmi – es ātri vien ieņemšu ikdienas personālistisko attieksmi un, cik vien spēdams, darīšu visu, lai no lavīnas izvairītos.

Ņemot vērā, ka personālistiskā attieksme ir mūsu ikdienas dabiskā pamatattieksme, tad mēs ikdienā galvenokārt sev atklājamies tieši kā personas. Kas raksturo mūs kā personas?

Pirmkārt, persona vienmēr ir kāds Es. Citiem vārdiem, tai raksturīgs egocentriskums (*Moran, 2009, 88, 89*). Egocentriskums nav egoisms, egocentriskums nozīmē to, ka personas pieredze ir strukturēta tā, ka tās centrā vienmēr ir kāds *ego* jeb, citiem vārdiem, Es. Tas ir Es, kuru apkārtējās lietas kairina; tas ir Es, kurš rīkojas un reaģē uz šiem kairinājumiem; tas ir Es, kurš pievērš uzmanību vai, ja iespējams, izvēlas nepievērst uzmanību kaut kam; un tas ir Es, kuram ir attieksmes, intereses, uzskati, ieradumi, spējas utt. Piemēram, ja piedzīvoju sāpes, tad es tās pieredzu formā “man sāp”, proti, sāpes ir egocentriskas, es sevi pieredzu kā šo sāpju subjektu.

Otrkārt, persona ir iemiesota un darbīgi iesaistīta pasaulē (*Moran, 2009, 88, 92*), citiem vārdiem sakot, personu raksturo **miesa**. Mana persona nav nošķirta no manas miesas. Persona un miesa ir divas nesašķeltas pieredzes vienības puses (*Ibid., 95*). Miesa Huserla filosofijā ir jūtošs ķermenis, kas ne tikai atrodas starp citiem ķermeņiem, bet arī sajūt tos. Es varu gūt kairinājumu un pievērst uzmanību, es varu rīkoties un mijiedarboties ar lietām, jo esmu miesiska būtne. Manas attieksmes, ieradumi un spējas ir miesiskas. Turklāt, lai arī man ir miesa ar īpašu, cilvēkam piemītošu anatomiju, kas atklāj pasauli specifiskā veidā, ne visas personas obligāti ir cilvēkveidīgas, proti, principā ir iespējams būt personai, neesot cilvēkam. Tātad, lai arī Huserls pārsvarā raksta par cilvēciskām personām, ir iespējams runāt arī par personām, kas nav cilvēki un kas pasauli pieredz citādāk nekā mēs.

Līdz šim ir noskaidrots, ka persona ir iemiesots subjekts, taču ar to nepietiek, lai saprastu, ko nozīmē būt un dzīvot kā personai. Lai iegūtu pilnīgāku izpratni, ir nepieciešams pievērsties **appasaules** (*Umwelt*) jēdzienam Huserla filosofijā.

Huserls norāda: “Kā persona es esmu tas, kas es esmu (un jebkura cita persona, kas tā ir) kā *kādas appasaules subjekts*” (Huserls, 2002, 72; Husserl, 1952, 185). Citiem vārdiem: “Dzīvot kā personai nozīmē statīt sevi pašu kā subjektu, atrasties un stāties apzinātās attiecībās ar savu appasauli” (Huserls, 2002, 71; Husserl, 1952, 183).

Appasaule nav pasaule fiziskās dabas izpratnē – tā ir pasaule, kādu to apzinās un pieredz persona. Tā ir nevis “pasaule pati par sevi”, bet gan “pasaule man”. Ja persona “neko nezina par fizikas atklājumiem, tad pasaule ar fizikas jēgas saturu nepieder pie tās [personas] aktuālās appasaules” (Huserls, 2002, 73; Husserl, 1952, 186). Tādā nozīmē, ka appasaule ir atkarīga no personas pieredzes, no tā, vai persona to apzinās vai ne, tā ir subjektīva. Pasaule mums ir viena, bet appasaule – katram sava, jo katram no mums ir sava pieredze. Proti, ja mums nav identiskas pieredzes, mums nav arī identiskas appasaules. Šī ideja atspoguļojas arī mūsu intuīcijā, ka mēs katrs dzīvojam savā pasaulē. Es kā persona lietas savā appasaulē ne tikai uztveru, bet arī vērtēju tās, iekāroju vai nepatikā novēršos no tām, uzskatu par praktiski noderīgām vai nekam nederīgām, labām vai sliktām, skaistām vai neglītām.

“Persona ir tieši priekšstatošā, jūtošā, vērtējošā, tiecošās, darbojošās persona un katrā šādā personālā aktā atrodas attiecībā pret kaut ko, pret savas *appasaules* priekšmetiem” (Huserls, 2002, 72; Husserl, 1952, 185–186). Persona ir iesaistīta “praktiskajā dzīvē, izmanto *savas appasaules* lietas, pārveido tās atbilstoši saviem mērķiem, turklāt atbilstoši vērtējot no estētiskiem, ētiskiem, utilitāriem viedokļiem” (Huserls, 2002, 69; Husserl, 1952, 181). Līdz ar to appasaule “ietver nevis vienkārši lietas, bet gan lietojuma objektus (apgērību, mājturības priekšmetus, ieročus, darbarīkus), mākslas darbus, literatūras produktus, reliģiskās un tiesiskās darbības līdzekļus (zīmogus, amata ķēdes, kronēšanas regālijas, baznīcas simbolus utt.)” (Huserls, 2002, 69; Husserl, 1952, 182).

Personas appasaulē ir ne tikai lietas, bet arī citi subjekti, ko viņa pieredz kā personas (Huserls, 2002, 76; Husserl, 1952, 190). Kā personas mēs dzīvojam **intersubjektīvā** pasaulē, ko es dalu ar citiem, kas ir **sabiedriska** pasaule ar noteiktu kultūru, morāles normām un tiesībām. Appasaulē “mēs, viens otram līdzās dzīvojot, viens ar otru runājot, viens otram sveicienā spiežot roku, visu laiku atrodamies, būdami viens pret otru attiecībās mīlestībā un nepatikā, uzskatos un darbībā, runā un atbildē” (Huserls, 2002, 70; Husserl, 1952, 183). Persona “stājas komunikatīvās attiecībās ar saviem līdzcilvēkiem: runā ar viņiem, raksta vēstules, lasa par viņiem laikrakstos, saistās ar viņiem kopējām darbībām, dod viņiem solījumus utt.” (Huserls, 2002, 69; Husserl, 1952, 181).

Huserls uzsver, ka vispirms un pārsvarā mūsu mijiedarbība ar citiem ir kā ar personām, nevis fiziskiem, materiāliem objektiem. Lai gan mēs esam arī fiziski objekti, kā personas mēs cits citu vispirms satiekam kā personas garīgā kultūras

pasaulē (*Moran, 2009, 94*). Proti, personas es uztveru nevis vienkārši kā ķermeni noteiktas apziņas, bet gan kā personālus subjektus ar savu gara pasauli, kas – tieši tāpat kā es – ēd, priecājas, sarunājas, strādā, lasa utt. Un ne tikai, jo mēs arī mijiedarbojamies cits ar citu, komunicējam savā starpā un tādējādi veidojam personu apvienības un **mūsu kopējo appasauli** (*Huserls, 2002, 76–77; Husserl, 1952, 190–191*). Piemēram, mēs spēlējam futbolu, kopā muzicējam, sarakstāmies un apmaināmies ziņām, diskutējam un tādējādi veidojam mūsu kopīgo appasauli, kuru uztveram vairāk vai mazāk līdzīgi.

Huserls personu apvienības appasaulē sauc par augstāka ranga personālām vienībām appasaulē. Appasaule “ietver ne tikai atsevišķas personas: personas drīzāk ir kopību locekļi, augstāka ranga personālo vienību locekļi – to vienību, kuras kā kopums vada viņu dzīvi un, atnākot vai aizejot atsevišķai personai, ilgstoši saglabājas laikā, kurām piemīt savas kopības pazīmes, sava tikumiskā un tiesiskā kārtība, savs funkcionēšanas veids kopā ar citām kopībām un atsevišķām personām, sava atkarība no apstākļiem, savs regulēts mainīgums, savs veids, kā atkarībā no apstākļiem attīstīties vai palaikam uzturēt sevi konstanti. Kopības, laulības un ģimenes, kārtas, apvienības, pagasta (*Gemeinde*), valsts, baznīcas utt. locekļi “apzinās” sevi kā šo kopienu locekļus, apzināti uzskata sevi par atkarīgiem no tām un, iespējams, apzinās savu ietekmi uz tām” (*Huserls, 2002, 69–70; Husserl, 1952, 182*).

Mūsu appasaule ir arī **motivācijas attiecību** pasaule. Personālistiskajā attieksmē manas attiecības ar appasauli ir nevis kauzālas, tas ir, cēloniskas, bet gan motivācijas attiecības (*Huserls, 2002, 75; Husserl, 1952, 189*). Protams, lietas kairina manus sajūtu orgānus, bet personālistiskajā attieksmē appasaules lietas ir manas apzinātās lietas, kurām ir nozīme un vērtība man, un tās mani ietekmē tieši caur to, ko tās man nozīmē un kāda ir to vērtība man. Attiecības, kurās lietas izraisa manu reakciju nevis vienkārši kā fiziski objekti, kas kairina manus jutekļus, bet gan kā manu pieredzi, atmiņu un zināšanu objekti, Huserls sauc par motivācijas attiecībām. Motivācijas attiecībās lietas mani pievelk, kairina un liek reaģēt noteiktā veidā nevis caur to, kas ir pašās lietās, bet gan drīzāk caur to, ko tajās no iepriekšējās pieredzes vai zināšanām esmu ielicis es pats.

Lai to paskaidrotu, varam izmantot piemēru ar ogle. Ogles liek tās iedzudināt nevis kā fiziski objekti, bet gan kā vērtību, precīzāk, vajadzību, objekti. Ja man ir auksti, ogles motivē mani tās aizdegt, jo no iepriekšējās pieredzes zinu, ka aizdedzinātas ogles sniedz siltumu, kuru es vēlos. Ja es neko par ogle nezinātu, varētu skatīties uz tām, cik ilgi vien gribu, un tās manī neizraisītu vēlmi veikt virkni kustību, proti, aizdedzināšanu. Tātad ogles tikai tādā mērā, kādā tās ir manas appasaules lietas, kuras es apzinos un par kurām kaut ko zinu no iepriekšējās pieredzes, manī var izraisīt vēlmi veikt noteiktas darbības.

Kā otru piemēru var minēt arī naudu. Ja cilvēks neko nezina par naudu, tad papīra banknotes, piemēram, 500 eiro naudaszīmes, saplēšana vai ieraudzīšana uz ielas viņam neizteiks to pašu, ko cilvēkam, kurš zina, kas ir nauda un kāda ir tās vērtība. Proti, viena un tā pati lieta dažādus cilvēkus motivēs atšķirīgi, ņemot vērā, kādā appasaulē viņi dzīvo. Un, ja es neko nezinu par kādu lietu vai tā manā pieredzē neparādās, tā mani nemotivē (Huserls, 2002, 107; *Husserl*, 1952, 231).

Šajā sakarā ir jārūnā arī par personas **vēsturi**, kas veido personas pārlicības, vērtības un perspektīvu, t. i., personas individuālo **stilu**. Personai, ejot cauri dažādām pieredzēm, veidojas sava individuālā vēsture, kurā iepriekšējie veikumi ietekmē nākamās pieredzes (*Moran*, 2009, 90–91). Tas, ko esam pieredzējuši, ietekmē to, ko mēs pieredzēsim turpmāk. Tas nozīmē, ka mūsu vēsture, mūsu pieredze pilnībā nepazūd, tā ir atstājusi mūsos pēdas un nosaka mūsu turpmāko rīcību. Pat tad, ja nevaram atcerēties konkrētu pieredzi, tā joprojām var ietekmēt to, kā mēs pieredzam kaut ko un kā darbojamies tagad. Mūsu pieredzētais, pat ja ne apzināti, saglabājas mūsos kā ieradumi un veido mūsu personālo stilu attiecībās ar **appasauli**. Mūsu agresijai, bailēm, pašpārliecinātībai, skopumam utt. ir vēsture, konkrēta pieredze vai pieredžu sērijas, kas ir pamatā stilam, kādā mēs darbojamies appasaulē.

Apkopojot rakstīto, var apgalvot, ka personai raksturīgs **egocentriskums** un **miesiskums**. Persona ir Es, kuru kā miesisku subjektu pasaule motivē un kura ir miesiski vērsta uz pasauli. Persona vienmēr ir arī kādas appasaules subjekts. Pasaule, kurā kā persona es esmu, ir appasaule, nevis objektīvā daba, un appasaule ir nevis cēlonības, bet gan **motivācijas attiecību** pasaule. Personai ir sava vēsture un ieradumi, kas veido tās īpatnējo stilu. Un persona nav viena pasaulē, tā dzīvo un mijiedarbojas ar citām personām, proti, personas dzīvei appasaulē ir raksturīga arī **intersubjektivitāte**.

Tā kā viens no būtiskākajiem personas raksturojumiem ir tās **iemiesotība jeb miesiskums**, nepieciešams vairāk pakavēties pie jautājuma, ko nozīmē tas, ka mēs sevi pieredzam kā miesisku būtni? Lai to saprastu, ir jāatsaucas uz Huserla darba “Idejas” otrajā grāmatā (*Husserl*, 1952) ieviesto nošķirumu starp *Leib* (**miesu**) un *Körper* (**objekta ķermeni**) jeb diviem veidiem, kādos mēs pieredzam savu ķermeni.⁵ Miesa norāda uz ķermeņa, caur kuru mēs dzīvojam personālistiskajā attieksmē, pieredzi – uz to, caur ko mēs pieredzam sevi un pasauli. Savukārt objekta ķermenis norāda uz mūsu ķermeņa kā fiziskas, materiālas lietas pieredzi.

⁵ Fenomenoloģijā pieteiktais miesas un ķermeņa nošķiruma izvērsts apraksts, uzsverot arī šī nošķiruma potenciālo ietekmi medicīnas prakses īstenošanā, ir lasāms krājuma “Filosofiskā antropoloģija” 2. daļā nodaļā “Ķermenis un miesa” (Grīnfelde, 2018a).

Ar šo nošķirumu Huserls ilustrē mūsu duālo sevis kā ķermeniskas būtnes pieredzi – pirms mēs veidojam zinātniskas teorijas par savu ķermeni, kas raksturo naturālistisko attieksmi (par ko būs runa nākamajā nodaļā), mēs to pieredzam gan kā objektu, no kura varam distancēties un ar kuru varam manipulēt pēc nepieciešamības, gan kā sajūtu un darbības centru, kas nav nošķirams no tā, kā mēs sevi pieredzam (*Husserl*, 1952, 144–146, 151–152, 161).

Huserls raksta:

“.. es atrodu manu *miesu* (*mein Leib*) kā .. vienīgo izcēlumu, proti, kā vienīgo, kas nav tikai kāds ķermenis, bet ir tieši miesa – vienīgais objekts .., kuram, vadoties pēc tā pieredzējuma, es atvēlu sajūtu laukus .. (taustes sajūtu lauks, siltuma un aukstuma lauks utt.), – vienīgo, ar ko es nepastarpināti *pārbaudu un pārbaudu*, jo īpaši – ar katru no tā “orgāniem” ..” (*Husserl*, 2002, 298)

Huserls šeit norāda uz diviem miesas pieredzes aspektiem. Pirmkārt, miesa tiek pieredzēta kā sajūtu nesējs jeb sajūtošais; mēs sevi pieredzam miesiski kā sajūtošu, piemēram, kā slāpstošu, sāpošu, nosalušu, sakarsušu, bēdīgu, priecīgu, sakaunējušos utt. Otrkārt, miesa tiek pieredzēta kā tas, caur ko mēs vēršamies uz pasauli. Mēs pieredzam sevi caur spēju jeb varēšanu darboties pasaulē, piemēram, spēju skriet, iet, lasīt, runāt u. tml. Pirmais miesas aspekts var tikt raksturots caur afektīvo ķermeņa pieredzes dimensiju, savukārt otrais – caur funkcionālo ķermeņa pieredzes dimensiju.

Abi šie miesas pieredzes aspekti izsaka **ķermeņa un Es vienību**. Huserls miesu raksturo, atsaucoties uz tās nepieciešamo saistību ar Es, citiem vārdiem, *ego* jeb patību (*Husserl*, 1952, 150). Jūtot, piemēram, sāpes, kas ir miesiska pieredze, mēs jūtam ne tikai sāpes, bet arī sevi kā tādu, kuram sāp, – kā sajūtošu. Esot miesiski vērsti uz kādu mērķi pasaulē, piemēram, bumbas iesperšanu vārtos, mēs nepieredzam kādu abstraktu Es, subjektu jeb dvēseli, kas izmanto sev piešķirto ķermeni, lai ar tā palīdzību trāpītu bumbai, – mēs pieredzam sevi kā iemiesotu patību, kas ir vērsta uz mērķi. Skatoties no pieredzes perspektīvas, tas norāda, ka ikdienišķās situācijās, kas raksturo personālistisko attieksmi, starp manu Es jeb patību un manu ķermeni nepastāv nekāda veida nošķirums. Huserla idejas par miesu tālāk ir izvēršis ievadā pieminētais franču fenomenologs Merlo-Pontī, un to viņš raksturo šādi: “.. es neatrodas sava ķermeņa priekšā, es esmu savā ķermenī, vai drīzāk jau es esmu mans ķermenis” (*Merlo-Pontī*, 2018, 172).

Turpretī:

“Situācijās, kad mūsu ķermenis kļūst par uztveres priekšmetu – lai arī tas uztver pats sevi –, tiek ievadīts distances elements. Es vairs neesmu mans ķermenis, netematizētu spēju kopa, caur kuru es eksistēju. Tagad man ir jeb pieder ķermenis kā priekšmets, ko es uztveru pasaulē.” (*Leder*, 1990, 77)

Pieredzot ķermeni kā objekta ķermeni, manis un ķermeņa vienība izjūk. Abi minētie miesas pieredzes aspekti izsaka arī **miesas nesaraujamo saistību ar pasauli**. Gan Huserls, gan Merlo-Pontī ir norādījuši, ka miesa ir mūsu pasaules pieredzes nosacījums (Husserl, 1952, 56; Merlo-Pontī, 2018, 106). Huserls šo iemiesotības aspektu ilustrē, gan atsaucoties uz miesas kā sajūtu nesējas, gan kā sākotnējā orientācijas centra pieredzi (Husserl, 1952, 158). Pirmajā gadījumā runa ir par to, ka, sajūtot ar miesu, mēs sajūtam ne tikai sevi kā sajūtošo, bet arī lietas pasaulē kā sajūsto. Sajūtot rupju virsmu, es sajūtu ne tikai sevi kā sajūtošo, bet arī, piemēram, galdu kā sajūsto, tādējādi gūstot pieredzi par apkārt esošo pasauli. Otrajā gadījumā, raksturojot miesu kā orientācijas centru, Huserla doma ir šāda: katram Es ir dots noteikts uztveres lietu lauks, proti, tas, ko mēs redzam, dzirdam, aptaustām utt., un šis lauks ir atkarīgs no mūsu ķermeņa novietojuma un iespējām, kas, protams, ir mainīgas.

Lietas vienmēr parādās no šīs vai tās puses, tuvāk vai tālāk, virs vai zem, pa labi vai pa kreisi u. tml., un to parādīšanās ir nepieciešami saistīta ar mūsu ķermeni kā sākuma atskaites punktu jeb iemiesotu “šeit”, attiecībā pret kuru lietas mums atklājas kā esošas “tur”. Huserls piebilst, ka mēs pieredzam miesu kā brīvas kustības centru, kuru raksturo “es varu” spēja (Husserl, 1952, 161). Es varu pacelt savu roku, aizskart grīdu, savu galvu, apiet apkārt mājai, pārvietoties no viena punkta līdz otram utt. Esot brīvas kustības centrs un sākumatskaites punkts, mana miesa ir pasaules pieredzes nosacījums (*Ibid.*, 158–159).

Merlo-Pontī attīstīja šo ideju tālāk, apgalvojot, ka miesa jeb, viņa vārdiem, savpatais ķermenis (*le corps propre*) un dzīvīgais ķermenis (*le corps vivant*; Merlo-Pontī, 2018, 80, 114) atrodas pasaules centrā, būdams “neievērotais galapunkts, pret ko savas šķautnes pavērš visi priekšmeti” (*Ibid.*, 106). Viņš raksta: “Ķermenis ir esamības uz pasauli izpausmes nesējs, un dzīvai būtnei būt apveltītai ar ķermeni nozīmē pievienoties noteiktai videi, saplūst kopā ar noteiktiem projektiem un nepārtraukti tajos iesaistīties” (*Ibid.*, 105). Pasaule mums parādās kā jēgpilna nevis tāpēc, ka mēs domājam par to, bet tāpēc, ka mēs tajā praktiski darbojamies. Merlo-Pontī raksta: “Apziņa sākotnēji ir nevis “es domāju, ka”, bet gan “es varu.”” (*Ibid.*, 160)

Caur mūsu miesisko iesaisti pasaulē personālistiskās attieksmes ietvaros (caur tveršanu, iešanu, skatīšanos utt.) mēs esam vērsti uz noteiktu projektu īstenošanu pasaulē. Būtiski ir tas, ka miesa, būdama pasaules pieredzes nosacījums, pati bieži vien paliek pieredzes fonā, proti, ikdienišķās situācijās mūsu pieredzes priekšplānā izvirzās pieredzes objekti (piemēram, bumba, kura jāiesit vērtos), savukārt miesa, kas šo pieredzes objektu pieredzi dara iespējamu, paliek pieredzes fonā. Pastāv, protams, situācijas, kurās mēs esam spiesti pievērst uzmanību savam ķermenim, piemēram, kad “es varu” transformējas par “es nevaru” – ja

atkārtoti neizdodas trāpīt pa bumbu, kuru iepriekš bez problēmām varējām iesist vārtos. Tomēr šie gadījumi vairs neraksturo miesas pieredzi, jo brīdī, kad mūsu miesa kļūst par uztveres priekšmetu, mēs sākam to pieredzēt kā objekta ķermeni.

Apkopojot līdz šim rakstīto, var atsaukties uz trīs veidiem, kādos mēs pieredzam savu ķermeni:

- kā sajūtu nesēju, kas izsaka patības un ķermeņa vienību; tā ir ķermeņa pieredzes **afektīvā dimensija**;
- kā brīvas kustības centru, ko raksturo “es varu” spēja un kas izsaka ķermeņa, patības un pasaules saistību; tā ir ķermeņa pieredzes **funkcionālā dimensija**;
- kā materiālu lietu, kas atrodas cēloniskās attiecībās ar citām lietām pasaulē un kas paredz distanci starp patību un ķermeni; tā ir ķermeņa pieredzes **materiālā dimensija**.

Papildus šīm trīs dimensijām jeb trīs veidiem, kādos pieredzu savu ķermenis esamību, balstoties Huserla fenomenoloģijā, ir iespējams nošķirt vēl ceturto veidu, kas ir saistīts ar ķermeņa kā materiālas lietas pieredzi. Tā kā pasaule, kurā dzīvoju, nav tikai fizisku lietu pasaule, bet to veido arī citi cilvēki, kas ir apveltīti ar noteiktiem uzskatiem un attieksmēm, mans ķermenis ne tikai atrodas attiecībās ar citiem fiziskiem ķermeņiem, bet ir pakļauts arī citu cilvēku pieredzei. Huserla doma ļoti vienkāršotā veidā ir šāda: balstoties līdzībā starp manu ķermeni un citiem ķermeņiem, es varu pieredzēt citus ķermeņus ne tikai kā objekta ķermeņus, bet arī kā miesas, proti, kā sajūtošas un darboties spējīgas personas. Šo līdzību starp manu un citiem ķermeņiem Huserls apraksta, atsaucoties uz noteikta veida pasīvu sintēzi, ko viņš sauc par **pārojuma asociāciju** (Huserls, 2002, 316).

Būtiski ir tas, ka jēgas pārnese, kas notiek no mana ķermeņa uz kāda cita ķermeni, ir abpusēja. Fenomenoloģijas pētnieks Dans Zahavi (*Dan Zahavi*) norāda: “Iegūstot nojēgumu par otru [cilvēku], es balstos pats savā pieredzē, bet šī saskarsme ar otru izmaina arī manis paša pieredzi” (*Zahavi*, 2012, 236). Šīs idejas norāda uz būtisku ķermeņa pieredzes aspektu, ko ir izvērsis filozofs Žans Pols Sarts (*Sartre*, 2006), proti, mēs pieredzam savu ķermeni caur citu cilvēku uztveres (un plašāk – caur sociālo normu un vērtību) pastarpinājumu.

Nemot vērā šo pieredzes aspektu, var izšķirt ceturto veidu, kādā mēs pieredzam savu ķermeni, – kā materiālu lietu, ko pieredz arī citi cilvēki; un citu cilvēku pieredze par manu ķermeni (piemēram, tas, ka manu ķermeni kāds pieredz kā neglītu) var ietekmēt to, kā es pats pieredzu savu ķermeni (piemēram, kā neglītu), un tā ir ķermeņa pieredzes **sociālā dimensija**.⁶

⁶ Šīs četras minētās iemiesotības dimensijas izvērsti aplūkotas Māras Grīnfeldes rakstā “Four dimensions of embodiment and experience of illness” (Četras iemiesotības dimensijas un slimības pieredze, 2018b).

Pirmie divi ķermeņa pieredzes veidi norāda uz ķermeņa kā miesas pieredzi, savukārt pēdējie divi – uz ķermeņa kā objekta ķermeņa pieredzi. Vienā nozīmē ķermeņa kā miesas pieredze paredz *iekšēju* perspektīvu uz savu ķermeni kā sajūtošu un varošu patību, savukārt ķermeņa kā objekta ķermeņa pieredze paredz *ārēju* perspektīvu uz savu ķermeni kā materiālu un sociālu objektu. Lai arī šādu nošķirumu ir iespējams veikt, fenomenoloģiskā perspektīva paredz to, ka abos gadījumos runa ir par *pieredzes* perspektīvām – arī *ārēja* perspektīva uz ķermeni kā objektu ir pieredzes perspektīva, un, tai esot pieredzes perspektīvai, tā nevar atrasties *ārpus* pieredzes. Visas šīs četras ķermeņa pieredzes dimensijas ir savstarpēji saistītas un norāda uz dažādiem aspektiem, kādos mēs pieredzam sevi kā iemiesotas personas.

Balstoties rakstītajā, fenomenoloģiskā perspektīva sniedz mums iespēju saprast sevi kā iemiesotus subjektus, patības jeb personas, kas pasaulē ir iesaistītas kopā ar citām iemiesotām personām. Tomēr ar šo secinājumu fenomenoloģiskās perspektīvas iespējas attiecībā uz iemiesota subjekta izpratni netiek izsmeltas. Vairāki mūsdienu fenomenologi ir norādījuši, ka, aprakstot iemiesota subjekta izpratni, ir jāņem vērā gan tas, ka pašas miesas ir dažādas (piemēram, jaunas un vecas, slimas un veselas), gan tas, ka atšķiras sociālais konteksts, kurā mēs pieredzam savu ķermeni (piemēram, sabiedrība, kurā tiek augsti vērtēta jaunība, pretēji sabiedrībai, kurā tiek novērtēts vecums). Abi šie aspekti ietekmē to, kā veidojas jēga par to, kas mēs esam. Šajā kontekstā virkne fenomenologu ir mēģinājuši konkretizēt vispārējo iemiesotas patības aprakstu, izšķirot dzimuma, vecuma, slimības, rases un citus ķermeniskos aspektus. Šos domātājus vieno sociālās iemiesotības dimensijas izvirzīšana priekšplānā, uzsverot, ka ikviena ķermeņa pieredze ir sociālpolitiskā konteksta pastarpināta.⁷

Kā ilustrāciju var minēt feministiskās fenomenoloģes Airisas Jangas (*Iris Young*) idejas attiecībā uz **miesu un dzimumu**. Pēc viņas domām, ir nepieciešams uzsvērt, pirmkārt, to, ka mēs kā miesiskas būtnes atšķiramies – piemēram, mums ir atšķirīgs augums, atšķirīga ādas krāsa, atšķirīgs vecums un veselības stāvoklis, daži no mums var pieredzēt grūtniecību un menstruācijas, savukārt citi ne. Otrkārt, ir jāuzsver, ka šīs dažādās miesas atrodas dažādās attiecībās ar sociālo vidi, proti, miesas pieredze vienmēr ir noteiktas sociālās vides un kultūras nosacīta, tostarp tā ir dzimuma sociālo normu ietekmēta, piemēram, atsaucoties uz specifiskiem ieaudzinātiem ķermeniskās izturēšanās modeļiem un praksēm (*Young*, 2005, 17). Pēc Jangas domām, fenomenoloģisks skatījums uz ķermeni ietver abus šos aspektus – mēs vienmēr pieredzam sevi kā iemiesotas būtnes noteiktā vēsturiskā kultūras situācijā (*Ibid.*, 16).

⁷ Šajās pārdomās bieži tiek ietvertas franču filosofa Mišela Fuko idejas par pozitīvās varas koncepciju. Runa ir par varu, kas, būdama iekšēji saistīta ar zināšanām, veido mūsu uzskatus un pakļauj tos disciplinārajām normām un standartiem (Fuko, 1995, 23).

Janga aplūko dzīvīgā ķermeņa jeb miesas noturīgu un ietekmīgu sociāl-vēsturisko diferenciāciju divos dzimumos – *vīrišķajā* un *sievišķajā*, reizē atzīstot, ka pastāv arī citu diferenciāciju iespējas. Viņa uzsver to, ka mūsu – noteiktā kultūrā dzīvojošu indivīdu – sevis kā iemiesotu būtņu pieredze ir dzimuma sociālo normu pastarpināta. Savā nozīmīgajā rakstā “Mest kā meitenei: sievišķā ķermeņa izturēšanās, kustīguma un telpiskuma fenomenoloģija” (*Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality*) Janga norāda, ka sabiedrības normas attiecībā uz to, ko nozīmē būt sievietei jeb kas ir *sievišķīgs* (sociālā iemiesotības dimensija), ietekmē indivīdu iemiesoto spēju darboties pasaulē (funkcionālo iemiesotības dimensiju).

Janga atsaucas uz to, ka mūsu sabiedrībā (runa ir par mūsdienu attīstītajām, urbānajām, industriālajām un komercializētajām sabiedrībām) pastāv atšķirības starp *sievišķiem* un *vīrišķiem* ķermeniskās izturēšanās un kustības stiliem. Kā piemēru viņa min atšķirības veidos, kādos meitenes un zēni (kā arī sievietes un vīrieši) met bumbu, apzinoties, ka šīs atšķirības pastāv noteiktās sabiedrībās un noteiktā vēsturiskā posmā.⁸ Runa ir par to, ka meitenes atšķirībā no zēniem, metot bumbu, lielākoties šajā kustībā neiesaista visu ķermeni – meitenes paliek relatīvi nekustīgas, ja neskaita rokas, kuras arī netiek izstieptas pietiekami tālu, lai metiens būtu veiksmīgs (*Young, 2005, 31*).

Pēc Jangas domām, šāda indivīda nespēja iesaistīt visu savu ķermeni projekta īstenošanā (šajā gadījumā – bumbas aizmešanā) var tikt izskaidrota ar duālu veidu, kādā sievietes pieredz savu ķermeni, proti, ne tikai kā miesu, caur kuru viņas ir vērstas uz dažādiem projektiem pasaulē, bet arī kā materiālu un sociālu objektu, balstoties kāda cita skatienā, ko caurauž pastāvošās dzimuma normas (*Young, 2005, 31–39*).⁹ Citiem vārdiem sakot, sievietes pieredz savu ķermeni ne tikai kā brīvu iespēju darboties pasaulē, bet bieži vien arī kā objektu, uz ko ir vērsti citu subjektu (vērtējošie, nosodošie u. tml.) skatieni. Savukārt šī ķermeņa kā objekta pieredze traucē iemiesoto darbošanos pasaulē, jo pieprasa dalīt uzmanību starp īstenoto projektu (piemēram, bumbas mešanu), un pašas ķermeni (domājot, piemēram, par to, kā tas izskatās, vai nav sasniedzis, nesmuks u. tml.).

⁸ Janga uzsver, ka runa ir par *sievišķiem* un *vīrišķiem* ķermeniskās izturēšanās un kustības stiliem, pieļaujot iespēju, ka ne visas sievietes iemieso *sievišķu* kustības stilu, kā arī to, ka daži vīrieši savukārt tieši iemieso *sievišķu* kustības stilu (*Young, 2005, 31*). Runa nav tikai par atšķirībām bumbas mešanā – arī attiecībā uz sišanu, kāpšanu, skriešanu un citām atlētiskām darbībām var izšķirt *sievišķo* jeb *meitenīgo* ķermeniskās izturēšanās un kustības stilu (*Young, 2005, 33*).

⁹ Janga uzskata, ka *sievišķās* un *vīrišķās* miesiskās pieredzes atšķirību avots nav meklējams nedz anatomiskās un fizioloģiskās sieviešu un vīriešu atšķirībās, nedz arī kādā mistiskā sieviešu un vīriešu būtībā, bet gan konkrētā situācijā, kurā sievietes pieredzi ietekmē patriarhālās sabiedrības normas (*Young, 2005, 42*).

Jangas idejas ilustrē to, ka mūsu miesiskā iesaiste pasaulē, būdama sociālo normu (šajā gadījumā – dzimuma sociālo normu) pastarpināta, noved pie atšķirīgām – lai arī joprojām tipiskām (šajā piemērā *sievišķām* un *vīrišķām*) – miesas pieredzēm. Mēs nevaram izprast sevi kā iemiesotas personas, neatsaucoties uz sociālo kontekstu, kas būtiski ietekmē mūsu pieredzi.

Kā vēl vienu ilustrāciju tam, ka mūsu miesas pieredze ir sociālpolitiskā konteksta pastarpināta, var minēt Sāras Ahmedas (*Sara Ahmed*) idejas attiecībā uz mūsu ādas krāsas pieredzi. Rakstā “Baltādainības fenomenoloģija” (*Phenomenology of whiteness*, 2007) viņa argumentē, ka šķietami neitrālas ķermeņa iezīmes (šajā gadījumā – ādas krāsa), būdamas sociālpolitiskā konteksta un vēsturiskā mantojuma pastarpinātas, ietekmē veidu, kādā mēs pieredzam sevi kā iemiesotas būtnes pasaulē, proti, kā mēs ķermeniski orientējamies pasaulē un ko mēs varam vai nevaram izdarīt.

Atsaucoties uz Huserla ideju par miesu kā sākotnējo orientācijas centru un Merlo-Pontī norādi uz to, ka mums, esot miesiski vēršiem uz projektu īstenošanu pasaulē, pati miesa paliek pieredzes fonā, Ahmeda apgalvo, ka baltādainība ietver noteiktu orientācijas formu, kura noteiktas lietas (to skaitā fiziskus objektus, stilus, spējas, ieradumus u. tml.) padara pieejamas un kurai pateicoties indivīdi brīvi iemājo pasaulē (*Ahmed*, 2007, 154). Būdama orientācijas forma, baltādainība raksturo pieredzes fonu, t. i., baltādainais ķermenis neiznāk pieredzes priekšplānā, tam nav jākonfrontē sava baltādainība, – tā baltums paliek neievērots (*Ibid.*, 156).

Ahmedas doma ir šāda: mūsu iemiesotā spēja darboties pasaulē (funkcionālā ķermeņa pieredzes dimensija), kādu to aprakstīja Merlo-Pontī un Huserls, ir tikai mūsu ķermeņa pieredzes virspuse, kas slēpj dziļāku vēsturisko un sociālo dimensiju. Piemēram, šī vēsturiskā un sociālā konteksta pastarpinājumā melnādaina ķermeņa pieredzi raksturo ķermeņa kā objekta iznākšana priekšplānā, kas savukārt ietekmē ķermeniskās iespējas (ko es varu un ko nevaru izdarīt) un kavē jeb apgrūtina ķermenisko vērstību uz projektu īstenošanu pasaulē. Viņa raksta: “Būt melnādainam balto pasaulē nozīmē vērsties atpakaļ uz sevi pašu jeb kļūt par objektu ..”, kas ierobežo iespējas iesaistīties pasaulē (*Ahmed*, 2007, 161). Ahmeda secina, ka Huserla un Merlo-Pontī miesas kā brīvas kustības centra, ko raksturo “es varu” spēja, izpratne nebalstās kādā visām miesiskām būtnēm piemītošā kompetencē, bet gan ķermeniskas privilēģijas formā (*Ibid.*), proti, ne visiem ir vienādas reālās iespējas izpaust savu miesisko varēšanu.

Apkopojot rakstīto par iemiesotas personas izpratni, var teikt, ka mēs kā iemiesotas būtnes sevi pieredzam divējādi: kā miesu jeb kā sajūtu un darbības centru, kas nav nošķirams no mūsu patības pieredzes, un kā objekta ķermeni jeb kā objektu, no kura varam distancēties un ar kuru varam pēc nepieciešamības manipulēt. Tālāk tika izšķirtas četras ķermeniskās pieredzes dimensijas:

(1) afektīvā ķermeņa pieredzes dimensija jeb miesas kā sajūtu nesēja pieredze; (2) funkcionālā ķermeņa pieredzes dimensija jeb miesas kā brīvas kustības centra, ko raksturo “es varu” spēja, pieredze; (3) materiālā ķermeņa pieredzes dimensija jeb ķermeņa kā materiālas lietas, kas atrodas cēloniskās attiecībās ar citām lietām pasaulē, pieredze; (4) sociālā ķermeņa pieredzes dimensija jeb ķermeņa kā materiālas lietas, ko pieredz arī citi cilvēki, pieredze.

Vairāki mūsdienu fenomenologi ir uzsvēruši, ka, aprakstot iemiesota subjekta izpratni, ir jāņem vērā gan tas, ka pašas miesas ir dažādas, gan tas, ka sociālais konteksts, kurā mēs pieredzam savu ķermeni, atšķiras. Un tas nozīmē, ka ikviena ķermeņa pieredze ir sociālpolitiskā konteksta pastarpināta.

Naturālistiskā attieksme: Es kā cilvēku sugas pārstāvis

Es varu pieredzēt sevi ne tikai kā iemiesotu personu, bet arī kā dzīvās dabas specifiskas sugas pārstāvi. Es kā iemiesota persona pastāvu personālistiskajā attieksmē, es kā sugas *homo sapiens* pārstāvis – naturālistiskajā attieksmē. Naturālistiskajā attieksmē atklājas “daba visu dabaszinātņu nozīmē” (Huserls, 2002, 68; *Husserl*, 1952, 180). Ieņemot naturālistisko attieksmi, mēs lūkojamies uz visu kā objektīvās dabas, ko pēta dabaszinātnes, objektu. Šī attieksme, salīdzinot ar personālistisko attieksmi, ir **mākslīga** tajā nozīmē, ka tā nav attieksme, kurā mēs ikdienā pārsvarā dzīvojam, bet kura ir mūsu intelektuālo pūliņu rezultāts (*Ibid.*).

Huserls norāda: “Dabiskajā Es dzīvē mēs tātad ne vienmēr – nekādā ziņā ne pārsvarā – uzlūkojam dabu tā, it kā gribētu nodarboties ar fiziku un zooloģiju” (*Husserl*, 1989, 192–193). Naturālistiskā attieksme pieprasa ievingrināšanos, ieraduma veidošanu. Tikai tad, kad tiek izstrādāts stingrs **ieradums** tvert lietas naturālistiski, dabaszinātnieki var, tā teikt, uzlikt šīs attieksmes “ieraduma acu aizsegus” un redzēt dabu kā reāli kauzālu, tas ir, cēlonisku, savienojumu (Huserls, 2002, 70–71; *Husserl*, 1952, 183).

Huserls apgalvo, ka naturālistiskā attieksme ir pakārtota personālistiskajai un ir atvasināta no tās, jo tiek iegūta “caur abstrakciju vai drīzāk caur kādu personālā Es pašaizmirstību” (Huserls, 2002, 71; *Husserl*, 1952, 183–184). Proti: “Visi personālistiskās pasaules fakti parādās naturālistiskā uzlūkojuma veidā kā dabas fakti un kā tādi pieprasa dabaszinātnisku pieeju” (*Husserl*, 1989, 194). Abstrakcija šeit apzīmē procesu, kurā kaut kas tiek aplūkots atsevišķi un ārpus tā konkrētā konteksta. Ikdienas dzīvē abstrakcija izpaužas kā stereotipiska cilvēku uztvere, kad mēs raugāmies uz cilvēkiem caur šabloniem “cietumnieks”, “homoseksuālis”, “bagātnieks”, “aklais” utt., absolutizējot šos raksturojumus un neņemot vērā, ka

šie cilvēki ir kas vairāk nekā šie šabloni. Cilvēks, kas ir bijis cietumā, ir ne tikai izbījis cietumnieks, bet daudz kas cits – iespējams, tēvs, aizrautīgs novusa spēlētājs, brīnišķīgs pavārs utt.

Kad veicam abstrakciju, mēs neņemam vērā vai aizmirstam, ka abstrakcijai ir konteksts, kurā tai ir sava konkrēta vieta, un tādējādi absolutizējam to. Līdzīgi notiek naturālistiskās abstrakcijas rezultātā – viens aspekts no konkrētās personālistiskās attieksmes pilnības “gūst zināmu patstāvību, tādējādi nelikumīgi absolutizējot savu pasauli, dabu” (Huserls, 2002, 71; Husserl, 1952, 183–184). Huserls apgalvo: “Lai arī naturālistiskā pieeja ir pakārtota personālistiskajai un ir vienpusīgas abstrahēšanās no personālistiskās attieksmes pilnības rezultāts, naturālistiskajā attieksmē persona tiek noreducēta līdz psihiskiem stāvokļiem, kas ir tikai daļa no dabas, proti, “no dabas redzes viedokļa viss personiskais ir kaut kas pakārtots”” (Huserls, 2002, 72; Husserl, 1952, 185).

Līdz ar šo specifisko abstrakciju, kurā atklājas naturālistiskā pasaule, visi cilvēki un dzīvnieki šajā attieksmē ir antropoloģiski un zooloģiski objekti (Huserls, 2002, 70; Husserl, 1952, 183). Naturālistiskajā attieksmē es sevi un citus tādus pašus dzīvus organismus pieredzu kā dabas objektus, sugas *homo sapiens* pārstāvjus. Šajā attieksmē personu nav:

“Kas visapkārt redz tikai dabu – dabu dabaszinātnes nozīmē un it kā ar tās acīm –, ir akls pret garasfēru – raksturīgo garazinātņu darbalauku. Viņš neredz nevienu personu un no personālā veikuma jēgu gūstošos objektus, tātad nevienu “kultūras objektu”, viņš īstenībā neredz nevienu personu, kaut arī viņam naturālistiskās psiholoģijas iestādne ir darīšana ar personām.” (Huserls, 2002, 76–77; Husserl, 1952, 191)

Svarīgi atzīmēt, ka naturālistiskajā attieksmē es sevi pieredzu nevis tikai un vienīgi kā dabas objektu, bet arī kā objektu, kas ir apveltīts ar jūtīgumu jeb juteklību un **dvēseli** kā augstāko psihisko slāni (Huserls, 2002, 64–65, 70; Husserl, 1952, 175–176, 182). Dvēsele šajā kontekstā nav jāsaprot kā garīga esamība, kas var pastāvēt pati par sevi, kā tas ir daudzās reliģiskās doktrīnās: “Dabaszinātniski tā nav nekas pati par sevi, tā ir **tikai reālo norišu slānis ķermeņos**” (Huserls, 2002, 64; Husserl, 1952, 175). Tā ir atkarīga no mana objekta-ķermeņa: “Patiešām, raugoties naturālistiski, visa apziņa, visa pārdzīvošana vispār ir miesiski dībināta ..” (Huserls, 2002, 71; Husserl, 1952, 184). Tā ir laiciski un telpiski lokalizēta ķermenī un attiecīgi atkarīga no ķermeņa un fiziskās dabas kauzālās sistēmas kā tādas (Huserls, 2002, 64–65, 68–69; Husserl, 1952, 175–176, 180–181).

Atšķirībā no personālistiskās attieksmes, kurai raksturīgas motivācijas attiecības, naturālistiskajā attieksmē darbojas kauzālās jeb **cēloniskās attiecības**. Mans objekta ķermenis ne tikai cēloniski mijiedarbojas ar citām dabas lietām, bet tas arī izraisa psihiskos stāvokļus. To, ka cilvēcisķajam ķermenim ir noteikti

psihiski stāvokļi, nosaka cēloniskais ietvars, proti, to, ka es jūtu sāpes (psihisks stāvoklis), nosaka virkne norišu manā fiziskajā ķermenī. Un to var pētīt dabaszinātniski (Huserls, 2002, 69; *Husserl*, 1952, 181).

Kā piemēru atšķirībai starp personālistisko un naturālistisko attieksmi var minēt ārsta un pacienta attiecības un pieeju slimībai. Ārsts attiecībā pret pacientu var ieņemt gan personālistisku, gan arī naturālistisku attieksmi. Pacients, tāpat kā ārsts, ir persona, bet diagnozes noskaidrošanas un terapijas nolūkā ārsts var uzlūkot pacientu naturālistiski – kā disfunkcionālu dabas objektu, kas jāsalabo. Ārsts šajā gadījumā var abstrahēties no tā, ka pacients ir persona, un attiekties pret personu kā pret objektu, gluži kā mehāniķis pieiet auto diagnostikai un labošanai.

Ja ārsts ir pilnībā nodevies naturālistiskajai attieksmei, viņš abstrahējas ne tikai no pacienta, bet arī no sevis kā personas. Viņš izmanto savas rokas, acis un ausis kā diagnostikas instrumentus; viņš nedomā, cik skaists ir pacients, ka pacients ir slavens vai lielisks sarunu biedrs. Ārsts uz brīdi aizmirst par sevi kā par personu. Diagnostiskais pieskāriens ir atšķirīgs no pieskāriena draugam vai mīļotajam cilvēkam. Pacients ir objekts, kas tiek izmeklēts, bet ārsts ir objekts, kas izmeklē. Un tieši tāpēc, ka zinām – ārsts uz mums lūkojas naturālistiski, nevis kā persona, – mēs varam ārstam atklāt ķermeņa vietas, kuras mēs reti rādām citiem cilvēkiem.

Protams, ārsti ne vienmēr spēj noturēties šajā naturālistiskajā attieksmē, arī viņi nosoda, vaino, uzslavē un uzmundrina pacientus. Tāpēc šīs attiecības ietver abas attieksmes un ārstam ir jāiemācās tās ieņemt pareizajā vietā un pareizajā laikā, jo no tā ir atkarīga ne tikai pacienta labklājība, bet arī diagnoze un terapijas iznākums. Ja ārsts ar savu attieksmi un uzvedību liek pacientam izjust kaunu, tas pacientā rada ne tikai nepatīkamas emocijas, bet arī vēlmi slēpt simptomus un pat izvairīties no ārsta apmeklējuma.¹⁰ Savukārt, ja ārsts uztver pacientu un izturas pret viņu tikai kā pret dabas objektu, tas var veicināt pacientu neapmierinātību un veselības aprūpes krīzi (*Marcum*, 2005, 311), jo galu galā pacients ir persona un slimība ietekmē ne tikai ķermeni, bet arī veidu, kādā persona dzīvo savā appasaulē. No personas perspektīvas skatoties, slimība ir ne tikai disfunkcija ķermenī, bet arī traucētas vai sabrukušas attiecības ar appasauli. Tādēļ ārstam ir svarīgi attīstīt spēju pēc vajadzības un pareizajā kontekstā pārslēgties starp personālistisko un naturālistisko attieksmi (*Carel & Macnaughton*, 2012, 2335).

Kopumā var teikt, ka cilvēkam kā dabas objektam raksturīgs objekta ķermenis ar dvēseli kā specifisku ķermeņa slāni. Cilvēks kā dabas objekts ir pasaules kā objektīvās dabas daļa, kuru pārvalda cēlonības attiecības un kuru var pētīt ar dabaszinātņu metodēm.

¹⁰ Vairāk par kaunu fenomenoloģiskā skatījumā ārsta un pacienta attiecībās sk.: *Dolezal*, 2015.

Fenomenoloģiskā attieksme: Es kā transcendentālā subjektivitāte

Līdzīgi, kā tas ir naturālistiskās attieksmes gadījumā, arī fenomenoloģiskā jeb transcendentālā attieksme ir mākslīga, proti, tajā mēs nedzīvojam kā personas mūsu ikdienā, bet tā ir īpašu intelektuālo pūliņu rezultāts, kam nepieciešama vingrināšanās un ieradumu veidošana, lai tajā noturētos.

Lai ieņemtu fenomenoloģisko attieksmi, ir jāveic fenomenoloģiskā jeb transcendentālā redukcija. Tās apzīmēšanai Huserls izmanto arī sengrieķu vārdu *ἐποχή* (*epohē*), ko var tulkot kā atturēšanos no sprieduma, sprieduma pieņemšanas atlikšanu. Fenomenoloģiskās redukcijas gadījumā notiek **atturēšanās no sprieduma par ārpus apziņas esošās pasaules esamību** (Husserl, 1976b, 63). Proti, mēs atturamies no sprieduma par to, vai ārpus apziņas pasaule pastāv vai nepastāv. Pasauli mēs pieredzam, un šī pieredzētā pasaule mums pastāv, bet to, vai šī pasaule, kuru mēs pieredzam, pastāv ārpus tās pieredzes, mēs nezinām un, kā uzskata Huserls, arī nevaram zināt. Tāpēc mums ir jāatturas no sprieduma izdarīšanas par ārpus apziņas esošās pasaules esamību vai neesamību.

Lai labāk izprastu šo soli, varam katrs sev paprasīt, vai ir kaut kas, ko varam pateikt par pasauli, ko mēs vienā vai otrā veidā nebūtu pieredzējuši? Viss, ko mēs varam par pasauli pateikt, ieskaitot to, ka tā pastāv, ir ietverts mūsu pieredzē. Mēs nevaram izkļūt no mūsu pieredzes un palūkoties, kādas tad īsti ir tās attiecības ar ārpuspieredzes esamību. Tāpēc mēs varam tikai spekulēt un minēt, ka pasaule, kuru pieredzam, pastāv ārpus mūsu pieredzes; ka apziņa, kurā visa pasaule mums ir un var tikt pieredzēta, ir tikai šīs pašas par sevi esošās pasaules atspoguļojums un rezultāts.

Huserls savā filosofijā vēlas izvairīties no minējumiem un balstīties tikai tajā, ko mēs varam droši zināt. Un mēs varam droši zināt, ka mums ir apziņa un ka šajā apziņā mums parādās pieredzētā pasaule. Par to, vai šai pieredzes pasaulei atbilst kaut kāda pasaule ārpus apziņas, mēs nevaram droši spriest, tāpēc uz šo spriedumu nevaram droši balstīties. Tāpēc Huserlam filosofija ir subjektivitātes filosofija; mēs varam droši paļauties tikai uz to, kas ir mūsu pieredzē.

Ikdienas un dabaszinātniskā pieeja apziņas un pasaules attiecībām galvenokārt ir tāda, ka apziņa ir pasaules daļa un noteiktu cēlonisku attiecību rezultāts pasaulē, savukārt Huserls šīs attiecības pavērš otrādi – pasaule, kāda tā mums pastāv, ir apziņas daļa un atkarīga no tās. Pirmajā pieejā pasaule ir absolūta un apziņa – relatīva, bet otrajā pieejā apziņa ir absolūta un pasaule – relatīva. Pēc Huserla viedokļa šī absolūtā apziņa ir transcendentāla,¹¹ proti, tā ir pasaules

¹¹ Vārdu “transcendentāls” nevajag jaukt ar “transcendents”. Transcendents apzīmē to, kas iet pāri, kas atrodas ārpus kaut kā, bet transcendentāls – kas ir kaut kā pieredzes nosacījums, kas padara iespējamu kaut kā pieredzi.

pieredzes nosacījums, tā dara pasaules pieredzi iespējamu, un Huserls to sauc arī par **transcendentālo subjektivitāti**. Par tās attiecībām ar pasauli Huserls raksta: “Viss pasauliskais, visa telplaiciskā esamība priekš manis pastāv tāpēc, ka es to pieredzu, uztveru, atceros, par to piedomāju un spriežu, to vērtēju, iekāroju utt.” (Huserls, 2002, 240). Ja nebūtu apziņas, nebūtu arī pasaules, vismaz tādas, kāda tā mums ir dota: “Priekšmeti ir priekš mums un ir tieši tie, kas ir, – tikai kā īstenās un iespējamās apziņas priekšmeti” (Huserls, 2002, 273; *Husserl*, 1973, 99).

Fenomenoloģiskās redukcijas gaitā ne tikai tiek ielikta iekavās tēze, ka apziņa ir pasaules daļa un tās rezultāts, bet arī tiek īstenota īpaša **refleksija**. Tas izskaidrojams šādi: ja pasaule ir apziņas produkts jeb (izmantojot Huserla terminoloģiju) ja apziņa konstituē pasauli, tad fenomenoloģijas uzdevums ir noskaidrot, kā šis konstituēšanās jeb jēgas veidošanās process norit. Tāpēc, ja ikdienā mēs esam vērsti uz lietām pasaulē, ieskaitot mūs pašus un mūsu apziņu kā pasaules lietas, tad fenomenoloģiskajā attieksmē mēs vēršamies uz dažādajiem apziņas pārdzīvojumiem, caur kuriem pasaules lietas, ieskaitot mūs pašus kā cilvēkus, kuriem šie pārdzīvojumi ir, konstituējas (Huserls, 2002, 249–252). Citiem vārdiem sakot, refleksijā mēs vēršamies uz apziņas pārdzīvojumiem – piemēram, uztveri, atmiņu, šaubām, vērtēšanu, iztēlošanos, – un cenšas atklāt, kā šajos pārdzīvojumos parādās pasaule un es kā pasaules objekts.

Ko fenomenoloģiskā redukcija un fenomenoloģiskā attieksme nozīmē un maina attiecībā uz Es, salīdzinot ar personālistisko un naturālistisko Es? Atšķirībā no Es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē, transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte fenomenoloģiskajā attieksmē nav pasaulē mītoša dzīva būtne: “Šis Es un Es–dzīve, kas man katrā ziņā paliek pāri pēc *εποχή*, nav gabaliņš no pasaules, un, ja saka: “Es esmu, *ego cogito*”¹², – tad tas vairs nenozīmē: es, šis cilvēks, esmu” (Huserls, 2002, 243). Transcendentālais Es nav kādas pasaulē mītošas fiziskas būtnes psihiskais slānis, transcendentālais Es ir absolūtā apziņa, kurā konstituējas visa pieredze ar tās pasauli, kurā konstituējas Es kā persona un Es kā specifisks sugas pārstāvis. Citiem vārdiem sakot, transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte ir apziņas lauks, kurā veidojas jēgas slāņi par Es kā personu un cilvēku. Viss, ko es pieredzu, visa pasaule, kas man parādās, parādās manis kā transcendentālā Es konstituējošajai jeb **jēgdodošajai darbībai**.

Huserls raksta:

“Tādējādi objektīvā pasaule, kas man pastāv, jēkad ir pastāvējusi un pastāvēs vai jēkad iespēs būt ar visiem tās objektiem, iegūst no manis – no transcendentālā un visupirms pēc *εποχή* apgūtā Es –, kā es teiktu, visu jēgu un esamības lietderīgumu, kāds tai jēkad priekš manis bijis.”¹³ (Huserls, 2002, 244; *Husserl*, 1973, 65)

¹² *Ego cogito* (latīņu val.) – es domāju.

¹³ Tulkojumā veiktas nelielas izmaiņas: “izsmelī laukā” nomainīts uz “iegūst”.

Pieredzētā pasaule ir jēgas pasaule, pasaule, kuru es kā transcendentālā subjektivitāte saprotu (vai arī nesaprotu) un kuru esmu tai piešķīris: “Es nevaru iemājot nevienā citā pasaulē, nevaru būt pieredzošs, domājošs, vērtējošs un darbīgs ne pret vienu citu pasauli, kā tikai pret to, kuras jēga un lietderība nāk no manis paša un pastāv manī pašā” (Huserls, 2002, 240). Piemēram, krūzi mēs saprotam kā trīsdimensionālu fizisku objektu, kuram piemīt noteikta forma, krāsa, materiāls utt., bet krūzei, lai tā būtu krūze, piemīt arī citas jēgas dimensijas, piemēram, tā ir lieta, kurā mēs varam liet šķidrumus un no kuras varam dzert, tā ir lieta, kuru mēs varam saplēst, mazgāt, mest, ar kuru mēs varam apliet stādus vai iesist. Un katra lieta, ko mēs sastopam mūsu pasaulē un ar kuru mijiedarbojamies, ir šāda jēgpilna lieta. Galu galā, arī pati pasaule kā tāda ir jēga.

Vēl viena būtiska atšķirība starp mani kā personu un dabas objektu, no vienas puses, un mani kā transcendentālo subjektivitāti, no otras puses, ir **mirstīgums**. Ja Es kā persona un naturālistisks objekts ir mirstīgs, proti, mēs dzīvojam un kā dzīvas būtnes varam nomirt, tad transcendentālais Es nemirst: “Šajā nozīmē nāve reprezentē pārrāvumu, kuram, tā sakot, nav transcendentālā profila, un šajā nozīmē tas ir jautājums, vai tā vispār ir atbilstoša tēma transcendentālajai refleksijai” (Dodd, 2010, 65). Nav jēgpilni prasīt par mana kā transcendentālā Es nāvi, jo nāve pati ir jēga, ko transcendentālais Es ir konstituējis. Jēga ir tikai jautājumam par manis kā pasaules dzīvās būtnes nāvi.

Mans galīgums ir konstituēts transcendentālajā subjektivitātē kopā ar pasauli un mani pašu kā pasaulē mītošu būtni. No kurienes es iegūstu ideju, ka esmu galīgs, ka esmu sācies un reiz beigšu pastāvēt? To es iegūstu no savas pieredzes par citiem, jo redzu citus cilvēkus, kas piedzimst un nomirst, un zinu, ka esmu tāds pats kā citi (*Geniusas*, 2010, 73). Šajā nozīmē citu cilvēku dzimšana un nāve ir pirms manas dzimšanas un nāves (*Ibid.*, 80), proti, es zinu, ka esmu dzimis un reiz miršu tikai tāpēc, ka pieredzu citu cilvēku dzimšanu un nāvi un šos faktus attiecinu uz sevi.

Protams, fakts, ka transcendentālā subjektivitāte nemirst (un arī nepiedzimst), nenozīmē, ka transcendentālais Es nekad nav sācies vai nebeigsies, bet, ņemot vērā, ka nomiršanu mēs attiecinām uz pasaulē pastāvošām dzīvām būtnēm, nav iespējams attiecināt vārdus “nāve” un “mirt” uz transcendentālo Es, kas ir nosacījums pasaulei, kāda tā man pastāv.

Apkopojojot visu, transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte ir absolūta apziņa, kas nav atkarīga no kaut kā ārpus tās un līdz ar to tā nav daļa no pasaules un cilvēka kā šīs pasaules daļas. Transcendentālās subjektivitātes ietvaros veidojas jēga par pasauli un līdz ar to arī par mani kā pasaules daļu – personu un cilvēku. Transcendentālā subjektivitāte ir jēgdodoša – viss, ko mēs pieredzam,

mums kaut ko nozīmē. Ja es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē varu nomirt un tādēļ esmu mirstīgs, tad transcendentālais Es nemirst, jo nav dzīva būtne, drīzāk dzīvo būtņu pieredzes nosacījums. Transcendentālais Es var sākties un beigties, bet ne nomirt.

Nobeigums

Fenomenoloģija bieži vien tiek raksturota kā deskriptīva disciplīna, kuras mērķis ir aprakstīt pieredzi jeb apziņu, ieņemot nereduktīvu attieksmi pret to, vadoties tikai un vienīgi pēc pašas pieredzes. Šāds pieredzes apraksts paredz pirmās personas jeb subjektīvu pieredzes perspektīvu. Balstoties vācu fenomenologa Edmunda Huserla idejās, var apgalvot, ka mēs visu (ieskaitot mūs pašus) pieredzam kā pieredzošie subjekti. Savukārt veids, kādā mēs sevi pieredzam, ir atkarīgs no attieksmes jeb fenomenoloģiskā skatpunkta, kādu mēs ieņemam. Mēs sevi varam pieredzēt kā iemiesotas personas (personālistiskajā attieksmē), kā cilvēkus (naturālistiskajā attieksmē) un kā subjektivitāti (transcendentālajā attieksmē).

Personālistiskā attieksme ir mūsu ikdienas ierastā pasaule, kurā es sevi pieredzu kā personu. Persona ir es, kuru kā miesisku subjektu pasaule motivē un kura ir miesiski vērsta uz pasauli. Persona vienmēr ir arī kādas appasaules subjekts. Pasaule, kurā es kā persona sevi atrodu, ir appasaule, nevis objektīvā daba, un appasaule ir nevis cēlonības, bet gan motivācijas attiecību pasaule. Personai ir sava vēsture un ieradumi, kas veido tās īpatnējo stilu. Un persona nav viena pasaulē – tā dzīvo un mijiedarbojas ar citām personām, proti, personas dzīvei appasaulē raksturīga arī intersubjektivitāte.

Naturālistiskajā attieksmē es sev atklājos kā sugas pārstāvis jeb cilvēks. Ieņemot naturālistisko attieksmi, mēs uz visu lūkojamies kā objektīvās dabas, ko pēta dabaszinātnes, objektu. Cilvēks ir pasaules kā objektīvās dabas objekts, ko pārvalda cēlonības attiecības un ko var pētīt ar dabaszinātņu metodēm.

Visbeidzot, transcendentālajā attieksmē es sev atklājos kā transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte. Transcendentālā subjektivitāte ir absolūta apziņa, kas nav atkarīga no kaut kā ārpus tās, tāpēc tā nav daļa no pasaules un cilvēka kā šīs pasaules daļas. Transcendentālās subjektivitātes ietvaros veidojas jēga par pasauli un līdz ar to arī par mani kā pasaules daļu – personu un cilvēku. Transcendentālā subjektivitāte ir jēgdodoša – pateicoties tai, viss, ko mēs pieredzam, mums kaut ko nozīmē. Ja es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē varu nomirt un tāpēc esmu mirstīgs, tad transcendentālais Es nemirst, jo nav dzīva būtne, drīzāk tas ir dzīvo būtņu pieredzes nosacījums.

PERSON, HUMAN BEING AND SUBJECTIVITY IN PHENOMENOLOGY

Summary

Phenomenological philosophy concentrates on experience and how we experience things, and as such it could be described as a philosophy of subjectivity. However, it does not mean that it avoids questions about objectivity, about the world around us as it is itself. Rather it claims that everything we consider to be objectively existing is given exclusively through and consequently as part of subjectivity. Therefore, subjectivity is an integral aspect of every type of objectivity. Thus, there is no wonder that the question about the experiencing subject or the I itself that experiences itself and the world around it lies at the heart of phenomenology. What is this I, and how, phenomenologically viewed, this subjectivity should be understood?

Responding to the question, this article shows that within phenomenology it is impossible to speak about one way in which the I is revealed in experience. To be more precise, based on Husserl's philosophical ideas, this article aims to expound three different ways in which the I experience itself: I can experience myself (1) as embodied person, (2) as a human being, and (3) as the transcendental subjectivity. Nevertheless, the way I experiences itself depends on the attitude I takes toward what I experiences.

Therefore, the first part of the article is dedicated to the question what the term 'attitude' means in the context of Husserl's phenomenology. The second part deals with the personalistic attitude in which I experiences itself as an embodied person. The third part looks into the naturalistic attitude which presents I as a human being, and the final part addresses the phenomenological or transcendental attitude within which I is revealed as the transcendental subjectivity.

Literatūra

1. Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
2. Carel, H., & Macnaughton, J. (2012). "How do you feel?": Oscillating perspectives in the clinic. *The Lancet*, 379(9834), 2334–2335. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61007-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61007-1)
3. Dodd, J. (1998). Attitude-facticity-philosophy. In: N. Depraz & D. Zahavi (Eds.), *Alterity and facticity* (Vol. 148, pp. 57–85). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-011-5064-4_3
4. Dodd, J. (2010). Death and time in Husserl's C-manuscripts. In: D. Lohmar & I. Yamaguchi (Eds.), *On time – new contributions to the Husserlian phenomenology of time* (pp. 51–70). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9_3

5. Dolezal, L. (2015). The phenomenology of shame in the clinical encounter. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18(4), 567–576. <https://doi.org/10.1007/s11019-015-9654-5>
6. Fuko, M. (1995). Patiesība un vara. No: *Patiesība. Vara. Patība* (17.–31. lpp.). Spektrs.
7. Geniusas, S. (2010). On birth, death, and sleep in Husserl's late manuscripts on time. In: D. Lohmar & I. Yamaguchi (Eds.), *On time – new contributions to the Husserlian phenomenology of time* (pp. 71–89). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9_4
8. Grīnfelde, M. (2018a). Ķermenis un miesa. No: V. Silis, I. Neiders (Red.), *Filosofiskā antropoloģija II* (15.–42. lpp.). Rīgas Stradiņa universitāte.
9. Grīnfelde, M. (2018b). The four dimensions of embodiment and the experience of illness. *AVANT. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard*, 9(2), 107–127. <https://doi.org/10.26913/avant.2018.02.07>
10. Husserl, E. (2002). *Fenomenoloģija* (Tulk. R. Kūlis un A. Dāboliņš). Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
11. Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff.
12. Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (2. Aufl.). Martinus Nijhoff.
13. Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (2. Auflage). Kluwer.
14. Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.–3. Auflage*. Martinus Nijhoff.
15. Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in phenomenology of constitution*. Kluwer Academic Publishers.
16. Leder, D. (1990). *The absent body*. University of Chicago Press.
17. Marcum, J. A. (2005). Biomechanical and phenomenological models of the body, the meaning of illness and quality of care. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7(3), 311–320. <https://doi.org/10.1007/s11019-004-9033-0>
18. Merlo-Pontī, M. (2018). *Uztveres fenomenoloģija*. (Tulk. R. Zembahs). Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
19. Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. Routledge.
20. Moran, D. (2005). *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*. Polity Press.
21. Moran, D. (2009). The phenomenology of personhood: Charles Taylor and Edmund Husserl. *Colloquium*, 3, 80–104.
22. Moran, D., & Cohen, J. D. (2012). *The Husserl dictionary*. Continuum.
23. Sartre, J.-P. (2006). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology*. Routledge.
24. Young, I. M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>
25. Zahavi, D. (2008). Phenomenology. In: D. Moran (Ed.), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* (pp. 661–692). Routledge.
26. Zahavi, D. (2012). Empathy and mirroring: Husserl and Gallese. In: R. Breuer & U. Melle (Eds.), *Life, subjectivity & art: Essays in honor of Rudolf Bernet* (pp. 217–254). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-2211-8_9

LAURA BITINIECE

“Tehnikas būtība nekādā gadījumā nav nekas tehnoloģisks.”

Martins Heidegers

Ievads¹

Jautājumu par esamību uzdod tikai filosofija. Pēc vācu filosofa, ievērojamā 20. gadsimta domātāja Martina Heidegera (1889–1976) domām, tas ir un tam vajadzētu būt filosofijas fundamentālākajam jautājumam, kurā apvienojas visi citi. Tas, ka Rietumu filosofiskā domāšana sākās tieši ar jautājumu par esamību, nav nejauši. Tieši cilvēka vēlme un spēja uzdot šāda līmeņa jautājumu par visu esošā veselumu un to vienojošo – esamību – deva impulsu filosofijas sākotnei Senajā Grieķijā, kas visspilgtāk izpaudās antīko domātāju Hērakleita un Parmenida darbos un teju uzreiz pēc tam, kā uzskata Heidegers (*Heidegger*, 2003, 51–53), zaudēja savu esamību tverošo domu un attālinājās no jautājuma par esamību Platona un Aristoteļa filosofijā. Martins Heidegers savu dzīvi veltīja domāšanai par jautājumu, kas ir esamība, proti, kas ir esošais, ciktāl tas ir esošs.

Šajā rakstā tiks aplūkotas divas tēmas. Pirmā ir esamība un sevis iztaujāšana, pētot veidu, kā cilvēks *ir* jeb pastāv (analizējot to, ko Heidegers sauc par eksistenciāliem, piemēram, fakticitāte, autentiskums un “esamība uz nāvi”). Otrā tēma – pretstats starp brīvību un kontroli jeb tas, ko Heidegers sauc par *tehniku*. Tehnikas jēdziens ir saistīts ar cilvēka vajadzību izmantot un pakļaut dabu, vienlaikus pakļaujot arī savu brīvību. Raksta noslēgumā iezīmējas Heidegera piedāvātās idejas tam, kā pārvarēt tehnisko domāšanu.

Klātesamība jeb kas es esmu?

Kas ir tas, ko esam aizmirsuši? Jo ir sajūta, ka kaut kas būtisks būtu aizmirsts. Reizēm kādos neizskaidrojamos mirkļos pēkšņi šķiet, ka ir vēl kaut kas, ko mēs nezinām, vai kaut kas, ko zinājām, bet esam

¹ Autore izsaka pateicību Heidegera pētniekam, filosofam Raivim Bičevskim par ierosmi un komentāriem raksta tapšanā.

piemirsuši. Varbūt ne mēs zinājām, ne aizmirsām, bet zināja kāds cits vai kādi citi – tie, kuri uzdeva lielākus jautājumus par mūsējiem, tie, kuri brīnījās, “kāpēc ir esamība, nevis nekas?”, vai tie, kurus nodarbināja mīklām līdzīgi jautājumi par to, kā cilvēks organizē pasauli sev apkārt vai kā pasaule atklājas cilvēkam.

Ikreiz, kad sakām, ka kāda lieta *ir* (piemēram, ka ir galdi, ir ziloņi, ir nepāra skaitļi, ir mīlestība un ir Šerloks Holms), mēs kaut ko apgalvojam, taču paši nemaz īsti nezinām, ko kopumā pasakām. Jo kas gan ir kopīgs šiem esošajiem? Kādā nozīmē mums priekšā esošais galds vai tā mīlestība, ko jūtam pret saviem vecākiem, *ir*? Lai arī ikdienā varam bez piepūles un aizdomāšanās apgalvot un atšķirt, ka kaut kas ir vai nav, filosofi šajos īpatnajos “ir” lietojumos saredz problēmu. Ja mums “ir” jeb “būt” interesē pats par sevi, nevis, ko šis “ir” nozīmē kontekstā, un ja mēs ne tikai gribam saprast, ko sarunbiedrs domā, sakot, ka kaut kas “ir” (piemēram, telpā, domās, jūtās, vēsturē, atmiņā, pieredzē), bet arī saprast, ko nozīmē “būt”, mēs nonākam pie Heidegera izceltā jautājuma par esamību pašu par sevi, esamības jēgu jeb to, ka esošais kaut kādā nozīmē ir esošs, nevis neesošs.

Filosofi, uzdodot jautājumu par esamības jēgu, apkārtējiem bieži šķiet neizprotami un dīvaini. Šķiet, ka nesaprotams ir pats jautājums. Proti, kāpēc jautāt par esošo, ciktāl tas ir esošs, nevis, piemēram, par esošā konkrētām noteiksmēm vai īpašībām, ko taču varam ikdienā tik labi izmantot zinātnēs, mākslā un savstarpējā saziņā? Heidegers raksta:

“Kad [Tales, sengrieķu domātājs], domās iegrimis, vēroja debesu jumu virs galvas, viņš gandrīz iegāzies akā.² Kāda trāķiešu kalpone viņu tad izsmējusi: viņš gan gribot izpētīt debesis, bet neredzot, kas viņam deguna galā. Filosofija ir tā meklēšana un jautāšana, par ko smejas kalpones. Un, kas ir īsta kalpone, tai par kaut ko jāsmejas. Mums jāsaprot: tā būtu filosofijas neizprašana, ja censtos to nepastarpināti padarīt saprotamu un slavēt kā ļoti noderīgu.”
(Heidegger, 1993a, 32)

Heidegera teiktajā pamanāmas atsaucis ne tikai uz Talesa misēkli, bet arī uz filosofijas kā brīva cilvēka nodarbošanos, ko tā daļēji saglabājusi arī mūsdienās – tikai brīvs, nepaverdzināts, neapspiests cilvēks, kurš vēl spēj izmantot savu domāšanu, nevis akli sekot sabiedrības, patērētājkultūras prasībām un civilizācijas tehnoloģizācijai, var uzdot jautājumu par esamību un izrādīt izbrīnu par lielākiem jautājumiem. Par šiem jautājumiem un cilvēkiem, kas tos uzdod, var sanākt smiekli – īpaši, kā norāda Heidegers, tieši kalponēm jeb nebrīvai domāšanai.

Kalpones vietā te varam būt jebkurš, tiklīdz esam ikdienas nodarbināti un ieņemam pozīciju, ka patiesas zināšanas ir tikai tās, kas ir noderīgas, viegli sprotamas un tūlīt lietojamas. Kalponei taču ir skaidrs, ka acis domātas, lai neiekristu

² Lāertas Diogens raksta, ka Tales tiešām iegāzies akā (Laertius, 1925, 34).

akā, nevis pētītu kaut ko nezināmu. Filosofija nedrīkst kļūt par tikpat tūlītēji izmantojamām zināšanām, jo līdz ar to cilvēki zaudētu savas domāšanas brīvības dimensiju, t. i., to dimensiju, kurā mūsu izdomātajam uzreiz nav jāatrod praktisks lietojums – kurā mēs varam nekalpot vajadzībām, bet vienkārši būt un domāt. Varbūt tieši tāpēc Heidegers izceļams to domātāju vidū, kura darbos centrālā vieta atvēlēta jautājumam, nevis atbildei, proti, domātāja nepieciešamībai iztaujāt savu domāšanu.

Heidegers apzinās, ka jautājumam par esamību vajadzīga kāda konkrētāka norāde, kāds pavediens. Ir jāizvēlas kāds esošais, ko pētīt, lai nonāktu pie jautājuma par esamību. Un izvēle krīt par labu sev pašam, cilvēkam, sev kā esošajam. Starp visiem esošajiem cilvēks ir īpašs tieši tāpēc, ka tikai un vienīgi viņš izvirza jautājumu par esamību un *savu* esamību. Jautājums par esamību Heidegera ievērojamākajā darbā “Esamība un laiks” (1927) *sākas* kā jautājums par tā esošā izpēti, kurš jautā par esamību. Pētījuma priekšmetam – par esamību jautājošajam cilvēkam – jau ir kāda sākotnēja izpratne par esamību: pirms izteikti sākam domāt par esamību, mēs jau esam un mākam *būt*, protam dzīvot, t. i., kaut kā jau saprotam esamību. Ar šo prasmi būt, mūsu veidu, *kā* esam, t. i., esamības saprašanu, arī ir jāsāk ceļš pie jautājuma par esamību.

Taču, secina Heidegers, mums trūkst valodas, kurā to iespējams izpētīt un izteikt. Viņaprāt, valoda, ko lietojam, ietekmē mūsu domāšanu veidos, ko mēs pat neapzināmies. Spilgtākais piemērs ir subjekta un objekta nošķirums, uz ko mūsu domāšanu mudina izteikums “Es redzu sarkano rozi”. Pēc Heidegera domām, tieši šī izteikuma paģērēto iedalījumu esam ienesuši filosofijā kā reālu problēmu, un šis nopelns pienākas Dekartam, kura *cogito ergo sum* (domāju, tātad esmu)³ un vēlākais fenomenoloģijas aizsācēja Edmunda Huserla “tīrais ego”⁴ runā par subjektu, kas paliek neapšaubāms domas sākumpunkts pēc jebkuras redukcijas, t. i., atteikšanās no spriedumiem par neatkarīgi no mūsu apziņas dotu pasauli.

Daudzi filosofi ir pārliecināti, ka iespējams nošķirt apziņas “iekšpusi” no “ārpusēs”, proti, ka noteikti ir kas tāds kā pieredzes uztvērējs (es, subjekts, ego) un tam pretī stāvošs uztveramais (objekts, pasaule, realitāte). Pati valodas gramatika paredz pašreferenci, pirmo personu, lai mēs spētu veidot izteikumus ar subjektu un predikātu, un arī mūsu ikdienas domāšanas veids labprāt pieņem šo nošķirumu kā objektīvu.

Pēc Heidegera domām, mēs esam noticejuši, ka šī gramatiskā nepieciešamība attiecas uz veidu, kā cilvēks *ir* pasaulē, proti, ir kā subjekts. Cilvēks ir nošķirts no pasaules kā esošo jeb objektu kopas un to izzina ar savām maņām un domāšanu.

³ Lai iepazītos ar Dekarta filosofiju latviski, sk. Dekarts, 2008.

⁴ Lai iepazītos ar Huserla filosofiju latviski, sk. Huserls, 2002.

Eksistenciālisma pētnieks Solomons skaidro:

“Bet kāpēc mums jāpieņem, ka nepieciešamība atsaukties uz subjektu ir kaut kas cits nekā tikai gramatiska nepieciešamība? Kāpēc mums jāpasludina domājoša substance jeb ego kā Dekartam? Vai kāpēc mums vispār jāpieņem, ka “Es domāju” ir zināšanu nepieciešamais nosacījums vai vienojošais princips kā Kantam? .. Heidegers šeit piedāvā ne vairāk un ne mazāk kā radikālu šo veselā saprāta nošķiruma noraidījumu, turklāt kopā ar šo nošķirumu viņš piedāvā noraidīt arī miriādi ar epistemoloģiskām problēmām. .. Pasaule nav ieliekama iekavās, tāpat kā ego nav nepieciešami jāpieņem.” (*Solomon*, 2001, 198)

Heidegers nav mierā ar nošķirumu starp subjektu un objektu, kas ieslēpts valodā un ko artikulējuši filosofi. Viņaprāt, mums patlaban trūkst tādas valodas, kas ļauj izprast esamību un pietuvoties tai tuvāk par parasto izteikumu “x ir y”. Šīs valodas robežās mēs nespējam ne atbildēt, kas ir esamība, ne arī vispār pienācīgi uzdot īstu jautājumu par to. Heidegers norāda, ka viena lieta ir runāt par esošajiem un pavisam cita – par esošajiem *kā* esošajiem, proti, to esamībā, tajā, ka tie *ir*: “Šim uzdevumam mums trūkst ne tikai vārdu, bet galvenokārt gramatikas.” (*Heidegger*, 2010, 39) Ir nepieciešams veidot jaunu valodu, jaunus konceptus, kas, kā norāda filozofs, iespējams, šķitīs neveikli un neeleganti (*Ibid.*, 39).

Atgriežoties no nelielās, bet būtiskās atkāpes par valodu, kas mulsinājusi Rietumu filosofisko domu un nelāvusi tai pietuvoties esamības mīklai, tagad nepieciešams pievērsties tam esošajam, kuram jau ir kāda sākotnēja izpratne par esamību, proti, cilvēkam, kurš savā esamībā uzdod par to jautājumu. Heidegers cilvēka esamības veidam, kuram pieder uzdot jautājumu par sevi un par esamību, piemeklē vārdu ***Dasein*** (burtiski no vācu val.: *būšana te*; angļu val.: *being-there*)⁵, klātesamība.

“Klātesamība ir esošais, kas nav vienkārši viens starp daudziem esošajiem. To ontiski⁶ izceļ fakts, ka savā esamībā tā esamība viņam pašam kļūst par jautājumu. .. Šim esošajam raksturīgs, ka ar tā esamību un caur tā esamību viņa esamība ir tam atvērta. Esamības izpratne pati ir viena no klātesamības esamības noteiksmēm.” (*Heidegger*, 2010, 12)

Heidegers izceļ *Dasein* jeb klātesamību tāpēc, ka tā ir arī ontoloģiska iepreti visam ontiskajam. Ko tas nozīmē? Pirmā pamatiezīme, ko iespējams pateikt par *Dasein*, ir tas, ka *Dasein* jautā par esamību, studē to, proti, *Dasein* ir ontoloģiska.

⁵ Šeit un turpmāk būtiskākie Heidegera filosofijas jēdzieni doti gan latviski, gan oriģinālvalodā (vāciski), gan arī angļiski, lai būtu iespējams salīdzināt to nozīmes.

⁶ Ontisks – esošs, ontoloģisks – tāds, kas attiecas uz ontiskā *esamību* un ontiskā *jēgu*.

Viss pārējais ir tikai ontisks – tāds, kas eksistē, kas ir esošs, bet savu esamību neizjautā, neapzinās – esamība tam nekad nevar kļūt par mīklu. *Dasein* ir gan ontiska (kā esošais savās empīriskajās noteiksmēs), gan ontoloģiska. Heidegeru viņa domāšanas ceļā pie esamības jēgas (pie atbildes uz jautājumu par esamību) interesē *Dasein* ontoloģiskās noteiksmes. Lai tās atklātu, nepieciešama *Dasein* atklājoša pieeja, kuru Heidegers nosauc par eksistenciālo analītiku – ar tās palīdzību jāatklāj un jāapraksta veidi jeb eksistenciāļi, *kādā veidā Dasein ir*. Tas savukārt nozīmē to, ka Heidegera izvēlētā metode ir (vispirms) fenomenoloģiska, t. i., aprakstoša, deskriptīva un ar aprakstu atklājoša.⁷

Arī aprakstot to, *kā Dasein ir*, Heidegers iet citu ceļu nekā Rietumu filosofija, kura uzskata, ka cilvēka pamatattiecības ar pasauli ir [objektu] zināšana [apziņā]. Heidegers tam iebilst – pirms jebkuras zināšanas daudz sākotnējāka attiecību forma ir “darīšana ar”, “apiešanās ar” (*Umgang, dealings; Heidegger, 2010, 66–67*), rīkošanās, lietošana. Jebkurš pasaulē esošais, jebkura lieta mūsu *ikdienišķumā* atklājas *kā* šīs lietas nozīme, jēgas tīklojums jeb kopsakars, kurā ir skaidrs, kam lieta paredzēta. Mēs sastopam esošos vispirms to parocīgumā (*zuhanden, ready-to-hand*) kā rīkus, nevis kā izzināmus objektus (*vorhanden, present-at-hand*).

Sēžot pie rakstāmgalda un rakstot, *Dasein* uzmanība nav pievērsta pildspalvas krāsai, tās formai un svaram – *Dasein* rīkojas ar pildspalvu, un pasaule jeb viss esošais caur šo rīkošanos atklājas kā parocīgums. Viss jēgu tīklojums norāda atpakaļ uz *Dasein* kā to, kāpēc šis tīklojums ir. Brīdī, kad pildspalva ir pazudusi vai saplīsusi, mēs pievēršamies tai kā lietai, tās lietiskums iznāk priekšplānā; tajā brīdī lietojuma pašsaprotamība ir sabrukusi. Lai pildspalvu atkal atrastu (līdz ar to atkal ieietu pierastajā lietojuma tīklojumā), mēs uz mirkli uztveram pildspalvu kā objektu, bet, tiklīdz tā mums atkal ir rokā un doma raisās tālāk, lieta acumirkli pārvēršas par rīku, kas savā parocīgumā kalpo *Dasein*, un *Dasein* jūtas kā mājās, t. i., atkal atguvis orientāciju un skaidrību. Līdzīgi ir tad, kad kaut ko darām ar savām rokām (piemēram, turam pildspalvu) – mēs varam savas rokas lietot pilnīgā pašsaprotamībā, taču varam arī uz tām ilgi skatīties un pieredzēt, ka tās kļūst dīvainas kā objekti. Tādā gadījumā mēs pārrautu jēgu tīklojumu un it kā izkāptu ārpus tā, pēkšņi pieredzot pasauli kā nemājīgu, kā biedējošu neziņu.

Tieši šī sākotnējā pašsaprotamā, pierastā attiecība pašiem ar savām rokām ir tā, kā Heidegers raksturo *Dasein* esamību pasaulē. Jebkas *Dasein* ikdienišķumā primāri ir kā tāds, ar kuru kaut ko var iesākt, tāpēc Heidegers lieto vārdu “rīks”, lai apzīmētu to veidu, kā esošo vispirms un visbiežāk pieredz *Dasein*. Rīks nekad neparādās izolēti, bez konteksta, kā varētu sagaidīt no izzināšanas objektiem. Rīks

⁷ Heidegers tradicionāli tiek pieskaitīts fenomenoloģijas un eksistenciālisma virzienu pārstāvjiem, taču pats ir iebildis šādai klasifikācijai. Sal. *Wheeler, 2011*.

vienmēr ir rīks “tam, lai” (*um-zu, in order to*) kontekstā – tam, lai kaut ko paveiktu (Heidegger, 2010, 68–69); tas ir kontekstā ar citiem rīkiem, tas ir noteiktā dzīves tiklojuma projektā un ieņem noteiktu vietu *Dasein* pieredzē.

Nav iespējams pieredzēt tīrus sajūtu datus kā jēlmateriālu, kas mums neko nenozīmē un kas neierakstās mūsu appasaules (*Umwelt, self-centred-world*) jeb vides parocīgumā:

“Mēs vispirms nevis dzirdam trokšņus un skaņu kompleksus, bet gan čikstošus ratus, motociklu. Mēs dzirdam ziemeļvēju, maršējam kolonnu, klausām dzeni, sprakstam uguni. Vajadzīga ļoti samākslota un komplicēta attieksme / sagatavošanās, lai dzirdētu tīru troksni. Bet tas, ka mēs vispirms dzirdam motociklus un mašīnas, ir fenomenāls apliecinājums tam, ka klātesamība kā esamība pasaulē [*In-der-Welt-sein, being-in-the-world*, būt iekšā pasaulē] vienmēr jau uzturas pie iekšpasauliski parocīgā un nemaz nesāk ar sajūtām, kuru haosam vispirms būtu jāpiešķir forma, ja gribētu iegūt atspēriena tiltiņu, no kura lēkt subjektam, lai lēciena pašās beigās sasniegtu pasauli. Klātesamība kā saprotoša vispirms ir pie saprastā.” (Heidegger, 2010, 163–164)

Ja mēs teiktu, ka pats primārākais veids, *kādā veidā Dasein ir (pastāv)*, ir dabiskā kopībā ar pasauli, mēs pārķāptu Heidegera centienus izvairīties no subjekta / objekta valodas. *Dasein* jēdziens nav nošķirams (kā subjekts) no pasaules (kā objekta), bet ir vienots. *Dasein* jeb klātesamība kā esamība pasaulē atklājas kā saprašanas veids, atrašanās tādā saprašanā, kas ir parocīgums, sarastība un mājīgums (*Gemütlichkeit, coziness*).

Eksistenciālā analītika⁸ tiktāl atklājusi, ka *Dasein* ir esamība pasaulē. Darbā “Esamība un laiks” Heidegers norāda vēl uz vairākiem citiem eksistenciāļiem, kas raksturo *Dasein*. Būtiskākie no tiem, kas jāapskata šajā rakstā, ir fakticitāte, eksistence, krišana un ikviens, esamība-uz-nāvi un autentiskums. Kā jau minēts, tie neatklāj mums *Dasein* priekšmetiskās noteiksmes, proti, kas ir katrs *Dasein* kā indivīds, bet gan veidus, kādos *Dasein* ir jeb eksistē.

Klātesamības eksistenciāļi

Saskaņā ar Heidegeru jāsaka, ka visi eksistenciāļi atklājas darbībā, īstenojumā (*im Vollzug, in execution*), nevis, ka *Dasein* ir statiska, galīga, vienreiz par visām reizēm vai pabeigta. Tādēļ iespējams apgalvot, ka *Dasein* eksistē savu fakticitāti, proti, savu faktisko dzīvi, faktus par sevi, nevis ir fakti. Mums katram, protams, ir dzimšanas vieta, ģimene, dzīves apstākļi un dati, kādos mūs var aprakstīt.

⁸ Eksistenciālā analītika ir aprakstoša metode, kas pievēršas veidiem, kā *Dasein* ir (nevis apraksta to, kas tas ir).

Mēs tos neizvēlamies, tie ir mums doti. Taču vienlaikus mums dota arī eksistence (*Existenz, existence*), iespēja iziet ārpus vienkāršas eksistēšanas, paraudzīties uz savu fakticitāti, apzināties neskaitāmās potencialitātes un izvēles iespējas, kuras varam īstenot. Ja fakticitāte ir saistīta ar mūsu pagātņi, tad eksistence norāda uz nākotni, kas vienmēr ir atvērta kā iespējamība būt.

Heidegers raksta:

“*Dasein* vienmēr saprot sevi no savas eksistences kā iespēju būt pašai vai kā iespēju nebūt pašai. Šīs iespējas *Dasein* ir vai nu izvēlējusies pati, vai nokļuvusi pie tām nejauši, vai tajās uzaugusi. Eksistenci izvēlas tikai katra *Dasein* pati – vai nu iespējas satverot, vai atstājot tās novārtā.” (Heidegger, 2010, 12)

Vienīgā iespēja, kas *Dasein* nav dota, ir iespēja atteikties no iespējām. Eksistences būtība ir iespējas, brīvas izvēles.

Viena no *Dasein* iespējām ir nebūt pašai. Tas nozīmē – dzīvot neīstenumā, dzīvot kā visi, dzīvot saskaņā ar vispārpieņemto. Heidegers to dēvē par *Das Man* (*the they*) jeb Ikvienu. Mēs varam izvēlēties būt Ikviens – dzīvot ikdienā ar ikdienišķiem mērķiem, kur mūsu mērķus un sasniegto vērtē no anonīmas, publiskas perspektīvas. Tā vietā, lai izdarītu savas izvēles un savus sasniegumus vērtētu pēc kādas iekšējas mērauklas, *Dasein* kā Ikviens cenšas aizmirst savu eksistences aspektu, savu brīvību un neatkarību: “Katrs ir cits, un neviens nav pats” (Heidegger, 2010, 128).

Ikviens dzīvo tā, ka ir atkritis (*fallen*) no esamības, t. i., no savas eksistences, atstājis to novārtā. Kāpēc? Lai iegūtu stabilitāti, lai gūtu atvieglojumu no nebeidzamās atbildības uzņemšanās par savām izvēlēm:

“To vienmēr paveicis ikviens, tāpēc varam teikt, ka neviens. *Dasein* ikdienišķumā lielākā daļa lietu notiek tā, ka varam teikt: to paveica neviens. .. Atvieglojot *Dasein* no tā esamības, Ikviens palīdz *Dasein* uztvert visu viegli .., un tādējādi Ikviens nostiprina savu dominanci.” (Heidegger, 2010, 128)

Kļūt par Ikvienu kopā ar citiem nozīmē iegremdēties viduvējībā, un tas ir tik viegli, ka kārdina mūs visus katrā mūsu dzīves mirklī. Atkrišana, kā to dēvē Heidegers, ir ļaušanās būt un dzīvot, kā to dara ikviens, pilnībā būt aizņemtam ar ikdienišķo, ar nebeidzamiem rūpestiem un darbiņiem, pienākumiem un darīšanām:

“Neīstais cilvēks nevar atšķirt, ko viņš ir sapratis pats un ko mantojis no Ikvienu. Saprātne no eksistences iztaujāšanas tādējādi deģenerējas līdz ziņkārībai par lietām. Ziņkārībai nav jābūt stulbai; gluži pretēji – ziņkārība bieži manifestējas kā apķērīgums un aprēķins. Ziņkārīgais cilvēks var būt izcils grāmatvedis, students vai pat zinātnieks. .. Tas, ko ziņkārīgais cilvēks nekad nedarīs – un tas padara viņu neīstu – ir, ka viņš nekad nevirzīs jautājumu tik tālu, lai tas skartu viņa paša eksistenci.” (Solomon, 2001, 220)

Taču ir kas tāds, kas neļauj līdz galam padoties Ikvienu valdzinājumam. *Dasein* ir viena nepieciešamā iespējamība – un tā ir nāve. Nāve ir pats drošākais, ko varam pateikt par *Dasein* nākotni. Nāve ir vienlaikus *nepieciešamība*, no kuras nevaram izvairīties, un vienlaikus *nenoteiktība*, jo mēs nezinām, kad tā būs. Heidegers raksturo *Dasein* kā “esamību uz nāvi” (*Sein-zum-Tode, being-toward-death*). Tas nenozīmē vienkāršu faktu, ka cilvēka dzīve noslēdzas ar nāvi, gluži tāpat kā *esamība* pasaulē nenozīmē konstatēt, ka sastopamies ar pasauli, bet gan pievērsties tam, ko šajos vārdos ienes *esamības jēdziens*. “*Esamība uz nāvi*” paredz, ka *Dasein* spēj fundamentālā veidā veidot attiecības ar savu nāvi, proti, spēj saskatīt un izturēt nāvi kā savu iespējamību.

Nāve, lai arī piemeklē visus, var īpaši individualizēt *Dasein*, ļaujot atkra-
tīties no Ikvienu valģiem. Ja arī ikdienā vēlamies dzīvot kā ikviens, mēs nevaram nomirt kā ikviens, jo vismaz šajā savā galējā iespējamībā mēs nonākam aci pret aci ar savu *esamību* un ar savu nāvi kā savas *esamības kā* (proti, *kādā veidā Dasein ir – kā “esamība uz nāvi”*). Latviešu filozofs, Heidegera pētnieks Raivis Bičevskis raksta: “Tuvošanās beigām ir klātesamības “atduršanās” pret savu galējo iespēju; un ciktāl šī “atduršanās” ir nopietna, klātesamība tiek šajā skrējienā “atmesta” atpakaļ pie savas vēl-*esamības. Te ir konversijas vieta.*” (Bičevskis, b. d.) Patiešām, es vēl esmu. Ko ar to, t. i., savu būšanu, var iesākt?

Heidegers teiktu, ka vienīgais ceļš ir īstenot savas iespējas. Nenovērsties no eksistences, nepazust ikdienišķajos, anonīmajos ikvienu darbos un rūpēs, bet izvēlēties autentisku eksistences veidu, kurā *esam* atvērtībā un saskaņotībā gan ar savu galējo, gan arī savām citām iespējamībām.

“*Esamība uz nāvi*” skaidri iezīmē *Dasein* laiciskumu. Tas, kā *Dasein* spēj saprast sevi un savu *esamību* pasaulē, ir laiciski. Visi Heidegera lietotie jēdzieni ir jāsaprot caur laiciskuma prizmu – faktiskitāte atklājas kā jau-*esamība* un pagātne, savukārt eksistence norāda uz *Dasein* nākotni kā tūlīt, tūlīt satveramām iespējām. Atkrišana apzīmē *Dasein* uzturēšanos tikai tagadnē, esot kā ikvienam un nepievēroties sev kā laiciskai *esamībai*, ko raksturo iespējamības un ko tik krasi, spilgti un tieši atklāj galējā un neapejamā iespēja mirt.

“Cilvēka gadījumā runa ir par – tā Heidegers – “galīgu *nenoteiktību*”, mirstīgu brīvības uzmetumu: cilvēks ir galīgs un tomēr brīvs. Cilvēks ir savā “ka–viņš–ir” (esošais) nosacīts ar savas dzīves galējo iespēju – nāvi, kas dota līdz ar “cilvēkam–būt” – līdz ar cilvēka *esamības* veidu. Taču šī *esamības* veida konkrētais “kas” piepildījums ir cilvēka brīvības ziņā. Un ne tikai derivatīvi (piemēram, ka ir dzīve un tajā vēl papildus kaut kas tāds kā dzīves izvēles un lēmumi), bet gan cilvēkam–būt (*Da-sein*) nozīmē “pasaules uzmetumu”, un tieši tajā – pasaules uzmešanā – ir cilvēka ontoloģiskā brīvība, kas izriet no *Esamības kā Brīvības*. Taču šis uzmetums ir galīgs. Arī šis galīgums izriet no *Esamības* – bet *Esamības* jau kā Laika. Heidegers – ar pastāvīgu atsauci

uz Šellingu – grib domāt hērakleitiski pretrunīgo vienā: Esamība ir Brīvība (bezglīga pasaulu potencialitāte) un Laiks; un tieši kā Brīvība – Laiks; tāpat cilvēks (*Da-sein*) ir brīvs un laikā – tieši tikai laikā ir brīvs jeb ir brīvs, bet tikai laikā.” (Bičevskis, 2013, 116)

Noslēdzot nelielo ieskatu *Dasein* eksistenciāļos, jānotver arī Heidegera sacītais: “Līdz ar apskaidrotām bailēm, kas aizved pie mūsu individualizētās esamības iespējas, nāk arī nesatricināms prieks par šo iespējamību. Saprotot šo iespējamību, *Dasein* atbrīvojas no nejaušībām ...” (*Heidegger*, 2010, 310) Līdzās bailēm par nāvi pastāv arī prieks par jēgu, ko tā piešķir. Heidegers pievērš pastiprinātu uzmanību vairākiem noskaņojumiem, kas, viņaprāt, atklāj būtisko par *Dasein*.

Darbā “Kas ir metafizika?” viņš apraksta Nekā pieredzi, šausmas, saskaroties ar Neko:

“Bailes aizrauj mums elpu. Esošā veselums aizslīd un tādējādi atnāk Nekas, tāpēc tā priekšā apklust katra ikdienišķa “ir” teikšana. Mēs gan bieži pūlamies baiļu nemājīgumā pārtraukt tukšumu neizvēlīgā runāšanā, taču tas ir tikai pierādījums Nekā klātbūtnei. To, ka bailes atklāj Neko, cilvēks pats apliecina tūlīt pēc baiļu izklīšanas. Skatiena skaidrumā, kas vēl saglabā atmiņas dzīvīgumu, mums jāsaaka: no kā un par ko mēs baidījāmies – tas bija īstenībā – nekas. Tik tiešām: pats Nekas bija šeit.” (*Heidegger*, 1993c, 101)

Pēc šādas sastapšanās un šausmu pieredzes (līdzīgi kā pēc nāves kā savas galējās iespējamības apzināšanās, kas iet roku rokā ar Neko) *Dasein* nevis var tikai pievērsties filosofijai, metafizikai, bet to tagad dzīvo: “Dzīves metafizika notiek pastāvīgi, taču dažreiz izlaužas ikdienas pieredzē citādi strukturētu pieredžu veidā un paver sevī apziņu un attiecības ar sevi, kurās dzīve vairs nerit pašsaprotami un pašai izmirstoties. Te sākas dzīves darbs” (Bičevskis, 2008, 88). *Dasein*, pareizi izprotot savu esamību, uzdrošinās virzīt jautājumu tiktāl, ka tas skar pašas eksistenci.

Kas ir tehnika?

Heidegera darbā “Esamība un laiks” (1927) *Dasein* ir uzmanības centrā, un līdz ar viņa domas pētniekiem varam teikt, ka tehnika ir Heidegera vēlākās domāšanas svarīgākā tēma (*Borgman*, 2005, 420). Domājot par to, kas ir cilvēks un kāds ir cilvēka stāvoklis modernajā laikmetā, filosofa idejas saplūst un apvienojas izpratnē par tehniku, tehnoloģiju, tehnoloģisko domāšanu jeb, precīzāk, nedomāšanu.

Lai īsumā aprādītu galvenās idejas par tehniku, ir jāatkāpjas jau iepriekšējā sadaļā aprakstītajās cilvēka attiecībās ar lietām. Tieši cilvēka dabai raksturīgajā rosībā, darbībā, strādāšanā rodas rīki, darbarīki un ierīces, ar ko cilvēks veido, izgatavo un izmaina apkārtējo vidi. Vārdam “tehnika” ir sengrieķu sakne *technē*, kas

nozīmē ‘prasme’, ‘māka’, arī ‘zināšana’. Heidegers norāda, ka *technē* ir arī nozīme ‘būt mājās kādā jomā’, ‘pārzināt kādu lietu’ (Heidegger, 1977, 13). Tādējādi vēlreiz tiek apliecināts, ka cilvēka attiecības ar rīkiem ir fundamentāli sākotnējs attiecību veids ar esošo. Tās ir attiecības, kuras savā ierastībā pavada cilvēku ik mirkli, pamazām izmainot ne tikai apkārtējo vidi, kurā darbojas cilvēks, bet arī pašu cilvēku.

Runājot par tehniku, Heidegers izdala divu veidu definīcijas: tehnika ir līdzeklis, lai sasniegtu mērķi (instrumentālā definīcija), un tehnika ir cilvēka aktivitāte (antropoloģiskā definīcija; Heidegger, 1977, 4–5). Šie rīki un ietaises lēnām pieprasa no cilvēka īpašu darbības un dzīvošanas veidu, pagēr noteiktu domāšanu, kas nenotiktu, ja cilvēks nepazītu rīkus, nezinātu, kā ar tiem rīkoties, un neskatītos uz pasauli kā izejmateriālu, ar kuru var iesākt kaut ko praktisku.

Taču tas, kas atšķir, piemēram, senos grieķus no modernā cilvēka, ir mūsdienu absolūtā tehnikas vara, kas dominē ne tikai praktiskajās sfērās (redzot dolomīta grēdu kā potenciālas raktuves vai upi kā elektroenerģijas avotu), bet arī teorētiskā izziņā (uztverot krītošu ābolu kā fizikas likumu, kas ir jāatklāj, jāapraksta un jāizmanto tālākās formulās).

Vispirms jānorāda, ka Heidegera primārā interese nav tehnoloģijas ierīces,⁹ bet gan to metafiziskais rāmējums – veids, kādā tehnoloģijas būtība atklājas cilvēkam un ko tas liecina par cilvēka attiecībām ar pasauli. Savā svarīgākajā šai tēmai veltītajā darbā “Jautājums par tehniku” (1954) viņš norāda: “Tehnikas būtība nekādā gadījumā nav nekas tehnoloģisks” (Heidegger, 1977, 4). Ko tas nozīmē? Heidegers piedāvā ne tikai skatīt tehnikas būtību (turpmāk – tehniku, tehnoloģiju) caur instrumentālo un antropoloģisko prizmu, bet arī atpazīt, ka mūsdienās tehnika kļūst par vienīgo vidi cilvēkam, par tādu esamības atklāšanās vidi, kad visu – sevi, dabu, pasauli – redzam tikai caur tehnoloģisko uztveri, tehnoloģisko (ne)domāšanu.

Heidegers šo tehnisko atklāšanās veidu definē kā izaicinājumu jeb izsaukšanu (*Herausfordern, challenging*), ko cilvēks attiecina uz dabu, proti, izsaukt, izdabūt no visa “maksimālo atdevi par minimālām izmaksām” (Heidegger, 1977, 14–15). Cilvēks, gluži kā valdnieks, kas iesauc karapulkā kareivjus, sauc pie kārtības dabu un pieprasa tai kalpību, izsaucot no tās visus dabas dārgumus savai lietošanai. Tehnoloģijas būtība – vienalga, vai runājam par mehanizēto lauksaimniecību, atomelektrostacijām, celulozes rūpniecību, piena pakas piegādi līdz tuvākajam veikalam vai mobilā telefona operatoru – ir cilvēka īpaša veida uzmešanās (*setting-upon*) par noteicēju, cilvēka ierīkošanās, kas paredz, ka viss ir savā ziņā vardarbīgi kontrolējams un tiek kontrolēts. Jebkura sfēra, jebkas dabā var tikt pakļauts cilvēka darbības dominancei un mehanizēts.

⁹ Heidegers ir rūpīgi sekojis jaunākās zinātnes un tehnoloģijas attīstībai, turklāt augstskolas līmenī apmeklējis kursus matemātikā, eksperimentālajā fizikā un eksperimentālajā ķīmijā (Mervin et al., 2019, 4).

Lai izprastu, kāpēc Heidegera te domātais nav gluži tas pats, kas, piemēram, ekoloģijas vai dzīvnieku brīvības aizstāvju teiktais, ir būtiski pamanīt, ka Heidegers to dēvē par **atklāšanu** (*Entbergung, revealing*). Pavisam vienkāršojot, varam iedomāties kādu piemēru – mellenes. Mūsdienu tehniskā pasaule var likt domāt, ka veids, kādā parasti pieredzamas mellenes, ir starptautiskas lielveikalu ķēdes zīmola *Selection by Rimi* pasūtītas, ievāktas, atlasītas, sasaldētas, fasētas ogas, kas tiek transportētas un izplatītas, cenotas un novietotas veikalā, ko apkalpo menedžeri, kasieri, apsargi un banku sistēma. Vai arī – mēs varam ieraudzīt mellenes tirgū pie čigānietes stikla burciņā, kuras viņa salasījusi kopā ar bērniem sev vien zināmās ogu vietās. Tāpat mēs varam atcerēties to reizi, kad gulējām sūnās un vērojām, kā saule rotājas melleņu krūmājos mūsu acu augstumā. Uzpūta vējš, un visi mellenāji nolīgojās.

Atliek tikai iedomāties, kādos veidos mums var atklāties kas daudz sarežģītāks par floru – piemēram, otrs cilvēks, cita *Dasein*.

Tie ir dažādi *atklāšanās* veidi un līmeņi, un Heidegers teiktu, ka mums kā cilvēcei kopumā var izveidoties specifiski un kopīgi atklāšanās veidi, kā mēs ieraugām pasauli un citādi vairs nevaram ieraudzīt. Tā ir arī ar tehniku, un Heidegera paša piemērs par Reinas upi rāda to kā enerģijas avotu, uz kura uzbūvēta HES, vai kā upi, ko apdzejojis Helderlīns: “Bet tā taču joprojām ir upe ainavā, vai ne? Varbūt. Bet kā? Tikai un vienīgi kā objekts, ko ierodas inspicēt tūristu grupa, kuru tur aizsūtījusi ceļojumu aģentūra” (*Heidegger, 1977, 16*). Gluži kā Vācija kādam var primāri atklāties kā vieta, kur noticis holokausts, un skaists kalna serpentīns ar tā pagrieziena uzstādītu krustu var negaidīti pavērties kā ainava, kura pieredzējusi negadījumu un nāvi, jebkura atklāšanās, parādīšanās mūs var ietekmēt daļēji vai absolūti.

“Kas ir modernā tehnika? Arī tā ir atklāšanās. Tikai, kad *atļaujām savai uzmanībai pakavēties pie šī fundamentālā raksturojuma* [izcēlums – L. B.], parādās tas, kas ir jauns modernajā tehnikā” (*Heidegger, 1977, 14*). Tiktāl attīstot tehnoloģisko uzvedību un darbošanos pasaulē, cilvēks nonāk situācijā, kad atklāšanās ir kopīga un absolūti spēcīga.¹⁰ Mēs vairs nespējam uztvert pasauli, dabu, citus cilvēkus nekā citādi kā vienīgi to, kam ir jāuzspiež sava griba, mērķi, aktivitāte; kā to, kas ir psiholoģiski jāmehanizē, jāpakļauj kontrolei, jāsystematizē,

¹⁰ Sal. ar Heidegera domu darbā “Pasaules ainas laiks” par pasauli, kas kļuvusi par ainu, iepriekšsagatavotu, prefabricētu, cilvēcību tikai reprezentējošu, nereflektīvu (Heidegers, 1998). “Esošais kopumā tagad tikai tad tiek pieņemts par esošu, ja to ir uzstādījis priekšstatu veidojošais cilvēks. ... Priekšstatīt te nozīmē: pa rokai esošo novietot sev priekšā kā pretimstāvošo, attiecināt to uz sevi – priekšstatošo – un piespiest ieiet šajā attiecībā pret sevi kā noteicošajā jomā. Kur kaut kas tāds notiek, cilvēks sev izveido esošā ainu. ... Ar to cilvēks pats sevi nosaka kā skatuvi, uz kuras esošajam turpmāk vajag sevi priekšstatīt, prezentēt, t. i., tam jābūt ainai.” (Heidegers, 1998, 67–68)

jāaprēķina, zinātniski jāizskaidro u. tml. Ja mēs kaut ko nesaprotam, tas ir jāizanalizē, ir jāievāc dati; ja kaut kas iziet ārpus mūsu zinātniskā skaidrojuma, tas kļūst par anomāliju vai patoloģiju; ja mēs kaut ko nevaram sasniegt, ir jāizgudro jaudīgākas ierīces.

Mēs pieredzam pasauli praktiski ar tehnikas starpniecību kā ar tehno protēzēm (kas mums pasaka, kāda ir temperatūra ārā, cik ir pulkstenis, pat kur mēs atrodamies un kas mēs esam kā, piemēram, medicīnisku un vēsturisku datu kopums) un teorētiski kā pasauli, kura vēl nav pietiekami izziņāta, lai varētu komfortabli dzīvot, un tāpēc tajā konstanti veicami atklājumi, izmaiņas un uzlabojumi. Pat Dievu, raksta Heidegers, mēs padarām par pirmcēloni kādā cēloņū un seku ķēdē, proti, par filosofu dievu, atņemot tam jebkādu eksaltāciju, svētumu un tāluma noslēpumainību: "Līdzīgi dabai, kas parādās kā.. aprēķināms komplekss, par kuru var veikt pareizas prognozes; tieši šajos panākumos slēpjas briesmas, ka visa pareizuma vidū patiesība atkāpsies." (Heidegger, 1977, 26) Tādējādi briesmas, par ko runā Heidegers, slēpjas apstākļi, ka tehnikas būtība iznīdē citus veidus, kā attiekties pret realitāti.

Heidegera doma neapstājas pie tā, kā mēs pieprasām dabai atdot tās noslēpumus un dārgumus. Mūsu tehnoloģiskajai uzvedībai raksturīgs vēl kas: "Visur viss tiek norīkots gaidīšanas režīmā, lai būtu tūlītēji pieejams, patiesi, lai vienkārši atrastos te un būtu gatavs izsaukumam nākamā norīkojumā. .. Mēs to saucam par resursu [*Bestand*]"¹¹ (Heidegger, 1977, 17). Heidegers norāda, ka šādi skatītas lietas, daba, cilvēki, pat attiecības nav ne objekts, ko aplūkot kā atsevišķu esošo, ne vienkārši krājums, kādu to izprata cilvēki senāk. Objektiem vēl piemīt pašiem sava esamība, toties rīki ir radīti tikai mums kā resurss vai resursu ieguves aprīkojums. Ja jebkas modernajā laikmetā tiek izprasts kā resurss, robeža starp objektu un resursu izzūd. Noplicinātajā tehnikas valodā koks – tā ir koksne, un mēs zinām, ko un kad ar to darīt, kā un kur lietot. Tas, kas *ir* un kas *var būt* koks, mūs neinteresē un nemaz nevar būt zināms. Modernā tehnika paģēr, ka mēs visu reducējam uz resursiem, kas to vien gaida, kad tos iesaistīs tehnoloģiskā sistēmā.

Šos raksturojumus kopumā Heidegers nodēvē par **iestatījumu jeb statni** (*Gestell, enframing*)¹². Iestatījums jeb statnis ir viens īpašs esošā *atklāšanās* veids. Tehnikas būtība, šis konkrētais iestatījums, kas visu padara tikai un vienīgi par resursu un vardarbīgi dominē pār citiem uztveres, domāšanas, atklāšanās veidiem, skar arī cilvēku. Cilvēka loma ir divējāda: viņš vienlaikus atklājas gan kā tas, kura dēļ pastāv tehnika un kurš to rada, gan kā resurss, kas gaida savu

¹¹ Angliski *Bestand* visbiežāk tiek atveidots kā *standing-reserve*, ko citi pētnieki kritizē kā pārlietu sarežģītu tulkojumu, dodot priekšroku "resursiem".

¹² Savā ziņā grūti izprotamais jēdziens *Gestell* varētu tikt atveidots kā "iestatījums", velkot paralēles ar tehnoloģisko ierīču iestatījumiem. *Gestell* ir esamības iestatījums, kāda tā atklājas mums, t. i., kurā mums parādās esošais.

iesaukumu iestatījuma sistēmā. Heidegera bieži lietotais piemērs ir valoda, kurā jau Heidegera laikā runāja par “klīnikai nepieciešamo pacientu noslodzi” un personālvadību (*human resources*; Heidegger, 1977, 18). Cilvēki kļūst par klientiem, pakalpojuma sniedzējiem, datiem, līdzīgi kā zināšanas aizstāj informācija,¹³ sarunu aizstāj publisks viedoklis un draudzību – efektīva tīklošana.

Modernās tehnikas *Gestell* jeb iestatījums paredz, ka pilnīgi viss esošais atklājas kādā noteiktā veidā – šajā iestatījumā *būt nozīmē būt vienīgi pirmās vai otrās pakāpes resursam* (Young, 2002, 46–47, 49). Pirmās pakāpes resurss ir gatavībā esošas, izmantojamas un kontrolējamas lietas, vielas, materiāli, savukārt otrās pakāpes – *cilvēks pats* kā produktīvs produkts, kas uztur šo nebeidzamo tehnoloģisko sistēmu, radot pēc tās pieprasījumu. Tehnikas būtība ietekmē cilvēka pašizpratni līdz tādai pakāpei, ka mēs, līdzīgi robotam HAL Stenlija Kubrika filmā “2001: Kosmosa odiseja”, uz jautājumu, vai esam laimīgi, atbildam, ka “maksimāli realizējam savu potenciālu un ko gan vēl vispār racionāli iespējams vēlēties?!” (Dreyfus, 2002, 167).

Atceroties Heidegera teikto par rīkiem un *technē* kā cilvēka pamatdarbošanos pasaulē, redzams, ka tehnika nav tikai modernitātes iezīme, taču tikai modernitātē tā kļūst par dominējošo esošā atklāšanās veidu. Heidegers norāda, ka pat zinātne, ko, iespējams, esam pieraduši skatīt kā cēloni tehnoloģijas attīstībai, būtībā ir tehnoloģiskās uzvedības, tehnoloģiskās domāšanas *sekas* (Heidegger, 1977, 22). Iestatījums ir tāds, ka mēs attīstām spēju un audzējam gribu kontrolēt pasauli arvien vairāk, dominēt pār to, un kā līdzeklis noder zinātne. Zinātne šādā nozīmē nav dabas spogulis, kas cenšas atklāt, saprast un atspoguļot dabā notiekošo, bet gan dabas modelis jeb iestatījums nodrošināt pilnīgu kontroli. Heidegers jau 1937. gadā norādīja, ka biologam kā zinātniekam vairs nav nepieciešama saikne ar dabu un mākslas zinātnes pārstāvim nevajag būt mākslas darba tuvumā (Heidegger, 1991, 7).¹⁴

Kā vēl var notikt patiesība?

Ko mēs varam iesākt? Vai iespējams atbrīvoties no tehniskā iestatījuma, lai, kā saka Heidegers, piekļūtu sākotnējākiem atklāšanās veidiem, sākotnējāki patiesībai (Heidegger, 1977, 28)? Tas sasaucas ar viņa jautājumu par autentisku eksistenci darbā “Esamība un laiks”.

¹³ Heidegers 1941. gada lekcijā “Pamatjēdzieni” raksta: “Tas, ka cilvēki reizi pa reizei palasa grāmatu .. liek mums jautāt, vai cilvēki, kas iegūst savu “izglītību” tikai no sarakstiem, žurnāliem, radio un filmām, vai šādi dezorientēti, tīri amerikāniski indivīdi joprojām zina vai ir spējīgi zināt, ko nozīmē lasīt.” (Heidegger, 1993b, 11)

¹⁴ Jāatgriežas pie zinātnes, kas ir filosofiski reflektējoša – apzinoties, ka tehnoloģiskajā laikmetā mēs daudz ko varam izdarīt, bet zinātnes perspektīva pati par sevi nesniedz atbildi – kāpēc tas ir vajadzīgs (Heidegger, 1991, 8).

Darbā “Jautājums par tehniku” Heidegers vairākkārt norāda, ka ne akla sekošana tehnikai, ne tās noliegšana un nodēvēšana par velna darbu nevar palīdzēt.¹⁵ Svarīgi saprast, ka vēlme pakļaut tehnoloģiju un domāt par tehnoloģisko laikmetu kā par katastrofu, destrukciju, skatīt to ieguvuma / zaudējuma kategorijās ir kārtējā tehnoloģiskā uzvedība (*Dreyfus*, 2006, 360). Tā nevar sniegt glābiņu, jo vairo to, no kā cenšamies izglābties. Heidegers norāda, ka būtu jāpārstāj maldīgi uzlūkot tehniku kā instrumentu (*Heidegger*, 1977, 32). Instrumentālā tehnikas izpratne tikai padziļina atkarību no tehnoloģiskā, jo caur to mūs neatlaiž vēlme kontrolēt. “Tieši pretēji, kad mēs beidzot atveram savu domāšanu tehnikas *būtībai*, mēs vienlaikus pieredzam negaidītu atbrīvošanu.” (*Heidegger*, 1977, 26) Ko tas nozīmē? Tehnikas būtība ir atklāšanās kā iestatījums. Tikai apzinoties un pieņemot šo iestatījumu kā *vienu no* (nevis *vienīgo*) atklāšanos, cilvēks var no tā atbrīvoties.

Heidegera atbilde uz jautājumu par tehniku ir saistīta ar sākotnējāku *technē* izpratni. Sengrieķu vārds *technē* iesākumā tika attiecināts ne tikai uz amatniekiem, bet arī māksliniekiem¹⁶ – dzejniekiem, skulptoriem. Analizējot antīkās pasaules uzskatus par radīšanu, iezīmējas citāda aina nekā mūsdienās. Mūsdienās lietas tiek izgatavotas, tām liek notikt, tās ražo. Antīkā *technē* izpratne paredzēja savdabīgu *iznešanu priekšplānā*, kam, iespējams, joprojām saglabājušās dziļas saknes mākslinieku valodā, kuri runā par akmeni vai metālu, kurā paslēpusies figūra, kuru tēlnieki ar savu kalnu atbrīvo no bezformīgās matērijas un ļauj tai iegūt formu (*Young*, 2002, 39–40). Atšķirība starp skulptūras un, piemēram, skārda bundžu ražošanu varētu būt attieksmē pret izmantojamo materiālu. Pirmajā gadījumā materiāls savā ziņā nosaka to, ko no tā iespējams izveidot, savukārt otrajā materiāls tiek pakļauts tāda līmeņa apstrādei, kurā jau izdarīts viss tehnoloģiski iespējama, lai novērstu neizdošanos.

Līdzīgi piemēri nāk prātā, domājot par zemes apstrādi, dzīvnieku audzēšanu pārtikai, zvejniecību (kuru gan mūsdienās ierasts saukt par nozveju) u. tml. Piemēru netrūkst. Arī cilvēks pats uztur sevi resursa formā, proti, no darba brīvajās stundās nemaz nav brīvs, bet, norūpējies par savu stāvokli, sporto, nododas skaistumkopšanai, veic “tehnisko apskati” pie ārsta, iepērk statusa aksesuārus un efektīvāku transportlīdzekli.

Heidegers kopumā liek cerības uz mākslu, kas var mūs izmainīt kā alternatīvs pasaules atklāšanās veids; veids, kas ir daudz sākotnējāks un tuvāks cilvēka esamībai.¹⁷ Viņš citē Frīdrihu Helderlīnu, kurš pauž, ka “cilvēks uz zemes mājō

¹⁵ T. sk. *Heidegger*, 1977, 26.

¹⁶ *Heidegger*, 1977, 13, 34–35. Sal. Heidegers, 1998, 38–40.

¹⁷ Taču arī mākslas darbs un tā uztvere ne vienmēr ir tādi, kas sniedz patiesības atklāšanos, piemēram, ja mākslu uztveram tikai neieinteresētā estētiskā vērojumā. Par mākslu sk. Heidegers, 1998.

dzejiski” (Heidegger, 1977, 34). Te netiek runāts par mākslu kā kultūras aktivitāti, mākslu kā konceptu vai mākslu kā komunikācijas vai pat politikas līdzekli ne. Māksla domājama kā pretstats tieksmei tehnoloģizēt, producēt un lietot. Māksla parāda, ka pasaule nav tikai degvielas uzpildes stacija.¹⁸ Atbrīvotība jeb atraisītība (*Gelassenheit*), par kuru runā Heidegers, izprotama arī kā gribēta negribēšana (Mervin et al., 2019, 7–8), proti, mēs apzināti kļūstam piesardzīgi pret sevi, savu gribu visu ievietot sistēmā un sākam negribēt tā rīkoties, negribēt pakļauties šim iestatījumam un mēģināt nodibināt brīvas attiecības ar tehniku.¹⁹

Savukārt kā mākslas darbam līdzīgus piemērus, kas ļauj patiesībai notikt, iznākt priekšplānā, proti, kas runā par citiem atklāšanās veidiem, Heidegers min “darbību, kas liek pamatus valstij”, “tā tuvums, kas nav vienkārši esošais, bet esošākais no esošā”, “būtisks upuris”, “domātāja vaicāšana, domājot esamību un nosaucot to tās vaicājamībā” (Heidegers, 1998, 41). Vai šajos it kā neskaidrajos mājienos, tik dažādajos veidos, kā atklājas patiesība, iespējams saklausīt atbildi?

Heidegera pētniecībā visbiežāk tiek citēta viņa atbilde pēdējā intervijā: “Tagad mūs var izglābt tikai kāds dievs” (*Der Spiegel*, 1976). Pastāv atšķirīgi viedokļi, kas tieši ar to domāts, taču, iespējams, tas saistīts gan ar sengrieķu poētisko, radošo (sal. *poiesis*) esamību, gan ar Heidegera aprakstīto transportējošo svētuma, mistiskā pieredzi,²⁰ kas vēl visai nesenos laikos bija daļa no cilvēku ikdienas – svētkos, festivālos, atraisītībā. Runa šajos vārdos visdrīzāk ir par kādu esošā atklāšanās veidu, kurā ierastais atklājas it kā no jauna, viss – daba, lietas, mākslas darbi un cilvēki – uzrunā *Dasein* no savas esamības, ka un kā tie ir, kamēr tie ir, jo var arī nebūt.

Nobeigums

Klātesamība ir laiciska, proti, mēs esam tikai laikā, kas nozīmē arī to, ka mūsu brīvības robežas ir laiciskas. Tas, ko mēs iesākam ar laiku – katrs individuāli un globāli visi kopā – parāda to, cik brīvi vai nebrīvi esam.

Lai arī kā un kāpēc mēs būtu radījuši sev iestatījumu, kurā esam spiesti dzīvot, mēs varam tam veidot alternatīvus atklāšanās veidus. Domājams, ka

¹⁸ “Pasaule kā milzu degvielas stacija,” raksta Heidegers (Heidegger, 1966, 50).

¹⁹ Tie ir Heidegera ievadvārdi: “Mēs izjautāsim saistībā ar tehnoloģiju un, to darot, mēģināsim ar to nodibināt brīvas attiecības” (Heidegger, 1977, 3).

²⁰ Atcerēsimies, ka mūsdienās pret mežu masveida izciršanu bieži cīnās, atsaucoties uz nepieciešamību saglabāt vietu veselīgām aktivitātēm. Heidegers teiktu, ka risinājums ir tikpat tehnoloģisks kā problēma. Proti, tikai fundamentāli cita veida atsauce – teiksim, uz mežu kā svētvietu – varētu pa īstam stāties pretī un norādīt uz citu atklāšanas, kas mūs iznes ārpus ierastā.

pirmais uzdevums ir sākt ar sevi – vai es vēlos palikt kā “skatuve, uz kuras visam sevi ir jāpriekšstata?”, kā Heidegers raksta darbā “Pasaules ainas laiks”.²¹ Vai manas eksistences robežas ir šāda psiholoģiska mehanizācija? Ja tā ir, tad kādas nebeidzamas eksistences iespējamības, kāds “nesatricināms prieks” gan man var pavērties? Visdrīzāk jau – ierobežotas, limitētas pseidoiespējas jeb sekošana Ikvienam, kas beigsies ar to, ar ko tam ir jābeidzas, proti, ar nāvi. To, protams, arī gribētos tehniski un praktiski atcelt.

Heidegers uzsver, ka atbrīvošanās no tehnikas rodama atklāsmē, ka tehnika ir atklāšanās veids. It kā viņš rosinātu apstāties, apturēt savu tehnisko, izmantojošo un izmantojamo domāšanu; ieturēt klusumu attiecībā pret dabu. Necensties un neuzbāzties. Vispirms domāšanas klusums, un tad – domāt un būt brīvi, filosofijā un mākslā. Gluži kā pāiet soli atpakaļ cilvēces skrējienā uz absolūto tehnoloģizāciju. Ne viss ir darāms uz priekšu. Piemēram, solis atpakaļ ir svarīgs dejā. Solis atpakaļ aptur arī sava potenciāla maksimālu realizāciju, un iepretī tai skaisti skan Imanta Ziedoņa dzeja: “Ir svarīgi, lai dūmu stabs kāpj debesīs, – ja tev ir seši krēsli, sadedzini trīs.” (Ziedonis, 1995, 127)

HUMAN BEINGS AND TECHNOLOGICAL THINKING: HEIDEGGER'S PERSPECTIVE

Summary

The article focuses on Heidegger's analysis of the human situation in the world and the human drive to control nature via technological attitude.

When thinking about Being, Heidegger turns to existential analysis of *Dasein*, a specific take on the human being who asks the question concerning its own being and the way one exists. Heidegger criticises both, everyday and philosophical language, as they fail to provide the necessary grammar for expressing the human situation as far as it is a being. Using terms like being-in-the-world, dealings in the world, ready-to-hand and present-to-hand, as well as facticity, *Existenz*, fallenness and The They, he talks about being-towards-death as the ultimate possibility for *Dasein* to fulfil its *Existenz*.

The collective human need to manifest control and simultaneously subject oneself to it is expressed in Heidegger's writings on technology. He describes it as a revealing – to enframe everything as a resource that is always ready to be called

²¹ Sk. 11. piezīmi.

upon and engaged in endless subjugation of nature. Heidegger looks for alternative revealings, finding them in arts, poetry and free philosophical thinking that is not tied to immediate utility.

Literatūra

1. Bičevskis, R. (2008). Pieredze kā dzīve. Martins Heidegers un pieredzes metafizika kā dzīves pavediens. *Dzīvesmāksla: Latvija, Baltija, Eiropa*. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
2. Bičevskis, R. (2013). “Ļauns bezdibenis”. Nekas, ļaunums, patiesība un Cits Sākums starp Šellingu un Platonu Martina Heidegera 30. un 40. gadu pārdomās. *Filosofija. LU Raksti*. 794. sējums. Latvijas Universitāte.
3. Bičevskis, R. (b. d.). *Heidegers: ontoloģija kā sākotnēja ētika*. 7. lpp. <https://www.goodreads.com/book/show/46146829-heidegers>
4. Borgman, A. (2005). *Technology. A companion to Heidegger*. Ed. by H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall. Blackwell Pub.
5. Dekarts, R. (2008). *Meditācijas par pirmo filosofiju*. Tulk. A. Rītups. Liepnieks un Rītups.
6. Der Spiegel (1976, May 13). “Nur noch ein Gott kann uns retten.” Transl. by M. O. Alter & J. D. Caputo. *Philosophy Today*, XX (4/4): 267–285.
7. Diogenes, Laertius. (1925). *Lives of the eminent philosophers*. Transl. by R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press.
8. Dreyfus, H. L. (2002). Heidegger on gaining a free relation to technology. Heidegger reexamined. In: H. L. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.), *Art, poetry and technology*. Routledge.
9. Dreyfus, H. L. (2006). Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics. In: C. B. Guignon (Ed.), *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge University Press.
10. Heidegger, M. (1966). *Discourse on thinking*. Transl. by J. M. Anderson & E. H. Freund. Harper and Row.
11. Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology*. Transl. by W. Lovitt. Garland Pub.
12. Heidegger, M. (1991). Die Bedrohung der Wissenschaft. In: *Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers*. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Bd. 1. Philosophie und Politik. Frankfurt a. M.
13. Heidegger, M. (1993a). Europa und die deutsche Philosophie. In: *Europa und die Philosophie*. Hrsg. von Manfred Riedel, Friedrich Wilhelm von Herrmann, Hans-Helmuth Gander und Hartmut Tietjen. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Bd. 2). Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
14. Heidegger, M. (1993b). *Basic concepts*. Transl. by G. A. Alyesworth. Indiana University Press.
15. Heidegger, M. (1993c). *What is metaphysics?* Transl. by H. F. Krell. Basic Writings. Ed. by H. F. Krell. HarperCollins.
16. Heidegers, M. (1998a). Mākslasdarba sākotne. Tulk. R. Kūlis. No: *Malkasceļi*. Inteleks.

17. Heidegers, M. (1998b). Pasaules ainās laiks. Tulk. R. Kūlis. No: *Malkasceļi*. Intelekt.
18. Heidegger, M. (2003). *What is philosophy?* Transl. by J. T. Wilde & W. Kluback. Rowman and Littlefield.
19. Heidegger, M. (2010). *Being and time*. Transl. by J. Stambough. State University of New York Press.
20. Huserls, E. (2002). *Fenomenoloģija*. Tulk. R. Kūlis un A. Dāboliņš. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
21. Young, J. (2002). *Heidegger's later philosophy*. Cambridge University Press.
22. Mervin, C., Wandland, A. J., & Hadjioannou, C. (2019). *Heidegger's thinking through technology. Heidegger on technology*. Routledge.
23. Solomon, R. C. (2001). *From rationalism to existentialism: The existentialists and their nineteenth-century backgrounds*. Rowman and Littlefield.
24. Wheeler, M. (2011, October 12). *Martin Heidegger*. Stanford encyclopedia of philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>
25. Ziedonis, I. (1995). *Man labvēlīgā tumsā*. Nordik.

MĀRA RUBENE

“Patiesība mīt šajā pasaulē, tā radusies šeit, neskatoties uz daudziem ierobežojumiem, un saglabā neiztrūkstošas varas izpausmes.”

Mišels Fuko

Ievads

Filosofiskā antropoloģija, kuras pētījumu priekšmets ir cilvēks tā dažādajās noteiksmēs, ir mūsdienu filosofijas aktuālo diskusiju degpunktā. Kā visai kompleks veidojums antropoloģija aptver dažādu attiecību un pētījumu ievirzes, diskusijas, kas iezīmējas starp cilvēka pētniecību, kas orientēta uz zinātņi, un cilvēka tēmas filosofiskajām analizēm. Pols Rikērs (*Paul Ricoeur*, 1913–2005) darbā “Brīvība un daba” (1950) liek akcentus uz diviem viņam būtiskiem atslēgvārdiem, ap kuriem izaug filosofiskā diskusija, pārdomājot cilvēka iedabas, cilvēkzinātnes, antropoloģijas un humānisma jēdzienus un attiecības, tajā iekļaujot arī dzīves, vēstures un valodas tematisko problēmu jomas.

Īpaši plašas un asas šīs diskusijas izvēršas franču intelektuālajā vidē, iekļaujot tiklab savatnīgo afrikāņu (*l'art nègre*¹), Okeānijas, arhaisko mākslu interesentus, kā arī etnogrāfus, etnologus, antropologus, t. i., pētniekus, kuri pārstāv, piemēram, Trokadero muzeju, Cilvēka muzeju (*Musée de l'homme*), Branlī muzeju un tamlīdzīgas pētniecības institūcijas. Interese par nepieradināto kultūru, arhaisko, arī viduslaiku mākslu ir avots un paplašinājums pretestības iekopšanai, kas pazīstama gan Arturam Rembo, gan Polam Gogēnam, gan dadaisma, sirreālisma u. c. sekotājiem un adeptiem.

Cilvēka izpēte, kas sākotnēji tika balstīta amatieru, misionāru, autodidaktu veikumā, sabalsojas ar avangarda mākslas ievirzi, proti, ne vien tiek ties tvert cilvēku kādā veseluma perspektīvā, bet arī izsekot cilvēka pirmsloģiskajiem, bezapziņas u. c. ne tik harmoniskiem, racionāli fundētiem cilvēciskās esības aspektiem. Šāda skatījuma uz cilvēka tēmu kopainu var ieskicēt vien retrospektīvi, t. i., rekonstruējot un ilustrējot to ar atsevišķiem piemēriem. Mišels Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984) rakstīja ievadvārdus 1954. gadā franču

¹ Turpmāk slīprakstā minēti termini franču, latīņu vai angļu valodā, ja vien nav norādīta cita valoda.

tulkosjumā izdotajam šveiciešu psihiatra Ludviga Binsvangerā darbam "Sapnis un eksistence", saskatot Binsvangerā analizēs mūsdienu refleksijas par cilvēku iespēju. Fuko 1961. gadā publicēja doktordarbu "Vājprāts un neprāts. Klasiskā laikmeta ārprāta vēsture", savukārt Rikērs darba "Gribas filosofija" otrajā sējumā pievērsās tam, ko viņš nosauca par kļūmīgo cilvēku (*l'homme faillible*, 1960).

Klods Levī-Stross, līdzīgi tādiem teorētiķiem kā Emīls Dirkems, Marsels Moss, Pjērs Burdjē, tiecas distancēties gan no filosofiski "spekulatīvās" pieejas, gan no empīriskiem lauka pētījumiem, iedibinādams disciplīnu un izkopsdams metodi, kura kļuva par strukturālās revolūcijas kodolu. Būdams viens no Cilvēka muzeja vadītājiem, Levī-Stross publicēja darbu "Strukturālā antropoloģija" (1958), bet pēc Sociālās antropoloģijas laboratorijas (1960) dibināšanas, nostiprinot strukturālās pieejas autoritāti, laida klajā darbu "Savatnīgā domāšana" (*La pensée sauvage*, 1962).

Tātad jautājums par cilvēku un filosofisko antropoloģiju, kas Francijā tiek pārmantots no Imanuela Kanta un tādām vācu postkantiskajām filosofiskajām nostādnēm kā fenomenoloģija (Edmunds Huserls) un fundamentālā ontoloģija (Martins Heidegers), tiek risināts visai sazarotā topošo cilvēkzinātņu un pret-runīgi uztvertu filosofisko ideju kontekstā. Rikērs un Fuko jautājumā par filosofisko antropoloģiju būtībā pārņem Ernsta Kasīrera un Martina Heidegera Davosā iesāktu Kanta mantojuma pētišanu attiecībā uz transcendentālo iztēli, bezgalīgā un galīgā attiecībām, transcendentālo un empīrisko u. c. un vispirms, protams, uz cilvēku un filosofisko antropoloģiju.

Gan Rikēram, gan Fuko Kants ir ļoti būtiska domāšanas figūra. Rikērs Kanta mantojumu apgūst, lietojot fenomenoloģisko metodi, pārdomājot to kopā ar Edmundu Huserlu, Karlu Jaspersu, Mikelu Difrēnu un Gabrieli Marselu. Savukārt Fuko, nebūdams svešs fenomenoloģiskajai pieejai, kuru savās eksistences analizēs praktizējis arī Binsvangers, metodes izkopšanā ir dinamiskāks, jo vairāk izmanto "to, kas pa rokai" (*bricoler*).

Kanta dihotomiskais dabas un brīvības redzējums, kā arī Davosas pretimstāvēšanas motīvi (cienījamā akadēmiķa Kasīrera nostāšanās Kanta un cilvēka aizstāvības pusē un jaunās, uzlecošās zvaigznes – Heidegera – kantisma kritikas pusē) tiek pārmantoti Žana Pola Sartra cilvēka dabas noraidījumā. Rikērs norāda, ka Levī-Strosa strukturālisms ir kantisms bez transcendentālisma perspektīvas. "Simbolu dzīvnieks" (*animal symbolicum*), ar ko Kasīrers tiecas nomainīt *homo sapiens*, cilvēka iedabas izpratnē ļauj ieskatīt mīta, valodas, domāšanas un mākslinieciskā radošuma izpausmes.

Mainoties akcentiem cilvēka filosofiskā apzināšanā, eksistenciālismu, fenomenoloģiju papildina vai nomaina hermeneitiska analīze. Rikērs nosauc vārdā "aizdomu skolotājus" (*maîtres du soupçon*), kuri atklāj sociālas, vitāli piesātinātas, bezapzinātas cilvēka noteiksmes, proti, Kārli Marksu, Frīdrihu Niči un Zigmundu

Freidu.² Aizdomu meistari maina cilvēka pētniecības filosofisko klimatu un filosofiskās antropoloģijas novietojumu. Lai nostiprinātu filosofiskās antropoloģijas struktūru un pozīcijas, Rikērs pievēršas cilvēciskajai realitātei, skaidrojot, no vienas puses, dzīves loģiskos kopsakarus, bet, no otras puses, tās mītiski patētiskos dziļumus. Fuko aktualizē jautājumu par antropoloģiju un tās nemainīgo klātbūtni dažādajos zinātniskajos formulējumos; izseko cilvēka patiesībai “antropoloģiskajā aplī”. Abi domātāji papildina viens otru diskusijā par cilvēka novietojumu, subjekta vai patības hermeneitiku. Balstoties uz viņu idejām, tiek likti pamati tālākām iestrādēm politikas, tiesību, medicīnas un tamlīdzīgās antropoloģijās, pārlūkota filosofiskā antropoloģija un tās cilvēka redzējums.

Definēt cilvēku? Filosofiskie labirinti

*“Homo simplex in vitalitate,
duplex in humanitate.”³*

Ap Rikēra un Fuko filosofisko mantojumu joprojām rosās pētnieki. Viņu atziņas tiek kritiski analizētas, apgūtas un inkorporētas visai atšķirīgu disciplīnu jomās. Savā ziņā viņu hermeneitika noslēdz divas centrālas plūsmas, kuras aptver visai plašu un sazarotu diskusiju, kura ir būtiski saistīta ar filosofisko antropoloģiju un tai būtisko jautājumu par cilvēku. Divas tādēļ, ka tās intelektuālo ideju vēsturē nostiprinātas ar divām atšķirīgām formulām, proti, Rikēra filosofisko antropoloģiju kā cilvēka spēju un cerības fenomenoloģiju, kas uztur spēkā pastarpinājumu starp galīgo un bezgalīgo, savukārt Fuko pievēršas fenomenoloģijai, kritizējot transcendentālā un empīriskā, filosofijas un pozitīvo zinātņu pretstatīšanu. Abi franču domātāji ir kāpinājuši diskusiju par domāšanas klātbūtni, izvērtējot cilvēka novietojumu gan attiecībā pret filosofijas tradīciju un tās metodēm, gan arī kultūru un sabiedrību, veicinājuši līdz ar to dažādu antropoloģijas apakšdisciplīnu veidošanos.

“Lai parādītos dabas vēsture, vēsturei bija jāklūst dabiskai”, darbā “Lietas un vārdi” atzīmē Fuko (*Foucault*, 1966, 140). Ar 1749. gadu tiek datēta jaunas zinātnes par cilvēku rašanās, un tā saistāma ar Žorža Luija Leklerka, grāfa de Bifona vārdu. Ar nosaukumu “Cilvēka vēsture” tā ir aplūkota grāmatas “Dabas vēsture” 2. un 3. sējumā, savulaik iekarojot ne mazāku popularitāti kā Denī Didro “Enciklopēdija”. Ar to arī datējams aizsākums vēlāk visai sazarotajai un diskusijām bagātajai cilvēka zinātniskajai izpētei, t. i., cilvēkzinātņu aizsākumam, arī daudzsejainai (nostiprinātai filosofiski atšķirīgās pieejās) antropoloģijai.

² Apaļā galda sarunā Fuko piesakās izteikties par atsevišķām interpretācijas tehnikām Marksa, Ničes un Freida darbos. Sk. *Foucault, M.* (1994).

³ Cilvēks vitalitātē ir vienkāršs, cilvēcībā – dubults (*Grondin*, 2021, 70).

Būdama daļa no dabas vēstures, Bifonam antropoloģija ir ciešā sazobē ar anatomiju. *Anthropos* (cilvēks) 18. gadsimtā ir dabiski ķermenisks, un kā tāds tas ir medicīnas, dabzinātņu, bet arī literatūras, vēstures izpētes objekts. Deviņpadsmitā gadsimta nogalē populāri kļūst pētījumi salīdzinošajā antropoloģijā. Reizē ar citu kultūru tuvāku iepazīšanu pieaug interese, izsakoties Nīčes vārdiem, par dionīsis-kajiem cilvēka dzīves aspektiem. Francijā tie ilustrējami ar vēlāko “antropoloģisko pavērsienu”, piemēram, klasikas studijās, ko pārstāv Luisa Žernē Centrs un tādi pētnieki kā Žans Pjērs Vernā, Pjērs Vidāls-Nakē u. c.

Aktuālā cilvēkzinātņu problemātikas izvirzīšanās priekšplānā ar tām impli-cīto diskusiju par “zinātnes” standartiem un savstarpējo attiecību izpratni zināmā mērā nolasāma jau Imanuela Kanta plašu rezonansi raisījušajā esejā “Fakultāšu strīds” (1798). Tajā Kants norāda uz tā dēvētajām augstākajām – medicīnas, tiesību, teoloģijas – un zemāko, t.i., filosofijas, fakultāti, starp kurām pastāvo-šais konflikts pavada arī turpmāk universitātes izmaiņu dinamiku. To pavada arī Kanta uzdotais jautājuma “Kas ir cilvēks?” Tāds jautājums, no vienas puses, iesnie-dzas sengrieķu traģēdijas labirintiskajos sākumos (sal. Sofokla “Oda cilvēkam”), bet, no otras, filosofijā uzjunda “post-”, “trans-”, “pār-” u. tml. priekšnojautas. Reiz uzdots jautājums iezīmē antropoloģijas krīzi. Kanta pieteiktās filosofiskās antropoloģijas pretenzijas atklāj viņa arhitektonikas pamatus, kuri ir pieseguši neprāta un prāta, ierobežotības un bezgalības, ķermeniskā un apziņas, galu galā dabas un kultūras, dzīvnieka un cilvēka pretstatus. Fuko, augstu vērtēdams Kanta ieguldījumu, runā par antropoloģisko snaudu (*Foucault*, 1966, 351), kuru viņš tajā saskata un uz kuru balsta savu šīs pieejas kritiku.

Ja fenomenoloģija, pievēršoties tiklab apziņas, kā uztveres utt. pētniecībai, diskusijā ar Kantu izziņas, iztēles u. c. tematikai, drīzāk vairās no antropoloģijas kā tēmas un problēmas, tad antropoloģijas uzstādījumu pārtver subjektivitātes kritiķi un attīsta strukturālās ievirzes perspektīvā. Strukturālās metodes iekop-šana ļauj uzrādīt paralēles starp dabiskām secībām un kultūras secībām.

Mēs bieži mēdzam aizmirst, ka 19. un 20. gadsimta mijā, kad parādījās mūsu pašreizējās humanitārās zinātnes, tas vairāk bija jautājums par cilvēkzinātnēm (*sciences de l'homme*), nevis par humanitārajām zinātnēm (*sciences humaines*). Semantiskā maiņa, kā zinām, ir ļoti svarīga, jo tā iezīmē paradigmas maiņu: deskriptīvās antropoloģijas pāreju uz antropoloģiju, kas pievēršas simboliskajām norisēm.

Ar formulu “būt cilvēkam”, “cilvēks un viņa cilvēcība” mūsdienās sastopa-mies bieži, tā pakļupina mūsu iztēli, iekļaujot atskatu uz antropoloģiju, filosofisko antropoloģiju, filosofiju. Cilvēka būtības, cilvēka esības, cilvēka situācijas izpēte un apdoma, lai gan ir aizvēsturiskas izcelsmes (*Groethuysen*, 1953; *Rubenis*, 1994)⁴,

⁴ Cilvēks var tikt raksturots kā mītisks, civilizēts, zinātnes cilvēks.

zinātnes un filosofijas priekšplānā iznāk reizē ar 20. gadsimta lielajiem pasaules kariem, kad tā tiek iztaujāta kopā ar apgaismes vai modernitātes virzību, cilvēces vēstures jēgu, dzīvības zinātnēm, dzīvnieka studijām, filosofijas pašizpratni.

Francijas intelektuālajā vidē atskatoties uz grieķu-latīņu mantojumu, filozofija pavērš kritikas rīkus pret naturālismu (*Schaeffer*, 2007, 147, 209)⁵, vitālismu, antropocentrismu (Rubenis, 1996, 133–138), antropocēnu⁶ (Fassin, 2022)⁷, reizē aktualizējot cilvēciskās dzīves kolīzijas, traģiku un kontekstu. Diskusija par un ap cilvēku iekļauj plašu, grūti aptveramu aspektu klāstu. Šajā antropoloģiskajā pavērsienā cilvēka izpēte sazarojas gan dažādās cilvēkzinātnēs, gan antropoloģijas atzaros (piemēram, medicīniskajā, teoloģiskajā, starpdisciplinārajā, interpretējošajā antropoloģijā u. c.) no empīriskiem pētījumiem līdz atšķirīgās pieejās sakņotajām filosofiskajām koncepcijām. Ar centieniem izvairīties no humānistu tendenciozi saprastās subjektivitātes diskusijā tiek piedāvāti dažādi cilvēka dabas (*la nature humaine*) kritikas varianti. Galu galā atgriežoties pie *anthropos*, cilvēciskās būtnes pētniecības antropoloģija ir skatāma problemātiskajās un īpaši skaidrojamajās attiecībās ar posthumānismu.

Shematiski apzīmējuma “filosofiskā antropoloģija” satura veidošanā var saskatīt trīs posmus. Hronoloģiski izcelsim 20. gadsimta 20. un 30. gadu periodu, kad filosofiskās antropoloģijas jēdziens iegūst modernas aprises, izvirzoties filozofisko diskusiju krustpunktā: no vienas puses, kritiski norobežojoties no ideālisma, ar kuru nav īsti savietojamas zinātnēs krātās atziņas, no otras puses, meklējot iespējas izvairīties no naturālisma, skaidrojot cilvēka dzīvi, cilvēka pasauli, cilvēka būtību. Pārfrāzējot Maksu Šēleru, vienu no vadošajiem jaunās filosofiskās

⁵ Žans Marī Šefers atzīst, ka, līdzko pieņemam, ka cilvēciskā būtne ir īpaši dzīvā (*vivant*) izpausme, tad ir grūti izvairīties no vispārīgāka rakstura izpētes, ko šis pēdējais termins nosedz. Sk. arī 209. lpp., kur Šefers skaidro naturālisma ideju par cilvēka dabas izpratni kā tālu no jebkāda redukcio-nisma un ārpuslaiciskuma.

⁶ Antropocēns ir Zemes zinātnēs radies jēdziens, kurā akcentēta planētu pārveidojošā cilvēka spēka nepārvaramā ietekme uz jaunu ģeoloģisku laikmetu, kas nomaina holocēnu. Antropocēna starpdisciplinārā pētniecība veicina antropoloģijas jomas, tās metodoloģijas, analītisko, ētisko un politisko jautājumu risināšanu. Antropocēns, ko ilustrē ar neatgriezenisku klimata izmaiņu, masveidīgas sugu izžušanas u. tml. piemēriem, tomēr paliek spekulatīvs jēdziens, jo, lai gan vienus rosina iedalījuma starp dabu un kultūru, cilvēku un dzīvnieku relativizēšana, citiem tā nav pieņemama. Tomēr antropocēns ir populārs jēdziens, jo ļauj palūkoties no citas perspektīvas.

⁷ Antropologa Didjē Fasā izdotajā kolektīvajā monogrāfijā, kas veltīta pārdomām par nākotnes sabiedrību, tiek uzdots jautājums: vai mēs dzīvojam labā antropocēnā? Turpat arī tiek zināmā mērā dota atbilde, uzsverot, ka, lai pārietu no pašreizējā attīstības modeļa nosodīšanas pie priekšlikumiem par ekoloģiskiem uzlabojumiem, būtu jāorientējas un jāpaļaujas uz jaunu filozofisku antropoloģiju.

“modes” virzītājiem⁸ šajā laikā, varam teikt: cilvēks līdzšinējā vēsturē nekad nav bijis tādā mērā sev problēma, kāds tas nu ir kļuvis.

Nākamais posms ir 20. gadsimta 60.–70. gadi, kad norisinājās īpaši karstas diskusijas par cilvēku, meklējot atbildi uz šādiem jautājumiem: kas notika? Kāpēc tas notika? Kā tas varēja notikt? Tie pēc Otrā pasaules kara joprojām bija klātesoši. Kopā ar Hannu Ārenti, rakstot ievadvārdus viņas darba “Modernā cilvēka situācija” franču izdevumam, pie tiem atgriežas Rikērs. Cilvēka tēma Francijā izskan plašā filosofisko perspektīvu reģistrā: fenomenoloģija, hermeneitika, strukturālisms, poststrukturālisms u. c. Tā ietver refleksijas par esenciālismu, nihilismu, galīguma (*finitude*) un bezgalības⁹, transcendentālā un empīriskā attiecībām, filosofijas un zinātņu attiecībām, taču reizē to fonā ir politiskas un personālas kolīzijas. Antropoloģijas metafiziskajai piederībai ir filosofiski politiski piesātinātas atsaites, kas izskan un iezīmē diskusiju starp eksistenciālistisko humānismu¹⁰, transcendentālo humānismu un antihumānismu (*Ferry & Renaut*, 1988). Šīs franču filosofiskās antropoloģijas ir kritiski ievirzītas, un lielu vietu tajās ieņem diskusija par fenomenoloģijas filosofisko ievirzi, fenomenoloģijas un antropoloģijas attiecībām.

Trešais periods franču filosofiskās antropoloģijas recepcijā un attīstīšanā ir datējams ar 21. gadsimta pirmajām desmitgadēm, kas, pēc pētnieku teiktā, esot raksturojams ar drosmes atgūšanu, kad pēc cilvēka “nāves”, viņa “izzušanas” vai “gala” atkal norisinoties pievēršanās antropoloģijas kategorijai. Šīs postmetafiziskās antropoloģijas projekta iniciatori (E. Balibars, G. Gebauers, R. Nigro, E. Sardinha) pretendē uz filosofisku refleksiju, ņemot vērā un balstoties gan uz teorētisko antihumānismu, gan aktuālajiem un sazarotajiem pētījumiem antropoloģisko disciplīnu jomā. Šādu pavērsienu iezīmē arī interese par agrīno Fuko un viņa darbu “Ievads Kanta antropoloģijā” (1963).

Risinājumi cilvēka problēmai (*problème de l'humain*) tiek meklēti filosofiski, izvērtējot cilvēkzinātņu vēsturi no zinātniskās antropoloģijas līdz socioloģijai, kā arī pievēršoties pagājušā gadsimta 20.–30. gadu Maksa Šēlera, Martina

⁸ Šēlers ir arī pirmais no vācu filosofiskās antropoloģijas autoritātēm, kura darbi tulkoti un tiek komentēti franču valodas filosofiskajā tradīcijā. Līdzīgi sk. Šēlers, 2008; Mežinska, 2008.

⁹ Pols Rikērs apšaubā Dekarta 4. meditācijā piedāvāto iedalījumu starp galīgumu (uztveri) un bezgalīgumu (gribu).

¹⁰ Rodžers Šatuks norāda, ka galvenie intelektuālie un kultūras strāvojumi 20. gadsimta Francijā nav bijuši labvēlīgi humānistiski orientētajām domāšanas formām. Viņš paskaidro, ka ar humānismu un humānistu saprot tās domāšanas sistēmas, kuras augsti vērtē gan universālas kvalitātes un cilvēces sasniegumus, gan arī to izcilo individu brīvību un atbildību, kuri devuši savu ieguldījumu šajos sasniegumos. Sk. *Shattuck*, 2006, 260.

Heidegera, Helmūta Plesnera, Arnolda Gēlena (*Ebke et al.*, 2017)¹¹, t. i., vācu tradīcijai, un pagājušā gadsimta 60.–70. gadu Luija Altisēra, Mišela Fuko, Žila Delēza un Žaka Deridā (*Derrida*, 1972)¹² jeb kritiskajam franču ieguldījumam diskusijās par filosofisko antropoloģiju (*Balibar et al.*, 2012, 81–101). Pievēršanās filosofiskajai antropoloģijai ir tiklab atskatīšanās uz fenomenoloģijas (*Bimbenet*, 2015, 206–225), hermeneitikas, psihoanalīzes u. tml. īpašo pienesumu, kā arī atsevišķo antropoloģiju (piemēram, medicīnas antropoloģiju, tiesību antropoloģiju u. c.) un pašu iespējamās filosofiskās antropoloģijas tradīcijas apzināšanu.

Šādu nepieciešamību – atgriezties pie filosofiskās antropoloģijas projekta, atskatoties uz abu pušu aktīvo ieguldījumu, izceļot gan problēmas, gan ieguvumus, tā attīstot atbilstīgi jaunu izpratni, – varam pamanīt jau iepriekš un vairākkārt. Tā Kalvins O. Šrāgs, Pērdjū Universitātes emeritētais profesors, pazīstams Amerikas kontinentālās filosofijas tradīcijas pārstāvis, raksta:

“Mēs pieliksim pūles, lai no jauna noskaidrotu cilvēka zinātniskās un filosofiskās izpētes motivāciju un ierobežojumus – cerams, tādā veidā, lai tiktu uzrādīti pašreizējo ierasto pieeju trūkumi. Cenšoties rast izpratni par cilvēka zinātņu izcelsmi, ar kuru palīdzību varētu uzreiz saprast un pārvarēt pašreizējo krīzi, mēs sāksim ar filosofiskās antropoloģijas projekta analīzi un, liekot lietā radikālās refleksijas resursus, izvērsīsīm nepieciešamību radikalizēt pārdomas par cilvēka esību un uzvedību. Strukturālisms, fenomenoloģija, kritiskā teorija tajā mērā, kādā tās pievēršas cilvēkzinātņu tēmai, vēl nav pilnībā sasniegušas rezultātu, atbrīvojot savu pētniecības ietvaru no klasiski, ideālistiski orientētiem filosofiskās antropoloģijas priekšnosacījumiem. Pat strukturālistu pieteiktā “cilvēka nāve” ir filosofiskās antropoloģijas pētnieciskā skatpunkta veidota. Tāpēc mums ir jāskāp no jauna, lokalizējot problēmu, kur to novietojusi filosofiskā antropoloģija, un tad ar radikālas kritikas darbu jānokļūst pie zinātniskās un filosofiskās cilvēka izturēšanās un esības pētniecības.” (*Schrag*, 1980, 24)¹³

¹¹ “Tik daudz prestižu un tomēr nedaudz aizmirstu vārdu, kuru avantūristiskās hipotēzes (“neotēnija”, “ekscentriskā pozicionalitāte”, “lakunāra būtne”) kārtējo reizi tiek komentētas, uztvertas nopietni, apspriestas” – šādi 2015. gadā tiek ievadīts filosofiskajai antropoloģijai veltītais žurnāla *Alter. Revue phénoménologie* numurs. Sk. *Bimbenet*, 2015, 23. Tajā tiek atzīmēts, ka pēdējā desmitgadē diskusijas par filosofisko antropoloģiju ir atsākušās ar jaunu spēku. Sk. arī: *Ebke et al.*, 2017, 25.

¹² Deridā “*Les fins de l’homme*” (1972) ir 1968. gada konferencē “*Philosophie et anthropologie*” nolasīts referāts. Sk. arī: *Les fins de l’homme, À partir du travail de Jacques Derrida*, colloque de Cerisy-la-Salle, 23 juillet-2 août 1980, Paris, Galilée, 1981.

¹³ Ar šīs atsaucē autoru savedusi kopā interese par Huserla transcendentālās fenomenoloģijas radikalitāti, tiekoties Rīgā fenomenoloģijai veltītā konferencē. Šajā darbā Kalvins Šrāgs vispirms pievēršas Fuko neostrukturālismam, tad Huserlam un kritiskās teorijas pārstāvjiem attiecībā uz krīzi cilvēkzinātnēs.

***Homo natura.* Cilvēks un viņa dubultnieki**

Tātad filosofiskā antropoloģija tiek saprasta visai plašā amplitūdā, sākot ar “mācību par cilvēka dabu”¹⁴ un cilvēka savatnīgās daudzskaitlības pārdisciplināru apguvi tajā, kas tiek apzīmēts kā vēsturiskā antropoloģija, līdz pat atsevišķu filosofisko ieviržu kopējam apzīmējumam, reizē “pretojoties vienotai definīcijai” (Gordon, 2010, 68).

Vienas no atpazīstamākajām plašākai publikai (ne tikai antropologu un filosofu saimei) ir Albēra Kamī pārdomas par cilvēku: “Dumpīgais cilvēks” (1951; Kamī, 2003) un pēc viņa nāves publikācijai sagatavotais materiāls “Pirmais cilvēks” (1994; Kamī, 2004). Tajās nosaukts vārdā cilvēks un atgādināts viņam par viņa cilvēcību. Tie līdzās citiem viņa darbiem ir kā cilvēka lepnuma, viņa brīvas izvēles iepazīšanas ceļš ar atskatu uz cildeno Franču revolūcijas devīzi “Brīvība, vienlīdzība, brālība” un tās vēlākajiem vēsturiskajiem strupceļiem. Te jāatzīmē, ka kopā ar cilvēku un cilvēka īslaicīguma jeb galīguma tematiku filosofi vai eksistenciālismam tuvi rakstnieki labvēlīgi pievēršas esejskajai, literārajai rakstībai, literatūrfilosofijai.¹⁵ Cilvēka negatīvās brīvības pieredzes stāsti mudina risināt jautājumus par apgaismības humānismu, dabas un kultūras attiecībām, cilvēka un necilvēka atbilstīgajām autonomijām un to domājamām robežām (Descola, 2005).

Ir situācijas, režīmi, abstraktas vispārības un totalizācijas noteiksmes, ka būt cilvēkam nozīmē ne vairāk, ne mazāk kā pretestību, kā spēju norobežoties un atturēties, kā spēku protestēt un padomāt citādi. Fuko savu studiju gadu filosofijas vidi Francijā raksturo, pievēršot uzmanību divām principiālām nometnēm: pirmajā dominē eksistenciālā fenomenoloģija, tās centrā ir subjekta subjektivitātes, pieredzes tematizācija, bet otro pārstāv Ogista Konta iedibinātā tradīcija ar tai raksturīgo zinātnes un zinātnes vēstures pētniecību. “Padomāt citādi” Fuko nozīmē filosofisko pētniecību, izvairoties kā no eksistenciālisma, tā marksistiskā humānisma; tas nozīmē izvairīties kā no “totalizējošas tāpatības”, tā arī no apziņas (*cogito*) imperiālisma. Fuko, no vienas puses, “biedrojas” ar Nīči un Bataiju, bet, no otras, ar Bašlāru un Kangilemu.

Kad mūsu laikmeta, 20. gadsimta, dubultajās saitēs sagūstīto ētisko izvēļu nastas radītais spriegums cilvēka pasauli ir saplēsis kā trauslu stikla glāzi (Gabriels Marsels un viņa luga četros cēlienos “Saplīsusī pasaule”), atkailinājās

¹⁴ Sk., piemēram, *Deleuze*, 1953, 118–138.

¹⁵ Saziņā ar Albēru Kamī Zenta Mauriņa, esejas stila kopēja, iztulkoja 1947. gadā tapušo romānu “Mēris” (Kamī, 1952). Maijas Silmales tulkojumā tas iznāca 1969. gadā. Izabella Cielēna 1982. gadā aizstāvēja doktora disertāciju par eksila tēmu Kamī darbos (*Cielens*, 1985). Uz šādu tēmas izvēli, pēc pašas teiktā, viņu pamudinājusi Maijas Silmales cilvēciskā pozīcija, esot daļai no Franču grupas.

cilvēka maldus, viņa sirids vājumu (Pola Rikēra *l'homme faillible*), popularitāti iegūst filosofiskās antropoloģijas ideja. Tās apgūšana un iekopšana reizē nozīmē attiecību ar “skolas” tradīciju, tādu kā neokantismu vai marksismu skaidrošanu un atbalsta meklēšanu Kanta pozīcijas pārlūkošanā. Reizē tā ir jaunu orientieru meklēšana, norobežojoties no marksisma centieniem, pat tiem, kuriem piedēvēta cilvēka seja.

Filosofisko diskusiju fokusā tā vai citādi izvirzās cilvēks un cilvēka situācija kā filosofisks esības vai izziņas skatpunkts (*Vergote*, 1996, 24)¹⁶. Cilvēka tēma, kas tiek pētīta un apgūta gan dabzinātniskā cikla (fizikālā, bioloģiskā u. c.), gan sociāli, humanitāri orientētajās (kultūras, ekonomiskajā, politiskajā u. c.) antropoloģijās, filosofiski rezultējas savstarpēji sakāpinātā asā pretstatījumā. Ceļš uz filosofisko antropoloģiju ir apgaismības “konverģenču” (*Zammito*, 2002, 221) iezīmēts un nebūt nav vienkāršs. Un jautājums par to, kas ir cilvēks¹⁷, vēl vairāk – kā tas būtu pareizi uzdodams, ir kritisks ne vien atsevišķām filosofiskām ievirzēm, bet nozīmīgs un svarīgs arī zinātnes (dabzinātnes, humanitārās, sociālās) un mūsdienu filosofijas attiecību ar filosofisko (un jo īpaši ar Kanta) mantojumu izpratnei.

Visai 20. gadsimta filosofijai ir būtiski ieņemt savu pozīciju: kā turpināt pēc Kanta jeb, izsakoties Fuko vārdiem, kā padomāt citādi? Neokantisms¹⁸ ir ietekmīgs, taču vēlme aplūkot cilvēku atbilstīgi tā dažādajām izpausmēm rosina 20. gadsimta franču domātājus Fuko un Deridā pārlasīt Kantu te ar Nīces acīm, te ņemot vērā Freida un viņa psihoanalīzes atziņas. Filosofiskā antropoloģija un tās rosinātās antropoloģiskās mācības un teorijas, ko izstrādāja Makss Šēlers un Gabriels Marsels, šķiet paveram filosofijai citas un plašākas iespējas, proti, būt atvērtākai pret trauslo, kļūmīgo cilvēku un viņam būtiskajām noteiksmēm, kuras pamazām atklājas dzīves un dzīvības, ētikas un brīvības, pašcieņas un patiesības krustpunktos. Tām tuvoties palīdz augošā uzmanība pret cildeno un

¹⁶ Antuāns Vergots norāda uz pāreju no racionālās psiholoģijas uz filosofisko antropoloģiju kā pāreju uz jaunu cilvēka tēlu, kas raksturīgs 20. gadsimtā. Sprotams, ka šajā pārejā savu ieguldījumu ir devuši iepriekšējie gadsimti un to domātāji Ludvigs Feierbahs, Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis un, protams, Imanuels Kants.

¹⁷ Latviešu valodā “kas” ir “kas”, taču vācu valodā, pateicoties Heidegera izliktajiem uzsvāriem, tiek nošķirts starp “Was?” un “Wer? Wer ist der Mensch? Wer ist er heute? (Kas ir cilvēks? Kas viņš ir šodien?) Un angļu valodā – “what” un “who”? Tas ir mēģinājums norobežot jautājumu par lietu vai objektu no darbīgā subjekta, kad tas sevi izvirza kā problēmu.

¹⁸ Neokantisms – uz Kantu orientēta filosofiska ievirze, kuras ietvaros tiek uzturēti formas jautājumi. Francijā neokantisma piemēri rodami tiklab epistemoloģijā, matemātikas un fizikas filosofiskajās apcerēs, kā arī filosofijas vēstures (Aleksis Filonenko) un morāles politikas, izglītības filosofijā (Alēns Reno, Liks Ferī u. c.).

tragisko, esejistiskas, aforistiskas rakstības formām, mākslām, valodu, kas atsedz prāta acīm aizklāto, pavērš iracionālo pret bezapzināto, racionalitātei viņpusējo, kā arī ikdienas dzīves fakticitāti, reizē padarot neizlasāmu acīm labi redzamo. Tā fenomenoloģijas robežās vai pie tām norisinās acīmredzamības problematizēšana, no apziņas un *cogito* caurspīdīguma tā pārceļas uz valodiski aizklāto.

No sengrieķu valodas tiek pārņemta uz cilvēku attiecināmā vārda daļa *anthropos* (cilvēks); no tās tiek darināti vārdu salikumi, kuri arvien biežāk sastopami mūsu centienos pārdomāt cilvēka likteni, viņa vietu, uzdevumus un virzību: antropogēnēze, antropoloģija, antropocentrisms, antropocēns un citi mūsdienās populāri cilvēka klātbūtnes dzīvē un pasaulē teorijas vai prakses jomā apzīmējumi. No pava- došajiem kontekstuālajiem strīdiem, kuri ir aizsākušies 20. gadsimta sākumā, taču zināmā mērā turpinās joprojām un ir tiešā saistībā ar cilvēka bioloģiskajām un simboliskajām noteiksmēm, ir strīdus gan par valodu, gan dzīves jēdziena moderno tvērumu, proti, strīdus par *zoī* (ζωή) un *bios* (Mauer, 2022).

Vārda “cilvēks” – *human* – sākotne, domājams, meklējama latīņu vārdā *hūmānus*, pēc senfranču pārveidēm tas tika pārņemts angļu valodas areālā, kur tiek lietots, lai ko teiktu par cilvēkveidīgajiem (*humankind*), cilvēku sugu, cilvēcisko esību (*human being*) u. tml. Sena un moderna lietojuma atbalsis saklausām, kad mēs runājam par humanitārām tiesībām, humanitārajām zinātnēm (*humanities*), humānismu vai antihumānismu, posthumānismu vai transhumānismu. Savukārt franču valodas jomā uzsvars ir uz cilvēku (*l'homme*). Kā piemērus var minēt cilvēka zinātniskajai izpētei veltītu žurnālu “*L'Homme, Revue française d'anthropologie*” un Cilvēka evolūcijas vēstures muzeju *Musée de l'Homme*.¹⁹ Jāpiemin arī izdevums “*l'Humanité*”, kur var izlasīt par pēdējām vēlēšanām un ikdienas dzīves aktualitātēm. Tas iznāk kopš 1904. gada, kad to nodibināja sociālistiskas, kreisas ievirzes politiķis Žans Žoress Līdzīgi ideoloģisku akcentu uz cilvēcību un jauna cilvēka veidošanu liek arī katoliskas ievirzes žurnāls “*Homme Nouveau*”, kas sāka iznākt 1946. gadā.

Marksisma filosofijas klātbūtne ir skaidri un izteikti jūtama franču intelektuālajā vidē, kurā – atšķirībā no pēckara gadu Latvijas – tomēr tiek pieļautas un piekoptas arī citas filosofiskās ievirzes. Tāpēc jauna cilvēka audzināšana, cilvēcības kā cilvēces būtiska tēma, kas tiek daudzīnāta marksisma ideoloģiskajā telpā, ir labi pazīstama arī Latvijā, kurā formulu *homo hominis lupus est* (cilvēks cilvēkam vilks) nomaina vai cenšas nomainīt ar citu, proti, *homo sum, human nil a me alienum puto* (es esmu cilvēks un domāju, ka nekas cilvēcisks man nav svešs). Modernais mūsdienu cilvēks ir cilvēks tā daudzveidīgajās noteiksmēs, starp kurām ieaužas necilvēciskā (*inhuman*) slāņojuma klātbūtne.

¹⁹ Cilvēka evolūcijas vēstures muzejs – *Musée de l'Homme*. <https://www.musee-delhomme.fr/fr>

Ar dažādām *homo*²⁰ kvalifikācijām varam sastapties kultūras vēstures, etnoloģijas, socioloģijas, paleoantropoloģijas u. tml. krustcelēs un pat kopējos ar dabas vēsturi saistītos jautājumos, reizē turpinot apzināti vai neapzināti jau iedibināto *homo erectus*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, pat *ecce homo* skatījuma perspektīvu. Rikērs un Fuko runā par subjekta hermeneitiku, t. i., uzmanību vērs uz *homo interpretans*. Taču virzība uz to, no vienas puses, ir fenomenoloģiski eksistenciālā analīze ar tās izteikti ekstatiskajiem akcentiem uz cilvēka brīvību, bet arī iemiesošanu un cilvēka ķermeniskumu, bet, no otras puses, antropoloģija iegūst otro elpu, izvēršot Marsela Mosa totālā jeb veselā cilvēka (*l'homme total*)²¹ mācības strukturālo interpretāciju.

Kā viens no pirmajiem Rikēra skolotājiem jāpiemin filosofs Gabriels Marsels (1888–1973), ar kuru Rikēram izveidojās draudzīgas attiecības. Rikērs atceras Marsela regulārās piektdienu sokratiskā sarunas (*Ricoeur*, 1998, 9). Marsels tiek uzskatīts par kristīgā eksistenciālisma pārstāvi, cilvēku viņš skata metafiziskas antropoloģijas perspektīvā, attiecinot to uz “cerību metafiziku”. *Homo viator* – cilvēks ceļotājs (*Marcel*, 1944), *animal rational* – ar prātu apveltītais dzīvnieks (Heidegers), *animal symbolicum* – dzīvnieks, kas strādā ar simboliem (*le symbole donne à penser* – simbols liek mums domāt) (*Ricoeur*, 2013, 175–199), arī dum-pīgais cilvēks – *l'homme révolté* (Kamī, 2003) – pieder filosofiskās refleksijas laukam, kurā jautājumi par cilvēka definīcijām fenomenoloģijā, eksistenciālismā, hermeneitikā tiek apspriesti pie metafizikas robežām. Pateicoties Marsela rakstiem, Rikērs atklāja Karla Jaspersa eksistences filosofiju. Strādājot Strasbūrā, viņš apmeklēja Jaspersu un iepazinās ar viņu klātienē. Kopā ar nometnes biedru Mikelu Difrēnu Rikērs publicēja darbu “Karls Jaspers un eksistences filosofija” (*Dufrenne & Ricoeur*, 1947).

Jautājumā par cilvēku un filosofisko antropoloģiju 20. gadsimta 70.–80. gados parādās publikācijas, kurās zināmā mērā rodams iepriekšējo pozīciju un diskusiju izvērtējums. Te jāpiemin Mikela Difrēna 1968. klajā laistais darbs “Par cilvēku” (*Dufrenne*, 2000) un Žaka Deridā referāts (*Derida*, 1972) “*Les fins de l'homme*” (“Cilvēka nolūki”). Strukturālismam un poststrukturālismam veltītā sarunā savu vērtējumu un pārskatu sniedz Fuko un norāda, ka, lai gan Rikērs nav marksists, bet fenomenologs, tas ir tālu no tā, lai ignorētu marksismu (*Foucault*, tome 4, 434).

²⁰ Māris Vecvagars pievērsis uzmanību vēl kādām *homo* atvasinājuma peripetijām latviešu (un ne tikai) valodā un domāšanā (Vecvagars, 2015).

²¹ Marsels Moss (*Marcel Mauss*, 1872–1950) tiek uzskatīts par franču antropoloģijas tēvu, un viņš Emīla Dirkema dubulto cilvēku (*homo duplex*) nomaina ar totālo cilvēku, t. i., aptver visas trīs dimensijas: sociālo, organisko un psiholoģisko.

*Homo*²² pavediens reizē ļauj ieskatīties arī cilvēkizpētes disciplīnu veidošanās vēsturē (*Beaujour*, 2006, 138)²³, kur savstarpēja greizsirdība, attīstot metodes un strīdoties par izpētes priekšmeta robežām, izpaužas vārdu kaujās, kas rezultējas vai var rezultēties valodas politizēšanā vai autoru dēmonizēšanā. Cilvēkzinātņu sākotnēji marginālais raksturs attiecībā pret franču akadēmisko sistēmu, bet arī franču kultūrai raksturīgā labvēlība pret mežonīgo (*sauvage*) un interese par savvaļas tautu mākslu (pat valstiskā līmenī), negrofilija (*Clifford*, 1993, 844–850), interese par de Sadu, kurš māksliniecisks jaunradi sapratis kā cilvēka sirds (*coeur de l'homme*) tīšu iepazīšanu nelaimē un ceļojumā, gadu gaitā veido visai heterogēnu fonu diskusijām par un ap cilvēku, cilvēka sākotni, cilvēka hominizāciju²⁴. Hominizācijas rezultāts ir pārvēsturisks humānisms, kas tiks izvērtēts saistībā ar antihumānismu, aicinot pievērsties nevis cilvēciskajai būtnei kā evolūcijas vaiņagojumam (izņēmumam), bet gan tās pretstatam, proti, *homo labyrinthus* (*Neyrat*, 2015).

Savu autoritāti tā dēvētajā sociālajā antropoloģijā nostiprina arī savrupnieks, indologs Luijs Dimons, rakstot par Indijas socioloģiskajā pētījumā uz vietas (*sur le terrain*) apgūto, atklāto un tad no šīs perspektīvas pārlūkojot un izvērtējot mūsdienu franču sabiedrību. Dimons uzskata, ka *homo hierarchicus* (*Dumont*, 1967) un *homo aequalis* (*Dumont*, 1970) atklāj un pasaka par mūsdienu sabiedrību vairāk nekā *homo structuralis*. Līdzīgi arī paleoantropologs Paskāls Piks nostiprina evolucionāro antropoloģiju – viņš parāda tās pavērtās iespējas paskatīties no cita skatpunkta un padomāt citādi, risinot aktuālās mūsdienu sabiedrības pārveidošanas problēmas (*Picq*, 2011), un uzsver, ka ir būtiski pētīt intelekta saknes dzīvajā dabā, lai neklātu par tāpatības, nemitīga mehāniska atkarojuma, kad saskati vien sev pašam pazīstamo, matemātiski aprēķināmo, t. i., robota jeb automātisma, upuri (*Picq*, 2017).

Cilvēka tēmu franču pētnieku vidū caurstrāvo gan Franču revolūcijas atbalsis, gan cilvēkzinātņu nostiprināšanās ar tās pārdomām par katras disciplinārajām robežām un pieeju apstrīdēšanu. Tiek uzskatīts, ka franču tradīcija, kas

²² Konstantīns Karulis norāda, ka vecāko latviešu senvārdu, kas līdzīgi lietuviskajam *žmogus* un latīņu *homo* bija saistīts ar zemi, domājams, izskaua vārds “vīrs”, un tā vietā nāca no slāvu valodas aizgūtais vārds “cilvēks” (*Karulis*, 1992, 175).

²³ “Deviņpadsmitā gadsimta beigās un līdz divdesmitā gadsimta vidum antropoloģijai ir maz sakara ar cilvēku sabiedrības un kultūru pētniecību. Tas ir socioloģijas, ko iedibina un studentiem pasniedz Dirkems, Lisjēns Levī-Brils, Moss un Hercs, uzdevums; viens tās atzars tiek saukts par etnogrāfiju.”

²⁴ Cilvēka hominizācijas jēdziena radīšana tiek piedēvēta Pjēram Teijāram de Šardēnam, kas ir uzsvēris savu “ticību cilvēkam, kuru visi tā nicina” (*Teilhard de Chardin*, 2021). Sk. arī *Piveteau*, 1997.

izaug, orientējoties uz Emīla Dirkeņa, Marsela Mosa u. c. pētījumiem, labprāt piesauc etnoloģiju, etnogrāfiju un ar to atšķiras no anglosakšu skolas. No tās aizgūto antropoloģijas jēdzienu Levī-Stross izmanto savas strukturālās pieejas popularizēšanai.

Levī-Stross aplūko vēstures un etnoloģijas, kā arī etnoloģijas un struktūras attiecības.²⁵ Viņa iniciētā strukturālā revolūcija uzmanības laukā izvirza zinātniskās disciplīnas kritērijus sociālajās un humanitārajās zinātnēs. Kā mūsdienu sabiedrības aktuālos jautājumus viņš nosauc seksualitātes, ekonomikas un mitoloģijas problemātiku (*Lévi-Strauss*, 2011). Kopā ar Emīlu Benvenistu un Pjēru Guro Levī-Stross 1961. gadā nodibināja žurnālu antropoloģijā “*L’Homme*” (“Cilvēks”)²⁶, kur pats regulāri publicējās. Zīmīgi diskusijas, kuras pavada antropoloģijas sociālās, kultūras un citas noteiksmes, kas uzrāda grūtības, lai iekļautos cilvēkzinātnēs un eventuāli tuvinātos filosofijai, devis Brūss Begū: “Ja Galilejs ir dabas ģeometrizācijas skolotājs, kā apgalvo Huserls, tad Levī-Stross ir kultūras ģeometrizācijas skolotājs.” (*Bégout*, 2006, 179)

Apzīmējums “antropoloģija” tulkojumā nozīmē mācību par cilvēku un ir lietojams visai piesardzīgi, jo tas ir tiešā atkarībā no valodiskās tradīcijas un tajā pastāvošajiem pētniecības institūtiem. Logosa kārtība ir viena lieta, bet pavisam cita – patosa dzelme: iekoptā vārdnīca, apgūtie jēdzieni, pārdomātās metodes, ietvertās skatījuma perspektīvas. Kamī dumpīgais cilvēks sistematizē metafizisko sacelšanos, vēsturisko sacelšanos, dumpja un mākslas sastatījumu, tajā tiek saskatītas atbalsis no Maksa Šēlera *ordo amoris* fenomenoloģijas.

Filosofiskās antropoloģijas uzmanības centrā ir jautājums par cilvēku un cilvēkzinātņu, sociālo un dabaszinātņu iespējām, kas nozīmē atbildēt arī par šo zinātņu pamatojumu un savstarpējām attiecībām. Rikērs ar pietāti pret “kļūmīgo cilvēku”, cilvēku ar “vājo sirdi” meklē atbalstu iztēles spējās (*les puissances de l’imaginaire*), lai nostiprinātu cilvēkzinātnēm draudzīgu filosofisko antropoloģiju, savukārt Fuko pievērš uzmanību sistēmiskās varas faktoram, risinot cilvēka patiesības tēmu. Rikērs ir uzmanīgs pret “filosofijas nefilosofiskajiem avotiem”, lai kas tie būtu (mīts Platonam vai bezgalības un galības retorika Paskālam, vai Kirkegora kristīgās pieredzes enigmatiskie noslēpumi), savukārt Fuko atsauca uz marķīzu de Sadu, Žorža Bataija transgresijas pieredzi, sirreālismam tuviem rakstniecības un glezniecības eksperimentiem. Šajā aspektā gan Rikērs, gan Fuko

²⁵ Sk. un sal. ar: *Histoire et ethnologie* (1949) un arī *La notion de structure en ethnologie* (1952) no Lévi-Strauss C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958. Tie tiek papildināti ar “*Le champ de l’anthropologie*”, “*Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme*”, “*Ce que l’ethnologie doit à Durkheim*” no Lévi-Strauss C. *Anthropologie Structurale Deux*. Plon, 1973.

²⁶ *Revue L’homme* joprojām turpina iznākt un ir adresēts gan speciālistiem, gan, publicējot starpdisciplinārus pētījumus, arī plašākai publikai.

antropoloģiski uzlūkojama cilvēka pieredzē iekļauj naratīvos, literāri estētiskos eksperimentus.

Rikērs meklē un pētī pastarpinājumu, ar kuru un kurā cilvēks pavēršas kā patība pret sevi pašu kā citu, savukārt Fuko aplūko to, kā cilvēciskā būtne pakļauj sevi un pakļaujas dažādu veidu vardarbībai, represijām vai politiskajai kārtībai, ieņemot subjekta vietu. Plašu atpazīstamību ir ieguvuši tādi Fuko filosofisko pārdomu rīki kā zināšanu arheoloģija, atbilstoši kurai zināšanas par cilvēka dzīvi, viņa valodu un darbīgo būtību iepazīstam, sākot ar 17. gadsimtu; varas ģenealoģija, arī pārvaldības studijas papildina veidus, kā varam “padomāt citādi” par cilvēku. Fuko vārdnīcai būtiskajā konceptā *gouvernementalité*²⁷, kas angļiski skan kā *governmentality*, saklausām arī Annāļu skolas (*École des Annales*) vēsturniekiem tuvo mentalitātes aspektu.

Heidegers atbildei uz kantisko jautājumu “kas ir cilvēks?” pretstata rūpes (vācu *Sorge*); cilvēka rūpju centrā ir viņa esamība, ko viņš ietērpj programmā, kas pazīstama kā metafizikas pārvarēšana, ar kuru Heidegers vērsas pret to, ko viņš dēvē par tradicionālo ontoloģiju, tātad tiklab pret antropoloģijas tradicionālo izpratni, kā arī Maksa Šēlera filosofiskās antropoloģijas voluntāristisko, personālistisko ievirzi ar tās pretestības ieskatīšanu eksistencē. Savukārt Rikērs vadās no atziņas, ka ontoloģija, kas līdzīga Heidegera ontoloģijai, ir pārāk abstrakta un nenoteikta, kas turklāt novēršas no cilvēkzinātnēm, uzskatot, ka nav no tām ko mācīties.

Rikērs prasa reizē atzīt gan radikālas cilvēka esības iztaujāšanas nepieciešamību, gan arī aicina nebūt augstprātīgiem pret cilvēkzinātņu resursiem, bet iespēju robežās meklēt sasaisti gan ar psihoanalīzi, gan vēsturi, socioloģiju un valodniecības disciplinām. Lai arī Fuko kādā savā radošās pētniecības posmā ir uzsvēris tuvību Frīdriha Nīčes domai un noraidījis sasaisti ar Heidegera metafizikas pārvarēšanas centieniem²⁸, tāda tomēr tiek saskatīta un ņemta vērā. Interesanti, ka, neraugoties uz Heidegera protestiem pret viņa filosofijas eksistenciālo interpretāciju un tātad humānismu²⁹ jeb citiem vārdiem – filosofiskās antropoloģijas klātbūtni, “Esamība un laiks” (*Sein und Zeit*)

²⁷ Fuko radīts jēdziens, kurš ietver pārvaldības racionalitātes, “pārvaldības mākslas” nozīmes.

²⁸ Fuko tiecas izvairīties no ontoloģijas un metafizikas. Viņa darbā “Vārdi un lietas” (1966), tāpat kā Heidegera “Kants un metafizikas problēma” (1929), tiek skatīta radniecīga antiantropoloģiska nostādne.

²⁹ Žans Pols Sarts “Eksistenciālisms ir humānisms” (1946) un Heidegera “Vēstule par humānismu” kā divi iezīmīgākie šīs diskusijas avoti. Heidegers savu nostāju ir definējis kā īpaša veida humānismu (vācu *Ein Humanismus seltsamer Art*), ar kuru viņš norobežojas no visiem, kuri cilvēku nav aplūkojuši atbilstīgi viņa cieņai, bet gan kā ar prātu apveltītu dzīvnieku, kas pakļaujas intelekta kultivēšanai, morāli ētiskai izglītošanai un galu galā liberālai politikai; tādi ir arī eksistences domātāji.

centrālais koncepts *Dasein* visbiežāk ir ticis tulkots kā “cilvēciskā realitāte” vai “apziņa-esamība”.

Ar to var teikt, ka gaisotni Francijas intelektuālajā klimatā ir piesātinājušas gan empīriskas (etnogrāfiskas, literatūras teoriju, socioloģiskas u. c.) iestrādes, gan spriegas filosofiskās diskusijas, meklējot jaunas atbilstīgākas domāšanas paradigmas, arī iedvesmojoties no mākslinieciskiem eksperimentiem. Tā ir labvēlīga cilvēka kā modernā subjekta un viņa ļodzīgās pasaules (*le monde du équivoque*) tēmas risināšanai filosofiskajā antropoloģijā, vienlaikus veicinot tās saistības ar cilvēkzinātnēm apzināšanu, meklēšanu.

Antropoloģija ir pakļauta riskam saprast savu pētniecības priekšmetu un tikt uztverta kā jaunas vispārējas un apkopojošas zināšanas par cilvēku. Būtībā tās risinājums nevar būt aksioloģiski ierobežots, atvedinot visu no vērtībām. Lai neiekristu metafizikas izbūvētos strupceļos, pārvarot pretstatījuma un vienkāršošanas inerci, antropoloģijai ir jāpakļauj izvaicāšanai un problematizācijai jēdziens “cilvēks”, uz kuru tā ir balstīta un balstās, ņemot vērā dzīvi tās pasaulīgajās, vēsturiski laiciskajās, diskursīvajās noteiksmēs bioloģisko resursu ierobežotībā.

Polis Rikērs un protoposthumānisms: cilvēciskā realitāte

Polis Rikērs (*Paul Ricoeur*, 1913–2005) ir viens no redzamākajiem 20. gadsimta nogales filosofiem Francijā. Viņa darbi joprojām tiek lasīti un izvērtēti, tie joprojām veicina filosofisko diskusiju un atbalsojas tālu ārpus tās, palīdzot meklēt ētisku problēmu risinājumus tiesību zinātnes, darba un ekonomikas, medicīnas un māksliniecības jomās. Kas ir Rikērs un viņa filosofiskā antropoloģija? Maskavā Pasaules filosofijas kongresa laikā (1993) Rikērs nolasīja lekciju, pārsteidzot ar atziņanos eklekticismā. Mihaels Fuesels raksta: “Pola Rikēra filosofiju nav viegli pakārtot vienojošai tēmai” (*Foessel*, 2007, 7). Patiešām, viņa aptvertu tematisko problēmu loks ir ļoti plašs.

Rikēru piemin fenomenologi, atceras hermeneitiķi, viņš ir dialogā ar Gabrielu Marselu (*Ricoeur*, 1968), “uz paralēlām sliedēm” ar Žaku Deridā, savukārt ar Fuko Rikēra ceļi esot krustojušies patiesības tematikai veltītā apaļā galda sarunā. Dialogs, dialoga uzturēšana, dialoga meklēšana nav Rikēra centieni rast kompromisu, bet gan atrast to trešo iespēju, kas izved no strupceļa. Filosofiskās antropoloģijas skatpunktam būtiska ir Rikēra sasaiste tiklab ar Kantu, kā arī Heidegeru. Diskusijā ar minētajiem nozīmīgu vietu ieņem iztēle jeb jau Kantam tik būtiskā spēja iztēloties. Iztēles spēkiem Rikērs veltījis daudz uzmanības, meklējot cilvēciskās pieredzes jēgu. Rikērs iztēli saprot atšķirīgi no Sartra, viņš norobežojas gan no psiholoģijas, gan arī ontoloģijas un pēti iztēli diskursā un darbībā (*Ricoeur*, 1986b, 10).

Interesi par Rikēru joprojām uztur Rikēra Fonds (*Le Fonds Ricoeur*³⁰), Rikēra Pētniecības biedrība (*The Society for Ricoeur Studies*),³¹ tās izdots žurnāls “*Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*” (“Rikēra studijas”)³². Viens no jaunākajiem Rikēram veltītajiem pētījumiem ir Marka de Lēva “Pola Rikēra filosofiskās antropoloģijas atjaunināšana: ievainojamība, neizmantotās iespējas, taisnīgums” (*de Leeuw*, 2022). De Lēvs filosofisko antropoloģiju attiecina uz Rikēra atstāto domas mantojumu kopumā. Šajā ziņā viņš ir vienots ar Johanu Mišelu un Žeromu Porē, kuri ar nosaukumu “filosofiskā antropoloģija” atlasījuši un publicējuši visatbilstīgākos Rikēra rakstus un konferenču ziņojumus (*Ricoeur*, 2013) un uzskata, ka filosofiskā antropoloģija ir ne tikai atsevišķu Rikēra rakstu priekšmets, bet ir attiecināma uz viņa darbiem kopumā un vislabāk izsaka filosofisko Rikēra projektu.

Rikērs ir uzsvēris vainas (*la culpabilité*) problēmas nozīmi jebkuras antropoloģijas veidošanā. Ar antropoloģiju saprotam cilvēka pētniecību, un tā norisinās dažādos aspektos, veidojot dažādas disciplīnas jeb humanitārās zinātnes.

De Lēvs, pētījis Rikēra mantojumu un specializējies cilvēktiesībās, Rikēra 60 gadu ilgo kritisko diskusiju redz atspoguļojamies Rikēra filosofiskajā antropoloģijā, izšķirot tajā četrus tapšanas jeb ģealoģijas lokus (fāzes). Vispirms, tas ir sistemātiski epistemoloģiskais mantojums, kad tiek apzināti tādi problēmu bloki kā izziņa, vēsture, pašapziņa, brīvība kopā ar tradīcijas klasiķiem Kantu, Hēgeli un Huserlu. Tad ir aizdomās turamais jeb šaubīgais mantojums, kur ir Rikēra diskusija ar Marksu, Nīči un Freidu. Trešais posms de Lēva redzējumā ir refleksija par to, kas tieši attiecas uz antropoloģisko risinājumu Gēlena, Šēlera un Kasīrera cilvēka iedabas iespējamībām un neiespējamībām un simboliskajiem formējumiem. Ceturto jeb noslēguma loku de Lēvs sauc par eksistenciāli fenomenoloģisko mantojumu, kad priekšplānā izvirzās esamības, intencionalitātes, refleksivitātes, uztveres un rūpju jautājumi (*de Leeuw*, 2022, 1).

Savukārt Johans Mišels³³ (*Johann Michel*, 1972), specializējies hermeneitikas un politikas filosofijā, vairāk pievēršas Rikēra un poststrukturālisma attiecību tuvākai analīzei, uzsverot, ka tā būtu muļķīga aplamība un vienkārši karikatūra, ja pretstatītu tā dēvēto poststrukturālistu antihumānismu tam humānismam, kas, domājams, raksturo Rikēra politisko un filosofisko antropoloģiju (*Michel*, 2015, XXVI).

³⁰ Fonds Ricoeur. <https://fondsriceur.ehess.fr/paul-ricoeur-o>

³¹ The Society for Ricoeur Studies. <http://ricoeursociety.org>

³² Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies. <http://ricoeur.pitt.edu>

³³ 2017. gadā Johans Mišels publicēja darbu “*Homo interpretans*”, kurā izvirzīja uzdevumu, balstoties uz sociālo un filosofisko antropoloģiju, pārveidot hermeneitiku, akcentējot tajā mijiedarbību ar sociālajām zinātnēm (*Michel*, 2017).

Lai gan Rikērs izvairās no antihumānisma³⁴ apzīmējuma, viņš pārstāv un aizstāv modernā subjekta kritikas un dekonstrukcijas nepieciešamību.

Rikērs 1960. gadā Milānā nolasīja lekciju “Cilvēciskās realitātes antinomija un filosofiskās antropoloģijas problēma”. Tajā viņš filosofisko antropoloģiju raksturo kā neatliekamu mūsu laika uzdevumu (*la tâche urgente*). Viņaprāt, filosofiskajā antropoloģijā sanāk kopā “visas šāda veida domāšanas galvenās problēmas”, tāpēc tās trūkums sajūtams jo īpaši asi (*Ricoeur*, 2013, 21). Rikērs 1961. gadā uzrakstīja priekšvārdu Hannas Ārentes darba “Cilvēka situācija” franču tulkojumam, saskatot tajā filosofiskās antropoloģijas ievirzi (*Ricoeur*, 2018, 18).

Tomēr filosofiskās antropoloģijas vārdu Rikērs nav lietojis bieži. Tas arī saprotams, jo “dažās lappusēs filosofiskās antropoloģijas problēma nav pat ieskicēta” (*Michel*, 2015, 1). Tāpēc Rikērs izvēlas atsevišķu problēmu, kas, viņaprāt, varētu ko atklāt arī par filosofisko antropoloģiju kopumā, un tā ir cilvēka antinomiskā struktūra (*la structure antinomique de l'homme*). Rikērs retoriski jautā: kāpēc es cilvēka problēmu izvirzu kā vides (*milieu*) problēmu? Rikērs apšaubā, ka galīguma (*finitude*) jēdziens, kuram atvēlēta tik liela uzmanība, varētu tikt virzīts kā centrālais filosofiskajā antropoloģijā, tā vietā viņš piedāvā drīzāk runāt par triādi, proti, par galīgumu, bezgalīgumu un pastarpinājumu jeb saitiņu (*la triade finitude – infinitude – intermédiaire*).

Kā dialoga domātājs Rikērs pieder modernās hermeneitikas vēsturei. Viņa darbos vērojamas pārbīdes, pēc paša atziņas sākot ar pāreju no orientēšanās uz simbolu, no tā uz tekstu, bet tad no teksta uz cilvēciskās darbības hermeneitiku. Filosofiskā antropoloģija, vārdā nosaukta vai nenosaukta, Rikēram ir palīdzējusi noturēt viņam tik svarīgo cilvēka iztaujāšanas pavedienu, izvairīties no semiotikas formālisma strupceļiem, ieturot līdzsvaru starp interpretācijas epistemoloģisku un ontoloģisku skatījumu, kas nodrošina gan skaidrojuma (eksplikācijas), gan jēgas iztaujāšanas legitimitāti.

Rikērs darbā “Interpretāciju konflikts” (*Ricoeur*, 1969, 402–403) savu pozīciju raksturo ar paradoksālu formulu, kas aizgūta no Ērika Veila, proti, posthēgelisku kantismu (*un kantisme post-hégélien*), un tās pārņemšanā akcentē konstruktīvo, nevis atkārtoto momentu (*plus à faire qu'à répéter*). Rikērs aicina domāt kopā ar abiem, vienu pret otru pavēršot, reizē padomāt atšķirīgi kā no Kanta, tā no

³⁴ Antihumānisma apzīmējums ietver humānisma kritiku, taču ne visi humānisma kritiķi tiek saukti par antihumānistiem. Luijs Altisērs izmanto antihumānisma jēdzienu, lai norobežotos no marksistiskajiem humānistiem, Marksa “cilvēciskās sejas” meklētājiem. Ideoloģiski antihumānisma jēdziens nereti tiek piesaukts, lai norobežotos no strukturālisma, poststrukturālisma skeptiskās ievirzes. Filosofijā antihumānismam būtiskās idejas par filosofiskās antropoloģijas, cilvēka iedabas, cilvēka, cilvēces metafizisko, tātad ideoloģiski novēršamo, kontekstu piesaka Martins Heidegers.

Hēgeļa, tomēr mēģinot filosofiski tuvoties brīvībai kā cerības dimensijai, pētot ceļu, ko pavēris Kants ar nošķirumu starp sapratni un prātu.

Rikērs šī ceļa izdibināšanā par nozīmīgu ir atzinis Freida psihoanalīzi, jau tājot: “Kādu jaunu skatījumu uz cilvēka trauslumu un vēl radikālāk – uz viņa atbildības un trausluma paradoksu – pieprasa domāšana, kas ir izlēmusi pārkārtoties no refleksijas par apziņu uz refleksiju par bezapziņu?” Šīs attiecības Rikērs saprot kā apzinātā un bezapzinātā dialektiku, ar kuru uz spēles, viņaprāt, tad ir likta filosofiskā antropoloģija. Rikērs saka, ka cilvēka īpašo jūtu trauslumu var nosaukt vārdā “konflikts”. Viņš uzskata, ka konflikts ir meklējams cilvēka sirids mainīgumā, un Freids šajā ziņā ir pirmais no psihologiem, kurš ir sapratis konflikta centrālo un būtisko nozīmi cilvēka antropoloģijai (*l'anthropologie humaine*), tomēr viņš ir kļūdījies konflikta sākotnes izpratnē (*Ricoeur*, 2013, 49).

Rikēra filosofiskā antropoloģija ir sakņota cilvēka galīguma un viņa prāta bezgalīguma pretstatā; bez absolūta, bet dialogā ar cilvēkzinātnēm (*les sciences humaines*). Rikēra filosofiskās antropoloģijas cilvēka vēlme būt, galīgums ir pavērsts uz dzimstības brīnumu, nemitīgi jaunu dzīves sākumu; drīzāk uz dzīves turpinājumu, nevis “esamību pretī nāvei”. Šādi iezīmējama Rikēra norobežošanās no Heidegera ontoloģijas, bet reizē arī atgriešanās pārdomāt Kanta mācību par iztēli.

Kants antropoloģijai piešķīra jaunas aprises, jo viņš to, no vienas puses, saprata kā modernu zinātnisku pētniecības projektu, bet, no otras, kā kosmopolitiski jeb pasaulpilsoniski iekļaujošu pasākumu, kurā aicināti visi ar prātu apveltītie, t. i., cilvēki, kuri piedalās klātbūtnes pasaulei darināšanā. Tādējādi antropoloģija vairs netiek ierobežota ar cilvēka fizikālajām noteiksmēm, viņa iedabu un piederību dabas vēsturei – būtiski kļūst cilvēka brīvības centieni. Kants ir pievērsis uzmanību nepieciešamībai pētīt to, ko cilvēks kā brīva būtne spēj izdarīt ar sevi un panākt, kad ievēro formulu “cilvēks nekad nav līdzeklis, bet mērķis”. Šādā perspektīvā antropoloģija kļūst sinonīma filosofijai kopumā.

Fuko kritikas ģenealoģijā ir ielasījis antropoloģiju. Reizē kritika kļūst iztaujājama *homo noumenon* jomā, kurā priekšplānā iznāk morālais, ētiskais, likumdevējs *anthropos*, t. i., cilvēks, kurš tiecas pielīdzināties dievišķajam, kļūt svēts, meklējot sevī cildeno. Tā nonākam pie antropoloģijas morāl-, kultūr- un tam līdzīgām noteiksmēm (Šimfa, 2022).³⁵ Elvīra Šimfa raksta: “Var uzsvērt, ka, kamēr nav skaidrs, kādā veidā praktiskā brīvība, no Kanta filosofijas skatpunkta raugoties, var būt neatkarīga no transcendentālās brīvības, nav pamata atbrīvot antropoloģiju no problēmas, kas rodas, konfrontējot dabas un brīvības nošķiruma tēzi.” (*Ibid.*, 2022, 175)

³⁵ Ievaddaļā Elvīra Šimfa, pirms pāriet pie antropoloģijas un ētikas tuvākas izpētes, rūpīgi izseko antropoloģijas locījumiem gan Kanta, gan viņa lasītāju tekstos.

Jautājums par cilvēka iedabu³⁶, cilvēka būtību, pateicoties daudzu kritiķu veikumam, vairs nav dienas kārtībā, tā žurnāla “*Le Débat*” cilvēka pārdefinēšanas (Proust, 2014, 56–56) tēmai veltīto numuru piesaka tā sastādītāji. Tomēr viņi arī atzīst, ka mainījušies ir tikai termini un izteiksme. Jautājums par to, kāds ir mūsu aktuālais cilvēka redzējums (Wolff, 2014, 18–30), liek uz filosofisko antropoloģiju paskatīties no jauna, lai saprastu, kur esam šodien attiecībā pret cilvēks-izņēmums (Pomian, 2014, 31–44) vai cilvēks-dzīvnieks (Bimbenet, 2015, 45–55) uzstādījumiem. Filosofiskās antropoloģijas aktualitāte nemazinās, bet pieaug, intensīvākam kļūstot pretstatam, ko aprakstām ar Kanta filosofiski daudzpusīgi iestrādāto pretstatu starp dabu un brīvību.

Dabas un brīvības klātbūtnīgo nozīmi gan cilvēkzinātņu, gan mākslas jomā, pētot to vietu mūsdienu franču filosofijā (Deridā) un atgriežoties pie Kanta, ir iezīmējis Igors Gubenko. Atsaucoties uz Kanta izceltajiem akcentiem³⁷, viņš raksta:

“Imanuēls Kants, turpinot Renē Dekarta iesākto subjektīvisma filosofiju, skata cilvēku kā reizē dabai un brīvībai piederīgu būtni, humanitāro zinātņu (*humaniora*) priekšmetisko lauku neaprobežo ar brīvību kā no dabas likumiem neatkarīgās cilvēka rīcības jomu, bet attiecina to arī uz reflektējošās spriestspējas nodrošināto dabas un brīvības neskaidro mijiedarbi, kas veido mākslas nepieciešamo nosacījumu.” (Gubenko, 2014, 9)

Tādējādi redzam, ka filosofiskās antropoloģijas vispārējā raksturojumā izceļami trīs virzieni, kuros gan Rikēra, gan Fuko darbos ir nostiprinātas Kanta sākotnējās iniciatīvas, ar kurām diskusijas norisinās vispārfilosofiskajā, morāli ētiski politiskajā un poētiski radošas eksistences plaknē. Šāds skatījums var šķist visai abstrakts, jo ceļš uz filosofisko antropoloģiju abiem autoriem nav nedz viennozīmīgs, nedz līdzens. Pašrūpe kā “mūsu pašu vēsturiskā ontoloģija” vai “patība kā cits” ir tādi savstarpēji sastatāmi pētniecības projekti, kuri ļauj saskatīt vai pat izlīdzināt subjekta, subjektivitātes strupceļus un kļūt uzmanīgākiem pret cilvēcisko galīgumu. Pašrūpe iekļauj pašpārveides jautājumus, atjaunojot interesi par filosofiju, jo īpaši tās antīko tradīciju, kā cienīgas dzīves ideju bagātu un atbildīgu avotu.

Lai gan arī Rikēram nākas meklēt un noder atbalsts ārpus franču diskusiju vides (to nodrošina vieslekciju kursi ASV), viņa pieeja tiek uztverta samērā lojāli kā akadēmiski un uz dialogu vērsti centieni vai arī tai netiek pievērsta uzmanība.

³⁶ *Homo natura* – cilvēka daba.

³⁷ “Par propedeitiku katrai daiļajai mākslai, ja ir runa par tās pilnības augstāko pakāpi, šķiet, kalpo nevis priekšraksti, bet dvēseles spēku kultūra ar tām iepriekšējām zināšanām, kuras sauc par *humaniora*, – laikam tāpēc, ka humanitāte gan nozīmē vispārējas līdzdalīguma jūtas, bet reizē arī spēju sevi dziļi un vispārēji izpaust; šis īpašības kopsaistījumā veido cilvēcei atbilstošu sabiedriskumu, ar ko tā atšķiras no dzīvnieciskās ierobežotības.” (Kants, 2000, 157)

Filosofiskās antropoloģijas attiecināšana uz Rikēra fenomenoloģisko un hermeneitisko ievirzi netiek apšaubīta. Rikērs paplašina mūsu centienus piešķirt jēgu un nozīmi sev pašam (*soi-même*), t. i., saglabāt to subjektivitātes daļu, ko varam tulkot kā patību, kuras avots ir ierobežotība jeb galīgums, un līdz ar to veidot un virzīties uz patības hermeneitiku (*vers une herméneutique du soi*), zināmā mērā atjaunojot piekļuvi retorikas, traģēdijas, t. i., apspiestajiem, aizmirstajiem, noliegtajiem valodas avotiem, ko pazaudējis mans *cogito* (*le moi du Cogito*), kā Sīzifs no mirkļa uz mirkli cenšoties nodrošināt subjekta klātbūti (*Ricoeur*, 1990, 20).

Rikērs pievērš uzmanību tam, ka “pats”, “tas pats” (*même*) ir skatāms kā sastāvošs no *idem* un *ipse*: pirmā daļa norāda uz nemainīgo identitātē, bet otrā – uz to, kas ir manējs, manējā redzējuma, manējā turpinājuma pārziņā. Tie ir personas vietniekvārdi, kuri ļauj ieskatīt tuvāk attiecības ar sevi pašu kā savējo, atkāpjoties no “es domāju”, “es esmu”, no *ego cogito*, paverot plašākas atgriezeniskuma, pašrefleksijas iespējas. Ar salauzto *cogito* (*Cogito brisé*) Rikērs apzīmē Nīces vainagoto tradīciju, atzīstot, ka, tiecoties pēc “pamatojuma” subjekta un subjektivitātes, filosofija ir bijusi ignoranta pret valodisko starpniecību, tādējādi viņš būtībā parakstās par atziņu, ko formulējis jau Herders, proti, ka bez poēzijas klātienē valoda nav domājama – tā ir *Unding* (absurds).

Rikēra hermeneitiskās un fenomenoloģiskās nostādnes ir vērstas uz vēsturu, valodisku, kritisku pieeju un palīdz to nostiprināt iepretim pozitīvistiskai, formālistiskai ievirzei filosofiskajā antropoloģijā.

Mišels Fuko un iespējas “padomāt citādi”. Antropoloģijas jautājums

To, cik kaismīgas diskusijas var raisīties gan jautājumā par cilvēku, gan attiecībā uz antropoloģiju kā filosofijas, tā cilvēkzinātņu kontekstā un ne tikai franču intelektuālajā vidē, visuzskatāmāk atsedz Mišels Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984). Viņš ir raisījis pretrunīgas reakcijas, kļūstot par starptautiski ietekmīgu intelektuāli,³⁸ un viņa atstātais mantojums joprojām tiek apgūts un diskutēts. Fuko kā savus ir piesavinājis rindu jēdzienu, kas ir bijuši arī citu filosofu un domātāju arsenālā, piemēram, struktūra un ģenēze, arheoloģija, ģenealoģija, diskurss, dispozitīvs, transgresija, biopolitika, pārvaldība, eksistences estētika u. c., piešķirot tiem būtiskas metodoloģiskas funkcijas un līdz ar to savu izteikti

³⁸ Īsu pārskatu par Fuko dzīvi un bibliogrāfiju, t. sk. par latviski lasāmajiem darbiem (9. lpp.), kā arī apkopojumu līdz 2004. gadam par pētnieciskajiem darbiem un komentārliteratūru sk. Šuvajevs, 2004.

raksturīgu skanējumu, kurā vairs neatpazīstam vai arī atpazīstam attāli te Niči, te Huserlu, te Hēgeli, te Ipolitu u. c.

Par skolotāja Ipolita³⁹ lekcijām Fuko ir teicis atzinīgus vārdus, jo tajās esot bijis iespējams saklausīt ne tikai Ipolita, bet reizēm arī paša Hēgeļa balsi. Kādu no saviem studiju laika kvalifikācijas darbiem Fuko ir veltījis Hēgeļa darbam “Gara fenomenoloģijas analīze”. Fuko ir norādījis, ka Hēgeļa ietekme ir jāmērī ar to, cik grūti ir bijis no tās atbrīvoties un to pārvarēt. Jautājumam par cilvēku, zināšanām, varu, dzīves mākslu un ētiku Fuko ir pratis piešķirt īpašu aktualitāti, kura ir avots interesei par filosofisko antropoloģiju viņa agrīnajos darbos.

Filosofs Etjēns Balibars (*Étienne Balibar*, 1942), kurš, atsaucoties uz Žana Lika Nansī (*Jean-Luc Nancy*, 1940–2021), viena no pēckara redzamākajiem franču filosofiem, tālu izskanējušo jautājumu “kas nāks pēc subjekta?”, savu atbildi par pilsonisko subjektu vēlas ierakstīt, kā viņš atzīmē, Fuko Kanta interpretācijā, ko skatīšot kā filosofisko antropoloģiju (*Balibar*, 2017, 4). Šis ir nolasāms kā mēģinājums atgriezt diskusijai par filosofisko antropoloģiju tās kādreizējo degsmi un spriegumu, to uzmanību, ko toreizējā kantisma kritikas (ar vēlmi to pārvarēt), intereses par filosofisko antropoloģiju trūkuma situācijā ar sava doktordarba izvēli un interpretāciju jau bija izraisījis Fuko.

Fuko izglītība līdzās filosofijai ietver psiholoģiju. Viņam ir pieredze psihiatrijas klīnikā, viņš ir publicējis darbus par vājprātu, cietumu un seksualitāti. Viņa darbus lasa un par tiem lauž šķēpus vēsturnieki, juristi un medicīniskās antropoloģijas pārstāvji. Ap tiem allaž ir karstas debates, kas tiek iznestas ārpus akadēmiskajām aprindām. To var arī saprast, ielūkojoties viņa pētījumiem izmantoto avotu struktūrā, ko veido darbi dabas vēsturē, valodas filosofijā, ekonomikas vēsturē u. tml.⁴⁰ Viņa piederība filosofijai nav bijusi pašsaprotama un ne reizi vien ir tikusi apšaubīta (*Matthews*, 1996, 148).⁴¹ Tomēr viņa filosofiskā vārdnīca ir atstājusi dziļu ietekmi, tā tiek pārņemta ne tikai kultūras studijās, diskutēta un likta lietā plašā cilvēkzinātņu laukā. Viņa prasme strādāt ar arhīviem rāda piemēru, liek uzdot papildu jautājumus, atver jaunas izbrīna situācijas. Uz gadu desmitiem tā iedzīvina diskusijas par modernitāti un postmodernitāti, par humānismu un antihumānismu, par dzīvi, *zoe*, *bios* u. c.

³⁹ Žans Ipolits (*Jean Hyppolite*, 1907–1968) – franču filosofs, labs Hēgeļa filosofiskās domas pārzinātājs, Morisa Merlo-Pontī draugs, kas plašāk pazīstams kļūst ar tādiem studentiem kā Pjērs Burdjē, Žils Delēzs, Žaks Deridā, Mišels Fuko u. c.

⁴⁰ Sk.: “La bibliothèque foucauldienne” (EHESS-ENS). <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/>

⁴¹ Ēriks Metjūss rakstīja: “Es tomēr ceru parādīt, ka viņš ir filosofs visos savos galvenajos darbos.”

Fuko aizstāvētais doktordarbs “Vājprāts un neprāts. Klasiskā laikmeta ārprāta vēsture” (1961) nepaliek nepamanīts.⁴² Šis manuskripts apbur Filipu Arjesu (Ariès, 1914–1984) – Annāļu skolas trešās paaudzes vēsturnieku – izdevniecībā *Plon*, kur tiek publicēti Levī-Strosa strukturālās antropoloģijas darbi, taču kļūst par psihiatrijas un antipsihiatrijas pārstāvju strīdus ābolu pagājušā gadsimta 60.–70. gados, kā arī diskusijas pamatu starp Deridā un Fuko. Šis darbs noslēdzas ar nodaļu “Antropoloģiskais aplis”, kurā Fuko ir pievērsies vājprātam no antropoloģiskā skatpunkta. Viņa uzmanības laukā ir antropoloģiskā struktūra, kuru veido cilvēks, viņa vājprāts un viņa patiesība. Šī struktūra, pēc Fuko, nomaina bināro klasiskā neprāta struktūru – patiesība un kļūda, pasaule un fantāzija, esamība un neesamība, diena un nakts.

Intelektuālo atmosfēru sevišķi nokaitē Fuko 1966. gada grāmata “Vārdi un lietas” – līdz pat tam, ka tā rada savus mītus, jo plašākā publikā ar tās gandrīz pašsaprotamajām vērtībām tas tiek uztverts kā draudīgs un sašūpo vai var sašūpot stabilas autoritātes.⁴³ To, iespējams, ir veicinājusi viņa cilvēkzinātņu arheoloģijas drīzāk kā izaicinošas robežu pārkāpšanas uztvere – viņa atbildes uz jautājumu par cilvēku, šī jautājuma vietas problematizācija filosofijas transcendentālismā; kontroversiāls antihumānisma vēstījums, kas ieskatīts, piemēram, par skaitāmpantiņu kļuvušajā formulā par “smiltīs zīmēto cilvēka seju, ko aizskalos nākamais jūras paisuma vilnis” (*Foucault*, 1966, 398).

Šāda cilvēka figūras pārdomāšana, zināmā mērā tomēr sabalsojas ar rindu tā laika autoritāšu centieniem uzturēt spēkā orientāciju uz metafiziskās tradīcijas pārvērtēšanu, zinātnes standartiem, empīrisku vērojumu. Šajā aspektā jānorāda, ka Kanta un Hēgeļa filosofiskā mantojuma pārdomāšanā, uz kuru balstoties Fuko formulē un stiprina savas filosofiskās pozīcijas attiecībā pret fenomenoloģijas tradīciju, viņš pieņem un atzīst Nīces ietekmi. *Homo natura* – viena no centrālajām diskusiju formulām filosofiskajā antropoloģijā – tās Nīces izlasījums

⁴² Gastons Bašlārs (*Gaston Bachelard*, 1884–1962) un Žoržs Kangilems (*Georges Canguilhem*, 1904–1995) – redzami franču epistemoloģijas pārstāvji, zinātnes vēsturnieki – ļāva Fuko nostiprināt atšķirīgu pieeju (*penser autrement*) zināšanām, racionalitātei, jēdzienam, tādējādi sniedzot atbalstu. Jau par šo darbu Kangilems ir teicis Fuko: “Nemainiet neko, tā ir disertācija!”

⁴³ Uzskatāmu reakcija uz šo darbu redzama Žana Lika Godāra filmā “Ķīniete” (1968), kur tas ir viens no priekšmetiem, uz kuriem šauj. Viens no filmai raksturīgiem izteikumiem ir Veronikas vārdi: “Mums ir jāmaksā par teātriem un kino, savukārt armija ir par brīvu. Būtu jābūt gluži pretēji. Izrādēm būtu jābūt par brīvu, bet tiem, kuri vēlas karot, vajadzētu maksāt par karu dārgi.” Šādā rakursā formulu, kas ir kritiska pret kapitālismu un imperiālismu un apzīmogo grāmatu “Vārdi un lietas” kā apoloģētisku, ir devis Žans Pols Sartrs, kurš Fuko skatījumu ir novērtējis kā pēdējo buržuāzijas aizsprostu pret marksismu.

(Lemm, 2020) paver iespējas paskatīties uz zinātņi *bios theoretikos* perspektīvā, rodot atbalsta punktu zinātnes redukcionisma kritikai.

Grāmatā “Vārdi un lietas” ja ne katrā rindkopā, tad katrā lappusē tiek piesaukts cilvēks (*l’homme*) un nozīmīgu vietu ieņem gan etnoloģija, gan antropoloģija, gan arī Kants (*Bernauer*, 1988). Tā nav vienkārša, taču tās filosofisko ideju izvērtējumu kavē grāmatas īpašā popularitāte, satraukums, ko radījusi cilvēka nāves (*mort de l’homme*) piesaukšana un reizē ar to Fuko figūras dēmonizēšana kreiso un labējo politiskajās cīņās.

Cits zīmīgs skandāls saistās ar 1971. gada diskusiju starp Mišelu Fuko un ietekmīgo lingvistiskās filosofijas pārstāvi Noamu Čomski. Diskusija ir veltīta nozīmīgam jautājumam un uzskatāmi palīdz salikt teorijas pa atšķirīgajiem dabas un brīvības, dabzinātņu un humanitāro zinātņu plauktiņiem, proti jautājumam, vai varam runāt par ko tādu kā cilvēkam piemītošu iedabu, kas nav atkarīga no mūsu pieredzēm un ārējām ietekmēm. Ikdienas pastāstā tas izskatās tā, ka Čomskis plāta rokas, jo gan kā runāt ar tādu, kam nekas nav svēts, kurš neatzīst, kurš apšaubā pašu cilvēka iedabas ideju (*Chomski*, 1974, 173, 133–198). Tomēr diskusijas translācija nodrošina popularitāti, Fuko ir izdevies atraut no labticīgajiem objektivitātes meklētājiem sociālajās zinātnēs tos, kas nu dedzīgi pievēršas konstrukcijai.

Konstrukcija saskatāma arī tajā, ka piesliešanās vienai vai otrai filosofiskajai skolai vai domu virzienam nereti tiek uztverta ja ne kā pirmā, tad otrā iedaba. Tā Rikērs tiek raksturots kā fenomenologs, bet Fuko – kā strukturālists (*Sabot*, 2006),⁴⁴ un šis etiķetes nereti ir kavējušas salīdzināt viņu abu nostādnes filosofiskajā antropoloģijā vai iztaujāt viņu Kanta antropoloģijas izlasījumu. Gan Rikēra, gan Fuko ir risinājumi ir Kanta pieejas iztaujāšana, meklējot atbildes ņemot vērā cilvēkzinātņu piedāvātos atklājumus. Tomēr tieši šajos meklējumos fenomenoloģijas un strukturālisma dominances ietekmē īsti populārs nav ne Rikēra, ne Fuko piedāvājums. Jautājums paliek, kāds ir viņu risinājumu “sausais atlikums”? Tāds ir tā laika “Fuko lietas” redzējums; ar vieglu roku tiek piesaukti patiešām enigmatiski disciplināri ierobežojumi, taču tie vai nu vispār liedz piekļuvi no cita skatpunkta, vai iekļauj tajā, kas ir modē, pievienojot vai pretstatot. Trešais moments, ar ko Fuko ir kļuvis ļoti atpazīstams, ir antihumanisms, kas daļēji sakņojas divos iepriekšminētajos.

⁴⁴ Filips Sabo norāda, ka šāda Fuko grāmatas “Vārdi un lietas” bagātīgo atziņu reducēšana uz rindkopu, kurā tiek saskatīta līdzība starp “strukturālistiskas revolūcijas” lozungu, proti, cilvēka “izšķīšana” struktūrās, un “cilvēka nāves” formulu, pavērs diskusiju uz jautājumu par to, vai Fuko ir strukturālists, – kas nozīmēja uz ilgiem gadiem pazaudēt to piekļuvi filosofiskajai cilvēka tēmas izjautāšanai.

Tātad ar antihumānismu tiek saprasta pozīcija, kas tādus filosofiskās antropoloģijas jēdzienus kā cilvēka iedaba, cilvēks, cilvēcība skata kā vēsturiski nosacītus, metafizikas tradīcijā noenkurotus. Saprotams, ka antihumānisma galvenais pretinieks ir tās vai citas ievirzes humānisms. Šajā ziņā Fuko, līdzīgi Heidegeram, atrod dažādus veidus, kā kritiski ierobežot humānisma izpausmes un, pārejot no zināšanu arheoloģijas uz varas ģenealoģiju, izkopj modernās subjektivitātes no subjekta atstatītu izpratni, proti, skatot to kā diskursīvu prakšu rezultātu un funkciju.

Tieši šajā aspektā priekšplānā iznāk jautājums par fenomenoloģijas un filosofiskās antropoloģijas sprieguma piesātinātām savstarpējām peripetijām. Izcelsim tajā divus ar Martinu Heidegeru saistītus momentus. Pirmais attiecināms uz 20. gadsimta tik ietekmīgo Heidegera darbu “Esamība un laiks” (1927). Saņēmis to kā dāvinājumu, Huserls uz grāmatas malām ieraksta “filosofiskā antropoloģija” – pēc viņa domām, Heidegers ir nevis izstrādājis it kā solīto vēstures reģionālo ontoloģiju, bet, pievēršoties laika esamībai, vēsturiskojis to. Tādējādi Huserls uzsvēra – fenomenoloģijas filosofiskajiem centieniem ir cita orientācija, proti, izvairīties no antropoloģisma, historicisma, relativisma.

Lai kā Heidegers necenstos glābt savu projektu, norobežojoties no eksistenciālisma, kura rašanās viņš līdz ar to ir veicinājis, *Dasein* kā viens no galvenajiem darba “Esamība un laiks” jēdzieniem tiek tulkots kā “esamība-apziņa”, “cilvēciskā realitāte” u. tml. Gan Huserla transcendentālā fenomenoloģija, gan arī Heidegera fundamentālās ontoloģijas filosofija galu galā tiek uztverta kā antropoloģiski orientēta.

1929. gadā noris Davosas diskusija starp Martinu Heidegeru, kurš savu centieni pamatotību tiecas pierādīt, pievēršoties Kanta lasījumam, un Ernstu Kasīreru, kurš ir godājams Kanta darbu eksperts. Kasīrers iepretim Heidegeram tiek uztverts kā filosofiskās antropoloģijas pārstāvis, cilvēka humānisma aizstāvis (Kasīrers, 1997). Martins Heidegers, pievēršoties Kanta mantojuma rūpīgam lasījumam, tiecas norobežoties kā no naturālisma, tā dogmatisma, kas, viņaprāt, ir nomanāmi centienos piedāvāt filosofisko antropoloģiju. Tā Martins Heidegers jau 1946. gadā vēl pirms esejas “Vēstule par humānismu”⁴⁵ (kam ir izšķiroša ietekme uz turpmāko filosofisko diskusiju franču intelektuālajā vidē pēckara gados, kad tā pamatoti tiek salīdzināta ar zibens spērienu), proti, diskusijā par eksistenciālismu un tā filosofiskās antropoloģijas jomā pieteikto, ka “*existentia* ir pirms *essentia*”, ir kritisks. Heidegers uzskata, ka par cilvēku vēl nav padomāts atbilstoši “cilvēka cieņai”. Tās ir būtiskas atziņas, pievēršoties humanitārajām, sociālajām atziņu jomām.

⁴⁵ Cilvēka un vēstures attiecības hēgelisma, marksisma, tiklab arī kara atstātajā iespaidā ir būtiski klātesošas pēckara Francijā. Heidegera “Vēstule par humānismu” daļējā tulkojumā 1948. gadā tiek publicēta žurnālā *Confluences*, tās pilna versija – 1953. gadā žurnālā *Les Cahiers du Sud*.

Lai cik savādi tas neliktos, tomēr var teikt, ka filosofiskā antropoloģija ir tā savienojuma līnija, kura ir iezīmējama starp Kantu, Heidegeru (*Weidler*, 2018), Rikēru un Fuko. Fenomenoloģiskā antropoloģija norobežojas no klasiskās filosofijas orientācijas uz izziņas, apziņas, cilvēka kā *animal rational* analizēm, jo vēlas izvairīties no *anthropos* kā universālas esences kā pārāk vispārīgas un abstraktas, kas vairs nepalīdz savākt kopā produktīvās cilvēkzinātņu atziņas nedz attiecībā uz subjektivitāti, nedz valodu un, saprotams, arī uz ētiku. Fenomenoloģiskā antropoloģija, izjautājot subjekta antropoloģisko statusu, rod papildu izvērsumu, atsedzot hermeneitiskā subjekta struktūru un attiecības ar ētiku un politiku.

Heidegers, apzinot galīguma jeb laiciskuma tēmu, pārlasa Kanta darbu “Tīrā prāta kritika” un analizē iztēles sintētiskās funkcijas, savukārt Rikērs Kanta mācībā par iztēli pētī tās pastarpinošo mediācijas izpausmi, pārceļot uzmanību uz praktiskā prāta kritiku. Fuko priekšplānā izvirza antropoloģijas pozitīvos ieguvumus, problematizējot mūsdienu cilvēku, izceļot viņa paša pieredzi, t. i., piedāvājot paraudzīties uz antropoloģiju kā metakritiku. Olivjē Dekēns runā par cilvēciskā sabiezēšanu (*Dekens*, 2000), uz ko viņu vedina Fuko galīguma arheoloģija, saskaņā ar kuru cilvēka galīgumu uzrāda spēki, kuri par viņu lielāki – tādi kā darbs, dzīve, valoda. Ja cilvēkzinātnes nepazīst galīgo cilvēku (*l’homme fini*), bet strādā ar cilvēku abstrakciju, tad galīgais cilvēks ir rodams ierobežojumu kopumā un nolasāms attiecību ar varu, zināšanām, institūcijām ģenēzē un struktūrā, t. i., šādā piesaistē realitātei.

Fuko 1966. gada grāmatā “Vārdi un lietas” ar apakšvirsrakstu pievēršas tam, ko apzīmē par “humanitāro zinātņu arheoloģiju”, pētot modernās bioloģijas, ekonomikas un filoloģijas izveidošanos un nostiprināšanos 19. gadsimtā. “Vārdi un lietas” (angļu valodas izdevumā – “The order of things” jeb “Lietu kārtība”) ir bestsellers, ko liek uz kafijas galdiņiem, bet vai izlasa? Tas uz ilgiem gadiem nostiprina Fuko kā cilvēka nāves sludinātāju, kas viņu ierindo pie pašiem redzamākajiem antihumānistiem, bet reizēm arī par to padara.

Tomēr Latvijā lasītāju un klausītāju mīlētais Vilhelms Šmids jau 1991. gadā rakstīja: “Bet kas Fuko ir cilvēks? Kā jāsaprot cilvēka jēdziens, kurš atrodams viņa ētikas jaunajā pamatojumā? Vai tad viņš nebija tas, kas izskaidroja cilvēka nāvi un noraidīja jebkura humānisma ekskluzīvās tiesības uzstāties cilvēka vārdā?” (*Schmid*, 2000, 97). Reizē Šmids Fuko konceptā piedāvā izsekot jauna ētikas pamatojuma meklējumiem. Mūsdienu ētikai ir jābūt atvērtai gan pret cilvēciskā subjekta bioloģiskajiem, gan kultūras piesātinātiem konstituējošiem aspektiem un elementiem.

Fuko 1959.–1960. gadā iztulkoja Imanuela Kanta darbu “Antropoloģija no pragmatiskā skatpunkta”. Tolaik viņš bija Francijas institūta direktors Hamburgā un uzrakstīja komentārus un ievadu šī Kanta darba franču tulkojumam.

Tulkojums un pievienotais apcerējums ir daļa no viņa promocijas darba aizstāvēšanas procesa. Promocijas darba nosaukums ir “Ārprāta vēsture klasikas laikmetā” (*Foucault*, 1961). Savukārt 1954. gadā viņš uzrakstīja arī ievadu Binsvangeras darba “Sapnis un eksistence” franču izdevumam (Rubene, 1995, 197).

Vai Fuko darbus varētu kopumā līdzīgi Rikēra pieejai attiecināt uz filosofisko antropoloģiju? Atbildi uz šādu jautājumu noteikti kavē visai atšķirīgais un apjomīgais avotu un komentāru klāsts. Tomēr Fuko uzticība jautājumiem, kuriem viņš meklējis arvien precīzākus formulējumus un šajā procesā tā arī palicis iekšējā sarunā ar Kantu, kā arī norobežošanās no viņam pierakstītās Heidegera ietekmes atzīšanas un ne tikai šīs, ļauj izteikt hipotēzi, ka filosofiskā antropoloģija kopumā ir attiecināma arī uz Fuko mantojumu. Turklāt tā ietver radikālas pārveides un atjaunina vārdnīcu, kas ļauj ar mūsu laika baisajām – pašu vai tēvu un vectēvu asinīm aptraipītajām – pieredzēm iekļauties jautājumu par cilvēces cilvēcības “autodidaktisko apli” filosofiski antropoloģiskajā pārdomāšanā.

Domājams, ka antropoloģiskais jautājums nevis šķir un pretstata, bet drīzāk uzrāda filosofijas virzību, apvienojot dažādu zinātnisko disciplīnu centienus. Rikērs kādā intervijā ir teicis:

“Tajā mērā, kādā Fuko ar savām divām pēdējām grāmatām attālinājās pats no sevis, es sajutos viņam tuvāks, bet nebija izdevības viņam to pateikt. Tā ir tikšanās, kas nenotika. Protams, ka viņš to negaidīja, bet es biju ceļos, kuros viņu nesatīku, ja vien ne nejauši garāmejojot.” (*Ricoeur*, 1998, 79)

Fuko nerimstošā interese par veidu, kādā uzdodami jautājumi, un ceļiem, pa kuriem jāmeklē atbildes, ņemot vērā “dienas prasības”, ir vainagojusies ar interpretējošu analītiku (*Dreifus & Rabinow*, 1982, XVII)⁴⁶, t. i., tādas pieejas pārskatāmu nodrošināšanu, kas joprojām ir klātesoša viņa ideju tālākā produktīvā ietekmē, pētot un apgūstot mūsdienu antropoloģisko orientāciju kā etnogrāfisku objektu, izvēršot *anthropos* vērtības un formu, sociālās un bioloģiskās dzīves, uzvedības pārvaldības analīzi.⁴⁷

No 1959. līdz 1960. gadam Fuko bija Francijas Institūta direktors Hamburgā – pilsētā netālu no Rostokas (kur glabājas Kanta rokraksti). Šajā laikā Fuko gatavojās doktora kvalifikācijas iegūšanai. Papildus tam viņš pievērsās Kanta darba “Antropoloģija no pragmatiskā skatpunkta” tulkošanai un ievada sagatavošanai. Šis teksts tika publicēts vispirms angļu tulkojumā, bet pēc tam, jau pēc Fuko

⁴⁶ No Hūberta Dreifusa semināra ir izaugušas diskusijas par to, kā definēt Fuko pieeju, kura rezultējusies centienos rast piemērotu apzīmējumu viņa nostājai iepretim ietekmīgajiem virzieniem fenomenoloģijas, strukturālisma, hermeneitikas virzieniem, meklējot atbildi uz jautājumu par to, kā pētīt cilvēciskās būtnes un ko no tā mēs varam mācīties.

⁴⁷ Vairāk sk. *Inda*, 2005, 1.

nāves, arī oriģināls (Kant, 2008). Kanta teksta “ģeoloģiskais dziļums” ir vide, kurā Huserla brīdinājuma par filosofijas antropoloģizāciju (ko viņš saskata Heidegera darbā) nobriest Fuko kritiskā domāšana, kā izrādās, balstoties uz ģenēzes un struktūras jēdzieniem.

Antropoloģijas tematika ir agrīnā Fuko tematika. Atjaunojoties interesei par antropoloģijas un filosofijas attiecībām, atjaunojas interese arī par, vai tieši par Fuko redzējumu. Tam pievērsusies Elisabeta Baso (Baso, 2022), kura atklājusi Fuko ar roku rakstītas piezīmes Lilles Universitātē 1952. gadā nolasītajam kursam “Cilvēka izziņa un transcendentālā refleksija”. Tās viņš veltījis antropoloģiskās tēmas risinājumam 19. gadsimtā Kanta, Hēgeļa, Feierbaha, Marksa, Dilteja un Nīčes darbos aplūkojumam. Sākot ar 1952. gadu, Fuko lasīja Kantu ar Nīčes, bet no 1953. gada – ar Nīčes un Heidegera acīm. Apstiprinājums tam tiek saskatīts Binsvangers darba “Sapnis un eksistence” ievadā un Fuko doktordarba “Vājprāts un neprāts. Klasiskā laikmeta ārprāta vēsture” pēdējā nodaļā “Antropoloģiskais aplis”, kur Fuko aplūko marķīzu de Sadu un gleznotāju Fransisko Goiju. Kad 1964. gadā pēc Žorža Kangilema ieteikuma Fuko piedāvāja izdevniecībai savu tulkojumu, viņš jau varēja pieteikt arī turpmāko pētniecību, proti, “attiecību starp kritisko domāšanu un antropoloģisko refleksiju”.

Tikai pēc Djego Velaskesa gleznas *Las Meninas* (1656) Prado muzejā apdomāšanas⁴⁸ Fuko radās formula un tālāks plāns pārejai no reprezentācijas laikmeta uz antropoloģijas laikmetu. Velaskesa darbā viņš ieskatīja reprezentācijas reprezentāciju. Disertācija, kas pieteica šādu pāreju, tika publicēta, taču joprojām bija jādama par metodi. Tā tad ir konfigurācija – zināšanu, dzīvības, valodas produkcēšana –, bet to vairs neieskata modernās filosofijas liktenī, kur tagad novietota cilvēka figūras parādīšanās un paredzamā izzušana, kas 18. gadsimtā rodas kā empīriskā transcendentālā salikums.

Neraugoties kantiski uzstādīto jautājumu, kas ir cilvēks, pēc Fuko domām, antropoloģijai ir margināla vieta un pastarpināta nozīme gan Kanta, gan vēlākajā filosofijā, un tas turpinās līdz Feierbaham, kad tā iegūst savpatu izpausmi filosofiskajos centienos. Fuko nesaskata kritikā radniecību ar antropoloģiju – kritika nav antropoloģija, antropoloģija nav kritikas centrā, bet ir tikai no tās atvasināta. Antropoloģiska refleksija ir ambivalenta, jo tā ir pakārtota kritikai, kura nav antropoloģiska, jo ir vērsta uz pieredzes un izziņas iespējamības un nosacījumu aprioru noteikšanu. Fuko norāda, ka galīgums Kantam ir patiesības būšanas jēga, bet ne tas, ka patiesība atklātos un būtu pieejama cilvēciskajai būtnei. Tas nozīmē to, ka ierobežotās sapratnes sprieduma nosacījumi ir definējami neatkarīgi no

⁴⁸ Apstiprinājumu tam nodrošina Daniels Defērs (*Daniel Défert*), kurš runā par vēstuli, ko saņēmis no Fuko pēc Prado muzeja apmeklējuma Madridē 1963. gada novembrī.

cilvēka izpētes (iztaujāšanas). Šī empīriskā un transcendentālā attiecība atklājas arī vēlākajā (Balibars u.c.) diskusijā par “filosofisko antropoloģiju” un “vēsturisko antropoloģiju”.

Tiek uzskatīts, ka Fuko Kanta lasījums ir spēcīgā Heidegera ietekmē, jo Fuko apgalvo, ka ceturtais jautājums par to, kas ir cilvēks, filosofiskajā antropoloģijā nenozīmē atbildi uz jautājumu, kāda ir cilvēciskās esamības patiesība, bet gan kā cilvēciskā būtne var atbilst patiesībai. Tomēr ir pamats uzticēties Fuko, kad viņš norāda uz iespējami lielāku Nīces ietekmes nozīmi, Nīces, kurš pārņemts caur un kopā ar Blanšo, Bataija, de Sada, bet tiklab arī Kangilema prizmu.

Tā Fuko ievadu Kanta darbam “Antropoloģija no pragmatiskā skatpunkta” noslēdz ne vairāk, ne mazāk kā ar atsauci uz Nīči. Te lasām:

“Nīces centienus varam beidzot skaidrot kā centienus pielikt punktu cilvēka izprašanāsai. Jo vai tad Dieva nāve nav galu galā dubults slepkavniecisks žests, kas, nogalējot absolūtu, ir pamatā arī paša cilvēka galam? Cilvēks taču savā galīgumā nav nošķirams no bezgalīgā, kuram viņš reizē ir noliegums un vēstnesis. Vai nav iespējams domāt par galīguma kritiku, kura būtu brīvestību nesoša vienlīdz kā cilvēkam, tā bezgalīgumam...?” (*Foucault*, 2008, 128)

Žils Delēzs, veltot Fuko monogrāfiska rakstura apcerējumu, skata domātāju kā jaunu arhivāru, balstoties darbā “Zināšanu arheoloģija”, kā jaunu kartogrāfu, atsaucoties uz grāmatu “Uzraudzīt un sodīt”. Savukārt, pievērsoties “padomāt citādi” topoloģijai, otrajā daļā Delēzs runā par zināšanām, kuras nosēdušās kā vēsturiski formējumi – kā redzamais un sakāmais; pievēršas tiklab ārpus domai, kur nošķir starp stratificējamo un nestraficēto jeb varu, kā arī domu koncentrācijai jeb ielocēm ar to subjektivācijas pavedienu. Pielikumā pievienota sadaļa “Par cilvēka nāvi un pārcilvēku”, ko Delēzs noslēdz ar vārdiem: “Kā teiktu Fuko, pārcilvēkam ir mazāka nozīme nekā eksistējošo cilvēku izzušanai, bet daudz lielāka nekā jēdziena maiņai: tas ir jaunas formas, ne Dieva, ne cilvēka, pieteikums, no kuras mēs gaidītu, ka tā nebūs sliktāka par šīm divām” (*Deleuze*, 1986/2004, 141).

Tukšums, kas izveidojies pēc cilvēka izzušanas, atver telpu, kurā atkal ir iespējams domāt. Šī jaunā iespēja ir doma par valodu kā tādu, kas ir kaut kas pārāks par cilvēku. Tāpat kā izsekošana klīnikas vēsturei un dzīves jēdzienam ļauj padomāt par izstumto, apspiesto, izraidīto, kļūt domātājam, kurš ieskatās aiz prāta atzītājam un institucionāli nostiprinātajām normām (*le penseur des exclus*). Līdzīgi sadzirdēta pie etnoloģijas, ekonomikas robežlīnijām ir darba tēma, kur būtiska ir akcentu pārņemšana no attiecībām, kuras tiek skatītas apmaiņas procesā, uz attiecībām, kuras jau senajā sabiedrībā tiek apzinātas kā parāda attiecības, ko iezīmē kodī. Tāpat Fuko ir nozīmīga figūra medicīnas antropoloģijas jomā un ar to saistīto tēmu analīzē, jo viņš ir piedāvājis vārdnīcu, ar kuru aptvert gan zināšanas, gan varu, gan arī biopolitiku.

Nobeigums

Antropoloģija ir pakļauta riskam prezentēt sevi kā jaunas vispārējas un totalizējošas zināšanas par cilvēku. Tā piesaka sevi kā alternatīvu metafizikai, atvedinot visu no vērtībām. Lai neiekristu šajā slazdā, antropoloģijai ir jāpakļauj izvaicāšanai tas cilvēka (*anthropos*) jēdziens, ar kuru tā strādā.

Ir jāatzīmē gan Rikēra, gan Fuko filosofisko atziņu, jo īpaši, kas izriet no viņu patības un hermeneitikas mācībām, rosinošā klātbūtne un ietekme uz medicīniskās aprūpes jomu (*Flemming, 2006, 220–227*), arī (*Frederiksen, Lomborg, & Beedholm, 2015*). Rikēra iztēles un naratīva lomas atklāšana, Fuko uzmanība pret morālajām pārdomām, zinātniskajām zināšanām, politiskajām analizēm, kas izaugušas no prasmes saskatīt problēmu, problematizēt, uzdot jautājumu, ko no Fuko darbiem pieņēmusi psihiatrija un antropoloģija, ir produktīva gan institucionālās varas, gan medicīnas sistēmu sociālo un kultūras kontekstu, gan arī slimības naratīvu konstituēšanas nolasīšanā. Tomēr īpaši jāatzīmē viņu filosofiskās antropoloģijas veicinātie ētiskie un estētiskas ievirzes pētījumi, jo, pārfrāzējot Fuko, varam jautāt: kāpēc lieta var būt mākslasdarbs, bet mūsu dzīve ne? Filosofijai ir jāatgriežas pie seno grieķu filosofiskā jautājuma par to, kas ir laba dzīve, un jābalsta tie spēki, kuri nodrošina mūsu spēju un spēkus pretoties tās pielīdzināšanai lietai, pārvēršanai mehānismā. Šajā aspektā ir jāskata Fuko atziņas par dzīves mākslu un eksistences estētiku.

Fuko pietuvojas hermeneitikai, savukārt Rikērs – poststrukturālismam. Lai arī katrs saglabā savu īpašu skatījumu, cilvēka un filosofijas, tiklab filosofiskās antropoloģijas tvērumā abi atstāj bagātīgu mantojumu turpmākajām pārdomām. Kā ilustratīvu piemēru minēto domātāju rosinātajām diskusijām varam minēt medicīniskās antropoloģijas pavēršanos pret sabiedrības sociāli politiskajām problēmām, lai sazobē ar jaunajiem atklājumiem mikrobioloģijā izstrādātu kompleksākas patoloģijas (slimības) definīcijas un tādējādi dotu savu pienesumu apsteidzošās (preventīvās) medicīnas (*médecine prédictive*) nostiprināšanā.⁴⁹

⁴⁹ Sal., piemēram, ar: Bibeau, G. *Quel humanisme pour notre âge bio-technologique? L'anthropologie, horizon nécessaire de l'anthropologie médicale.* <https://journals.openedition.org/anthropologiesante/91?lang=fr>

THE HUMAN BEING AND FRENCH PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY BETWEEN PAUL RICOEUR AND MICHEL FOUCAULT

Summary

Philosophical anthropology, the subject of research of which are human beings in their various terms, is the focus of the current discussion in modern philosophy. As a rather complex formation, it encompasses clusters of different relations and studies, discussions that characterize the anthropological trend and the tradition of the history of philosophy, concepts such as human nature, human science and anthropology; problematic areas of life, history, language are discussed. In this respect, the article notes a kind of echo between the local assimilation of philosophical anthropology and the French tradition. Kant's dichotomous vision of nature and freedom, which results in Kant's position in the controversy over pantheism, is inherited in the further problematization of the artistic, ethical, political rules and relationships of human life and allows us to see Nietzsche's thread of Heidegger's critique of man and anthropology. To strengthen the structure and positions of philosophical anthropology, Paul Richter focuses on human reality, tracing, on the one hand, the logical connection of life and, on the other hand, its mythical pathetic depths. Finally, Michel Foucault raises the issue of anthropology and its constant presence in various scientific formulations; traces human truth in the anthropological circle. Both thinkers complement each other in discussing the hermeneutics of man, subject, or self. Based on their ideas, the foundations are laid for further incorporation into politics, law, medicine, etc., in anthropology, browsing philosophical anthropology and its human vision.

Literatūra

1. Balibar, É. (2017). *Citizen subject. Foundations for philosophical anthropology*. Fordham University Press.
2. Balibar, E., Gebauer, G., Niro, R., & Sardinha, D. (2012). L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat. *Revue Rue Descartes*, 75.
3. Basso, E. (2022). *Young Foucault. The Lille manuscripts on psychopathology, phenomenology, and anthropology, 1952–1955*. Columbia University Press.
4. Beaujour, M. Anthropology and Ethnography. No L. D. Kritzman. (2006). *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*. Columbia University Press, 2006, pp. 136–140.

5. Bégout, B. (2007). *Pensées privées: Journal philosophique (1998–2006)*. Editions Jérôme Millon.
6. Bernauer, J. W. (1988). *Michel Foucault's ecstatic thinking*. <https://doi.org/10.1177/019145378701200205>
7. Bimbenet, É. (2015). La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique. *Alter. Revue phénoménologie*, 23.
8. Bourgoin-Castonguy, S. (2014). *Entre Histoire et Vérité: Paul Ricoeur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie*. Université Paris-Est, Université Laval.
9. Castonguay, S. (2014). Paul Ricoeur et Michel Foucault: l'aveu aux sources de l'herméneutique. *Philosophiques*, 41/2.
10. Cielens, I. (1985). *Trois fonctions de l'exil dans les œuvres de fiction d'Albert Camus: initiation, révolte, conflit d'identité. Thèse de doctorat d'Etat*. Acta Universitatis Upsaliensis.
11. Chomsky, N., & Foucault, M. (1974). Human nature: Justice versus power. In: F. Elders (Ed.), *Reflexive water. The basic concerns of mankind*. Souvenir Press.
12. Clifford, J. (1993). Négrophilie. No D. Hollier et F. Rigolet. *De la littérature française*, Bordas, pp. 844–850.
13. Dekens, O. (2000). *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*. Kimé.
14. Deleuze, G. (1953). *Les principes de la nature humaine. Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Presses Universitaires de France.
15. Deleuze, G. (1986/2004) *Foucault*. Les Éditions de Minuit.
16. Derrida, J. (1972). Les fins de l'homme. In: J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Les Editions de Minuit.
17. Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
18. Dreifus, H. L., & Rabinow, P. (1982). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. University of Chicago Press.
19. Dufrenne, M. (2022). *Pour l'homme. Essai*. Librairie philosophique J. Vrin.
20. Dufrenne, M., & Ricoeur, P. (1947). *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*. Seuil.
21. Dumont, L. (1967). *Homo hierarchicus*. Gallimard.
22. Dumont, L. (1970). *Homo aequalis I*. Gallimard.
23. Ebke, T., Plas, G., & Zanfi, C. (2017). L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain. Die philosophische Anthropologie in der deutsch-französischen Debatte der Gegenwart. *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales*, 25.
24. Fassin, D. (Dir.) (2022). *La société qui vient*. Paris: Éditions du Seuil.
25. Ferry, L., & Renault, A. (1988). *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Gallimard.
26. Flemming, D. (2006). The ethics of Foucault and Ricoeur: An underrepresented discussions in nursing. *Nursing Inquiry*, 13(3).
27. Foucault, M. (1961). *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon.
28. Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses*. Gallimard.
29. Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits* (tome I 1954–1969). Gallimard.
30. Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits* (tome IV 1980–1988). Gallimard.
31. Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. 1984*. Vrin.
32. Foucault, M. (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Vrin.

33. Foucault, M. (2021). *Biswanger et l'analyse existentielle*. Vrin.
34. Foucault, M. (2022). *La question anthropologique. Cours 1954–1955*. Seuil.
35. Frederiksen, K., Lomborg, K., & Beedholm, K. (2015). Foucault's notion of problematisation: A methodological discussion of the application of Foucault's later work to nursing research. *Nursing Inquiry*, 22(3).
36. Granjon, M. C. (2005). *Introduction. Penser avec Michel Foucault: théorie critique et pratiques politiques*. Karthala.
37. Groethuysen, B. (1953, 1980). *Anthropologie philosophique*. Gallimard.
38. Grondin, J. (2021). *Paul Ricoeur*. Presses Universitaires de France.
39. Gubenko, I. (2024). Humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas risinājumi Žaka Deridā dekonstrukcijā [Promocijas darba manuskripts].
40. Heidegers, M. (1946). Vēstule par humānismu. No M. Heidegers. (2023). *Pieci raksti par patiesību un "humānismu"*. Intelekts.
41. Inda, J. X. (ed.). (2005). *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*. Wiley-Blackwell.
42. Kamī, A. (1952). *Mēris*. Druva.
43. Kamī, A. (2003). *Dumpīgais cilvēks*. Apgāds Daugava.
44. Kamī, A. (2004). *Pirmais cilvēks*. Jāņa Rozes apgāds.
45. Kant, E. (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant, précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*. Vrin.
46. Kasīrers, E. (1997). *Apcerējums par cilvēku*. Intelekts.
47. Leeuw, M. de (2022). *Paul Ricoeur's renewal of philosophical anthropology. Vulnerability, capability, justice*. Lexington Books.
48. Lemm, V. (2020). *Homo natura. Nietzsche, philosophical anthropology and biopolitics*. Edinburgh University Press,
49. Lévi-Strauss, C. (2011). *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Seuil.
50. Marcel, G. (1944). *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Éditions Montaigne.
51. Matthews, E. (1996). *Twentieth-century French philosophy*. Oxford University Press.
52. Mauer, M. (2022). *Foucault et le problème de la vie*. Editions de la Sorbonne.
53. Mežinska, S. (2008). *Par Maksu Šēleru un filozofisko antropoloģiju*. <https://satori.lv/article/par-maksu-seleru-un-filozofisko-antropologiju>
54. Michel, J. (2015). *Ricoeur and the post-structuralists. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Rowman & Littlefield International.
55. Michel, J. (2017). *Homo interpretans*. Hermann.
56. Miller, J. (1993). *The passion of Michel Foucault*. Harvard University Press.
57. Neyrat, F. (2015). *Homo labyrinthus. Humanisme, antihumanisme, posthumanisme*. Editions Dehors.
58. Piveteau, J. (1997). *La main et l'hominisation*. Elsevier Masson.
59. Pomian, K. (2014). De l'exception humain. *Le Débat*, 180.
60. Proust, J. (2014). Rédéfinir l'humain. Pour une convergence des sciences de l'homme. *Le Débat*, 180.
61. Ricoeur, P. (1966). Kant and Husserl. *Philosophy Today*, 10(3).
62. Ricoeur, P. (1968). *Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*. Aubier-Montaigne.
63. Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil.
64. Ricoeur, P. (1986a). *Fallible man*. Fordham University Press.
65. Ricoeur, P. (1986b). *L'imagination dans le discours et dans l'action. Du texte à l'action*. Seuil.

66. Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
67. Ricoeur, P. (1998). *Critique and conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. Columbia University Press.
68. Ricoeur, P. (2013) L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique. *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences 3*. Textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Johann Michel et Jerome Porée, Paris: Editions du Seuil.
69. Ricoeur, P. (1998) *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, New York: Columbia University Press.
70. Rubenis, A. (1994). *Cilvēks mītiskajā pasaules ainā*. Zvaigzne.
71. Rubenis, A. (1996). Antropocentrisms. No: A. Rubenis, *Ētika XX gadsimtā. Praktiskā ētika*. Zvaigzne ABC.
72. Sabot, P. (2006). *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. PUF.
73. Schaeffer, J.-M. (2007). *La fin de l'exception humaine*. Gallimard.
74. Schmid, W. (2000). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Suhrkamp.
75. Schrag, C. O. (1980). *Radical reflection and the origin of the human sciences*. Purdue University Press.
76. Shattuck, R. (2006). *Humanismus. The Columbia history of twentieth-century French thought*. Ed. by L. D. Kritzman. Columbia University Press.
77. Šēlers, M. (2008). *Cilvēka novietojums kosmosā*. Zvaigzne ABC.
78. Šimfa, E. (2022). *Kanta antropoloģija*. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
79. Šuvajevs, I. (2004). *Mišels Fuko (1926–1984–2004)*. Filozofijas atbalsta fonds.
80. Teilhard de Chardin, P. (2021). *La place de l'homme dans la nature (1949–1950)*. Espaces libres.
81. Vaccarino Bremner, S. F. (2019). Anthropology as critique: Foucault, Kant and the meta-critical tradition. *British Journal for the History of Philosophy*, 28(2).
82. Vecvagars, M. (2015). Meklējot kāda salikteņa nozīmes. No: M. Vecvagars. *Kādreiz Helladā: Nekurlietkami raksti II* (72.–78. lpp.). Apgāds MSV.
83. Vergote, A. (1996). *In search of a philosophical anthropology. A compilation of essays*. Brill Rodopi.
84. Zammito, J. H. (2002). *Kant, Herder, and anthropology*. The University of Chicago Press.
85. Weidler, M. (2018). *Heidegger's style. On philosophical anthropology and aesthetics*. Bloomsbury Academic.
86. Wilcken, P. (2012). *Claude Levi-Strauss: The father of modern anthropology*. Penguin Books.
87. Wolff, F. (2014). La question de l'homme aujourd'hui. *Le Débat*, 180.

VIJA SĪLE

“Cilvēkiem nevajadzētu tik daudz domāt par to,
kas viņiem jādara, bet gan par to, ko viņi dara.”

Meistars Ekharts

Ievads

Interese par Vācijā dzimušā un tur izglītību guvušā amerikāņu psihoanalītiķa un sociālās filosofijas pārstāvja Ēriha Fromma (*Erich Fromm*, 1900–1980) uzskatiem nav mazinājusies arī 21. gadsimtā. Gluži otrādi – tā ir pieaugusi, un viens no iemesliem ir Fromma skatījums uz cilvēku. Šajā skatījumā nav ne kriptiņas didaktikas, vienlaikus tas ļoti skaidri parāda cilvēka divējādo dabu tās pretstatos, kas kopumā veido cilvēku kā vienotu veselumu. Pretstati ir katrā cilvēka dabas izpausmē, piemēram, ir mīlestība un vienlaikus arī pseidomīlestība. Savukārt pretrunas ir atrodamas jebkurā cilvēka un sabiedrības mijiedarbības faktā, tieši tāpat kā cilvēka rīcībā un nodomos. Fromms ir kritisks savā skatījumā gan uz mūsdienu cilvēku, gan sabiedrību, gan uz cilvēka un sabiedrības mijiedarbību.

Otrs iemesls interesei par Fromma skatījumu ir viņa pētnieciskā pieeja, proti, skatījums uz cilvēku caur psiholoģijas un sabiedrības mijiedarbības prizmu. Viņš uzskatīja, ka, piemērojot psihoanalīzes principus kultūras trūkumu novēršanai, cilvēce varētu izveidot psiholoģiski līdzsvarotu veselo saprātu. Cilvēka pamatvajadzību izpratne ir nozīmīga sabiedrības un cilvēces izpratnē. Sociālās sistēmas apgrūtina vai padara neiespējamu dažādu vajadzību vienlaicīgu apmierināšanu, tādējādi radot gan individuālus psiholoģiskus, gan plašākus sabiedrības konfliktus (*Britannica*, 2023). Tieši tāpēc Fromms uzskata, ka ir jāpēta mūsdienu cilvēka sociālā situācija, kuras izpausmes ir visai daudzveidīgas, sākot ar bēgšanu no brīvības, atsvešināšanos, destruktivitāti, sadismu un mazohismu, beidzot ar mākslu mīlēt sevi un citus. Viņa secinājumi ir attiecināmi ne tikai uz cilvēka un sabiedrības savstarpējo attiecību psiholoģisko raksturojumu, bet arī uz cilvēka dabas un rakstura būtisku iezīmju atklāsmi, kas, protams, raisa arī pastiprinātu filosofiskās antropoloģijas pētnieku interesi.¹

¹ Pirmais mēģinājums pietuvoties Fromma atziņām raksta autorei bija 1997. gada oktobrī žurnālā *Kentaurs XXI* (Nr. 13), publicējot rakstu “Mīlestība joprojām ir vērtība jeb Cilvēks un dzīve frommiskā skatījumā”.

Paša Fromma skatījums uz mūsdienu cilvēku mūsdienu situācijā ir šodienai atbilstīga atbilde uz filosofiskās antropoloģijas pamatjautājumu: kas ir cilvēks?

Liecība tam, ka filosofu interese par Fromma konceptuālajām atziņām nav apstājusī, ir, piemēram, 2014. gadā Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta izdotā kolektīvā monogrāfija “Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija”. Kā atzīmē krājuma zinātniskais redaktors Igors Šuvajevs: “Fromma vārds Latvijas publiskajā telpā pirmo reizi acīmredzot figurē 1931. gadā. .. Taču Fromma klātbūtnei Latvijā nav jābūt arī tiešai, tekstuālai, tā var pastāvēt kā sabal-sošanās, vārdā nenosaukta polemika” (Šuvajevs, 2014, IX).

Fromma skatījums uz cilvēku 21. gadsimtā ir interesants un vajadzīgs arī tāpēc, ka šāda polemika papildina cilvēka pētniecības fundamentālās atziņas ar aktuālo problemātiku, meklējot to savstarpējo saistību. Fromma personības teorija satur gan Zigmunda Freida (*Sigmund Freud*, 1856–1939), gan arī Alfrēda Ādlera (*Alfred Adler*, 1870–1937) teoriju elementus. Taču Fromms daudz lielāku uzmanību pievērš sabiedrības ietekmei. Viņa darbi sasaucas ar Kārļa Marksa (*Karl Marx*, 1818–1883) darbiem, un Marksu Fromms uzskatīja par vēl dziļāku domātāju nekā Freidu.²

Fromms, pētot cilvēku no individuālā, psiholoģiskā un sociālā aspekta, faktiski pēta cilvēka dabas dualitāti, atklājot tās pretrunīguma daudzveidīgās izpausmes. Piekrītot vai iebilstot Fromma skatījumam, viņa idejas un refleksijas var kalpot ne tikai pašizpratnei, bet arī labākai mūsdienu cilvēka dzīves situācijas izpratnei.

Cilvēka dabas dualitāte ir tēma, kas caurvij visus Fromma darbus, jo tikai dualitātes raksturojums, reizēm kritika un neizbēgamības atzīšana, ļauj saprast mūsdienu cilvēka pretrunīgo situāciju, viņa alkas pašrealizēties un rast kopību ar saviem laikabiedriem. Kā atzīmē Fromma ideju pētnieks, vācu psihoanalītiķis Rainers Funks (*Rainer Funk*, 1943): “Izejpunkts Fromma sabiedrības rakstura teorijai un arī viņa brīvības psiholoģijai ir atziņa, ka *cilvēks ir saistības būtne* [izcēlums V. S.]. Cilvēks nav nekas cits kā savstarpēji, ar īstenību un sevi pašu saistīta būtne. Tāpēc viņam ir vislielākās bailes, ka vairs nespēs adekvāti apmierināt savas vajadzības pēc saistības” (Šuvajevs, 2014, 21).³

Fromms ir ļoti daudzpusīgs autors, bet šajā rakstā tiks aplūkotas viņa teorētiskās atziņas pārsvarā no filosofiskās antropoloģijas viedokļa, tādējādi sašaurinot fokusu un aplūkojamo darbu klāstu. Viens no šī raksta mērķiem ir rast atbildi uz jautājumu, ko Fromms tādu ir atklājis par cilvēka dabu un raksturu, ko mūsdienu cilvēkam būtu vērtīgi zināt.

² Fromms tika izslēgts no Starptautiskās psihoanalīzes asociācijas, jo viņa uzskati atšķīrās no Freida teorijas standartiem un uzsvēra sociālo faktoru ietekmi uz personību.

³ Jēdziena “saistība” vietā varētu lietot arī “kopība”, kas vēl tiešāk uzsver cilvēka sabiedrisko raksturu.

Rakstā tiks aplūkota cilvēka daba un tās izpratne Fromma ieskatā saistībā ar filosofiskās domāšanas tradīciju, cilvēka daba un raksturs, tā neproduktīvās un produktīvās orientācijas, brīvība un bēgšana no tās, atsvešināšanās, destruktivitāte⁴ un jautājums par to, kas mūsdienu cilvēkam ir nozīmīgākais no patības viedokļa – piederēt vai būt.

Cilvēka daba

Fromms 1962. gada darbā “Aiz ilūziju ķēdēm: mana tikšanās ar Marksu un Freidu” (*Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud; Fromm, 1962*) šķietami retoriski uzdod jautājumu: vai cilvēkiem piemīt tāda cilvēciskā daba, vai tāda parādība vispār eksistē? Kā mēs saprastu svešinieku, ja viņš principā atšķirtos no mums? Fromma atbilde uz šo paša jautājumu ir esenciāla: viņš ir pārliecināts, ka humānisma idejas sakņojas uzskatā, ka visiem cilvēkiem piemīt cilvēciska daba. Turklāt šis uzskats ir konceptuāla sākotne gan budisma, gan jūdaisma, gan kristietības tradīcijai. Budisma tradīcijā ir uzsvērts, ka cilvēkam jāpārvar sava atsevišķuma ilūzija, lai tādējādi nomāktu savu pieķeršanos materiālajam un pievērstos to patiesību atklāšanai, kuras nosaka mūsu eksistenci. Savukārt jūdaisma un kristietības tradīcijas cilvēka dabu meklē Dievā, jo viņš ir cilvēka radītājs un valdnieks.

Par mūsdienu dinamiskās psiholoģijas ciltstēvu Fromms uzskata Baruhu Spinozu (*Baruch Spinoza, 1632–1677*), jo viņš pirmais postulēja priekšstatu par cilvēka dabu kā noteiktu modeli, kuru var definēt un no kura izriet cilvēka reakcijas un uzvedības likumsakarības. Tāpēc cilvēku var izziņāt tāpat kā jebkuru citu parādību. Filosofi 18. un 19. gadsimtā pauda atziņu, ka cilvēkam piemīt ne tikai viņam pašam raksturīga individualitāte, bet arī cilvēcība, kas paver bezgalīgas attīstības iespējas. Tāpēc cilvēka dzīves uzdevums ir attīstīties no individualitātes līdz cilvēka dabas universālumam, kuru tad arī katrā var atpazīt.

Pretstatā tiem, kas uzskata, ka cilvēks ir balta lapa, kurā kultūra ieraksta vajadzīgās zīmes, Fromms augstu vērtē Marksa un Freida pieeju – cilvēka kā bioloģiskās sugas uzvedību var noteikt pēc psihiskiem un garīgiem tās raksturojumiem. Marksam šī pieeja izpaudās atziņā, ka cilvēka būtība nav kaut kas abstrakts, piemērots atsevišķam indivīdam. Cilvēks veido pats sevi vēstures attīstības gaitā, jo viņš vispirms eksistē vēsturiski konkrētos sociālajos apstākļos. Savukārt

⁴ Nākamajā šī krājuma rakstā “Mūsdienu cilvēks Ēriha Fromma skatījumā: mīlestība” Mairita Satika atklās Ēriha Fromma skatījumu uz mūsdienu cilvēku no mīlestības viedokļa un aprakstīs vienu no Fromma teorijas lietojuma praksēm – apzinātības praksi.

darba procesā notiekošā atsvešināšanās no savas cilvēciskās būtības saskaņā ar Marksu ir psihopatoloģija.⁵

Attiecībā uz uz jēdziena “cilvēka daba” konceptuālo ietvaru Fromms uzskata, ka liberāli domājoša sabiedrība jau no 18. gadsimta cilvēka mainīgajā dabā saskatīja galvenokārt vides ietekmes dominanci, pieņemot cilvēka dabas izpausmes formas par tās būtību. Patiesībā no cilvēka dabas izpausmes daudzveidīgajām formām – normālajām un patoloģiskajām (un to izpausmēm dažādās kultūrās) – ir jāveido kopīgais pamats – jāmeklē imanentais⁶, kas raksturīgs visai cilvēku sugai. Pārveidojot apkārtējo pasauli, cilvēks maina vēstures gaitu un pats sevi – viņš ir it kā pats *sevis radītājs*. Taču savu dabu viņš var mainīt tikai saistībā ar apkārtējo pasauli, attīstot savu potenciālu saskaņā ar savām iespējām, – to cilvēks patiesi paveic vēstures procesā.

Pārfrāzējot Frommu, var teikt, ka viņa izpratnē *cilvēks ir spēju un iespēju summa*. Tādējādi tiek pārvarēta bioloģiskā un sociālā dihotomija, nodrošinot cilvēkam viņa eksistences viengabalainību. Un, ja viņš savā attīstībā, būdams saskaņā ar savu cilvēcisko dabu, sasniedz briedumu (attīsta savu potenciālu pilnībā), viņš iegūst garīgo veselību. Neveiksmes gadījumā ir pamats veidoties garīgās veselības problēmām.⁷ Bet tas nav tikai fizioloģisks stāvoklis. Tas tikpat lielā mērā ir sociāli noteikts. Fromms atzinīgi novērtē Spinozas domu, ka cilvēkam var piemist izteiktas sociāli determinētas nepilnības, kuras var to galējības dēļ uzskatīt par neprāta veidiem, kaut arī tās nevar uzlūkot kā slimības to burtiskajā nozīmē. Fromms šo raksturojumu attiecina uz mūsdienu cilvēku – ar piebildi, ka tagadnes sabiedrība savas materiālās labklājības dēļ ļauj saglabāt veselību, kaut arī cilvēks ir nepilnīgs. Viņam piemīt ne tikai ambīcijas, bet arī skopums, izvirzītas tieksmes u. tml.

Fromma izpētes fokusā ir ne tikai cilvēka daba, bet arī jautājums par to, kas ir cilvēka virzītājspēki. Un šajā sakarībā viņš pievēršas Kārļa Marksa un Zigmunda Freida uzskatiem. Līdzīgi Marksam, Freids aplūkoja cilvēku tā evolucionārajā attīstībā, kuras galvenais virzītājspēks ir seksuālā enerģija (libido), kuras izpausmes cilvēka dzīves laikā mainās. Cilvēces attīstības gaitā seksuālā enerģija tiek pārvērsta (sublimēta) neseksuālajā enerģijā – jo augstāks civilizētības līmenis,

⁵ Ērihs Fromms ir neomarksistiskās Frankfurtes skolas pārstāvis. Neomarksisms primāri uzsver nevis vēstures procesa objektīvo sociāli ekonomisko noteiksmju izziņāšanu, bet gan marksisma filosofisko pamatojumu, kā arī apziņas, kultūras un vēstures studijas (Nacionālā enciklopēdija, 2023).

⁶ Imanents – tāds, kas piemīt kādai parādībai un ir nedalāmi saistīts ar tās būtību. <https://tezaurs.lv/imanents:1>

⁷ Taču ir milzīga starpība starp individuālām un sociālām psihiskām slimībām. Ja cilvēkam neizdodas sasniegt brīvību, spontanitāti, patiesu pašizpaušmi, tad viņu var uzskatīt par nepilnīgu, nevis garīgi slimu.

jo vairāk enerģijas tiek sublimēts, apspiežot savus dabiskos instinktus. Tādējādi cilvēks kļūst gudrāks un kulturālāks, bet vienlaikus frustrētāks un nelaimīgāks (neirotikāks).⁸

Salīdzinot Marksa un Freida uzskatus, Fromms iezīmē viņu galveno atšķirību: Markss ticēja cilvēka iespējām pilnveidoties un attīstīties, turpretī Freids bija skeptisks – cilvēka attīstība ir viņa traģēdija, jo visas cilvēka uzsāktās aktivitātes beidzas ar frustrāciju – nav iespējams atbrīvoties no kultūras važām un atgriezties pirmatnējā stāvoklī, kurā varētu gūt baudas, taču vienlaikus zaudējot iespēju intelektuāli augt. Kultūra, neļaujot attīstīties cilvēka dabiskajām vajadzībām, noved cilvēku līdz sociālajām neirozēm.⁹

Markss uzskatīja, ka sabiedrība veido cilvēku, tāpēc visas patoloģijas ir jāmeklē sabiedrības organizācijā, savukārt Freids – ka cilvēks sākotnēji veidojas ģimenes ietekmē un visas novirzes jāskata caur bērnības prizmu. Tomēr Marksa un Freida uzskatos ir viena sakritība – abi atzīst, ka vesels cilvēks ir neatkarīgs cilvēks. Marksam tas ir cilvēks, kas atbrīvojies no dabas atkarības, Freidam – no mātes atkarības, tādējādi kļūstot pašpietiekams. Marksam neatkarīgais cilvēks tomēr alkst pēc citiem cilvēkiem, jo pēc savas būtības ir sociāla būtne.

Turpinot cilvēka dabas tēmu, Fromms vaicā, vai cilvēks ir aita vai vilks, vai aita vilka ādā? Bet varbūt cilvēks vienlaikus ir gan aita, gan vilks? Tā ir tikai vienkārša jautājuma formulēšana, kas visdziļākajā un vispārīgākajā nozīmē pieder Rietumu pasaules teoloģiskās un filosofiskās domāšanas pamatiem. Proti, vai cilvēks ir labs vai ļauns pēc savas dabas? Fromms uzskata, ka viņam netaisnīgi pārmet cilvēka ļaunuma nenovērtēšanu. Patiesībā destruktīvo tieksmju intensitāte nekādā gadījumā neliecina par to nepārvaramību vai pat dominēšanu. Un pieņēmums, ka kari galvenokārt ir psiholoģisko spēku darbības rezultāts, ir kļūdaini, jo cilvēks pēc savas dabas ir vājš, tāpēc ka vājas ir viņa instinktīvās adaptācijas spējas. Dzīvnieki var pielāgoties apkārtējai videi, mainot sevi, – viņi ir autoplastiski. Cilvēka bioloģiskais vājums attīsta viņā specifiski cilvēciskas īpašības, kas veido citu adaptācijas mehānismu. Pašapziņa, prāts un iztēle kalpo šim mērķim.

Apzinoties sevi, cilvēks vienlaikus izprot savu eksistences iespēju galīgumu. Eksistences dihotomija kā prāta un ķermeņa attiecības izpaužas vēlmē dzīvot, bet šo vēlmi pirmām kārtām nosaka ķermenis. Cilvēks ir vienīgais dzīvnieks, kam paša eksistence ir problēma, kura jāatrisina un no kuras risināšanas nekādi nevar izvairīties. Taču cilvēkam atšķirībā no dzīvnieka ir raksturīgas specifiskas vajadzības: tieksme pēc laimes un harmonijas, mīlestības un brīvības u. c. Šo vajadzību apmierināšana kalpo par vēstures virzības dinamisko faktoru.

⁸ Fromms atzīmē, ka Freids pats savu libido teoriju nav uzskatījis par zinātnisku, drīzāk par mitoloģiju.

⁹ Par to detalizētāk sk. Freids, 2000.

Cilvēka eksistences pretrunīgums (dihotomiskums) liek viņam virzīties uz priekšu, turpināt iesāktu, lai beidzot atbildētu pašam sev uz jautājumu, kāda ir manas eksistences jēga. Tieši jēgas jautājumi ir cilvēka priekšrocība, salīdzinot ar visām citām dzīvām radībām, jo tie ir viņa attīstības, izdzīvošanas un pilnveides avots. Ir dihotomijas, kuras Fromms dēvē par eksistenciālām, jo cilvēks uz tām reaģē atbilstīgi savam raksturam un kultūrai. Primāri tā ir dzīves un nāves dihotomija, ko cilvēks mēģina izkļūst neredzam vai noliegt ar dažādu ideoloģiju un reliģiju palīdzību. Taču tas ne vienmēr izdodas, jo patiesībā *nav citas dzīves jēgas kā tikai tā, ko cilvēks dzīvei piešķir pats*.

Cilvēka dualitāte izpaužas viņa biosociālajā dabā – veidā, kā viņš ir saistīts gan ar dabu, gan ar sabiedrību. Cilvēkā darbojas tikai atliekas no izdzīvošanas instinktu kopuma, jo individualizācijas procesā¹⁰ ir notikusi attālināšanās no dabas. *Homo sapiens* ir pāraudzis dabu. Tā rezultātā attīstās ne tikai personības iezīmes, bet arī vientulības sajūta. Cilvēka dabas pretrunīgums atklājas, skatoties ne vien uz mūsdienu cilvēku, bet arī uz viņa eksistences vidi – patērētāju kultūru patērētāju sabiedrībā.

Fromms mūsdienu cilvēka dabas dualitātē saskata vēl vienu pretrunu – cilvēks ar prātu dzīvo 20. gadsimtā, bet vairākus cilvēku emocijas atbilst akmens laikmetam. Kas notiek ar cilvēku, kad viņš kļūst par ērtību čempionu, komforta baudītāju, iepirkšanās fanātiķi, izcilu miesaskāres un garīgo baudu lietotāju? Šie valgi savažo cilvēku tik ļoti, ka viņš sava vienreizīguma vietā iegūst viduvējības statusu. Saknes tam meklējamas viduslaiku pasaulē, kas pakļāva kontrolei jebkuru dabisku izpausmes veidu, tai skaitā spontanitāti un radošumu.

Mūsdienu cilvēks tā arī nav ieguvis savu patieso brīvību – savas individualitātes intelektuālo un emocionālo spēju pašrealizāciju. Šo nepilnību atspoguļo cilvēka raksturs.

Cilvēka daba un raksturs

Mūsdienu industriālā sabiedrība ar patērētāju tirgus un plašsaziņas līdzekļu palīdzību orientē cilvēku uz viņa vēlmju apmierināšanu, izmantojot tādus vienkāršus stimulus kā sekss, krāšana, sadisms, narcisisms un destruktivitāte. Taču cilvēkam piemīt specifiski cilvēciska vajadzība – veidot savu raksturu un tā struktūru. Šo vajadzību rada fakts, ka arvien vairāk samazinās instinktu loma cilvēku dzīvē (nemainīgi nozīmīgi ir tikai pašsaglabāšanās un vairošanās instinkti).

Cilvēks nevarētu izdzīvot, ja instinktu vietā netiktu veidots raksturs, kurš pilda analogisku funkciju. *Raksturs ir specifiska struktūra cilvēka enerģijas*

¹⁰ Fromms apraksta jaunlaiku individualizācijas procesu, kura mērķis ir veidot brīvu indivīdu, kas pēc paša iniciatīvas spēj būt aktīvs.

organizēšanai noteiktu *mērķu sasniegšanai* un adekvātu līdzekļu izvēlei, lai tos reāli sasniegtu. Sociālais raksturs ir tas, kam pateicoties sabiedrības normālas funkcionēšanas nodrošināšanai tās locekļos ir jāattīsta vēlme darīt to, kas ir nepieciešams sabiedrībai. Tādējādi *raksturs ir specifiski cilvēcisks fenomens*, ko Fromms pēta no divām pusēm: gan kā individuālo, gan kā sociālo raksturu. Individuālais raksturs atšķiras no sociālā. Šo atšķirību pamatā ir ne tikai fiziskās konstitūcijas īpatnības, bet arī temperamenta tips, kas katram indivīdam ir savs, tāpat kā eksistenciālie pārdzīvojumi.

Fromms atzinīgi vērtē Freida psihodinamisko pieeju rakstura izpratnei – tā ir tieksmju sistēma, kura nosaka uzvedību, bet nav identiska tai. Uzvedībai raksturīgas visai atšķirīgas rakstura iezīmes, ņemot vērā, ka darbojas arī neapzinātā motivācija. Drošsirdīgu uzvedību var motivēt gan godkāriība, apbrīnas un slavas kāre, mērķtiecība, uzticība ideāliem, gan arī suicidālas tieksmes. Freida ieskatā rakstura dinamismam ir viens nemainīgs avots – libidiozās tieksmes, kaut gan, attīstot tālāk dinamisko koncepciju, H. S. Salivans¹¹ uzsvēra, ka ir jāaplūko arī savstarpējās attiecības, kuras tāpat var determinēt libidiozās enerģijas izpausmes. Fromms izceļ būtiskāko atšķirību viņa un Freida priekšstatos par raksturu – nevis libidiozās tieksmes to būtiski determinē, bet gan personības specifiskās attiecības ar pasauli, veidojot attiecības ar priekšmetisko pasauli (asimilējoties) un socializējoties (veidojot attiecības ar sevi un citiem cilvēkiem).

Tipologizējot cilvēku raksturus pēc to struktūras un produktivitātes, var izdalīt piecus dominējošos tipus: četrus neproduktīvos (receptīvo, ekspluatējošo, iedzīvošanās, turgus) un vienu produktīvo (mīlestības). Taču atsevišķu cilvēku raksturi ir tik individuāli, ka nesakrītis ne ar vienu no tiem. Sociālais raksturs tiek saprasts līdzīgi kā individuālais, proti, tas ir specifisks enerģijas virziena vadīšanas veids. Ar sociālā rakstura jēdzienu Fromms apzīmē personības rakstura struktūras kodolu, kas piemīt vairākam noteiktas kultūras pārstāvju pretstatā individuālajam raksturam, kuram pateicoties pat vienas kultūras pārstāvji ir atšķirīgi.

Sociālo raksturu pilnībā var izprast tikai attīstībā. Piemēram, 19. gadsimtā kapitālisma attīstībai bija raksturīga uzkrāšana. Sabiedrībai bija nepieciešams atbilstošs personības tips ar atbilstošu – krājošo – sociālo raksturu. Tam pilnīgi pretējs ir 20. gadsimta sociālais raksturs – patērētāja, tērētāja tips, kas atbilst ekonomikas raksturam un laikmeta garam. Objektīvie apstākļi sabiedrību un kultūru raksturo kā nemainīgu, savukārt sociālajam raksturam piemīt stabilizējoša

¹¹ Harijs Steks Salivans (*Harry Stack Sullivan*, 1892–1949) – viņa interpersonālajā (starppersonu) teorijā tiek uzsvērta cilvēka stāvokļa sociālā būtība; psihiatrija, personība un garīgās slimības aplūkotas savstarpējo attiecību kontekstā.

funkcija. Ja ārējie apstākļi mainās tik lielā mērā, ka vairs neatbilst tradicionālajam sociālajam raksturam, rodas pretreakcija – no stabilizējoša tas kļūst dezintegrejošs un grauj sabiedrību no iekšpuses. Vienlaikus sociālais raksturs ir pamats, uz kura rodas idejas un ideāli, veidojas individuālais raksturs. Sociālais raksturs ir tikai starpposms starp sabiedrības sociālekonomisko struktūru un sabiedrībā valdošajām idejām, ideāliem, turklāt abos virzienos: no ekonomiskās bāzes uz idejām un no idejām uz ekonomisko bāzi.

Atgriežoties pie Marksa un Freida teoriju salīdzinājuma, Fromms pilnībā piekrīt Frīdriha Engelsa (*Friedrich Engels*, 1820–1895) atziņai, ka viņiem (t. i., Engelsam un Marksam) nav izdevies parādīt, kā sabiedrības ekonomiskā bāze pārtop ideoloģiskajā virsbūvē. Fromms uzskata par savu uzdevumu novērst šo marksistiskās teorijas nepilnību, izmantojot psihoanalīzes iespējas. Pāreju un saistību starp bāzi un virsbūvi var parādīt, no vienas puses, pamatojoties uz sociālā rakstura jēdzienu, no otras puses, aplūkojot bezapzinātā dabu.

Fromms iedzimtā un iegūtā attiecībām pievēršas, meklējot atbildi uz jautājumu, kā veidojas sociālais raksturs. Tā veidošanas funkciju uzņemas vecāki, kas audzina bērnu saskaņā ar viņiem piemītošo sociālo raksturu, kā arī tās kultūras normām, kurām paši ir piederīgi. Audzināšanas metodes ir pārneses mehānisms no paaudzes uz paaudzi, bet tās ir efektīvas tikai tad, kad ir skaidrs, kāds personības tips ir vēlams konkrētajā sabiedrībā.

Tomēr tā ir tikai viena ideju un ekonomiskās bāzes saistības forma, jo, tāpat kā sociālais raksturs, eksistē arī *sociāli bezapzinātais*. Ar šo jēdzienu Fromms apzīmē no apziņas izstumto, to, ko sabiedrība nevar atļaut apzināties, ja tā vēlas turpināt pastāvēt esošajā stāvoklī un līdz ar to tābrīža pretrunās. Freids aplūko sociāli bezapzināto saistībā ar incestuālajām attiecībām, kas raksturīgas civilizācijai. Saistībā ar savu klīnisko praksi viņš bezapzināto aplūko pārsvarā individuālajā līmenī. Saskaņā ar Freida bezapzinātā koncepciju izstumšana no apzinātā attiecas ne tik daudz uz izstumto, cik uz izstumtā impulsa apzināšanās nepieļaujamību. Piemēram, sadistiska impulsa gadījumā indivīds neapzinās savu vēlmi sagādāt citiem ciešanas, taču tas nenozīmē, ka viņš tās nesagādā realitātē.

Izstumšana no apzinātā veido izkropļotu realitātes ainu, nevis impulsa mazināšanu. Neapzinātā apzināšanās ir spontāns emocionāls pārdzīvojums. Apzināšanās paplašina cilvēka brīvības robežas, jo tādējādi cilvēks pats var noteikt savu likteni. Uz Freida atziņu fona par bezapzināto negaidīts ir Fromma secinājums, ka īstenībā *nepastāv tāds "bezapzinātais"* – tā ir konceptuāli ērti lietojama mistifikācija, jo ir tikai pārdzīvojums, kuru mēs apzināmies vai neapzināmies, vai nevēlamies apzināties. Viņam liekas, šādam stāvoklim piemērots apzīmējums ir H. S. Salivana ieviestais termins "izlases veida neuzmanība".

Lai pārdzīvojums sasniegtu apziņas līmeni, tas ir jāapraksta, izmantojot domāšanas procesam raksturīgās kategorijas un konceptuālās shēmas, kuras

pašas par sevi ir sabiedrības attīstības produkts. Sāpes ir fizisks pārdzīvojums, ko var apzināties nepastarpināti. Valoda, ar ko izsakām savu pārdzīvojumu, var sakrist vai nesakrist ar reālo pārdzīvojumu.

Cilvēks parasti neatļauj sev apzināties tās domas un jūtas, kuras neatbilst tām kultūras normām, kuru ietvaros viņš dzīvo, tāpēc tās tiek izstumtas bezapzinātajā. Tāpēc no formas viedokļa apzinātais vai bezapzinātais ir atkarīgs no sabiedrības struktūras, tās radītajiem domu un jūtu paraugiem. Fromms ir pārliecināts, ka bezapzinātā saturu nav iespējams vispārināt. Jebkurā kultūrā cilvēks ietver visas iespējas: viņš ir gan arhaiskais cilvēks, gan zvērs, cilvēkēdājs, elku pielūdzejis, gan saprātīga būtne, kas ir spējīga mīlēt un tiekties pēc taisnīguma.

Tātad bezapzinātā saturs nav nedz labais, nedz ļaunais, ne racionālais vai iracionālais – tas ir gan viens, gan otrs. Bezapzinātais ir viss, kas kopumā raksturīgs cilvēkam, izņemot to daļu, kas atbilst sabiedrības noteiktajam. Apzinātais raksturo cilvēku kā sociālu būtni, savukārt bezapzinātais raksturo viņu kā universālu, viengabalainu cilvēku. Bezapzinātā pieredze ir savas cilvēciskās sākotnes apzināšanās, cilvēcības aizmetnis mūsos. Sociālais un individuālais bezapzinātais ir savstarpēji saistīti un nepārtraukti mijiedarbojas.

Cilvēka dabas dualitāti Fromms atklāj caur iedzimtā un iegūtā prizmu ne tikai sociālā rakstura analizē, bet arī personības raksturojumā. Fromms precīzē, kādā nozīmē viņš lieto personības jēdzienu, proti, tas ir iedzimto un iegūto iezīmju kopums, kas nosaka indivīda *neatkārtojamību*. Iedzimtajām iezīmēm Fromms pieskaita temperamenta tipu. Bet iegūtās ir rakstura iezīmes kā tā ievirzes un orientācijas. Rakstura orientācijas ir īpašas struktūras, kas atbilstīgi tām izpaužas (Fromms tās sauc par sindromiem) uzvedībā. Ir divas tipiskas *rakstura ievirzes*, kas ir cieši saistītas ar cilvēka dabu: viena ir nekrofilija – virzība uz mirušo, nedzīvo, otra ir tai pretējā biofilija – virzība uz visu dzīvo.

Nekrofili pagātnē dzīvo vairāk nekā tagadnē. Viņu jūtas pēc būtības ir sentimentālas, atkarīgas no sajūtām, kuras viņi piedzīvojuši pagātnē vai iedomājas, ka ir tās piedzīvojuši. Viņi ir atturīgi un uzvedas distancēti. Viņu vērtības ir tieši pretējas tam, kas piesaista normālai, parastai dzīvei. Nedzīvais viņus interesē vairāk par visu. Seksualitāte var radīt dzīvību, savukārt graušanas, postīšanas spēks var to iznīcināt. Nekrofilis var domāt, ka negribētu nogalināt cilvēku, bet vēlētos atņemt viņam brīvību, varbūt tikai pazemot vai piesavināties viņa mantu, kaut gan patiesībā katrs destruktīvais spēks kalpo varai, un tad tas ir pakļaušanas instruments līdz pat spējai iznīcināt (iztēlē vai realitātē).

Pilnīgs pretstats nekrofilijai ir biofilija, kas piemīt cilvēkam, kurš mīl dzīvi, jūt savu pieķeršanos dzīves un izaugsmes procesiem dažādās jomās – labāk izveidot no jauna, radīt, veidot, attīstīt, nevis saglabāt esošo. Biofilijai ir savs labā un ļaunā izpratnes princips. Labais ir viss, kas kalpo dzīvei, ļaunais – viss, kas kalpo nāvei. Tīrā veidā nav sastopama neviena no abām rakstura ievirzēm, jo tās ir saistītas arī

ar cilvēka pasaules uzskatu. Taču ir svarīgi noteikt faktorus, kas ietekmē šīs orientācijas un to veidošanos. Bērnam svarīgs priekšnoteikums mīlestībai pret dzīvi ir dzīvot kopā ar cilvēkiem, kuri mīl dzīvi. Mīlestība pret dzīvo ir tikpat lipīga kā mīlestība pret mirušo. Bet ar to vien nepietiek, lai cilvēks mīlētu dzīvi un visu dzīvo.

Vēl divi būtiski priekšnoteikumi biofilijas attīstībai ir netaisnības novēršana un brīvība. Bet "brīvība no", piemēram, politiskajām važām nav pietiekams priekšnoteikums biofilijas attīstībai. Jābūt "brīvībai kādam mērķim" – veidot un celt, brīnīties un uzdrošināties. Šāda brīvība paredz, ka indivīds ir aktīvs un atbildīgs. Fromms ir pārliecināts, ka mīlestība pret dzīvi attīstīsies tad, ja sabiedrībā būs šādi priekšnoteikumi: drošība tādā nozīmē, ka cilvēka materiālie pamati netiks apdraudēti; taisnīgums tādā nozīmē, ka neviens cilvēks nevar izmantot otru cilvēku kā līdzekli savu mērķu sasniegšanai; un brīvība tādā nozīmē, ka ikvienam cilvēkam ir iespēja būt aktīvam sabiedrības loceklim. Pat sabiedrībā, kurā valda drošība un taisnīgums, mīlestība pret dzīvi var neattīstīties, ja tajā neveicinās indivīda patstāvīgo radošo darbību.

Tāpēc raksturu var definēt arī kā relatīvi nemainīgu cilvēka enerģijas vadīšanas formu asimilācijas un socializācijas procesos. Raksturu cilvēkam var uzskatīt par instinktu aizvietotāju. Cilvēks var organizēt savu dzīvi saskaņā ar savu raksturu, tādējādi līdzsvarojošot savu iekšējo un ārējo situāciju, vērtību sistēmu, izvēles u. tml.

Rakstura neproduktīvās un produktīvās orientācijas

Raksturs kopumā tiek aplūkots no diviem aspektiem: *rakstura dinamiskās koncepcijas* un *neproduktīvās orientācijas*. Detalizēti aprakstot neproduktīvās orientācijas, Fromms izdala četrus raksturīgākos to tipus: receptīvo, ekspluatējošo, iedzīvošanās un tirgus. Tās ir tipiskas 18. un 19. gadsimta cilvēkiem, izņemot tirgus orientāciju, kas attiecas tikai uz mūsdienām.

Receptīvās orientācijas indivīds uzskata, ka visi labumi nāk no ārienes, tāpēc viņa galvenais uzdevums ir tos iegūt no ārējā avota. Vienīgais veids, kā iegūt vēlamo materiālajā pasaulē un cilvēku attiecībās, ir kļūt par tādu būtni, kuru mīl, nevis kura pati ir spējīga mīlēt. Neiegūstot vēlamo, viņa pirmā doma ir par to, ka jāmeklē cits avots – objekts vai subjekts –, bet nekas nav darāms sevis pašā pārveidē, lai kārto iegūtu. Šīs orientācijas cilvēki jūtas pazaudējušies, paliekot vienatnē ar sevi, jo ir pieraduši pie apstākļiem, kad citi viņus balsta tiešā vai pārnēstā nozīmē. Savu trauksmi un nomāktību viņi cenšas mazināt ar ēšanu un dzeršanu. Viņi ir neuzņēmīgi patstāvīgu lēmumu pieņemšanā tādā pakāpē, ka jautā padomu tam cilvēkam, par kuru šis lēmums ir jāpieņem. Kopumā viņi ir draudzīgi un optimistiski, gatavi palīdzēt citiem, ja tas ir izdevīgi viņiem pašiem.

Ekspluatējošās orientācijas indivīdi, tāpat kā receptīvās orientācijas pārstāvji, uzskata, ka viņiem pašiem nekas nav jādara, jo visi labumi nāk no ārienes. Taču atšķirībā no receptīvās orientācijas pārstāvjiem viņi negaida labumus no citiem, jo ir spējīgi tos iegūt paši – pat ar viltu vai spēku, ja tas ir nepieciešams. Jūtu sfērā viņi izjūt emocijas pret tiem cilvēkiem, kurus viņi var atņemt kādam citam. Idejas labāk nozagt kādam nekā producēt pašiem. Katru cilvēku viņi vērtē pēc iespējas viņu izmantot savās interesēs. Viņu moto: “Es ņemu to, kas man ir vajadzīgs”. Viņi pārvērtē to, kas pieder citiem, un nenovērtē sev piederošo. Pretēji receptīvās orientācijas tipam viņi ir aizdomu pilni, skaudīgi, reizēm ciniski.

Iedzīvošanās orientācijas tips ir atšķirīgs no diviem iepriekš aplūkotajiem, taču līdzīgs ir uzskats, ka visi labumi nāk no ārienes. Viņu mērķis ir pēc iespējas vairāk iegūt un mazāk atdot. Skopums raksturīgs ne tikai attieksmē pret naudu un lietām, bet arī pret jūtām un domām. Šie indivīdi necenšas mīlēt, bet ir ieinteresēti iegūt mīlestību – to saņemot, itin bieži spēj būt uzticīgi. Mīl kavēties atmiņās ne tikai par pagātnes notikumiem, bet arī par jūtām un domām. Viņi ir pedantiski kārtīgi, maniakāli tīrīgi, punktuāli – lietas ir ne tikai jānoliek vietā, bet tas ir arī jāizdara noteiktā laikā. Jaunrade ir brīnums, par ko dzirdēts, bet tam nevar ticēt. Dzīve rit ar moto “Mans ir mans, bet tavš ir tavš”.

Tirgus orientācijas tips ir ne tikai raksturīgs mūsdienām, bet vienlaikus tas ir priekšnosacījums mūsdienīga cilvēka attīstībai. Galvenais mūsdienu tirgus virzītājspēks ir pieprasījums. Fromms uzskata, ka galvenā īpašība šim tipam ir rakstura orientācija uz sevi kā preces uztveri un savas vērtības apziņu kā maiņas vērtību. Jaunākais fenomens šīs orientācijas attīstībā ir personību tirgus. Neatkarīgi no darbības jomas materiālā veiksmē šajā tirgū ir tiem, kuru pakalpojumus vai sasniegumus atzīst par maksāšanas vērtiem. Veiksme un pieprasījums ir pakārtoti prasmei sevi pievilcīgi parādīt, izrādīties, spēt konkurēt ar citiem. Pēdējais faktors ietekmē arī attieksmi pašam pret sevi, kura ir divējāda: kā pret preci un kā pārdevēju vienlaikus. Cilvēka pašapziņu traumē atkarība no veiksmes tirgus konkurencē. Vēl vairāk tā cieš no neveiksmēm. Neveiksmes iedragā arī sevi kā neatkarīga indivīda uztveri, pašvērtējumu, identitāti kā atbilstību pašam sev. Paša spējas tiek atsvešinātas no indivīda: “Es esmu tas, ko vēlaties.” Tirgus orientācijas tipa raksturs ir brīvs no jebkādas individualitātes.

Varētu likties, ka Fromms ir sabiezinājis krāsas un mūsdienu cilvēka raksturojumā dominē negācijas. Taču tā vairs nešķiet, ja ievēro Fromma teikto par produktīvajām, ražīgajām (pozitīvajām) rakstura orientācijām. Produktivitāte ir ievirze, uz kuru ir spējīgs ikviens garīgi un emocionāli veselīgs indivīds. Ārpasauli var uztvert divējādi: reproduktīvi (kā fotogrāfija reproducē realitāti) un radoši (apgūstot realitāti, izmantojot savu garīgo un emocionālo spēku). Cilvēks var radoši veidot un pārveidot priekšmetisko pasauli, bet daudz svarīgāk Fromma

ieskatā ir tas, ka cilvēks pats sev ir radošas pārveides priekšmets. Fiziskā izaugsme noris pati par sevi, toties garīgā izaugsme prasa piepūli: “Cilvēks vienmēr nomirst agrāk nekā paspēj pilnībā piedzimt” (Fromm, 1947, 92).

Cilvēks, būdams vientuļš un atsvešināts, allaž ir spiests meklēt radniecīgu dvēseli, ar ko spētu garīgi un emocionāli saprasties. Tāpēc viena no raksturīgākajām orientācijām ir *produktīva mīlestība un domāšana*. Kaut arī cilvēkiem piemīt spēja mīlēt, ne katrs prot to iemiesot dzīvē, jo neatkarīgi no mīlestības priekšmeta (subjekta) mīlestība ietver rūpes, atbildību, cieņu un zināšanas.¹² Nevar cienīt un mīlēt otru cilvēku, neiepazīstot viņu. Bez cieņas un zināšanām mīlestības jūtas deģenerējas līdz īpašnieciskumam un kundzībai.

Produktīvajai orientācijai (domāšanai) ir raksturīga motivēta interese par subjektu, cieņa, spēja skatīties objektīvi, proti, redzēt to tādu, kāds tas ir patiesībā, nevis tādu, kā to domājošajam subjektam gribētos. Objektivitāte prasa arī sevi pašu ieraudzīt patiesā gaismā – apzināties, kā esi saistīts ar pētāmo objektu un kādas attiecības veido.

Fromms izdala *trīs tipiskākos savstarpējo attiecību veidus*: simbiotisko savienību, atsvešināšanos (destruktivitāti) un mīlestību (sk. M. Satikas rakstu “Mūsdienu cilvēks Ēriha Fromma skatījumā: mīlestība”). Simbiotiskā savienībā cilvēks nekad nav neatkarīgs, jo viens ir noteicējs un otrs viņam pakļaujas. Otrā veida attiecības balstās uz distancēšanos, atstumtību un destruktivitāti. Atstumtības emocionālais ekvivalents ir vienaldzība pret citiem cilvēkiem, kas kultūras cilvēkam ierastā veidā tiek maskēta ar virspusēju interesi, pat aktīvu saskarsmi. Atstumtības aktīvā forma ir destruktivitāte, ko uztur bailes būt pamestam, būt citu atstumtam un atsvešinātam no komunikācijas.

Cilvēks savstarpējo attiecību jomā īsteno gan produktīvās, gan arī neproduktīvās orientācijas, kuras veido visdažādākās kombinācijas. Cilvēka raksturs ir šādu kombināciju individuālais variants. Katrai negatīvajai orientācijai var būt sava pozitīvā un negatīvā puse, tieši tāpat kā katrai produktīvajai orientācijai. Ņemot vērā divus galvenos attieksmes veidus pret ārpasauli, Fromms piedāvā apkopojošu tabulu (sk. 1. tabulu).

Fromma tabulā ir uzsvērtas atšķirības starp abu veidu orientācijām, taču tās savstarpēji papildina vai mijiedarbojas viena ar otru. Katrā no tām ir arī pretējās orientācijas elementi. Jautājums ir par to, kas ir noteicošais elements vai elementi. Sociālā ievirze pārsvarā ir produktīva – godīgums, uzstājība, autoritāte u. tml., taču tā pārtop par destruktivitāti un kundziskumu, ja cilvēkā dominē neproduktīvā rakstura orientācija. Negatīvo un pozitīvo iezīmju kopums, kas raksturīgs katram orientācijas tipam, ir atkarīgs no produktīvās orientācijas līmeņa.

¹² Mīlestības formas, pseidomīlestības tai skaitā, detalizēti ir aplūkotas darbā “Mīlestības māksla” (Fromm, 1956).

1. tabula. Rakstura orientācijas (pēc Fromm, 1947, 111)

Orientācija	Asimilācija	Socializācija	
Neproduktīvā	Receptīva (ņemoša)	Mazohistiska (uztība)	Simbioze
	Ekspluatējoša (iekarojoša)	Sadistiska (autoritāte)	
	Iedzīvošanās (krājoša)	Destruktīva (uzstājība)	Atsvešinātība
	Tirgus (maiņas)	Vienaldzīga (godīgums)	
Produktīvā	Darbīga	Mīloša, saprātīga	Mīlestība

Fromms uzskata, ka orientāciju variācijas ir atkarīgas no tā:

- 1) kāds īpatsvars ir katrai orientācijai;
- 2) kāds ir produktīvās orientācijas līmenis, jo katrā no tām kvalitatīvi mainās ar to saistītie elementi;
- 3) ar kādu intensitāti materiālajā, intelektuālajā un emocionālajā darbības jomā tās izpaužas.

Ja visam iepriekšminētajam pievieno temperamenta un apdāvinātības atšķirības, acīmredzama kļūst personības rakstura variāciju bezgalība.

Brīvība un bēgšana no tās

Jautājums par cilvēka dabas un brīvības saistību mūsdienās ir nemainīgi aktuāls. Šī saikne rada virkni citu savstarpēji saistītu un nesaistītu jautājumu. Piemēram, vai cilvēka dabai tieksme pēc brīvības piemīt organiski? Vai brīvībai raksturīga tikai ārējā brīvība (atbrīvošanās no pakļaušanās), vai tā ietver iekšējas noteiksmes? Kāpēc vieniem brīvība ir kārotais mērķis, turpretim citiem tā šķiet apdraudējums? Vai vienlaikus ar tieksmi pēc brīvības nepastāv arī instinktīva tieksme pēc pakļaušanās? Kas rada cilvēkos neatvairāmu varaskāri, kādi psiholoģiskie un sociālie faktori to ietekmē?

Zīmīgi, ka “Bēgšana no brīvības”¹³ ir Fromma pirmā grāmata, kas nāca klajā 1941. gadā un jau pašā sākumā iezīmēja cilvēka dabas pretrunīguma tēmu, kura caurvij Fromma personības teoriju un īpaši tieši un spilgti izpaužas skatījumā uz cilvēka dabas ambivalentajām izpausmēm. Cilvēka dabas pretrunīguma un dualitātes raksturojums, reizēm tās kritika, ļauj labāk saprast mūsdienu cilvēka pretrunīgo situāciju, viņa alkas pašrealizēties un vienlaikus rast kopību ar saviem laikabiedriem. Saskaņā ar Fromma domām atsevišķais indivīds ir jāskata saistībā ar to sabiedrību, kurā viņš dzīvo. Katram ir jāspēj tikt galā ar sabiedriskās dzīves

¹³ ASV izdevumā – “Bēgšana no brīvības” (*Escape from freedom*), Lielbritānijas izdevumā – “Bailes no brīvības” (*The fear of freedom*).

prasībām, citādi viņam draud briesmas tikt izstumtam. Cilvēka destruktivitātes tēma ieskanas jau šajā grāmatā, pilnīgu izvērsumu iegūstot darbā “Cilvēka destruktivitātes anatomija” (1973).

Kā atzīmē Rainers Funks, Ēriha Fromma darbs “Bailes no brīvības” nav neko zaudējis no savas aktualitātes, jo līdz ar progresējošo individualizācijas procesu un tagadējām neierobežotās brīvības iespējām bailes no šīs brīvības drīzāk ir pastiprinājušās. Ja cilvēks nav nekas cits kā sabiedriskota būtne, tad daudzu sabiedrisko saistību un attiecību iziršana viņam ir jāuztver kā eksistenciāls apdraudējums (Šuvajevs, 2014, 28).

Brīvība ir devusi cilvēkam neatkarību un savas eksistences racionalitātes apziņu, vienlaikus atmodinot viņā bezspēcīguma un trauksmes sajūtu. Cilvēks ir izvēles priekšā: vai atbrīvoties no brīvības, nonākot kādā citā pakļaušanās (atkarības) jomā, vai pilnveidoties, līdz tiek sasniegta pozitīvā brīvība – individualitātes vienreizīguma īstenošana.¹⁴ Cilvēks bieži vien nav pietiekami nobriedis, lai būtu neatkarīgs un racionāls, tāpēc ļaujas iracionālām kaislībām: naidam, atriebībai, skaudībai, pakļaujas varai, tieksmei graut, gūt naudu u. tml. Cilvēka eksistences paradokss slēpjas konfliktā, kas pastāv starp intelektuāli tehnisku briedumu un emocionālu atpalcību, tāpēc *brīvība vispirms ir psiholoģiska problēma*.

Patērētāju sabiedrībā nemainīgi pastāv cēloņi, kuri rada un uztur cilvēkā bailes no brīvības. Ērihs Fromms, aprakstot mūsdienu cilvēka situāciju, uzsver, ka viņš veic tikai problēmas diagnosticēšanu un analīzi, kas dotu iespēju iezīmēt iespējamās problēmas risinājumus.

Tomasa Hobsa ideju par to, ka cilvēki tiecas pēc varas, lai apmierinātu savas vajadzības nepietiekamu resursu apstākļos, Fromms uzskata par neglābjami novecojušu, jo mūsdienās vidusšķira ir sasniegusi pietiekamu labklājības līmeni, ietekmi politikā un citās jomās. Cilvēkam ir jāatrisina fundamentāls eksistenciāls konflikts starp vēlmi būt neatkarīgam un izvairīties no brīvības. Tā kā brīvība ir saistīta ar atsvešināšanos un trauksmi, tā var radīt paniskas bailes. Atkarība šķiet daudz pievilcīgāka, jo pasargā no ļaunuma, ko var radīt daba vai sabiedrība. Taču atkarība ir neveselīga, jo tā traucē radīt identitāti, kas realizē cilvēka patieso potenciālu.

Fromms nepieņem freidisma ideju par cilvēka antisociālo būtību, proti, ideju, ka sabiedrībai ir jāuzņemas cilvēka bioloģisko impulsu regulēšana, pakļaujot tos kultūras normativitātei un tādā veidā nosakot pašas kultūras pamatus. Viņš uzskata, ka labāk, ja psiholoģija ir brīva no libido teorijas ierobežojošās ietekmes, it īpaši no koncepcijas par Id, Ego un Superego. Vienlaikus Fromms bezapziņas procesus uzskata par ļoti nozīmīgiem – cilvēka dabu un uzvedību nav iespējams izskaidrot, ja netiek ņemta vērā bezapziņa. Tajā parasti tiek izstumtas tādas lietas

¹⁴ Par brīvības pozitīvo un negatīvo nošķirumu detalizētāk sk. Šauers, 2015.

kā nepatīkamas tieksmes un uzskati (destruktivitāte, nekrofilija, naidis, skaudība, liekulība, atriebība un bailes no nāves).

Fromms skaidri definē savu pozīciju attiecībā pret neofreidistiem, vairākkārt uzsverot, ka viņu nevar tiem pieskaitīt, jo:

“Es nekad neesmu piekritis tam, ka esmu pieskaitīts jaunajai psihoanalīzes skolai, lai kā to sauktu – kultūras skola vai neofreidisms. Esmu pārliecināts, ka šīs skolas ir devušas vērtīgus rezultātus, taču dažas no tām ir atvirzītas aizmugurējā plānā Freida nozīmīgākajiem atklājumiem. .. Es uzskatu, ka ir nepieciešama turpmāka Freida ideju attīstība citā filosofiskajā sistēmā, proti, dialektiskā humānisma sistēmā.” (Fromm, 1922, 22)

Cilvēkam piemīt tādas unikālas īpašības kā pašapziņa, saprāts, iztēle, tāpēc cilvēka uzvedība neseko instinktu nospraustajām sliedēm, bet gan apliecina viņa brīvību. Šīs neorganiskās dziņas (cilvēcīgās tieksmes) rada vairākas tikai cilvēkam raksturīgas problēmas.

Tā vietā, lai vienkārši eksistētu, cilvēks cenšas atrast savas eksistences jēgu un pamatojumu, savu vietu pasaulē. Vēl viņam ir jāsaskaras ar specifiski cilvēciskām problēmām, tādām kā garlaicība, īgnums un neapmierinātība. Tāpat problēmas rada apziņa par dzīves īsumu un to, ka nāve atņems mums iespēju piepildīt savu potenciālu.

Tā kā neorganiskās dziņas nav saistītas ar instinktiem, tad tās ir grūti apmierināt. Nav nekādas iekšējas programmas, kas garantētu to piepildījumu. Kā apmierināt prasību pēc dzīves jēgas? Tas nozīmē, ka ir ļoti viegli novērsties un piepildīt citus mērķus, taču rezultāts tam būs nelaimīga dzīve vai pat psihopatoloģija. Atšķirībā no Freida Fromms uzsver domu, ka visas cilvēciskās tieksmes ir indivīda un ārpusaules mijiedarbības produkts, sociālo procesu sastāvdaļa, nevis instinktu realizācija. Sociālā psiholoģija ir tā zinātnes nozare, kam ir jāspēj izskaidrot, kāpēc rodas jaunas spējas un kaislības, jo ne tikai vēsture rada cilvēkus, bet arī cilvēki paši ar savām domām un jūtām, kaislībām un interesēm rada vēsturi.

Kaut arī nav nemainīgas cilvēka dabas, to nevar uzlūkot kā nepārtrauktas pielāgošanās procesu, jo cilvēka dabā ir arī iedzimti mehānismi. Fromms nošķir divus adaptācijas veidus: *statiskā adaptācija* nozīmē cilvēka rakstura konstantumu, mainoties tikai dažiem ieradumiem. *Dinamiskās adaptācijas* gadījumā pielāgošanās ietekmē rakstura izmaiņas. Jebkura neuroze ir šādas adaptācijas piemērs, jo cilvēks tomēr pieņem situāciju, kas šķiet iracionāla un traucē viņa attīstībai, bet reaģē uz to slimīgi – kļūst neirotisks trauksmes un baiļu pārņemts indivīds.

Individualizācijas procesā pakāpeniski tiek zaudēta saikne ar citiem cilvēkiem, jo personības iezīmju veidošanās nozīmē atšķirību tapšanu, vienreizīgumu, izolētības pastiprināšanos. Lai atjaunotu saikni ar līdzcilvēkiem, ir tikai viens ceļš – solidaritāte, spontāna darbība (radošums), mīlestība un darbs. Ja šo

procesu kavē ekonomiskie, sociālie un politiskie apstākļi, rodas tieksme izvairīties no tādas brīvības. Disproporcija starp brīvību no jebkurām saitēm un ierobežotām iespējām īstenot pozitīvo brīvību ir novedusi Eiropu pie bēgšanas no brīvības. Sākums šai disproporcijai meklējams jaunos laikos, kad pieauga indivīda neatkarība no ārējās varas vienlaikus ar izolētības sajūtu, savas bezspēcības un niecīguma apziņu. Fromms ir pārliecināts – kamēr cilvēks nav ieguvis spēju (prasmī?) domāt oriģināli, tātad patstāvīgi, nav jēgas uzstāt, lai neviens netraucē viņa domu izpausmi. Cilvēks ietekmējas arī no t. s. anonīmajām autoritātēm: sabiedriskās domas, “veselā saprāta”. Mazinoties ārējai atkarībai, iekšējā brīvība automātiski nepalielinās.

Protestantisms veicināja cilvēka garīgās brīvības attīstību, savukārt kapitālisms turpināja atbrīvošanos psiholoģiskajā, sociālajā un politiskajā jomā. Privātās iniciatīvas principa dominēšana vājina jau tā trauslo indivīda pašapziņu, novedot līdz pašnoliegumam. Egoisms kļūst par izdzīvošanas stratēģiju – tā neizbēgamās sekas ir atsvešināšanās no sevis paša. Lai kaut kādā mērā saglabātu pašcieņu, ir vajadzīgi panākumi, veiksmes, slava, popularitāte, prestižs u. tml. Personiskā prestiža avots ir ģimene, kurā katrs var būt valdnieks, kuram visi pārējie ne tikai pakļaujas, bet arī ir gatavi pakalpot. Nacionālais lepnums un ģimene ievērojami paaugstināja pašnovērtējumu galvenokārt indivīda paša acīs, taču izolācijas bailes, vientulības izjūta no sevis atsvešinātu indivīdu nepamet ne mirkli. Ja cilvēks nespēj pāriet no negatīvās brīvības uz pozitīvo, viņš cenšas atbrīvoties no brīvības vispār.

Fromms detalizēti aplūko mehānismus bēgšanai no brīvības.

Pirmām kārtām, tas ir *autoritārisms*. Nepilnvērtīguma apziņa liek meklēt kādu lielāku par sevi – autoritāti, kurai pieslieties, un tā var būt gan organizācija, gan otrs cilvēks. Sevis noniecināšana ir mazohisma izpausme, kura noved pie pakļaušanās stiprākajam – sadistam, kurš ne tikai izrāda savu varu, bet arī izmanto padevīgo indivīdu, liekot viņam ciest. Varaskāre ir sadisma visbūtiskākā izpausme, kas liecina par paša sadista nespēju īstenot savu personības potenciālu. Tāpēc “Es vadu jūs, jo labāk zinu, kas jums ir nepieciešams” ir tipisks verbāls apliecinājums sadista vājumam un reizē pārliecībai, ka atkarīgais indivīds bez viņa neizdzīvos, kaut gan viņš pats tieši tāpat nespēj iztikt bez mazohista. Sadistisks cilvēks vēlas paglābties no savas vientulības un ieslodzījuma sajūtas, padarot otru cilvēku par daļu no sevis. Viņš kļūst uzpūtīgs un vairo savu vērtību, pakļaujot otru cilvēku, kas viņu dievina. Sadistisks cilvēks ir tikpat atkarīgs no pakļautā cilvēka, cik pēdējais no pirmā, – viņi nespēj dzīvot viens bez otra. Sadista un mazohista attiecības Fromms uzskata par simbiozi, kurā abām pusēm savs “es” ir savienojies ar otra cilvēka “es”, tādējādi iegūstot noteiktu pašapziņu.

Otrām kārtām, bēgšana no brīvības īstenojas kā *graušana*. Tās izcelsmei ir tie paši cēloņi kā autoritārisma – indivīda izolācija un nevarība apkārtējās pasaules priekšā. Graut pasauli ir pēdējais izmisīgais mēģinājums neļaut pasaulei sagraut

indivīdu. Sadisma mērķis ir pakļaušana, un graušanas – iznīcināšana. Graušana var būt atbildes reakcija uz apdraudējumu, un tā ir uzskatāma par dabisku aizsardzības reakciju. Savukārt graušana kā iekšēja tendence ir vienmēr klātesoša un izpaužas bez jebkāda objektīva cēloņa. Tā ir *nenodzīvotās dzīves rezultāts*. Individuālie vai sociālie apstākļi, kas nomāc dzīves gribu, dzīvesprieku, rosina tieksmi graut.

Treškārt, izplatītākais bēgšanas mehānisms ir *automātisks konformisms* – hameleoniska pielāgošanās sociāli pieņemtajiem standartiem. Tā ir neveselīga, jo ir pretrunā ar cilvēka vajadzību pēc patiesas identitātes.

Divi iepriekšējie bēgšanas mehānismi ir būtiski pašam indivīdam, bet tie nav sociāli nozīmīgi. Turpretī konformisms veido tādu personības tipu, kas īsteno vispārpieņemtus šablonus un ir vieglāk sociāli regulējams. Atsakoties no sava “es” un līdzinoties miljoniem citu indivīdu, mazinās trauksme un vientuļības sajūta. Toties savas personīgās domas un jūtas tiek iegrozotas un apspiestas līdz tādai pakāpei, ka indivīds viņam iedvesto uztver kā pašradītu vai pašsaprotamu. Cilvēks var būt pārliecināts par savu domu oriģinalitāti (to, ka ir izdomājis pats), kaut gan patiesībā tās (it īpaši politiskās idejas) ir radušās ārējas ietekmes rezultātā. Fromms to sauc par *pseudodomāšanu*. Konformisms ielaužas arī jūtu sfērā, pārveidojot citu vēlmes par personīgajām un tā producējot *pseudovēlmes*. Audzināšana un izglītības sistēma tikai vairo abus minētos pseudoprocesus. Cilvēkā tiek nomākta vēlme domāt patstāvīgi jau no pašiem pirmajiem soļiem izglītošanās procesā, piedāvājot gatavas versijas – atliek tikai paņemt.

Fromms jautā, vai indivīds nenovēršami ir ceļā no brīvības uz jaunu atkarību? Vai ir iespējama pozitīvā brīvība, kur indivīds eksistē kā neatkarīga personība, nezaudējot saikni ar citiem cilvēkiem, apkārtējo pasauli un dabu? Un sniedz atbildi: tas ir iespējams, ja cilvēks pašrealizējas, darbojas spontāni – radoši, saskaņā ar savu gribu un pārlicību. Šāda radoša spontanitāte ir raksturīga māksliniekiem un bērniem, visiem, kas ir gatavi darboties ar mērķi izpausties. Tāpēc svarīga ir pati darbošanās kāre, ne tik daudz konkrētais rezultāts. Ja indivīds realizē savu “es” spontānā darbībā, viņš sasaista sevi ar ārpasauli un vairs nav vientuļš. Apzinoties sevi kā radošu personību, cilvēks saprot, ka *dzīvei ir tikai viena jēga – un tā ir pati dzīve*.

Atsvešināšanās un destruktivitāte

Skatoties uz mūsdienu cilvēku, Fromms *atsvešināšanos* apraksta ne kā ekonomisku kategoriju (atšķirībā no Marksa), bet gan kā psiholoģisku, izsakot to atbilstošos terminos – atsvešināšanās ir mūsdienu cilvēka *personības* psihopatoloģija. Tās izpausme ir elku atrašana, pielūgsmē un akla sekošana tiem, atņemot sev patstāvīgi veidotu nākotnes perspektīvu. Jebkuru neirozi šī vārda plašākajā

nozīmē var uzskatīt par atsvešināšanās sekām. Neapmierināta tieksme, kaislība pārņem cilvēku savā varā, kļūstot par viņa elku. Cilvēks ir atsvešināts no sevis tieši tāpēc, ka ir padarījis sevi par kādas sevis paša daļas vergu. Elks atsvešinātā formā ir tapis no paša cilvēka dzīvotspējas, precīzāk būtu teikt – nespējas pašam noteikt savu dzīvi, pašorganizēties. To pašu var teikt arī par mīlestību, kura paredz atsvešināšanos un vienlaikus tās pārvarēšanu. Bet mūsdienu cilvēks, dzīvodams industriālā sabiedrībā, atsvešinoties pats no savas būtības, pārvērš sevi par “lietu”, līdzekli, kuru izmanto citi savu mērķu un vēlmju piepildījumam.

Fromms pilnībā piekrīt Marksa idejai, ka cilvēces vēsture ir nepārtraukts attīstības process un arvien pieaugoša atsvešināšanās. Tas nozīmē, ka cilvēks pasaules apgūšanas procesā neatpazīst sevi, tāpēc pasauli uztver pasīvi. Mūsdienu cilvēka situācijā atsvešināšanās ir viņa eksistences nemainīgs raksturojums. Individīdam attiekmē pašam pret sevi atsvešināšanās gars izpaužas spēcīgi un postoši. Atsvešināts cilvēks zaudē cilvēcību, un tas rada lielu eksistenciālu egoismu. Cilvēks kļūst arī par savas individuālās eksistences līdzekli – līdz tādai pakāpei, ka atsevišķos gadījumos viena viņa eksistences joma nav saistīta ar otru. Atsvešinātību sekmē arī globālais birokratizācijas process, kurā cilvēks ir nevis indivīds, bet gan gadījums, lieta Nr. ... Tehnoloģijas laikmeta problēma ir tā, ka nekas nav tāds, kāds šķiet esam. Viss top arvien neīstāks, sākot ar pārtiku un beidzot ar sabiedrību.

Fromma aprakstītais cilvēks ir patērētāju sabiedrības cilvēks – uz komfortu tendēts, pašpietiekams indivīds, kurš kalpo savām interesēm un kura raksturīgākā iezīme ir *iekšējā pasivitāte*. Tās dēļ viņš ir ārēji mobils, hipertrofēti kustīgs, pat knosīgs. Cilvēks savu iekšējo kūtrumu un nevarīgumu pārvērš *sadomazohistiskā eksistences formā*, proti, iestieg pašradītos tīmekļos – cieš pats no sevis un sevis radītā. Jo darbīgāks ārēji, jo pasīvāks iekšēji patiesībā ir šis cilvēks. Visu satraukumu cēlonis ir atšķirtības pārdzīvojums. Būt atšķirtam nozīmē būt norobežotam, bet tas savukārt izraisa bezpalīdzības sajūtu, nespēju aktīvi uztvert pasauli, kauna un vainas sajūtu – domu, ka pasaule “ielauzīsies” cilvēkā un viņš nespēs uz to reaģēt.

Atsvešinātība un destruktivitāte ir savstarpēji saistītas parādības (sk. 1. tabulu). Cilvēks dzīvo savā dualitātē, jo viņš nevar būt tikai dzimtas turpinātājs, viņam ir jābūt viņam pašam. Lai spētu eksistēt sev līdzīgo vidē, cilvēkam ir jāapmierina piecas noteicošās eksistenciālās vajadzības: radniecības, transcendences, saistības, identitātes, koordinātu sistēmas. Cilvēka darbības motivāciju gan racionālā, gan iracionālā līmenī nosaka dažādas tieksmes (kaislības): mīlestības, solidaritātes, brīvības, patiesības, goda un sirdsapziņas.

Tā kā raksturs veidojas socializācijas procesā, likumsakarīgs ir jautājums: kāda ir sociālo apstākļu loma rakstura veidošanā? Sabiedrības attīstības vēsture parāda – lai varētu iegūt brīvo laiku kultūras vērtību radišanai, zinātnei, filosofijai un mākslai, cilvēkam bija nepieciešami vergi, kari un svešu teritoriju iekarošana.

Ne tikai pagātnē, arī tagadnē cilvēks kļūst cietsirdīgs un destruktīvs tāpēc, ka viņam trūkst savai attīstībai nepieciešamo labvēlīgo apstākļu.

Destruktivitāte ir sastopama divās galvenajās formās: spontānā un rakstura struktūras noteiktā. Cilvēka raksturā sakņojas ne tikai tieksme graut, bet arī sadisms. Šis tieksmes piemīt tikai tiem cilvēkiem, kuriem ir atbilstīgas rakstura īpašības. Spontānā destruktivitātes forma nozīmē, ka noteiktu apstākļu ietekmē atdzīvojas destruktīvie impulsi, kas piemīt cilvēkam *vienmēr* – slēptā vai atklātā veidā. Spontānās destruktivitātes parādīšanos pārsvarā stimulē grupu narcisisms nacionālā vai reliģiskā ietvarā. Ņemot vērā destruktivitātes daudzveidību, Fromms vispirms pievēršas spontānajām formām: atriebībai, ekstātiskajai destruktivitātei un pielūgsmes (dievināšanas) destruktivitātei. Atriebības agresivitāte rodas kā atbildes reakcija uz pāridarījumu, netaisnīgumu, kas izraisījis ciešanas kādam no grupas locekļiem. Tā atšķiras no aizsardzības agresijas divos aspektos: rodas *post factum*, kad kaitējums jau izdarīts, un izceļas ar lielāku cietsirdību. Ir zināms, ka pat maldinoša informācija par nodarīto kaitējumu var rosināt niknumu un atriebības kāri, uzskatot, ka atriebība var mazināt ļaunumu. Arī indivīdiem, kas ir izteikti narcisi, atriebības kāre parādās pie vismazākajām viņu personas apdraudējuma pazīmēm.

Ekstātiskā destruktivitāte indivīdam ir dabas dota – kā dzimumakts. Grupu līmenī tā izpaužas dažādos, tai skaitā transa stāvokli radošos, rituālos. Pielūgsmes destruktivitāti daļēji var salīdzināt ar tāda cilvēka uzvedību, kas ir permanenti naidīgs.

Destruktīvais raksturs izpaužas trejādi: kā sadisms, mazohisms un nekrofilais raksturs. Sadisms un mazohisms var būt gan seksuāla, gan neseksuāla rakstura. Jebkurā gadījumā tā ir perversija, sākot ar vēlmi nodarīt sāpes un ciešanas sev vai otram, beidzot ar vēlmi pazemot, lai tikai sasniegtu vēlamo mērķi – pakļautu. Psiholoģiskais sadisms ir daudz izplatītāks nekā fiziskais, piemēram, priekšnieka un padotā, vecāku un bērnu, skolotāju un skolēnu u. tml. hierarhiskajās attiecībās.

No šī skatpunkta Fromms analizē arī totalitārisma līderus: Josifs Staļins bija neseksuālā sadisma klīniskais gadījums. Ādolfam Hitleram sadistiska attieksme bija galvenokārt pret cilvēkiem, bet mazohistiska – pret likteni, vēsturi, dabas “augstāko varu”. Heinrihs Himlers gribasspēka trūkumu kompensēja ar to, ka centās pakļaut visus citus. *Sadisma kvintesenci veido neatvairāma varaskāre*, absolūta, un neierobežota vēlme iegūt varu pār jebkuru dzīvu būtni – vienalga, vai tas ir dzīvnieks, bērns, vīrietis vai sieviete. Sadisms pat ļoti vājam cilvēkam spēj radīt varenības ilūziju un ir raksturīgs tiem, kas reālajā dzīvē nespēj būt produktīvi, sasniegt augstus mērķus vai vienkārši priecāties par savu esību. Lai uzturētu savas varenības ilūziju, sadistam ir svarīgi, ka viņa upuris ir dzīvs – pretstatā nekrofilā rakstura indivīdiem, kuri tiecas iznīcināt savu upuri. Sadismu veicina autoritāri sodi bez fiksētas formas (cilvēks nesaprot, par kādu pārkāpumu tiek

sodīts), pozitīvo stimulu trūkums (kādēļ būtu vērts censties darīt kaut ko labu), izmisuma un bezspēcīguma sajūta gan individuālā, gan kolektīvā līmenī.

Tehnikas dievināšana arī ir saistīta ar nekrofilo raksturu, ja ņem vērā Fromma nekrofilijas definīciju:

“Tā ir kaislīga tieksme uz visu nedzīvo, slimo, pūstošo, sabrūkošo, vienlaikus ar tikpat kaislīgu vēlmi visu dzīvo pārvērst nedzīvajā, kaislību graut pašas graušanas dēļ, kā arī īpaša interese par visu tīri mehānisko (nebioloģisko). Tam jāpievieno kaislība vardarbīgi pārraut dabiskās bioloģiskās saites.” (Fromm, 1994, 285)

Tieksmi uz visu mirušo un trūdošo visskaidrāk var atrast nekrofilu sapņos. Taču nekrofilais raksturs parādās arī pārliecībā, ka vienīgais konfliktu atrisināšanas veids ir vardarbība.

Fromms aplūko trīs fenomenus, kas, viņaprāt, ir visļauņākā un bīstamākā cilvēka tieksmju forma: mīlestību pret mirušo, izteikts narcisisms un simbiotiski incestuāla tieksme. Kopā viņi veido sabrukuma sindromu, kas mudina cilvēku iznīcināt iznīcības dēļ un ienīst naida dēļ. Ir arī izaugsmes sindroms, kas veidojas no mīlestības pret dzīvo, pret cilvēku un neatkarību. Tikai dažiem cilvēkiem viens no šiem diviem sindromiem ir pilnībā izteikts. Tomēr, kā apgalvo Fromms, katrs cilvēks kustas noteiktā virzienā – uz dzīvo vai mirušo, labo vai ļauno. Jāņem vērā, ka neatkarīgi no virzības cilvēkam ir raksturīga *reaktīvā vardarbība*, kurai ir liela praktiskā nozīme. Tā ir vardarbība, kas izpaužas, aizstāvot dzīvību, brīvību, cieņu, kā arī paša vai svešu mantu. Tā sakņojas bailēs un, iespējams, tieši tāpēc ir visbiežāk sastopamā vardarbības forma. Šīs bailes var būt reālas vai iedomātas, apzinātas vai neapzinātas. Tāds vardarbības tips kalpo dzīvei, nevis nāvei, jo tā mērķis ir saglabāt, nevis iznīcināt.

Reaktīvajai vardarbībai līdzīga ir vardarbība atriebības dēļ, kas ir tuvāka patoloģijai. Reaktīvā vardarbība ir saistīta ar izvairīšanos no kaitējuma nodarīšanas, tāpēc tās bioloģiskā funkcija ir izdzīvošana. Turpretī atriebības vadītas vardarbības gadījumā zaudējumi jau ir nodarīti, tāpēc spēka lietošanai vairs nepiemīt aizsardzības funkcija. Tā drīzāk ir iracionāla vēlme, kas transformējas rīcībā vai domās, lai jau notikušo pārvērstu par it kā nebijušu. Tāda atriebīga vardarbība ir novērojama atsevišķām personām, kā arī sociālajām grupām. Izšķiroša loma šeit var būt diviem faktoriem. Pirmais ir garīgās nabadzības atmosfēra, kas valda grupā un kas padara atriebību par nepieciešamo līdzekli zaudējumu kompensēšanai. Otrais faktors ir narcisisms – tāds emocionālais stāvoklis, kurā cilvēkam patiesa interese ir tikai pašam par savu personu, ķermeni, savām vajadzībām, domām, jūtām u. tml. – visu, kas attiecas tikai uz viņu pašu. Narcisismu raksturo uztveres mērogs: viss ir būtisks, kas attiecas uz sevi un nebūtisks attiecībā uz citiem – “.. visai pārējai pasaulei emocionālā ziņā nav ne smaržas, ne krāsas ..”

(Fromm, 1994, 176). Turklāt Fromms atgādina, ka pastāv arī negatīvais narcisisms – nepārtrauktas bažas par savu veselību līdz pat hipohondrijai kā slimībai.¹⁵

Savukārt atriebības motīvs ir apgriezti proporcionāls grupas vai atsevišķa indivīda spēkam un produktivitātei. Vājam cilvēkam nav citas iespējas atjaunot sagrauto pašcieņu, kā vien atriebties saskaņā ar *lex talionis*¹⁶ principu. Savukārt ciešā saistībā ar atriebības vardarbību ir graušanas jeb destruktivitātes veids, kas radies no ticības iedragāšanas. Tāds emocionālais satricinājums var rasties jau bērnībā. Savā ticībā un pašvērtībā vīlies cilvēks, kas jūtas apkrāpts, pieauguša cilvēka vecumā var sākt ienīst dzīvi. Ja nav uz ko pašauties, ja cilvēka ticība labajam un taisnīgumam ir iedragāta vai izrādās tikai mulķīga ilūzija, tad destruktivitāte ir vienīgais atlikušais pašizpaušmes veids.

Kompensatorā vardarbība ir neizdzīvotas dzīves rezultāts. To apspiež ar bailēm un sodiem vai ievirza citā gultnē ar dažādu veidu izrādēm un izklaidēm. Kompensatorā vardarbība atšķirībā no reaktīvās vardarbības nekalpo dzīvei. Tā ir patoloģiska dzīves aizstāšana, kas uz dzīves tukšumu vai tās izkropļojumiem atbild ar dažādām pseidoizpaušmēm. Bet tieši caur savu dzīves noliegumu pierādās dzīves vērtība un nepieciešamība dzīvot savu dzīvi. Dzīves alkas un dzīvošana regresijas situācijā¹⁷ var novest pie arhaiskās asinskāres un iznīcināšanas tieksmes. Atsevišķai personībai asinskāri var novērot fantāzijās un sapņos, smagas garīgās slimības vai slepkavības akta laikā. To var redzēt arī pie mazākumtautībām Tēvijas kara vai pilsoņu karu laikā, kad nedarbojas ierastie normālie sociālie ierobežojumi. Visuzskatāmāk to var vērot arhaiskajās sabiedrībās, kurās nogalināšana ir organiska dzīves sastāvdaļa. Zinot to, grūti diferencēt, kas ir labais un kas – ļaunais. Kādās morāles kategorijās tas būtu mērāms: norma, deviācija vai patoloģija?

Piederēt vai būt?

Fromms uzskata, ka mūsdienu Rietumu sabiedrībā ir svarīgi pētīt ne tikai to, kāpēc atsevišķi indivīdi nespēj pielāgoties tās funkcionēšanas mehānismam, bet arī šīs sabiedrības funkcionēšanas saskaņotību ar cilvēka dzīves ritumu. Tāpēc galvenā problēma ir nevis individuālā patoloģija (kas arī ir raksturīga mūsdienu cilvēka dzīves situācijai: pašnāvības, noziedzība, alkoholisms u. c.), bet gan *normalitātes*

¹⁵ Ar hipohondriju sirgstošs pacients pārspīlē savas esošās slimības un nereti pat piedomā kļāt neeksistējošas kaites.

¹⁶ *Lex talionis* – atmaksas likums, kas prasa, lai sods atbilstu pārkāpuma veidam un lielumam. *Tēzaurus*. <https://tezaurus.lv/mwe:393915>

¹⁷ Regresija ir atgriešanās pie agrākajām izturēšanās formām, piemēram, bērnišķīga uzvedība pieauguša cilvēka vecumā. Tas izriet no fakta, ka ar pašreizēju, nobriedušu izturēšanos cilvēks nespēj sasniegt vēlamos mērķus.

*patoloģija*¹⁸ jeb sociālā patoloģija. Pretstatā socioloģiskajam relativismam viņš uzskata, ka runāt par normalitāti var tikai *normatīvā humānisma*¹⁹ terminos.

Cilvēka īstenais lielums ir atkarīgs no spējas domāt par to, kā dzīvot un kā izdzīvot dehumanizētajā pasaulē. Cilvēks ir dzīvība, kas apzinās sevi, līdzcilvēkus, savu pagātņi, nākotnes iespējas. Viņš apzinās, ka neatkarīgi no paša gribas ir piedzimis un neatkarīgi no tās arī nomirs – nomirs pirms tiem, ko mīl, vai arī viņa mīļotie nomirs pirms viņa. Cilvēks apzinās savu vientulību, atšķirtību un bezspēcību dabas un sabiedrības spēku priekšā. Tas rada cilvēkā vēlmi sniegt roku pārējiem, savienoties ar citiem cilvēkiem un ārpusauli. Pēc tam, kad vīrietis un sieviete ir apzinājušies katrs sevi un viens otru, viņi apzinās savu atšķirtību un savu dzimumu atšķirību. Apzinoties savu atšķirtību, viņi paliek svešinieki, jo vēl nav iemācījušies mīlēt viens otru. Cilvēka atšķirtības apziņa bez atkalapvienošanās mīlestībā ir nemiera avots. Tātad cilvēka dziļākā nepieciešamība ir pārvarēt savu atšķirtību, iznākt no savas vientulības cietuma. Bet vai tas ir iespējams, ja cilvēks dzīvo saskaņā ar noteiktiem eksistences modiem? Fromms uzskata, ka ir nepieciešams nošķirt šos divus modos – “piederēt” un “būt”:²⁰

“.. kā parāda empīriskie antropoloģiskie un psihoanalītiskie dati, būtiskākā eksistences problēma ir tā, ka piederēt un būt ir divi galvenie eksistences pieredzes modi, kuru stiprās puses determinē atšķirības starp indivīda raksturu un sociālā rakstura dažādajiem tipiem.” (*Fromm, 1976, 14*)

Vienlaikus tie ir divi modi, kas būtiski raksturo mūsdienu Rietumu cilvēka sociālo situāciju – patērēšanu kā visaptverošu procesu, cilvēka dzīves telpu un kaut kādā mērā arī viņa ikdienas pieredzes jēgu. Patēriņam ir raksturīgas divas ambivalentas kvalitātes: tas mazina trauksmi, jo to, kas cilvēkam pieder, nevar atņemt, bet tas liek patērēt arvien vairāk, tāpēc ka iegūtais vairs nesagādā gandarījumu. “Mūsdienu patērētāji var identificēt sevi ar šādu formulu: Es esmu = tas, kas man ir un ko es patērēju” (*Fromm, 1976, 23*).

Atšķirību starp modiem “piederēt” un “būt” Fromms ilustrē ar piemēru par zināšanām, proti, “Man ir zināšanas” un “Es zinu”. Pirmajā moda piemērā tiek raksturota zināšanu pārņemšana un saglabāšana savā īpašumā – man ir sava zināšanu glabātava, man pieder noteikta informācija, man ir vairāk zināšanu.

¹⁸ Normalitātes patoloģija Fromma skaidrojumā ir pretstatā socioloģiskā relativisma pozīcijai, uzskatam, ka katra sabiedrība ir normāli funkcionējoša (vesela sabiedrība), ja indivīds spēj pielāgoties sabiedrībā dominējošajam dzīvesveidam.

¹⁹ Normatīvā humānisma jēdzienu ieviesa Fromms, lai parādītu, ka cilvēka un sabiedrības mijiedarbības procesā cilvēkam nav jāpielāgojas sabiedrībai, gluži otrādi – viņa cilvēcisko vajadzību apmierināšana ir sabiedrības funkcionēšanas norma.

²⁰ Šai problemātikai ir veltīts Fromma darbs “To have or to be?” (*Fromm, 1976*).

Otrajā moda piemērā zināšanām ir funkcionāla nozīme, jo tās kalpo kā līdzeklis produktīvas domāšanas procesā – es zinu kaut ko būtisku, varbūt nedaudz, bet nozīmīgu. Pārfrāzējot Fromma domu, kvantitāte *versus* kvalitāte, jo transformācija no viena otrā nenotiek.

Zināšanām uzkrājoties, zināšanu efektivitāte mazinās. Ir aizvien vairāk zināšanu, un aizvien mazāk iespēju ar tām kaut ko iesākt.

Eksistences moda “būt” priekšnoteikumi ir neatkarība, brīvība un kritiskā domāšana. Tie raksturo cilvēka iekšējo aktivitāti – savu cilvēcisko spēju produktīvu izmantošanu, nevis ārēju aktivitāti – dažādus darbošanās veidus, pat aizņemību. Mūsdienu izpratnē aktivitāte parasti tiek definēta kā uzvedības kvalitāte, kas rada redzamu efektu, tērējot enerģiju. Aktivitāte attiecas tikai uz uzvedību, nevis uz personu, jo ārējas mērķtiecīgas darbības rezultātā tiek radītas sociāli noderīgas pārmaiņas. Kā jau iepriekš tika minēts, jo ārēji darbīgāks, jo iekšēji pasīvāks patiesībā kļūst patērētāju sabiedrības indivīds. Cilvēka īstenais lielums ir atkarīgs no spējas domāt, kā dzīvot un kā izdzīvot dehumanizētajā pasaulē. Viņš izdara izvēli starp būt un šķīst. Diemžēl, pateicoties tieksmei šķīst nozīmīgam, mode un konformisms kļūst par sinonīmiem.

Abi modi ir nepieciešami cilvēka izdzīvošanai – egoisms un slinkums nav vienīgie cilvēka raksturojumi, jo viņam piemīt tieksme domāt kā būt cilvēkam. “Ja es esmu tas, kas man ir, un ja tas, kas man ir, tiek zaudēts, kas tad es esmu?” retoriski jautā Fromms. Katrs indivīds internalizē tās sabiedrības struktūru un normatīvātā, kurā viņš dzīvo, taču viņa eksistence nav tikai tagadnē notiekošais, tajā ir gan pagātnes elementi, gan nākotnes cerības. Cilvēka eksistences vērtību nosaka šī trejādā laika dimensionalitāte.

Sabiedrības sociālekonomiskā struktūra veido tās locekļu sociālo raksturu tā, ka viņi vēlas darīt to, ko no viņiem prasa. Vienlaikus sociālais raksturs ietekmē sabiedrības sociālekonomisko struktūru, darbojoties vai nu kā cements, kas dod sociālās struktūras papildu stabilitāti, vai īpašos apstākļos – kā dinamīts, gatavs radikāli mainīt esošo lietu stāvokli. Attiecības starp sociālo raksturu un sociālo struktūru nekad nav statiskas. Izmaiņas kādā no faktoriem nozīmē izmaiņas abos, jo abi ir procesuāli aktīvi. Bet šajās attiecībās vispirms ir jāmaina cilvēku apziņa, vērtības, raksturs – un tikai tad var izveidot patiesi cilvēcīgu sabiedrību.

Fromms apgalvo, ka cilvēka raksturu var mainīt:

“Es uzskatu, ka cilvēka raksturs var mainīties, ja pastāv šie nosacījumi:

1. Mēs ciešam un apzināties, ka ciešam.
2. Mēs apzināties savas sliktās pašsajūtas izcelsmi.
3. Mēs apzināties, ka ir veids, kā pārvarēt savu slikto pašsajūtu.
4. Mēs pieņemam, ka, lai pārvarētu savu slikto pašsajūtu, mums ir jāievēro noteiktas dzīves normas un jāmaina mūsu pašreizējā dzīves prakse.”

(Fromm, 1976, 137)

Protams, ka šīs atziņas sasaucas ar budisma četrām cēlajām patiesībām, taču atšķirībā no tām mūsdienu patērētāju sabiedrības cilvēkam ir jāmaina atskaites punkts attieksmē pašam pret sevi – *būt, nevis piederēt un izmantot*. Ar to nepietiek – esošais patērēšanas modelis jāmaina uz ekonomiskāku jeb saprātīgo modeli. Lai izveidotu sabiedrību, kuras pamatā ir eksistences veids “būt”, visiem cilvēkiem ir aktīvi jāpiedalās ekonomiskajā darbībā kā pilsoņiem. Tādējādi atbrīvošanās no eksistences veida “piederēt” tiks īstenota kā rūpnieciskā un politiskā līdzdalības demokrātija. Aktīva un atbildīga līdzdalība prasa, lai birokrātisks pārvaldes mehānisms tiktu aizstāts ar humānistisku pārvaldi – cilvēks un viņa problēmas vispirms, viss pārējais pēc tam.

Nobeigums

Mēģinājumi izprast cilvēka dabu ir tikpat seni kā pati cilvēce. Taču tikai dažiem domātājiem ir izdevies uzdot tādus jautājumus, kas ļautu pietuvoties atbildei. Ērihs Fromms nepārprotami ir viens no viņiem, it īpaši skatījumā uz mūsdienu cilvēku viņa sociālajā situācijā. Tās dominanti nosaka apstākļi, ka visas cilvēka vajadzības izriet no viņa eksistences vides, jo viņš nepārtraukti mijiedarbojas ar sabiedrību, ar savas eksistences sociālo vidi. Nav nemainīgas cilvēka dabas – visas cilvēciskās tieksmes ir indivīda un ārpusaules mijiedarbības produkts, sociālo procesu sastāvdaļa, nevis instinktu realizācija.

Cilvēks, viņa būtība un sociālā daba ir caurviju tēma visos Fromma darbos. Tās izpēte ļauj viņam secināt, ka cilvēks pēc savas dabas ir duāls. No vienas puses, cilvēka dabas dualitāte ir secinājums, no otras puses, tā ir priekšnosacījums, sākumpunkts jebkurai tālākai cilvēka izpētei. Tieši no cilvēka dabas dualitātes izriet Fromma skatījums uz cilvēku kā būtņi, kurai jāveido pašai sevi – jāattīsta savas iedzimtās dotības (savs potenciāls) sabiedrības doto iespēju robežās. Bet tikai no indivīda paša ir atkarīgs tas, cik lielā mērā šīs iespējas tiek izmantotas. Vēlēdamies būt brīvs un neatkarīgs, bet nespēdam uzņemties atbildību par savu dzīvi, iespēju būt brīvam indivīds pārvērš bēgšanā no brīvības (konformismā, autoritārisma, destruktivitātē).

Ja indivīds nespēj sevi pašā dēļ vai nevar noteiktu apstākļu (atsvešināšanās) dēļ pilnīgi pašrealizēties, viņš kļūst destruktīvs. Destruktivitāte ir sastopama divās galvenajās formās: spontānā un rakstura struktūras noteiktā. Nespējot radīt, cilvēks spēj graut, iznīcināt, būt vardarbīgs ļoti daudzveidīgās formās: labdabīgās, bet pārsvarā ļaundabīgās, atriebības motivētu vardarbību ieskaitot.

Cilvēka dabas dualitātes izpausmes Fromms saskata cilvēka rakstura produktīvajās un neproduktīvajās orientācijās. Pēdējo, protams, ir vairāk. Cilvēks savstarpējo attiecību jomā īsteno gan produktīvās, gan arī neproduktīvās orientācijas, kuras veido visdažādākās kombinācijas. Cilvēka raksturs ir šādu kombināciju

individuālais variants. Katrai negatīvajai orientācijai var būt sava pozitīvā un negatīvā puse, tieši tāpat kā katrai produktīvajai orientācijai.

Cilvēks ir no sevis atsvešināts patērētājs patēriņa sabiedrībā, tomēr Fromms ir pārliecināts, ka viņam jācenšas nepazaudēt sevi un savas eksistences jēgu pilnīgi, tāpēc no diviem noteicošajiem dzīvesveida modiem – piederēt un būt – vispirms jāizvēlas attieksme pašam pret sevi – *būt, nevis piederēt un izmantot*.

THE CONCEPT OF MODERN HUMAN BEINGS IN THE VIEW OF ERICH FROMM: DESTRUCTIVENESS

Summary

By studying human beings from individual, psychological and social perspectives, Erich Fromm explores duality of human nature, revealing the manifold manifestations of its contradictory nature. Fromm asks the question, seemingly rhetorically whether people have a “human nature” and whether such a phenomenon even exists. His answer to this self-imposed question is essentialist, because it is based on the conviction that the ideas of humanism are rooted in the belief that all human beings have a human nature. Fromm’s research also focuses on the question of what the driving forces of human beings are. Man’s duality is expressed in his biosocial nature – the way they relate to both nature and society.

Fromm focuses on the relationship between the innate and the acquired, seeking to answer the question of how social character is formed and what is inherent in the human personality. Social character is what, in order for society to function normally, must develop in its members the desire to do what is necessary for the wider society. Character is, thus, a specifically human phenomenon, which Fromm examines from two angles: as an individual character and as a social character. Character is a relatively fixed form of conducting human energy in the processes of assimilation and socialisation. For man, it can be seen as a substitute for instinct, since they can organise their life according to his character, thus balancing his internal and external situation, value system, preferences, etc.

According to Fromm, the character consists of two aspects: the dynamic concept of character and the non-productive personality type. In describing the non-productive personality type in detail, Fromm identifies four characteristics: receptive, exploitative, hoarding, and marketing, which are typical of people in the 18th and 19th centuries, with the exception of the marketing type, which only applies to the present day. Since character is formed through a process of

socialisation, it is natural to ask: what is the role of social conditions in the formation of character? Not only in the past but also in the present, man becomes cruel and destructive because they lack conditions necessary for their development.

Fromm discusses three phenomena which, in his view, are the worst and most dangerous forms of human tendency: necrophilia, malignant narcissism and incestuous symbiosis. Together, they form the “syndrome of decay”, which urges man to destroy for destruction’s sake and to hate for hatred’s sake.

It is from duality of human nature that Fromm’s view of man as a being who must create themselves – develop their innate gifts (potential) within the limits of what society can provide – emerges. Nevertheless, it is up to an individual to determine to what extent these possibilities are used. If the individual is unable to fulfil themselves completely, or cannot do so because of certain circumstances (alienation), they become destructive.

Literatūra

1. Britannica. (2023). *Erich Fromm*. <https://www.britannica.com/biography/Erich-Fromm>
2. Freids, Z. (2000). *Īgnums kultūrā*. Zvaigzne ABC.
3. Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Holt, Rinehart and Winston.
4. Fromm, E. (1947). *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*. Holt, Rinehart and Winston.
5. Fromm, E. (1956). *The art of loving*. Harper & Row.
6. Fromm, E. (1962). *Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud*. Trident Press.
7. Fromm, E. (1973). *The anatomy of human destructiveness*. Holt.
8. Fromm, E. (1976). *To have or to be?* Harper & Row.
9. Fromm, E. (1992). *Duša cheloveka*. Respublika.
10. Fromm, E. (1994). *Anatomija chelovecheskoj destruktivnosti*. Respublika.
11. Miri, S. J., Lake, R., & Kress, T. M. (Eds). (2014). *Reclaiming the sane society. Essays on Erich Fromm’s thought*. Sense Publishers.
12. Nacionālā enciklopēdija. (2023). *Marksisms, ideoloģija*. <https://enciklopedija.lv/skirklis/88128-marksisms,-ideolo%C4%A3ija>
13. Šauers, E. (2015). Brīvība. No: V. Sīlis (zin. red.). *Filosofiskā antropoloģija I*. Rīgas Stradiņa universitāte.
14. Šuvajevs, I. (zin. red.). (2014). *Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija*. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts. https://dspace.lu.lv/dspace/bitstream/handle/7/31746/Begsana_no_brivibas.pdf?sequence=1&isAllowed=y
15. Tolle, E. (2016). *Tagadnes spēks*. A&A Vision.

MAIRITA SATIKA

“Šodienas steigā mēs visi pārāk daudz domājam – pārāk daudz meklējam – pārāk daudz gribam – un aizmirstam par prieku vienkārši būt.”

Ekharts Tolle

Ievads

Cilvēka daba un raksturs, to duālā izpausme Ēriha Fromma redzējumā ietver kardināli pretēju izpausmju iespējamību. Nobriedušam radošam raksturam diemžēl vienmēr ir iespējams pretstatīt kādu no neproduktīvās rakstura orientācijas paveidiem.¹ Brižiem pārņem sajūta, ka neproduktīvā rakstura orientācija proporcionāli ir biežāk sastopama nekā produktīvā. Taču tikpat klātesoša ir arī autora pārlicība, ka uz jautājumu par cilvēka eksistences problēmu (jēgu) ir iespējama produktīva un radoša atbilde. Turklāt pastāv mierinājums – abas šīs galējības viena otru izslēdz. Piemēram, tur, kur nav iespējama nobriedusi mīlestība, ir vērojams kāds no pseidomīlestības paveidiem.

Fromms ir pārlicināts, ka mūsdienu sabiedrības kultūra, vide, kurā cilvēks ir veidojies un turpina dzīvot, kā arī kultūras vidē iedibinātie mehānismi un noteikumi neizbēgami veicina cilvēka atsvešināšanos no sevis, saviem līdzcilvēkiem un arī no dabas. Taču, lai cik veiksmīgi šie mehānismi darbotos atsvešinātības nodrošināšanai un maskēšanai, tie tomēr nav pietiekami, lai pilnībā apklusinātu fundamentālākās cilvēciskās vēlmes – ilgas pēc transcendences un vienotības. Cilvēkā ir klātesošs izaugsmes potenciāls, produktīva ievirze. Bet atkal – ar to vien nepietiek. Visi grib mīlestību – mīlēt un būt mīlēti. Taču arī ar gribu vien nepietiek. Ir vajadzīga drosme ieraudzīt, drosme rīkoties un drosme izturēt. Tik daudzi ir aizvēruši savu sirdi – tāpēc, ka ir bail. Nav drosmes atbildēt sev uz jautājumu, kas es esmu, kāds es esmu, kas es gribu būt. Nav drosmes atzīt, ka atsakos būt cilvēcisks, jo svarīgāka ir personīgā labsajūta – šī šķietami drošā, bet diemžēl tikai iedomātā pasaule.

¹ Par neproduktīvajām rakstura orientācijām detalizētāk var lasīt V. Sīles rakstā “Mūsdienu cilvēks Ēriha Fromma skatījumā: destruktivitāte”.

Šajā rakstā tiks aplūkots Fromma humānistiskās psiholoģijas skatījums uz cilvēka dabu un tās dualitāti, pievēršot uzmanību viņa piedāvātajiem risinājumiem, kas būtu noderīgi arī mūsdienu cilvēkam centienos atpazīt, attīstīt un piedzīvot produktīvas rakstura orientācijas, kā arī pārvarēt atšķirtību un sasniegt vienotību. Rakstā tiks aplūkotas Fromma raksturotās mīlestības formas un pseidomīlestības izpausmes, kā arī Fromma mīlestības mākslas (prakses) un apzinātības prakses līdzība.

Mīlestība un pseidomīlestība

Fromma piedāvātajos risinājumos apvienota informācija gan par teorētisko zināšanu, gan praktisko mēģinājumu nepieciešamību. Tomēr jāsaprot, ka bez teorijas un prakses ir jāņem vērā vēl kāds būtisks priekšnoteikums, kas, kā raksta Fromms, ir nepieciešams, lai sasniegtu augstākos rezultātus – izvēlēta ceļa apguvei apzināti un mērķtiecīgi jāpiešķir maksimāla nozīme. Tas ir jautājums par to, kā izvēlamies izmantot savu enerģiju. Vai tie mērķi, par kuriem notiek cīņa dienu no dienas, ir izsvērtas prioritātes un izdarītas izvēles? Vai ir uzdots jautājums, kas vēlamies būt?

Fromms atgādina, ka cilvēkam būtu jāapzinās, ka viņam ejams attīstības un pilnveidošanās ceļš. Tā ir iespēja apzināties sevi, cilvēkus sev līdzās, pagātnes pieredzi un arī cerība piedzīvot nākotnes iespējas. Cilvēka atšķirtības apziņu, vainas izjūtu un nemieru ir nepieciešams un ir iespējams pārvarēt, lai gan atbildes uz šo jautājumu var būt dažādas – gan neproduktīvas, gan arī produktīvas izvēles, piemēram, produktīva mīlestība. Fromms ir pārliecināts, ka mīlestība ir attieksme, rakstura orientācija, kuras apzināta izdzīvošana dod iespēju piedzīvot vienotību un saistību – ar sevi pašu, mīlestības objektu (šeit ir iespējams runāt par dažādiem mīlestības veidiem) un vienlaikus ar pasauli kopumā.

Par visfundamentālāko un visu mīlestības paveidu pamatu Fromms sauc *brāļa mīlestību*. Attīstīta spēja mīlēt ataino cilvēku vienotības pieredzi un nozīmē spēju mīlēt visus cilvēkus. Neatkarīgi no visām iespējamajām un pastāvošajām atšķirībām mūs vieno cilvēciskās būtības kodols. Brāļa mīlestība ir vienlīdzīga mīlestība, un vienlīdzība ir skaidrojama ar cilvēciskās būtības identitāti, ar spēju uztvert un sazināties ar jebkuru cilvēku no cilvēciskās būtības dziļumiem, neļaujot citādībai, nezināmajam vai svešajam kļūt par šķērslī līdzietībai, sapratnei un mīlestībai.

Vēl viens būtisks mīlestības paveids ir *mātes mīlestība*. Mātes mīlestībā realizētā attieksme būtiski ietekmē bērna personības attīstības procesu un līdz ar to dzīvi pieaugušā vecumā. Runājot par mātes mīlestību, Fromms uzsver divus nozīmīgus aspektus. Viens no tiem ir rūpes un atbildība, kas ir tik ļoti nepieciešamas

aizsargātai bērna attīstībai. Otrs būtiskais aspekts ir mātes attieksme. Tikai māte, kas ir laimīgs cilvēks, spēj nodot mīlestību uz dzīvi arī bērnam. Šo attieksmi bērni var pārņemt tikai tad, ja pati māte ar tādu dzīvo. Tas nozīmē, ka katram pieaugušam cilvēkam, katram vecākam ir ar sevi jāstrādā.

Mātes beznosacījumu mīlestība ir veids, kā nebūt narcistiskam un egoistiskam. Māte, kas spēj sniegt šo beznosacījumu mīlestību, ir apzināta un autentiska situācijā, attiecībās, kuras piepilda viņas dzīvi. Šo attiecību kvalitāte un tajās valdošā attieksme – dzīves mīlestība un rezultātā arī laimes izjūta – ir atkarīga no mātes spējas būt šeit un tagad, pieņemt šo brīdi, šo situāciju, šīs attiecības. Tā ir iekšēja pārlicība un miers, kas rodas, praktizējot un realizējot apzinātu un autentisku dzīvi. Tikai tad māte varēs izstarot mīlestību pret dzīvi. Bērns, būdams ar viņu, to augot un attīstoties pārņems.

Fromms uzsver: mātei un bērnam ir nevienlīdzīgo attiecības – viens sniedz atbalstu, rūpes un palīdzību, savukārt otrs to saņem. Tas parāda šo attiecību altruistisko un nesavtīgo dabu, kas tāpēc tiek raksturota kā augstākais mīlestības paveids. Tā ir mīlestība pret augošu bērnu – bērnu, kas reiz pats kļūs par autonomu pieaugušo. Lai aptvertu bērnu un vecāku attiecību iespējamo modeļu daudzveidību, Frommam nākas runāt arī par neirotikās mīlestības formām, kas nelabvēlīgi ietekmē bērna personības attīstību un līdz ar to viņa nākotnes attiecības.

Viens no neirotikās mīlestības attiecību veidiem, ko izceļ Fromms, ir zēna pieķeršanās mātei, kas noteiktam vecumposmam ir atbilstoša un pieņemama, taču kļūst problemātiska, ja sastingst vienā attīstības stadijā un emocionālā līmenī turpina saglabāties arī vīrieša vecumā. Šī pārlicējo lielā orientācija uz māti, pārmēru ciešā pieķeršanās viņai, ir mātes tēla negatīvais aspekts, kas saistīts ar mātes attieksmi pret savu bērnu, kuras mērķis ir panākt, ka viņš vienmēr paliek bezpalīdzīgs bērns un nevar dzīvot bez mātes, lai arī cik savā patiesajā būtībā viņa būtu valdonīga un iznīcinoša.

Vēl viena bērnu un vecāku attiecību neirotika forma, kas arī uzskatāma par neveselīgu un tāpēc risināmu, ir pārspīlēta zēna pieķeršanās tēvam. Arī šajās attiecībās nozīme ir mātes attieksmei (kas, ļoti iespējams, ir auksta un norobežota) ne tikai pret bērnu, bet ģimeni kopumā, tāpēc attiecības, kas veidojas starp ģimenes pārstāvjiem, nesniedz bērnam tik svarīgo drošo pamatu un mīlošo atbalstu. Vēlākā posmā tas neizbēgami atstāj norobežojošu ietekmi uz nu jau pieaugušā dēla attiecībām ar citām sievietēm.

Par pamatu citu neirotikisku mīlestības formu attīstībai var minēt situācijas, kad ģimenē vecāki nemīl viens otru, taču pieņem lēmumu palikt kopā un izlikties vai kad vecāki apzināti vai neapzināti izvēlas savu problēmu projicēšanu uz bērniem. Šie, protams, nav vienīgie iespējamie cēloņi, bet vieni no biežākajiem. Tie nodrošina, ka attiecības, kuras veidos šādās ģimenēs auguši bērni, izpaudīsies kā neirotikas mīlestības formas.

Taču, lai cik bezcerīgi tas viss neizklausītos, neatkarīgi no iespējamām neproduktīvajām mātes vai vecāku orientācijām un psiholoģiskajiem faktoriem (vai tas būtu mātes mīlestības narcistiskais elements vai mātes varaskāre, vai transcendences nepieciešamība), cilvēkbērna attīstību virza produktīvs spēks – tā ir nepieciešamība augt un izaugt par pilnīgi patstāvīgu, atsevišķu indivīdu.

Katrai mātei noteiktā bērna attīstības posmā, tam pieaugot arvien vairāk un vairāk, nākas saskarties ar mātes mīlestības pārbaudījumu – viņai jāsaprot un jāatbalsta bērna atšķiršanās process. Un Fromms ir pārliecināts, ka šajā brīdī tikai nesavtīga, altruistiska mātes mīlestība izturēs šo pārbaudījumu. “Vienīgi patiesi mīloša sieviete – sieviete, kas ir laimīgāka dodot nekā ņemot, kas ir stabila pati savā esamībā, spēj būt mīloša māte” (Fromms, 2003, 60).

Kā jau tika pieminēts, mātes mīlestībai būs iespēja uzplaukt visā tās krāšņumā tikai tad, ja sieviete būs spējīga mīlēt sevi (pašmīla), taču ne mazāk būtisks priekšnoteikums ir spēja mīlēt savu partneri (erotiskā mīlestība) un arī visus cilvēkus (brāļa mīlestība).

Ir vēl kāda mīlestības forma, ko Fromms izceļ atsevišķi, un tā ir *erotiskā mīlestība*, kas ir pretēja iepriekš minētajām mīlestības formām. Runājot par atšķirīgo, Fromms uzsver, ka erotiskajai mīlestībai atšķirībā no brāļa un mātes mīlestības ir savs īpašs raksturs. Erotiskā mīlestība savā būtībā ir tām pretēja, jo tās mērķis ir pilnīga vienotība ar vienu cilvēku. Taču erotiskā mīlestība nav egoisms divatā vai vienotības pārdzīvojuma ilūzija. Erotiskās mīlestības būtība, pēc Fromma domām, izpaužas tās duālajā dabā. No vienas puses mēs visi esam vienlīdzīgi, visi esam Viens Vesels (Fromms, 2003, 60), kas vedina uzskatīt, ka partnera personībai nav izšķirošas nozīmes, mēs taču varam visus vienādi mīlēt ar brāļa mīlestību. No otras puses, mēs katrs esam unikāls un individuāls, un erotiskajai mīlestībai ir tik svarīgi šie atšķirīgie, individuālie, tieši mums raksturīgie elementi.

Erotiskā mīlestība ir sevišķa, jo, mīlot savu partneri, mēs mīlam visus cilvēkus, visu dzīvo. Lai fiziskā saplūšana nebūtu ātri gaistoša vienotības ilūzija, bet sniegtu paliekošu vienotību, erotiskajai mīlestībai ir jābūt arī brāļa mīlestībai. Svarīgi, ka attiecībām ir raksturīgs maigums. Maigums ir brāļa mīlestības tiešs rezultāts, kas izpaužas gan fiziskajās, gan nefiziskajās mīlestības formās (Fromms, 2003, 62).

Līdzīgi ir ar brāļa mīlestību un mātes mīlestību. Tās neaprobežojas ar vienu cilvēku. Mīlot savu brāli, tiek mīlēti visi brāļi, visi cilvēki; mīlot savu bērnu, tiek mīlēti visi bērni.

Pseudomīlestības izpausmes

Lai mīlestības formas būtība būtu pēc iespējas saprotamāka, Fromms, raksturojot arī erotisko mīlestību, piedāvā piemērus tam, kas nav nobriedusi erotiskā mīlestība. Tiek minēta impulsīva ļaušanās iemīlēšanās pārdzīvojumam, attiecību paviršums un virspusīgums, apzināta nevēlēšanās izzināt attiecību partneri, kas nenovēršami veicina pārdzīvojuma īslaicīgumu. Fiziska savienošana vai virspusējas attiecības, kā, piemēram, savas personiskās dzīves apspriešana, apvienošana kopīgos priekšstatos par vai pret pārējo pasauli, savu jūtu izrādīšana visā to iespējamā spektrā, maldinoši var šķist iedarbīga pieeja atšķirtības pārvarēšanai. Taču šāda divu cilvēku apvienošana pret pasauli, šāds egoisms divatā nespēj sniegt gaidīto vienotības pārdzīvojumu.

Tieši tāpat ir kļūdaini cerēt, ka seksuāls apmierinājums būs pietiekams pamats mīlestības uzplaukšanai attiecībās. Process ir tieši pretējs – spēja mīlēt, ietverot visus mīlestības pamatelementus, ir tā, kas atbrīvo un apbalvo. Mīlestība kā savstarpējs seksuāls apmierinājums un mīlestība kā “brigādes darbs”, kā osta, kur paglābties no vientulības, ir mīlestības – sociāli modelētas mīlestības patoloģijas (Fromms, 2003, 98) – divas bieži sastopamas mīlestības sairšanas formas.

Vēl vienu gana bieži novērojamu pseudomīlestības formu Fromms dēvē par elku mīlestību. Tas ir stāsts par nobriedušu pieaugušo, kas savu partneri uzlūko par elku, kuram ir projekcijas veidā piedēvējis sev nepiemītošas vai neattīstītas, bet tik kārotas spējas. Šai mijiedarbībai nevar piedēvēt nobriedušu attiecību statusu; tā vietā, lai atrastu sevi, indivīds ir gatavs sevi pazaudēt partnerī.

Līdzīga neirotikās mīlestība forma, tikai pēc būtības ar gluži pretēju nozīmi – nevis idealizējot, bet izceļot negatīvo – ir projekcijas mehānismu izmantošana: šajā gadījumā partnerim projekcijas veidā tiek piedēvēti paša trūkumi un vājības. Ļoti iespējams, ka partnerattiecības ir abpusēja projekcija, kas abiem attiecībās iesaistītajiem ļauj neuztraukties par saviem trūkumiem, turklāt izbaudīt iespēju parūpēties par otra vairošanu vai pārveidošanu. Būtisks šādu attiecību trūkums, līdzīgi, kā tas ir ar citām pseudomīlestības formām, – nenotiek ne indivīda, ne attiecību pilnveide un izaugsme.

Vēl viena pseudomīlestības izpausmes forma – sentimentālā mīlestība vai tāds sentimentālās mīlestības aspekts kā mīlestības abstrahēšanās laikā – ir raksturīga divu cilvēku attiecībām, kas nav gatavi uzņemties atbildību veidot attiecības šeit un tagad. Daudz drošāk šīs jūtas ir izdzīvot fantāzijā, raugoties uz jūtu un gaidu piepildījumu un izspēli mākslas pasaules valodā vai kavējoties pagātnes vai nākotnes vīzijās. Iespējams, šāda attiecību izvēle remdē atšķirtības izjūtas un vientulības nogurdināto indivīdu vai pāri, taču šī izvēle neļauj ieraudzīt un līdz ar to atrisināt vai mainīt kopābūšanas kvalitāti.

Neirotikās mīlestības skaidrojums meklējams apstākļi, ka fiziski, finansiāli, sociāli, intelektuāli un visādi citādi pieauguši cilvēki nav emocionāli nobrieduši un atdalījušies no savu vecāku tēliem.

Cilvēka uzvedība un attieksme pret sevi un līdzcilvēkiem parāda to, ka cilvēks ir būtne, kas atrodas ceļā, būtne, kurai ir iespēja būt attīstībā. “Cilvēku iespējams saprast vienīgi viņa apziņas attīstības perspektīvā.” (Rubenis, 2016, 46) Cilvēks redz pasauli tikai tādu, kādu to viņam ļauj ieraudzīt pakāpe, kura dzīves gaitā ir sasniegta. Pasauli ir iespējams “redzēt un uztvert tikai atbilstoši savai attīstības pakāpei. Katrā pakāpē pasaule izskatās citāda” (Rubenis, 2016, 47), ja vien cilvēks izmanto iespēju to redzēt.

Pāra attiecībās būtisks faktors ir katra indivīda emocionālais briedums. Tas ir iekšējais briedums, indivīda spēks, attīstības pakāpe, drosme un gatavība uzņemties atbildību par sevi un savu dzīvi. Šo emocionālo briedumu nenosaka nodzīvoto gadu skaits vai profesionālās prasmes. Tā ir spēja būt atklātam, godīgam un īstam vispirms ar sevi un tad – attiecībās ar partneri un arī citiem cilvēkiem.

Glūži tāpat kā iespējams runāt par indivīda brieduma pakāpi, var aplūkot mīlestības briedumu, jo tikai no indivīda izvēlēm, kas saistītas ar viņa spēju uztvert, ir atkarīga mīlestības evolūcija. “Cilvēkā ir neaptverams potenciāls. Tikai no cilvēka atkarīgs, vai ir iespējama mīlestības evolūcija no ģenitālā uz sirds līmeni. Divu cilvēku mīlestība sirds līmenī pārvērš ne tikai viņus pašus, bet ir spējīga pārvērst arī visu pasauli.” (Rubenis, 2016, 133) Jo tā ir mīlestība no savas esības dziļumiem, izjutot otru cilvēku līdz viņa esības dziļumiem. Tas nav viegls un ātrs ceļš, kas sola garantētus un grandiozus panākumus. Tas patiesībā, ļoti iespējams, ved cauri daudzām ne tik patīkamām atklāsmēm. Jā, “jo dziļākas ir attiecības, jo vairāk atklājas mūsu nepilnības. Tās atklājas ilgās pēc mīlestības un var tikt pārvērstas, transformētas tikai Mīlestībā” (*Ibid.*, 135).

Katra cilvēka uzdevums ir meklēt un arī atklāt mīlestību sevī un pasaulē. Gan mūsu attīstības progress, gan iekšējā apmierinātība, gan vienotība ar pasauli ir iespējama tad, ja ir mīlestība. Mīlestību nav iespējams piemānīt

“ne ar skaistu runāšanu, ne zināšanām, ne pareizu ticību (relīģiju), ne morāli vai labdarību. Mīlestību nav iespējams aizstāt. Viss, ko uzskatām par vērtīgu, bez mīlestības zaudē jēgu. Tāpēc mīlestība ir vienīgā cilvēces nākotnes iespēja. Citas nav. Mīlestības attiecības ir maigākais un dabiskākais vienotības katalizators cilvēkā un starp cilvēkiem. Tā ir nepieciešamība būt vienotam, apvienotam, viengabalainam, ar visu esību savienotam (izglābtam!) cilvēkam. Kāda gan cita varētu būt dzīves jēga, dzīves filosofija, kas cilvēkus attīstītu un ļautu tiem mierīgi dzīvot citam ar citu, ja ne mīlestība? Taču šī atskārsme nāk ļoti, ļoti lēni.” (Rubenis, 2016, 149)

Lai būtu iespējams atrast mīlestību pasaulē, ir būtisks viens priekšnosacījums – mīlestība ir jāatrod sevī, attieksmē pret sevi, pret sevi kā vienu

no cilvēkiem. *Spēja mīlēt sevi* un spēja mīlēt citu cilvēku savā būtībā ir nesaraucjami cieši saistītas. Tā ir aktīva piedalīšanās, kam raksturīga vienojoša enerģija. Mīloša attieksme pret sevi un mīloša attieksme pret citiem ir savstarpēji saistītas un viena no otras izrietošas. Nav iespējams mīlēt citus, nemīlot pašam sevi. Tikai esot vērtīgs pats sev, esot savas mīlas objekts, cilvēks atveras pasaulei, caur viņu strāvo radoša mīlestības enerģija un cilvēks ir spējīgs mīlēt arī citus.

Lai skaidrotu kādu no cilvēka sevis realizēšanas formām, Fromms ļoti bieži izmanto pretstatus, kas ne vien ļauj ieraudzīt cilvēka būtības izpausmes plašo spektru, bet arī sniedz daudz smalkāku un dziļāku pašu iespēju raksturojumu. Mīlošai attieksmei gan pret sevi, gan citiem Fromms pretstata patmīlīgu, egoistisku un narcistisku attieksmi.

Sākotnēji varētu šķist, ka labākais piemērs, lai runātu par spēju mīlēt sevi pašu, varētu būt patmīlīgs vai egoistisks cilvēks, tomēr ātri vien nākas saprast, ka šajā gadījumā runa ir par pretējo – pilnīgu nespēju sevi mīlēt vai pat sevis nīšanu. Ego sevi nemīl.

Dieva mīlestība

Ir vēl kāda būtiska mīlestība... Runājot par Dieva mīlestību, Fromms atgriežas pie cilvēku alkām pēc mīlestības. Dieva mīlestība uzlūkojama kā iespēja pārvarēt atšķirtības nemieru un panākt vienotību, taču pašu Dieva mīlestības iedabu nosaka divi būtiski faktori. Viens no tiem ir Dieva mīlestības rakstura izpaušana, balstoties uz matriarhālo vai patriarhālo aspektu. Otrs faktors ir “indivīda sasniegtā brieduma pakāpe, arī Dieva jēdziena izpratnē un viņa mīlestībā uz Dievu” (Fromm, 2003, 73).

Bridī, kad Dievs netiek uzlūkots kā tēvs vai māte, cilvēks apjauš, ka par Dievu neko nezina, pat nepiemin viņa vārdu. Mīlēt Dievu nozīmē pašam būt mīlošam, izstarot sevī mītošo augstāko enerģiju radošā, aktīvā izpausmē, kuras ierosinātājs ir ilgas, bet mērķis – patiesība un vienotība.

Mūsu maņas nav pietiekamas, lai uztvertu Dievu. Dieva būtību nevar aptvert vai saprast ar prātu. Prāts var tikai sniegt nojausmu, ļaut apzināties, ka nevaram visu saprast vai sniegt visam galīgu skaidrojumu. Domu pasaulei, prātam tas nav pa spēkam. Vienīgā iespēja, kas palīdz tuvoties šai netveramajai pasaulei, ir būt darbībā, kas ļauj izdzīvot vienotības pārdzīvojumu. Fromms ir pārliecināts – Dieva mīlestība nav ne mūsu zināšanas par Dievu mūsu prātā, ne domas par mūsu mīlestību pret Dievu, bet gan sevis un Dieva vienotības pārdzīvojums (Fromm, 2003, 84).

“Dievu nevar redzēt, taču viņu var satikt visos, kas patiesi mīl. Cilvēks var neko nezināt par esības jēgu, Dievu, taču, ja viņš / viņa mīl, tad saprot svarīgāko. Mīlestība ir nozīmīgākais ceļš pie dziļākās dzīves apgaismības. Kad cilvēks mīl, tad viņam visa pasaule atklājas vienota un laba.” (Rubenis, 2016, 149)

Mīlestību nevar pastāstīt un nevar saprast. Mīlestību var tikai piedzīvot.

Runājot par Dieva mīlestību, neizbēgama temata sastāvdaļa ir mīlestības sairšana. Visa cilvēces attīstības perioda sasniegumi un vēsturiskās pārmaiņas, kas ir cilvēka sevis meklējumi, joprojām ir procesā. Tie ir bezgalīgi procesi ar attīstības vai, gluži otrādi, regresijas pazīmēm. Neatkarīgi no Dieva un cilvēka savstarpējo attiecību formas, vai tā būtu atgriešanās pie Dieva kā pie tēva vai mātes, vai jauna, iepriekš nebijusi attieksme pret Dievu kā izdevīgu sadarbības partneri, turpinās cilvēka atsvešināšanās no sevis visās tās iespējamās nozīmēs un līmeņos. Pat ja paraugāties uz šodienas tendencēm (Harari, 2018, 291), kad cilvēks sāk pretendēt uz Dieva statusu, cerot panākt ne tikai mūžīgu jaunību, bet, iespējams, pat nemirstību, alkdams iemantot visvarenu spēju radīt un kontrolēt, cilvēks nav atbildējis uz jautājumu, kas mēs vēlamies būt. Kādi ir mūsu mērķi? Kāpēc joprojām esam neapmierināti? Vai ir izdevies iepazīt sevi? Ko iesāksim ar jauniegūto varu un spējām? Vai tas ir pareizais ceļš?

Cilvēks pats sev ir lielākais jautājums. Jautājums, uz kuru atbildi sev var sniegt tikai katrs pats, ja vien ir drosme izmantot vienīgo, nepārtraukti pieejamo resursu – sevi, ja vien esam gatavi ne tikai ieskatīties spogulī, bet arī ieraudzīt to, kas tur atspoguļojas. Mūsu lielais uzdevums ir formulēts sena mistiķa vārdos: “Kļūsti par to, kas tu esi! Apgūsti sevi!” (Rubenis, 2016, 58) Tā ir katra paša izvēle, katra paša atbildība un pakāpenisks un nebeidzams process, kuru uzņemties. Tai ir jābūt mūsu izvēlei un mūsu darbam. “Darbs ar sevi ir normāls ikdienas pienākums katram cilvēkam. Mūsu vietā to nevar izdarīt neviens cits, tikai mēs paši. Ja neīstenojam šo iekšējo darbu, tas vienkārši paliek mūžīgi nepadarīts” (Rubenis, 2016, 217).

Tā nav neizbēgamība, tas ir potenciāls, kura atmodināšana ir atkarīga tikai un vienīgi no izvēles, ko mēs gan kā atsevišķi indivīdi, gan kā cilvēce varam veikt.

Ērihs Fromms un apzinātības prakse

Tas, kā mēs reaģējam uz kādu notikumu, ir tiešā veidā saistīts ar mūsu katra pieredzes kopumu. Tas, cik atšķirīgi interpretējam situācijas, kurās nonākam, ir saistīts ar dzīves gaitā iegūto pieredzi un līdz ar to izveidojušos sevis izjūtu.

Ja mūsu reakcija nav atbilstoša situācijai, tas neizbēgami rada sarežģījumus. Taču neatkarīgi no tā, vai mēs to spējam aptvert vai ne, vienmēr iespējams redzēt, uztvert citādi un tāpat arī citādā veidā reaģēt, kas savukārt dod iespēju nonākt jau citā situācijā un gūt jaunu pieredzi, kas turklāt nebūtu uzskatāma par problemātisku. “Apzinātība ļauj mums pašiem ieraudzīt tos veidus, kā reaģēt, tos iemeslus, kuru dēļ tā reaģējam. Apzinātība ļauj ieraudzīt tos veidus, kā varam mainīt savu reakciju un tās iespējas, kuras varam izmantot, lai nonāktu pie citiem rezultātiem.” (Stabingis, 2020) Apzinātībai – tāpat kā mīlestībai – nevajadzētu būt kaut kam tādām, ko mēs darām, bet tam, kādi mēs esam.

Fromms raksturo cilvēku kā būtņi, kas ir apdāvināta ar prātu. Cilvēks ir “dzīvība, kas sevi apzinās” (Fromms, 2003, 21). Apzinās sevi, telpu un laiku, kurā bez paša gribas piedzimst un nomirs. “Šī sevis kā atsevišķas realitātes apzināšanās, .. savas vientulības un atšķirtības, savas bezspēcības apzināšanās dabas un sabiedrības spēku priekšā, padara viņa vienpatno, nošķirto eksistenci par neizturamu cietumu” (*Ibid.*, 2003, 22). Lai nezaudētu prātu, ir jābūt iespējai, kā atrīvēt sevi no šī cietuma, un vienlaikus iespējai, kā būt savienotam ar pasauli.

Jautājums par atšķirtības pārvarēšanu un vienotības panākšanu ir būtisks katram cilvēkam neatkarīgi no laikmeta vai kultūras. Turklāt, kā atzīst Fromms, atbildes var būt dažādas un izpausties atšķirīgās formās, tomēr to skaits nav bezgalīgs. Lai aizbēgtu, izdzīvotu, izturētu realitāti, pastāv vairāki risinājumi, kurus var realizēt, izmantojot bēgšanas mehānismus. Taču Fromms ir pārliecināts, ka ir iespējama arī alternatīva, pozitīva izvēles iespēja, kas diemžēl joprojām bieži vien tiek atlikta un netiek izmantota.

Kā iemeslu tam var minēt vismaz divus savstarpēji saistītus un vienu no otra izrietošus faktoros: individuālos un ārējos. Runājot par vidi, kurā katrs dzīvojam, Fromma skatījumā apgalvojums, ka mūsdienu demokrātija ir veicinājusi personu individuāciju, jo to vairs neietekmē nekādi ārēji ierobežojumi, ir apšaubāms. Cilvēki uzsver, ka nepakļaujas ārējai autoritātei, ka viņiem piemīt domu, vārdu un jūtu brīvība un tas viņiem garantē individualitāti. “Tomēr tiesībām paust savas domas ir nozīme tikai tad, ja esam spējīgi domāt paši” (Fromm, 1956, 266). Brīvība no ārējas autoritātes ir vērtējama kā ieguvums tikai tādā gadījumā, ja iekšējie psiholoģiskie stāvokļi sniedz mums iespēju paust savu individualitāti.

Norādot uz ārējiem apstākļiem, kas veicina indivīda izolāciju un bezspēcību, un diskutējot par psiholoģiskajām sekām, Fromms analizē aspektus, kas sekmē piespiedu konformismu. Viens no aspektiem, ko viņš aplūko un kam ir vērtīgi pievērst uzmanību, ir spontāno jūtu apspiešana, kas ir cieši saistīta ar audzināšanu, kura ierasti tiek sākta ļoti agrā vecumā. Kultūrā, kurā audzināšana vai izglītība pārāk bieži slāpē bērna spontanitāti, oriģinālie psihiskie akti tiek aizstāti ar ārēji uzspiestām jūtām, domām un vēlmēm. Tas nebūt nenozīmē, ka audzināšanas process noteikti veicinās bērna spontanitātes apspiešanu. No tā var izvairīties – ja audzināšanas vai izglītības galvenais mērķis ir sekmēt bērna iekšējo neatkarību un individualitāti, tās izaugsmi un integritāti.

Kā piemērs spontānai jūtu ierobežošanai tiek minēta naidīguma un nepatikas jūtu apspiešana. Vienlaikus agrīnā audzināšanas posmā bērns tiek mācīts atzīt par savām tādas jūtas, kas nav viņa paša; viņam tiek mācīts būt mīlošam, nekritiski draudzīgam pret apkārtējiem un smaidīt. Turklāt tas, kas nebūs panākts ar audzināšanu, vēlāk tiks sasniegts ar sabiedrības spiedienu. Protams, pieaugot cilvēki daudzos gadījumos saprot, ka konkrētā rīcība ir tikai žests, taču vēl biežāk

tas netiek apzināts, kas savukārt liedz iespēju atšķirt pseidojūtas no spontānas sirsnības. Tādā pašā veidā tiek apspiestas un aizstātas ar viltojumu daudzas un dažādas citas spontānas emocijas, piemēram, viena no aizliegtajām emocijām, par kurām raksta Fromms, ir traģēdijas izjūta.

Vēl viens Fromma pieminēts vērā ņemams faktors, īpaši runājot par bērnu audzināšanu, ir oriģināla domāšana. Vēl tikai uzsākot dalību izglītošanās procesā, bērnu oriģinālā domāšana netiek novērtēta un veicināta – tā vietā par daudz vērtīgāku metodi tiek uzskatīta “gatavu domu” nodošana jaunajai paaudzei.

Viens no pieminētajiem piemēriem, kas spilgti ataino problēmas būtību, ir stingrā prasība zināt faktus, būt informācijas krātuvēm. Šo pārliecību balsta ticība, ka, tikai iegaumējot un zinot arvien vairāk faktu, ir iespējams iegūt zināšanas par realitāti. Turklāt šādas pieejas ietekme ir neizbēgama – veltot arvien vairāk un vairāk laika jaunu faktu apgūšanai, laika oriģinālai domāšanai vienkārši vairs neatliek vai ir nepietiekami maz. Lai nerastos pārpratums, ir svarīgi uzsvērt, ka, protams, domāšana, kas nebalstās faktos, ir bezsaturīga un fiktīva, taču arī tikai informācija pati par sevi bez domāšanas nebūs vērā ņemams ieguvums.

Vēl viena pārliecība, kas kavē oriģinālu domāšanu, ir uzskats, ka patiesība ir relatīva, vai ideja par jebkādas patiesības relativizāciju. “Šādā gadījumā domāšana zaudē būtisku stimulu – domājošās personas vēlmes un intereses –, tā vietā personai kļūstot par mašīnu, kas reģistrē faktus” (*Fromm, 1965, 274*). Šī oriģinālā domāšana un patiesība, pēc kuras tiecas indivīds, ir saistīta ne tikai ar vēlmi saprast ārpasauli un orientēties tajā, bet indivīda spēks ir lielā mērā atkarīgs no tā, vai viņš zina patiesību par sevi. Uzturēt ilūziju par savu būtību ir tikai līdzeklis, lai kristu vēl dziļākā pašapmānā. Indivīda lielākais spēks izpaužas maksimālā personības integrācijā, ko ir iespējams realizēt, tikai maksimāli pazīstot sevi, neļaujoties individuālās un sociālās dzīves pamatjautājumu aizmiglošanai. Tas ir ceļš, kas ved uz cilvēka spēka un laimes sasniegšanu.

“Viss iepriekš teiktais par oriģinalitātes trūkumu jūtās un domāšanā ir tikpat lielā mērā attiecināms uz gribu” (*Fromm, 1965, 277*). Šeit runa ir par ilūziju, mūsdienu cilvēka ilūziju, ka viņš pats ir savu vēlmju pazinējs un noteicējs, un neapzināšanos, ka šīs vēlmes ir noteiktu standartu atspoguļojums.

Fromms ir pārliecināts, ka zināt savas vēlmes nav nemaz tik viegls uzdevums, patiesībā ir vajadzīga drosmē un iekšējs spēks, lai tiktu galā ar šo, pēc Fromma domām, vienu no grūtākajiem uzdevumiem cilvēka mūžā. Vieglākais ceļš, mēģinot izvairīties no sarežģījumiem, ir pieņemt gatavus standartmērķus, vienlaikus izliekoties, ka tie ir paša izvēle.

Vienīgais šīs ilūzijas mierinājums – tā ļauj indivīdam palikt neziņā par savu nestabilitāti, kaut gan, zaudējot savu patību, indivīds jūtas bezspēcības un nedrošības jūtu pārņemts. Indivīds dzīvo pasaulē, kurā jūtas atsvešināts gan no sevis, gan no pasaules – īstenā saikne ir novājināta vai zudusi pilnībā.

Un šajā brīdī aplis noslēdzas un sāk iet uz riņķi. Patības zaudēšanas rezultātā, lai gūtu mierinājumu un atgūtu stabilitātes sajūtu, pastiprinās vajadzība pēc pakļaušanās – noteikumiem, citiem cilvēkiem, citu viedokļiem par to, kādam vajadzētu būt, citu standartiem, jo indivīds nevēlas saņemt nosodījumu un nonākt vēl lielākā atstumtībā. Tā ir atsacīšanās no spontanitātes un individualitātes.

Virspusēji raugoties, mūsdienu cilvēkam vajadzētu būt apmierinātam ar savu dzīvi un bieži vien tas tā arī izskatās, taču patiesībā indivīds ir neapmierināts, nelaimīgs un izmisis. Cilvēks, būdams noilgojies pēc dzīves un vienlaikus atsvešināts no tās, nespēj izjust dzīvi kā spontānu aktivitāti. Īstu piedalīšanos dzīvē aizstāj nodarbes, kas raksturojamas kā bēgšana no realitātes. Nedzīvojot dzīvi, netiek piepildīta tās jēga, un cilvēku, kas neizmanto viņam doto iespēju *būt*, pārņem izmisums, bezspēcība un nedrošība.

Vai mūsdienu pasaulē ir iespējama dzīve, kurā indivīds ir neatkarīga personība, vienots gan ar pasauli, gan cilvēkiem, gan dabu? Fromms uzskata, ka šāda izvēle un pilnvērtīga dzīve ir iespējama. Cilvēks var būt brīvs. “Šādu brīvību cilvēks var baudīt, realizējot savu patību, esot pats” (Fromm, 1965, 283). Ko nozīmē īstenot sevi? Ko nozīmē būt pašam? Viena no pārlicībām: šī mērķa sasniegšanai pilnīgi pietiek ar intelektuālu atklāsmi. Neapšaubāmi, prāts mums ir nepieciešams, un tā uzdevums ir nodrošināt mūsu eksistences nepārtrauktību, cik vien ilgi tas ir iespējams. Taču nevajag prātam piešķirt pārāk plašas pilnvaras un piedēvēt uzrauga funkciju. Šādi uztverts un izmantots, prāts rada ciešanas. Fromms vēlas uzsvērt, ka patības īstenošana ir daudz plašāks process. Tā sastāvdaļa ir ne tikai domāšana, bet arī vispusīga izpratne par cilvēka personību, ņemot vērā gan emocionālā, gan intelektuālā potenciāla izpausmi. Jautājums nav par potenciāla esamību – tas ir katram; jautājums ir par to, vai šis potenciāls tiek apzināts un tālāk arī izpausts. Tieši tas, Fromms ir pārliecināts, raksturo veselas, integrētas personības spontānu aktivitāti (*Ibid.*, 1965, 284).

Fromms pretstata automātiskas robota darbības – paradumus – spontānai pašizpaušmei. Turklāt spontāna pašizpaušme nav piespiedu, bet tieši pretēji – brīva rīcība, mērķtiecīga un radoša darbība. Šāda pašizpaušme ir ļoti raksturīga, piemēram, bērniem un radošiem cilvēkiem, taču ne tikai. Fromms liek aizdomāties un katram mēģināt atcerēties tos retos un nejaušos, vienlaikus pēc būtības pārlicinātos un laimīgos mirkļus, kad esam ļāvušies patiesai spontanitātei. Mirkļus, kas, ja vien cilvēki ļautu tiem izpausties biežāk, varētu pārtapt par viņu dzīves būtību.

Kāds neirozinātnieks reiz sacīja, ka smadzenes ir tik komplicētas, ka tās var izbrīnīt pašas savu iztēli. Smadzeņu komplicētība dod prātam bezgalīgi daudz sevis radišanas iespēju. Ja mēs iestrēgstam vienā vai otrā šablonā, tad ierobežojam sevis veidošanas un attīstības potenciālu (Sīgels, 2016, 61).

Tas, cik spēcīga ir patība, ir atkarīgs no tā, cik spontāni aktīvs ir indivīds. Citiem vārdiem – jo darbīgāka patība, jo spēcīgāka tā ir. Par vienotības un spēka

avotu var kļūt tikai tāda attieksme, saikne un darbība, kuras pamatā ir spēja rīkotos spontāni, drosmīga ļaušanās radošai aktivitātei. Neatkarīgi no tā, vai spējām to apzināties, neapstrīdami ir tas, ka lielākais apkaunojums ir nespēja būt pašam, savukārt lielākais lepnums un prieks – apziņa, ka paustās domas, jūtas un valoda ir savas patības atspoguļojums (*Fromm, 1965, 288*). Ir pārprasta un tiek nepamatoti uzsvērtā darba rezultāta vērtība, jo prieku un apmierinājumu sniedz pati darbība, pats radošais process.

Ja cilvēks spontānā aktivitātē aptver savu patību un tādā veidā saista sevi ar pasauli, viņš pārstāj būt izolēts viens – viņš un pasaule kļūst par daļu no viena sakārtota veseluma, kurā cilvēkam ir sava atbilstoša vieta, tāpēc izgaist viņa šaubas par sevi pašu un savas dzīves jēgu. Šīs šaubas radās no viņa atšķirtības un kavēšanās dzīvot; tiklīdz viņš spēj dzīvot – nevis piespiedu kārtā vai automātiski, bet spontāni – šaubas pazūd. Cilvēks sevi apzinās kā aktīvu un radošu individuālitāti un atzīst, ka “ir tikai viena dzīves jēga – pati dzīve” (*Fromm, 1965, 289*).

Laikam turpinot savu ritējumu, Fromma cilvēka problēma nav zaudējusi savu aktualitāti. Ir virkne dažādu un atšķirīgu nozaru profesionāļu, kas, raksturojot mūsdienu cilvēku un pamatojot savu viedokli ar zinātniskos pētījumus iegūtiem rezultātiem, atbilžu meklējumus turpina Fromma iesākto sarunu un aktualizē agrāk piedāvātos risinājumus.

Atkal un atkal tiek atzīts, ka:

“.. mēs kā cilvēki kļūstam aizvien vairāk izolēti un izmisuši, pārpludināti ar informāciju un vientuļi. Kas mēs esam? Un kur mēs nonāksim, ja apzināti nedomāsim par to, kā enerģija un informācija pārpludina mūsu dzīvi? Tagad vairāk nekā jebkad ir svarīgi skaidri saprast, kas ir cilvēka dzīves būtība, kas ir prāts, un iemācīties uzturēt mentālo veselību – zināt, kas ir būtisks, lai pašu prātu būtu palīgs, nevis ienaidnieks.” (*Sīgels, 2017, 29*)

Fromms uzsver un paskaidro, ka jebkuras mākslas praktizēšana prasa disciplīnu, koncentrēšanos, pacietību un ārkārtīgu ieinteresētību. Turklāt ir jāreķinās, ka tam ir jāvelta visa sava enerģija un laiks – sava dzīve.

Kā lai praktizē disciplīnu, uzmanību, pacietību...? Kā panākt, ka prakse netiek uztverta kā sāpīga procedūra? Jo arī Fromms atgādina, ka ir “svarīgi, lai disciplīna netiktu lietota kā likums, kas uzspiests no ārpuses, bet, lai tā kļūtu par cilvēka paša gribas izpausmi”. Tā, lai šī prakse pamazām kļūtu par patīkamu paradumu, “kuru pārtraucot jūs galā izjustu tās trūkumu” (*Fromms, 2003, 114*).

Runājot par koncentrēšanās spēju, Fromms norāda, ka lielākais izaicinājums ir iemācīties būt vienatnē pašam ar sevi, nevis censties izvairīties no citādi neizbēgamā nemiera un nervozitātes, mēģināt nodarbināt rokas, muti, prātu, acis daudzās laiku bezjēdzīgi aprijošās aktivitātēs, citiem vārdiem – bēgot no realitātes. “Būt koncentrētam nozīmē dzīvot absolūti tagadnē, šeit un tagad” (*Fromms, 2003, 117*). Turklāt koncentrēšanās spēja “ir tieši tas nosacījums, kas nepieciešams, lai

spētu mīlēt” (*Ibid.*, 115). Attiecībās ar sevi un citiem kā svarīga iezīme tiek izcelta objektivitāte – tātad spēja redzēt cilvēku un lietas tādas, kādas tās ir.

Fromma piedāvātie vingrinājumi (ne tikai koncentrēšanās spēju attīstīšanai) sasaucas ar apzinātības praksi. Fromms raksta par ķermeņa pozu, elpošanu (vienkāršu tās vērošanu), prakses regularitātes svarīgumu u. tml., turklāt šos vingrinājumus jāmēģina veikt, lai ko mēs darītu. Lai tas, ko mēs darām, būtu arī tas, kam pievēršam un veltām visu savu uzmanību. Tas pats ir sakāms par apzinātības praksi – “uzmanības pievēršanu īpašā veidā: ar nolūku, pašreizējā brīdī un bez vērtēšanas” (*Kabat-Zinn*, 1994).

Apzinātība – fokusētas uzmanības veids – ir iespēja ne tikai ielūkoties sevī, ne tikai ieraudzīt sevi no malas un tāpēc nepakļauties jau ierastiem izturēšanās režīmiem, atbrīvoties no iestrādātām emocionālajām reakcijām, bet arī iespēja sevi pārveidot, kļūstot par sevi.

“Apzinātība ir prāta kvalitāte, ko mēs visi laiku pa laikam piedzīvojam un izbaudām, taču to lielā mērā var pastiprināt ar praksi, un, kolīdz tā kļūst pieejama stipra, tā ved tieši uz uzmanīgu mieru un skaidrību, kas veido emocionālās inteliģences pamatu.” (Taņš, 2013, 20)

Vairumam cilvēku potenciāls attīstīt apzinātību ir iedzimts. Bet neironu ķēdēm, kas to nodrošina, ir nepieciešams regulārs treniņš.

Apzinātības praktizēšana pēc samērā īsa laika ļauj novērot pamanāmus rezultātus gan fiziskās veselības, gan psihiskajā jomā, gan arī darbā, attiecībās un dzīvē kopumā. To apliecina daudzi pētījumi. Jo vairāk šī prakse ietekmē un maina smadzeņu darbību, prātu un pašu cilvēku, jo vairāk iespēju mainīt pasauli.

Ja lūkojamies pēc zinātniskiem pierādījumiem par to, kādi ir un kādi nav apzinātības prakses faktiskie ieguvumi, ir apkopoti dati, kuri liecina, ka šīs pozitīvās īpašības ir iespējams izkopt mūsu būtības dziļumos un ka ikviens no mums var sākt šo iekšējo ceļojumu (*Goleman & Davidson*, 2017).

Daudzi no mums, iespējams, nespēj pielikt intensīvas pūles (disciplīnu, koncentrēšanos, pacietību un nenogurstošu ieinteresētību), kas nepieciešamas, lai ietu pa dziļo ceļu. Bet pētījumi liecina, ka tādas īpašības kā miers un līdzcietība ir apgūstamas prasmes, kuras mēs varam iemācīt saviem bērniem un uzlabot sevī. Jebkurš solis, ko speram šajā virzienā, ir pozitīvs piedāvājums mūsu dzīvei un pasaulei (*Goleman & Davidson*, 2017, 292). Varam teikt, ka apzinātība ir prāta trenēšana – uzmanības un labvēlīgas attieksmes praktizēšana.

Papildus patīkamajiem stāvokļiem, ko var veicināt apzinātības prakse, vērtīgākais ieguvums ir pārveidotas rakstura īpašības, kas atstāj būtisku un labvēlīgu iespaidu uz mūsu ikdienas dzīvi – attiecībām ar sevi un citiem. Šīs būtiskās un tik svarīgās izmaiņas ir pārsteidzoši atšķirīgu smadzeņu funkciju ārējas izpausmes rezultāts. “Katrs no mums var attīstīt neparasti spējīgu prātu, kas pirmām kārtām ir pilnīgi mierīgs, laimīgs un līdzjūtīgs” (Taņš, 2013, 2).

Ir autori, kas, vēloties brīdināt, vērš uzmanību uz sekām gadījumā, ja neiemācīsimies apzināties šos smadzeņu mehānismus. Instinktīvi reaģējot, mēs:

“.. atgriežamies pie primitīvas izturēšanās bez elastības un līdzietības. Mēs rīkojamies impulsīvi, zaudējam spēju līdzsvarot savas emocijas un aizmirstam par morāles normām. Šādas nevaldāmas *autopilota* reakcijas var piedzīvot gan indivīdi, tā arī cilvēku masas. Tā vietā, lai justu izpratni un līdzietību arī pret tiem, kuri mūs apdraud, apzinātības iztrūkuma gadījumā mūsu reakcija ir naidīga un neelastīga, bez morāles robežām. Ja to pieļausim, tas būs ceļš uz bojāeju.” (Sīgels, 2016, 297)

Nav iespējams cilvēku vienkārši raksturot kā labu vai ļaunu. Cilvēka aktivitātei piemīt iedzimts dzīvesspars, iekšējs spēks, kas veicina izaugsmi, attīstību un katrā indivīdā snaudošās potencialitātes piepildījumu dzīvē. Ja cilvēkam izdodas realizēt savu patību pilnībā un bez kompromisiem, zūd arī pamatcēlonis asociālām tieksmēm. Cilvēces vēsturē šāda brīvība vēl nekad nav tikusi īstenota, bet tā ir ideāls, uz ko tiekties (Fromm, 1965, 296).

Nobeigums

Ir svarīgi nonākt pie secinājuma, ka būtiskākais jebkuras prasmes vai iemaņas pilnveidošanā ir tikai un vienīgi prakse, kuru nevar izlasīt, noklausīties, noskatīties, kuru mums neviens nevar izstāstīt vai iedot. Ja vēlamies sasniegt iecerēto rezultātu, vienīgais ceļš ir regulāra un pacietīga prakse.

Fromms uzsver, ka spontāna aktivitāte ir veids, kuru izvēloties cilvēkam ir iespēja atrisināt vientulības un atšķirtības problēmu, vienlaikus saglabājot sava es veselumu un pilnību (Fromm, 1965, 287). Spontāna savas patības īstenošana ļauj cilvēkam piedzīvot vienotību ar pasauli, kas izpaužas vienotībā ar citiem cilvēkiem, ar dabu un arī sevi pašu. Savukārt mīlestība un darbs ir būtiska spontanitātes sastāvdaļa – nobriedusi mīlestība, kas tiecas uz vienotību, nezaudējot iesaistīto pušu individualitāti, un radošs darbs, kas nevis piešķir būšanai piespiedu un smagnējības sajūtu, bet darbs kā radošs process, kura gaitā tiek piedzīvota vienotība.

Einšteins kādā vēstulē ir rakstījis, ka:

“.. cilvēks ir liela veseluma – Universa – daļa, kas ir ierobežota laikā un telpā. Viņš pieredz savas domas, jūtas un sevi kā kaut ko, kas ir atdalīts no visa pārējā, – tie ir apziņas radīti maldi. Šie maldi ir sava veida cietums, kas ierobežo mūsu pasauli, reducējot to uz personīgām vēlmēm un pieķeršanos tuvākajiem cilvēkiem. Mūsu uzdevums ir atbrīvoties no šī cietuma, paplašināt mūsu līdzietības lauku, ietvert tajā visas dzīvās būtnes un dabu visā tās krāšņumā.

To neviens nevar sasniegt pilnīgi, bet cenšanās pēc tā mūs atbrīvo un rada iekšēju stabilitāti.” (Sīgels, 2017, 332)

Ja vien tas ir iespējams, kāpēc to nedarīt?

Kad spontāni, radoši un oriģināli piedzīvojam realitāti, atveram savu būtību šim vienīgajam mums pieejamajam brīdim – tagad –, sajūtam mūsu esības saistību ar visu dzīvo. Mēs esam šeit, lai savienotos.

THE CONCEPT OF MODERN HUMAN BEINGS IN THE VIEW OF ERICH FROMM: LOVE

Summary

The article discusses the concept of modern human from the perspective of philosophical anthropology based on Erich Fromm's humanistic psychology. It examines Fromm's view on human nature and its duality, paying attention to the solutions proposed by the author, which would also be useful for modern human on how to recognise, develop and experience productive character orientations, how to overcome separation and achieve unity.

Objects of love: brotherly, motherly, erotic, self-love, love of God have been examined within the article, and it draws attention to manifestations of pseudo-love. It also reveals similarity between Fromm's art (practice) of love and the practice of mindfulness.

The question of overcoming separation and achieving unity is essential for every person, regardless of era or culture. As Fromm admits, the answers can be different, they can take different forms; however, their number is not infinite. In order to escape, survive, endure reality, there are several solutions that can be implemented using escape mechanisms. Fromm, however, is convinced that an alternative, positive option is also possible. Our humanity depends on the ability to think about how to exist and survive in the dehumanised world. It depends on our ability to be present – “here and now”.

In free, spontaneous activity human beings realise themselves and thus bind themselves to the world, ceasing to be an isolated atom. The human and the world become part of one arranged whole. Free, spontaneous activity is an approach in which a person has the opportunity to solve the problem of loneliness and separation while maintaining the whole and completeness of “Ego”, spontaneous implementation of their Self reunites them with the world – other people, nature and themselves.

Love and work are an essential part of spontaneity. A person is aware of themselves as an active and creative individual and recognises that there is only one “meaning of life” – the act of living itself.

The main goal is not to conform or possess, but “to be” – one has to choose between authentic life and the appearance of it. To be focused on the existence means living in the present, in the “here and now”.

Literatūra

1. Apzinātības un miera prakse. (b. d.). *Kas ir apzinātība*. <https://aumprakse.lv/apzinatiba/>
2. Fromm, E. (1965). *Escape from freedom*. Discus/Avon Book.
3. Fromms, Ē. (2003). *Mīlestības māksla*. Jumava.
4. Harari, J. N. (2018). *Sapiensi. Cilvēces īsā vēsture*. Zoldnera izdevniecība.
5. Goleman, D., & Davidson, R. J. (2017). *The science of meditation. How to change your brain, mind and body*. Penguin Life.
6. Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday life*. Hyperion.
7. Rubenis, J. (2016). *Viņa un viņš. Mīlestība. Attiecības. Sekss*. Zvaigzne ABC.
8. Sīgels, D. (2016). *Apzinātība*. Jumava.
9. Sīgels, D. (2017). *Prāts*. Jumava.
10. Stabingis, A. J. (2020). *Apzinātības tēmas: 202X*. <https://aumprakse.lv/apzinatibas-temas-2020/>
11. Taņš, Č. M. (2013). *Meklē sevī. Negaidīts ceļš pretim panākumiem, laimei (un mieram visā pasaulē)*. K. Port.

VENTS SĪLIS

“Nevienu arhetipu nevar reducēt uz vienkāršu formulu. Tas ir trauks, kuru mēs nekad nevaram iztukšot un nekad nevaram piepildīt. Tam ir tikai potenciāla eksistence, un, kad tas iegūst materiālu formu, tad tas vairs nav tas, kas bija. Tas nemainās cauri gadsimtiem, un tas ir jāinterpretē arvien no jauna. Arhetipi ir nezūdoši zemapziņas elementi, bet tie nemitīgi maina savu formu.”

Karls Gustavs Jungs

Ievads

Jēdziens “arhetips” ir cēlies no grieķu valodas vārdiem “ἀρχέ + τυπος”, kas nozīmē ‘pirmtēls’ jeb pirmatnējā forma, pēc kuras ir veidotas visas vēlākās kopijas. Par šādiem cilvēka prātā pastāvošiem ideālajiem modeļiem jeb idejām sāka runāt jau sengrieķu filozofs Platons, kurš uzskatīja, ka ikvienai reālai, materiālai lietai pastāv prototips, proti, tās ideālais modelis. Pirmtēla jēdzienu izmantoja arī citi filosofi, tādi kā Sv. Augustīns no Hiponas, Frānsiss Bēkons un Eduards fon Hartmanis.

Koncepcija par kolektīvām idejām vai pirmtēliem aplūkota arī vairāku Junga laikabiedru darbos, kur tā parādījās ar dažādiem nosaukumiem. Piemēram, reliģiju pētnieki Anri Ibērs un Marsels Moss tos sauca par iztēles kategorijām, antropologs Ādolfs Bastians tos dēvēja par elementārajām jeb pirmatnējām domām. Šveiciešu vēsturnieks Jākobs Burkharts lietoja jēdzienu “pirmatnējais attēls” (*urbild*), savukārt franču antropologs Lisjēns Levī-Brils tos sauca kolektīvām reprezentācijām (*représentations collectives*) – šos abus lietoja arī Jungs pamīšus ar paša ieviesto jēdzienu “arhetips” (Jung, 2014, 9i, §89).

Taču pirmo pilnībā izvērsto psiholoģijas teoriju par arhetipiem ir radījis tieši šveiciešu psihologs, analītiskās psiholoģijas pamatlicējs Karls Gustavs Jungs (1875–1961), kura cilvēka dabas teorijā arhetipa jēdziens ieņem vienu no centrālajām vietām. Proti, arhetipi ir visas psihiskās jaunrades ontoloģiskais pamats, jo tie ģenerē tēlus, fantāzijas un citu saturu, kuram piemīt dominējoša loma mūsu psihiskajā dzīvē. Pirmais darbs, kur viņš pieminējis arhetipus, ir 1912. gadā sarakstītais “Transformācijas un libido simboli” (Jung, 2014, 5), kas skaidri iezīmēja uzskatu atšķirības starp viņu un Freidu. Šīs atšķirības kļuva par iemeslu tam, ka viņi galu galā pārtrauca sadarbību.

Vēlāk arhetipi kļuva par vienu no galvenajiem Junga teorijas elementiem: “Lielai daļai cilvēku Junga vārds asociējas ar arhetipiem un kolektīvo bezapziņu. Tie ir pazīstamākie viņa jēdzieni, kas parasti izraisa vai nu tūlītēju, nešaubīgu piekrišanu, vai tieši otrādi – tikpat nešaubīgu noliegumu” (*Shamdasani, 2003, 17*). Analītiskā psiholoģija mūsdienās lielākoties ir profesionāla psihoterapeitiskā disciplīna, kas balstās vispārējā bezapziņas psiholoģijā un ar to saistītajā specifiskajā metodoloģijā (sapņu analīze, pasaku un mitoloģijas pētījumi, smilšu terapija).

Jungs uzskatīja, ka arhetipi ir *a priori* determinējoši faktori, proti, tie ir klātesoši kopš dzimšanas, un to determinējošā ietekme ir tik spēcīga, ka tos var uzskatīt par psiholoģiskiem instinktiem (pēc analogijas ar bioloģiskajiem instinktiem). Šāds priekšstats krasi atšķīrās no 20. gadsimtā psiholoģijas nozarē valdošā uzskata par to, ka mentālos procesus visvairāk ietekmē sociālā vide un audzināšana, nevis kaut kādas iedzimtas, *a priori* pastāvošas struktūras. Kā atzīst Entonijs Sīvenss: “Tas ir viens no iemesliem, kāpēc tika ignorēta vai noraidīta Junga arhetipu teorija, kas postulēja iedzimto struktūru nozīmi. Tagad, kad iedzimtajiem faktoriem tiek pievērsta tikpat liela uzmanība kā ārējās vides faktoriem, atrodas arvien vairāk pierādījumu, ka Jungam bija taisnība” (*Stevens, 2015, xvii*).

Junga teorija ir tapusi pirms vairāk nekā simt desmit gadiem, kad psiholoģija un neurozinātne to mūsdienu izpratnē vēl nebija izveidojušās. Ir pienācis laiks kritiski izvērtēt Junga klasiskās arhetipu teorijas atziņas, tās klīnisko pielietojumu analītiskajā psihoterapijā un ieguldījumu gan mūsdienu kultūrā, gan arī izpratnē par cilvēku. Šajā rakstā tiks piedāvāts klasiskās arhetipu psiholoģijas izklāsts un kritisks izvērtējums, noskaidrotu tās saistību ar modernās zinātnes sasniegumiem, savienojot psiholoģijas atziņas ar antropoloģiju, ģenētiku un neurozinātni.

Junga antropoloģijas pamati: psihs uzbūve

Junga atbilde uz jautājumu “Kas ir cilvēks?” ietver skaidrojumu par intrapsihisko struktūru, cilvēku savstarpējām attiecībām privātā un sociālā līmenī, kā arī cilvēka personiskās paštapšanas ceļu – individuācijas procesu. Uz cilvēka psihi Jungs lūkojas kā uz sarežģītu un ar *libido* enerģiju¹ pielādētu sistēmu, kur notiek nepārtraukta mijiedarbība starp dažādiem pretēji vērstu elementu pāriem: apziņu un bezapziņu, racionālo un iracionālo, vīrišķo un sievišķo, utt. Ideju par pretstatu pāriem Jungs ir aizguvis no austrumu filosofiskajām mācībām

¹ “Ar libido es domāju psihisko enerģiju. Psihiskā enerģija ir psihiskā procesa intensitāte, tā psiholoģiskā vērtība..., kura ir ietverta tās determinējošajā spēkā” (*Jung, 2014, 6, §778*).

(galvenokārt daoisma), kur darbojas pretstatu likums, kas paredz, ka ikvienam dabā pastāvošajam spēkam atbilst tieši tāds pats pretspēks – tie abi eksistē dinamiskā pretstāvē, cīnoties un papildinot, kompensējot viens otru. Šī ideja visprecīzāk ir izteikta senajā ķīniešu simbolā *jīn–jan* (☯).

Otrs Junga ieviestais princips paredz arī ekvivalences principu: libido, kas ir ticis atņemts vienam personības aspektam, parasti atkal parādās kur citur. Savukārt trešais ir enantiodromijas princips: jebkurš no elementiem ar laiku pārvēršas savā pretstatā, piemēram, spēcīga mīlestība galu galā var pāraugt dziļā naidā, vai arī racionāls un skeptisks zinātnieks mūža nogalē likumsakarīgi pievēršas reliģiskajam misticismam.

Pretstatu princips ir atrodams visos Junga teorijas elementos. Piemēram, aprakstot cilvēka psiholoģiskos tipus, Jungs izdala divas pretējas pamatorientācijas: **introversiju** un **ekstraversiju**. Ekstraverta apziņa ir vērsta uz mijiedarbību ar ārpasauli, viņa interesi un uzmanību piesaista fiziskās un sociālās vides notikumi. Turpretim introvertas psihe fokuss vērsts uz iekšieni, uz paša subjektīvajām psihiskajām norisēm, lielākoties ignorējot ārpusē notiekošo. Tālāk Jungs nošķir četras galvenās psihe funkcijas, no kurām divas ir *racionālas* – domāšana un jūtas², bet otras divas ir *iracionālas* – intuīcija un sajūtas. Pilnīgi introvertu vai arī pilnīgi ekstravertu cilvēku nav, ikvienā cilvēkā ir atrodami abi mehānismi, un piederību personības tipam nosaka tikai relatīvs pārsvars, kuru personības attīstības procesā ir guvis viens vai otrs mehānisms, kā arī tas, kura no četrām funkcijām ieņem dominējošu lomu un kuras ir vājāk attīstītas. Taču psiholoģisko tipu teorija Jungu interesēja tikai tādēļ, “lai izprastu, no kura skatpunkta cilvēks piedzīvo bezapziņu” (Berga, 2016, 151).

Junga antropoloģija balstās uz fundamentāla nošķiruma starp diviem galvenajiem psihe līmeņiem: apziņu un bezapziņu, kas katra sadalās vēl divos līmeņos – personiskajā un kolektīvajā.

Tātad kopumā ir iespējams nošķirt četrus psihe līmeņus (Hall, 1983, 9):

- 1) personisko apziņu jeb vienkāršo ikdienas apziņu;
- 2) personisko bezapziņu – tā ir apziņai nepieejama struktūra, kas ir unikāla (subjektīva) katrai individuālajai psihei;
- 3) kolektīvo bezapziņu jeb objektīvo psihi – tā ir nepārprotami universāla struktūra, kas attiecināma uz visu cilvēci;
- 4) kolektīvo apziņu – tā ir ār pasaule jeb kultūras pasaule, kas sastāv no kopīgām vērtībām un formām.

² Jungs uzsvēra, ka jūtas nedrīkst jaukt ar emocijām, jo emocijas izriet no aktīvizēta kompleksa, radot *afektu* – īslaicīgu, ļoti izteiktu emocionālu stāvokli. Turpretim “jūtas no afekta atšķiras ar to, ka tās neizraisa nekādas jūtamās fiziskas ierosmes, t. i., tās ir ne vairāk, ne mazāk kā parasts domāšanas process” (Jung, 2014, 6, §725).

Psihes dzīve norisinās saskaņā ar līdzsvara principu, proti, attiecības starp apziņu un bezapziņu var raksturot kā savstarpēji kompensējošas – ja kāda apzināta ideja vai tieksme kļūst pārāk dominanta, tad bezapziņa tiecas kompensēt to ar kādu neapzinātu tieksmi. Tādā veidā bezapziņa kompensē apziņas vienpusību, uzsverot tos psihs veseluma aspektus, kurus apziņa ir atstājusi novārtā – šis mehānisms darbojas līdzīgi homeostāzei.

Bezapziņa runā tēlu un simbolu valodā, tā izpaužas gan caur radošo iztēli un sapņiem, gan arī caur dažādiem arhetipiem un kompleksiem, projekcijām un spontānu izspēli darbībā. Ļaujot bezapziņai brīvi atklāties, mēs varam asimilēt tās izpausmes un integrēt tās saturu apziņā, smelot spēkus savai izaugsmei. Turpretim, ignorējot šīs izpausmes, mēs tikai uzkrājam iekšējo spriedzi un kavējam savu izaugsmi, kas galu galā rezultējas ar dažādām mentālās veselības problēmām. Psihiskajai veselībai nepieciešama gan apziņa, gan bezapziņa. Apziņa ir nepieciešama, lai tiktu galā ar dzīves izaicinājumiem reālajā pasaulē, taču ar to nepietiek – vajadzīga arī bezapziņa, kas satur trūkstošos elementus, bez kuriem nav iespējama personības attīstība.

Sevis atrašanas un izveidošanas procesu Jungs dēvē par *individuāciju* – no latīņu valodas vārda “*individuum*”, kas burtiski nozīmē ‘nedalāms’, ‘viengabalains’. Jungs raksta: “Individuācija nozīmē kļūt par individualitāti, un, ciktāl individualitāte ietver mūsu visdziļāko, galīgo un neatkarīgo unikalitāti, tā nozīmē arī kļūt par sevi pašu. Tāpēc individuāciju varētu tulkot kā ‘nonākšanu līdz savai patībai’ vai ‘pašrealizāciju’ (Jung, 2014, 7, §266).

Ceļš uz neatkarību un pašrealizāciju sākas ar cilvēka izlaušanos no savas psihs arhaiskā līmeņa, proti, no komfortablas grimšanas kolektīvajā bezapziņā, un kļūšanu par indivīdu, kas apveltīts ar apziņu un gribu. Pēc Junga domām, šādu indivīdu, mūsdienīgu cilvēku var sastapt reti:

“.. jo viņam ir jābūt augstākajā mērā apzinātam. Būt pilnībā piederīgam tagadnei nozīmē pilnībā apzināties savu kā cilvēka eksistenci, tam ir nepieciešama visintensīvākā un plašākā apziņa, kur bezapziņas klātbūtne ir minimāla. .. Katrs solis uz priekšu nozīmē atrašanos no bezapziņas mātišķā klēpja, kurā mīt lielākā cilvēku masa. .. Patiesi, pilnīgi moderns viņš ir tikai tad, kad ir nonācis pašā pasaules malā, pametot visu, ko ir pāraudzis un kas ir kļuvis nevajadzīgs, un atzīstot, ka viņa priekšā stāv Nebūtība, no kuras var izaugt Viss.”³ (Jung, 2014, 10, §150)

Citiem vārdiem sakot, personības attīstībai ir nepieciešama radikāla diferenciācija no kolektīvās psihs, jo daļēja vai neskaidra diferenciācija noved pie

³ Šeit Jungs citē rindiņu no J. V. Gētes darba “Fausts” (1832): “Es Nebūtībā ceru atrast Visu!” (Tulk. Rainis, 2. daļa, 1. cēliens, 5. aina, 6256. rinda.)
<http://www.korpuss.lv/klasika/Senie/Rainis/Fausts/2d,1.cel.html>

tūlītējas identitātes zaudēšanas, saplūstot ar kolektīvo. Identificēšanās ar kolektīvo šķiet ātrākais ceļš, lai piekļūtu bezapziņā apslēptajām bagātībām, pārlecot pāri dzīves vissmagākajiem uzdevumiem, libido avotam visā to arhetipālajā daudzveidībā. Taču šāda tieksme norāda uz Ego vājumu, nevis tā spēku. Pēc savas būtības tā ir infantila nostalgija, kas izriet no regresīvām ilgām pēc “saplūsmes ar Lielo Māti”, pēc atgriešanās atpakaļ pie sava pirmsākuma bezapziņas okeānā.

Jungs ir pārliecināts, ka individuācijai vispostošākā ir cilvēkiem piemītošā atdarināšanas spēja, kas nepieciešama, lai sasniegtu sabiedrības kolektīvos mērķus, jo bez tās nav iespējama sociālā kārtība un organizēta valsts dzīve. Tieksme uz atdarināšanu padara cilvēkus viegli iespaidojamus un caur to – pakļaujamus un organizējamus. Cilvēki ar entuziasmu atdarina kādu izcilu personību, kādu spilgtu iezīmi vai uzvedības veidu, tādējādi it kā panākot ārēju atšķirību no pelēkās masas, taču patiesībā tieši tā šī masa arī veidojas.

Nodalīšanās no pūļa nenozīmē izolēšanos no sabiedrības, bet tikai distancēšanos no kolektīvās bezapziņas. Individuācijas procesā cilvēks nonāk pie daudz intensīvākām un plašākām kolektīvajām attiecībām, viņam vairs nav jābaidās no saplūšanas. Individīds nevar pastāvēt tikai kā viena, atsevišķa būtne, jo individuācija nav iespējama bez tuvām (lai arī sarežģītām un dažkārt konfrontējošām) attiecībām ar citiem cilvēkiem, kurās tad arī notiek pašatklāsmes un pašattīstība.

Mentālā veselība, kas izpaužas kā dažādu psihi elementu harmonija un savstarpējā integrētība, nav iepriekš dota, tā cilvēkam ir jāsasniedz personības attīstības procesā, kas ved pie iekšējas vienotības un sevis kā veseluma apzināšanās, izzinot gan savas apzinātās, gan arī slēptās un noraidītās daļas. Citādi cilvēks dzīvo vienaspusīgu dzīvi, cieš no neatrisinātiem kompleksiem un traumām un viņa individuālā personība tā arī paliek nerealizējusies.

Diemžēl lielākā daļa cilvēku individuāciju nekad nesasniedz, jo šis process prasa drosmi, pašdisciplīnu un maksimālu garīgu piepūli, un, izejot cauri vairākiem sevis pārvarēšanas posmiem, tas ilgst visu apzināto mūžu. “Lai noskaidrotu, kas mūsos ir patiesi individuāls, ir nepieciešama visdziļākā refleksija; un pēkšņi mēs saprotam, cik neparasti grūti ir atklāt individualitāti” (*Jung*, 2014, 7, §242).

Psihi saturu veido gan universālas, gan specifiskas jeb subjektīvas struktūras. Vispārīgās struktūras ir divu veidu: arhetipiski tēli un kompleksi. Objektīvo psihi veido arhetipi un arhetipiski tēli, kuru skaitu nav iespējams precīzi noteikt un no kuriem īpaši izceļams ir Patības arhetips, kuru var dēvēt arī par centrālo kārtības arhetipu. Personiskās psihi daļu veido gan apzinātās, gan neapzinātās specializētās struktūras, un tai ir četras individuālās personības daļas: Ego, Ēna, Persona un pretējo dzimumlomu binārais savienojums – Anima / Animuss (*Hall*, 1983, 9).

Subjektīvās psihs struktūras – Ego, Ēna, Persona un Anima / Animuss

Kā pirmā ir jāaplūko mūsu **Ego** – komplekss veidojums, kas sastāv no dažādām idejām un kam piemīt kognitīvās spējas, brīva griba un apziņa (Jungam “Ego” un “apziņa” ir sinonīmi, pamīšus starp tiem viņš lietoja arī terminu “Ego-apziņa”). Apziņa darbojas kā sava veida gravitācijas spēks, kas dažādas daļas saista kopā, izveidojot nosacītu centru – Ego –, kurš funkcionē kā vienots, taču dinamiski mainīgs veselums. Junga raksta: “Šī iemesla dēļ es nerunāju vienkārši par Ego, bet gan par *Ego-kompleksu*, pamatojoties uz pierādītu apgalvojumu, ka Ego sava nepastāvīgā satura dēļ ir mainīgs, un tāpēc tas nevar būt vienkārši Ego” (Jung, 2014, 8, §611).

Ego pieder arī personiskā identitāte, un tas nodrošina psihs ikdienas funkcionalitāti, proti, spēju uztvert un analizēt informāciju, atbrīvoties no infantilajām atkarībām, nodalīties no vecākiem un uzsākt patstāvīgu dzīvi. Lai sekmīgi pildītu šo funkciju, Ego reizēm lieto aizsardzības mehānismus, piemēram, nevēlama psihs satura izstumšanu individuālajā bezapziņā (no šī noraidītā satura veidojas vēl viens psihs elements – Ēna, bet par to nedaudz vēlāk).

Labi attīstītam, taču nenobriedušam Ego ir raksturīga naiva ilūzija, ka tā saturs arī ir visa personība – “es esmu viss tas, ko par sevi apzinos, nekā vairāk arī nav”. Tas nevēlas atzīt nedz psihs autonomo kompleksu eksistenci, nedz arī visdziļāko bezapziņas struktūru (arhetipu) eksistenci. Pārliecināts par savu dižumu un spēku, Ego noliek sevi centrā un identificējas ar visu Patību, lai gan patiesībā tas ir tikai apziņai pieejamā Patības daļa. Junga raksta:

“Tā kā Ego ir tikai mana apziņas lauka centrs, tas nav identisks ar visu manas psihs kopumu, jo ir tikai viens komplekss starp citiem kompleksiem. Tāpēc es nošķiru Ego un Patību, jo Ego ir vienīgi manas apziņas subjekts, bet Patība ir psihs kopējā veseluma subjekts, kur ietverta arī bezapziņa.” (Jung, 2014, 6, §706)

Individuācijas procesā notiek radikāla iekšēja transformācija – Ego atsakās no savām infantilajām grandiozitātes pretenzijām, ļaujot Patībai ieņemt tās īsto vietu un kļūt par jauno personības centru. Rezultātā mūsu psihē izveidojas Ego-Patības ass – tagad Ego ir apzinātās attiecībās ar Patību un kalpo tās potenciāla realizācijai praktiskajā pasaulē. Patības funkcija ir sakārtot iekšējo realitāti, nodrošinot personības veselumu un piešķirot eksistencei patiesu jēgu, savukārt Ego funkcija – īstenot Patības prasības un vajadzības, samērojot tās ar ārējās realitātes apstākļiem.

Sekmīgai individuācijai mums ir vajadzīgs atvērts Ego, kas ir spējīgs būt tuvā kontaktā ar bezapziņu, asimilējot tās jaudu un saturu apziņā un tādā veidā gūstot enerģiju savai izaugsmei un noturībai. Bet vienlaikus nobriedušajam Ego ir jābūt

arī pietiekami stabilam un spēcīgam, lai izvairītos no saplūšanas ar apjomīgo un piesātināto bezapziņas saturu, ar kuru tas atrodas nepārtrauktā mijiedarbībā.

Ja cilvēka attīstība ir tikusi traucēta un šāds labi funkcionējošs Ego nav izveidojies vai arī ir ticis dzīves apstākļu novājināts, tad pastāv bīstamība, ka bezapziņas saturs, piemēram, kāds spēcīgs autonomis komplekss,⁴ par kuru Ego neko nenojauš, var uz laiku pārņemt tā funkcijas, liekot Ego darboties no kompleksa perspektīvas. Šādu epizodi, kur cilvēks spontāni un netīši rīkojas, kāda kompleksa vai simptoma vadīts, sauc par *acting out*, proti, bezapziņas satura izspēli darbībā reālajā dzīvē. Atjaunojoties Ego kontroles funkcijām, cilvēks atceras izdarīto, taču ir pārsteigts un apmulsis, it kā tas nemaz nebūtu viņš, kas bija šādi rīkojies.

Nākamā individuālās psihs struktūra ir **Ēna** – “tas, par ko cilvēks nevēlas būt” (*Jung*, 2014, 16, §470), jeb, precīzāk, visi tie personības elementi, kas ir tikuši atzīti par nevērtīgiem, kaitīgiem, traucējošiem un tāpēc tikuši izstumti vai pat atšķelti. Bērna attīstības gaitā Ēna tiek disociēta (atšķelta) no dominējošās Ego identitātes, lai sekmētu cilvēka adaptāciju sabiedrībā. Ego un Ēnas savstarpējās attiecības nosaka tas pats pretstatu princips, kas ietekmē visas psihs darbību: ja kaut ko uzskatām par pozitīvu, tad tas pieder apziņai un “gaismai”, bet tā pretstats automātiski kļūst par “ēnu” un tiek izraidīts uz bezapziņu. Ego un Ēnas binārā mijiedarbība ir mehānisms, ar kuru mēs cenšamies nostabilizēt savu Ego-identitāti un pašvērtību, akcentējot nošķirumu starp to, kāds es esmu un kāds noteikti neesmu.

Būtībā Ego un tā Ēna ir vienas un tās pašas identitātes divas daļas, proti, Ēnai ir tas pats dzimums, kas Ego, un Ēna ir tikpat daudzšķautņains autonomis komplekss, kā Ego. Tā ir mūsu *alter Ego* (otrais Es) – bezapziņā mītoša alternatīva personība, kurai ir pašai savas domas un viedoklis par visu notiekošo, kurai ir spēcīgas jūtas un kura tiecas piepildīt savus autonomos plānus. Tipisks Ēnas epizodes piemērs ir pēkšņs agresijas uzliesmojums, kas negaidīti notiek ar jauku, pieklājīgu cilvēku, kurš parasti ir ļoti savaldīgs. Spontānā dusmu lēkme parāda, cik liela ir neatbilstība starp cilvēka jūtām un viņa vēlmi atbilst pozitīvam paštēlam. Ēna necieš šādu Ego liekulību, tā pretojas centieniem izlikties par labākiem, nekā mēs patiesībā esam, un mudina atzīt savas patiesās jūtas un vēlmes. Jungš uzskatīja:

“.. ikvienam no mums seko Ēna, un, jo mazāk tā ir integrēta indivīda apzinātajā dzīvē, jo melnāka tā ir un jo stiprāk pieķeras mums. Ja mēs apzināmies kādu savu trūkumu, vienmēr ir iespēja to labot. Arī ja Ēna ir pastāvīgā saskarē ar

⁴ Psihs kompleksam “ir relatīvi augsta autonomijas pakāpe, tāpēc tas ir pakļauts apzinātā prāta kontrolei tikai ierobežotā mērā un apziņas sfērā uzvedas kā aktīvs svešķermenis. Kompleksu parasti ar gribas piepūli var apspiest, bet ne iznīcināt, un pie pirmās piemērotās izdevības tas atkal parādās visā savā sākotnējā spēkā” (*Jung*, 2014, 8, §201).

citām interesēm, tā ir pakļauta pastāvīgām pārmaiņām. Bet, ja tā ir izolēta un izstumta no apziņas, tā nekad netiks labota. Tāpēc rodas briesmas, ka kādā brīdī, kad apziņa būs zaudējusi modrību, apspiestais pēkšņi izlauzīsies ārā. Jebkurā gadījumā Ēna rada bezapzinātu šķērslī, kas liek izgāzties mūsu vislabākajiem nodomiem. .. Vienkārša Ēnas apspiešana ir tikpat slikts ārstēšanas līdzeklis, cik galvas nociršana būtu pret galvassāpēm.” (*Jung*, 2014, 11, §131–133)

Ēna veidojas no agras bērnības, tas notiek paralēli Ego tapšanas procesam. Bērns sabiedrībā pastāvošās normas un vērtības mācās mijiedarbībā ar pieaugušajiem un citiem bērniem, vērojot viņu reakcijas un izdarot secinājumus. Noteiktas iedzīmtas tieksmes un rakstura īpašības tiek akceptētas, bet citas saņem negatīvu vērtējumu un tiek noraidītas. Rezultātā mūsu topošais Ego piedzīvo šķelšanos, tāpēc šādas epizodes nereti ir saistītas ar traumatisku bērnības pieredzi (tādā veidā rodas personiskās psihes autonomie kompleksi).

Noraidītais saturs nekur nepazūd, bet tiek izstumts personiskajā bezapziņā, kur no tā laika gaitā izveidojas cilvēka Ēna. Daļēji tās ir iezīmes, par kurām mums nācies kaunēties (piemēram, skaudība, egoisms, alkatība), tāpēc mēs paši tās aktīvi noraidām, bet daļēji tās ir arī pašas noraidījuma struktūras, kuras esam piedzīvojuši audzināšanas rezultātā (stingrība, kritiskums, neiecietība) un pēc tam no tām izveidojuši iekšējo kritiķi. Iespējams, ka brīžos, kad esam kritiski un neiecietīgi pret citiem, mēs izspēlējam darbībā to pašu audzināšanas epizodi, kuru bērnībā esam piedzīvojuši paši, tikai šoreiz mainītās lomās. Šo apstākli ir vērts atcerēties gadījumos, kad kādas sabiedrības grupas pārstāvji ir pārliecināti par savām tiesībām agresīvi vērsties pret kādu citu grupu, kuras iezīmes vai uzvedību viņi vērtē negatīvi. Šādu uzvedību sauc par Ēnas projekciju.

Projekcija (no latīņu val. *pro* + *jacere* – ‘mest uz priekšu’) ir automātisks process, kur bezapziņas saturs, piemēram, kāda no mūsu neapzinātajām domām, sajūtām un vēlmēm vai arī kāds no neatzītajiem talantiem, tiek pārnestas uz citiem cilvēkiem. “Projekciju galvenais psiholoģiskais cēlonis vienmēr ir atmodināta bezapziņa, kas meklē iespēju izpausties” (*Jung*, 2014, 18, §352). Klasiski kolektīvās Ēnas projekcijas piemēri ir antisemitisms un ksenofobija, kā arī lielākā daļa negatīvo sociālo stereotipu. Kad mēs projicējam savu Ēnu uz citiem cilvēkiem, tad tas izraisa pretrunīgas jūtas: apzinātu nepatiku un naidu, bet vienlaikus arī neapzinātu apbrīnu un skaudību (*Hall*, 1983, 15–16). Negatīvās jūtas norāda uz neapzinātām dusmām uz sevi pašu par to, ka nav izdevies šīs īpašības pieņemt un realizēt savā dzīvē, bet pozitīvās liecina par ilgām pēc to realizācijas.

Personiskā Ēna primāri atspoguļo tikai sabiedrības vai ģimenes normatīvos priekšstatus, tāpēc ne visas no izstumtajām īpašībām pēc savas būtības ir negatīvas, drīzāk tās vienkārši netiek pieņemtas šajā sabiedrībā vai šajā ģimenē, kur kārtību nosaka konkrētie vecāki. Proti, šie vērtējumi nāk vai nu no kolektīvās, vai

individuālās apziņas, tāpēc tie nav objektīvi (Jungam vienīgā objektīvā psihe daļa ir kolektīvā bezapziņa). Tas nozīmē, ka dažkārt par izstumtām var kļūt objektīvi pozitīvas īpašības vai kādi īpaši talanti (augstas radošās vai intelektuālās spējas), kas neiederas dotajos dzīves apstākļos. Īpaši traģiskos gadījumos, kur audzināšana ir bijusi klaji necilvēcīga un tikusi orientēta uz cilvēka dabas visļauņākajām īpašībām, Ego un Ēna ir apmainīti vietām: pozitīvie personības aspekti kļuvuši par Ēnu, savukārt Ego ir izveidojies no negatīvajām īpašībām.

Vēl viena būtiska Ēnas iezīme ir tas, ka tā satur svarīgus elementus, bez kuriem nevar norisināties individuācija: “Ēna taču nav pavisam slikta, tā vienkārši ir pārāk necila, pirmatnēja, nepieradināta un neveikla, lai iederētos civilizētā sabiedrībā. Tajā pat ir bērnišķīgas vai primitīvas īpašības, kas zināmā mērā atdzīvinātu un paspilgtinātu cilvēka eksistenci!” (Jung, 2014, 11, §134). Līdztekus infantilajām īpašībām bērna vecumā tiek izstumtas arī agresīvās vai seksuālās tendences, jo šajā agrīnajā periodā to izpausme nav pieņemama nedz ģimenē, nedz arī kultūrā. Taču normāli attīstītam pieaugušajam tās ir nepieciešamas, tādēļ tās būtu jāintegrē atpakaļ Ego. Un atšķirībā no bērna ar tā nenobriedušo Ego pieaugušais ir spējīgs šīs tendences adekvāti modificēt, padarot tās konstruktīvas.

Dažas izstumtās īpašības ir piederīgas Ego attīstības periodam, tāpēc, tās noraidot, netika pieņemts arī tajās ietvertais un neizmantotais attīstības potenciāls. Šie nošķeltie personības aspekti ir vitāli svarīgi turpmākajā attīstībā, tāpēc tos ir nepieciešams atgūt:

“Tajos var atrasties apslēpti talanti, prasmes, intuīcija vai smalks jutīgums; ja mēs spētu tos integrēt, tas padarītu mūsu personību dziļāku un pilnīgāku. Līdz brīdim, kad notiek šo fragmentu reintegrācija, mūsu psihe līdzinās saplīsuša spoguļa lauskām, kur katra glabā kādu fragmentu no tā, kas reiz bija vienots atspulgs.” (Moore & Gillette, 1992, 32–33)

Mainoties attieksmei pret Ēnu, mainās arī tās funkcija: liekot apzināties mūsu trūkumus, tā mudina turpināt attīstīties.

Lai pārtrauktu projicēt savu Ēnu uz citiem, mums ir pastāvīgi jāapzinās savas Ēnas izpausmes un jācenšas tai atvēlēt noteiktu vietu savā dzīvē. Taču tam ir nepieciešams ļoti augsts personības attīstības līmenis, jo, pirmkārt, ir jābūt drosmei ieskatīties savai Ēnai acīs un, otrkārt, godīgi jāatzīst sava vajadzība piedēvēt paša sliktās īpašības citiem. Kad sākam strādāt ar savu Ēnu, mainās attieksme pret apkārtējiem – ieraugām, ka tie, kuri agrāk kalpoja tikai par ekrānu mūsu projekcijām, tagad kļūst redzami kā reālas cilvēciskas būtnes, kurām ir gan pozitīvās, gan negatīvās īpašības. Mainās arī attieksme pret sevi, jo, atzīstot un labojot savus trūkumus, nostabilizējas pašvērtības sajūta, mazinās vēlme izlikties, cilvēks kļūst vienlaikus harmoniskāks un dziļāks.

Vēl viens individuālās un apzinātās psihe elementis ir **Persona (Maska)** – šo nosaukumu Jungs izvēlējās pēc analogijas ar izteiksmīgajām teātra maskām, kuras valkāja antīkā teātra aktieri – *dramatis personae*. Ego izveido savu sociālo identitāti – Personu –, lai atstātu labu iespaidu un nomaskētu savas šībrīža emocijas un domas. Cilvēki, kuriem šis elements nav pienācīgi attīstīts, tiek uztverti kā netaktiski, sociāli neadekvāti, uzmācīgi un nevērīgi pret citiem.

Personas primārais uzdevums ir nodrošināt pieklājīgu “fasādi”, kas atbilst konkrētās sabiedrības normām un ekspektācijām, neļaujot mūsu spontānajām reakcijām un domām (tai skaitā arī projekcijām) vienkārši gāzties laukā uz citiem cilvēkiem. Tā ir īpaši svarīga lietišķajā saskarsmē, piemēram, ārstiem, policistiem vai zinātnes ekspertiem ir jāuzvedas atbilstoši noteiktam tēlam, kas apstiprina viņu statusu un profesionalitāti, citādi viņi var zaudēt uzticību un nespēj pildīt savus pienākumus.

Otrs Personas uzdevums ir atspoguļot cilvēka ambīcijas un vēlmi sasniegt izcilību. Tādā veidā viņš piešķir savai sociālajai maskai individualitāti un spožumu, taču, ja tas tiek darīts pārspīlēti, tad notiek patoloģiska ārējā tēla *inflācija* jeb “uzpūšanās” saistībā ar savu sociālo statusu. Jungs raksta: “Zem [Personas] biežā polsterējuma atrodams vien nožēlojami sīks radījums. Tieši tāpēc oficiāls amats vai tituls – lai vai kāda būtu šī ārējā čaula – ir tik svarīgs: tas piedāvā ļoti ērtu kompensāciju personības trūkumiem” (Jung, 2014, 7, §230). Pēc Junga domām, mūsdienā cilvēki pret Ego inflāciju ir īpaši neaizsargāti, jo atšķirībā no mūsu senčiem, kuri dzīvoja daudz mazāk apzinātu, taču harmoniskāku dzīvi, mēs veltām pārāk daudz enerģijas, cenšoties adaptēties kultūrā un tādēļ apspiežam savas bezapziņas izpausmes līdz pakāpei, kas jau ir kļuvusi neveselīga.

Kā to definē Junga analītiķe Guna Berga, “inflācija – tas ir tāds cilvēka stāvoklis, ko raksturo tālu no realitātes esoša, paaugstināta vai pazemināta identitātes izjūta. Inflācija liecina par apziņas regresiju bezapziņā” (Berga, 2016, 150). No vienas puses, Ego patiešām kļūst lielāks, jo uzpūšoties tas pārkāpj pāri savām robežām, taču, no otras puses, tas slīd atpakaļ bezapziņā, jo Ego apjoma palielināšanās notiek, identificējoties ar spēcīgiem arhetipiem, lai piekļūtu to jaudai. Bet, tā kā jebkurš arhetips ir lielāks un jaudīgāks par cilvēcisko es, tad identificēšanās ar to nozīmē paškontroles vājināšanos un individualitātes zaudēšanu.

Savukārt, ja cilvēks pārāk cenšas pielāgoties ārējām prasībām, tad Ego identificējas ar Personu un cilvēks zaudē saikni ar savas personības dziļākajiem līmeņiem, ar savu būtību. Dzīve pārvēršas par nepārtrauktu “Dailes teātri”, kur cilvēks izmisīgi cenšas atbilst ārēji spožajam tēlam un baidās no atmaskošanas. Visbiežāk tas tiek darīts vai nu karjeras, vai sociālā statusa dēļ. Viņa personība sašaurinās līdz profesionālajai lomai, taču panākumi darbā vairs nespēj sniegt agrāko gandarījumu. Arī mīloša un gādīga ģimenes cilvēka loma nedod gaidīto piepildījumu. Rodas sajūta, ka, par spīti visiem sasniegumiem un panākumiem,

dzīve ir apstājusies un kļuvusi par slazdu. Arvien biežāk pārņem garlaicība, zūd motivācija turpināt iesākto veiksmes ceļu, bet vienlaikus pieaug trauksme zaudēt sasniegto statusu. Dzīves jēga šķiet pazaudēta, cilvēks jūtas nodots un vīlies, parādās pirmie depresijas simptomi – sākas *pusmūža krīze* (šis Junga ieviestais termins ir iemantojis tik lielu popularitāti, ka kļuvis par daļu no ikdienas valodas). Tās cēloni cilvēki vispirms meklē ārējos apstākļos un mēģina atrisināt, piemēram, mainot darbavietu, šķīroties un uzsākot jaunas attiecības vai ieslīgstot atkarībās, kā rezultātā krīze tiek tikai padziļinās. Taču pusmūža krīze ir neizbēgama personības attīstības procesa sastāvdaļa – tas ir aicinājums mainīties un augt.

Kāpēc tieši krīze? Tāpēc, ka izmisumam ir jābūt tik lielam, ka cilvēks vairs nevar izvairīties no nepieciešamības ar to strādāt, tādā veidā nonākot līdz atskārsmei par pašrealizācijas vajadzību. Sociāli vēlamo (ārējo) mērķu piepildīšana nozīmē tikai dzīves pirmā posma uzdevumu sekmīgu izpildi, kas ļauj pāriet nākamajā posmā, kur individuācijas process pavēršas pretējā virzienā – uz iekšieni, jo tā uzdevumi ir saistīti ar dvēseles dzīvi un tās uzdevumiem.

Līdzīgi kā ar Ēnu, arī Ego attiecības ar Personu ir ambivalentas: no vienas puses, tā pilda būtisku funkciju, ļaujot pielāgoties citiem, atrast savu vietu sabiedrībā un gūt karjeras panākumus, bet, no otras puses, tā kavē mūsu centienus kļūt par neatkarīgu un autentisku indivīdu. Šo spriedzi atrisinām tikai tad, ja notiek diferenciācija, proti, ja skaidri apzināties, ka mūsu sociālais tēls nav identisks mūsu personībai.

Vēl viens psihes elements ir divdaļīgs, jeb, precīzāk, tam ir divi dzimumi, proti, sievišķais – **Anima** (no latīņu valodas *anima* – ‘dvēsele’) un vīrišķais – **Animuss** (no latīņu *animus* – ‘gars’). Junga uzskatīja: lai gan pastāv nepārprotamas atšķirības starp vīriešiem un sievietēm, cilvēki pēc savas dabas ir psiholoģiski *androgīni*, proti, ka ikvienā cilvēkā ir pārstāvēti abi dzimumi, tādējādi katram vīrietim un katrai sievietei piemīt vismaz dažas pretējā dzimuma īpašības. Spēkā ir arī pretējais apgalvojums: vīrišķība nepieder tikai vīriešiem, tāpat kā sievišķība nepieder tikai sievietēm. Taču lielākā daļa cilvēku nelabprāt atzīst šo faktu un, līdzīgi kā tas bija saistībā ar Ēnu, neuzskata par nepieciešamu nodarboties ar šī elementa apzinātu integrāciju savā personībā.

Junga dzimumlomu koncepcija ir balstīta novērojumos par to, kādas īpašības ir tipiski sastopamas vīriešiem (vīrišķība) un kādas – sievietēm (sievišķība). Vīrieša psihes sievišķo daļu viņš nosauca par Animu, un tās uzdevums ir palīdzēt vīriešiem iegūt izpratni par sievišķā dabu un veidot attiecības ar pretējo dzimumu. Anima ir saistīta ar vīriešu emocionālo pusi un tiecas kompensēt viņu vienpusīgo praktiskumu un racionālismu ar smalku jutīgumu un jutekliskumu (*Eros*), radošo enerģiju un estētisko uztveri, vitalitāti un dzīvesprieku, spēju būt romantiskās attiecībās un veidot empātiskas attiecības ar citiem, būt tuvā saskarē ar savu ķermeni, dzīvo dabu un dievišķo. Anima ir vīrieša emocionālā un erotiskā

daļa, tā dāvā viņam iedvesmu jaunradei, iekšēju veselumu un piepildījumu, paver ceļu reliģiskajām jūtām un ļauj viņa Ego-apziņai izveidot kontaktu ar saviem dziļu procesiem un arhetipiem (tai skaitā arī Patību).

Savukārt sievietes psihe vīrišķajai daļai Jungs deva vārdu Animuss – tas sniedz viņam izpratni par vīrišķā dabu un to, kā veidot attiecības ar vīriešiem. Viņa uzdevums ir kompensēt sievietes sentimentalitāti un vienpusīgo subjektivitāti ar atbilstošu daudzumu praktiskas efektivitātes un racionalitātes (*Logos*), dot spēku cīnīties par savu pārliecību, izteikt viedokli un izrādīt iniciatīvu. Animuss kļūst par uzticamu iekšējo pavadoni, kas remdē sievietes infantilās bailes un nedrošību no saskarsmes ar ārpasauli, piešķir sievietei vajadzīgo drosmi, pašpārliecinātību, uzņēmību un ļauj sasniegt dziļi garīgu viedumu.

Anima / Animuss sākotnēji nav integrēts mūsu personiskajā identitātē, tas atrodas personiskajā bezapziņā, tāpat kā iepriekš aplūkotā Ēna. Starp abiem bezapziņas elementiem var izveidoties alianse, proti, vīrišķība / sievišķība var izpausties savā negatīvajā formā caur Ēnu, vai otrādi – Ēna var izpausties kā dzimumaizspriedumi. Tas tāpēc, ka attīstības sākumposmā, kad dzimumidentitāte vēl nav nostabilizējusies, Ego aktīvi noraida tās īpašības, kuras tas uzskata par nesavienojamām ar savu vīrišķo vai sievišķo identitāti. Jungs raksta:

“...vīrietis, lai sasniegtu savu vīrietības ideālu, apspiež sievišķās iezīmes, viņš izstumj arī noteiktas jūtas, uzskatot tās par sievišķām vajībām. Tāpēc viņš bezapziņā uzkrāj sievišķumu un sentimentalitāti, kas, ja tās izlaužas, nodod tieši sievišķās būtnes eksistenci. Pazīstami ir ļoti vīrišķi vīrieši, kas iekšēji vispēcīgāk ir pakļauti sievišķīgām jūtām.” (*Jung*, 2014, 10, §79)

Vīrietim ir nepieciešams dziļš un intensīvs darbs ar sevi, lai iemācītos saprast un pieņemt savas iracionālās emocijas, nevis vienkārši noliegt tās. Šīs izstumtās īpašības nekur nepazūd, bet darbojas no bezapziņas, periodiski izpaužoties kā apsēstība – tā Jungs aprakstīja Animas / Animusa inflācijas stāvokli, kurā šīs autonomās bezapziņas struktūras pēkšņi pārņem savā varā. Šajā garastāvoklī pastāv risks kļūt sievišķīgam, jo Animas apsēsti vīrieši kļūst viegli ievainojami, ārkārtīgi emocionāli un uz apkārtējiem reaģē histēriski, kļūstot par drāmas karali (ironiskā kārtā iemiesojot to pašu “toksisko sievišķību”, par kuru viņi pirms tam ir skarbi kritizējuši un apsmējuši sievietes).

Kā to raksturo Roberts Džonsons, tas izskatās visnotaļ līdzīgi nelielai psihozes epizodei: vīrietis zaudē kontroli pār sevi, nespēj nedz skaidri domāt, nedz praktiski rīkoties, nedz adekvāti novērtēt notiekošā emocionālo jēgu. Šis pārspīlētais garastāvoklis “attur viņu no patiesām jūtām, lai gan varētu šķist, ka garastāvoklis – tās taču ir jūtas. .. Nē, ja viņu ir pārņēmis garastāvoklis, viņš automātiski zaudē spēju patiesi just un līdz ar to arī spēju būt attiecībās un būt radošs” (*Johnson*, 1989, 33). Citiem vārdiem, vīrietis padara savu emocionālo stāvokli par pasaules centru,

tādā veidā piešķirot tam pārspilēti lielu nozīmi. Turklāt nav runa tikai par depresīvu garastāvokli – tikpat bīstama ir arī apsēstība ar “laimes meklējumiem”, kuras laikā vīrietis visu pamet novārtā un metas nebeidzamās “pozitīvo emociju” un “svētlaimes” medībās. Tas var izpausties arī kā dārgu vīriešu “rotallietu” (instrumentu komplektu, pulksteņu, makšķeru utt.) pirkumi, cerot, ka šoreiz tas sniegs patiesu piepildījumu.

Ja vien iespējams, tad vīrieša partnerei uz brīdi vajadzētu atturēties no jebkādas nosodīšanas un kritikas un jāsaprot, ka viņš šobrīd nekontrolē sevi, jo ir kapitulējis savas iekšējās sievietes priekšā – padevies mātes kompleksam un kļuvis par bērnu, kurš grib, lai to pažēlo un samīļo vai iepriecina. Savukārt viņai tieši tobrīd var uznākt liels kārdinājums dot vaļu savam Animusam, kļūt dzēlīgai un izteikt sarkastiskus komentārus par viņa klaji nevīrišķīgo uzvedību (pēc Džonsona domām, tā būtu kļūda, kas potenciāli var beigties ar šķiršanos).

Daudzas grūtības attiecībās rodas no pieņēmuma, ka vīrietis par savu sievišķo pusī zina tikpat daudz, cik par to zina sievietes, bet tā nav. Viņa partnerei ir jāmēģina to saprast un jādod viņam laiks vai, iespējams, arī nedaudz jāpalīdz: ja viņa var parādīt, kas ir patiesa sievišķība pretstatā viņa “toksiskajai sievišķībai”, tad tas dod viņam atskaites punktu, lai atgūtu adekvātu priekšstatu par savām jūtām (Johnson, 1989, 41). Animas lēkmi nav iespējams pārtraukt ar gribasspēku, bet gan jāļauj sakāpinātajām emocijām pašām izreaģēt. Tad, kad vīrietis atkal būs atguvis paškontroli, viņi varēs kopīgi pārrunāt, kas viņu tik ļoti uztraucis.

Līdzīgi ir arī ar Animusa lēkmēm sievietes dzīvē, kas izpaužas kā neapzināta vēlme par katru cenu gūt varu un virsroku strīdā, apsūdzēt un nosodīt kaut ko:

“Ja sievietei priekšplānā izlaužas *Animus*, tad .. viņa sāk paust savu neapmierinātību un strīdēties. Un, gluži tāpat kā vīrieša *Animus* jūtas ir patvaļīgas un untumainas, tāpat arī šie sievišķie argumenti ir neloģiski un nesaprātīgi. Ir iespējams runāt par Animus domāšanu, kam vienmēr ir taisnība, kam vienmēr ir jāsaka pēdējais vārds un kas vienmēr noslēdzas ar izsaucienu: “Bet tieši tāpēc!” *Anima* ir iracionālas jūtas, savukārt *Animus* ir iracionāla domāšana.” (Jung, 2014, 10, §80)

Animusa lēkme var izpausties kā neapturama neapzinātas runas plūsma, kurā viņa ir nelokāmi pārliecināta par savu taisnību – Animuss spēj radīt neizsmeļamu daudzumu neloģisku argumentu un viltus skaidrojumu. Ar milzīgu enerģiju, demonstrējot savas intelektuālās un analītiskās spējas, sieviete tik ļoti koncentrējas uz sīkām detaļām, ka noved visu līdz absurdaī matu skaldīšanai. Viņa var būt apsēsta ar kādam bezapziņas kompleksam piederīgām autonomām domām, taču tobrīd tās liekas pašas izdomātas. Viņa kļūst pārspilēti kritiska un nosodoša, uzstājas ar nepamatotām pretenzijām un pseidoargumentiem, kuri tiek izteikti maldinoši “saprātīgā” valodā. zaudējot saikni ar emocijām un empātiju, bez kurām kritika kļūst par piekasišanos un pazemošanu.

Animusa apsēstajai sievietei vienmēr draud briesmas zaudēt savu sievišķību, viņa pārņem vīrišķa augstprātība, no kuras izveidojas negatīvs priekšstats gan par savu sievišķību, gan par sievišķību kā tādu, un viņa kļūst ļoti kritiska un nosodoša pret citām sievietēm. Vienlaikus notiek viņas pašas sievišķās daļas (Animas) izstumšana Ēnā, jo Animusa pārņemta sieviete nespēj pieņemt pati savu sievišķību, viņa ir zaudējusi kontaktu ar savu empātiju un emocijām, iekrītot viltus racionalitātes slazdā. Šajā situācijā sieviete neapzināti iemieso tieši to “toksisko vīrišķību”, kāda tiek pārņemta emocionāli neattīstītiem, agresīviem vīriešiem, kuri kompensē savu mazvērtības kompleksu, pazemojot sievišķo. Animas / Animusa līdzsvara trūkums pamazām var novest pie libido enerģijas izsīkuma un depresijas.

Ja ir vēlme saglabāt attiecības ar Animusa pārņemtu sievieti, tad arī šeit ir nepieciešama iejūtība un attīstītas saskarsmes iemaņas. Pirmkārt, vajadzētu izvairīties no simetriskas reakcijas, proti, agresīvas konfrontācijas, kas tikai pastiprinātu Animusa negatīvās izpausmes, un, otrkārt, būtu vēlams parūpēties par gaisotni, kur viņa var atskārst, ka viņas uzvedība nav bijusi apzināta, ka ir notikusi spontāna izspēle darbībā, un varētu pakāpeniski atbrīvoties no negatīvā Animusa ietekmes.

Lai atgūtu savu pozitīvo Animu, sievietei būtu jāuzsāk darbs ar Ēnu. Tas ļautu viņai iegūt apzinātības līmeni, kur ir iespējams kritiski izvērtēt bezapziņas izviriduma laikā paustās attieksmes un pārlicības, jautājot sev, kādas tad patiesībā ir manas idejas un uzskati un kā es šai ziņā jūtos. Tādā veidā sievišķais Ego diferencējas no vīrišķā Animusa, izmantojot viņa paša kritiskās refleksijas spēju; savukārt, pievēršoties savām patiesajām jūtām, atjaunojas arī libido plūsma.

Animas un Animusa lēkmes parāda to, cik svarīgi ir attīstīt mūsu emocionālo intelektu. Citādi mēs kļūstam par upuri pašām primitīvākajām Animas vai Animusa projekcijām, jo brīdī, kad cilvēks ir arhetipa pārņemts, viņš vai viņa vaino pretējo dzimumu visos iespējamajos grēkos: attiecību partneri kļūst par raganām un velniem, visi vīrieši – par cūkām, visas sievietes – par maitām. Taču, ja saprotam, ka tā ir tikai “lēkme” un ka pretenziju avots patiesībā ir pašā cilvēkā mītošais pretējā dzimuma arhetips, kas nav ticis pienācīgi integrēts un tāpēc tiek neapzināti projicēts uz āru, tad ir vieglāk šo vaimanāšanu un šķendēšanos neuztvert personiski. Izpratne par šo procesu dinamiku nostiprina arī Ego vienotību un spēju objektīvi izturēties pret bezapziņas spiedienu, veiksmīgi asimilējot tās saturu apziņā.

Jau kopš bērnības Anima / Animuss tiek projicēti uz pretējā dzimuma cilvēkiem, vispirms uz vecākiem, pēc tam uz romantiskajiem partneriem. Katrs vīrietis sevī nes mūžīgo sievietes tēlu, proti, nevis šīs vai citas konkrētas sievietes tēlu, bet gan vispārīgu noteiktu sievietes *arhetipisko* tēlu:

“.. tas ir visu senču pieredzes ar sievieti nospiedums jeb arhetips, visu to iespaidu nogulsnes, ko jebkad radījusi sieviete – īsi sakot, pārmantota psihiskās adaptācijas sistēma. .. Tā kā šis tēls ir neapzināts, tas vienmēr neapzināti tiek projicēts uz mīļotā cilvēka personu un ir viens no galvenajiem kaislīgas pievilcības vai arī nepatikas iemesliem.” (Jung, 2014, 17, §338)

Cilvēki, uz kuriem tas tiek projicēts, var izraisīt dažādas emocijas, piemēram, bailes, riebumu, iekāri vai ilgas – atkarībā no tā, kādas ir konkrētā cilvēka attiecības ar savu Animu konkrētajā laika posmā. Tāpēc šīs projekcijas var būt gan pozitīvas, gan negatīvas. Piemēram, vīrietis, kas nicinoši izsakās par to, cik sievietes ir emocionālas, patiesībā noraida pats savu neatzīto emocionalitāti. Taču, ja viņš pēc kāda laika būs integrējis savu Animu, viņš pārstās kritizēt sievietes, kurās saskata šo īpašību. Animai un Animusam ir četri aspekti, kas vienlaikus ir arī attīstības posmi (sk. 1. tabulu).

1. tabula. Animas un Animusa attīstības četri posmi vīrieša un sievietes psihē (Sharp, 2001, 42–47)

Animas attīstības četri posmi vīrieša psihē	Animusa attīstības četri posmi sievietes psihē
1. Ieva – arhetipālā māte, kas rūpējas par zēnu, sniedzot viņam mīlestību un drošības sajūtu. Lai vīrietis pieaugtu, nepieciešama psiholoģiska atdalīšanās no mātes	1. Karotājs – arhetipāls fiziskā spēka iemiesojums, kas var parādīties sapņos, piemēram, sportists, muskuļots vīrietis vai laupītājs
2. Helēna – sievišķās seksualitātes, iekāres arhetips, kas vīrieti valdzina un iedvesmo darbībai. Neviena reāla, dzīva sieviete nespēj atbilst šim ideālajam bezapziņas tēlam	2. Mīlētājs / vīrs – rūpu un atbalsta arhetips, kas piešķir sievietei iniciatīvu un spēju rīkoties plānveidīgi. Kā laulātais draugs viņš atbalsta sievietes vēlmi pēc neatkarības un savas karjeras
3. Jaunava Marija – ilgstošu attiecību arhetips, kurā var būt integrēta patiesa draudzība, nobriedusi seksualitāte (nevis tikai iekāre) un reliģiskās jūtas	3. Viedais – intelektuālais arhetips, kas sapņos bieži tiek personificēts kā profesors vai garīdznieks, kas iedvesmo sievieti intelektuāli un radoši attīstīties
4. Sofija – vīrieša iekšējās dzīves pavadonis, kas pilda mediatora funkciju starp apziņu un bezapziņu. Viņa piedalās dzīves jēgas meklējumos un ir radošā mūza mākslinieka dzīvē	4. Valdnieks – garīgās jēgas arhetips. Līdzīgi kā Sofijas arhetips vīrieša psihē, arī sievietes Animuss ir starpnieks starp viņas apziņu un bezapziņu. Šāda sieviete seksualitātei piešķir garīgu nozīmi

Analītiskajā psiholoģijā šiem dzimumlomu arhetipiem tiek pievērsts ļoti daudz uzmanības, taču pats Jungš tos aprakstīja ļoti īsi, vairāk koncentrējoties uz to lomu individuācijas procesā. Pēc viņa domām, Anima un Animuss darbojas kā vidutājs vai tilts, kas savieno apziņu ar kolektīvās bezapziņas tēliem, “tātad šīs struktūras galvenā nozīme ir saiknes veidošana ar cilvēka iekšējo būtību, un tās dzimumpiederībai ir sekundāra nozīme” (Berga, 2016, 156). No tā izriet, ka, sākot

strādāt ar jautājumiem “ko nozīmē būt vīrietim / sievietei?” un “ko nozīmē būt romantiskajās attiecībās?”, mēs patiesībā pārvietojamies pa šo savienojošo tiltu un nonākam pie atbildes uz jautājumu par savu Patību.

Jungs nepārprotami uzsvēra arī to, ka individuācija nenozīmē aiziešanu no sabiedrības un kļūšanu par antisociālu dīvaini. Viņš uzsvēra, ka cilvēkam ir jāiemācās pielāgoties gan iekšējai, gan ārējai realitātei. Individuācija nenotiek vientulībā un izolācijā; lai šis process noritētu sekmīgi, mums ir nepieciešams gan citu cilvēku, gan zemapziņas sniegtais spogulis. Junga raksta: “.. *Anima* un *Animus* var tikt realizēti tikai caur attiecībām ar pretējā dzimuma partneri, jo tikai šajās attiecībās sāk darboties to projekcijas” (*Jung*, 2014, 9ii, §42).

Līdz šim bijām apskatījuši galvenokārt personiskās apziņas un bezapziņas elementus. **Patība** pieder pie citas kategorijas – tā ir kolektīvās bezapziņas arhetips. Patība ir veseluma, vienotības un kārtības arhetips, psihe regulējošais centrs. Patības apjoms ir daudz lielāks par Ego, jo Patība sastāv ne tikai no apzinātās, bet arī no neapzinātās psihe daļas. Diemžēl, lai arī cik daudz mēs censtos to apzināties, vienmēr pastāvēs nenosakāms daudzums Patībai piederoša neapzinātā materiāla. Būtībā mūsu Ego ir vienīgais Patības elements, kuru mēs varam apzināties pilnībā.

Toties ir iespējams pētīt to, kā Patība izpaužas mūsu tiešās un netiešās pieredzes laukā:

“Patība parādās sapņos, mītos un pasakās, piemēram, kā par Ego augstākstāvoša personība – karalis, varonis, pravietis, pestītājs u. c. – vai arī kā veseluma simbols, aplis, kvadrāts, krusts utt. Kad Patība reprezentē pretstatu savienību, tā var parādīties arī kā mijiedarbībā esošu pretstatu vienība, piemēram, kā daoisma simbols *jiņ* un *jan* vai kā divi naidīgi brāļi, vai kā varonis un viņa pretinieks (ienaidnieks, pūķis), vai kā Fausts un Mefistofelis utt.” (*Jung*, 2014, 6, §790)

Tādēļ Junga analītiskajā psiholoģijā ļoti daudz uzmanības tiek veltīts gan sapņu interpretācijai, gan arī mītos un pasakās atainoto psiholoģisko modeļu analīzei.

Tā kā Patība ir vispilnīgākā individualitātes izpausme, tad psihe virzība uz savu Patību kā iekšējā kodola un sakārtotības arhetipu ir psiholoģiskās attīstības galamērķis. Ceļš uz šo mērķi tad arī nosaka mūsu individuācijas procesa virzību uz apzinātu saikni starp Ego un Patību, proti, jau iepriekš aprakstīto Ego–Patības asi. Šis process ir pakāpenisks sevis un savas unikālās būtības apzināšanās ceļš, kas vienlaikus ir savas personības integrācijas un lielo (transpersonālo) dzīves mērķu realizācijas ceļš.

Objektīvās psihs struktūras – arhetipi

Objektīvā psihe jeb kolektīvā bezapziņa ir katram atsevišķi piemītoša transpersonāla sistēma, kas ir identiska visiem indivīdiem: “Tā ir identiska visiem cilvēkiem un tādējādi veido kopīgu virspersoniskas dabas psihisko substrātu, kas ir klātesošs katrā no mums” (*Jung*, 2014, 9, §3). Šīs kolektīvās bezapziņas saturu veido galvenokārt arhetipi – aprioras uztveres un empīriskās pieredzes organizācijas formas, kas nosaka veidu, kā cilvēki mijiedarbojas ar apkārtējo vidi. Arhetips piešķir psihiskajai enerģijai (libido) konkrētu formu – libido nevar izpausties, ja tas nav ieguvis kādu noteiktu formu. Arhetipi ir psihiskās funkcionēšanas dziļākie modeļi, psihs “saknes”, no kurām izaug mūsu skatījums uz sevi un pasauli.

Tomēr arhetipi vienmēr paliek tikai kā potenciālas pieredzes motīvi, nevis konkrētas atmiņas vai fakti, ja vien tie netiek stiprināti ar atbilstošu pieredzi. Dažus no arhetipiem (piemēram, Ēnu, Personu, Animu) jau esam aplūkojuši saistībā ar personiskās bezapziņas saturu, kur tie tika iekrāsoti ar konkrētā cilvēka individuālo pieredzi. Izņemot šo specifiski personisko subjektīvās pieredzes papildinājumu, šie arhetipi tomēr ir un paliek kolektīvas un universālas struktūras.

Arhetipi ir klātesoši visos cilvēkos no dzimšanas brīža: tie ir iedzimti, tie pārstāv nemainīgu psihiskās pasaules struktūru, tie parādās kā simboli, pārdzīvojumi un sajūtas, kas atbilst mūsu dzīves iekšējām vai ārējām situācijām. Arhetipi veidojas no sastapšanās ar vienām un tām pašām lietām, parādībām vai situācijām gadu tūkstošiem no vietas: “Arhetipu izcelsmi var izskaidrot, tikai pieņemot, ka tās ir pastāvīgi atkārtotošās cilvēces pieredzes nogulsnes” (*Jung*, 2014, 7, §109). Piemēram, katru dienu novērojamā saules kustība pāri debesīm ir ikdienišķa un vienlaikus ļoti iespaidīga pieredze, par kuru ir radīti neskaitāmi mīti. To pašu var teikt par mēness fāzēm. Tāpēc arhetips nozīmē gatavību atkal un atkal radīt vienas un tās pašas mītiskās idejas – tieši šie mīti, nevis pats fiziskais process, veido saules vai mēness arhetipu.

Citi arhetipi ir Vecais Vīrs, Māte, Tēvs, Bērns, Sieva, Vīrs, Dievs, Varonis, dažādi dzīvnieki, enerģija, Patība (personības attīstības galīgais mērķis), Trikstis (jokdara vai āksta tēls), Atdzimšana jeb Reinkarnācija, Gars, Pravietis, Mācekļi un neierobežots skaits citu arhetipu, kas pārstāv dažādas situācijas.

Jungs salīdzināja arhetipus ar dzīvnieku instinktiem, kas liek mums rīkoties un reaģēt konkrētā, bioloģiski determinētā veidā. Protams, tie atšķiras no instinktiem ar to, ka ir nevis darbības, bet uztveres un izpratnes veids, taču arhetipiem piemīt tikpat liels determinējošais spēks. Jungs uzsver, ka “arhetipi nav kaut kādi dīvaini izdomājumi, bet gan neapzinātās psihs autonomi elementi, kas pastāvēja pirms jebkādas jaunrades. Tie atspoguļo psihiskās pasaules nemainīgo struktūru, kuras realitāti apliecina to dominantā iedarbība uz apzināto prātu” (*Jung*, 2014, 9, §451). Lai arī arhetipi ir viegli atpazīstami, to nozīmi ir grūti noformulēt, jo

tiem ir raksturīga daudznozīmība – gandrīz neizmērojama jēgas bagātība –, tāpēc ikviens mēģinājums piešķirt vienu noformulētu konkrētu nozīmi ir bezjēdzīgs. Kā to apraksta arhetipu psiholoģijas virziena pamatlicējs Džeimss Hilmens:

“Tie ir aksiomātiski, pašsaprotami tēli, pie kuriem vienmēr atgriežas psihiskā dzīve un mūsu teorijas par to. Tie ir līdzīgi citiem aksiomātiskiem pirmajiem principiem, modeļiem vai paradigmām, kurus mēs atrodam citās zinātņu jomās. Jo matērija, Dievs, enerģija, dzīvība, veselība, sabiedrība, māksla arī ir fundamentālas metaforas vai drīzāk tie paši arhetipi, kas satur kopā veselas pasaules un tomēr nekad nevar tikt skaidri noformulēti, izskaidroti vai pat adekvāti aprakstīti.” (*Hillman, 1975, xiii*)

Tāpēc šajā īsajā izklāstā tiks uzskaitītas vienīgi visiem arhetipiem kopīgās raksturīgās īpašības.

Junga skolas psihoanalītiķis Kristians Reslers ir izveidojis šādu sarakstu (*Roesler, 2021, 7–8*):

- 1) arhetipi ir iedzimti uztveres un pieredzes organizācijas modeļi, kurus Jungs pielīdzina dzīvnieku instinktiem;
- 2) arhetipi ir universāli, tāpēc nav atkarīgi no kultūras un ir sastopami vienā un tajā pašā formā visu cilvēku uzvedībā, priekšstatos un iekšējos psiholoģiskajos pārdzīvojumos;
- 3) arhetipi ir emocionāli uzlādēti – tas nozīmē, ka tie ir saistīti ar konkrētām un skaidri nosakāmām emocijām. Varētu pat teikt, ka tie strukturē un virza emocijas. Saskare ar arhetipiem bieži ir numinoza (no latīņu val. *numen (numinis)* – ‘Dieva griba, viņa varenības izpausme’) – vienlaikus svētlaimīga un biedējoša. Līdzīgu godbijību mēs izjūtam, saskaroties ar reliģiskām lietām;
- 4) arhetipi ir neapzināti: tie atrodas bezapziņā un no turienes ietekmē mūsu apzināto pieredzi. Jungs pat pieņem, ka pats par sevi arhetips vispār nav pieejams cilvēka apziņai, mēs pieredzam tikai tā izpausmes tēlu simbolu un formu veidā;
- 5) arhetipi ir autonomi, proti, tie nav atkarīgi no Ego-apziņas. Ego tos nevar nedz radīt, ne kontrolēt, tieši otrādi – to ietekmē arhetipu spontānā emergence (“izniršana”) no bezapziņas;
- 6) arhetipi parasti parādās simbolu veidā, taču tie var izpausties arī kā cilvēku rīcība un uzvedība, arhetipiskas sociālās situācijas.

Tiešā veidā arhetipus apzināties nav iespējams, jo, atrodoties kolektīvajā bezapziņā, tie vienmēr paliek nepieejami. Līdz apziņai nonāk vienīgi tos izsakoši tēli, motīvi un simboli, kas norāda uz kaut ko lielu un netveramu, proti, arhetipiskie simboli atšķiras no vienkāršiem ikdienas vārdiem un zīmēm ar to, ka tie izraisa jau pieminēto numinozo efektu – tie valdzina un rada bijīgu apbrīnu. Visvieglāk ir

uztverami divi no tiem: Ēna un Anima / Animuss, jo tie ir vistuvāk apziņai un mijiedarbojas ar to visbiežāk. Pārējie arhetipi atrodas dziļāk kolektīvajā bezapziņā, tāpēc tie šķiet mums svešāki, attālāki.

Visbiežāk arhetipi parādās vai nu projekcijās un sapņos, vai arī kultūrā (literatūrā, mākslā, kino, mūzikā), kad tiek izmantoti naratīvie modeļi – pasakas, mīti un leģendas jeb “lielie stāsti”, kur parādās arhetipiski tēli. Starp citiem izpausmes veidiem var minēt augu un dzīvnieku uzvedību, sociālos modeļus, noteikumus un rituālus, reliģiskas un filosofiskas idejas, pasaules uzbūves modeļus, kā arī psihiskās attīstības procesus, tādus kā transformācija un individuācija. Turpmākajā izklāstā tiks apskatīti daži no visbiežāk sastopamajiem kolektīvās bezapziņas arhetipiem.

Lielās Mātes arhetips – tas atspoguļo visu mūsu senču pieredzi, kas saistīta ar mātes rūpēm un audzināšanu. Lielā Māte ir plaši pārstāvēta kultūrā un mākslā, sākot ar seno cilšu no akmens vai kaula izgrieztajiem sievietes tēliem, sengrieķu statujām, Jaunavas Marijas gleznām ar mazo Jēzu rokās un beidzot ar reklāmām, kurās redzama sieviete ar bērniem. Kā jau visiem arhetipiem, arī šim ir gaišā un tumšā (Ēnas) puse, jo arhetipiskā sievišķība ietver ne tikai dzīvības avotu (mātes klēpi), bet arī kapu (nāvi un iznīcību). Laba māte ir atbildīga par dzīves juteklisko, ķermenisko, mīlošo un lolojošo pusi, kas ļauj mums attīstīties par indivīdiem ar bagātīgu emocionālo dzīvi, spēju uzticēties un būt patiesi sirsnīgās attiecībās ar citiem. Turpretim slikta māte, kas nespēj sniegt bērnam pietiekamu mīlestību un uzmanību, vai pat ļauna māte, kas noraida un ienīst savus bērnus, rada bērņā bāzisku trauksmi un neuzticību citiem un pasaulei, pazeminātu pašnovērtējumu, nespēju saprast savas emocijas un būt kontaktā ar ķermeni. Daudzos pirmatnējos mītos gan zemes auglība, gan cilvēku auglība un vairošanās tiek saistīta ar nāvi, tādējādi paužot abus arhetipa aspektus. Labības sēkla vispirms tiek iesēta zemē, it kā aprakta un apglabāta, bet pēc tam izaug no zemes, atdzimst un dod ražu – tas attēlots, piemēram, mītā par Persefoni, kura rudenī dodas uz mirušo valstību, bet pavasarī atkal atgriežas, lai nestu zemei uzplaukumu un auglību.

Varoņa / Varones arhetips – drosmīgs cilvēks, kas dodas pretim izaicinājumam, lai paveiktu lielus darbus un gūtu veiksmi tur, kur citiem tas nav izdevies. Stāsta sākumā tas ir relatīvi vājš cilvēks, kas nepazīst sevi, viņam raksturīga vai nu sevis un savu spēju pārvērtēšana, vai tieši otrādi – mazvērtība un nepietiekama sava potenciāla apzināšanās. Attīstības gaitā Varonis / Varone iziet cauri virknei pārbaudījumu, saskaroties ar spēkiem, kas ir daudz lielāki par viņu, tāpēc viņam ir jāaug un jāpildinveidojas. Viņam palīdz pavadonis ar pārdabiskām spējām – vai nu tā ir kāda ar pārdabiskām spējām apveltīta būtne (piemēram, runājošs dzīvnieks), vai burvis (Vecais Viedais Vīrs).

Tā tas rit līdz brīdim, kad nāk galvenais, izšķirošais pārbaudījums – cīņa ar šķietami neuzvaramu pretinieku (parasti kādu briesmoni, pūķi vai ļaundari), kuras laikā varonis nonāk pavisam tuvu nāvei (citā variantā – nomirst un augšāmceļas), kas pabeidz viņa personības transformāciju. Notiek apziņas paplašināšana (apgaismība, pārveidošanās, atbrīvošanās), kas ved pie personības papildināšanas – “miris savam personiskajam Ego, viņš atdzimst, iemiesots Patībā” (Campbell, 1949, 225). Pēc tam Varonis atgriežas ikdienas dzīvē, bet nu jau kā mainīta, pieaugusi personība, kas saprot gan apziņas, gan bezapziņas pasaules likumsakarības. Jungs uzskatīja, ka šis arhetips atspoguļo gan psihe iekšējo cīņu par to, lai pārcirstu nabassaiti un atdalītos no mātes, tādā veidā kļūstot par individualitāti (Jung, 2014, 5, §611), gan arī cīņu pret kādu ārēju apdraudējumu.

Vecā Viedā Vīra arhetips – iemieso intelektuālu un garīgu autoritāti, vienlaikus tēva un skolotāja figūru. Reliģiskajās tradīcijās tas ir kāds svētais vai mūks vientuļnieks, bet viduslaiku literatūrā un mūsdienu fantāzijas literatūrā viņš bieži tiek attēlots kā burvis (Merlins, Gendalfs). Viņa gudrība balstās dziļās zināšanās par pasauli un cilvēkiem, viņš ir laipns un asprātīgs, emocionāli atvērts un darbojas kā jaunāku varoņu mentors, palīdzot viņiem atrast atbildes uz jautājumiem par to, kas viņi ir, kas viņiem jādara un par ko jāklūst. Ikdienas dzīvē tas var būt treneris, profesors vai psihoterapeits, kas veiksmīgi iemieso šī arhetipa pozitīvo projekciju un pavada savus audzēkņus / klientus viņu iniciācijas ceļā.

Turpretim arhetipa Ēnas puse ir stingrs un drūms vecis, kas pretojas pārmaiņām, jo pats jau sen ir apstājies savā personiskajā attīstībā. Viņš ir gan emocionāli aprobežots – vairs neprot smieties un baudīt dzīvi –, gan arī materiāli skops, jo baidās no trūkuma nākotnē. Uzskata jaunus cilvēkus par bezatbildīgiem tukšgalvjiem, kuri neprot uzvesties, kurus interesē tikai izpriecās un kuri visu galu galā salaidīs grīstē.

Trikstera (Jokdara, Āksta) arhetips – daudzās kultūrās šis tēls parādās kā dzīvespriecīgs blēdis vai viltnieks. Pasakās tas ir lapsa kūmiņš vai trešais tēva dēls, bet dzīvē tas var būt gan komiķis, gan arī vienkārši noziedznieks. Savas pārkāpēja dabas dēļ Trikstera parasti tiek attēlots negatīvā gaismā, kas ir nepareizi, jo šim arhetipam ir gan gaišā, gan tumšā puse. Pārkāpjot noteikumus, viņš apšaubā pasaules kārtību un parāda tās absurdumu, kā arī paver iespēju to pārveidot. Viņš ir neērts, taču viņš ir arī nepieciešamais pārmaiņu iniciētājs, kura uzdevums ir izjaukt iedibināto kārtību un nopietnību, kas kļuvusi tik stingra un smacējoša, ka apdraud visu radošo un dzīvo.

Triksteram raksturīgs rotaļīgums – ar saviem jokiem viņš parāda, ka dzīve ir spēle un mēs visi atrodamies uz skatuves, ka mums nav obligāti jāseko scenārijam, varam improvizēt un nebaidīties no savām kļūdām, bet pasmieties par tām. Pasmejoties par sevi, mēs izlaužamies no ārējā tēla (Personas) ierobežojumiem, ko nereti uzturam, kaitējot mūsu instinktīvajām vajadzībām un radošajai enerģijai.

Triksters ir viens no pašiem senākajiem arhetipiem, kas operē ārpus laba un ļauna kategorijām, jo tās abas pieder kārtībai (Ego-apziņai), turpretim viņš ne. Viņa daba ir vienlaikus dievišķa un dzīvnieciska, proti, savu pārcilvēcisko īpašību dēļ viņš ir pārāks par cilvēku, bet savas rudimentārās apziņas dēļ – zemāks par to. Kā zināms, arī Nelabā (Sātana) arhetips ir apveltīts ar daudzām Triksterā īpašībām, tādām kā spēja mainīt izskatu, tieksme apmānīt un ļauni izjokot. Pēc Junga domām, Triksters ir daļa no Ēnas un abi ir bīstami tiktāl, ciktāl mēs tos neatzīstam sevī un projicējam uz āru:

“Tā sauktais civilizētais cilvēks ir aizmirsis Triksteru. Viņš to atceras tikai pārnēstā un metaforiskā nozīmē, kad, aizkaitināts pats par savu neveiklību, runā par likteņa izspēlētiem jokiem vai par noburtām lietām. Viņš nemaz nenojauš, ka viņa paša apslēptajai un šķietami nekaitīgajai Ēnai piemīt īpašības, kuru bīstamība pārsniedz viņa pārdrošākos sapņus.” (*Jung, 2014, 9i, §478*)

Jokdara tumšā puse ir viņa tieksme sagraut jebkuru iedibināto kārtību un atgriezt pirmatnējo haosu, nerēķinoties ar upuriem – par vislielāko kosmisku izmēru joku viņš uzskata pasaules galu. Pārāk ciešs kontakts ar šo arhetipu var atstāt negatīvu iespaidu uz psihisko stabilitāti.

Transformācijas arhetips – attiecas uz psihiskās izaugsmes, pārmaiņu un pārejas procesu. Šis arhetips ir saistīts ar Varoņa un Vecā Viedā Vīra arhetipu, par kuriem tika runāts iepriekš. Mitoloģiskajā un zemapziņas simbolismā šis arhetips parādās kā nāves un atdzimšanas tēma (kas ir visdabiskākais transformācijas veids), kā arī visdažādāko iniciācijas / transformācijas rituālu simbolika. Mītos un pasakās tas var būt bīstams ceļojums uz nezināmu galamērķi (Varoņa ceļojums), tāpat arī dažādu tumšu, maģisku vietu izpēte, apzināta nokāpšana pazemes vai zemūdens pasaulē (saskarsme ar Ēnu) vai nokļūšana briesmoņa vēderā, lai tur atrastu kādu apslēptu bagātību. Tā var būt arī upju, plašu ūdeņu vai bezdibeņu šķērsošana, uzkāpšana kalna virsotnē, tāpat arī gūstekņu (Animas) izpiršanas un glābšanas tēma vai zaudētas un izpostītas mantas (Patības) atgūšana. Galvenā transformācijas arhetipa jēga ir savienot apzināto daļu ar bezapzināto un iniciēt iekšēju “ķīmisko reakciju”, kuras rezultātā mainās mūsu psihi iekšējā struktūra – liekais un neīstais izreaģē, un cilvēka personība atdzimst jaunā, paplašinātā formā, iekļaujot iepriekš izstumtās daļas.

Arhetipu teorijas kritisks izvērtējums

Vai priekšstats par šādu iedzimtu, universālu psihi struktūru pastāvēšanu joprojām ir pamatots? Pats Jungs par arhetipiem runā kā par empīriskiem (pieredzē pārbaudītiem) faktiem, taču šāda izpratne vairs neatbilst mūsdienu izpratnei par zinātnisko psiholoģiju.

Junga sākotnējā iecere bija radīt pētījumos balstītu teoriju – ar saviem asociāciju pētījumiem viņš nonāca pie psihes kompleksu jēdziena, atklāja atšķirību starp ekstraversiju un introversiju un jau tajā laikā eksperimentāli pierādīja dinamiskās bezapziņas pastāvēšanu. Junga metodes bija tā laika standarts, viņš apvienoja zinātnisko pētniecību ar klīnisko medicīnu, apstiprinot savas hipotēzes caur klīniskajiem novērojumiem, proti, ja hipotēze veda pie atveseļošanās, tad tā kļuva par zinātnisku faktu. Tieši Junga pētnieciskā slava 1906. gadā piesaistīja Zigmunda Freida uzmanību, jo Freids vēlējās radīt precīzu zinātni par cilvēka psihi, līdzīgu fizikai, ķīmijai un citām eksaktajām zinātnēm (*Kramer, 2006, 12*).

Taču 1913. gadā, izjūkot attiecībām ar Freidu, Jungs pameta novārtā empīrisko pētniecību par labu pilnībā interpretatīvām dzīļu psiholoģijas metodēm. Kaut gan viņš turpināja lietot sev ierasto zinātnes valodu, tas vairs nebija tik pārlicinoši, jo viņš neveltīja nekādas pūles, lai savienotu savu teoriju pat ar tā laika psiholoģijas zinātni un tās metodēm. Ja Jungs būtu turpinājis iet empīrisko pētījumu ceļu, viņš būtu varējis pierādīt arī savas teorijas centrālā jēdziena – arhetipa – pastāvēšanu (*Roesler, 2021, 71*). Šo uzdevumu ir paveikuši Junga sekotāji – it īpaši pēdējos 30 gados ir strauji pieaugusi interese par analītiskās psiholoģijas ideju izvērtējumu saistībā ar mūsdienu psiholoģijas un neurozinātnes pētījumiem.

Ekspērimēti ar arhetipiem un atmiņu: amerikāņu analītiskais psihologs Deivids Rozens eksperimentāli pārbaudīja kolektīvās bezapziņas iespaidu uz cilvēku spēju atcerēties. Viņš izmantoja Arhetipisko simbolu testu (*Archetypal symbol inventory*), kas sastāv no 40 arhetipisku simbolu attēliem, kur katrs no tiem tika sasaistīts ar vārdu, kas apzīmē tā arhetipisko nozīmi (piemēram, attēls “Zibens” un nozīme ‘Dusmas’). Apstiprinājās hipotēze, ka saites, kas sastāv no arhetipiskajiem attēliem un apzīmējumiem, ir vieglāk iemācāmas un tāpēc arī labāk iegaumējamas nekā nejaušas kombinācijas, jo smadzenēm ir nosliece uz arhetipiskajām kombinācijām (*Rosen et al., 1991*).

Līdzīgi pētījumi tika izdarīti arī ar japāņu valodas hieroglifiem (kuri funkcionē, nevis fonētiski pierakstot vārdu, bet gan grafiski attēlojot nozīmi), un šī hipotēze arī apstiprinājās. Tātad par kolektīvu, arhetipisku atmiņu ir iespējams runāt arī no neurozinātnes un kognitīvās psiholoģijas viedokļa. “Jungam bija taisnība, kad viņš nojauta, ka kolektīvās bezapziņas arhetipiskajām sistēmām, ja tām var piešķirt lokalizācijas vietu un nosaukumu, ir jābūt nodrošinātām ar savu neironu substrātu filoģenētiski vecākajās smadzeņu daļās.” (*Stevens & Price, 2000, 18*)

Arhetips kā psihes kompleksu pamats: Junga tēze bija, ka bezapziņā pastāv kompleksi motīvi, kas koncentrējas ap vienu tematisko kodolu. Veicot pētījumus ar vairākiem simtiem dalībnieku, atklājās, ka kompleksu skaits bija daudz mazāks nekā dalībnieku skaits un to kodolā esošais saturs pastāvīgi atkārtojas. Tādā veidā

Junga hipotēze ieguva statistisku apstiprinājumu: psihe kompleksa kodolu veido arhetips, kurš nosaka katra cilvēka individuālo pieredzi, padarot tās līdzīgas citu citai (Saunders & Skar, 2001).

Iedzimtas mentālās struktūras: piemēram, psihologa Pola Ekmana veiktie starpkultūru pētījumi par emocijām liecina, ka pastāv universāls skaidri atšķirīgu pamatemociju kopums, kas ir raksturīgs jau zīdaiņiem un kas nav atkarīgs no kultūras atšķirībām (Ekman, 1992, 124). Ekmana atklājumu vēl jo svarīgāku padara tas, ka viņa sākotnējā hipotēze bija pretēja – viņš uzskatīja, ka emocijas ir kultūrrelatīvas, bet eksperimentos tika pierādīts, ka tā nav. Tāpat ir empīriski pierādīta Noama Čomska hipotēze par iedzimtu valodas apguves mehānismu (*langue acquisition device*), kas ļauj mazuļiem atpazīt un iemācīties gramatiku un sintaksi. Tas pamato Junga apgalvojumu, ka jaundzimušo psihe nav “balta lapa”, jo pastāv apriori iedzimtas psihiskas struktūras.

Naratīvie motīvi mītos un pasakās: universāli mīti, kas sastopami visās tautās un ciltīs. Neskaitāmos antropoloģiskos pētījumos apstiprinātas šādas pamattēmas: mātes un bērna attiecības, romantisku attiecību meklējumi, hierarhijas veidošana, teritoriālā uzvedība, īpašumtiesības un priekšmetu apmaiņa, sugas iekšējās attiecības, kā arī zinātkāres un izpētes agresija. Šis ir viens no pārliecinošākajiem pierādījumiem arhetipu pastāvēšanai, taču tas neatspoguļo visus faktus – ir jāatzīst, ka “Junga sekotāji ir labprāt izvēlējušies tos pētījumu rezultātus, kas apstiprina Junga arhetipu teoriju, un bieži vien noraidījuši materiālus, kas tai neatbilst” (Roesler, 2021, 79). Neskaitāmi mūsdienu antropologu pētījumi liecina, ka pat visvienkāršākajās cilvēka pamatīpašībās un uzvedībā (piemēram, bērnu audzināšanā) dažādām kultūrām pastāv ne tikai līdzības, bet arī radikālas atšķirības, tāpēc šeit nav iespējams runāt tikai par universālām iezīmēm. Šis arguments noteikti ir jāņem vērā, modernizējot Junga teoriju.

Neirobioloģiska saistība starp ķermeņa pozām un psihisko saturu: antropoloģiskos pētījumos atklāts, ka pastāv konkrētas universālas ķermeņa pozas, kuras izmantoja mūsu senči, lai sasniegtu transa stāvokli (Haule, 2010, 50). Pētnieki veica vairākus eksperimentus, kas parādīja, ka, sākot skanēt ritmam, cilvēki nonāk mainīgā apziņas stāvoklī, kur visi dalībnieki piedzīvoja vienādas sajūtas: paātrinātu sirdsdarbību, paaugstinātu ķermeņa siltumu, muskuļu stīvumu, drebēšanu, raustīšanos un vīzijas ar dažādiem tēliem. Šie eksperimenti atklāja arī tiešu sakarību starp ķermeņa stāvokli un pieredzēto psihisko saturu: “Tiklīdz mēs sākām kontrolēt stāju, parādījās kaut kas daudz svarīgāks. Pieredzes sāka sakārtoties. .. Mēs atklājām, ka katra poza prognozējami izraisa nevis kādu nejaušu vīziju, bet gan tipisku, konkrētu pieredzi” (Goodman, 1990, 20). Fakts, ka šis konkrētās pozas spēj izraisīt transa stāvokli arī mūsdienās dzīvojošos cilvēkos, liek secināt, ka tām patiešām jābūt saistītām ar arhetipāliem modeļiem, kuri joprojām ir klātesoši.

Kā redzams, mūsdienu humanitārās zinātnes un dabaszinātnes piedāvā pietiekami daudz pierādījumu arhetipisku struktūru pastāvēšanai. Tas, par ko varētu pamatoti šaubīties, pirmkārt, ir tas, vai iedzimtu struktūru jēdziens tiešām ir tik universāls, kā tas likās Jungam, un, otrkārt, vai arhetipi kā uztveres un empīriskās pieredzes organizācijas formas tiešām ir neatkarīgi no fiziskās un sociālās vides.

Klasiskās arhetipu teorijas pārvērtējums

Kad Jungs rakstīja par arhetipiem kā par iedzimtām struktūrām, viņš uzskatīja, ka tiem ir jābūt ģenētiski pārmantojamiem, jo tikai tā var pamatot arhetipu nemainīgo un universālo raksturu. Taču viņa laikā priekšstati par ģenētiku bija visnotaļ nepilnīgi – dominēja uzskats, ka ģenētiskais kods kaut kas līdzīgs bioloģiskai instrukcijai vai rasējumam, saskaņā ar kuru attīstās gan smadzenes, gan to saturs.

Kā liecina mūsdienu ģenētiskie pētījumi, patiesībā gēni darbojas pavisam citādi un ne pavisam nav tik negrozāmi, kā Jungam šķita. Tieši otrādi, mūsu gēni dažādos veidos mijiedarbojas ar apkārtējo vidi, un ģenētiskās struktūras var tikt mainītas pat tikai sociālās un psiholoģiskās ietekmes rezultātā. Gēnu ekspresija parāda, ka agrīno attīstības posmu pieredzei – un jo īpaši mazuļa pieredzei saistībā ar aprūpētājiem – ir izšķiroša nozīme attiecībā uz to, kad un kāda ģenētiskā informācija var tikt nolasīta. Gēnu ekspresijas modeļus – to iesaisti attīstības procesā (ontogēnēzē) – raksturo tas, ka tie var tikt “ieslēgti” vai “izslēgti” atkarībā no apkārtējās vides apstākļiem.⁵ Tas, ka daudziem cilvēkiem pieder viens un tas pats gēns, vēl neko nenozīmē, jo tas var palikt neaktivēts. Tātad arhetipu teorija ir jābalsta nevis ģenētikā, bet empīriskos pētījumos par ģenētisko predispozīciju un vides apstākļu tipiskajām kombinācijām.

Šādu iekšējo un ārējo apstākļu kombināciju, kas nemainīgi atkārtojas no subjekta uz subjektu, geštaltpsiholoģijā apzīmē ar terminu “konverģence”. Ja piemēro šo koncepciju arhetipu teorijai, tad var teikt, ka arhetipi ir konverģenti modeļi, kas rodas smadzeņu pašorganizācijas procesa gaitā – tie veidojas vienādi, jo tiem ir visoptimālākās adaptīvās īpašības.

Arī no kognitīvo zinātņu viedokļa šāda konverģence jeb saskaņotība ir vienkārši pašorganizējošu sistēmu iezīme. Tas tiek aprakstīts kā lejupvērst process (*top-down process*), kur kognitīvās struktūras integrē jaunu pieredzi jau esošajās organizatoriskajās struktūrās – šādas apstrādes rezultātā dažādas pieredzes tiek savstarpēji saskaņotas un pēc tam iekļautas vienā kategorijā (*Roesler & van Uffelen, 2018*).

⁵ “Gēnus aktivē proteīni, ko sauc par transkripcijas faktoriem. ... Šo faktoru atšķirīgā koncentrācija dažādās šūnu populācijās izraisa atšķirīgus gēnu ekspresijas modeļus un turpmāko šūnu diferenciaciju” (Pilmane, 2022).

Kognitīvo zinātņu atklājumi ir piemērojami Junga arhetipu teorijai, izmantojot emergences jēdzienu, kā to ierosina Džina Noksa (*Jean Knox*). Saskaņā ar viņas koncepciju arhetipi ir sākotnēji ar saturu neaizpildīti fundamentāli modeļi, kas atklājas mijiedarbībā ar empīrisko pieredzi, kura tos piepilda ar aktuālo saturu. Arhetipi ir emergentas struktūras (*emergent structures*): tos aktivizē noteikti vides faktori, ar kuriem mijiedarbojoties veidojas primitīvas telpiskas un konceptuālas reprezentācijas, kas kalpo par pamatu, uz kura vēlāk var veidot sarežģītākas reprezentācijas (*Knox, 2001, 631*).

Ja arhetipi rodas no zīdaiņa agrīnās attīstības pieredzes, tiem ir jāatrodas kādā sākotnēji klātesošā – t. i., neapzinātajā – psihs slānī. Tādā gadījumā arhetipi tiks pieredzēti:

“.. it kā sveši, spontāni un, iespējams, iedzimti, it kā tie nekādi nebūtu saistīti ar to, ko mēs varam saprast apzināti. Tāpēc tāds arhetipu emergences / attīstības modelis kā Noksai nav pretrunā ar Junga nostāju par sinhronitāti un vides apstākļu nozīmi.” (*Merchant, 2009, 345*)

Jungs piekristu šādam argumentam:

“.. būtu pilnīgi neiespējami izprast dzīvu organismu neatkarīgi no tā attiecībām ar vidi. Ir neskaitāmi bioloģiski fakti, kurus var izskaidrot tikai kā reakcijas uz vides apstākļiem. .. Tas pats attiecas arī uz psihi. Tās specifiskajai organizācijai jābūt cieši saistītai ar vides apstākļiem.” (*Jung, 2014, 8, §323–324*)

Emerģences modelis palīdz risināt arī problemātisko nošķirumu starp kolektīvo un individuālo bezapziņu. Šis nošķirums šķita neskaidrs arī pašam Jungam: “Personiskais izaug no kolektīvās psihs un ir cieši saistīts ar to. Tāpēc ir grūti precīzi pateikt, kādi satura veidi ir nosaucami par personīgajiem un kādi – par kolektīvajiem” (*Jung, 2014, 7, §[241]462*). Taču, ja arhetipi tiek uzskatīti par attīstības pieredzes rezultātu (kā to ierosina Noksa), tad “.. nav nepieciešams dalījums starp kolektīvo psihi un personisko bezapziņu. Drīzāk pastāv atšķirīgi bezapziņas līmeņi, kas ir atkarīgi no vecuma, kad attīstības pieredzes rezultātā cilvēkā nostiprinās prāta / smadzeņu struktūras” (*Merchant, 2009, 352*). Tāpēc Junga apgalvojums, ka “personiskais [neapzinātais] izaug no kolektīvās psihs”, ir jāpārformulē šādi – “ kaut kā šķietami kolektīvā pieredze izaug no personiskā” (*Merchant, 2009, 352*).

Kā redzams, konceptualizējot arhetipu kā *emergentu struktūru / modeli*, ir iespējams atrisināt ne tikai jautājumu par tā izcelsmi, bet arī dažas Junga teorētisko konstrukciju grūtības. Šis modelis veiksmīgi parāda gan nepieciešamību pilnveidot Junga teoriju, gan arī iespējas to darīt, izmantojot mūsdienu zinātnes sasniegumus, no kā mēs visi tikai iegūsim.

Nobeigums

Līdz pat šai dienai analītiskajā psiholoģijā nav veikta nekāda sistematizācija vai teorētisks skaidrojums saistībā ar jautājumu, ko tieši nozīmē termins “arhetips”. Šķiet, ka Jungs sajauc kopā dažādas definīcijas: no vienas puses, viņš uzsver arhetipu transcendentu (t. i., pārlaicīgo un pārcilvēcisko) būtību, bet, no otras, uzstāj, ka arhetipi tiek nodoti bioloģiski un ģenētiski. Turklāt viņš ne vienmēr ievēroja paša pasludinātos principus, jo pēc tam, kad 1947. gadā darbā “Mātes arhetipa psiholoģiskie aspekti” bija pasludinājis arhetipu par tīru formu, kurai nav nekā no satura (acīmredzami iespaidojoties no Platona filosofijas), savos darbos viņš piemin lielākoties tādus arhetipu piemērus, kurus ļoti skaidri nosaka to saturs (piemēram, Varoņa mīta arhetips).

Arhetipa jēdziena izpratni var aprūtināt gan tā semantiskais dziļums, gan lietojuma plašums. Gan pats Jungs, gan arī Džeimss Hilmens uzskata, nav iespējams pilnībā aprakstīt nevienu no tiem – aprakstam pakļaujas tikai aspekti. Arī tā lietojuma lauks ir ļoti plašs: ar to tiek apzīmēti gan uztveres veidi, gan reālas un izdomātas būtnes un priekšmeti, gan sociālās uzvedības modeļi un rituāli, gan negatīvie modeļi un reliģiskās idejas, gan attēli un vienkāršas formas. Šo pretrunu raksturo vācu analītiskais psihoterapeits Kristiāns Reslers: “No vienas puses, Jungs ir izdarījis ārkārtīgi nozīmīgu atklājumu, kas ir atstājis paliekošu ietekmi ne tikai uz psiholoģiju, bet arī uz citām zinātnes jomām. No otras puses, arhetipu teoriju, vismaz tās pašreizējā formā, nav iespējams saglabāt un tai nepieciešama padziļināta modernizācija.” (Roesler, 2021, 193)

Vienlaikus arhetipu empīriskie pētījumi un diskusijas par arhetipu teoriju aizvien ir ļoti aizraujošas. Junga un viņa sekotāju veiktie arhetipiskās psihe pētījumi ir ārkārtīgi plaši un dziļi, viņa pienesumu šajā jomā būtu grūti pārvērtēt. Arhetipu koncepciju tālāk attīstīja viņa daudzskaitlīgie sekotāji, piemēram, Edvards Edingers, Džeimss Hilmens un citi, kas veltīja daudz uzmanības gan atsevišķiem arhetipiem (tādiem kā Lielā Māte, Varonis, Triksters), gan arī dažādu arhetipu konfigurācijām, kas saistītas vai nu ar dzimumlomām (Mūrs un Džilets, 2022; Boleina, 2011), vai ar individuācijas procesu un tā stadijām (Pearson, 2015). Mūsdienās Junga teorijai ir atrasts praktisks lietojums darbā ar vīriešu atbalsta un pašattīstības grupām (sk. interneta resursu *telpaviriem.lv*). Tāpat šī teorija negaidīti aktualizējusies laikmetā, kad esam atgriezušies pie emocijzīmēm, piktogrammām un citiem simboliem neformālajā rakstveida saziņā – arī tie taču ir arhetipi.

THE MODERN HUMAN BEING AND THE ARCHETYPES

Summary

The article outlines fundamental concepts of analytical psychology and the structure of human psyche described by the great Swiss psychologist and thinker Carl Gustav Jung. Jung's theory was created more than a hundred and ten years ago, when psychology and neuroscience in their modern sense had not yet developed. The time has come to critically evaluate the insights of Jung's classical theory of archetypes, its clinical application in analytical psychotherapy, and its contribution to modern culture as well as to the understanding of man. The article aims to clarify its the classic psychology of archetypes' relationship with achievements of modern science, connecting the insights of psychology with anthropology, genetics, and neuroscience.

The content of the psyche consists of both collective (objective) and subjective structures. There are two types of collective structures: archetypal images and complexes. The objective psyche consists of archetypes and archetypal images, the number of which cannot be precisely determined, among which the archetype of the Self, which can also be called the central archetype of order. The personal psyche comprises both conscious and unconscious specialised structures and consists of four parts of the individual personality: Ego, Shadows, Personas, and the paired grouping of Anima/Animus. Each of these has been described in detail within the article.

Archetypes are present in all humans from the moment of birth: they are inherited modes of functioning, they represent the unalterable structure of a psychic world, they emerge as symbols, experiences and feelings that correspond to either inner or outer situations in our lives. The common characteristics of the archetypes are listed, and several main archetypes are described in detail, such as Great Mother, Wise Old man, Hero/Heroine, Trickster and Transformation.

Contemporary humanities and natural sciences offer ample evidence for existence of archetypal structures. However, the question remains, firstly, whether the concept of innate structures is really as universal as Jung assumed, and, secondly, whether the archetypes as forms of organisation of perception are really independent of the physical and social environment. Jung's concept of collective unconscious needs re-examination and contemporary neuroscience offers such model in the form of "emergent structures" resulting from developmental interaction between genes and the environment.

On the one hand, Jung has made an extremely important discovery that has had a lasting impact not only on psychology but also on other areas of science.

On the other hand, the theory of archetypes, at least in its current form, cannot be preserved and needs a thorough modernisation. Thus, empirical studies of archetypes and discussions of archetype theory continue to be very exciting. The research of the archetypal psyche carried out by Jung and his followers is extremely wide and deep, it would be difficult to overestimate his contribution to this field. Currently Jung's theory has found practical application in men's support and self-development groups (mythopoetic men's movement). Also, this theory has unexpectedly become relevant in the era when we have returned to emoticons, pictograms, and other symbols in informal written communication, which are archetypal by their nature.

Literatūra

1. Berga, G. (2016). Analītiskā terapija. No: I. Bite, K. Mārtinsone, V. Sudraba (red.), *Konsultēšana un psihoterapija: teorija un prakse* (147.–172. lpp.). Zvaigzne ABC.
2. Boleina, Dž. Š. (2011). *Katrā sievietē ir dieviete. Nosaki sevī mītošo dievietes tipu.* Jumava.
3. Campbell, J. (1949). *The hero with a thousand faces.* Princeton University Press.
4. Ekman, P. (1992). *Telling lies: Clues to deceit in the marketplace, politics, and marriage.* W. W. Norton & Company.
5. Goodman, F. D. (1990). *Where the spirits ride the wind: Trance journeys and other ecstatic experiences.* Indiana University Press.
6. Hall, J. A. (1983). *Jungian dream interpretation: A handbook of theory and practice.* Inner City Books.
7. Haule, J. R. (2010). *Jung in the 21st century. Volume one: Evolution and archetype.* Routledge.
8. Hillman, J. (1975). *Re-visioning psychology.* Harper & Row.
9. Johnson, R. A. (1989). *He. Understanding masculine psychology. Revised edition.* Harper Perennial.
10. Jung, C. G. (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 5. Symbols of transformation* (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1952.)
11. ----- (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 6. Definitions* (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1921.)
12. ----- (2014). The relations between the ego and the unconscious. The personal and the collective unconscious. (R. F. C. Hull, Trans.). In H. Read et al. (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 7.* Princeton University Press. (Original work published 1935/1943.)
13. ----- (2014). Spirit and life. The dual mother. The structure of the psyche. (R. F. C. Hull, Trans.). In H. Read et al. (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 8.* Structure and dynamics of the psyche. Princeton University Press. (Original work published 1960.)

14. ----- (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 9, part 1*. Archetypes of the collective unconscious (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1959.)
15. ----- (2014). Phenomenology of the spirit in fairy tales. On the psychology of the trickster figure. (R. F. C. Hull, Trans.). In H. Read et al. (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 9, part 1*. The archetypes and the collective unconscious (2nd ed., pp. 207–254). Princeton University Press. (Original work published 1948.)
16. ----- (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 9, part 2*. Aion (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1951.)
17. ----- (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 10*. Civilisation in transition (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1964.)
18. ----- (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 11*. Psychology and religion (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1964.)
19. ----- (2014). The psychology of transference. (R. F. C. Hull, Trans.). In H. Read et al. (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 16*. The practice of psychotherapy. Princeton University Press. (Original work published 1954.)
20. ----- (2014). Marriage as a psychological relationship. (R. F. C. Hull, Trans.). In H. Read et al. (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 17*. The development of personality. Princeton University Press. (Original work published 1954.)
21. ----- (2014). *The collected works of C. G. Jung: Complete digital edition, Vol. 18*. The symbolic life (2nd ed.). (In H. Read, et al., Eds.). (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1957.)
22. Knox, J. (2001). Memories, fantasies, archetypes: An exploration of some connections between cognitive science and analytical psychology. *Journal of Analytical Psychology*, 46(4), 613–635.
23. Kramer, P. (2006). *Freud: The inventor of the modern mind*. HarperCollins.
24. Merchant, J. (2009). Reappraisal of classical archetype theory. *Journal of Analytical Psychology*, 54, 339–358.
25. Moore, R. L., & Gillette, D. (1992). *The King within: Accessing the King in the male psyche*. W. Morrow.
26. Mūrs, R., un Džilets, D. (2022). *Valdnieks. Karotājs. Viedais. Mūlētājs. Nobriedušas vīrišķības arhetipi*. Zvaigzne ABC.
27. Pearson, C. S. (2015). *Awakening the heroes within. Twelve archetypes to help us find ourselves and transform our world*. HarperOne.
28. Pilmane, M. (2022). Attīstības ģenētika. *Nacionālā enciklopēdija*. <https://enciklopedija.lv/skirklis/119753-attistibas-genetika>
29. Roesler, C. (2021). *C.G. Jung's archetype concept: Theory, research and applications*. Routledge.
30. Roesler, C., & van Uffelen, B. (2018). Complexes and the unconscious: From the association experiment to recent fMRI studies. In C. Roesler (Ed.), *Research in analytical psychology* (pp. 85–97). Routledge.

31. Rosen, D. H., Smith, S. M., Huston, H. L., & Gonzalez, G. (1991). Empirical study of associations between symbols and their meaning: Evidence of collective unconscious (archetypal) memory. *Journal of Analytical Psychology*, 36, 211–228.
32. Saunders, P., & Skar, P. (2001). Archetypes, complexes and self-organisation. *Journal of Analytical Psychology*, 46(2), 305–323.
33. Shamdasani, S. (2003). *Jung and the making of modern psychology. The dream of a science*. Cambridge University Press.
34. Sharp, D. (2001). *Digesting Jung: Food for the journey*. Inner City Books.
35. Stevens, A., & Price, J. (2000). *Evolutionary psychiatry* (2nd ed.). Routledge.
36. Stevens, A. (2015). *Archetype revisited: An updated natural history of the self*. Routledge.

PĒTERIS PLAKANS

*“Reliģija ir cilvēciskā gara sapnis. Bet arī sapnī
mēs atrodamies .. uz Zemes – īstenības valstībā ..”*

Ludvigs Feierbahs

Ievads

Šajā rakstā tiek apskatīta kristietības antropoloģija, kas atšķiras no kristīgās antropoloģijas un reliģijas studijām antropoloģijas ietvaros. Reliģijas studijas kā pētniecības joma izveidojās 19. gadsimtā koloniālisma iespaidā, kas vairāk uzmanības pievērta nekristīgajām reliģijām, savukārt zinātniska pētniecība, kas tika nošķirta no teoloģiskajiem uzskatiem, aizsākās 20. gadsimta 60. gados (Mills, 2012). Pirmie kolektīvie darbi par kristietības antropoloģiju parādījās vienīgi 21. gadsimtā, piemēram, “Kristietības antropoloģija” (*“The anthropology of christianity”*, Fennella Cannell, 2006), lai gan sporādiski pētījumi ir pastāvējuši jau iepriekš. Tas ir pamatojums uzskatam, ka kristietības antropoloģija ir pavisam nesena.

Kristietības antropoloģija analizē kristīgās baznīcas kā institūcijas ietekmi uz cilvēku. Rakstā analizēti divi pašlaik aktuālie virzieni kristietības un politikas attiecībās, kas diskusiju krustugunīs vienlaikus iekļauj lielajām konfesijām piederīgos un mazo draudžu apmeklētājus (Mills, 2012, 185). Tā ir samērā jauna nozare: kā izteicies tās pārstāvis Džoels Robinss (*Joel Robbins*), “tā ir aptuveni 15 gadus veca” (Robbins, 2014)¹. Rakstā sniegts ieskats situācijā, kas pašlaik ir lielākā dilemma kristīgo vērtību izpratnē un ko nav iespējams nodalīt no mūsdienu politiskās un sociālās dienaskārtības. Izdarot nelielu filosofisku atkāpi, pretstati un tiem pretējā savienība ir “viena no visizplatītākajām ikdienas dzīves parādībām” (Ozola, 1998). Ikdienā mēs nemanām, ka uz pretstatiem ir balstīta mūsu pasaule; tā tas ir arī kristīgo vērtību jautājumos, kur divas arvien grūtāk samierināmas frontes iestājas par savu reliģijas izpratni un iespējām to ne tikai īstenot, bet arī gūt sabiedrības atbalstu savām idejām. Lai

¹ Tā kā Robinsa raksts ir tapis 2014. gadā, tad zinātnes apakšnozare, ja tā var nosaukt kristietības antropoloģiju, ir aptuveni 20 gadus sena, jo pirmais krājums iznāca 2003. gadā.

panāktu vēlamās kristīgo vērtību izpratnes nostabilizēšanu un pretējo uzskatu marginalizēšanu vai pat padarīšanu par nelikumīgu, nereti tiek iesaistīta politika.

Galvenais apskatāmais objekts rakstā būs divi kristīgo vērtību izpratnes virzieni, no kuriem tradicionālais ir reliģiski konservatīvais, kuru plaši izmanto arī labējie politiskie spēki, tāpēc nereti tas ir saistīts ar populistiskiem uzskatiem, un reliģiski liberālais, kura uzskatus pētnieki saista ar reliģiski kreisajiem (*Vincent, 2020, 94*). Reliģijas loma globalizētajā pasaulē ir mainījusies, jo Rietumu pasaulē samazinās sabiedrības daļa, kas praktizē kristīgo dzīvesveidu, tāpēc abi reliģiskie virzieni izmanto dažādus risinājumus reliģiozitātes izmaiņām.

Reliģiski konservatīvie kristieši vēlas reformēties, lai atbilstu Bībeles standartiem un atbrīvotos no modernās sabiedrības grēcīgajiem netikumiem, bet reliģiski liberālie grib atzīt sociālo realitāti un padarīt kristietību pieejamu visiem. Reliģiski liberālie vēlas, izmainot pastāvējušos reliģiskos uzskatus, atteikties no reliģiskajām dogmām, kuras traucē atsevišķām sabiedrības grupām tikt atzītām reliģiskajās organizācijās. Lai gan daudzviet Rietumu pasaulē reliģiski liberālajam virzienam ir izdevies panākt izmaiņas likumos un reliģisko organizāciju iekšējā darbībā, tomēr kristīgo vērtību izpratnes jautājumā vēl aizvien notiek asas domstarpības. Austrumeiropa un jo īpaši Latvija vēl aizvien ir pietiekami spēcīgs reliģiskā konservatīvisma bastions, kas, neskatoties uz sabiedrības samērā zemo aktīvo reliģiozitāti, nav ļāvusi likumdošanā un vairumā reliģisko institūciju panākt liberālas pārmaiņas.

Rakstā tiks aplūkotas atsevišķas socioloģijas un antropoloģijas atziņas par kristietības ietekmi no Emīla Dirkema (*Émile Durkheim*), Maksa Vēbera (*Max Weber*) un Entonija Vollesa (*Anthony Wallace*) darbiem. Globalizētā pasaule ir pavērusi plašas iespējas piekļūt dažādiem reliģiskajiem uzskatiem un reliģiskajai praksei, tā veicinot reliģisko sinkrētismu un mazinot piesaisti vienai, lokālai draudzei. Mūsdienu reliģiski konservatīvais uzskatu virziens ir attīstījies ASV kopš 20. gadsimta otrās puses, bet reliģiski liberālais uzskatu virziens vairāk cenšas sociālo realitāti pieņemt arī reliģiskajā dzīvē, un to var saistīt ar pilsonisko reliģiju.

Nobeigumā tiks apskatīta reliģisko retoriku izmantojušo Latvijas politiķu izpratne par kristīgajām vērtībām, ietverot reliģiski konservatīvus jautājumus (aborti, dažādas ģimenes formas, noraidoša attieksme pret islāmu un imigrāciju) un reliģiski liberālus jautājumus (nevienlīdzības mazināšana, ietverot feminismu, kā arī LGBT un transpersonu pieņemšanu). Svarīgi norādīt, ka kristīgo vērtību izpratne ir relatīva, laika gaitā tā var mainīties un pat viens kristīgo vērtību jautājums var tikt pretstatīts reliģiski konservatīvo un reliģiski liberālo uzskatu pārstāvim, ko labi atklāj Latvijas politiķu uzskatu piemērs.

Reliģijas lomas mazināšanās (transformācija)

Jau 20. gadsimta sākumā Emīls Dirkems norādīja uz reliģijas sociālajiem aspektiem un kopīgo vērtību veidošanos:

“Reliģiskie priekšstati – tie ir kolektīvi priekšstati, kas pauž kolektīvas realitātes; ceremonijas – tās ir darbības veidi, kas radušies tikai kopā sapulcējušās grupās un aicināti pamodināt, atbalstīt un atjaunot šo grupu noteiktos mentālos stāvokļus. Tieši reliģiskie ticējumi vienmēr ir kopēji noteiktai grupai, kas atklāti atzīst savu uzticību tiem un ar tiem saistītajām ceremonijām. Tie ir ne tikai pieļauti visiem attiecīgās grupas locekļiem kā personiska darīšana, bet tie ir grupas darīšana un rada tās kopību.” (Volkovs, 2011, 83)

Kristīgo vērtību izpratne ietekmē visas dzīves jomas, un to ir grūti izprast mūsdienu cilvēkam, kuram reliģiskā pārliecība nav nekas vairāk par kolektīvo kultūrvēsturisko identitāti. Pārliecināts kristietis savā ikdienā īsteno kolektīvās reliģiskās identitātes prakses, tādēļ cenšas to nodot arī kopienas līmenī. Nereti tas nonāk pretrunā ar citiem kristīgo vērtību piekopējiem vai sekulāriem principiem, tādējādi nošķirot savu reliģisko identitāti no sekulārās dzīves vai arī aktīvi iestājoties par tās atzīšanu plašākā kopienas līmenī.

Makss Vēbers reliģisko dzīvesveidu un vērtību izmantošanu sasaista ar profesionālo dzīvesveidu un attieksmi pret darbu:

“Reformācija nozīmēja nevis pilnīgu baznīcas kundzības likvidēšanu ikdienas dzīvē, bet gan iepriekšējās kundzības formas aizstāšanu ar citu, .. dažkārt vai tīri formālas kundzības aizstāšanu ar augstākajā pakāpē smagu un stingru visas uzvedības regulāciju, kas dziļi iesniedzas privātās un sabiedriskās dzīves jomās.” (Volkovs, 2011, 21)

Reformācijas process radīja izmaiņas no autoritatīvās, hierarhiskās katoļu baznīcas uz decentralizēto un nacionālo protestantisko baznīcu, kas bija reliģiski liberāls solis jauno laiku sākumā. Lai gan reformācijas laiks ir saistīts ar vēl lielāku reliģisko fundamentālismu un dedzību, vēlākos gadsimtos tas reliģijas nozīmi mazināja.

Kristīgās vērtības un izpratne par reliģijas nozīmi indivīda dzīvē, neapšaubāmi, ietekmē arī citas dzīves sfēras un var tās būtiski uzlabot vai tās ierobežot. Piemērs duālai kristīgo vērtību praktizēšanas ietekmei ir jauno laiku Vidzemes brāļu draudzes reliģiskā kustība, kuras ietekmē vietējie latvieši tika izglītoti, mazinājās alkoholisms un sāka veidoties latviešu inteliģence, taču vienlaikus reliģiskajos uzskatos radās pamatojums revolucionāriem centieniem vardarbīgi panākt emancipāciju.

Kristietības antropoloģija kā pētāmais lauks savu darbību aizsāka laikā, kad kristietība piedzīvoja pārmaiņas. Laikposmā no 1981. līdz 2007. gadam lielākā daļa valstu kļuva reliģiozākas, savukārt no 2007. līdz 2020. gadam tajās pašās valstīs reliģiozitāte mazinājās (*Inglehart, 2021, 1*). Sekularizācija ne vien samazina sabiedrības atbalstu kristietībai, bet paralēli padara to pieņemamāku, jo tā vairs nav tik radikāla. Tas raksturīgs arī Vācijas politiskajai situācijai, kur Vācijas Kristīgi demokrātiskā savienība (*Christlich Demokratische Union Deutschlands, CDU*) un tās meitas partija – Kristīgi sociālā savienība Bavārijā (*Christlich-Soziale Union in Bayern e. V., CSU*) – mūsdienās var tikt raksturota kā kristīgi demokrātiska, tomēr vēsturiski – kā reliģiski konservatīva, un tās vēlētāji lielākoties bija personas ar kristīgu reliģisko piederību, savukārt sekulārās vērtības vairāk atbalsta Zaļā partija vai Kreisā partija.

Laika gaitā daudzām vēsturiski izteikti sekulārām partijām attieksme pret reliģiju kļuvusi atbalstošāka, jo tās vairs necenšas tik ļoti akcentēt sekulārismu. Vienīgie, kas Vācijas politikā turpina ieturēt stingri sekulāru pozīciju, ir kreisie (*Jenichen & Muller, 2014, 151*). Patiesībā tas liecina par reliģijas lomas transformēšanos – tā arvien vairāk tiek nodalīta no valsts, tomēr atzīstot tās kultūrvēsturisko nozīmi.

Lai gan daudziem kristīgās vērtības ir saglabājušās kā noteikta konfesionālā piederība, tomēr arvien vairāk tiek piekoptas garīgās prakses, kas saistītas ne vien ar dažādiem kristietības novirzieniem, bet arī dažādām reliģijām. Mūsdienu sabiedrībā bieži eksperimentē ar dažādām reliģijām, veidojot mainīgu un individuālu garīgumu. Globalizācijas ietekmē ir pieaugusi iedzīvotāju mobilitāte un informācijas tehnoloģiju izmantošana, kas sniedz plašākas iespējas netikt piesaistītam konkrētai ģeogrāfiskajai telpai (Hanovs u. c., 2006, 78). Indivīds savos garīguma meklējumos var gan apmeklēt lokālo draudzi, gan nodarboties ar jogu, gan klausīties amerikāņu sludinātāja pārraides internetā. Tas veicina reliģisko sinkrētismu, un piesaiste vienai konfesijai un tās mācībai kļūst mazāk nozīmīga.

Tomēr globalizācija arī paver garīdzniekiem iespējas uzrunāt ne vien cilvēkus viņu lokālajā dievnamā, bet arī sabiedrību, kas pieder citai ticībai un atrodas citā valstī. Nereti sabiedrību piesaista un konkrēto konfesiju dara pievilcīgu ne tik daudz konkrētās konfesijas reliģiskā mācība, cik garīdznieki, populāras personas, kas to pārstāv, un to paustais viedoklis. Indivīdam pievilcīgs drīzāk liksies garīdznieka viedoklis par sociālo un politisko situāciju nekā apcerējums par abstraktiem reliģiskiem jautājumiem.

Mūsdienās globalizācijas un multikulturālisma iespaidā pastiprinās reliģiju sāncensība, it īpaši teritorijās, kur pastāv nostiprinājušās reliģiskās grupas. Sevišķi asi konflikti rodas teritorijās, kur reliģiskā identitāte ir savijusies ar etnisko un nacionālo identitāti. Senākas reliģiskās grupas, izmantojot lobijus politikā, mēģina

ar likumdošanas palīdzību aprūtināt jauno reliģisko kustību darbību (Hanovs u. c., 2006, 80). Izmantojot populistiskus saukļus, tās cenšas pretstatīt savu nostiprinājušos reliģisko pārliecību un diskreditēt jaunās reliģiskās kustības. Tas attiecas gan uz jaunizveidotām reliģiskajām organizācijām, gan uz citās valstīs jau nostiprinātām reliģiskajām grupām, kuras ir nesen imigrējušas uz šo jauno valsti.

Vietējās reliģiskās organizācijas, izmantojot pārnacionālo reliģisko organizāciju pieredzi vai atsevišķus labās prakses piemērus, var saglabāt savu pozīciju, ieņemot vietu globalizācijas procesā. Tās var veidot reliģisko darbību vietējos apstākļos, izmantojot tulkotas, Rietumu pasaules kristīgajās kopienās izmantotas dziesmas, vai arī piesaistīt savai reliģiskajai organizācijai interesentus un apskatīt teoloģiski un sociāli aktuālos jautājumus, izmantojot Alfa kursu² metodi. Tas viss nepieciešams, lai draudzi padarītu pievilcīgāku vietējai kopienai un uzlabotu dievkalpojumu apmeklējumu un sabiedrības reliģiozitāti, lai tā neaprobežotos ar dievkalpojumu apmeklēšanu vienīgi lielajos baznīcas svētkos – Ziemassvētkos un Lieldienās.

Oficiālie statistikas dati ir šādi: 2018. gada SKDS aptaujas dati liecina, ka 73 % Latvijas iedzīvotāju tic Dievam, t. sk. 43 % sevi uzskata par kristiešiem un 30 % norāda, ka tic Dievam, bet neuzskata sevi par kristiešiem; 17 % iedzīvotāju atbildēja, ka netic Dievam (Diena, 2018). Šie rezultāti krietni atšķiras no *Pew Research Center* Latvijas rezultātiem, kur reliģiozitāte apskatīta daudz dziļāk un konkrētāk, nepētot vienīgi indivīda ticību Dievam un piederību kristietībai. Pēc *Pew Research Center* indeksa Latvija no 34 Eiropas valstīm tiek ierindota 23. vietā ar tikai 15 % dziļi reliģiozu pieaugušo īpatsvaru. Šāds īpatsvars iegūts no četrām pozīcijām: 10 % iedzīvotāju atzīst, ka reliģijai ir ļoti liela nozīme viņu dzīvē, 16 % norāda, ka apmeklē dievkalpojumu vismaz reizi mēnesī, 17 % atklāj, ka ikdienā personīgi lūdz Dievu, un 28 % atbild, ka ar pilnu pārliecību tic Dievam (*Pew Research Center*, 2018).

Redzams, ka pat statistikas dati neatbilst vienprātību attiecībā uz reliģiozitāti Latvijā. Mūsu valsts iedzīvotāju samērā zemā reliģiozitāte nepalīdz saprast, kāpēc individuālā līmenī neuzskatām sevi par izteikti reliģioziem, tomēr valsts politikā piekopjam stingru reliģiskā konservatīvisma līniju. Šajā rakstā atbilde uz šo jautājumu netiks sniegta, tomēr, izmantojot starptautisko pieredzi un nacionālo piemēru, tiks raksturoti abi reliģiskās domas virzieni.

² Alfa kurss piedāvā iespēju iepazīt kristīgo ticību brīvā, nepiespiestā, saviesīgā, draudzīgā un jautrā gaisotnē. Tas sākas ar kopīgu maltīti, kas kursa dalībniekiem dod iespēju citam citu iepazīt, un turpinās ar kopīgām dziesmām un lekciju, kurā tiek aplūkotas svarīgas tēmas par dzīves un kristīgās ticības jautājumiem. Tiek aplūkotas tādas tēmas kā “Kas ir Jēzus?”, “Kādēļ un kā man lūgt?” un daudzas citas. Alfa kursu atbalsta visas lielākās kristīgās konfesijas.

Mūsdienu kristīgo vērtību pretstats

Jau 20. gadsimta otrajā pusē reliģijas antropologs Entonijs Volless, raksturojot reliģijas ideoloģisko pusi, izmantoja divus pretstatus no Karla Manheima (*Karl Mannheim*) uzskatiem, kur viens ideoloģiskais virziens ir konservatīvs un tā mērķis ir koriģēt nepilnības esošajā sistēmā, savukārt otrs ir utopisks, kurš jaunas un labākas pasaules vārdā ir gatavs tiekties pēc revolucionārām pārmaiņām (*Wallace, 1966, 126*). Konkrētais Karla Manheima darbs “Ideoloģija un utopija” (*Ideology and utopia*) tika sarakstīts 1929. gadā un pēc gandrīz 100 gadiem atspoguļo līdzīgu pretstatu reliģiskajā konservatīvismā un reliģiskajā liberālismā.

Volless norāda, ka reliģijas ideoloģijas galvenie apskates objekti ir morāle, ētika un vērtības (*Wallace, 1966, 126*). Reliģiski ideoloģiskā sistēma sabiedrību sociāli kontrolē un konstruē, lai panāktu, ka indivīds pakļaujas uzskatu virzienam un iekļaujas tajā, un novērstu izteiktu brīvdomību, kas mūsdienu skatījumā izskatās gan kā kultūrkari (*culture wars*, mūsdienās visbiežāk saistās ar atcelšanas kultūru jeb *cancel culture*), gan reliģisko ortodoksālu mēģinājumi nošķirties no brīvdomīgiem garīdzniekiem savas konfesijas ietvaros.

Reliģiski konservatīvais domāšanas virziens cenšas saglabāt esošo uzskatu paradigmu, par galveno autoritāti uzskatot atziņas Svēto rakstu tekstā un laika gaitā nostabilizējušos uzskatus. Reliģiski liberālā pieeja to visu apšaubā un vēlas gadsimtiem senos, pat grūti izskaidrojamus uzskatus padarīt sociālajai realitātei atbilstošus. Rodžers Skrūtons (*Roger Scruton*), aizstāvot konservatīvismu, ir norādījis, ka tradīcijas sniedz atbildes uz noturīgiem jautājumiem, kuri tiek iemiestoti sociālajā praksē. Pieņemot šīs tradīcijas nenozīmē spēt tās izskaidrot vai vēl mazāk – pamatot (Skrūtons, 2021, 38). Piedāvātais skatījums noraida reliģiskā liberālisma nepieciešamību pēc reliģisko dogmu un tradīciju pārskatīšanas, apgalvojot, ka nevajag izmainīt noturīgos reliģiskos uzskatus un tos aktualizēt, jo reliģiskie likumi parasti paliek nemainīgi.

Nespēja denominācijas ietvaros nonākt pie vienprātības baznīcas ideoloģiskā virziena izvēlē un pieņemt dažādos uzskatus ir radījusi šķelšanos konfesiju iekšienē. Svarīgs kristietības antropoloģijas pētāmais objekts ir shizmas, kuras visbiežāk notiek mainīgajā protestantu saimē. Šādi piemēri redzami jau gadsimtiem senā pagātnē un kopš reformācijas notiek salīdzinoši regulāri. Nespējot pieņemt ASV metodistu progresīvo uzskatus, reliģiski konservatīvie 2022. gadā nolēma atdalīties, izveidojot Globālo metodistu baznīcu (*Global Methodist Church*), lai turpinātu kopt tradicionālo izpratni sociāli liberāliem jautājumiem un izbeigtu asās diskusijas Apvienotās metodistu baznīcas (*United Methodist Church*) konferencēs. Kā viens no galvenajiem shizmas iemesliem ir reliģiski konservatīvo metodistu pārliecība, ka “homoseksuālisma praktizēšana ir nesavienojama ar kristietības mācību” (*Miller, 2022*).

Līdzīga šķelšanās ir notikusi arī Latvijā: nespējot pieņemt Latvijas Evaņģēliski luteriskās baznīcas reliģiski konservatīvos uzskatus, atdalījās Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca ārpus Latvijas. Galvenie iemesli šizmai bija atšķirīgā attieksme sieviešu ordinācijas un cilvēka seksualitātes jautājumos. Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca ārpus Latvijas ir mainījusi savu nosaukumu uz Latvijas Evaņģēliski luteriskā baznīca pasaulē un apvieno arī atsevišķas luterāņu draudzes Latvijā, kuras nepiekrīt vadošās luteriskās baznīcas uzskatiem.

Reliģiski konservatīvie uzskati

Reliģiski politiskos uzskatus vairs nevar noteikt pēc reliģiskās vai konfesionālās piederības, jo gandrīz visās reliģiskajās un konfesionālajās kopienās ir konservatīvie un liberālie virzieni. Atsevišķos gadījumos šīs sabiedrības grupas meklē sabiedrotos nevis savas reliģiskās piederības, bet reliģiski politisko uzskatu virzienā, pārkāpjot tradicionālās reliģijas nospraustās robežas. Kristīgo vērtību izpratne ir krietni atšķirīga pat vienas konfesijas ietvaros, un turpmāk tiks analizētas divas lielās reliģisko uzskatu virzienu grupas: reliģiski konservatīvie uzskati un reliģiski liberālie uzskati.

Reliģiski konservatīvais virziens ir pastāvējis visos laikos, tomēr mūsdienu reliģiski konservatīvie uzskati, par kuriem iestājas labējās politiskās partijas, ir aizsākušies ASV prezidenta vēlēšanu kampaņās 20. gadsimta 70. gados. Tā kā reliģiski konservatīvās idejas parasti pauž labējie un centriskie spēki, tad nereti tos apzīmē kā reliģiski labējos uzskatus. Jau aukstā kara laikos izmantotais termins “jūdaisma un kristīgās vērtības” ir saistīts ar nācijas vēlamo vērtību virzienu, un tas parādās ASV Republikāņu partijas kandidātu retorikā. Reliģiski konservatīvā retorika tiek izmantota kā aizstāvība pret liberālo politiku, uzsverot ASV nācijas veidošanos, balstoties jūdaisma un kristīgajās tradīcijās un morāles vērtībās.

Vēlāk parādījās termins “kultūrkarī”, ko sāka lietot pēc PSRS sabrukuma 20. gadsimta beigās. Popularitāti šis apzīmējums ieguva pēc Peta Bjukenena (*Pat Buchanan*) 1992. gadā ASV Republikāņu partijas nacionālajā konventā teiktās uzrunas, ko var dēvēt par kultūrkaru runu (*culture war speech; Vincent, 2020, 29*). Savas stingri konservatīvās nostājas dēļ viņš gan neieguva partijas nomināciju prezidenta amatam, tomēr vēlāk kultūrkaru apzīmējumu turpināja lietot un pārņēma citi konservatīvo uzskatu pārstāvji.

Termina “kultūrkarī” izpratnes attīstību ASV politikā 2004. gada priekšvēlēšanu retorikā veicināja Džordžs V. Bušs (*George W. Bush*), aicinot sabiedrību atgriezties “dzīvības kultūrā” (*culture of life; Vincent, 2020, 37*). Viņš ne tikai tiešā veidā iestājās pret abortiem, bet arī apskatīja cilmes šūnu pētniecības morālos

aspektus un atbalstīja apdraudētās amerikāniskās vērtības. Kultūrkaru mērķis ir izmainīt kreisi liberālo eliti un valsts vadību, lai tā īstenotu konservatīvāku nacionālo politiku. Tas labi parāda reliģiski konservatīvo bažas par valsts morālo pagrimumu, kuru saista ar Holivudas kreiso eliti un vēlmi sabiedrībai pierādīt, ka kristīgās vērtības tradicionālajā izpratnē ir risinājums jeb *status quo* esošajai politiskajai situācijai. Attieksme, kas neveicina progresu un demonizē reliģiski nepieņemamus ieradumus, var atgādināt populistiskus saukļus un galēji labējo un reliģiski konservatīvo retoriku, taču arī opozīcija kultūrkaru retorikai izmantoja populistiskus un abstraktus nosodījumus.

Dž. Bušs savas prezidentūras laikā nebija uzlicis veto nevienam likumprojektam vairāk nekā piecus gadus, kas bija ilgākais laikposms kopš prezidenta Tomasa Džefersona (*Thomas Jefferson*). Pirmais likumprojekts, kam tika uzlikts veto, bija Cilmes šūnu pētniecības uzlabošanas likums, jo reliģiski konservatīvā sabiedrības daļa kategoriski iestājās pret cilvēka embrija izmantošanu pētījumos (*Vincent, 2020, 40*). Demokrātu partijas pārstāvis Džons Kerijs (*John Kerry*) par šādu prezidenta rīcību bija sašutis un izteica pret reliģiski konservatīvajiem vērstus apvainojumus.³ Abām tēmām – aborta jautājumam un cilmes šūnu izpētei – saistoša tēma ir embriju izmantošana pētniecībā, kas konservatīvajai sabiedrības daļai nav ētiski pieņemama nozare pēc noklusējuma.

Dž. Buša izpratne par kultūrkaru un 2004. gada prezidenta vēlēšanu reliģiskā retorika vērsās pret demokrātu lielās birokrātijas plāniem un reliģisko retoriku sasaistīja ar sociālajiem jautājumiem, citos gadījumos arī ar labklājības un solidaritātes jautājumiem, kuru lemšanu atstāja pašu iedzīvotāju ziņā. Svarīgi atzīmēt, ka šī kristīgā retorika mazāk liecināja par nacionālo vai reģionālo institūciju iesaisti sociālo jautājumu risināšanā, bet gan vairāk par morālo atbildību, kas gulstas uz individu un ģimeni (*Vincent, 2020, 38*).

Nākamais svarīgais jautājums, kas atrodas kultūrkaru un antilibērālās konservatīvās kristīgās domas epicentrā, ir ģimenes vērtības. Pamatojoties uz amerikāņu autora Stīvena Protero (*Stephen Protero*) veikto ASV ģimenes vērtību jautājuma pētniecību, var secināt: lai gan ģimenes vērtības šķiet vēsturiski pašsaprotams apzīmējums, mūsdienu izpratnē tās ir aizsākušās 20. gadsimta 60. un 70. gados. ASV Republikāņu partija 1976. un 1980. gada prezidenta vēlēšanu kampaņā kā nozīmīgu elementu izmantoja ģimenes vērtības, ar to saprotot konservatīvās sabiedrības pretreakciju Amerikas sabiedrības morālajai degradācijai, kuru bija izraisījusi seksuālā revolūcija, rokenrols un kontrkultūra. Savukārt 20. gadsimta

³ Dž. Kerijs prezidentu Dž. Bušu apsūdzēja, ka ar veto Cilmes šūnu pētniecības uzlabošanas likumam “zinātniskais progress ir upurēts uz ideoloģijas altāra” (*Vincent, 2020, 40*). Šādus un līdzīgus fatālistiskus izteicienus regulāri izsaka populistiski.

80. gadu sākumā ar ģimenes vērtībām sāka saprast opozīciju ateismam skolās, pieaugošajai noziedzībai, garīgajam pagrimumam, nebībeliskiem sabiedrības netikumiem – narkomānijai, abortiem, pornogrāfijai u. tml. Amerikāņiem jēdziens “ģimenes vērtības” gandrīz jau sāk kļūt vienlīdzīgs apzīmējumam “relīģisks”. Ģimenes vērtību aizstāvji stabilizē savas pozīcijas kā kristīgi konservatīvi un reliģiozi cilvēki, un tas rezonē šajā sabiedrības daļā (Vincent, 2020, 45).

Sets Doulands (*Seth Dowland*) norāda, ka politiskā filosofija par ģimenes vērtību aizstāvību ASV veidojās tikai 20. gadsimta 70. gados – to panāca kristīgi labējie (*christian right*) ar atsevišķiem evaņģēlisko kristiešu garīdzniekiem priekšgalā. Tolaik ģimenes vērtības nozīmēja opozīciju aborta, feminisma un LGBT tiesību kombinācijai (Vincent, 2020, 48). Pēc kristīgi labējo uzskatiem iepriekš minēto netikumu apkarošana radītu labumu visai sabiedrībai, un tajā brīdī nebija vērā ņemamu aktoru, kas varētu nostāties pret tālaika ģimenes vērtību izpratni.

Svarīgi pieminēt, ka 1973. gadā tika pieņemts nozīmīgs ASV Augstākās tiesas spriedums lietā Ro pret Veidu (*Roe v. Wade*), kas aizsargāja tiesības visos štatos veikt abortus. Tā līdz pat mūsdienām konservatīvie un dažādas kustības par dzīvību (*pro-life*) iestājas par 1973. gada tiesas sprieduma atcelšanu, lai ļautu štatiem lemt par abortu pieejamību vietējos veselības aprūpes pakalpojumos. Un 2022. gadā tas viņiem izdevās, jo pēc ASV Augstākās tiesas lēmuma nacionālās tiesības uz abortu tika atceltas un tagad katrs štats var noteikt kārtību un iespējas, kādā sievietēm ļauts veikt abortu. Jaunais tiesas spriedums liecina, ka arī mūsdienās reliģiski konservatīvā sabiedrības daļa spēj veiksmīgi radīt izmaiņas likumdošanā un progresa un reliģiski liberālās idejas nav pilnībā guvušas virsroku politiskajā dienaskārtībā.

Līdzīgs ģimenes vērtību tematam ir jautājums par laulības institūtu. Tas nav viens un tas pats, tomēr ar tradicionālas laulības atbalstīšanu visbiežāk tiek saprasts ģimenes vērtību jautājums. Ar laulību konservatīvā sabiedrības daļa saprot savienību starp vīrieti un sievieti, un Latvijas Republikas Satversmes 110. pantā tā ir ietverta kā vienīgā laulības forma. Svarīgi, ka šāda izpratne par laulību piemīt ne tikai kristīgi labējiem jeb reliģiski konservatīvajiem, bet arī dažādām konservatīvo politisko nostādni atbalstošām sabiedrības grupām, piemēram, tradicionāliem citu reliģiju pārstāvjiem, latviskās dzīvesziņas atbalstītājiem u. c. Konservatīvais skatījums uz laulību nozīmē, ka jebkādi citi ģimenes veidi, kuri mazina tradicionālās laulības nozīmi, piemēram, viendzimuma laulības, nav vēlamī. Tas plašākā mērogā ir saistīts ar tradicionālā laulībā iespējamo bērnu dzimšanu, kurus aprūpē māte un tēvs. Ja valsts nodrošina labus apstākļus laulību veicināšanai, tad ir redzams demogrāfiskais pieaugums un tiek veicināta nācīgas ataudze.

Realitātē mūsdienās noslēgto laulību skaits samazinās un konservatīvā sabiedrībā netiek ņemts vērā vientuļo vecāku un civilo kopdzīves attiecību īpatvars, kas ietver heteroseksuālos pārus. Noraidot viendzimuma attiecību legalizācijas iespējas, netiek uzlaboti dzīves apstākļi citiem kopdzīves modeļiem, kur netiek izvēlēts laulības institūts. Šo tradicionālās laulības atbalstītāju trūkumu aktīvi izmanto dažādi politiskie grupējumi, lai panāktu sociāli liberālo vērtību realizēšanu. Vairumā Eiropas valstu un rietumvalstu jau pastāv dažādi netradicionālo kopdzīvi vai laulību regulējošie tiesību akti, taču Latvijas likumdošanā tie vēl nav pieņemti.

Vēl cits virziens, kas tiek izmantots politiskajā retorikā un īstenots darbībā, ir tiesnešu iecelšana, kuri atbalsta ģimenes vērtības un konservatīvo filosofiju. Reliģiski konservatīvie uzskatu paudēji izsaka apvainojumus tiesu aktīvismam, kurā atsevišķi tiesneši cenšas panākt elitisku, kreisu un liberālu jautājumu atrisināšanu caur tiesu sistēmu (Vincent, 2020, 49). Jau pēc konservatīvisma definīcijas tiesas aktīvisms – likumdevēja pārziņā esošu jautājumu risināšana – ir negatīva parādība, jo konservatīvā filosofijā pieprasa neveikt izmaiņas jautājumos, kuros tas nav nepieciešamas. Gan reliģiski konservatīvie, gan citi tradicionāli domājošie iestājas pret tiesas aktīvismu, jo tas izmaina likumdošanas *status quo*, kas rada tiesiskas sekas jautājumos, kurus caur parlamentu nav izdevies atrisināt vai kuri nav uzskatīti par aktuāliem. Tāpēc konservatīvo vērtību aizstāvji vēlas veicināt tādu tiesnešu iecelšanu, kuri pāri personīgajai attieksmei un laikmeta garam tiesu spriedīs pēc likuma burta.

Arī Latvijā ir redzams tiesu aktīvisms ģimenes jautājuma skaidrošanā, jo caur likumdevēju jeb Saeimu nebija iespējams panākt viendzimuma attiecību legalizāciju. Satversmes tiesas 2020. gada 12. novembra spriedumā lietā Nr. 2019-33-01 viendzimuma attiecību legalizācija tika skaidrota līdzīgi kā citās Eiropas valstīs, interpretējot Satversmes 110. pantu citādi, nekā tas bija darīts līdz šim (Latvijas Vēstnesis, 2020, 222). Tiesu aktīvisms vērojams kā pienākums Saeimai mainīt likumu, pamatojoties uz bērna bioloģiskās mātes partneres nespējas iegūt tēva atvaļinājumu pēc dzemdībām. Konservatīvi domājošie Saeimas deputāti šo Satversmes tiesas spriedumu atklāti kritizēja, pozitīvi rezonējot ar attiecīgās vēlētajū grupas vērtībām. Deputāti, kuri atbalsta reliģiski konservatīvo izpratni par ģimenes vērtībām, nepiekrīta Satversmes tiesas priekšsēdētājas aktīvismam spriedumā, kas pavēra iespēju viendzimuma attiecību legalizācijai, un toreiz balsoja pret viņas iecelšanu Augstākās tiesas tiesneses amatā. Tas tika skaidrots gan ar konkrētās tiesneses aktīvismu, gan ar politiskajām nostādnēm, kas līdzinās iepriekš pieminētajam liberālo ideju atbalstam (LETA, 2022).

Konservatīvisms arvien vairāk sevi asociē ar pretstatu liberālismam, piemēram, Ungārijas premjerministrs savu valsti cenšas pozicionēt kā neliberālu, kas neatsakās no liberālās brīvības koncepcijas un neatbalsta konservatīvisma

un nacionālisma mazināšanos (*Hungarian Government*, 2014). Arno Vinsents (*Arnaud Vincent*), analizējot 2016. gada ASV Republikāņu partijas priekšvēlēšanu debates, ir apskatījis partijas prezidenta nominācijas kandidātu retoriku apzīmējumam “liberāls”, kas kristīgi labējā un reliģiski konservatīvā Teda Krūza (*Ted Cruz*) gadījumā saistās ar abortus atbalstošu nostāju, galēji kreisu pārliecību un liberāli noskaņotiem ASV Augstākās tiesas tiesnešiem. Citi apzīmējumu “liberāls” vairāk attiecināja uz valdošo eliti vai sociālās labklājības jautājumiem.

Priekšvēlēšanu debašu retorikā apzīmējumu “konservatīvs” T. Krūzs vairāk saistīja ar apzīmējumu “*judeo*” (ietverot gan jūdaisma un kristīgo vērtību nozīmi, gan valsts izcelšanās principus un vērtības), kā arī evaņģēliskajiem kristiešiem, bet citi šo jēdzienu vairāk attiecināja uz konservatīvajiem uzskatiem ekonomikā un jautājumu par valsts iejaukšanos indivīda dzīvē (*Vincent*, 2020, 68–69). Tas parāda konservatīvo uzskatu piekritēju negatīvo liberālisma izpratni, pret ko tiek vērsta darbība gan politiskajā retorikā, gan attiecībās ar vietējo kopienu. Tāpat vispārējā politiskā nostāja ir savijusies ar attieksmi pret kristīgajām vērtībām, jo to ietekmē reliģiskā pārliecība, kas nosaka atbalstu jūdaisma un kristīgajām vērtībām un nosodījumu abortiem un citiem kristīgajai sabiedrībai nevēlamiem sociālajiem paradumiem.

Apskatot reliģiski konservatīvos uzskatus, var secināt, ka viņu kristīgo vērtību izpratni veido morāle un tās nozīme sociālo jautājumu risināšanā, cilvēka cilmes šūnu pētniecības nepieļaujāmība, ģimenes vērtības (iestājoties pret abortiem, feminismu un LGBT tiesībām), dzīvības atbalstīšana (īpaši mazinot abortu skaitu), pragmatisku tiesnešu iecelšana, jūdaisma un kristīgās vērtības, kā arī civilizācijas un nācijas identitātes pamats.

Reliģiski liberālie uzskati

Reliģiski liberālie uzskati par pamatu reālā sabiedrības stāvokļa un aktuālo problēmu risināšanai pretstatā reliģiski konservatīvajiem nereti izmanto nevis vēsturiskus Bībeles principus, bet liberālo politisko ideoloģiju. Mūsdienu pasaulē gan kristīgā ticība, gan citas reliģijas ir mainījušās un kļuvušas neformālākas, postinstitucionālas un neoficiālas. Līdzīgi politiskajām pārmaiņām kopš 20. gadsimta beigām, arī kristietība un kristīgās organizācijas ir kļuvušas demokrātiskākas. Lai gan reliģiski konservatīvie uzsver reliģijas un kristīgo vērtību nozīmi, piesaiste konkrētām reliģiskajām organizācijām un regulāra dievkalpojumu apmeklēšana ievērojami samazinās (*Turner*, 2013, 227).

Roberts Bella (*Robert Bellah*) 1967. gadā publicētajos rakstos popularizēja ASV pilsoniskās reliģijas ideju (*Loge*, 2020). Pilsoniskā reliģija tiek raksturota kā domāšanas pamats amerikāņu dzīvesstilam, un tas dod morālu pamatojumu ASV

politiskajai uzbūvei. R. Bella, skaidrojot pilsonisko reliģiju, norāda, ka simbolu, pārlicības un rituālu kolekcija, kas ir veidojusies kopš ASV rašanās, veido pietāti pret sakrālo un institucionalizēto kolektīvismu. Tās pamati balstās jūdaisma un kristīgajās tradīcijās, taču pastāv paralēli personas individuālajai iekšējai ticībai, kas var būt un var nebūt balstīta kādā no šīm monoteiskajām reliģijām (*Loge*, 2020, 73). Pilsoniskajā reliģijā ir savi svētie raksti, svētku dienas, svētie un mocekļi u. c. lietas, kuras, lai gan nav vispārīgi kanonizētas kā reliģiskā prakse, amerikāņu ikdienas dzīvē ieņem reliģiskajiem atribūtiem un svētkiem līdzvērtīgu vietu.

Reliģiski liberālie uzskati ir saistīti ar reliģiski kreiso (*religious left*) virzienu, līdzīgi kā konservatīvie – ar labējiem. Stīvens T. Mokabi (*Stephen T. Mockabee*), raksturojot reliģiski kreiso, piedāvā trīs nozīmīgus aspektus: kalpošanu citiem, sociālo atbildību un kolektīvo rīcību. To dēvē par komunitārisma reliģijas ceļu, kas atklājas pretstatā ar konservatīvo individuālo reliģisko praksi. Eimija Salivana (*Amy Sullivan*) norāda uz reliģiski liberālo jeb kreiso politiskajām idejām, kuras ASV pārstāv Demokrātu partija: vienlīdzīgas tiesības un iespējas sievietēm (ietverot reproduktīvo veselību), etnisko minoritāšu cilvēktiesības, uzskats, ka amerikāņu mājsaimniecībām vairs nav raksturīga nukleārā ģimene, un atbalsts dažādu ģimeņu un homoseksuālisma pieņemšanai (*Vincent*, 2020, 93–94).

Pilsoniskā reliģija un komunitārais reliģijas praktizēšanas veids vairāk par individuālo svētdarbību uzsver visas sabiedrības kopējo garīgumu. Sabiedrības problēmas tiek risinātas kopā, bet neuzsverot savu individuālo reliģijas izpratni, jo citam reliģijas brīvība var rosināt krietni atšķirīgas reliģiskās idejas un rīcību. Reliģiski liberālās idejas atzīst sociālo realitāti, ka tradicionālās laulības modelis vairs nav vienīgā kopdzīves forma, tādēļ, pamatojoties uz kristīgas mīlestības un sociālā taisnīguma principa, nepieciešams atbalstīt un uzlabot dzīves apstākļus viendzimuma pāriem un iepriekš diskriminētām sabiedrības grupām. Kristīgas mīlestības vārdā vajag veicināt dzīves kvalitāti transpersonām, radīt iespēju dažādos veidos ieņemt pēcnācējus, piemēram, ar surogātmātes palīdzību.

Reliģiski liberālās idejas atbalstoši politiskie spēki apzinās, ka ar savu politisko nostāju nespēs iegūt atbalstītājus, kuri pieder stingri reliģiozajai sabiedrības daļai, tāpēc pat necenšas iegūt viņu simpātijas. Šādi politiķi vēlas rezonēt ar to sabiedrības daļu, kurai reliģija ir vairāk kā kultūras identitāte vai garīgums ir gluži personiska lieta un neietekmē politiskos uzskatus un izvēli vēlēšanu procesā.

Pastāv gadījumi, kad, veicinot liberālāku reliģijas izpratni, apzināti tiek uzsvērtā brālība un sabiedrības kopīgošana, citam citu dēvējot par brāļiem un māsām, lai saistītu komunitārās reliģiskās idejas un veicinātu vienlīdzību. ASV prezidents Baraks Obama (*Barack Obama*) savā inaugurācijas runā, iestājoties par vienlīdzības jautājumiem, norādīja, ka “mūsu brauciens vēl nav noslēdzies, kamēr mūsu geju brāļi un māsas nav ieguvuši līdzvērtīgas iespējas atbilstoši

likumam” (*White House*, 2013). Reliģiski konservatīvo uzskatu paudēji atšķiras ar savu individuālo dievbijību, tāpēc reliģiski liberālajiem ir svarīgi iestāties par praktisku pārmaiņu ieviešanu sabiedrības dzīvē, nevis progresa neveicināšanu un kritizēšanu. Komunitāra reliģijas praktizēšana liek praktiski iestāties pret sociālo netaisnību un nevienlīdzību, nevis vienkārši individuāli piekopt reliģiskus rituālus un atbalstīt novecojušas reliģisku organizāciju vai autoritāšu noteiktas dogmas. Vienā posmā iestāšanās pret sociālo netaisnību un nevienlīdzību izpaužas kā sieviešu un etnisko minoritāšu aizstāvība, citā posmā – kā homoseksuālas orientācijas personu un transpersonu atbalsts.

Reliģiski liberālie, līdzīgi reliģiski konservatīvajiem, kristīgās vērtības uzskata par Rietumu civilizācijas identitātes pamatu, tomēr ietver arī vienlīdzības un sociālā taisnīguma jautājumus. Svarīgāks par individuālo reliģiozitāti ir sabiedrības garīgums, kas nosaka, ka kopēji jārisina sociālās problēmas, ietverot feminismu, cilvēktiesību aizstāvību, t. sk. jāatbalsta netradicionālas ģimenes un transpersonas.

Latvijas politiķu uzskatu piemērs

Analizējot Latvijas situāciju, tika pētīti politiķu viedokļi par dažādām ar kristīgajām vērtībām saistītām tēmām un identificēta viņu attieksme. Tika noskaidrots gan reliģiski konservatīvo, gan reliģiski liberālo, gan atsevišķi arī tradicionāli kristīgo politisko uzskatu pārstāvja viedoklis. Tradicionāli kristīgos uzskatus vairumā gadījumu pārstāv kristīgi demokrātiskās partijas, un tas ir savdabīgs reliģisko uzskatu virziens. Tas sociālās un politiskās realitātes iespaidā maina savu izpratni no reliģiski konservatīva uz reliģiski liberālo, un dažkārt abus uzskatu virzienus apvieno, mēreni atbalstot reliģiski liberālās idejas, tomēr pilnībā neatšakoties no reliģiski konservatīvajām vērtībām.⁴

Vienīgais jautājums, kurā visu reliģisko uzskatu pārstāvju vidū pastāv vienprātība, ir atziņa, ka kristietība ir uzskatāma par Rietumu un Eiropas civilizāciju veidojošo pamatu (sk. 1. tabulu), tādēļ ir nepieciešama kristietības identitātes apzināšanās. Reliģiski liberālie gan uz to skatās plašākā mērogā un, lai gan atzīst kristietības nozīmi, to aplūko kopsakarā ar antīkās un islāma pasaules ietekmi.

⁴ Pētījumā tika intervēti dažādas kristīgās vērtības pārstāvoši politiķi: reliģiski konservatīvos jeb labējos pārstāvēja Jūlija Stepaņenko no partijas “Suverēnā vara” un Ainārs Šlesers no “Latvija pirmajā vietā”, reliģiski liberālos jeb kreisos pārstāvēja Laima Geikina no “Attīstībai/Par!” savukārt kristīgi demokrātiskos pārstāvēja Linda Ozola no partijas “Konservatīvie”. Lai analizētu reliģiski politiskos uzskatus, nevis konkrēto politiķu pārliecību, turpmāk darbā netiks identificēti konkrētie politiķi.

1. tabula. Dažādus reliģiskos uzskatus pārstāvošu četru politiķu attieksme pret kristīgajām vērtībām (avots: autora veikts pētījums)

Kristīgo vērtību kategorija	Reliģiski konservatīvais pārstāvis	Reliģiski konservatīvais pārstāvis	Kristīgi demokrātiskais pārstāvis	Reliģiski liberālais pārstāvis
Nostāja pret abortu	B	B	B	A
Nostāja pret dažādu ģimenes modeļu atzīšanu	B	B	C	A
Antiimigrācijas nostāja	C	0	C	0
Antiislāmiska nostāja	0	C	C	0
Nostāja, ka jāmīl un jāpieņem visi, t. sk. LGBT un transpersonas	B	B	A	A
Nostāja pret nevienlīdzības mazināšanu, t. sk. sieviešu tiesību veicināšanu	B	B	C	A
Nostāja pret reliģisko ierobežojumu attiecināmību uz reliģiskajām organizācijām	A	A	C	C
Nostāja, ka kristietība ir Eiropas civilizācijas pamats	A	A	A	A

- A – politiķis iekļauj šo vērtību kristīgo vērtību izpratnē un pret to izturas pozitīvi.
 B – politiķis iekļauj tematu kristīgo vērtību tvērumā, tomēr attiecas pret to negatīvi.
 C – politiķis tematu daļēji pieskaita kristīgo vērtību izpratnei, bet daļēji uzskata, ka tas neattiecas uz kristīgo vērtību tvērumu.
 0 – politiķim nav viedokļa par jautājuma attiecināmību uz kristīgo vērtību izpratni.

Dažādus viedokļus no kristīgo vērtību aspekta atklāj *nostāja pret abortu*, kas tiek ietverta dzīvības kultūrā. Gan reliģiski konservatīvie, gan kristīgi demokrātiskie šo uzskata par kristīgo vērtību jautājumu un neatbalsta to. Tam tiek nosaukti arī sekulāri iemesli, jo viens no argumentiem ir tas, ka sievietes iespēja laist pasaulē pēcnācējus aborta rezultātā var tikt apdraudēta, tāpat reliģiski konservatīvie uzskatu paudēji norāda uz iespēju palikt stāvoklī vardarbības rezultātā un sabiedrības spiedienu šādā gadījumā veikt abortu. Lai gan reliģiski konservatīvie dažkārt iestājas par pilnīgu abortu aizliegumu, jo pauž viedokli, ka dzīvība sākas no ieņemšanas brīža, tomēr daļa reliģiski konservatīvo abortu drīzāk uzskata par galēju soli un iesaka labāk bērnu nodot adopcijai vai audžuģimenei situācijās, kad vēlme veikt abortu ir saistīta ar grūtniecību vardarbības vai incesta rezultātā, uzsverot, ka bērna tālāko likteni vajag izvērt individuāli.

Pretstats šim ar kristīgajām vērtībām saistītajam tematam ir reliģiski liberālo uzskatu pārstāves viedoklis – aborts ir kristīgo vērtību jautājums, jo tiesības uz abortu ir saistītas ar Dieva doto cilvēka brīvo gribu. Aborta liegšana ierobežo indivīda brīvās gribas izpausmes, tāpēc šāds lēmums ir jāatstāj viņa ziņā. Reliģiski labējo un konservatīvo politiķu viedokļi abortu neatbalstīšanā atšķiras vienīgi ar to, vai ir pieļaujams atbalstīt aborta veikšanu krīzes apstākļos (vardarbība, incests, bērna vai mātes veselības un dzīvības apdraudējums). Reliģiski liberāls brīvās gribas izpratnes skaidrojums pieļautu arī indivīda brīvās gribas kaitīgas izpausmes pret citiem, ja tās būtu absolūtas. Tādējādi aborta jautājums no kristīgo vērtību aspekta vairāk saistīts ar sievietes izvēles vai dzīvības aizsardzības jautājumu.

Otrais temats ir *nostāja pret dažādu ģimenes modeļu atzīšanu*. Civilās savienības likumprojekta jautājums 2022. gadā un pašlaik plānotā partnerattiecību regulējuma sakarā tas ir pietiekami aktuāls (Kincis, 2023), un tradicionāli kristīgās sabiedrības daļas nostājas maiņa varētu ietekmēt netradicionālo ģimenes modeļu legalizēšanas iespējas Latvijā. Šo uzskatu evolūcija ir šāda: iepriekš tradicionāli kristīgo uzskatu paudēji pieslējās reliģiski konservatīvajiem un pret to bija iestājušies iepriekšējos Saeimas balsojumos. Taču pēc Satversmes tiesas 2020. gada 12. novembra sprieduma Nr. 2019-33-01 situācija mainījās, jo tiesa pieprasīja sakārtot viendzimuma attiecību tiesības tikt atzītām par ģimeni. Papildus tika saņemts Ministru prezidenta rīkojums Tieslietu ministrijai īstenot Satversmes tiesas spriedumu netradicionālo ģimenes modeļu jautājuma risināšanai.

Lai šo jautājumu sakārtotu, pastāvēja trīs konceptuāli virzieni, no kuriem minimālais variants bija grozījumi divās tiesību normās: viena ir Ministru kabineta noteikumu Nr. 1250 “Noteikumi par valsts nodevu par īpašuma tiesību un ķīlas tiesību nostiprināšanu zemesgrāmatā” 13. punkts un otra ir Darba likuma 155. pants. Minimālajā netradicionālo ģimeņu jautājuma risināšanas gadījumā potenciāli varētu būt citi Satversmes tiesas spriedumi, kas pieprasītu grozīt citas tiesību normas. Maksimālais variants būtu veikt grozījumus Civillikumā – tātad ģimenes un laulības jēdziena skaidrojumā. Vidējais variants atbilstoši kristīgi demokrātisko uzskatu pārstāves viedoklim ir Tieslietu ministrijas piedāvātais Civilās savienības likums, kura rezultātā tiktu legalizētas viendzimuma attiecības un citas partnerattiecību formas heteroseksuāliem pāriem, tomēr netiktu risināti citi jautājumi, piemēram, interešu konflikta novēršana, likumiskas mantošanas tiesības, tiesības pārstāvēt ārstniecības procesā.

Reliģiski liberālie jautājumu par dažādiem ģimenes modeļiem saista ar kristīgajām vērtībām un negatīvi vērtē politiski reliģisko retoriku tradicionālo ģimenes modeļu aizstāvībai. Arī reliģiski konservatīvie uzskata, ka šis jautājums ir saistīts ar kristīgajām vērtībām, tāpēc jāsecina, ka viņi neatbalsta viendzimuma attiecību juridisku legalizēšanu, iestājas par tradicionālas ģimenes

institūta stiprināšanu un negatīvi raugās uz juridiska institūta izveidi heteroseksuālajiem pāriem, jo tas radītu laulības alternatīvu. Tā kā visi bez sīkāka skaidrojuma atzīst, ka dažādu ģimenes modeļu jautājums un ģimenes jautājums vispārīgi attiecas uz kristīgajām vērtībām, tad var uzskatīt, ka sabiedrībā ir vienprātība par abu jautājumu korelāciju. Ģimenes vērtību jautājums arī rada nozīmīgu daļu no kristīgo vērtību jēdziena satura, radot priekšstatu par spēcīgu korelāciju starp šīm abām vērtībām.

Sasaistot ģimenes jautājumu ar kultūrkariem, tie izpaužas kā konservatīvās un liberālās sabiedrības daļas cīņa par vērtībām un vērtīborientāciju sabiedrībā un izglītībā. Reliģiski konservatīvie uzskata, ka ir nepieciešams aktīvāk iesaistīties kristīgo vērtību aizstāvībā un to sagaida gan no garīdzniekiem, gan no sabiedrības. Reliģiski liberālie izsaka viedokli, ka šis jautājums nav kristīgo vērtību ietvarā. Tradicionāli kristīgie pauž uzskatu, ka baznīcai ir aktīvi jāiesaistās šajā cīņā, tomēr atzīst, ka kultūrkaru jautājums ir traktējams plašāk par tradicionāli kristīgo vērtību kolīziju ar sekulārām vai sociāli liberālām idejām; cīņa par vērtīborientācijas noteikšanu izglītības sistēmā ir viena no nozīmīgākajām nācijas pastāvēšanā, un kristīgās vērtības ir tikai daļa no tām.

Reliģiski labējās un populistiskās idejas daudzviet Eiropā ir saistītas ar *antiimigrācijas nostāju*. Reliģiski liberālā politiķe norāda, ka šis jautājums neietilpst kristīgo vērtību tvērumā, jo tad tas nozīmē, ka kādi iedzīvotāji mūsu sabiedrībā nav akceptējami. Tā kā šāda ksenofobija nav pieļaujama un nav savienojama ar kristīgajām vērtībām, antiimigrācijas pozīcija kristīgo vērtību saturā nav atbalstāma. Reliģiski konservatīvie uz to skatās dažādi, jo melos balstīta migrācijas politika, ar to domājot, ka mums ir jāuzņem bēgļi, kuri bēg no kara, taču patiesībā ir ekonomiskie bēgļi, neatbilst kristīgajām vērtībām.

Situācija 2022. gadā, kad ir jāpalīdz ukraiņu kara bēgļiem, ir pavisam citāda nekā 2015. gadā, kad bija iesācies Tuvo Austrumu un Ziemeļāfrikas ekonomiskās imigrācijas vilnis uz Eiropas Savienību. Tāpēc uz imigrācijas jautājumu nevar skatīties viennozīmīgi un pašreizējos apstākļos ukraiņu bēgļiem ir jāpalīdz. Citā skatījumā antiimigrācija kristīgā sabiedrībā nav pieņemama, un to pamato ar sekulāriem argumentiem, jo Latvija atrodas Eiropas Savienībā un ir Šengenas zonas dalībvalsts, tāpēc ir atvērta migrācijai. Tāpat reliģiski konservatīvie aicina nebaidīties no svešā, citu reliģiju un tautību cilvēkiem. Tas liekas līdzīgi reliģiski liberālajai nostājai, tomēr šāda migrāciju atbalstoša politika ir saistīta ar grūtībām aizstāvēt savas vērtības, un tas neļauj pieņemt imigrantus, jo tas var kaitēt vietējām vērtībām un degradēt tās. Kaut arī šādu nostāju pauž reliģiski konservatīvs politiķis, to drīzāk varētu uzskatīt par kristīgi demokrātisku migrācijas jautājuma izpratni.

Kristīgi demokrātiskā pārstāve norāda, ka ir jāizsver imigrācijas pozitīvie un negatīvie aspekti. No vienas puses, nozīmīgākais faktors ir nacionālā drošība,

uz kā pamata iespējams ierobežot imigrāciju no Tuvajiem Austrumiem. No otras puses, pēc kristīgajiem principiem ir nepieciešams atbalstīt katru kopienu, kas nonākusi nelaimē, un šādā aspektā jāatbalsta katrs bēglis no Ukrainas. Kristīgi demokrātiskā pārstāve piebilst, ka pilnībā atbalsta Polijas migrācijas politiku – negatīvu izturēšanos pret Tuvo Austrumu bēgļiem un ukraiņu migrantu atbalstu.

Citviet Eiropā reliģiski labējie izceļas ar *antiislāmisku nostāju*. Reliģiski konservatīvie un kristīgi demokrātiskie attiecas līdzīgi, norādot, ka ir jātolerē un jārespektē visas reliģijas, jo dzīvojam reliģiski plurālā un globalizētā pasaulē, tomēr savām vērtībām ir jāprevalē pār ienākošajām, t. sk. islāma, vērtībām. Tāpat islāmticīgajiem ir brīvas tiesības praktizēt savu ticību un pret šīs reliģijas pārstāvjiem ir jāizturas ar cieņu, tomēr islāms nav jāveicina. Mūsu kultūra ir veidojusies kristīgās tradīcijas iespaidā, un islāma kultūrai ir ļoti atšķirīga pieeja dažādos jautājumos, sākot no poligāmijas un beidzot ar izglītības un sociālās aprūpes sistēmu.

Cits reliģiski konservatīvais uzskats ir, ka antiislāmisku attieksmi nevar saistīt ar kristīgajām vērtībām. Kristietība nav pret citām reliģijām, un mūsu pienākums nav mainīt citu cilvēku reliģiskos uzskatus – mums ir jācenšas mierīgi līdzāspastāvēt musulmaņu kopienai. Ja Latvijā mainītos etniskais sastāvs un ja mūs apdraudētu vai ietekmētu islāma reliģija vai kultūra, tad mums vajadzētu aizstāvēt savas kristīgās vērtības un identitāti. Pašlaik Latvijā problēmu ar islāmticīgajiem nav, tāpēc reliģiski labējiem un populistiem nav jāreaģē uz apdraudējumu vai politisko dienaskārtību, tomēr pārmaiņu iespēja nākotnē pastāv, kā tas ir noticis citviet Eiropā.

Attiecībā uz reliģiski kreisām jeb reliģiski liberālām idejām tika apskatīta *nostāja, ka ir jāmīl un jāpieņem visi, t. sk. LGBT un transpersonas*. Reliģiski konservatīvie ir gatavi pieņemt personas, kuras tie ideoloģiski neatbalsta, tomēr pauž arī pretenzijas. Pat tika norādīts, ka daļa personu, kuras ir veikušas dzimuma maiņu, patiesībā nespēj atrisināt savas psiholoģiskās problēmas, tāpēc savu negāciju vērs pret konservatīviem cilvēkiem, kurus uzskata par vainīgiem. Tāpat reliģiski konservatīvie uzskata, ka daļa transpersonu, balstoties uz progresīviem principiem un mainot savu dzimumidentitāti, nav laimīgi un neatrisina savas problēmas, kuru dēļ īstenoja šo transformāciju. Kristietības ceļš paredz arī maigu virzišanu pa kristīgās morāles ceļu, mudinot indivīdu mainīties atbilstoši tradicionāliem kristīgo vērtību principiem.

Reliģiski konservatīvais pārstāvis ir gatavs izrādīt toleranci un sadzīvot ar pieaugušajiem, kas ir pieņēmuši lēmumu identificēties kā netradicionālas orientācijas vai cita dzimuma pārstāvji. Viņš uzskata, ka pilngadīgas personas nevar izkontrolēt vai pāraudzināt, tomēr sociāli liberālas vērtības attiecībā uz dzimumidentitāti tām mācīt nedrīkst. Taču uzskatu sistēmu, kas veicina netradicionālu

viedokli par identitāti, viņš uztver kā apdraudējumu nepilngadīgajiem un domā, ka drīzāk tiek diskriminēti tradicionāli domājošie, nevis netradicionālo uzskatu pārstāvji. Pārējo uzskatu pārstāvji to, ka jāmīl visi, t. sk. LGBT un transpersonas, atzīst par kristīgo vērtību jautājumu.

Nākamais reliģiski kreisais temats ir *nostāja pret nevienlīdzības mazināšanu, t. sk. sieviešu tiesību veicināšanu*. Reliģiski liberālā pārstāve šo nešaubīgi iekļauj kristīgo vērtību izpratnes tvērumā, tomēr kritizē, ka reliģiskās organizācijas vairāk koncentrējas uz morāles un seksualitātes jautājumiem, bet ignorē sociāli ekonomiskos jautājumus, piemēram, bēgļu izmitināšanu, labklājības veicināšanu, klimata problēmu risināšanu. Kristīgi demokrātiskā pārstāve uz to raugās no iespēju nevienlīdzības aspekta un vēlas panākt vienlīdzīgas iespējas visiem neatkarīgi no etniskās izcelsmes un ienākumu līmeņa. Vienlaikus viņa norāda, ka neatbalsta pārmērīgu valsts iesaisti, piemēram, kvotu sistēmu, lai veicinātu aktīvu indivīda darbību iespēju izmantošanā.

Reliģiski konservatīvie kristīgo vērtību izpratnē tam nepiekrīt, jo iestājas pret feminismu, atbalstot tradicionālu ģimenes modeli, kur māte ir jaundzimušā dzīvības devēja. Tomēr viena konservatīvā pārstāve norāda, ka pirmā viņa feministes bija iestājušās par līdzvērtīgām politiskajām tiesībām un aktīvi atbalstījušas nedzimuša bērna tiesības uz dzīvību. Vienlaikus viņa norāda, ka mūsdienu feministiskā kustība ir antikristīga un pret kristietību vērsta, un kā galveno uzskata konfrontēšanu ar vīriešu tiesībām, par vainīgu pie globālām problēmām uzskatot baltādainu vīrieti. Reliģiski konservatīvie un kristīgi demokrātiskie neuzskata, ka sievietes būtu primāri apspiestās, un nevienlīdzības mazināšanas retoriku nosoda, balstoties uz feminisma kritiku.

Aktuāls jautājums pandēmijas periodā, kas ietvēra pretstatus, bija *nostāja pret reliģisko ierobežojumu attiecināmību uz reliģiskajām organizācijām*. Iespējams, šo jautājumu būtu vieglāk abstrahēt no kristīgo vērtību diskusijām, ja reliģiski konservatīvie politiķi pārstāvētu koalīcijas partijas, tomēr Covid-19 jautājuma politizēšana kristīgo vērtību skatījumā nav tikai Latvijas fenomens, tas notiek arī ASV un citviet. Reliģiski konservatīvie, kas pārstāv arī vakcīnskeptiķus jeb vienīgi brīvprātīgas vakcinācijas piekritējus, norāda: lai arī sākotnēji epidemioloģiskās drošības dēļ tika ierobežots apmeklētāju skaits, kas drīkstēja uzturēties dievnamos, tomēr nav pieļaujams liegt apmeklēt reliģiskos pasākumus personām, kuras nevar uzrādīt derīgu Covid-19 sertifikātu.

Kristīgi demokrātiskā pārstāve norāda, ka epidemioloģiskā drošība nav kristīgo vērtību jautājums, tomēr reliģiskās organizācijas tā rezultātā tika ierobežotas. Tāpat kristīgi demokrātiskie politiķi pandēmijas laikā bija novērsuši liberālo partiju mēģinājumus vēl drakoniskāk ierobežot reliģiskās organizācijas. Reliģiski liberālā pārstāve kategoriski noraida Covid-19 ierobežojumu sasaisti ar kristīgajām vērtībām, atzīstot to vienīgi par epidemioloģiskās drošības politikas jautājumu.

Tāpat paplašinot šo tematu, reliģiski liberālā pārstāve norāda uz politisko diskusiju par islāmam raksturīgā sejas aizsega aizliegumu, kuras retorikā tika izmantotas kristīgās vērtības. Iestājoties pret tiesībām valkāt sejas aizsegus, tika skarta vienīgi islāma reliģiskā prakse, un tā ir diskriminējoša attieksme. Diezgan nelogiska reliģiski liberālo skatījumā ir ģērbšanās stila nepamatota ierobežošana, kas skar vienīgi atsevišķu reliģisko piederību.

Kopumā vērtējot, reliģiskie ierobežojumi, īpaši pandēmijas laikā, ir uzskatu pretstats pats par sevi un kristīgās vērtības ir tikai kārtējā joma, kur var redzēt politiķu mēģinājumus aktualizēt diskusiju par valdības rīcību pandēmijas sakarā, lai vairotu savu politisko atbalstu.

Jānorāda, ka iepriekš apskatītie kristīgo vērtību temati nav vienīgie jautājumi, kurus cenšas akcentēt kāds kristīgo uzskatu virziens, lai panāktu sabiedrības atbalstu savām idejām. Reliģiski konservatīvie cenšas aktualizēt jautājumu par kristīgās mācības iekļaušanu skolu programmā, kristīgi demokrātiskie par kristīgo vērtību tvērumu uzskata arī šobrīd neaktuālu jautājumu par cilmes šūnu pētniecību un eksperimentiem ar cilvēku šūnām, savukārt reliģiski liberālie spēki kristīgo vērtību ietvarā labprāt iekļautu arī vides un dabas ilgtspējīgu attīstību un nabadzības novēršanu.

Redzams, ka abi reliģiski konservatīvie politiķi savos uzskatos kristīgo vērtību jautājumos ir līdzīgās domās, kaut arī dažkārt izmanto dažādu argumentāciju. Kristīgi demokrātiskais uzskatu virziens arvien vairāk atšķiras no reliģiski konservatīvā un pieslejas reliģiski liberālajiem uzskatiem: vēl aizvien neatbalsta ne tiesību uz abortu paplašināšanu, ne mūsdienu feminismu.

Kristīgi demokrātiskie uzskati evolucionē no reliģiski konservatīviem uz liberāliem, iebilstot pret revolucionārām pārmaiņām. Tas saistāms ar dažādu ģimenes modeļu pieņemšanu, kur atzīst viendzimuma attiecību juridisko problemātiku, tomēr aizvien nav vērojama gatavība pilnībā mainīt uzskatus par laulības jēdzienu. Pretstatu vislabāk atspoguļo reliģiski liberālās pārstāves skatījums, kas gandrīz visos aktuālajos jautājumos atšķiras no reliģiski konservatīvajiem. Reliģiski konservatīvo un reliģiski liberālo atšķirība Latvijā izpaužas tieši ar ģimeni un dzīvību saistītos jautājumos, jo reliģiski kreisie vēlas veicināt indivīda izvēles brīvību un atbalstīt pēc iespējas dažādākas iespējas, turpretī reliģiski labējie, iestājoties par nācijas un Bībeles izpratnes saglabāšanu, nevēlas pieļaut tradicionālo ģimeni un ģimenes lomu apdraudošus politiskus lēmumus. Pilnīgi visiem politiķiem, kas izmanto kristīgo retoriku, kopīga ir *nostāja, ka kristietība ir Eiropas civilizācijas pamats* un uz tā var balstīt potenciālo dialogu starp pretējo reliģisko uzskatu pārstāvjiem.

Nobeigums

Kristietība kā antropoloģijas pētniecības virziens mūsdienu sabiedrībā ir pilnvērtīgi attīstījusies vienīgi kopš 21. gadsimta sākuma. Mūsdienās ir novērojama aktīvas iedzīvotāju reliģiskās prakses samazināšanās. Tomēr tā vēl aizvien ieņem svarīgu nišu politiskajā dienaskārtībā, īpaši morāles un vērtību aspektu ziņā, kas saistīts ar Entonija Vollesa reliģijas ideoloģisko lomu. Statistikas dati, kas raksturo reliģiozitāti Latvijā, ir atšķirīgi: pēc SKDS datiem Dievam tic 73 % latviešu, taču *Pew Research Center* rezultāti liecina, ka par dziļi reliģioziem uzskatāmi tikai 15 % latviešu. Lai arī Latvijā dziļās reliģiozitātes rādītāji ir zemi, politikas jomā sociāli liberālās un reliģiski liberālās idejas tiek īstenotas ļoti kūtri.

Kristīgās vērtības daudziem ir saglabājušās kā noteikta konfesjonālā piederība vai kultūrvēsturiskā identitāte, un globalizācijas ietekmē iedzīvotājiem ir raksturīgs individuāls garīgums un mainīga reliģiskā prakse. Vietējās draudzes un konfesjonālās mācības nozīme mazinās, taču indivīdam ir iespējams iepazīties ar reliģisko praksi no visas pasaules. Lai spētu piesaistīt vietējās kopienas iedzīvotājus reliģisko organizāciju apmeklēšanai, vietējās draudzes izmanto globālus paņēmienus, kuri ietver ārzemju reliģiskās prakses lokalizēšanu.

Apskatītais pretstats starp reliģiski konservatīvajiem un reliģiski liberālajiem izpaužas duālā pieejā, kur, vienkāršoti sakot, reliģiski konservatīvie vēlas sabiedrību pielīdzināt tradicionāli kristīgajam, bet reliģiski liberālie sociālo realitāti vēlas atzīt reliģiskajā sfērā: tātad kas būs noteicējs – reliģija sabiedrībai vai sabiedrība reliģijai? Reliģiski konservatīvie cenšas saglabāt *status quo*, par galveno autoritāti atzīstot tradicionālu Svēto rakstu autoritāti, bet reliģiski liberālie vēlas pastāvošos uzskatus padarīt atbilstošus mūsdienu sociālajai un politiskajai dienaskārtībai. Šobrīd Latvijas kristīgā sabiedrība ir šo divu virzienu krustcelēs, un tas noteiks turpmāko nacionālās reliģiskās dzīves virzību.

Tā kā kristīgās vērtības ir relatīvas un dažādos laikposmos un reliģiskajos strāvojumos ar tām var saprast dažādas idejas, tad mūsdienu cilvēkam reliģiski konservatīvās idejas ir saistītas ar šādām vērtībām: tradicionālu laulības izpratni, ģimenes vērtībām, iestāšanos pret LGBT tiesībām, abortiem un feminismu, morāles un indivīda nozīmi sociālo jautājumu risināšanā, dzīvības atbalstīšanu, atbilstoša pasaules uzskata tiesnešu iecelšanu, jūdaisma un kristīgo vērtību atzīšanu par civilizācijas identitātes pamatu. Aizsākums mūsdienu izpratnei par konservatīvām kristīgajām vērtībām ir meklējams 20. gadsimta 70. gados ASV, kas īpaši nostabilizējās pēc PSRS sabrukuma, kad reliģiski konservatīvie nostiprināja savu atšķirību no citām reliģiju atbalstošām un komunistisko ateismu noraidošām idejām. Politiskajā retorikā reliģiski konservatīvās idejas arvien vairāk izmanto galēji labējie un populistī.

Reliģiski liberālo nostāju var apvienot ar ASV pilsoniskās reliģijas idejām un var saistīt ar kreisām idejām. Stīvens Mokabī, raksturojot reliģiski kreisos, izceļ trīs svarīgus principus: kalpošanu citiem, sociālo atbildību un kolektīvo rīcību. Pretstatā reliģiski konservatīvo individuālā garīguma pieejai tiek uzsvērts sabiedrības garīgums un komunitārisma reliģiskās praktizēšanas ceļš. Svarīgāka par indivīda netikumu pārveidi ir globālo problēmu (piemēram, nabadzības, klimata krīzes un bēgļu jautājumu) risināšana. Reliģiski liberālie par kristīgajām vērtībām uzskata vienlīdzības un sociālā taisnīguma jautājumus, sociālo problēmu risināšanu, piemēram, feminismu, melnādaino tiesības, arī cilvēktiesību, t. sk. LGBT un transpersonu tiesību, aizstāvību. Reliģiski liberālās un kreisās idejas drīzāk tiek saistītas ar vispārēji liberālām idejām, tāpēc sabiedrībai ir grūti tās nodalīt un uztvert kā ar kristietību saistītas idejas.

Noslēgumā tika analizēti to Latvijas politiķu uzskati, kas savā politiskajā komunikācijā izmanto kristīgo retoriku. Tie pārstāv gan reliģiski konservatīvo, gan reliģiski liberālo, gan kristīgi demokrātisko skatījumu. Ar kristīgi demokrātisko skatījumu tiek saprasta tendence daudzām tradicionāli kristīgām partijām evolucionēt un no reliģiski konservatīvām idejām sākt atbalstīt reliģiski liberālās idejas, tomēr neatbalstot radikāli liberālas idejas. Kristīgi demokrātiskais virziens iestājas pret tiesību uz abortu paplašināšanu, neatbalsta feminismu, bet ir gatavs iet uz kompromisu tradicionālās ģimenes jautājumā, saglabājot tradicionālas laulības izpratni.

Kristīgo vērtību pretstatu vislabāk atspoguļo reliģiski liberālo un reliģiski konservatīvo politiķu skatījums, kas visvairāk izpaužas ar ģimeni un dzīvību saistītajos jautājumos. Reliģiski liberālie vēlas veicināt indivīda izvēles brīvību un dažādību, bet reliģiski konservatīvie iestājas par tradicionālu nācijas saglabāšanu un kristīgo izpratni, nepieļaujot ģimenes definīcijas un lomas apdraudošus politiskus lēmumus. Latvijas situācijai nav raksturīgs citu Eiropas valstu galēji labējo noraidījums attiecībā uz islāmu vai imigrāciju. Pilnīgi visi kristīgo retoriku izmantojušie politiķi bija gatavi vienprātīgi atzīt kristietības lomu Rietumu civilizācijas veidošanā.

Līdz 2023. gada nogalei Latvija bija viena no pēdējām valstīm Eiropas Savienībā, kur reliģiski un sociālo liberālās idejas likumdošanā vēl nebija pieņemtas. Reliģiski konservatīvās idejas pārstāv lielākā daļa reliģisko organizāciju, bet izmaiņas normatīvajos aktos daļai garīdznieku un ticīgo var likt mainīt uzskatus par labu reliģiski liberālām idejām. No reliģiski konservatīvā skatpunkta netrādicionālu ģimeņu legalizācija normatīvajos aktos ir pagrieziena punkts iepretim reliģiski liberālām idejām. Vai tas tā notiks, un reliģiskās sabiedrības daļas attieksme pret ģimenes jautājumu mainīsies? Tas tiks atrisināts tuvākajā laikā. Bez šaubām, saglabāsies ortodoksālas reliģiskās organizācijas un uzskatu paudēji, kas turpinās iestāties par reliģiski konservatīvām idejām, tomēr sabiedrības vājā piesaiste aktīvai kristietības praktizēšanai var mainīt sabiedrisko domu par labu reliģiski liberālajam virzienam.

CHRISTIAN VALUES FOR THE MODERN HUMAN

Summary

Christianity as a field of anthropological research in contemporary societies has begun only in the 21st century, in a time when Christianity started to see its decline. Despite that, it takes an important part of political attention especially for aspects of moral and values that relate with Anthony Wallace's role of ideology of religion. In Latvia, even statistical data vary about societies religiosity. According to SKDS data, 73% of Latvians believe in existence of God and only 15% of them are deeply religious, according to Pew Research Centre analyses. Despite low rates of active religiosity in Latvia in the field of politics, socially and religiously liberal ideas are not accepted.

Christian values for many are a mere cultural identity or religious affiliation and through globalisation individuals have the ability to participate in different religious practices or form their own spiritual ideas. Since Christian values are relative, it can mean different and even opposite positions in different religious groups and periods of time. The main opposition of nowadays Christianity are religious conservative and religious liberal views. For modern human that affiliates with religious conservative stance, it means to support family values, traditional understanding of marriage and "culture of life", also to be against LGBTQ+, abortion rights and feminism. It can include conservative judicial appointments and acknowledgment of Christianity as the foundation of Western civilisation. On the contrary, religious liberal way of religiosity supports communitarian way of religion and places society problems higher than individual such as climate crisis, migration and poverty issues. Religious liberal values are equality and social justice and human rights for women, LGBTQ+ and black communities.

A research among Latvian politicians had been performed that used religious rhetoric from different religious views: religious conservative, Christian democratic and religious liberal. Christian democratic views are evolving from conservative to liberal and are supporting "culture of life" but are towards liberal understanding of family. Until 2023 Latvia was one of the last Western countries where religious and social liberal ideas had not been adopted in legislation. Religious conservative values are represented by majority of religious organisations, but changes in legislation may alter the views of some clergy and believers to accept religious liberal ideas.

Literatūra

1. Diena. (1. aprīlis, 2018). *Aptauja: 73% Latvijas iedzīvotāju tic Dievam*. <https://www.diena.lv/raksts/latvija/zinas/aptauja-73-latvijas-iedzivotaju-tic-dievam-14194394>
2. Hanovs, D., Mihailovs, I. J., un Tēraudkalns, V. (2006). *Globalizācija: teorijas un prakses: mācību līdzeklis augstskolām*. [B. i.]
3. Hungarian Government. (30 July, 2014). *Prime Minister Viktor Orbán's speech at the 25th Bálványos Summer Free University and Student Camp*. <https://2015-2019.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-25th-balvanyos-summer-free-university-and-student-camp>
4. Inglehart, R. F. (2021). *Religion's sudden decline: What's causing it, and what comes next?* Oxford University Press.
5. Jenichen, A., & Müller, H. (2014). A social role for churches and cultural demarcation: How German MEPs represent religion in the European Parliament. *Religion, State and Society*, 42(2–3), 148–165. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09637494.2014.932081>
6. Kincis, J. (8. septembris, 2023). Topošajā koalīcijā vienota izpratne nekavēties ar kopdzīves regulējumu un Stambulas konvenciju. *LSM*. <https://www.lsm.lv/raksts/zinas/latvija/08.09.2023-toposaja-koalicija-vienota-izpratne-nekaveties-ar-kopdzives-regulejumu-un-stambulas-konvenciju.a523233/>
7. Loge, P. (2020). Civil religion as an ethical foundation for political communication. In: P. Loge (Ed.), *Political communication ethics: Theory and practice*. Rowman & Littlefield.
8. LETA. (17. februāris, 2022). Kāpēc “Nacionālā apvienība” un “Saskaņa” balsoja pret Osipovas iecelšanu AT tiesneša amatā? [papildināts] *NRA*. <https://nra.lv/latvija/372548-kapec-nacionala-apvieniba-un-saskana-balsoja-pret-osipovas-iecelsanu-at-tiesneses-amata-papildinats.htm>
9. McFarlan Miller, E. (06, May, 2022). After years of debate, conservatives split from United Methodist Church. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/religion/2022/05/06/after-years-loud-debate-conservatives-quietly-split-united-methodist-church/>
10. Mills, M. (2012). Anthropology and religious studies. In: R. Fardon, O. Harris, T. H. J. Marchand, M. Nuttall, ... R. A. Wilson (Eds.), *The SAGE handbook of social anthropology*. Vol. 1 (pp. 183–196). Sage Publications.
11. Ozola, S. (1998). Binārie pretstati latviešu folklorā. No: J. Kursīte (sast.), *Kultūras krustpunktu meklējumi* (87.–92. lpp.). <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=771358>
12. Par ārkārtējās situācijas izsludināšanu: Latvijas Republikas Ministru kabineta noteikumi Nr. 720. 09.10.2021. Latvijas Vēstnesis, 195A, 09.10.2021. <https://likumi.lv/ta/id/326729-par-arkartejas-situacijas-izsludinasanu>
13. Par Darba likuma 155. panta pirmās daļas atbilstību Latvijas Republikas Satversmes 110. panta pirmajam teikumam: Latvijas Republikas Satversmes tiesas 2020. gada 12. novembra spriedums lietā Nr. 2019-33-01. 12.11.2020. Latvijas Vēstnesis, 222, 16.11.2020, <https://likumi.lv/ta/id/318716-par-darba-likuma-155-panta-pirmas-dalas-atbilstibu-latvijas-republikas-satversmes-110-panta-pirmajam-teikumam>

14. Par Ministru kabineta 2009. gada 27. oktobra noteikumu Nr. 1250 "Noteikumi par valsts nodevu par īpašuma tiesību un ķīlas tiesību nostiprināšanu zemesgrāmatā" 13. punkta atbilstību Latvijas Republikas Satversmes 91., 105. un 110. pantam: Latvijas Republikas Satversmes tiesas 2021. gada 8. aprīļa spriedums lietā Nr. 2020-34-03. 08.04.2021. Latvijas Vēstnesis, 69, 12.04.2021. <https://likumi.lv/ta/id/322297-par-ministru-kabineta-2009-gada-27-oktobra-noteikumu-nr-1250-noteikumi-par-valsts-nodevu-par-ipasuma-tiesibu-un-klas-tiesibu-n...>
15. Pew Research Center. (2018). *How religious is your country? Latvia*. <https://www.pewresearch.org/interactives/how-religious-is-your-country/>
16. Robbins, J. (2014). The anthropology of Christianity: Unity, diversity and new directions. *Current Anthropology*, 55(10), 157–171. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/678289>
17. Skrūtons, R. (2021). *Kā būt konservatīvam*. Kodoka.
18. Turner, B. S. (2013). *The religious and the political: A comparative sociology of religion*. Cambridge University Press.
19. Volkovs, V. (2011). *Socioloģijas teorijas: lekciju kurss*. LiePa.
20. Vincent, A. (2020). *The religious rhetoric of U. S. presidential candidates*. Routledge.
21. Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. Random House.
22. The White House. (2013). *Inaugural address by President Barack Obama*. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama>

ELĪNA GRAUDIŅA

“Mūsdienās vara spēj paveikt nepieciešamo, bet politika – izlemt, kas būtu jādara. Problēma ir tajā, ka nevienam nav kontroles pār globālo spēku.”

Zigmunds Baumans

Ievads

Lai gan mūsdienu informācijas pārbagātības laikmetā var šķist, ka atbildes iespējams iegūt uz gandrīz visiem jautājumiem, tomēr tādi jēdzieni kā cilvēks un cilvēka rīcības motivācija vēl aizvien ir izziņas vērti. Cilvēka dabiskais stāvoklis ir konceptuāli apcerēts apgaismotāju darbos, tomēr nav ieguvis savu teorētisko noslēgumu. Mūsdienās cilvēka izpētes process centrā izvirza cilvēka daudzšķautņaino dabu, lai ne tikai izprastu indivīda rīcību un tās motivāciju, bet arī skaidrotu pieņemtus lēmumus un to sekas. Apgaismības laikmeta noriets tiek asociēts ar pāreju uz mūsdienu pasaules redzējumu, vienlaikus minot, ka apgaismības posms vēl arvien nav noslēdzies. Sākot ar 18. gadsimtu, tika pamatotas indivīda tiesības un pienākumi attiecībā pret valsti un definētas cilvēka dabiskās tiesības. Mūsdienās dabiskās tiesības ir iekļautas Apvienoto Nāciju Organizācijas (ANO) cilvēktiesību deklarācijā un kļuvušas par neatņemamu dzīves sastāvdaļu. Pateicoties apgaismībai, tika ieviests varas dalīšanas princips, jautājums par toleranci reliģiskā aspektā un aizsākta liberālās domas attīstība. Tikpat nozīmīgs bija hipotētiskais pieņēmums, ka visi cilvēki ir dzimuši brīvi un ar tiesībām uz pašsaglabāšanos, tāpēc tika izveidots sabiedriskais līgums, uz kā pamata notiek demokrātiskas valsts varas realizācija.

Viens no pēdējiem vērā ņemamiem apgaismības perioda domātājiem bija Imanuels Kants (*Immanuel Kant*, 1724–1804). Ar savu darbu viņš ne tikai spēja ietekmēt tālaika procesus sabiedrībā, bet tiešā veidā ir licis pamatus mūsdienu sabiedrības izpratnei par cilvēka cieņu. Filozofs saskatīja sabiedrībā pastāvošo pakļaušanos autoritātei, indivīdu nespēju lietot savu prātu un kā iemeslu sabiedrības nespējai attīstīties nosauca motivācijas trūkumu. Kants aicināja indivīdu lietot paša sapratni, lai veicinātu indivīda brīvības apjausmu, ideju attīstību un tādējādi pakāpeniski sekmētu sabiedrības attīstību un progresu.

Šajā rakstā tiks aplūkota indivīda brīvība kā cilvēka dabas būtība Kanta redzējumā. Turpinājumā tiks atklāti mūsdienu domātāju uzskati par cilvēka un sabiedrības dabiskā stāvokļa attīstības un pārmaiņu procesu attiecībā pret valsti, sabiedrību, citam pret citu. Aplūkojot sabiedrības attīstības procesu, ietekmīgākais 20. gadsimta otrās puses filozofs – sociologs Jirgens Hābermāss (*Jürgen Habermas*, 1929) – vērš uzmanību uz pamatotas argumentētas diskusijas nepieciešamību sabiedrībā, jo mūsdienās indivīds saskaras ar nepieredzētiem informācijas telpas izaicinājumiem, kas var apgrūtināt lēmumu pieņemšanas procesu. Hābermāsa piedāvātais risinājums šī riska mazināšanai – attīstīt diskusiju gan publiskajā, gan privātajā sfērā, paplašinot sabiedrībā notiekošo procesu caurskatāmību, tādā veidā nodrošinot indivīda un valsts dialoga iespējamību, sadarbību demokrātijas procesu attīstīšanai un pilnveidošanai. Raksta noslēguma daļā uzmanība tiek vērsta uz postpatiesības laikmetu – 21. gadsimta sākumu –, kas ietver informācijas pārbagātību, tā radot izaicinājumus cilvēka saprātam.

Cilvēka dabiskais stāvoklis: Imanuels Kants

Imanuels Kants ir ietekmīgākais apgaismības laikmeta filozofs. Viņš definēja, ka cilvēka lielākā pamatvajadzība ir *brīvība*. Brīvība pašam lietot savu sapratni. Tā ir atbildīga rīcība pret sevi un sabiedrību, tā ir spēja publiski izmantot sava prāta kapacitāti. Mūsdienās brīvība ir pašsaprotama indivīda dzīves sastāvdaļa, kas vēl nesenā pagātnē nebija iedomājama. Brīvība var šķist absolūti ierasts un neatņemams cilvēka dzīves elements, tomēr, lai to sasniegtu un realizētu tādu, kā mēs to saprotam šodien, ir noiets garš un pretrunīgs attīstības ceļš. Tāpēc mūsdienu indivīda un sabiedrības brīvība, tāpat arī brīvība indivīda attiecībās ar valsti nav pašsaprotama.

Savos darbos definējot brīvību par *absolūto vērtību*, filozofs apzinājās, ka brīvība sabiedrībā, brīvība indivīda domāšanā nav sasniedzama vienā acurīklī. Viņš atzīmēja: lai sasniegtu brīvību, indivīdam ļoti daudz kā pietrūkst. Cilvēks pats nevar sasniegt brīvību pēc tam, kad ir izteicis vēlmi un apzinājies, ka brīvība ir vērtība. Lai sasniegtu šo mērķi, ir jārada apstākļi, kas veicinātu iespējas padarīt cilvēkus brīvus, lai viņi paši ir spējīgi izmantot savu sapratni bez kādas vadības. Mūsdienās šis mērķis ir vieglāk sasniedzams, jo sabiedrībai un indivīdam kā tās pamatelementam ir sniegta telpa un lauks, kur sevi izkopt. Cilvēkam mūsdienu pasaulē pakāpeniski arvien sarūk to šķēršļu daudzums, kas kavētu vispārēju apgaismību – izešanu no nepilngadības, kurā indivīds atrodas paša vainas dēļ (Šuvajevs, 1997, 50).

Kanta izvīrītā tēze, ka cilvēkam ir jāspēj lietot savu sapratni un ka brīvība ir tas, kas ir vajadzīgs ikvienam indivīdam, joprojām ir aktuāla. Mūsdienās, kad pasaules mērogā cilvēce ir piedzīvojusi divus pasaules karus un ir spējusi atgūties no piedzīvotās destrūkcijas, novērtējusi cilvēku kā vērtību pašu par sevi, atkal tiek piedzīvota cietsirdība. Par to liecina Eiropā notiekošā karadarbība, kur pret Ukrainas valstisko suverenitāti un vēlmi dzīvot brīvā valstī ar brīvu sabiedrību un brīviem indivīdiem Krievija ir izvērsusi nežēlīgu un plašu karadarbību. Tāpēc filosofa tēze par brīvības nozīmi cilvēka dzīvē ne tikai ir nemainīgi aktuāla, bet arī atspoguļo brīvības trauslumu, kas var mainīties vienā acumirkli.

Dzīves laikā filosofš spēja ne tikai saskatīt sabiedrībā, valstī un Eiropā kopumā pastāvošo problemātiku, bet arī pārvērtēt savu iekšējo vērtību sistēmu, uzlūkojot cilvēku kā cieņas objektu pašu par sevi, definējot cilvēku par absolūto vērtību. Atskatoties uz savu dzīvi, Kants apraksta sevi kā jaunu zinātnieku, kas nav pazinis neko, vienīgi grāmatas, izzinātkāri un zinātni:

“Tas bija laiks, kad es ticēju, ka šīs lietas kalpo par godu cilvēcei, un es nicināju pūli, kurš nezina neko. Ruso izlaboja manus uzskatus. Šī apstulbošā iedomā pazuda, es iemācījos cienīt cilvēku, un es domātu sevi esam nederīgāku par vienkāršu strādnieku, ja nebūtu pārliecināts, ka šis uzlūkojums visiem pārējiem varētu piešķirt vērtību cilvēces tiesību izveidei.” (Rozenvalds, 2000, 68)

Kants ir Žana Žaka Ruso ideju turpinātājs un attīstītājs. Ruso idejas par indivīda tiesībām un Kanta izpratne par Ruso definētajām problēmām un nepilnībām sabiedrībā radīja augsni tālākai izpētei. Kanta aizrautība ar Ruso pasaules skatījumu veidoja savstarpēju korelāciju, kas veicināja Ruso ideju attīstību. Kants uzsvēra Ruso spēju apsteigt laika garu un drosmi pieprasīt cilvēces tiesības krietni enerģiskāk par tālaika pārējiem domātājiem. Ruso definēja ne tikai statiskas vienības, kuras būtu jāpilnveido, bet pamatoja personības vērtību tapšanas un turpmākās izglītības reformas nepieciešamību, garīgās audzināšanas nozīmi no bērna dzimšanas līdz pat pilngadībai. Tam laikam Ruso definētā pieeja izglītībai bija radikāla.

Filosofa izvīrītās idejas bija viegli apstrīdamas, jo tālaika dominējošo filosofu uzskatos valsts pārvaldes ideāls bija konstitucionālā monarhija. Šis ideāls bija sabiedrību vienojošais elements. Apgaismības laikmeta filosofi atšķirībā no Ruso neattīstīja neko jaunu, bet strādāja saskaņā ar pastāvošo paradigmu. Savukārt Ruso ieskicēja mūsdienās labi pazīstamo demokrātijas ideālu, kas tālaika politiskajai sistēmai bija nepieņemami, tomēr sabiedrības un indivīda izaugsmei – absolūti nepieciešami. Kā viena no būtiskākajām iezīmēm, kas atšķīra Ruso no citiem tā perioda filosofiem, bija indivīda tiesības bērnībā un jaunībā, turklāt Ruso nosauca iemeslus pedagoģiskām inovācijām (Rozenvalds, 2000, 68).

Kanta pētniece Latvijā Elvīra Šimfa savā promocijas darbā “Ētika un antropoloģijas attiecības Imanuela Kanta filosofijā: morālā un pragmatiskā antropoloģija” uzsver, ka Kanta pienesums konkrētajai disciplīnai bija spēja pamatot un attīstīt cilvēka cieņas nozīmīgumu, uztverot indivīda tiesību nozīmi Ruso skatījumā. Pirms iepazīšanās ar Ruso idejām Kants uzskatīja, ka cilvēka cieņu veido zināšanas, bet Ruso ietekmē nonāca pie atklāsmes, ka cilvēkiem, kas veido nezinošo pūli, tāpat pienākas cieņa. *Prima facie* šajā vēstījumā parādās Kanta atklāsmes par saviem maldiem jautājumā par cilvēka cieņas avotu (Šimfa, 2021, 161). Izmaiņas Kanta redzējumā par cilvēka cieņas būtību notika ne tikai Ruso ietekmē, bet arī tāpēc, ka Eiropā vācu valodas telpa piedzīvoja pārmaiņas. Konkrētās pārmaiņas bija neatgriezeniskas un skāra cilvēka noteiksmes izpratni. Pārmaiņu rezultātā cilvēka iedaba tika skaidrota un izprasta citādi nekā līdz šim.

Savās piezīmēs Kants skaidro: “Uzskats par nevienlīdzību arī padara cilvēkus nevienlīdzīgus. Tikai R[uso] k[unga] mācība var izdarīt tā, ka pat visizglītotākais filosofs ar savām zināšanām un bez reliģijas palīdzības uzskata, ka viņam nav vairāk taisnības un ka viņš nav labāks par vienkāršo cilvēku.” (Šimfa, 2021, 162) Sagrozītā cilvēka vērtības izpratne sabiedrības acīs “padara cilvēkus nevienlīdzīgus”. Tā bija sabiedrībai kā veselumam raksturīga problēma. Par konkrētās problēmas sakni tiek minēts cilvēkam piedēvētās vērtības salīdzinošais raksturs. Savos prātojumos Kants raksta: “Sabiedrība nosaka to, ka novērtē tikai salīdzinoši. Ja citi nav labāki par mani, tad es esmu labs, ja citi ir sliktāki, tad es esmu pati pilnība. Salīdzinošais novērtējums ir nošķirams no cieņas.” (*Ibid.*, 162) Pētniecības rezultātā Kants konstatē, ka Ruso ietekmē notikušas pārmaiņas viņa paša personā, vienlaikus viņš saredz arī sava laika sabiedrībā pastāvošo problemātiku. Ruso ietekmē Kantam ir izveidojusies izpratne par sabiedrību un tās attīstības posmiem. Kants uzskata, ka jautājums par cilvēka moralitāti tiek tematizēts tieši saistībā ar vēstures gaitu un attiecīgo posmu, tas ietverts Ruso tēzē par civilizācijas postošo ietekmi uz moralitāti. Filozofs uzsver:

“Lai kā būtu veidota cilvēka sirds, jautājums šeit ir tikai par to, kurš no stāvokļiem – dabiskais vai civilizācijas – vairāk attīsta īstenu grēku un gatavību tam. Morālais ļaunums var būt tā apslēpts, ka rīcībā parādās tikai pilnīgākas sabiedrības trūkums, nevis ievērojams pozitīvs netikums (tas, kurš nav svēts, tāpēc nav netikumīgs), bet tas var attīstīties tiktāl, ka kļūst riebig. Vienkāršajam cilvēkam ir maz iespēju kļūt netikumīgam. Tikai uzpūtība ir lielākais kairinātājs, un, ja uzpūtība jau dziļi laidusi saknes, morāles izjūtas un sapratnes kultūra to nevar apturēt.” (Šimfa, 2021, 163)

Kants uzskata, ka tikumība ne tikai nav civilizētu cilvēku (arī to, kas civilizētā sabiedrībā veido tās augstākos slāņus) priekšrocība, bet civilizācija negatīvi ietekmē tikumību. Privileģēto sabiedrības grupu pārliecībai par savu pārkumu

nav pamata, tā balstīta tikai šīs sabiedrības netaisnīgajā uzbūvē. Vienlaikus Kants ironiski norāda: “Dižciltīgo ir vieglāk izaudzināt par cilvēku. Viņš ir vazaņķu nicinātājs, tā viņam visu laiku ir jāsauc strādnieki un apspiestie, lai nostiprinātu pārliecību, ka viņi ir radīti, lai viņu uzturētu.” (Šimfa, 2021, 163) Viņa kritiskā attieksme pret civilizāciju nosaka pozitīvu pirmscivilizācijas jeb dabiskā stāvokļa novērtējumu.

Īpaša loma jautājumā par cilvēku morālo stāvokli pirmscivilizācijas un civilizācijas stāvoklī ir zināšanām un zinātnēm. No vienas puses, tāpēc, ka tām pievēršas Ruso, no otras puses, Kants atzīst, ka zināšanas nav tas, kas veido cilvēka cieņu, kā viņš pirms Ruso darbu lasīšanas bija uzskatījis. Ruso ietekmē Kants saprot, ka starp labu un mācītu cilvēku ir liela atšķirība. Un šī atšķirība nosaka ne tikai to, ka nepietiek būt mācītam, lai būtu labs, bet arī to, ka būt mācītam var būt šķērslis tam, lai būtu labs. Kants saskata būtisku spriedzi starp morāli un zinātnēm (Šimfa, 2021, 163). Galvenā mācība, ko Kants iegūst no Ruso, ir tas, ka zinātnes loma cilvēka morālajā atjaunotnē piešķir zinātnei vērtību un ka viņa paša darbībai ir jāatbilst jaunajai izpratnei par zinātni.

Vēl viens būtisks jautājums, kam domātājs pievērš uzmanību, ir tas, vai cilvēciskās iedabas sagrozītais veidols ir atceļams un cilvēks var atgriezties pie sava autentiskā labuma. Kants tā neuzskata, jo tā var kļūt bezjēdzīgi centieni cilvēkus mācīt vai izglītēt, tātad – radīt tādu mācību, kas ar to nodarbotos, un zinātni, kuras uzdevums tas būtu. Filozofs domā, ka būtu nepieciešams atteikties no zinātnes institūta vispār. Analizējot Ruso izteikumus par atgriešanos pie cilvēka dabiskā stāvokļa, Kants uzsver, ka Ruso nevēlējas, lai cilvēks atgriežas dabiskajā stāvoklī, bet gan, lai viņš no savas pašreizējās pakāpes paskatītos atpakaļ uz to. Tātad Kants uzskatīja, ka cilvēka iedabas sagrozītais veidols neizbēgami kļūst par tās daļu. Kāda daļa no tam raksturīgajiem elementiem ir labojama, bet kāda daļa ir pietiekama, un tātad ar to ir jāreķinās. Nozīmīgs elements ir civilizācijas attīstības ietekmē izveidojies ļaunums (Šimfa, 2021, 166).

Kanta pētniece Elvīra Šimfa savā promocijas darbā uzsver, ka Ruso ietekmē Kanta domāšanā notika sokratisks pavērsiens. Izziņas un darba gaitā Kants maina savu terminoloģiju un ar cilvēka dabu apzīmē nevis determinismu, bet brīvību. Praktiskās brīvības patstāvību Kants norāda ne vien grāmatā “Tīrā prāta kritika”, bet arī citos darbos, šo ideju paužot noteiktāk un uzstājīgāk.

Tikumu metafizikas pamatojumā Kants atgādina, ka:

“katra būtne, kas nevar rīkoties citādi kā vien *saskaņā ar brīvības ideju*, tieši tāpēc praktiskā ziņā ir īsteni brīva, t. i., šai būtnei ir nozīmīgi visi likumi, kas nesaraujami saistīti ar brīvību, tieši tā, it kā tās griba arī pati par sevi un [veidā], kas nozīmīgs teorētiskajā filosofijā, būtu pasludināta par brīvību.” (Šimfa, 2021, 173)

Savos darbos Kants raksta, ka ikviens, kas rīkojas brīvi, darbojas saskaņā ar brīvības ideju; viņš liek saprast, ka runa nav par teorētisku ideju, bet par iespējamību konkrētajā stāvoklī rīkoties noteiktā veidā. Filozofs uzsver, ka nav pieņemama pamata pieņemt, ka, lai cilvēks varētu rīkoties kā brīvs cilvēks, viņam jādomā, ka viņš ir transcendentāli brīvs.

“Transcendentālā brīvība jeb cēloņu absolūtā spontanitāte. Transcendentālā brīvība ir nosacījums praktiskajai brīvībai, kura savukārt nozīmē patvarību (*Willkür*) – Kants vācu valodā lieto no brīvības atšķirīgu jēdzienu, lai uzsvērtu, ka runa ir par divu veidu cēloņiem un divu veidu nosacījumiem šiem cēloņiem. Transcendentāls apzīmē jomu (pat, iespējams, tikai hipotētisku, lai gan Kanta gadījumā tā nav tikai hipotētiska), kas ir ārpus laika un cilvēciskās pieredzes (nereti kā piemēru tam, kas pieder pie transcendentālās jomas, min Dievu). Minētais transcendentālais brīvības jēdziens ietver neatkarību no juteklības pamudinājumu spaidiem. Proti, tas nozīmē, ka cilvēkam piemīt spēja patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko, empīrisko dziņu spaidiem, piemēram, kaislībām un iekāri. Transcendentālā brīvība ir ārpus dabas parādībām esoša kauzalitāte (cēloņsakarība), kas spontāni, bez iepriekšējās nosacītības var sākt kādu notikumu virkni pasaulē. Tāpēc Kants secina: jebkas, kas notiek pasaulē, rodas vai nu no dabas, vai brīvības, vai arī abas kauzalitātes var būt reizē vienā un tajā pašā notikumā dažādās attiecībās.” (Šauers, 2015, 142, 143)

Kanta filosofija kopumā tiek skaidrota kā antropoloģija. Viņš raksta:

“Filosofija galīgajā nozīmē ir zinātne par visas izziņas un prāta lietojuma attiecību pret cilvēciskā prāta galamērķi, kuram kā augstākajam ir pakļauti visi citi mērķi un no kuriem tajā ir jāapvienojas. Šajā pasaulpolitiskajā nozīmē filosofijas sfēra ir atvedināma uz šādiem jautājumiem: (1) Ko es varu zināt? (2) Kas man jādara? (3) Uz ko es drikstu cerēt? (4) Kas ir cilvēks? Uz pirmo jautājumu atbild metafizika, uz otro – morāle, uz trešo – reliģija, bet uz ceturto – antropoloģija. Pamatā tomēr visu to varētu pieskaitīt antropoloģijai, jo pirmie trīs jautājumi attiecas uz ceturto.” (Šimfa, 2021, 17, 18)

Nozīmīgākais izvirzītais jautājums – kas ir cilvēks? – pats par sevi ir statisks, jo, ja filozofs ir noteicis cilvēka būtību, tālāki meklējumi vairs nebūtu iespējami un iegūtā informācija var tikt izmantota izziņas procesā. Turpretim noteiksme laicisko būtību (cilvēks pats sevi kā morālu būtņi) rada dzīves procesā. Tādējādi pašnoteiksmē cilvēks veic savu noteiksmi; ar vieglu patosu var sacīt, ka kantiānisks cilvēks nevis *ir*, bet *top* (Šimfa, 2021, 159).

Brīvības faktoru antropoloģijā Kants ievieš caur domāšanas veida jēdzienu. Pašu domāšanas veidu filozofs piedēvē subjektam, kas pats ir spējīgs noteikt savus motīvus un būt atbildīgs par rīcību, tāpat tas ir brīvs subjekts. Vienlaikus Kants nošķir fizisko un morālo raksturu un norāda, ka pirmais attiecas uz cilvēku kā uz juteklisku jeb dabas būtņi, bet otrais – uz cilvēku kā saprātīgu un brīvu būtņi.

Par cilvēka raksturojumu viņš piedāvā runāt trijos veidos. Pirmais veids, ko viņš min, ir dabiskums vai cilvēka dabiskie dotumi, otrs attiecas uz temperamentu vai juteklisko iedabu, savukārt trešais veids atspoguļo raksturu vai indivīda domāšanas veidu. Pirmās divas dispozīcijas Kanta skatījumā nosaka, ko no cilvēka var izveidot, savukārt trešā ir *morālā* – tā nosaka, ko indivīds pats ir gatavs no sevis izveidot. Domātājs cilvēka brīvību antropoloģijā aplūko tieši caur rakstura jeb domāšanas veida prizmu (Šimfa, 2021, 177).

Saskaņā ar šo skaidrojumu cilvēka iedaba ir pamats cilvēka brīvības lietojumam. Proti, nošķirot indivīda fizisko un morālo raksturu, var saskatīt, cik cilvēkam var iemācīt un sniegt iespēju būt brīvam, pretstatā liekot indivīda raksturu un domāšanas veidu, lai redzētu, cik daudz viņš pats ir spējīgs un vēlas sasniegt savas dzīves laikā. Iespēju izvēlēties labo un rīkoties saskaņā ar likumu Kants skaidro kā dispozīciju, kas balstīta laba cilvēka iedabā. Kanta izvirzītais jautājums liek domāt un meklēt atbildes: kas liecina par to, ka cilvēks izvēlēsies labo? Labo attiecībā pret ko – sevi, sabiedrību? Kas vispār ir labais – tas, kas apmierina paša vēlmes un vajadzības, vai tas, kas spēj sniegt pievienoto vērtību plašākai sabiedrībai, stiprināt morāles aspektus, cieņu, sabiedrības izaugsmi.

Kants uzskata, ka sabiedrību var pamatoti iedalīt trijās atsevišķās klasēs kā cilvēka noteiksmes elementos. Kā pirmo nozīmīgo elementu filozofs min *dzīvnieciskumu*, kas piemīt cilvēkam kā dzīvai būtnei. Kā otro viņš izdala *cilvēciskumu*, kas piemīt cilvēkam kā dzīvai un saprātīgai būtnei. Trešais ir *personība*, kas cilvēkam piemīt kā saprātīgai un vienlaikus morāli atbildīgai būtnei (Šimfa, 2021, 120). Tāpat kā jautājums par labo, arī personības saprātīguma un morālās atbildības izvirzītais nozīmīgums liek aizdomāties, vai mūsdienu sabiedrībai vispār ir vienota morāle. Kas to veido? Apgaismības laikmeta morāli veidoja kristietība, baznīca un garīgās prakses, savukārt 18. gadsimtā paralēli notika pagrieziens uz laicīgām vērtībām. Baznīca kā kopīgas vērtību sistēmas sludinātāja nodrošināja vienotu morāles izpratni vai vismaz piedāvāja redzējumu par vērtībām visai sabiedrībai vai kādai tās daļai.

Mūsdienās izpratne par vienotu sabiedrības morāli ir mainījusies – vairs nevar runāt par vienotu sabiedrības morāli, bet to var skatīt kā vienotu vērtību sistēmu. Piemēram, Latvijā kā Eiropas Savienības dalībvalstī 2009. gadā ir tikusi ratificēta un kļuvusi juridiski saistoša Eiropas Pamattiesību harta. Lai arī harta ir saistoša visām Eiropas Savienības dalībvalstīm, tas automātiski nenozīmē, ka visā Eiropas Savienībā ir pilnīgi vienāda vērtību izpratne. Vērtības tiek skatītas saistībā ar tiesībām, jo bez tiesību īstenošanas prakses nav iespējama arī vērtību īstenošana. Šis gan ir atskaites punkts, ko mūsdienu sabiedrība ievēro, jo tas pamato cilvēktiesību nozīmīgumu. Un tas savukārt veido noteiktu vērtību telpu un palīdz izprast nozīmīgākās pamatvērtības, kas tiek praktizētas Eiropas Savienībā.

Atgriežoties pie filosofa izvirzītajiem kritērijiem, kas raksturo cilvēka iedabu, pirmais kritērijs bija dzīvnieciskums. Šajā dispozīcijā, pēc Kanta domām, cilvēku vada “fiziskā un tikai mehāniskā patmīlība”, tas indivīda apziņā ietver tieksmi uzturēt sevi kā dzīvu būtņi, sabiedriskoties ar citiem cilvēkiem, dzimtas vairošanās un saglabāšanas tieksmi. Filozofs norāda, ka šī dispozīcija indivīdam realizējas bez prāta līdzdalības.

Otrā ir cilvēciskuma dispozīcija, kas paredz prāta lietojumu. Pēc Kanta domām, šajā gadījumā prāts tiek lietots, lai apmierinātu cilvēka juteklisko iedabu. Cilvēka izpausmes šajā dispozīcijā vada patmīlība, kas tiek realizēta ar prāta palīdzību. Konkrētajā dispozīcijā balstās pragmatiskā racionalitāte jeb saprātīgums. Pēdējā ir personības dispozīcija, kura ietver gan morālā likuma cieņu kā pietiekamu rīcības dzinuli, gan cilvēku kā morāli atbildīgu būtņi, gan praktiskā prāta esamību.

Trešo dispozīciju Kants saista tikai ar morālu rīcību, jo šajā dispozīcijā patvarības maksimā likums ir ietverts kā rīcības dzinulis. Šādi noteiktu patvarību sauc par “labu raksturu, kas, tāpat kā jebkāds brīvās patvarības raksturs, ir kaut kas, kas jāiegūst” (Šimfa, 2021, 121).

Kants min, ka pirmajās divās dispozīcijās var sakņoties noteikti netikumi, kas ir pretrunā ar dabas mērķiem attiecībā uz cilvēku – tie ir “dzīvnieciskās rījības, miesaskāres un mežonīgās bezlikumības netikumi (tie tiek pielietoti attiecībā pret citiem cilvēkiem)”. Otrajā dispozīcijā domātājs iekļauj kultūras netikumus, ko “sava ļaunuma augstākajā pakāpē (kas tad ir tikai ļaunuma maksimuma ideja, kas pārsniedz cilvēci), piemēram, skaudībā, nepateicībā un ļaunā priekā, var saukt par velnišķajiem netikumiem” (Šimfa, 2021, 121). Vienlaikus Kants atzīmē, ka pirmajās divās dispozīcijās minētie netikumi tiek definēti; domātājs visas šīs dispozīcijas raksturo kā labas, turklāt “nevis tikai (negatīvi) labas (tās nepretojas morālajam likumam), bet dispozīcijā uz labo (tās pieprasa tām sekot)”. Šī dispozīcija par pirmo divu dispozīciju pozitīvo labumu kļūst skaidra tikumu mācības kontekstā, kur Kants izvērza vairākus pienākumus, kas uz cilvēku attiecas tikai kā dzīvniecisku būtņi un kā dzīvniecisku un saprātīgu būtņi. Tāpēc uz šīm dispozīcijām ir atvedināma morālā nepieciešamība, kas regulē to attīstību.

Kants uzsver, ka dispozīcijas uz labu ir cilvēka iedabu konstituējoši elementi, kurus cilvēks gan var “izmantot neatbilstoši to mērķim, bet ne iznīcināt”, jo tie “nepieciešami pieder pie šādas būtnes iespējamības”. Tas nozīmē, ka šīs dispozīcijas Kants uzskata par fundamentālām cilvēka iedabu raksturojošām kategorijām. No dispozīciju teorijas viedokļa izriet atziņa, ka tieksmes pašas par sevi nav ļaunas. Kants cilvēka bioloģisko konstitūciju jeb dzīvnieciskumu, kurā balstās tieksmes, skaidro kā dispozīciju uz labo. Viņš norāda, ka tajā sakņojas netikumi, tomēr to cēlonis nav pašas tieksmes, bet nepareizs, mērķim neatbilstošs izmantojums. Kants raksta:

“Dabiskās tieksmes pašas par sevi ir labas, t. i., nenosodāmas, un tas ir ne tikai veltīgi, bet būtu arī kaitīgi un nosodāmi vēlēties tās iznīcināt; tās drīzāk vajag ierobežot, lai tās cita citai netraucētu, lai tās savstarpēji saskaņoti varētu iekļaut veselumā, ko sauc par laimi.” (Šimfa, 2021, 122)

Tāpat tieksmēs pašas par sevi nav nekā ļauna, tomēr attiecībā uz gribas noteikšanu tās var piedāvāt alternatīvu prātam – “ja prāts neņem vadības grožus savās rokās, tās tēlo kungu pār cilvēku” (Šimfa, 2021, 122). Ļaunuma cēlonis ir tajā, ka tieksmes tiek pieņemtas kā alternatīvas gribas noteicējamats. Tas ir nepareizs tieksmju izmantojums. Tās nevar kalpot par alternatīvu prāta likumdošanai, jo, pirmkārt, labo nosaka prāta likums, bet tieksmēs pašas par sevi nav nekā, kas tām liktu atzīt par autoritāti to, ko prāta likums noteicis kā labu, proti, tās var arī “krist uz nelikumīgo” (*Ibid.*, 122). Otrkārt, tās bez prāta vadības nevar panākt tā realizāciju, uz ko patiesībā tās kā cilvēka jutekliskās iedabas pārstāves tiecas, proti, laimi. Pirmajā gadījumā tieksmju nepakļaušana prātam ir morālās racionalitātes priekšrakstu pārkāpums, bet otrajā – pragmatiskās.

Iespējamība rīkoties ļauni balstās tieksmē uz ļaunu. Tieksme no dispozīcijas atšķiras ar to, ka “tā var būt iedzimta, bet tā nedrīkst tikt priekšstatīta kā tāda, to var domāt (ja tā ir laba) kā iegūtu vai (ja tā ir ļauna) kā tādu, kurai cilvēks pats sevi ir nolēmis” (Šimfa, 2021, 122). Kants savā teorijā uzsver, ka ļaunums balstās uzskatā, ka pastāv neizbēgama sistemātiska tendence – ļaunu maksimu pieņemšana. Šī vispārīgā tendence rezultējas tieksmē rīkoties tā, kā motivē dabiskais dzinulis (morālais ļaunums). Domātājs uzskata, ka ir būtiski saprast, ka šī tendence nav nejauša, ka tā nepieciešami piemīt ikvienam cilvēkam, ciktāl viņš ir cilvēks, t. i., ka tā piemīt cilvēku dzimtas raksturam un visiem tās locekļiem. Kants uzsver:

“Te ir runa par morāli ļauno, kam, tā kā tas ir iespējams tikai kā brīvas patvarības noteiksme, kura savukārt kā laba vai ļauna ir izvērtējama tikai caur tās maksimām, jābūt maksimas nepakļaušanās morāliskajam likumam iespējamības subjektīvajā pamatā, un, ja šo sliekšni drīkst pieņemt kā piederīgu vispār cilvēkam (tātad viņa dzimtas raksturam), to var saukt par cilvēku dabisku sliekšni uz ļaunumu.” (Šimfa, 2021, 123)

Minētais arguments pamato to, ka tieksme uz ļaunu ir viens no cilvēka kā tāda iedabu konstituējošiem elementiem. Kants to dēvē par radikālu ļaunumu, kur radikāls skaidro cilvēka iedabā esošā ļaunuma iesakņotību un neizbēgamību. Šī tieksme uz ļaunumu izpaužas caur tādas maksimas pieņemšanu, kurā likums ir pakārtots tieksmei un dzinulim:

“Attiecīgi cilvēks (arī vislabākais) ir ļauns tikai tādēļ, ka viņš samaina tikumisko dzinulu uzņemšanu maksimā kārtību: viņš gan tajā uzņem morālo likumu līdzās patmīlībai, bet, tā kā viņam kļūst skaidrs, ka tie nevar pastāvēt līdzās viens otram, bet viens no tiem jāpakārto otram kā tā augstākajam

nosacījumam, viņš padara patmīlību un tās tieksmju dzinuli par morālo likumu līdzās patmīlībai, bet, tā kā viņam kļūst skaidrs, ka tie nevar pastāvēt līdzās viens otram, bet viens no tiem jāpakārto otram kā tā augstākajam nosacījumam, viņš padara patmīlību un tās tieksmju dzinuli par morālā likuma ievērošanas nosacījumu, lai gan tieši pēdējo kā pirmā apmierinājuma augstāko nosacījumu vajadzētu kā vienīgo dzinuli uzņemt patvarības maksimā.” (Šimfa, 2021, 123)

Ļaunumu Kants savos darbos raksturo kā sirds ačgārnību jeb ļaunu sirdi. Ļauna rīcība vai netikums vienmēr paredz sirds ačgārnību, tomēr, ņemot vērā Kanta uzskatu, ka attiecībā uz nemorālu rīcību pastāv nošķirums starp rīcību, kas ir pretrunā ar morālo likumu, un rīcību, kas saskan ar likumu, bet likums nav bijis tās dzinulis, sirds ačgārnība ne vienmēr rezultējas ļaunā rīcībā vai netikumā. Tā kā nemorālas rīcības ietvaros pastāv zināma gradācija, arī ļaunums nav viendabīgs.

Kants izšķir trīs ļaunuma pakāpes: cilvēka iedabas trauslumu, cilvēka sirds neskaidrību un cilvēka sirds ļaunprātību. Trauslums paredz, ka rīcības subjekts maksimā pieņem morālo likumu kā augstāko dzinuli, bet, kad rīcība saskaņā ar šo maksimu jārealizē, likums izrādās vājāks dzinulis par tieksmi. Neskaidrība izpaužas tajā, ka cilvēks pieņem maksimu sekot likumam, tomēr likums šajā maksimā nav pietiekams dzinulis, tam klāt piejaukti vēl citi dzinuli (tieksmes), bez kuriem patvarību nevarētu noteikt tā, kā prasa likums. Ļaunprātīgas rīcības pamatā ir maksima, kurā augstākais dzinulis ir tieksme un likums ir tai pakārtots. Lai gan šī rīcība ne vienmēr ir pretēja likumam (jo daudzos gadījumos likuma neievērošana var kaitēt arī patmīlībai), tomēr subjekta domāšanas veids ir samaitāts, tāpēc šis subjekts ir uzskatāms par ļaunu (Šimfa, 2021, 124).

Atsevišķas rīcības maksima nav vienīgais Kanta izvirzītais morāli racionālās rīcības elements – vēl viens šāds elements ir noskaņotība. “Noskaņotība, t. i., pirmais subjektīvais maksimas pieņemšanas pamats, kas var būt tikai viens vienīgs, un tas attiecas vispār uz visu brīvības lietojumu.” Noskaņotība ir jāsaprot kā sava veida maksima. Kants to sauc par augstāko maksimu un ar to saprot morāli relevantu, bet ne vienmēr tematizētu pozīciju, kurā balstoties cilvēki pieņem citas maksimas un rīkojas tādā vai citādā veidā (Šimfa, 2021, 124). Noskaņotība tiek raksturota kā cilvēka nolūku, pārliecību, interešu pamatkopums, kas veido viņa morālo pozīciju jeb raksturu. Piesakot noskaņotības konceptu, Kants savā veidā glābj cilvēka izvēļu un rīcību racionalitāti un ļauj cilvēka morālo dzīvi skatīt kā kopumu, par kuru kā tādu cilvēks ir atbildīgs.

Tas, ka noskaņotība tiek skatīta kā maksima, paredz, ka tā “attiecībā uz morālo likumu nekad nevar būt neitrāla (nekad neviens no abiem: labs vai ļauns)” (Šimfa, 2021, 124). Cilvēks ar savu iedabu, kas atļauj brīvu morālās dzīves ceļa izvēli, var izvēlēties labu vai ļaunu noskaņotību, kā arī to pārveidot un uzlabot. Kants

cilvēkiem piedēvē slieksmi uz ļaunu, jo pats balstās stingrās morāles filosofijas pozīcijās. Kants pieņem, ka cilvēks var būt vai nu labs, vai ļauns un viņam tātad var piedēvēt vai nu slieksmi uz labu, vai ļaunu. Slieksmi uz labu cilvēkam piedēvēt nevar. Ja iedomājas, ka cilvēkam piemistu sliekme uz labu, tad tas nozīmētu, ka viņam “dabiskā veidā morālais dzinulis vienmēr būtu nozīmīgāks nekā patmīlības dzinulis”, no tā izriet, ka cilvēkam, kurš “svētīts ar šādu tieksmi, nebūtu kārdinājuma pieņemt likumam pretējas maksimas un likumus” (*Ibid.*, 125).

Iemesls tam, kāpēc šis ideāls cilvēkam nav sasniedzams, ir viņa jutekliskā iedaba. Tā paredz, ka tieksmes piedāvā alternatīvu rīcības modeli prāta un moralitātes prasībām. Iekāres un tieksmes balstās dabiskos cēloņos. Tās nav ne pilnībā kontrolējamas, ne arī nepieciešami sakrīt ar prāta prasībām. Tāpēc jutekliskam subjektam vienmēr jāreķinās ar iespējamo kārdinājumu rīkoties tā, kā prasa tieksmes, un vienmēr ir jāsadzīvo ar morāles prasībām kā ierobežojumu. Tā kā morāles prasības ir ierobežojošas, indivīds tās nepilda labprāt. Tāpēc cilvēkam nevar piedēvēt slieksmi uz labu (Šimfa, 2021, 125). Proti, ļaunuma izcelsme ir meklējama sabiedrības kontekstā cilvēkam piemītošā īpašībā – sabiedriskajā nesabiedriskumā –, kas paredz to, ka cilvēki sevi salīdzina ar citiem un konkurē, lai pierādītu savu vērtību (*Ibid.*, 127).

Kants cilvēka iedabu skaidroja caur antropoloģiski veidotu cilvēka iedabas raksturojumu, kas ietvēra nesabiedriskā sabiedriskuma konceptu. Veids, kādā šī tendence izpaužas, liecina, ka runa ir par cilvēku. Jo priekšroku tieksmēm (ja ne vienmēr, tad vismaz dažkārt) var dot ikviena saprātīga un jutekliska būtne, bet veids, kādā tas izpaužas un sarežģī morālo dzīvi, ir atkarīgs tieši no cilvēka iedabas sabiedriskajiem nosacījumiem. No šiem Kanta apsvērumiem izriet, ka ļaunums, kas sabiedrībā parādās kā nesaticīgums, sacensība, patmīlība, varaskāre un mantkārība, viņaprāt, attīstībā ir neaizvietojuams faktors, bez kura dispozīcijā ietvertais labums nerealizētos. Tomēr būtiskākais, no morāles viedokļa raugoties, kas par cilvēka iedabu atklājas sabiedrībā, ir nevis tas, ka viņš glabā un realizē negatīvās jūtas pret tiem, ar kuriem viņš ir saistīts, bet gan tas, ka cilvēks, gribēdams būt sabiedrībā, šīs jūtas realizē slepeni, ārēji rīkojoties tā, it kā viņa rīcība nebūtu morāli relevanta, vai pat tā, it kā tā būtu morāla. Antagonisma rezultātā sabiedrībai raksturīgas labi maskētas, neglītas norises (Šimfa, 2021, 138, 139).

Tiekme realizēt savas intereses slēpti – uzvarēt konkurences cīņā – ir pozitīvs faktors, arī raugoties no cilvēka pragmatisko interešu viedokļa. Kants raksta:

“Jālūko, lai cilvēks kļūst saprātīgs, lai viņš iekļaujas cilvēku sabiedrībā, lai viņš ir mīlēts un gūst ietekmi. Pieder noteiktam kultūras veidam, kuru sauc par civilizēšanu. Tai ir piederīga uzvedība, manierīgums un zināms saprātīgums, kuram pateicoties visus cilvēkus var izmantot saviem galamērķiem.” (Šimfa, 2021, 139)

No morāles viedokļa raugoties, šī ir visbriesmīgākā tieksme. Sevišķi svarīgi ir tie nosacījumi, kas iekļaujas sliekšmes uz jaunu noteiksmē un izriet no cilvēka sabiedriskās eksistences, nosacījumi, ar kuriem minētā iespējamība realizējas. Īpaši jāpiemin patmīlības esamība salīdzinošās patmīlības modā, kura rada skaudību un sāncensību, kas savukārt ir lielākie netikumi, kurus augstākajā pakāpē Kants dēvē par velnišķīgiem. Tā kā viens no nozīmīgākajiem morāles īstenošanas šķēršļiem ir meklējams cilvēku sabiedriskajā eksistencē, tad tās pilnveidošana un uzlabošana, proti, pilsoniskās sabiedrības izveidošana, Kantam nozīmē arī soli pretī moralitātei. Šādu domu viņš pauž jau piezīmēs pirmskritiskā perioda darbam “Novērojumi par skaistā un cildenā izjūtu”, kur raksta: “Vienmēr tik daudz runā par tikumību. Pirms iespējama tikumība, ir jāatceļ netaisnīgums. .. Jāatceļ ērtības un greznība, un viss, kas citus apspiež, paaugstina, lai es nebūtu viens no tiem, kas apspiež savu dzimtu. Bez šīs izšķiršanās jebkāda tikumība ir neiespējama.” Šī doma ir spēkā arī kritiskajā periodā (Šimfa, 2021, 143, 144).

Pilsoniskās sabiedrības sasniegšanu Kants uzskata par sabiedrības morālizācijas nosacījumu. “Lielākais morālais šķērslis, proti, karš” (Šimfa, 2021, 144), ir jānovērš, jo tas ir šķērslis pēdējam pilsoniskās sabiedrības iedibināšanas solim – valstu attiecību sakārtošanai. Tas ir ievērojams pilsoniskās sabiedrības iedibināšanas šķērslis arī valsts iekšienē, jo “valstis izlieto visus savus spēkus savu iedomu un vardarbīgo paplašināšanās nolūku sasniegšanai un šādi nemitīgi aizkavē savu pilsoņu lēnos centienus domāšanas veida izkopšanā” (*Ibid.*, 144). Kants skaidro, ka attīstība, kas balstīta tikai iedarbībā un pretdarbībā, centienos izmantot līdzcīvēkus, lai realizētu savtīgas intereses, ir lielāka problēma pilsoniskās sabiedrības iedibināšanai, jo to nav iespējams atrisināt. Šajā stāvoklī cilvēku nolūks, iedibinot tiesiskās attiecības, ir labklājība. Tikai tās apdraudējums liek cilvēkiem iesaistīties sabiedrībā, ko regulē likumi. Šāda sabiedrība vēl nebūt nav tas, ko Kants sauc par morāli pamatotas sistēmas vienību.

Cīvēks, ja viņu raksturo tikai ar antagonisma palīdzību, “ir dzīvnieks, kam, ja dzīvo starp citiem savas dzimtas [locekļiem], *nepieciešams kāds kungs*” tāpēc, ka “viņš, protams, savu brīvību izmanto nelietīgi attiecībā pret sev līdzīgiem; un, kaut arī kā prātīgs radījums vēlas likumu, kas visiem noteic brīvības robežas, tomēr savtīgā dzīvnieciskā tieksme vedina, kur vien iespējams, uzskatīt sevi par izņēmumu” (Šimfa, 2021, 214). Problēma, ko Kants konstatē, ir tā, ka arī kungs, kas varētu apvaldīt tieksmi izdarīt izņēmumu pret sevi, nāk no tās pašas cilvēku dzimtas un arī ir dzīvnieks: “Jo ikviens no viņiem vienmēr izmantos savu brīvību nelietderīgi, ja virs viņa nav neviena cita, kam pēc likumiem ir vara pār viņu. Taču augstākajai galvai ir jābūt taisnīgai *pašai par sevi* un tomēr – *cīvēkam*” (*Ibid.*, 215). “Labo mēs varam gaidīt no augšas tikai tajā gadījumā, ja izglītībai tur tiek dota priekšroka” (*Ibid.*, 218).

Nosacījumi, kurus Kants sauc par tikumiskā likuma ievērošanu veicinošiem cilvēciskajā iedabā, ir saistīti ar diviem šai iedabai raksturīgiem faktoriem. Pirmkārt, ar to, ka cilvēka jutekliskā iedaba pati par sevi ir laba un tieksmes un jūtas nav pretrunā ar morāles prasībām, gluži pretēji – pat kā morālās jūtas tās var veicināt morāles prasību pildīšanu. Otrkārt, ar cilvēkam piemītošo morālo likumu uztveri jeb personīgo dispozīciju. No šiem diviem faktoriem arī var atveidēt tālākus morālās īstenošanas nosacījumus cilvēka iedabā. Treškārt, ar cilvēcības dispozīcijā balstīto kultūru, kas, kā atklāsies turpmāk, ir morālās attīstības daļa un nosacījums (Šimfa, 2021, 144).

Morālajai antropoloģijai Kants piedēvē divus uzdevumus: attiecināt morāles principus uz cilvēku un padarīt morāles pamācības iedarbīgas attiecībā uz cilvēkiem. Abi uzdevumi ir savstarpēji saistīti un var tikt izpildīti, nosakot konkrētus pienākumus, kas arī morāles prasības padara cilvēkiem skaidras, saprotamas un, kā uzskata Kants, atbilstošas viņu priekšstatam par to, kā rīkoties ir morāli. Domātājs uzskata, ka likums savā tīrībā vislabāk iedarbojas uz cilvēku tāpēc, ka viņš ir pārliecināts, ka šis likums ir saistošs ikvienam cilvēkam kā saprātīgai būtnei, un arī tāpēc, ka ikvienam cilvēkam piemīt personības dispozīcija – uztvērīgums pret cieņu, ko raisa likums. Tāpēc cilvēkam morāles priekšstatus padara efektīvus nevis saistījums ar patmīlības mērķiem, bet to tīrs priekšstatījums (Šimfa, 2021, 144).

Lai arī nav iespējams pilnīgi izskaidrot to, kāpēc cilvēks pieņem labu vai ļaunuma maksimu, ir iespējams paskaidrot tās nozīmi attiecībā pret dabiskajiem dzinulīem un rīcību un vismaz daļēji parādīt to, kāpēc tiek pieņemta tāda vai citāda maksima, kas ir svarīgi (Šimfa, 2021, 145).

Par visas cilvēku dzimtas raksturu Kants raksta:

“Salīdzinājumā ar citām dzīvām būtnēm uz Zemes vispār, cilvēku dzimtai raksturīgs ir tas, ka daba tajā ielikusi nesaticības iedīgli un vēlējusies, lai viņu pašu prāts no tās izveido to vienprātību vai vismaz pastāvīgu tuvošanos vienprātībai, kura kā ideja ir mērķis, bet nesaticībā, saskaņā ar dabas plānu, ir augstākas, mums nezināmās gudrības līdzeklis: veicināt cilvēka pilnveidošanos caur kultūras attīstību, pat ja nākas upurēt kādu daļu no viņa dzīvesprieka.” (Šimfa, 2021, 211)

Daba rīkojas saskaņā ar savu nolūku, nevis cilvēku vēlmēm. Tā realizē savu nolūku, “vēlamies mēs to vai nevēlamies”, tādējādi “dabas mērķis, kaut arī tas nav mūsu mērķis, tomēr tas tiek sasniegts” (Šimfa, 2021, 212). Ja daba cilvēkus noved līdz savam mērķim neatkarīgi no viņu vēlmēm un pat pretēji tām un attiecīgi apzinātai darbībai, jautājums ir – kāpēc attīstībai nepieciešamas zināšanas un prasmes. Kants runā par tādu attīstības procesu, kas norisinās neatkarīgi no cilvēku iniciatīvas un apzinātas līdzdalības. Savukārt darbā “Antropoloģija” Kants

pieņem tādu procesu, kurā cilvēki ir līdzīgi, notiek izglītības process, viņi tiek audzināti un audzina paši, kā rezultātā iegūtās zināšanas izmanto attīstībā (*Ibid.*, 213). Dabas mērķis Kanta skatījumā nav izvairīties no situācijas, kurā cilvēki cits citu iznīcinātu, bet attīstīt cilvēku dzimtu, tāpēc tās mērķis ir nevis pilsoniska sabiedrība kā līdzsvara stāvoklis, bet kā visu cilvēku dotību attīstības pakāpes manifestācija un pamats to attīstībai (*Ibid.*, 215).

Saskaņā ar apgaismības nozīmes redzējumu tiek piepildīts sistemātisks kopsakars, kas veidoja racionālo pasaules uztveri jeb brīvību, proti, visās lietās publiski izmantot *savu prātu*. Lai īstenotu šo postulātu, *sava prāta publiskai izmantošanai* vienmēr ir jābūt brīvai, un tas vien var nodrošināt cilvēku apgaismību. Vienlaikus Kants piebilst, ka *savs prāts* ir attiecināms uz izglītotu individu, kurš veicina zināšanu izplatīšanu, savukārt par privātām definē individam piešķirtās tiesības, pamatojoties uz tam amatā piešķirtajām kompetencēm. Filozofs uzsver, ka kopīgām interesēm ir nepieciešams zināšanu mehānisms, ar kura starpniecību dažiem kopības locekļiem jāizturas tikai pasīvi, lai ar mākslīgās piekrišanas palīdzību valdība tos virzītu uz publiskiem mērķiem vai vismaz atturētu no šo mērķu izpostīšanas.

Konkrētajā situācijā nav atļauts prātot, bet ir jāpaklausa. Piemēram, pilsonis nevar liegties maksāt tam uzliktos nodokļus, ja viņam tie jānomaksā, tomēr viņš nerīkojas pretēji pilsoņa pienākumam, ja kā izglītots indivīds publiski izsaka savas domas par šādu nodevu nepieklājīgumu vai arī netaisnību (Šuvajevs, 1997, 47, 48). Viens no ievērojamākajiem Kanta pienesumiem ir atziņa, ka, balstoties uz cilvēka cieņu un saprātu, var pamatot cilvēktiesības. Kanta konceptu papildina filozofe Hanna Ārente (*Hannah Arendt*, 1906–1975), kura konkrēto jautājumu skaidro Kanta skatījumā. Daba rīkojas nevis saskaņā ar cilvēku vēlmēm, bet ar savu nolūku; abi iepriekšminētie procesi nav savstarpēji savienojami, jo tiek aplūkoti dažādi priekšmeti vai dažādas perspektīvas. Ārente definē:

“Mums tagad ir trīs ļoti atšķirīgi koncepti vai trīs perspektīvas, kādās skatīties uz cilvēku darbībām: mums ir cilvēku dzimta un tās progress, mums ir cilvēks kā morāla būtne un mērķis par sevi, un mums ir cilvēki daudzskaitlī .., kuru patiesais mērķis ir .. socialitāte. Šo trīs perspektīvu nošķīrums ir nepieciešams Kanta izpratnei. Kad vien viņš runā par cilvēku, ir jāzina, vai viņš runā par cilvēku dzimtu vai morālo būtni, racionālu būtni, kura varētu eksistēt arī citās Visuma daļās, vai par cilvēkiem kā tiem, kas patiešām apdzīvo Zemi.” (Šimfa, 2021, 213)

Ārente nošķir cilvēka skatījumu dzimtas attīstības kontekstā, cilvēku kā morālu būtni un cilvēku kā politiskās attīstības un norišu procesa dalībnieku. Pēdējais nošķīrums ir sevišķi būtisks pašas Ārentes politiskās dimensijas pētījumam. Nošķīrums starp pirmajām divām perspektīvām ir leģitīms visos kontekstos un, tās vienkāršojot, ikreiz pieprasa izšķirties, vai runa ir par cilvēku kā

racionālu būtni, kas vismaz daļēji kontrolē procesus, kuros viņš ir iesaistīts, vai par cilvēku kā dabas iecerēta un kontrolēta attīstības procesa dalībnieku, kas pats neko šajā procesā nenosaka (Šimfa, 2021, 214).

Mūsdienu sabiedrībā aizvien biežāk tiek novērota šķelšanās – indivīdi arvien retāk spēj rast savstarpēju sapratni un vienotību kopējās izaugsmes un attīstības vārdā. Tas liek aizdomāties, vai apgaismības idejām, vēsturiskajai pieredzei un cilvēktiesībās definētajām pamatvērtībām tiek piedēvēta nozīmīga vērtība. Kas vispār ir vērtība mūsdienu sabiedrībā? Vai indivīds ir spējīgs palūkoties pagātnē un saredzēt cilvēces attīstības posmus – pacēlumus un kritumus, augstākos sasniegumu punktus un tumšākos mirkļus –, kas nosaka arī mūsdienu sabiedrības raksturu. Lai šo jautājumu atrisinātu, ir nepieciešams pievērsties vērtību tēmai.

Mūsdienu pasaule: vērtības un cilvēks

Tāpat kā apgaismības laikmetā, arī mūsdienās aktualizējas jautājums par vērtību saistību ar sava laika sabiedrību. Teoloģijas doktors Juris Rubenis skaidro, ka vārds “vērtība” ir atvasināts no grieķu valodas vārda “*telos*” – burtiski tulkojot, tas ir ‘galvenais iemesls, galīgā īstenošana, mērķis, pilnība’. Zinātniskajā literatūrā var atrast dažādas vērtību definīcijas, kur par nozīmīgākajiem teorētiskajiem virzieniem tiek izvirzīti trīs koncepti, proti, seno grieķu filosofijā tie ir ideāli. Šim jautājumam ir pievērsušies arī pazīstamākie vērtību pētnieki – Miltons Rokiča redzējumā tie ir ilgstoši uzskati, Šaloma H. Švarca skatījumā – uzskati, kas piesaistīti emocijām. Lai gan sabiedrībā dažkārt tiek izteikta kritika vērtībām, ir jāpiemin, ka vērtības nav kāds mākslīgi uzspiests lielums, bet tām mūsu dzīvē ir eksistenciāla nozīme. Ar vērtību palīdzību cilvēks tiecas izzināt savas dzīves iemeslu un veidu, kā nodzīvot iespējami pilnīgu un piepildītu dzīvi.

Tāpat ir izveidota vērtību definīcija, kura skaidro, ka vērtības ir noturīgi un kultūrā nostiprināti cilvēku rīcības ideāli, orientieri un kritēriji. Tām ir *kolektīva izcelsme un ilglaicīgs raksturs*. Jāuzsver, ka tas vērtības atšķir no interesēm. Kultūrā nostiprināti – tas nozīmē daudzu un dažādu laikmetu cilvēku pieredzē apstiprināti (Rubenis, 2022, 125). Rubenis min, ka, lai arī zinātniskajā literatūrā ir atrodami atšķirīgi vērtību klasifikācijas veidi, tomēr vērtības var iedalīt divās pamatgrupās, kas ietver absolūtās un relatīvās vērtības. Absolūtās vērtības atbild uz jautājumiem: “Kāds ir visas esamības mērķis?” un “Ko es kā indivīds vēlos sasniegt?”. Savukārt relatīvās vērtības skaidro esošus uzvedības modeļus, ar kuru palīdzību cilvēks tiecas sasniegt vēlamo dzīves mērķi (protams, atbilstoši laikmetam un dzīves kontekstam.) Rubenis paskaidro, ka relatīvās vērtības ir mērķi un veidi, kā šos mērķus sasniegt. Šiem diviem elementiem ir jābūt savstarpējā saistībā, lai nonāktu pie pozitīva rezultāta.

Tomēr nereti indivīdam ir tendence uzstādīt augstus mērķus, kurus viņš cenšas sasniegt ar neadekvātiem līdzekļiem. Lai šāda situācija neveidotos, ir jāizprot vērtību veidošanās struktūra (Rubenis, 2022, 125). Katra indivīda vērtību sistēma ir veidota, balstoties uz savstarpēji saistītu, dinamisku attiecību sistēmu katrā cilvēkā. Katrs indivīds unikāli definē savas vērtības un to sasniegšanas veidus. Cilvēkam pēc būtības ir vairākas vērtības, kuras atrodas pastāvīgā dinamikā, šo vērtību prioritāte konstanti mainās līdz ar dzīves apstākļiem un dzīves kontekstu. Vērtību dinamikai indivīdā ir raksturīga arī spriedze. Vērtību avoti cilvēkā nerodas paši par sevi – tie ir izveidojušies vēsturiskas cilvēces evolūcijas rezultātā.

Cilvēka sociālās izglītības procesā vērtības tiek iemācītas. Bērnībā katram indivīdam tiek iemācītas konkrētas vērtības, pakāpeniski veidojot noteiktu vērtību sistēmas tīklu, kas viņa dzīves laikā veido spēju individuālās vērtības integrēt plašākā kontekstā, sociālās situācijās. Laika gaitā, uzkrājot dažādas pieredzes, krīzes situācijā notiek vērtību revīzija, kas rezultējas jaunas vērtību sistēmas tīkla veidošanā. Tāpēc vērtībuzglītību ir iespējams definēt kā indivīda vērtības sistēmas mērķtiecību konstruēšanu vai pārveidošanu apkārtējo notikumu un individuālās pieredzes rezultātā (Sīlis, 2008, 329).

Vērtības atklāj indivīda apziņas pamatkonstrukciju un tās iespējas. Rubenis skaidro, ka vērtību sistēma tiek atvasināta no cilvēka centrālā avota jeb dzīvības. Kā galveno vērtību viņš min dzīvību, no kuras tiek atvasinātas visas pārējās vērtības, tāpēc dzīvība pēc savas būtības ir visu vērtību avots. Viena no dzīvības izvērtēšanas pakāpēm ir apziņa (Rubenis, 2022, 126). Apziņa veido mūsu būtību, personu, kas mēs esam.

Sociālās, personiskās un kultūras pieredzes iespaidā vērtības tiek internalizētas, veidojot psiholoģisku struktūru, kas organizē cilvēka sociālo uzvedību. Tās kalpo par kritērijiem jeb standartiem, ar kuru palīdzību cilvēks orientējas gan iekšējā, gan ārējā pasaulē, tāpēc gan vērtību, gan vērtību sistēmas izpētei ir būtiska nozīme cilvēka psihsatura un dinamikas izpratnes veicināšanā.

Amerikāņu sociālpsihologs Miltons Rokičs (*Milton Rokeach*, 1918–1988) norāda, ka katra indivīda iemantotās vērtības ir cieši saistītas ar viņa paškonceptiju, savukārt tā – ar vērtību un attieksmju organizācijas veidu, kas sniedz indivīdam plašu un vienlaikus detalizētu priekšstatu pašam par sevi. Turklāt jāpiebilst, ka paškonceptija ir funkcionāli integrēta sistēma, to ir grūti ietekmēt no ārpuses. Vērtība ir relatīvi stabils priekšstats par to, kādi filosofiski, sociāli, morāli, ekonomiski, politiski, estētiski un reliģiski stāvokļi cilvēka dzīvē un uzvedībā ir būtiski un vēlamāki un kādi – mazāk būtiski vai nevēlamāki (Dzalbe, 2015, 116).

Vērtību definīcijā tiek nodalīti divi būtiski aspekti: pirmkārt, vērtības ir relatīvi stabils priekšmets, kas īstermiņā saglabā savu saturisko integritāti. Tas savukārt nenozīmē, ka vērtības vispār nemainās, taču šīs izmaiņas notiek relatīvi ilgā

laika periodā – pamanāmas izmaiņas bieži ilgst vairākas desmitgades. Vērtībām nav jābūt strauji mainīgām, jo tad nebūtu iespējama nedz indivīda, nedz sabiedrības kontinuitāte, savukārt, ja vērtības būtu absolūti stabilas un nemainīgas, tad nebūtu iespējamas sociālās pārmaiņas (Dzalbe, 2015, 117). Otrkārt, vērtības ir priekšstats par stāvokļiem, kas cilvēka dzīvē ir būtiskāki vai vēlamāki par citiem – tādi ir laime, brīvība, mīlestība utt. Tas nozīmē, ka vērtības, no vienas puses, veido indivīda uzvedību un attieksmi pret pasauli un cilvēkiem kopumā, no otras puses, tās ir šīs attieksmes īstenojums, kas var būt gan saistīts, gan nesaistīts ar vajadzībām. Ar vajadzībām nesaistītās vērtības parādās kā mūžīgās vērtības jeb vērtību ideāli (dzīvības vērtība, brīvības un humānisma ideāli), tāpēc ir *pārļaicīgi*, jo atrodami gandrīz visās kultūrās (Sīle un Sīlis, 2018, 74).

Svarīgi minēt, sociālpsihologa izstrādāto konceptu apstiprina arī Šaloma H. Švarca (*Shalom H. Schwartz*, 1936) pētījumi, kuros tika noskaidrots, ka vērtības ir savienotas sistēmā. Šī vērtīborientācija parāda, ka indivīda vērtības ir balstītas uz tām vērtībām, kurām ir piešķirta vislielākā nozīme. Švarca diagrammā tās tiek attēlotas zirkla veidā, kur visnozīmīgākās vērtības ir tīkla centrā. Tas arī katra indivīda kontekstā arī izskaidro, kāpēc indivīda centrālās vai būtiskākās vērtības mainās ļoti reti un šo pārmaiņu process ir ļoti grūts, turpretim perifērās vērtības mainās viegli (Sīlis, 2008, 330).

Vērtības nosaka ne tikai attieksmi pret priekšmetiem un situācijām, ideoloģiju, sevis prezentāciju ikdienas dzīvē, vērtēšanu, spriešanu, rīcības pamatošanu, bet arī cilvēka uzvedību, sevis salīdzināšanu ar citiem, citu cilvēku ietekmēšanu, kā arī palīdz cilvēkiem pielāgoties, iegūt zināšanas, saglabāt savu patību un īstenot to (Sīle un Sīlis, 2018, 74). Jāpiebilst, ka vērtība ir tas, ko par vērtību uzskata ne tikai konkrētais indivīds, bet arī citi cilvēki. Savā būtībā izpratne par vērtībām un to mijiedarbības procesiem ietilpst cilvēka sociālās izglītības procesā. Vērtības kalpo par kritērijiem jeb standartiem, ar kuru palīdzību cilvēks orientējas gan iekšējā, gan ārējā pasaulē, tāpēc vērtību un vērtību sistēmu izpētei ir liela nozīme cilvēka psihe saturā un dinamikas izpratnes veicināšanā (*Ibid.*, 75).

Mūsdienu demokrātiskā sabiedrība ir balstīta uz vērtībām – tiesībām uz brīvību, dzīvību, vienlīdzību un privātīpašumu. Vērtību un normu ievērošana sabiedrībai ir vitāli svarīga, jo, ja no tām atsakās, tad sabiedrība pārstāj eksistēt un pārvēršas par pūli. Iestājas morālā vakuuma stāvoklis (Sīlis, 2015, 60). Protams, pastāv atšķirība, vai amorāli rīkojas atsevišķs cilvēks, vai no morāles atsakās visa sabiedrība kopumā. Viens no svarīgākajiem brīva pilsoņa pienākumiem ir aizstāvēt fundamentālās vērtības, citādi nav pamata apgalvot, ka tās tiešām ir dārgas (*Ibid.*, 60).

Viena no šīm fundamentālajām vērtībām ir indivīda brīvība, kura 21. gadsimtā nebūt nav pašsaprotama. Brīvība nav visatļautība, tā nāk kopā ar atbildību, paredzot noteiktas tiesības un pienākumus – tiesības izvēlēties vai piedalīties

demokrātiskos procesos valstī, būt pilsoniski aktīviem vai neiesaistīties; piedalīties indivīda dzīves kvalitātes uzlabošanā caur demokrātijas sniegtajām iespējām vai palikt ārpus debatēm. Lai to realizētu, ir nepieciešamas pamatzināšanas, proti, pilsoniskuma izglītība – brīvā māksla jeb humanitāro zināšanu apgūšana. Par brīvajām mākslām tās sauc tāpēc, ka tās ir saistītas ar “brīvo pilsoņu pienākumiem, tādiem kā piedalīšanās politiskajās debatēs un tiesā” (Sīlis, 2015, 60). Mērķis ir indivīda sagatavošana savas brīvības pilnīgam lietojumam, turklāt tā, lai brīvība dotu maksimālu labumu sabiedrībai. Pilsoņa pienākumi iezīmē atšķirību starp brīvu cilvēku un vergu. Vergs rūpējas par materiālu labumu vairošanu, savukārt brīvais pilsonis – par sabiedriskā labuma pieaugumu. Mūsdienās pilsonim pretējā “vergu” lomā sevi nostāda apolitiskie sabiedrības pārstāvji, kas neinteresējas par politiku, nepiedalās publiskās sanāksmēs (protestos, mītiņos) un neiet uz vēlēšanām, aizbildinoties ar to, ka daudz svarīgāka ir viņu pašu dzīve (*Ibid.*).

No apgaismības laikmeta līdz mūsdienām līdztekus indivīdam piešķirtajām brīvībām sabiedrībā ir notikusi vērtību maiņa saistībā ar zinātnes attīstību, emancipācijas procesiem, piedzīvotajiem vēsturiskajiem notikumiem un progresu kopumā. Vērtības, komunikācija, Rietumu pasaules attīstības modelis (kas pirmais uzsāka modernizāciju) apgaismības laikmetā bija vadošais spēks, lai Rietumu kultūra kļūtu universāla. Pasaules kontekstā izglītības sistēmas veicināšanai tika pārņemts Rietumu piemērs darba, turības un šķiru struktūras modeļos.

Tas bija dinamisks un pārvērtībām bagāts laiks – tehnoloģiskie un zinātniskie sasniegumi strauji palielināja indivīda ienākumus, vidusšķiras dzīves līmenis pakāpeniski paaugstinājās, turpretī strādnieku šķira savas pozīcijas nemainīja un palika relatīvi nabadzīga. Sabiedrībā kopumā valdīja optimisms un progress, aizvien pieauga izglītības nozīme, līdz 19. un 20. gadsimta mijā Francijā, Lielbritānijā, Beļģijā, Nīderlandē, Vācijā un Skandināvijā tika sasniegta 85 % sabiedrības iedzīvotāju lasītprasme. Modernisma virzītājs bija prāta diktāts. Rezultātā indivīda rīcības motivācijā racionalitāte, iracionalitāte un progress sāka dominēt kā impulss, instinkts un gribasspēks. Aizvien lielāka nozīme tika piedēvēta ekscentriskajam, sirreālajam, mistiskajam un primitīvajam, to plašāk varēja vērot mākslā, arhitektūrā un literārajos darbos.

Sarežģījumi sākas tad, kad mēs mēģinām saprast šī saistības jēgu, kuras raksturojumā būtiska loma ir arī modernisma jēdzienam. Modernisms radās kā akadēmisko un inženierzinātņu ekspansijas produkts. Novitāti tam piešķīra apstākļi, ka indivīds spēja veidot un kontrolēt savu vidi iepriekš absolūti nepieredzētā apjomā. Modernisms tika uzskatīts kā revolucionārs process, kas var tikt salīdzināts ar transformāciju no primitīvās sabiedrības uz civilizēto. Transformācijas procesā Rietumi bija uzņēmušies flagmaņa lomu un pirmie devās pretī modernismam. Franču dzejnieks Šarls Bodlērs (*Charles Baudelaire*, 1821–1867)

1863. gadā savā esejā pieteica plašākai pasaulei *modernite* jēdzienu, sasaistot tā laika perioda mākslā un kultūrā dzimstošo jūtīguma modu ar tagadnes gaistošā mirkļa figūru. Māksliniekam modernitāte bija nevis laikmetu skaidrojoša parādība, kas spējusi sasniegt tagadnības apziņu, bet gan konkrētā mirkļa pašvērtība kā šī laika esenciālā raksturiezīme (Golubenko, 2019). “Bauda,” uzskata Bodlērs, “ko mēs gūstam no tagadnes attēlojuma, rodama ne vien skaistumā, ar ko šis attēlojums var būt apveltīts, bet arī tā būtiskajā tagadnības kvalitātē” (*Ibid.*), piešķirot savam laikmetam lepno tagadnes nosaukumu – modernisms.

Modernisma ideju attīstība tiek aplūkota kā potenciāla sabiedrības atbalsta iespējamība Pirmajam pasaules karam. Arvien lielāka nozīme bija nāciju attīstībai, tāpēc bija liela varbūtība nonākt līdz nāciju savstarpēju interešu sadursmēm. Vienlaikus sabiedrībā valdīja tieksme pēc piedzīvojumiem, potenciālajos nemiēros saskatīja iespēju stiprināt kopienas saites, pārvarot šķiru un indivīdu atsvešināšanos. Jau 1849. gadā Parīzē tika atklāta konference “Par mieru” (*For Peace*), kurā rakstnieks Viktors Igo (*Victor Hugo*, 1802–1885) puda tālejošu vēsti, ka ir nepieciešams miers un Eiropas vienotība, lai novērstu arvien lielāko nestabilitāti. Tika pat piesaukta ideja par Eiropas Savienotajām Valstīm kā formulējumu, jo lielvaru savstarpējā konkurence liecināja par pieaugošu spriedzi. Tomēr izteiktie priekšlikumi neguva atbalstu (*Metzidakis*, 1994, 72).

Pirmais pasaules karš bija vēsturē pirmais bruņotais konflikts, kas starptautiskās situācijas attīstības gaitā izgāja ārpus tradicionālajām koalīciju kara robežām, aptverot gandrīz visu pasauli, un veidoja plašus ekonomiskos, morālos un politisko vērtību zaudējumus (Jēkabsons, 2020). Pirmā pasaules kara sekas nepiepildīja sākotnējās cerības – konflikts pārtapa nepieredzēti postošā karā, beidzās ar revolucionāriem apvērsumiem, haosu un sagrautu pašapziņu. Literārajos darbos parādījās šo notikumu atainojums, kas spēja raksturot piedzīvoto, piemēram, rakstnieka Ēriha Marijas Remarka (*Erich Maria Remarque*, 1898–1970) darbā “Melns obelisks” tika aprakstītas sabiedrībā pastāvošās pārdomas: “Miers pasaulē! Nekad par to nav runāts vairāk un nekad tā labā nav darīts mazāk kā mūsu laikā; nekad nav bijis viltus praviešu, nekad nav vairāk melu, vairāk nāves, vairāk sagraves un vairāk asaru!” (Remarks, 1991, 4)

Kara graužoša pieredze iznīcināja jebkuru romantismu un visas cerības, ka tādā veidā tiks īstenota Eiropas progresa ideja. Kara rezultātā Eiropa zaudēja vadošo lomu pasaulē. Vilšanās pastāvošajā kārtībā un valsts pārvaldes formā veicināja radikālu ideju attīstību. Kara sekas bija tādas, ka indivīds un Rietumu civilizācija izrādījās trauslāki, nekā to bija iespējams prognozēt. Sākotnēji plānoto dažu mēnešu vietā Pirmais pasaules karš ilga vairāk nekā četrus gadus, sagādājot ciešanas un zaudējumus visai sabiedrībai kopumā. Pasaulē tika nodarīts milzīgs posts visu karā iesaistīto valstu ekonomikai – iznīcināta rūpniecība, lauksaimniecība un dzīvojamais fonds.

Pieredzēto notikumu rezultātā tika veidotas starptautiskas organizācijas, lai saglabātu mieru un veicinātu daudzu valstu vienlīdzīgu piedalīšanos tajās. Starpkaru periodā 1920. gada 10. janvārī izveidotā “Tautu Savienība” (*League of Nations*) tika dibināta uz Versaļas Miera līguma pamata. Tālredzīgu Francijas politiķu un valsts vadītāju centieni piedāvāt memorandu par vienotu Eiropu panākumus neguva, aizvien vairāk bažas radīja situācija Eiropā, kur vienpusīgā informācija atsevišķās valstīs (Vācijā, Itālijā, Krievijā) radīja jaunu, radikālu pavērsienu. Tika pārskatītas līdzšinējās vērtības. Sabiedrībā pastāvēja nemiers un nemitīgas šaubas par nākotni, nepiepildītās gaidas no liberālisma idejām veicināja radikālo politisko režīmu attīstību Eiropā.

Starpkaru periodu tehnoloģiju attīstība un masveida komunikācijas iespēja mība veicināja to, ka radikālās idejas pieņēmas spēkā un totalitārais režīms spēja ietekmēt un pārņemt kontroli pār indivīdu, pakļaujot tādas nozares kā politika, ekonomika, reliģija, kultūra, filosofija un zinātne. Vācijā, Itālijā un Krievijā pārmaiņas indivīda uztverē veicināja sabiedrības atbalstu totalitārajam režīmam. Totalitāro ideju virzītāji saņēma neiedomājamu atbalstu no plašām sabiedrības masām, jo daudzas sabiedrības problēmas, ar kurām pēckara pasaulē nācās saskarties, tika skaidrotas caur izveidotā “pretinieka”, “citādā”, “svešā” realizēto un uzspiesto dienaskārtību, kas valdījusi līdz šim. Nepieredzētie politiskās ideoloģijas virzieni guva plašus panākumus, tika realizēti arī radikālie mērķi. Tādējādi totalitārisms lika pamatus jauniem konfliktiem. Te jāmin totalitārās kustības, kas starpkaru periodā izveidojās Eiropā.

Cilvēka “dabiskais stāvoklis – mainīgā daba” totalitārisma apstākļos

Hanna Ārente, analizējot jauno politisko strāvojumu – totalitārisma kustības, secināja, ka tās “kopumā un it īpaši to vadoņu slavas kvalitāti nekas neraksturo tā kā pārsteidzošais ātrums, ar kādu viņi tiek aizmirsti, un pārsteidzošais vieglums, ar kādu viņu vietā stājas citi vadoņi” (Ārente, 2000, 375). Totalitārā valdnieka valdzinājums piemīt visiem starpkaru perioda totalitārajiem līderiem. Tāpēc jaunās ideoloģijas guva neredzētu sabiedrības atbalstu. Cilvēks pazaudēja savu identitāti, jo viņu bija savaldzinājusi jaunās ideoloģijas “varenība”. Ārente skaidro, ka, “visticamāk, to apmātību varētu skaidrot ar totalitāro kustību mūžīgās kustības māniju, jo šīs kustības spēj palikt pie varas tikai tik ilgi, kamēr tās ir kustībā un iekustina visu ap sevi”. Aizgājušajiem totalitārajiem vadoņiem tas ir glaimojoši, jo viņiem ir izdevies saindēt savus pavalstniekus ar totalitārisma vīrusu. Ja vispār sabiedrībā pastāv kaut kas tāds kā totalitāra personība vai totalitāra mentalitāte, tās visraksturīgākās īpašības, neapšaubāmi, ir neparastā spēja pielāgoties un

nepastāvīgā domāšana. Tādējādi maldīgs būtu pieņēmums par masu nepastāvību un spēju ātri aizmirst kā liecību tam, ka masas ir izārstējušās no totalitārisma mānijas (*Ibid.*, 376).

Totalitāro režīmu popularitāte nav izskaidrota arī kā meistarīgas melīgas propagandas uzvara pār zināšanu trūkumu un muļķību. Totalitāro kustību propaganda – totalitārisma priekštece un pavadone – vienmēr ir tikpat atklāta, cik nepatiesa, un nākamie totalitārie valdnieki karjeru parasti sāk, lietojot ar saviem pagātnes noziegumiem un rūpīgi sagatavojot nākotnes noziegumus. Pastāvošā ļauno darbu propagandas vērtība un vispārējs nicinājums pret morāles normām nav atkarīgi no tīra savtīguma, kas, iespējams, ir visspēcīgākais psiholoģiskais faktors politikā. Filosofo uzsver, ka pūļa mentalitātei ļaunums un noziegumi šķiet pievilcīgi, un tas nav nekas jauns.

Totalitāros režīmos īpaši satraucošs ir piekritēju pašizliedzošais raksturs, viņus nesatrauc tie noziegumi, kas tiek veikti pret cilvēkiem, kuri nepieder totalitārībai vai neatbalsta to. Pēc Ārentes domām, īpaša uzmanība ir jāpievērš tam, ka totalitāro ideju atbalstītāji nesāk svārstīties arī tad, kad noziegumi tiek vērsti pret pašu bērniem. Gluži pretēji – par izbrīnu visai civilizētajai pasaulei viņš pat var vēlēties palīdzēt savai apsūdzībai un pats noformulēt savu nāves spriedumu, ja vien neskarts paliek viņa kustības dalībnieka statuss (Ārente, 2000, 378).

Totalitārisma kustību fanātisms pretstatā visiem līdzšinējiem ideāliem sabrūk tikai tajā brīdī, kad kustība pamet savus fanātiskos sekotājus nelaimē, iznīcinot viņos jebkādu pārliecību, kas būtu varējusi pārdzīvot pašas kustības sabrukumu. Kamēr totalitārā kustība turas kopā, šīs kustības fanātiskos dalībniekus neietekmē ne pieredze, ne argumenti. Identificēšanās ar kustību un absolūtais konformisms, šķiet, ir iznīcinājuši cilvēkos pieredzes spēju, pat ja šī pieredze ir tik ekstrēma kā spīdzināšana vai pat nāves bailes (Ārente, 2000, 379).

Totalitārajos režīmos cilvēka tiesības uz dzīvību tika nonivelētas līdz zemākajam punktam pasaules pastāvēšanas vēsturē. Tas bija laiks, kad pūļa domāšanā īpaši spilgti iezīmējies lētīcības un cinisma sajaukums. Vienmēr mainīgajā un neizprotamajā pasaulē cilvēku masas bija sasniegušas tādu stadiju, kad tās vienlaikus varēja ticēt visam un nekam, domāt, ka viss ir iespējams un nekas nav patiess (Ārente, 2000, 461).

Otrais pasaules karš – 1939.–1945. gads – ir laiks, kad norisinājās lielākais globālais konflikts pasaules vēsturē. Laiks, kad cilvēka tiesības uz dzīvību un brīvību tika pārformulētas, laiks, kad tika veikti lielākie masveida noziegumi pret cilvēci. Pasaules kontekstā atšķīrās arī totalitāro režīmu veikto noziegumu uztvere. Rietumos nacisti tika atzīti par Otrā pasaules kara ienaidniekiem, un režīma izraisītais holokausts bija un vēl arvien ir sabiedrības interešu un uzmanības centrā kā ārkārtīgi brutāls noziegums pret cilvēci. Taču padomju noziegumi

pret cilvēci – masveida deportācijas, vajāšanas, ieslodzīšanas, eksekūcijas, nāve gulaga nometnēs un izsūtījumā – Rietumos netika uztverti tikpat nopietni kā nacistu noziegumi (Latvijas Vēstnesis, 2001). Tomēr tas nemazināja noziegumu brutalitāti, to ietekmi uz sabiedrību un cilvēku dzīvi kopumā. Šī pieredze mainīja skatījumu uz cilvēktiesībām, un rezultātā tika izstrādāta cilvēktiesību definīcija, kas tika proklamēta 1948. gada 10. decembrī Apvienoto Nāciju Organizācijā.

Cilvēktiesības ir prasība pēc brīvības un autonomijas, ko cilvēki tikai tāpēc, ka viņi ir cilvēki, balstoties uz sankcionējošām tiesiskām vai morālām autoritātēm, var vērst pret varas institūcijām un panākt cilvēktiesību ievērošanu (Kēnings, 2010, 13). Šī Kēninga definīcija izstrādāta, lai starptautiskajā sabiedrībā tā tiktu institucionalizēta un kļūtu par starptautisko tiesību, starptautiskās politikas un pārnacionālo nevalstisko organizāciju jautājumu. Tas nebūt nenozīmē, ka cilvēktiesību jautājumi nav bijuši aktuāli pagātnē. Vislielāko ietekmi uz Eiropas cilvēktiesību idejas vēsturi atstāja Senajā Grieķijā un Senajā Romā formulētais un kristietībā tālāk attīstītais nošķīrums starp dabiskajām tiesībām un pozitīvajiem likumiem (*Ibid.*, 16).

Humānisms kā nepabeigts projekts: Jirgens Hābermāss

Viens no izcilākajiem 20. gadsimta otrās puses un 21. gadsimta sākuma domātājiem, atzīts arī par Vācijas nozīmīgāko 20. gadsimta otrās puses filosofu, ir Jirgens Hābermāss. Viņš ir veicinājis komunikatīvās racionalitātes un publiskās sfēras koncepta attīstību. Domātājs tiek asociēts ar Frankfurtes skolu. Viņa darbi ir balstīti sociālajās teorijās, tajos pētīts attīstītais kapitālisms un veikta demokrātijas analīze. Otrs tikpat nozīmīgs sociologa pētījumu objekts ir tiesiskums kritiskā sociālās evolūcijas kontekstā un dabisko tiesību tradīcijas ietvaros.

Tāpat nozīmīga viņa pētniecības daļa ir saistīta tieši ar mūsdienu (īpaši Vācijas) politiku. Hābermāsa izstrādātā teorētiskā sistēma ir veltīta saprāta, emancipācijas un racionāli kritiskas komunikācijas iespēju atklāšanai, kas apslēptas mūsdienu institūcijās un cilvēka spējā apzināties un īstenot racionālas intereses. Hābermāss kļuva atpazīstams ar saviem darbiem par modernitātes jēdzienu, īpaši attiecībā uz diskusijām par racionalizāciju, ko sākotnēji izvirzīja Makss Vēbers. Savā darbā “Modernisms – līdz galam nerealizēts projekts” Hābermāss raksta: “Modernitāte [*Modernität*] ar savu mainīgo saturu vienmēr ir izteikusi laikmeta apziņu, kas, akcentējot savas saiknes ar antīkās pasaules pagātni, tiecas apjēgt sevi kā pārejas no vecā uz jauno rezultātu” (Hābermāss, 1980, 39). Par modernu domātājs uzskata to, kas piešķir objektīvu izteiksmi sava laika gara aktualītei.

Modernisma ideja ir cieši saistīta ar Eiropas mākslas attīstību, ko filozofs ir nodēvējis par modernisma projektu. Savukārt, raugoties uz apgaismības projektu, Hābermāss atsaucas uz Maksu Vēberu, kas modernisma raksturošanai ir izvēlējis trīs nozīmīgus aspektus, kur reliģiskajos un metafiziskajos pasauleskatījumos atklāties substanciālais prāts, parādot noteiktas iekšējās pretrunas. Pasaules skatījumi dalās, un pārmantotās problēmas specifiskas īstenības izpratnes pareizu normatīvu, autentiskuma vai skaistuma priekšstatu ietekmē diferencējas, ikreiz dodot iespēju sevi analizēt attiecīgi kā izziņas, kā taisnīguma, kā gaumes problēmas, tāpēc nonākam pie zinātnes, morāles un mākslas vērtību jomu pārvērtēšanas. Rezultātā notiek ekspertu kultūras sfēras un plašu publikas masu distancēšanās.

Kultūras racionalizācija rada draudus, ka var sākt pagrīpt tās tradīciju substancē vērtību zaudējusi dzīves pasaule. Apgaismības filozofu 18. gadsimtā formulētais modernisma projekts patlaban raksturojams kā centieni saglabāt objektivizējošo zinātņu un morāles taisnīguma pamatu. Zinātnes, morāles un mākslas pārdiferencēšana nozīmē speciālistu kompetencē esošo sektoru automatizāciju un vienlaikus nošķiršanu. Šī nošķiršana ir problēma, kas inspirējusi mēģinājumus atcelt ekspertu kultūras esamību (Hābermāss, 1990, 23, 24).

Pētot mūsdienu politiku, domātājs ir noformulējis sabiedrībā pastāvošās negatīvās iezīmes, kuras ietver globālus un lokālus procesus. Filozofs ir definējis, ka politiskā vara aizvien mazāk spēj ietekmēt globālos ekonomiskos procesus, aizvien plašāk tiek novērots pārnacionālo institūciju ietekmes pieaugums un nacionālo valstu vājināšanās. Tikpat nozīmīga kapitālisma blakusparādība ir apakššķiru (*underclass*) veidošanās un sociālās spriedzes pieaugums. Arvien vairāk kā sabiedrības un valstu uzvedību veidojošs faktors attīstās multinacionālās korporācijas – pieaug karjeristu skaits, dominē konkurences ētika un morāles pagrimums, veidojas arvien lielāka pārprodukcija.

Īpašu uzmanību filozofs pievērš pilsoniskās autonomijas norietam, kur pārnacionālo institūciju un globālo korporāciju pieaugošā nozīme ir vērojama sabiedrības veiktajās izvēlēs un pieņemtajos lēmumos. To atspoguļo algoritmi, kas, balstoties uz mūsu izvēlēm tiešsaistē, mērķtiecīgi piedāvā mums saistošus piedāvājumus – gan politiskos, gan ekonomiskos. Mūsdienu mākslīgais intelekts spēj izveidot precīzu cilvēka portretu un noteikt viņa izvēles, vēlmes un vājības. Ilgtermiņā tiek ne tikai piedāvāts ierobežots saturs ar precēm, bet arī radīta informatīvā telpa.

Pēc Hābermāsa domām, viens no galvenajiem pilsoniskās sabiedrības uzdevumiem ir demokrātijas pēctecības nodrošināšana. Konkrētajā aspektā demokrātijā piešķirtā brīvība ir sniegta kā iespēja piedalīties politiskās dienaskārtības veidošanā, tā nodrošinot sabiedrībai maksimālo labumu. Demokrātijas pamatā ir kritiska un argumentēta pilsoniskās sabiedrības komunikācija publikajā telpā, kas sniedz politiku un partiju izvērtējumu, spēj radīt jaunas idejas,

sekmē sociālekonomisko un politisko attīstību, nodrošina to, ka vara netiek uzurpēta. Nenoliedzami, ka sabiedrības iesaistes rezultātā lēmumu pieņemšana tiek palēnināta.

Viens no būtiskākajiem Hābermāsa darbos atspoguļotajiem aspektiem ir varas leģitimitātes nodrošināšana. Teorētiķis savā pētniecībā ir turpinājis Ārentes ideju par to, ka vara ir kolektīvi veidots fenomens, nevis individuāla rakstura veidojums. Ārente norādīja, ka vara ir piedēvējama kolektīvam, nevis indivīdam, ko nosaka kolektīvā griba veidot iekšējās varas struktūras un izvirzīt varas pārstāvjus, savukārt indivīds ir tikai kā kolektīvās gribas pārstāvis, kam jebkurā brīdī vara var tikt atņemta vai ierobežota (Ārente, 1970, 44). Plašāk attīstot Ārentes tēzi, Hābermāss norāda, ka politiskā vara izriet no komunikatīvās varas, kas veidojas publiskajā sfērā starp pilsoniskās sabiedrības locekļiem (Hābermāss, 1984, 205).

Komunikatīvā vara tiek definēta kā sabiedrības brīvas savstarpējās mijiedarbības rezultāts publiskajā sfērā, kurā tiek apspriesti nozīmīgi politikas jautājumi, radītas jaunas idejas, risinātas sabiedriski nozīmīgas problēmas un sekmēta valsts attīstība. Tāpēc varas faktors parādās komunikācijas rezultātā, kritiski izvērtējot visu iesaistīto pušu argumentus, vienojoties par labāko alternatīvu (piemēram, politisko personāliju vai partiju izvēlē) un atbilstošāko rīcības scenāriju, kas sniedz leģitīmu pamatojumu tālākām darbībām politiskā un institucionālā līmenī. Šajā situācijā varas leģitimitāti nodrošina ideju un risināmo problēmu pārnese no publiskās sfēras uz formālo politisko un institucionālo vidi. Tas savukārt nozīmē, ka pilsoniskās sabiedrības iekšienē notiek savstarpēja mijiedarbība, ko rada kāds ārējs kairinātājs, piemēram, ekonomiski jautājumi, vēlēšanas, budžeta pārdale un citi faktori, kas visbiežāk ir saistīti ar kādu problēmu, kam ir plaša nozīme sabiedrībā.

Hābermāss norāda, ka ar tiesu varas pilnvarām pārskatīt pieņemto lēmumu tiesiskumu un varas dalījuma (*check and balances*) sistēmu nav pietiekami, lai nodrošinātu varas leģitimitāti. Papildus šiem diviem minētajiem faktoriem ir nepieciešama cieša sasaiste ar publisko sfēru un pilsoniskās sabiedrības pārstāvjiem, kas ir nozīmīgākā dimensija, lai nodrošinātu pie varas esošo atbildību un atskaitīšanos sabiedrībai par pieņemtajiem lēmumiem (Hābermāss, 1979, 180).

Varas leģitimitāte tiek nodrošināta ne tikai ar to, ka varas pārstāvju nonākšana varas pozīcijās ir publiskajā sfērā notiekošo argumentēto diskusiju rezultāts, bet arī ar to, ka pilsoniskā sabiedrība nodrošina pie varas esošos ar precīzu informāciju par sabiedrībā vērojāmām tendencēm, pieprasījumu veikt likuma normu izmaiņas un praktisku sociālekonomisku jautājumu risināšanu (Flinn, 2004, 438). Sabiedrībā pastāvošo problēmu tieša pārnese uz institucionalizēto politisko vidi un politiskās vides reakcija šo jautājumu risināšanā nodrošina to, ka pastāvošā vara ir demokrātiska un darbojas sabiedrības interesēs. Jāņem vērā

arī fakts, ka institucionalizētajai politiskajai videi jeb tam, ko Hābermāss dēvē par administratīvo varu, ne vienmēr ir piekļuve visai nepieciešamajai informācijai, savukārt pilsoniskā sabiedrība ir vislabāk informēta par pastāvošajām problēmām (Hābermāss, 1979, 246). Šajā konkrētajā situācijā atspoguļojas arī racionalitātes aspekts, respektīvi, indivīdam būtu jābūt ieinteresētam līdzdarboties un būt par aktīvas pilsoniskās sabiedrības sastāvdaļu, piedalīties publiskajā sfērā notiekošajās argumentētajās diskusijās, lai galarezultātā atrisinātu problēmas, kas skar arī indivīda ikdienu.

Analizējot mūsdienu sabiedrību, Hābermāss secina, ka publiskajā telpā nepārtraukti nonāk ārkārtīgi daudz informācijas, kurai visu laiku ir jāspēj veikt analīzi un kuras saturs ir kritiski jāizvērtē, veicinot demokrātijas kvalitāti un pilsoniskās sabiedrības spēju diskutēt par demokrātijas pamatprincipiem publiskajā telpā. Demokrātija ir starpnieks starp publisko telpu jeb pastāvošo debašu lauku un likuma varu, kas ietver institucionalizēto sfēru. Hābermāss uzsver, ka demokrātija pēc savas būtības sakņojas nevis pilsoniskajā sabiedrībā vai indivīda neatkarībā, bet gan *komunikatīvajās attiecībās*, jo tās veicina savstarpējo saskaņu un argumentēta diskursa veidošanos, rezultātā sabiedrībā rodas labvēlīga vide, proti, kopības un savstarpējas sapratnes sajūta, balstoties uz publiskajā sfērā notiekošo komunikatīvo racionalitāti. Komunikatīvo racionalitāti var stiprināt arī institūcijas, kur politiskās partijas un organizācijas, valsts aģentūras, plašsaziņas līdzekļi ir jāorganizē tādā veidā, lai tie būtu atvērti racionāli kritiskām debatēm un īstenotu savu potenciālu, veicinot brīvas un atvērtas vides pieejamību, kas indivīdam paplašinātu piederības sajūtu valstij, pastāvošajai sistēmai un attīstībai.

Hābermāss uzskata, ka diskusijas veidošanai ir nepieciešama argumentu apmaiņa, lai spētu sasniegt nosprausto mērķi un veicinātu sabiedrības attīstību. Taču mūsdienu sabiedrība sociālo mediju ietekmes rezultātā piedzīvo fragmentāciju. Informācijas pārbagātības dēļ īstermiņā notiek sabiedrības indivīdu savstarpēja atsvešināšanās, savukārt ilgtermiņā tiek veidotas kopienas ar līdzīgu redzējumu par notikumiem mediju telpā. Sociālo mediju loma aizvien vairāk pieaug, un sabiedrība polarizējas.

Informācijas telpas ietekmi uz sabiedrību var vērot, piemēram, globālās Covid-19 pandēmijas kontekstā, kur sabiedrībai ir krasi atšķirīgi viedokļi par pandēmijas izcelsmes cēloņiem, tās esamību, attīstību, nozīmi, vakcinācijas nepieciešamību un ietekmi uz cilvēku. Tikpat spilgts ir ASV vēlēšanu piemērs, kur 2019. gadā sacentās divu partiju kandidāti. Zaudējušās politiskās partijas prezidents nespēja samierināties ar zaudējumu un izplatīja sabiedrībā maldus, kas savukārt radīja agresiju lielā sabiedrības grupā un izvērās plašās masu nekārtībās ar vairākiem upuriem. Tas pats 2022. gadā atkārtojās arī Brazīlijā, kur aizejošais labējais prezidents Žairs Bolsonaru (*Jair Bolsonaro*) neatzina sakāvi notikušajās prezidenta vēlēšanās, tomēr pēc 44 stundu ilgām pārdomām pieņēma lēmumu

nodot savu varu jaunievelētajam prezidentam. Uzrunājot sabiedrību, aizejošais prezidents pat nepieminēja ievēlētā prezidenta Luisa Inasiu Lula da Silvas (*Luiz Inácio Lula da Silva*) vārdu, tādā veidā diskreditējot viņa vēlēšanās iegūtos rezultātus un turpmāko viņa prezidentūras laiku (*Buschschlüter, 2022*). Sociālie mediji un informācijas turētāji izplata ārkārtīgi daudz informācijas, dažkārt nepārbaudot tās patiesumu.

Kapitālisma apstākļos publiskā sfēra ir zaudējusi savu kritisko funkciju, jo tajā valda komerciālas intereses. Rezultātā ir vērojams pilsoniskās sabiedrības aktivitātes samazinājums un demokrātijas pagrimums. Hābermāss uzsver, ka mazinās pieņemto lēmumu kvalitāte un zūd politiskās varas leģitimitāte. Sociologa domas apstiprina arī politikas zinātnes pētnieki: sabiedrība aizvien biežāk izvirza pretrunīgas prasības, kas nozīmē, ka ilgtermiņā politisko lēmumu pieņemšana kļūst grūtāka, jo politiķi arvien biežāk saskaras ar sabiedrības prasību nepierastu daudzumu, kā rezultātā lēmumu pieņemšanas process nespēj apmierināt visas sabiedrības gaidas. Tas ietekmē politikas lēmumu pieņēmēju profesijas prestižu, neveicina caurskatāmību un mazina indivīda vēlmi iesaistīties politiskās dienaskārtības izstrādē (*Hooghe, 2014, 58–64*).

Komunikācija ir mainījusi savu formu – tā vairs nav tikai veids, kā nodot informāciju, tā ir kļuvusi par būtisku mūsdienu cilvēka dzīves sastāvdaļu, kas ietekmē ikvienu un katru visās dzīves sfērās. Taču komunikācijai netiek pievērsta pietiekami liela uzmanība. Gan indivīds, gan institūcijas saskaras ar līdzīgiem izaicinājumiem – problēmu kļūst sadzirdētiem informācijas pārbaģātības laikmetā. Izaicinājumi indivīdam ir ārkārtīgi lieli, un, lai šādu situāciju novērstu un spētu saņemt informāciju kritiski analizēt, sociologs Hābermāss piedāvā komunikatīvās racionalitātes teoriju, kas pievēršas arī masu mediju nozīmes skaidrošanai publiskajā sfērā. Risinājums būtu komunikatīvais saprāts, kas veicinātu aktīvas un argumentētas publiskajā sfērā notiekošas diskusijas. Līdz ar to neformālās, pilsoniskajā sabiedrībā pastāvošās dinamiski mainīgās un savstarpēji mijiedarbīgās struktūrās tiktu veidots sabiedrības kritiskais viedoklis par notiekošajiem procesiem. Tādējādi arī tiktu nodrošināta varas leģitimitāte un demokrātijas pēctecība, kura iekļautu pulcēšanās brīvības, biedrošanās brīvības un vārda brīvības nozīmes pieaugumu mūsdienu sabiedrībā.

Pētnieki Jirgens Gerhardss (*Jürgen Gerhards, 1955*) un Maiks Šēfers (*Mike Schäfer, 1976*) ir salīdzinājuši Hābermāsa tradicionālo publiskās sfēras dalījumu, kas ietver (1) ielu līmeni (indivīdu ikdienas saskarsmi un aktuālo jautājumu pārrunāšanu), (2) publiskās apspriedes, debates, diskusiju klubus un (3) masu medijus. Hābermāsa piedāvātais ielu līmenis digitālajā sfērā ir analogs e-pastu un ziņu sūtīšanai. Pētnieki norāda, ka organizatoriskie nosacījumi konkrētajai darbībai ir nenozīmīgi, atvērtība indivīda dalībai šajā gadījumā ir augsta, savukārt ietekme uz sabiedrību – zema, tāpēc tā nerada nekādus turpmākus riskus.

Par nākamo tradicionālās publiskās sfēras līmeni Hābermāss izvirza publiskās apspriedes, debates un diskusiju klubus. Digitālajā vidē kā analogs tiek minēti blogi un tiešsaistes diskusijas. Organizatoriskie nosacījumi konkrētajai darbībai tiek vērtēti kā vidēji nozīmīgi, atvērtība indivīda dalībai sasniedz vidēju līmeni, savukārt ietekmei uz sabiedrību ir pieaugoša tendence, un tā pakāpjas no zema līmeņa uz vidēju.

Pēdējā tradicionālās publiskās sfēras sadaļa Hābermāsa skatījumā ir masu mediju ietekme. Masu mediji veido publiskās sfēras pamatstruktūru, jo avīzēs, radio, televīzijā un internetā pieejamajai informācijai teorētiski būtu jāsekmē aizvien jaunu diskusiju veidošanās, objektīvas informācijas nodrošināšana un saiknes saglabāšana starp publisko sfēru (komunikatīvo varu) un institucionālizo vidi (administratīvo varu).

Digitāli publiskajā sfērā tas ir analogs interneta ziņu vietnēm, kur organizatoriskie nosacījumi tās izveidei tiek vērtēti kā nozīmīgi, atvērtība indivīda dalībai ir zema, toties ietekme uz sabiedrību – augsta. Tāpēc var secināt, ka Hābermāsa tradicionāli izvirzītie masu mediji, kam mūsdienu analogs ir interneta ziņu vietnes, spēj ietekmēt sabiedrību ar augstu koeficientu (*Gerhards & Schäfer, 2010, 4*).

Pastāvošajos kapitālisma apstākļos tiek vājināta publiskajā sfērā notiekošā komunikācija arī masu mediju kontekstā. Akcentējot, ka daļa komunikācijas pastāvošās sistēmas dēļ ir izkropļota, sarunu līmenī tiek atražotas valdošās morāles normas un politiskie principi, notiek sociālā integrācija ar plašsaziņas līdzekļu starpniecību. Tīklu un informatīvo sistēmu veidošanās nepaplašina intersubjektīvo pasaules izpratni. Tāpēc demokrātijai nepieciešamās debates pakāpeniski zaudē savu nozīmi. Tāpat risku rada mediju komercializācija, kur aizvien biežāk ziņu vai vēstījumu saturs (ne tikai raksti, PR kampaņas, bet arī reklāmas, ziņas) tiek pasūtīts. Ilgtermiņā komercializācija nosaka informācijas kultivēšanu publiskajā sfērā atbilstoši milzīgo korporatīvo uzņēmumu interesēm, kas nozīmē, ka nauda un komerciālās intereses nosaka masu medijos atspoguļoto saturu.

Lai spētu sniegt sabiedrībai kvalitatīvu saturu, medijiem aizvien vairāk ir jāpelna, savukārt pelnīšanas nepieciešamība ietekmē sniegtās informācijas patiesumu. Tas apgrūtina pilsoniskās sabiedrības iespējas piekļūt būtiskai informācijai, lai objektīvi diskutētu par demokrātijas principiem. Ilgtermiņā tas vājina politiskās sistēmas pamatvērtību – indivīda brīvību piedalīties politiskās dienaskārtības veidošanā. Hābermāss norāda, ka demokrātijas iespējas aizsargāt indivīdu dzīves pasauli ir ierobežotas, jo sistēmas komercializācija un birokratizācija darbojas pēc savas iekšējās loģikas. Pilsoņiem pašiem ir jāaizsargā sava dzīves pasaule pret šīm sistēmām. Hābermāss pieaugošajai problemātikai piedāvā risinājumu: komunikatīvo racionalitāti, kur indivīdam ir jāizkopj spēja diskutēt publiskajā sfērā par demokrātijas pamatprincipiem. Tāpēc demokrātisku valstu izglītības sistēmai ir jāspēj sniegt pilnvērtīgu izpratni par demokrātijas nozīmi un pamatprincipiem.

Tikpat būtiskas ir arī indivīda argumentācijas spējas, kur, tikai debates laikā spējot pamatot savu viedokli faktos un pētījumos balstītos argumentos, varētu sniegt labāko risinājumu attīstībai, dažādu sabiedrības dzīves jautājumu pilnvērtīgai izstrādei, lai samazinātu emocionālu viedokļu apmaiņu, kurā tiek apšaubīta demokrātijas nozīme. Tāpat komunikatīvajai racionalitātei ir jāatbilst noteiktiem kritērijiem, kas ietver piedienību, patiesību, saprotamību, morāli un cieņu. Kā apdraudējumu Hābermāss nosauc divus būtiskākos riskus: naudu (komercializāciju) un naudu (birokratizāciju). Ilgtermiņā tas mazina uzticēšanos, kas ir nepieciešama savstarpējai komunikācijai un kopīgu risinājumu meklēšanai. Publiskajā telpā pieaug komerciālo interešu pārstāvēniecība, komunikācijas nozari aizvien vairāk regulē formāli noteikumi, veidojas hierarhijas pazīmes un palielinās nevienlīdzība.

Komunikatīvās racionalitātes zudums, racionāla dialoga neiespējamība postpatiesības laikmetā aktualizē Hobsa izvirzītās idejas par valsts nozīmi. To uzmanības centrā bija pilsoniskās sabiedrības šķelšanās analīze un tādas filosofijas būvēšana, kas novērstu šāda potenciāli iespējama valsts sabrukuma cēloņus. Hobss uzskatīja, ka valsts ir būtisks priekšnosacījums cilvēku dabiskā naidīguma iegrožošanai un tātad – civilizācijai. Savukārt Ruso izteiktā doma, ka cilvēki savstarpējā attieksmē cits pret citu savā būtībā ir noskaņoti labvēlīgi, bet apstākļi, kuros tie atrodas, maina viņu pozīciju un uzskatus par sabiedrību, veidojot radikālu viedokli.

Mūsdienās, palielinoties informācijas daudzumam, pieaug arī dezinformācijas apjoms, kas ietekmē indivīdu un demokrātijai tik nozīmīgo pilsonisko sabiedrību, tādējādi nevis veicinot debates, lai kopīgi risinātu problēmjautājumus, bet tieši pretēji – šķēļot. Veidojas līdzīgi domājošu indivīdu kopienas, kuras pakāpeniski noslēdzas no plašāka pasaules redzējuma un dzīvo savā informācijas telpā, noliedzot visu ārpus tās notiekošo.

Negatīvās sekas ir aizvien mazāka sabiedrības pārstāvju iesaistīšanās pilsoniskās sabiedrības aktivitātēs, kas ietver vēlēšanas, stāšanos politiskajās partijās, nevalstiskajās organizācijās, visdažādākajās biedrībās un interešu grupās, lai veicinātu kopīgo sabiedrības attīstību un gūtu maksimālo labumu, nosakot valsts politiskās dienaskārtības prioritāros jautājumus. Piemēram, Latvijas kontekstā vēlēšanu aktivitāte 1993. gadā notikušajās 5. Saeimas vēlēšanās bija 89,9 %, savukārt 13. Saeimas vēlēšanās piedalījās 54,6 % balsstiesīgo iedzīvotāju, kas ir bijis vēsturiski zemākais rezultāts (Centrālā vēlēšanu komisija, 1993). Jāpiebilst, ka 14. Saeimas vēlēšanās politiskā aktivitāte nedaudz palielinājās, sasniedzot 57,1 % (Centrālā vēlēšanu komisija, 2022). Nelielais iedzīvotāju aktivitātes kāpums var tikt saistīts ar karadarbību Ukrainā un nestabilitāti vairākās indivīdam svarīgās dzīves jomās, tāpēc cilvēki ir izrādījuši vēlmi paust savu pozīciju vēlēšanās, lai ietekmētu nākotnes notikumu gaitu pašmājās.

Hābermāsa raksturotie sabiedrības riski rada indivīdam nebrīves apstākļus. Mūsdienu cilvēks tiek atsvešināts no politiskās varas un kļūst par manipulāciju objektu. Politika izjauc cilvēka dzīves apstākļus, pārlietu iejaucoties indivīda dzīvē. Plašajā informācijas telpā pazūd uzticēšanās ekspertu viedokļiem.

Mūsdienās vara spēj paveikt nepieciešamo, bet politika – izlemt, kas būtu jādara. Problēma ir tajā, ka nevienam nav kontroles pār globālo spēku. Piemēram, ekonomiskie procesi vairs nav lokāli – tie ir kļuvuši par globāla rakstura procesiem, un tos risina Pasaules Tirdzniecības organizācija, veselības jautājumi globālā kontekstā ir Pasaules Veselības organizācijas pārvaldībā, arī militārajām un miera uzturēšanas organizācijām (NATO, ANO, UNESCO) piemīt globāls raksturs, aizvien vairāk valstu veido politiskas savienības, lai palielinātu ietekmi pasaules mērogā. Globāla ir gan noziedzība, cilvēktirdzniecība, narkotiku izplatība, gan vides problēmas. Arī karadarbība ietekmē ne tikai kara skartās valstis, bet arī daudz plašāku notikumu secību, no kā izriet bēgļu krīze, un tas arī ir globāls process, jo cilvēku plūsma no nabadzīgākajiem reģioniem uz turīgākajiem ir nemitīga. Šī ir tikai daļa no globalizācijas procesiem pasaulē. Hābermāss uzsver Kanta ideju, ka cilvēces vēstures mērogā racionāli kritiska diskusija parāda vienīgo ceļu uz taisnīgu politiku.

Cilvēks postpatiesības laikmetā

Raugoties cauri gadsimtiem, indivīda, sabiedrības un varas turētāju komunikatīvās attiecības ir piedzīvojušas dažādus attīstības posmus. Senatnē varas turētāji nesniedza informāciju sabiedrībai, kas viņiem bija nepieciešama, proti, informāciju, kuru varas turētāji vēlējās nodot plašākām sabiedrības masām. Tā nebūt nebija visa informācija, kas bija pieejama. Mūsdienās katrs indivīds, pie varas esošs vai ar varu nesaistīts, spēj uzrunāt sabiedrību, ne tikai paužot savu viedokli, bet arī ietekmējot sabiedrību. Informācijas telpa ir piedzīvojusi transformāciju.

Kopš 19. gadsimta, kad tika izgudrots tālrunis un telegrāfs un izplatītā informācija bija relatīvi patiesa, līdz mūsdienām, kad katrs interesents spēj izteikt viedokli, raugoties no sava personīgā skatījuma, 20. gadsimts iezīmēja plašāku informācijas telpu, piedzīvojot milzu transformāciju – no pirmajiem radio 1905. gadā līdz visaptverošai interneta pieejamībai 20. gadsimta beigās. Pasaules kontekstā šis laika periods iezīmējas kā laiks, kad informācija var tikt lietota kā ierocis. Informācijas telpā 21. gadsimts ir kļuvis par digitālo laikmetu ar konstantu informācijas pārbagātību. Indivīds vairs nespēj apkopot, izsekot un analizēt milzu informācijas lavīnu, kas katru dienu nonāk digitālajā vidē. Pakāpeniski sabiedrībā veidojas vēlmju domāšana, kur indivīds atrod līdzīgi domājošos, veido individuālās “komūnas”, radot risku izolēties no pārējās pasaules.

Turklāt digitalizētās informācijas turētāja vairs nav valsts, bet privātais sektors, tāpēc valsts piekļuve informācijai par sabiedrības izvēlēm, mērķiem, motīviem utt. mūsdienās ir limitēta, pat neizsniedzama. Valstij interesējošā un nepieciešamā informācija bieži ir jāpērk no datu turētājiem. Tāpēc pat valsts vairs nevar pārliecināties, ka iegūtie/iegādātie dati ir patiesi. Komunikācija ir mainījusi savu veidolu – no veida, kā nodot informāciju, tā ir kļuvusi par būtisku mūsdienu dzīves sastāvdaļu, tā ietekmē ikvienu cilvēku un visu apkārtējo vidi. Vienlaikus komunikācijai netiek pievērsta pietiekami liela nozīme, un tas potenciāli var radīt riskus indivīda pasaules uztverē.

Mūsdienas tiek dēvētas par postpatiesības laikmetu – jo fakti un patiesība mūsdienu politiskajā arēnā tiek izkropļoti. Cilvēks postpatiesības laikmetā ir pazaudējis priekšstatu par patiesību. Dažādie informācijas strāvājumi varas un sabiedrības komunikācijā rada trokšņa efektu. Valsts varas un institūciju sniegtā informācija vairs nesasniedz mērķauditoriju pietiekami plaši, tāpēc uzticēšanās institūcijām zūd. Šo stāvokli plaši izmanto indivīdi, kas vēlas ietekmēt sabiedrību visdažādāko mērķu sasniegšanai – tie ne vienmēr ir politiski, bet var skart jebkuru sabiedrības dzīves jomu.

Kas tad ir šis postpatiesības laikmets, ko tas ietver, uz kāda pamata tas ir būvēts, un kādas potenciālas sekas tam var būt? Oksfordas skaidrojošajā vārdnīcā tiek minēts, ka “postpatiesība attiecas uz apstākļiem, kuros sabiedrības viedokļa veidošanā objektīvi fakti ir mazāk ietekmīgi nekā vēršanās pie emocijām un personīgajiem uzskatiem” (Sīlis, 2021, 160).

Atskatoties vēsturē, komunikācija nevar pastāvēt pati par sevi – tā ir cieši saistīta ar vērtību izpratni. Tāpēc indivīdam, lai viņš spētu funkcionēt un viņu nemitīgi neietekmētu straujā un nerimstošā informācijas plūsma, ir jāpievērš uzmanība vērtībizglītībai.

Vērtībizglītības kontekstā būtiska nozīme ir sabiedrībā pastāvošajai komunikācijas koncepcijai. Te jāmin, ka 19. gadsimta dāņu filozofs Sērens Kirkegors (*Søren Kierkegaard*, 1813–1855) savas dzīves laikā identificēja, ka “auditorija cieš nevis no informācijas trūkuma, bet gan no informācijas pārpilnības”, un secināja, ka “patiesības labad ir iespējams iemaldināt cilvēku patiesībā. Patiesi, ilūzijā mītošu cilvēku ir iespējams ievest patiesībā tikai šādi, proti, maldinot viņu” (Sīlis, 2008, 326). Ja cilvēks ir kādas ilūzijas upuris, tad, pirms izpaust viņam patiesību, ir nepieciešams kļiedēt viņa ilūziju. Kirkegora filosofijā būtiskas ir šādas pamattēzes: pirmkārt, ja indivīds vēlas pārliecināt auditoriju par kādu nozīmīgu jautājumu, tad viņam vienmēr ir jāņem vērā konkrētās auditorijas specifika. Otrkārt, tās patiesības, kas ir saistītas ar cilvēka eksistences būtiskajiem jautājumiem, nav iespējams komunicēt tiešā veidā. Domātājs uzskata, ka nepietiek ar to vien, ka varas autoritātes informē indivīdu par noteiktiem attīstības vai virzības

procesiem. Individam šīs patiesības ir jāpieņem savas pieredzes rezultātā – tikai tad ir iespējams uztvert tās kā sev nozīmīgas (*Ibid.*, 326, 327).

Mūsdienu filozofs Lī Makintairs (*Lee McIntyre*, 1962) savā grāmatā “Postpatiesība” ir definējis, ka postpatiesība atrodas ārpus vienkāršā pretnostatījuma “patiesība un meli” – tā var būt vienlaikus gan daļēji patiesa, gan daļēji nepatiesa (*McIntyre*, 2018, 7, 8). Autors neraugās uz postpatiesību vienpusēji, bet piedāvā plašāku spektru, aplūkojot, pirmkārt, pastāvošo godīguma kļūdu – kaut arī informācija nav patiesa, pats informācijas izplatītājs ir pārliecināts par tās patiesumu, un viņa mērķis nebūt nav maldināt auditoriju. Otrkārt, meli – precīzāk sakot, vizizplatītākā melu forma – ir daļējs noklusējums, lai nepublicētu tieši tos informācijas fragmentus, kas nepieciešami, lai auditorija spētu adekvāti interpretēt visu pārējo patieso informāciju. Treškārt, apzināta nezināšana – cilvēks nezina, vai kaut kas ir paties vai nav, tomēr apgalvo to, nemēģinot veltīt laiku, lai noskaidrotu informācijas patiesumu. Tas ir galvenais postpatiesību raksturojošais elements: cilvēks ir vienaldzīgs pret patiesību, atzīstot kaut ko par patiesu bez pārbaudes un kritiskas analīzes (Sīlis, 2021, 57).

Tāpat arī Metjū Dankona (*Matthew D’Ancona*, 1968) savā grāmatā “Postpatiesība: jaunais karš ar patiesību, un kā pret to cīnīties?” (*Post-truth: The new war on truth and how to fight back*) norāda, ka ekonomiskā un politiskā konkurence apvienojumā ar digitālās ēras uzplaukumu ir radījusi priekšnosacījumus alternatīvās realitātes veidotājiem. Tā rezultātā tiek veidotas milzīgas informācijas kampaņas, lai dezinformētu un maldinātu iedzīvotājus. Alternatīvo stāstu un realitātes veidošana publiskajā telpā 21. gadsimta pirmajā pusē ir kļuvusi par neatņemamu politisko kampaņu sastāvdaļu, kas sekmē globālu sociālekonomisko un politisko transformāciju veidošanos (*D’Ancona*, 2017, 46).

Indivīdu ietekmēšanai tiek izmantota ne tikai postpatiesība – politiķi mūsdienās aizvien vairāk liek lietā populismu, kas izpaužas kā populistiska retorika, lai sasniegtu iecerēto mērķi – nokļūšanu pie varas. Populisms vienmēr ir bijis viens no politiskās cīņas instrumentiem, kas ir efektīvi tieši tāpēc, ka daļa indivīdu nevēlas nedz atzīt, nedz apkarot savu tendenciozitāti un aprobežotību. Populistu slēptais uzvaras gājiens izdodas tāpēc, ka tie spēj savu “ziņu” nodot ne tikai caur politisko mērķu sasniegšanu un politiska rakstura jautājumiem. Populisti komunikācijas laukā ietver visdažādākās problēmas, turklāt runā par tām tiešā veidā, neizvērtējot korektumu. Tāpēc indivīdiem rodas iespaids, ka populistu “runā tā, kā ir”, lai gan patiesībā politnekorektā informācijas sniegšana ir tikpat maldinoša kā politikorekta izvairība. Tas pilnībā saskan ar priekšstatu par postpatiesības politiku, kur patiesība nav būtiska, svarīgi ir tas, kā indivīds jūtas. Tādējādi postpatiesība apšaubā ne tikai zināšanas par realitāti, bet arī pašas realitātes eksistenci. Tā ir pozīcija, kur empīriskā realitāte (fakti) nekādi nevar iespaidot subjektīvos priekšstatus.

“Postpatiesas attiecības ar faktiem rodas tikai tad, kad mēģinām apgalvot ko tādu, kas mums ir svarīgāk par patiesību. Tāpēc postpatiesība ir ideoloģiskas dominances forma, kuras praktizētāji mēģina piespiest citus ticēt kaut kam neatkarīgi no pierādījumiem” (*McIntyre*, 2018, 1). To varēja breksita gadījumā, globālās pandēmijas laikā, ASV vēlēšanu kontekstā utt. “Atteikties no faktiem ir atteikties no brīvības. Ja nekas nav paties, tad neviens nevar kritizēt varu, jo nav pamata to darīt. Ja nekas nav paties, tad viss ir tikai izrāde. Visbiežākais maks samaksā par viszilbinošākajām ugunīm” (*Snaiders*, 2017, 41).

Indivīdam bīstami ir tas, ka pieaug neticība faktiem, zinātnei, pamatotībai un veidojas pieaugoša spriedze sabiedrībā. Tāpēc var sākties Hobsa minētais visu karš pret visiem, jo plašajā informācijas telpā veidojas noteiktu ideju atbalstītāju komūnas, kas nepārbauda informācijas patiesumu un noliedz valsts institūciju nozīmi. Indivīds sāk pakļauties tirānijai tajā brīdī, kad neievēro atšķirību starp to, ko grib dzirdēt, un to, kā ir patiesībā. Atteikšanās no realitātes var šķīst dabīga un tīkama, taču rezultāts būs bojāeja kā indivīdam, – tāpēc sabruks jebkura politiskā sistēma, kas ir atkarīga no individuālisma (*Snaiders*, 2017, 41).

Šajā aspektā jāmin sociologs Zigmunds Baumanis (*Zygmunt Bauman*, 1925–2017), kas ir identificējis faktu, ka demokrātija ir nonākusi divās frontēs. Lai izprastu Baumana nostāju, tā ir jāapskata mazliet plašāk. Sociologs demokrātijas nonākšanu krīzes situācijā skaidro ar grieķu politologa Kornēlija Kastoriada (*Cornelius Castoriadis*, 1922–1997) redzējumu. Kastoriadis šo krīzi skaidro caur labi zināmo patiesību par demokrātijas darbības lauku un uzskata, ka demokrātijas būtību vislabāk izsaka stāvoklis, ja tauta un tautas padome vienojas par labi padarītu darbu (*Bauman*, 2005, 149). Tāpēc *ecclesia* un *oikos* dialogs nekad nevar būt izsmelts.

Demokrātijas likteni izlemj tas, ka vara kļūst aizvien atrautāka no politikas. Sarežģītākais politiskas dabas jautājums ir ne tik lielā mērā, kas būtu jāpaveic, bet (1) kas to var izdarīt un, ja pat tas būtu paveicams, tad (2) kas īsti ir jādara? Mūsdienās notiekošā vērtību maiņa mazina demokrātijas rīcībspēju nākotnē. Institūciju varas bezspēcība sagrauj interesi par sabiedrības problēmām, un, lai mainītu šo stāvokli, demokrātijai ir nepieciešama tālredzība un varonība (*Bauman*, 2005, 151). Viens no lielākajiem mūsdienu izaicinājumiem ir institūciju krīze – 21. gadsimtā daudzās valstīs ir zudusi uzticēšanās tām. Institūcijām kļūst aizvien grūtāk sasniegt savu mērķauditoriju, ir nepieciešams ārkārtīgi plašs izziņas process, lai izprastu, kā informācijas pārbagātības laikmetā efektīvi uzrunāt sabiedrību. Sociologs šo laiku apzīmē ar terminu *interregnum* – tā ir situācija, kad visi veidi, pēc kuriem sabiedrība līdz šim funkcionējusi, vairs nestrādā, bet jauni vēl nav izdomāti. Par šī procesa veicinātāju ir atbildīgs varas un politikas pieaugošais nodalījums, kur vara ir kļuvusi globāla, bet politika ir palikusi lokāla.

Šī Baumana identificētā mūsdienu problemātika – vara spēj paveikt nepieciešamo, bet politika spēj izlemt, kas būtu jādara, – ir izveidojusi individuāli disonansi. Vara un politika vairs nav savstarpēji saistīts elements, kas tiešā veidā spēj ietekmēt individuāli dzīvi, mainot arī uzskatus par politiskajiem procesiem valstī. Individuāli vairs neredz nepieciešamību iesaistīties ārkārtīgi svarīgajā demokrātiskajā dialogā starp tautu un varu. Palielinās lauks informācijas interpretācijai. Problēma tiek lielā mērā saistīta ar globālo spēku, pār kuru nevienam nav varas, bet tas ietekmē katru no mums. Globalizācijas procesu izplešanās uz visām individuāli dzīves jomām palielina risku pazaudēt sevi, jo rodas aizvien lielāka nevienlīdzība, kas potenciāli rada nestabilitāti. Individuāli vairs nav skaidras robežas starp varu, politiku un valsts nozīmi cilvēka dzīvē.

Amerikāņu vēsturnieks Timotijs Snaiders (*Timothy Snyder*, 1969) secina, ka vēsturiski reakcija uz globalizāciju bija gan komunisms, gan fašisms. Tā bija likumsakarīga reakcija gan uz reālajām, gan iedomātajām globalizācijas radītajām nevienlīdzības izpausmēm. Demokrātija vairs nespēja to atrisināt. Mūsdienās par vienīgo potenciālo risinājumu var uzskatīt vērtību iedzīvināšanu sabiedrībā, lai tā pati spētu kritiski novērtēt potenciālo informāciju un prognozēt rīcības sekas. ANO cilvēktiesību hartā ir definēts, ka brīvība ir viena no cilvēka pamatvardzībām. Taču jāatzīst, ka arī 21. gadsimtā brīvība nav pašsaprotama, neraugoties uz sabiedrības izglītības iespējām, vienotu vērtību sistēmas izveidi Rietumu pasaulē un Eiropā kopumā. Individuāli brīvība lietot savu saprātu tiek apdraudēta ik mirkli, kad to ietekmē plaša informācijas gūzma.

Snaiders uzsver: ja neviens no mums nav gatavs mirt par brīvību, tad mēs visi mirsim tirānijā. Šo vienkāršo, bet būtisko secinājumu var attiecināt uz notiekošo karadarbību Ukrainā, kur pasaule piedzīvo ideoloģizētu vērtību karu starp Krieviju un Ukrainu. Pret cilvēktiesībām uz dzīvību un cilvēka dzīves vērtību tiek vērsta ideoloģizēta nežēlība. Rakstnieks Džordžs Orvels ir teicis: “Pats objektīvās patiesības jēdziens sāk izzust no pasaules. Vēsturē ieies meli.”

Nobeigums

Lai gan sabiedrība ir piedzīvojusi daudz strukturālu, vēsturisku un ideoloģisku pārmaiņu, Kanta izvīzītā ideja par individuāli brīvību jeb brīvību lietot savu prātu kā absolūto mērķi nav zaudējusi savu aktualitāti arī mūsdienās. Individuāli brīvība, tāpat kā cilvēka dabiskais stāvoklis, ir skatīta dažādu domātāju darbos, bet vēl arvien nav vienota redzējuma un skaidrības, kā brīvību sasniegt. Individuāli nepieciešamā brīvība Kanta skatījumā, proti, spēja lietot savu prātu, ir piepildījies daļēji. Sabiedrības vērtību maiņas ietekmē cilvēks mazāk pakļaujas konkrētai autoritātei. Cilvēkam demokrātijā ir radīta vide būt brīvam no tiešas pakļaušanās politiskajai vai garīgajai autoritātei, taču vienlaikus ir pieauguši izaicinājumi citās dzīves jomās.

Stabila vērtību sistēma nodrošina indivīda brīvību, un tai ir eksistenciāla nozīme cilvēka dzīvē. Ar vērtību palīdzību cilvēks tiecas izzināt savas dzīves jēgu un veidu, kā nodzīvot iespējami pilnīgu un piepildītu dzīvi. Lielākie izaicinājumi attiecībā uz indivīdu ir saistāmi ar atsvešināšanos. Par galveno šķērsli brīvības saglabāšanai tiek uzskatīta spēja kritiski izvērtēt un analizēt plašo informācijas lauku un pieņemt lēmumus.

Lai šo mērķi sasniegtu, sociologs Hābermāss piedāvā komunikatīvās racionalitātes konceptu, kas veidotu savstarpēju indivīda un politiskās varas dialogu. Dialoga nepieciešamība ir skaidrojama ar sabiedrībā pastāvošo plaisu starp varas turētājiem un sabiedrību. Hābermāsa piedāvātais argumentētais divu iesaistīto pušu dialogs spētu sniegt kopīgu redzējumu par nākotnes mērķiem un ilgtermiņa sabiedrības attīstību, veicinātu iekšpolitisko procesu caurspīdību un mazinātu atsvešināšanos. Tas ilgtermiņā sniegtu indivīdam brīvību lēmumu pieņemšanā.

Lai arī ideālā pasaulē šis būtu labs risinājums, jāatzīst, ka mūsdienās indivīdam ir jāpiedzīvo daudzi izaicinājumi. Tagadne tiek dēvēta par postpatiesības laikmetu, jo dažādi zinātniski pārbaudīti fakti un patiesība tiek izkropļoti vai arī tiem tiek piešķirta alternatīva nozīme. Cilvēks postpatiesības laikmetā ir pazaudējis priekšstatu par patiesību. Dažādie informācijas strāvājumi rada trokšņa efektu arī varas un sabiedrības komunikācijā. Faktu, notikumu, potenciālo risinājumu iespējamība tiek apšaubīta, tādējādi sabiedrībā radot konstantu trauksmi. Valsts varas un institūciju sniegtā informācija vairs nespēj aizsniegt mērķauditoriju pietiekami plaši, tā mazinot uzticēšanos institūcijām.

Šo mākslīgi radīto stāvokli izmanto indivīdi, kas vēlas ietekmēt sabiedrību savu mērķu sasniegšanai, kuri ne vienmēr ir politiski. Informācijas telpas veidotā ilūzija – par brīvu, neatkarīgu, plašu un pieejamu informācijas plūsmu – aizvien tiešāk vēršas pret indivīdu, apdraudot viņa pieņemto lēmumu patstāvīgumu un patiesumu, tādā veidā netieši ietekmējot cilvēka dzīvi ilgtermiņā un potenciāli mazinot viņa brīvību.

THE NATURAL CONDITION OF HUMAN TODAY

Summary

Although in today's era of information overload it may seem possible to get answers to almost all questions – what is human, what are his motivations for action – these are still questions worth exploring. The “natural state” of man has been conceptualised in the works of the Enlightenment, but it has not reached its theoretical conclusion. The process of human inquiry today focuses on the multi-faceted nature of human beings in order to understand not only the actions and motivations of individuals but also to explain decisions taken and their consequences. The decline of the Enlightenment is associated with a transition to a modern worldview. The Enlightenment was the basis for the definition of the principle of separation of powers, the question of religious tolerance and the development of liberal thought. Not least the assumption that all human beings are born free and with the right to self-preservation, which led to creation of the “Social Contract” on the basis of which the exercise of power of democratic states is built.

Immanuel Kant's vision of the natural state of man included recognition that the most basic human need is freedom. In particular, the freedom to use one's own understanding. It is a responsible action towards oneself and society, it is the ability to use one's capacity of reason publicly. Kant worked to further develop Rousseau's concept of human dignity. One of the most important contributions to philosophical anthropology is Kant's formulation of human dignity. It is the expression of human rights based on reason. Freedom is not only one of the most fundamental human rights but also an absolute value without which other values cannot be realised.

Simultaneously, modern society is increasingly fragmented because of nihilism of our values. Values are not an imposed virtue, but have an existential meaning in the life of an individual. Through values, man seeks to find out the meaning of life and the way – how to live a better and more fulfilling life. From the Enlightenment to the present day, society has undergone a change in values in connection with the development of science, processes of emancipation, historical events and progress in general. Development of education in Western Europe led to technological and scientific advances that rapidly increased the quality of life of an individual, and the optimism and progress of society was transformed into the dictates of the modernist mind. The eccentric, the surreal, the mystical and the primitive were given more and more importance, and could be seen in art, architecture and literary works. The difficulty arose when an individual wanted to understand their meaning.

In the inter-war Europe, technological advances and the possibility of mass communication created a breeding ground for radical ideas, contributing to the ability of totalitarian regimes to influence and control the individual, subjugating sectors such as politics, economics, religion, culture, philosophy, science. The experience of war changed the way human rights are perceived. They were seen as a demand for freedom and autonomy that people, simply because they are human, could make against and enforce against authorities on the basis of sanctioning legal or moral authority.

Development of the idea of humanism has been the work of Jürgen Habermas, who has developed a theoretical framework dedicated to discovering possibilities of reason, emancipation and rational-critical communication hidden in modern institutions and in man's capacity to become aware of and pursue rational interests. Habermas stresses that democracy is based on critical and reasoned communication between civil society in the public sphere, which evaluates politicians and parties, and can generate new ideas, contribute to socio-economic and political development, and ensure that power is not usurped. However, loss of communicative rationality, impossibility of rational dialogue in the post-truth era, highlights the increase of societal risks in conditions of individual unfreedom. The modern man, alienated from political power, becomes an object of manipulation.

Lee MacIntyre has defined that post-truth is beyond simple opposition of "truth and falsehood", stressing that it can be both – partly true and partly false. The main characteristic of post-truth – one becomes indifferent to the truth, accepting something as true without verification and critical analysis. As a result, the fate of democracy is decided in the fact that power becomes increasingly detached from politics. As a result, authority becomes global while politics remains local. Authority (power) is able to do what is necessary, but politics is able to decide what should be done, resulting in dissonance within an individual. The individual no longer has a clear boundary between authority (power) and politics, the role of the state in their life. The only potential solution today is to instil values in society so that man can critically evaluate information, weigh up the risks of its actions and their consequences.

Literatūra

1. Arendt, H. (1970). *On violence*. Harcourt Brace & Co.
2. Ārente, H. (2000). *Totalitārisma izcelsme*. Apgāds "Elpa".
3. Buschschlüter, V. (2022). Bolsonaro party challenges Brazil election result. *BBC*. <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-63724713>
4. Centrālā vēlēšanu komisija. (1993). 5. *Saeimas vēlēšanu rezultāti*. <https://www.cvk.lv/lv/5-saeimas-velesanas>

5. D'Ancona, M. (2017). *Post-truth: The new war on truth and how to fight back?* Penguin Random House.
6. Dzalbe, I. (2015). Vērtības. No: V. Sīlis (zin. red.), *Filosofiskā antropoloģija I*. Rīgas Stradiņa universitāte.
7. Flinn, J. (2004). Communicative power in Habermas's theory of democracy. *European Journal of Political Theory*, 3(4). <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1474885104045914>
8. Gerhards, J., & Schäfer, M. (2010). Is the internet a better public sphere? Comparing old and new media in the US and Germany. *New Media & Society*, 12(1) <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1461444809341444>
9. Golubenko, I. (2019). Iestrēguši modernismā. *Punctum*. <https://www.punctummagazine.lv/2019/09/19/iestregusi-modernisma/>
10. Habermas, J. (1979). *Communication and the evolution of society*. Transl. by T. McCarthy. Beacon Press.
11. Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action*. Transl. by T. McCarthy. Beacon Press.
12. Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity*. MIT Press.
13. Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Polity Press.
14. Häbermäss, J. (1990). *Modernisms – līdz galam nerealizēts projekts*. Tulk. A. Kļaviņa. Grāmata.
15. Held, D. (1980). *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
16. Jēkabsons, Ē. (2020). Pirmais pasaules karš. *Nacionālā enciklopēdija*. <https://enciklopedija.lv/skirklis/2578-Pirmais-pasaules-kar%C5%A1>
17. Kants, I. (2011). *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Zinātne.
18. Kēnings, M. (2010). *Cilvēktiesības*. Tulk. D. Pīkša. Tiesu namu aģentūra.
19. Krūmiņa, V., un Rubenis, J. (2022). *Vērtības un racionalitāte: tiesas spriešanā un sabiedrībā*. Tipogrāfija ADverts.
20. Latvijas Vēsturnieku komisija. (7. decembris, 2001). Progresā ziņojums: noziegumi pret cilvēci Latvijas teritorijā Padomju Savienības un nacistiskās Vācijas okupācijas laikā no 1940. līdz 1956. gadam. *Latvijas Vēstnesis*, 178. <https://www.vestnesis.lv/ta/id/56278>
21. McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
22. Metzidakis, A. (1994–1995). Victor Hugo and the idea of the United States of Europe. *Nineteenth-Century French Studies*, 23(1–2), 72–84. <https://www.ncfs-journal.org/metzidakis-angelo/victor-hugo-and-idea-united-states-europe>
23. Remarks, Ē. M. (1991). *Melnais obelisks*. Liesma.
24. Sīle, V., un Sīlis, V. (2018). *Refleksija par vērtībām tagadnes kontekstā*. *Akadēmiskā Dzīve*, 54, 72–84.
25. Sīlis, V. (2015). Aizstāvēt vērtības – kādas un kāpēc?: [Par Eiropas vēsturiskajām tradīcijām]. *Domuzīme*, 1, 58–61.
26. Sīlis, V. (2021). Patiesības loma postpatiesības apstākļos. *Akadēmiskā Dzīve*, 56, 160–167.
27. Šauers, E. (2015). Brīvība. No: V. Sīlis (zin. red.), *Filosofiskā antropoloģija I*. Rīgas Stradiņa universitāte.

28. Snaiders, T. (2017). *Par tirāniju. Divdesmitā gadsimta divdesmit mācības*. Tulk. I. Lešinska. Apgāds Jumava.
29. Šimfa, E. (2021). *Kanta antropoloģija*. Latvijas Universitātes Filosofijas un socioloģijas institūts.
30. Šuvajevs, I. (1997). Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? *Kentaurs XXI*, 13. Talsu tipogrāfija.
31. Zembahs, R., Vēvere, V., Lasmane, S., Felcis, A., Kiope, M., Šerpiņe, R., Balodis, A., Kūle, M., Bičevskis, R., Zunde, A., Rubene, M., Lapinska, I., Sekste, I., Svece, A., Gorbaceviča, L., Felce, B., Korjuss, H., un Sīlis, V. (2008). *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
32. Bauman, Z. (2005). *Individualizirovanoe obshestvo*. Logos.

DINA BITE

“Idejas kļūst par faktiem ne tāpēc, ka tās ir fakti, bet tāpēc, ka mēs liekam tām tādām izskatīties.”

Kenets Alans

Ievads

Socioloģija kā zinātne par cilvēka dzīvi sabiedrībā analizē sabiedrības un indivīda mijiedarbību un savstarpējo ietekmi. Lai arī cilvēka daba ir bijusi nozīmīgs Rietumu filosofisko, sociālo un politisko debašu temats, socioloģijā tā nav guvusi pietiekamu teorētisku un metodoloģisku izpēti. Socioloģijas attīstības sākumposmā diskusijas par cilvēka dabu aptvēra plašāku pētāmo tematu diapazonu, bet vēlāk koncentrējās galvenokārt uz indivīdu kā vairāk vai mazāk aktīvu sociālās sistēmas daļu. Tas nozīmē gandrīz nepārtrauktu diskusiju par indivīda un kolektīva jeb aģenta un struktūras attiecībām. Vācu sociologs Georgs Zimmels (*Georg Simmel*, 1858–1918) rakstīja, ka socioloģijas aktuālais jautājums ir šāds: “Vai sabiedrība ir cilvēku eksistences mērķis vai indivīda līdzeklis? Kur atrodas būtiskākā sociālās attīstības atslēga – personības vai kopienas atraisīšanās?” (*Simmel*, 1950, 448)

Šajā rakstā sniegts ieskats svarīgākajās socioloģiskajās paradigmās, uzsvāru liekot uz to saistību ar cilvēka dabas interpretāciju. Temata izklāstā hronoloģiskā secībā izmantots klasiskais socioloģisko teoriju iedalījums makrolīmenī un mikrolīmenī, lai izgaismotu to atšķirīgo skatījumu uz cilvēka dabu.

Cilvēka definīcija socioloģijā

Socioloģija pēta cilvēku, un, tāpat kā citas sociālās zinātnes (piemēram, ekonomika, politika, psiholoģija), tā skar noteiktu šķautni saistībā ar cilvēku. Socioloģija pēta cilvēku tā sociālajās izpausmēs (sociālo dimensiju), un tā ir ne tikai sistemātiska, bet arī kritiska cilvēku sabiedrības izpēte. Sociologi tiecas saskatīt vispārīgo specifiskajā, t. i., analizējot atsevišķu cilvēku rīcību, mēģina identificēt vispārīgus sociālās dzīves modeļus. Nenoliedzot to, ka ikviens atsevišķs indivīds ir unikāls, sociologi akcentē indivīdu rīcību atbilstoši

noteiktām kategorijām un uzvedības modeļiem – piemēram, bērni un pieaugušie, sievietes un vīrieši, bagātie un nabagie u. tml. (*Macionis & Plummer, 1997, 738*). Kā rakstīja Pīters Bergers (*Peter Berger, 1929–2017*), socioloģija saskata dīvaino (nepazīstamo) pazīstamajā, t. i., mēģina izprast plašāku kontekstu noteiktai cilvēku rīcībai vai izaicina nosacīti pašsaprotamus priekšstatus par cilvēku rīcību un sabiedrības kārtību (*Berger, 1963*).

Tāpēc socioloģijas uzmanības centrā ir cilvēka un apkārtējās sabiedrības mijiedarbība, kas paredz nebeidzamu diskusiju par jautājumu “kurš bija pirmais – sabiedrība vai cilvēks?”. Tāpat kā jautājumā par vistu un olu nav vienkāršu atbilžu, arī šajā gadījumā abas dimensijas ir nepieciešamas un viena nav iedomājama bez otras. Lūkojoties uz atsevišķu indivīdu, sociologi mēģina izprast viņa orientāciju uz rīcību un spēju veidot (konstruēt) sociālo realitāti. Pētot sabiedrību kā veselumu, sociologus interesē “sabiedrība kā mūsu ieslodzījuma sienas”, kas ieskauj ikviena cilvēka dzīvi (*Macionis & Plummer, 1997, 738*).

Socioloģijas nozares nošķiršanai cilvēka pētniecībā tiek lietots jēdziens *homo sociologicus*, lai izskaidrotu cilvēka vietu sociālajā struktūrā jeb kultūras, ekonomiskajā un politiskajā kontekstā, kas nosaka viņa apziņu un dzīvesveidu. Jēdzienu *homo sociologicus* pirmais lietoja vācu sociologs Ralfs Dārendorfs (*Ralf Dahrendorf, 1929–2009*), uzsverot morāles un vērtību ietekmi uz indivīda izvēlēm. *Homo sociologicus* apzīmē cilvēku kā sociālu būtņi, kas pakļauts sabiedrības spiedienam (*Abell, 1991*), bet tas nebūt neizsaka visu cilvēka būtību. Dārendorfa interpretācijā cilvēks ir tas pats, kas viņa izpildāmo sociālo lomu komplekts (*Chernilo, 2014; Kühne & Leonardi, 2020*). Tādējādi sociālās lomas ir pāreja starp indivīdu un sabiedrību, jo sabiedrība atkarībā no esošā ekonomiskā, sociālā un politiskā konteksta izvirza noteiktas ekspektācijas lomu izpildei. Lai arī indivīds ir pakļauts šīm ekspektācijām, normām un sankcijām, tomēr viņš var variēt savu sniegumu lomu izpildē.

Līdzīgā veidā kā Ralfs Dārendorfs, arī citi sociālās jomas teorētiķi ir mēģinājuši interpretēt cilvēka dabu (piemēram, *homo oeconomicus, homo ludens, homo totus, homo zwischens*), aprakstot dažādas indivīdu attieksmes un rīcības izpausmes. Piemēram, mūsdienīgais cilvēka dabas apzīmējums *homo zwischens* jeb “cilvēks starp” raksturo indivīda nepieciešamību pieņemt lēmumu un rīkoties nenoteiktības un daudzu pieejamu izvēļu apstākļos. Socioloģijas teorijās ir atrodamai vairāki citi jēdzieni, kas apzīmē dažādas “cilvēka formas” – Pats, Persona, Aģents, Aktors (*Archer, 2002*) – un tiek izmantoti atkarībā no konteksta.

Kopumā sociālo teoriju perspektīvā cilvēki ir komunikatīvas radības, kas seko noteiktai kultūrai, absorbē ar noteiktām nozīmēm piesātinātas sabiedrības normas un ikdienas prakses un atbild šīm nozīmēm dažādos veidos. Vienlaikus indivīdi nav tikai kultūru patērējoši; viņi kultūru jeb jaunas nozīmes arī rada (*Lukianova & Fell, 2015*).

Agrīnās socioloģiskās paradigmas koncentrējās uz makrolīmeņa pieeju sabiedrības analizē, identificējot sabiedrības kā veseluma vajadzības un svarīgākās sociālās struktūras sabiedrībā. Vēlinākās teorētiskās pieejas vairāk uzsvēra atsevišķa indivīda ietekmi sociālās realitātes veidošanā, kā arī mēģināja rast kompromisu starp izteiktu makrolīmeņa un mikrolīmeņa pieeju. Tādējādi atšķiras dažādu teoriju redzējums par to, cik lielā mērā indivīds ir pakļauts sabiedrības ietekmei un cik lielā mērā viņš to var koriģēt, taču visas teorijas ir vienisprātis, ka indivīds nepārtraukti mijiedarbojas ar apkārtējo sociālo un kultūras vidi.

Diskusija par cilvēka vietu apkārtējā fiziskajā un sociālajā vidē socioloģijas zinātnē ir plaša; piemēram, turpmākais cilvēka dabas īpašību uzskaitījums jeb socioloģiskie postulāti par cilvēka dabu ir mēģinājums sistematizēt šīs dažādās un bieži vien pretrunīgās cilvēka dabas izpausmes (*Giner, 1976*):

- 1) cilvēciskas būtnes ir dzīvnieki, jo sociālo dzīvi ietekmē arī instinkti, bioloģiskas īpašības, kas ir kopīgas ar dzīvniekiem;
- 2) cilvēciskas būtnes ir dzīvnieki, kam nepieciešama komunikācija ar simbolu (mītu, vērtību, jēdzienu) starpniecību. Mīti, kolektīvā apziņa un kopienas ir ļoti būtiskas sociālās saliedētības uzturēšanā;
- 3) cilvēciskas būtnes ir apveltītas ar spēcīgu tieksmi vairot savu fizisko apmierinātību atkarībā no pieejamajiem resursiem;
- 4) cilvēcisku būtņu izturēšanās savas labklājības paaugstināšanai variē atkarībā no individuālajiem resursiem;
- 5) cilvēciskas būtnes tiecas vairot prieku un labsajūtu atbilstoši saviem sociālajiem un fiziskajiem resursiem, pat ja tas var kaitēt pašu fiziskajai labklājībai;
- 6) cilvēciskas būtnes augstu novērtē tās aktivitātes, kurās viņas saņēmuši sociālo atzīšanu reputācijas, cieņas, apbalvojumu formā;
- 7) cilvēciskām būtnēm nav ierobežojumu vēlmē pēc īpašumiem, apbalvojumiem, privilēģijām un pakalpojumiem. Nekontrolētas vēlmes ierobežo pieejamie resursi, sociālā struktūra un morāles standarti sabiedrībā;
- 8) cilvēciskām būtnēm ir tieksme uz altruistisku uzvedību, kas manifestējas solidaritātē ar citiem cilvēkiem, jo īpaši savā kopienā;
- 9) cilvēcisko būtņu emocionālās vajadzības pēc citiem cilvēkiem (tās eksistē paralēli konfliktiem, nevienlīdzībai, varai, privilēģijām un iekšējai diferenciācijai) veido sociālās saites un kopienas apziņu;
- 10) cilvēciskas būtnes atšķirībā no citām sugām spēj tiekties pēc brīvības.

Kā redzams, te cilvēks ir parādīts kā biopsihosociāla būtne – lai arī apveltīta ar dabiskiem instinktiem un egoistisku tieksmi apmierināt savas intereses, tā nespēj pastāvēt bez sabiedrības. Šo īpašību priekšrocība un trūkums vienlaikus ir to absolūtisms, kas raksturīgs socioloģijas zinātnes pirmsākumiem – atrast likumsakarības, kas regulē sabiedrības dzīvi, un atbilstoši tām izstrādāt priekšlikumus sabiedrības vadībai. T. s. pozitīvisma virziens gan piedzīvoja neveiksmi,

jo sabiedrībā notiekošie procesi nav ieliekami precīzos rāmjos un, balstoties uz tiem, ne vienmēr var prognozēt notikumu gaitu. Tomēr minētie indivīda raksturojumi labi izgaismo faktoros, kas ietekmē cilvēku rīcību un savstarpēju mijiedarbību.

Atsevišķi no iepriekšminētajiem ir izdalāmi ar cilvēka apziņu saistītie postulāti (Giner, 1976):

- 1) cilvēciskas būtnes apziņa ir rezultāts:
 - indivīda bioloģiskajiem dotumiem (spējas un resursi – vecums, dzimums, spēks, inteliģence u. c.);
 - biogrāfiskajam jeb mācīšanās un socializācijas procesam;
 - komunikācijai ar citiem “sugas locekļiem”, kā arī apkārtējās realitātes definīcijām, ar ko savstarpējā komunikācijā apmainās sabiedrības locekļi;
 - pozīcijai sociālajā struktūrā;
 - vides resursiem;
- 2) cilvēciskas būtnes tiecas kontrolēt resursus un palielināt savu subjektīvo labklājību atbilstoši šādiem kritērijiem un apstākļiem:
 - indivīda intereses un izvēles;
 - altruistiska uzvedība – atkarīga no savu interešu sasniegšanas;
 - mērķu sasniegšanas stratēģijas un taktikas – nosaka sociālā struktūra, kultūra, kā arī apkārtējo indivīdu, grupu, sociālo institūciju tolerance;
 - iespēja sekot savām individuālajām interesēm, kas mazina savstarpējo atbalstu un kolektīvo orientāciju;
 - kopienas saites (etniskās, ģimenes, sociālās šķiras, draudzības, partijas, nācijas u. c.) – izšķirošais kritērijs indivīda pozīcijai sociālajā struktūrā;
 - sociālā mijiedarbība – atkarīga no noteikumiem apmaiņas tīklos.

Bioloģiskajai un psiholoģiskajai indivīda personības daļai socioloģijas zinātnē ne vienmēr atvēlēta nozīmīga vieta. Tiek uzskatīts, ka socioloģija izvairās no šo aspektu analīzes. Piemēram, Austrālijas sociologa Terija Lihija (*Terry Leahy*) rakstā par cilvēka dabu analizētas konstrukcijas un diskursi, kā cilvēka daba tiek attēlota nosacīti vienkāršos tekstos jeb socioloģijas mācību grāmatās. Raksta autors definē cilvēka dabu kā dziņu un spēju kopumu, kam ir būtiska loma cilvēka rīcībā jebkurā sociālā kontekstā, un, balstoties uz to, secina, ka socioloģijas mācību grāmatās bioloģijas jēdziens tiek lietots, lai to pretstatītu sociālajām zinātnēm. Tātad, ja cilvēka daba ietver arī bioloģisko aspektu, tad sociālajās zinātnēs šis jēdziens tiek ignorēts.

Lihijs piedāvā visaptverošu skatījumu, kurā apraksta gan bioloģiskos, gan psiholoģiskos, gan sociālos cilvēka dzīves aspektus. Proti, visiem cilvēkiem ir raksturīgas bioloģiskas sugas pazīmes, noteiktā virzienā attīstīti funkcionāli specializēti psiholoģiskie mehānismi, kas izpaužas kā vajadzība pēc ēdiena, labsajūtas un fiziska komforta, seksuālas baudas, sociāla gandarījuma, radošām izpausmēm un autonomijas. Ap šīm vajadzībām cilvēki, kopiena vai sabiedrība rada kultūru, kas, pirmkārt, rada iespējas šo vajadzību apmierināšanai un, otrkārt, determinē,

kādā veidā tās tiks apmierinātas. Piemēram, kultūras noteikta ir gan laba ēdiena, gan savas autonomijas izpratne, gan veidi, kā indivīds no apkārtējās sabiedrības var saņemt atzinību, u. c. Tādējādi cilvēka dabas izpausmes apkārtējā sabiedrībā tiek stimulētas, veidotas un ierobežotas (Leahy, 2012).

Atsevišķus iepriekšminētos cilvēka dabas aspektus sociālie teorētiķi attīstījuši specifiskās teorijās, piemēram, racionālās izvēles teorijā, sociālo tīklu teorijā, marksismā. Tāpat klasisks temats socioloģijas zinātnē ir solidaritātes un kopienas identitātes jautājumi.

Britu sociologs Daniels Černilo (*Daniel Chernilo*, 1974) ir apkopojis, viņaprāt, svarīgākās sociālās pieejas, kurās analizēta cilvēka daba (Chernilo, 2014):

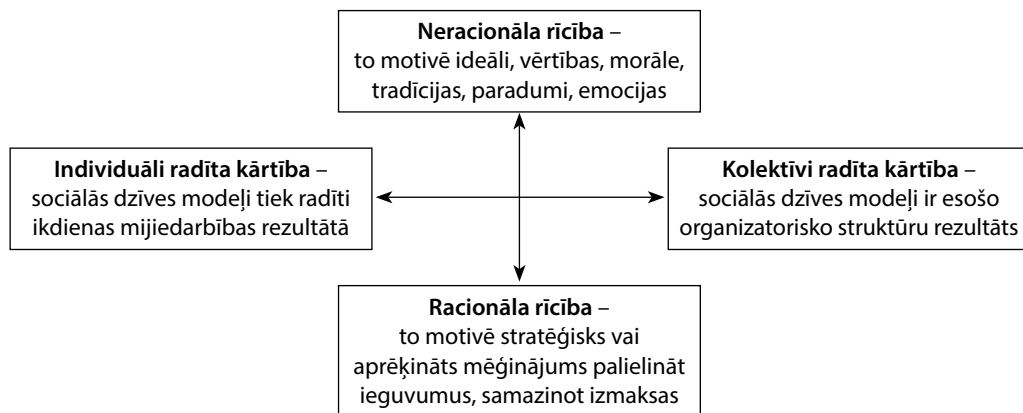
- 1) marksisms – cilvēku dzīves materiālā reproducēšana, kas veido dažādas cilvēku darba organizēšanas un ekspluatācijas formas;
- 2) psihoanalīze – seksuālie impulsi, kas atspoguļo dziļas personības struktūras, izraisa morālu tabu un institucionālu regulējumu veidošanos sabiedrībā;
- 3) utilitārisms – dabiskā tieksme meklēt baudu un apmierinājumu, izvairoties no diskomforta, un palielināt ieguvumus, kas ir pamatā cilvēku savstarpējai mijiedarbībai;
- 4) varas teorijas – sabiedrībā notiek nepārtraukta cīņa par dominēšanu un varu, tāpēc visas cilvēku attiecības ir principiāli konfliktējošas;
- 5) valodas teorijas – cilvēku komunikācija ir fundamentāla sugas īpašība. Sociālas institūcijas var novērtēt pēc tā, kā tās kavē vai veicina brīvas indivīdu komunikācijas formas.

Katra no šīm pieejām pievēršas noteiktiem cilvēka dabas aspektiem, izgaismojot vienu vai otru patiesību par cilvēku. Rezumējot šo cilvēciskas būtnes īpašību uzskaitījumu, jāsecina, ka cilvēks sociālo teoriju izpratnē ir sarežģīts dažādu iekšējo impulsu un ārējo vides faktoru ietekmēts rezultāts jeb produkts. Cilvēka dabu raksturo gan bioloģiskas un psiholoģiskas īpašības, gan arī sabiedrības ekonomiskais, politiskais un kultūras režīms. Tāpēc sociologu uzdevums būtu meklēt kopīgo un atšķirīgo iepriekšminēto īpašību kombinācijās.

Kārtība versus rīcība: socioloģisko teoriju klasifikācija

Lai gūtu labāku priekšstatu par socioloģijas devumu cilvēka dabas analizē, ir vērtīgi apskatīt nosacītu socioloģisko teoriju iedalījumu. Ja mēģina apkopot un vispārināt institucionalizētās socioloģijas zinātnes laikā attīstītās teorijas par sabiedrību un indivīda vietu tajā, tad teorijas tā vai citādi pievēršas skaidrojumiem, kādēļ sabiedrībā izveidojusies noteikta sociālā kārtība, regulējot indivīda

rīcību, un kādēļ indivīdi rīkojas noteiktā veidā. Citiem vārdiem, socioloģiskās teorijas mēģina izskaidrot sociālās kārtības un sociālās rīcības jēdzienu, uzskatot tos par centrālajiem sabiedrības dzīvi organizējošiem aspektiem. Izmantojot sociālās kārtības un sociālās rīcības jēdzienus, iespējams izveidot socioloģisko zināšanu teorētisku ietvaru (sk. 1. attēlu).



1. attēls. Socioloģisko teoriju iedalījums pēc kārtības un rīcības (Appelrouth & Edles, 2008, 900)

Teorijas par sociālo kārtību (*social order*) cenšas izskaidrot, kāpēc un kā rodas noteikumi un uzvedības modeļi, kas organizē indivīdu ikdienas dzīvi un determinē viņu izvēli. Citiem vārdiem, kāpēc un kādā veidā sociālā kārtība dod ietvaru sociālajai rīcībai, padarot to rutinizētu un iepriekš paredzamu. Kolektīvi radīta sociālā kārtība paredz vēsturiski iedibinātu un jau pastāvošu organizēšanās formu reproducēšanu. Tiek uzskatīts, ka sociālā realitāte ir objektīva, tai pastāv pašai sava iekšēja loģika un ietekme – indivīds ir sociālo struktūru varā un principiāli nenozīmīgs. Kolektīvisma teoriju sinonīmi ir makroteorijas, strukturālisma, objektīvisma teorijas (piemēram, strukturālais funkcionālisms). Pretēji kolektīvisma teorijām tiek akcentētas t. s. individuālisma teorijas. To interpretācijā sociālā realitāte ir indivīdu un grupu rīcības un mijiedarbības rezultāts. Šajā gadījumā indivīda autonomija un vērtība ir relatīvi liela, jo no indivīdiem ir atkarīgs, kādas nozīmes tiks piešķirtas noteiktiem objektiem un kādas sekas tas izraisīs. Pie individuālisma teorijām pieder t. s. mikroteorijas, subjektīvisma, elementārisma teorijas (piemēram, simboliskais interakcionisms, fenomenoloģija).

Teorijas par sociālo rīcību savukārt raksturo indivīda rīcības motīvus. No vienas puses, rīcība ir racionāla, ja to virza personiskas intereses, racionāli aprēķini, vēlme maksimizēt ieguvumus un samazināt izdevumus mijiedarbības procesā. Sociālo teoriju perspektīvā tiek uzskatīts, ka racionāla rīcība atbilst cilvēka dabai un tā ir grūti sociāli ietekmējama. No otras puses, indivīdu rīcība

atbilstoši šai klasifikācijai tiek dēvēta par neracionālu tajos gadījumos, kad tā balstās uz socializācijas procesā apgūtām un internalizētām normām, uzvedības noteikumiem, vērtībām, tradīcijām u. tml., kas uzskatāmi liecina par sabiedrības ietekmi. Par neracionālu sauc arī tādu rīcību, kas balstās uz emocijām, neapziņātām vēlmēm un instinktiem.

Kā apgalvo teoriju klasifikācijas autori, gandrīz visām sociālajām teorijām var atrast vietu klasifikācijas “lodziņā”, piemēram, simboliskais interakcionisms, pievērstoties mikrolīmenim un nozīmju radīšanas principiālajai neracionalitātei, liekams starp individuālisma un neracionālas rīcības kategorijām.

Tā kā indivīds socioloģijā netiek aplūkots atsevišķi no apkārtējās sociālās vides, tad nozīmīgākā atšķirība starp teorētiskajām perspektīvām, kuras skaidro indivīda un apkārtējās vides mijiedarbību, ir tā, cik lielā mērā indivīds ir spējīgs ietekmēt apkārtējo vidi. Tādēļ, izmantojot iepriekšminēto klasifikāciju, turpmākajā tekstā tiks sniegts ieskats nozīmīgākajās socioloģiskajās teorijās, izmantojot sociālās kārtības dalījumu jeb mikropieeju un makropieeju, lai raksturotu sociālo struktūru un indivīda attiecības cilvēka dabas perspektīvā.

Makroteorijas un cilvēka daba

Šajā nodaļā tiks atspoguļotas divu klasisku makrolīmeņa socioloģisko paradigmu – strukturālā funkcionālisma un konfliktu pieejas – autoru sākotnējās idejas, kas cieši saistītas ar cilvēka dabas analīzi, un īss minēto teorētisko virzienu raksturojums.

Cilvēka dabas skaidrojumam sociologi pievērsušies jau kopš agrīnās zinātnes attīstības. Franču sociologs **Emīls Dirkems** (*Émile Durkheim*, 1858–1917), kura idejas par solidaritāti un sabiedrības ietekmi uz individuāliem lēmumiem vēlāk tika izmantotas strukturālā funkcionālisma¹ paradigmas attīstīšanai, par galveno cilvēka dabas īpašību uzskata pretēju pirmsākumu sadursmi ikvienā indivīdā (*homo duplex*, eņģelis un dzīvnieks, pretrunu monstros). Dirkems dvēseli un miesu pretstata kā divas dažādas “substances”. Pamatojoties uz gadsimtiem ilgajiem uzskatiem par dvēseles un miesas nošķirtību un nesavienojamību, Dirkems apgalvo, ka tās pārstāv dažādas pasaules – materiālo un sakrālo –, kas ir ne vien neatkarīgas viena no otras, bet bieži vien atrodas konfliktā. Rezultātā cilvēks nepārtraukti izjūt savu dualitāti neatkarīgi no civilizācijas, ko viņš pārstāv (*Durkheim*, 1914).

¹ Strukturālā funkcionālisma paradigma sabiedrību aplūko kā sistēmu (arī veselumu, organismu), kuras sastāvdaļas veic svarīgas funkcijas sistēmas labā, proti, nodrošinot sociālo kārtību un līdzsvaru. Piemēram, ģimene sabiedrībā nepieciešama, lai nodrošinātu reproduktīvo jeb sabiedrības atražošanas funkciju, bērnu socializēšanu kultūrā u. tml.

Jāņem vērā, ka Dirkems savas idejas par sabiedrību attīstīja laikmetā, kad zinātniskais un racionālais skatījums uz parādībām konkurēja ar mītisko un neracionālo pasaules uztveri. Tādēļ Dirkems operēja ar tiem jēdzieniem, kas tolaik bija pieejami, un cilvēka dabas raksturošanai lietoja atšķirīgus apzīmējumus un nošķirumus. Mūsdienās cilvēka dabas dualitāte var tikt saukta dažādi – kā miesa un dvēsele, prāts un jūtas, morāle un jūtas, profānais un sakrālais – un noteiktās zinātņu nozarēs attiecīgi interpretēta.

Dirkems aprakstīja arī psiholoģiska rakstura dualitāti, proti izjūtas / jūtas un domāšanu / morāli. Emocionālā daļa cilvēkā ir egoistiska, vērsta uz savu vajadzību apmierināšanu. Turpretī morālais aspekts cilvēkā norāda uz kādu bezpersonisku un universālu mērķi, vispārīgiem uzvedības noteikumiem un orientēšanos uz kaut ko ārēju, nevis sevi. Dirkems norādīja arī uz to, ka savas izjūtas cilvēki nevar cits citam nodot vai likt otram līdzpārdzīvot un izjust to pašu, taču cilvēki lieto vienus un tos pašus jēdzienus, lai aprakstītu izjūtas. Ja emocijas ir individuālas, tad jēdzieni, leksika, gramatikas likumi pieder nevis indivīdam, bet gan anonīmajam kolektīvam, kas tos ir radījis un uztur. Un otrādi – kolektīvais radišanas darbs atspoguļojas indivīdā caur domāšanas procesiem, kur indivīds universālo un vispārīgo padara par individuālu (*Durkheim*, 1914).

Mēģinot nosaukt vārdā cilvēka psihiskos procesus, Dirkems lietoja pretstatījumu “personisks–bezpersonisks”. Šie abi apziņas aspekti atšķiras pēc to izcelsmes un īpašībām, turklāt tiem raksturīgs savstarpējs antagonisms. Piemēram, cilvēki nevar sevi veltīt morāliem mērķiem, vienlaikus neaizmirstot par sevi un neapspiežot savus instinktus un dabiskās noslieces. Kā norādīja Dirkems, šī pretruna nekad nav atrisināma vai pabeidzama pilnībā, jo indivīda es nevar piederēt bezpersoniskajam, citādi tas nevar pastāvēt. Un otrādi – indivīda es nevar būt tikai personisks, jo tad tam trūktu jebkāda satura. Vēl citiem vārdiem – nav iespējams absolūts egoisms vai absolūts altruisms, vai arī individuāla atrautība no kolektīva.

Tādējādi Dirkems, pamatojoties arī uz citu domātāju (Platona, Paskāla, Kanta) atziņām, pamatoja cilvēka duālo dabu un argumentēja, kāpēc visa mūža garumā cilvēks nevar sasniegt saskaņu ar sevi un pasauli. Piemēram, Dereks Frīmens (*Derek Freeman*, 1916–2001) uzskatīja, ka Dirkems ar tik krasu sociālo un bioloģisko faktoru nošķirumu ir radījis metodoloģisku aizu starp sociālajām un bioloģiskajām zinātnēm cilvēka izpētē (*Freeman*, 2017, 150). Tomēr socioloģijas klasiķis aprakstīja arī nosacītu izeju no šīs pretrunas, savienojot sociālo ar individuālo. Viņaprāt, kolektīvā jaunrade ir salīdzināma ar sakrālo sfēru, jo tā spēj indivīdam piedāvāt kaut ko augstāku un pārpasaulīgāku par indivīdu pašu.

Kolektīvie ideāli, iemiesoti idejās un materiālās vērtībās, rada autoritāti un atbalstu, kas “ticīgajiem” uztur morālo spēku. Dirkems atzīmēja, ka šie ideāli gan nav nekas cits kā zinātniski izmērāma milzīga skaita individuālu apziņu radoša un

auglīga saplūšana: “Kūsājoša radošuma periodos sabiedrība no sava klēpja izceļ lielas reliģiskas, morālas un intelektuālas koncepcijas, un indivīdi tās nes sevī vēl pēc tam, kad sociālā kopība, kas tās radījusi, jau izirusi.” (*Durkheim*, 1914)

Jaunrade nozīmē emociju izrādīšanu, to pārņemšanu uz zīmēm un simboliem, ko, vēlāk atkārtojot un lietojot, individuāla apziņa var piedzīvot kā saskaņu un apvienošanos. Indivīdu iesaiste kolektīvās darbībās (reliģiskās ceremonijās, svētkos, tradīcijās) gādā par emocionālu piederību grupai, kolektīvam, tādējādi vismaz uz laiku pārvarot individuālus ierobežojumus. Šī priekšstatu sistēma (kultūra) nav tikai iztēles auglis vai halucinācija, jo morālie spēki, ko tā indivīdos atmodina, ir pilnībā reālistiski. Kolektīvie priekšstati (baznīcas dogmas, morāles likumi, fundamentālie jēdzieni) iegūst individuālu izpausmi ikvienā atsevišķā cilvēkā; tie sajaucas ar viņa priekšstatiem, temperamentu, raksturu, paradumiem, kā rezultātā ikviens veido savu nospiedumu sabiedrības ideālu sistēmā. Un otrādi: arī individualizētā veidā sabiedrības ideāli turpina ietekmēt indivīda apziņu – tie tiek izjusti kā kaut kas pārākš, cieņu izraisošs.

Kā problēmu individuālā un sociālā saskarei Dirkems atzīmēja faktu, ka indivīdam gandrīz nepārtraukti jāpārvar pašam sevi un savas dabiskās tieksmes, lai pielāgotos arvien pieaugošajām sabiedrības prasībām. Sabiedrība principiāli nepieļauj dabisku, brīvu un netraucētu indivīdu attīstību, kas viņiem ļautu pārvarēt duālismu. Turpmākajā vēstures gaitā Dirkems arī neprognozē duālisma pārvarēšanu. Pēc viņa domām t. s. sociālā būtne katrā cilvēkā kļūs arvien ievērojamāka un ietekmīgāka, kā rezultātā indivīds nekļūs brīvs “no nepieciešamības pretoties sev un nespēs dzīvot brīvāku un nepiespiestāku dzīvi” (*Durkheim*, 1914). Tādējādi Dirkems pamato cilvēka dualitāti no socioloģijas skatpunkta un sasaista to ar iepriekšminētajām pretrunām starp miesu un dvēseli, emocijām un prātu.

Dirkems ir daudz rakstījis par atsevišķa indivīda problemātiku, pārdzīvojušiem, kas vismaz daļēji atrod izeju kolektīvajā jaunradē, savukārt sabiedrību viņš definē kā sistēmu, ko rada indivīdi apvienojoties un kas atšķiras pēc ģeogrāfiskā novietojuma un iesaistīto indivīdu komunikācijas dabas un komunikācijas kanāliem (*Raphael*, 2014), tādējādi liekot pamatus sistēmiskai sabiedrības analīzei.

Sistēmisko pieeju jeb strukturālā funkcionālisma paradigmu attīstīja ASV sociologs **Talkots Pārsonss** (*Talcott Parsons*, 1902–1979). Viņš indivīdu redzēja galvenokārt kā no sociālās sistēmas atkarīgu un sistēmai paklausīgu subjektu. Pārsonss kā sistēmu analizēja ne vien ekonomiskas, reliģiskas, politiskas u. c. veidu apakšsistēmas sabiedrībā, bet pat individuālu rīcību. Proti, jebkurš indivīda lēmums un rīcība ir ieausta esošajā sabiedrībā caur rīcības mērķi, rīcības apstākļiem, normatīvo un vērtību ietvaru. Piemēram, atkarībā no tā, kādai sabiedrībai indivīds pieder, viņš / viņa noteiktā situācijā rīkosies emocionāli vai racionāli, egoistiski vai altruistiski u. tml. (*Appelrouth & Edles*, 2008, 900).

Strukturālā funkcionālisma diskursā indivīdam jābūt sabiedrības struktūrās integrētam, sociālo sistēmu tālāk reproducējošam subjektam. Cilvēka dabas kontekstā var apgalvot, ka indivīdam savi instinkti, tieksmes, vēlmes, emocijas šajā gadījumā jāpieregulē sabiedrības izvirzītajām prasībām, jo indivīda vērtība parādās tikai kopsakarā ar sabiedrību. Strukturālajam funkcionālismam cilvēka bioloģisko dabu ir raksturīgi uzlūkot kā mežonīgu, nesocializētu, vāji kontrolējamu, lai skaidrotu zināmas deviācijas sabiedrībā. Tādējādi strukturālā funkcionālisma perspektīvā cilvēka dabas instinktīvā puse tiek uzskatīta drīzāk kā nevēlama un sabiedrības stabilitāti apdraudoša.

Citu aspektu cilvēka dabai piešķīris vācu sociologs **Kārlis Markss** (*Karl Marx*, 1818–1883), uzsverot cilvēka spēju radīt un ražot jeb viņa darbaspējas. Sākotnēji Marksa teorijā konfliktu nav. Viņaprāt, caur darbu, kurā indivīds sadarbojas ar apkārtējo vidi un pārveido to, rada jaunus produktus, tiek manifestēta augstākā apziņas forma, kas piemīt cilvēciskām būtņēm. Transformējot fizisko vidi sev apkārt, lai sagādātu iztiku, indivīdi tiešā un netiešā veidā rada savu apkārtējo materiālo pasauli. Radošums šajā ziņā atspoguļo noteiktu civilizāciju fizisko, sociālo un ekonomisko pastāvēšanu. Tieši spēja pielāgoties videi un izmantot apkārtējās vides resursus, lai radītu ko jaunu, ir ekskluzīva cilvēcisku būtņu īpašība jeb, pēc Marksa domām, visvairāk raksturo cilvēciskumu (*humanity*).

Cilvēki ne vien apmierina savas pamatvajadzības, bet arī radoši darbojas apkārtējās fiziskās un sociālās vides pārveidē un pielāgo to citām savām vajadzībām (pēc ēdiena, izglītības, tehnoloģijām u. tml.). Vēl vairāk – cilvēki ne vien pārveido apkārtējo vidi, bet arī uztur tās nepārtrauktību un zināmu stabilitāti, citiem vārdiem – reproducē un nostiprina savu radīto ekonomisko, sociālo u. c. kārtību (*mode of existence*; Dillon, 2020, 530).

Markss uzsvēra, ka cilvēku darbs (rīcība) vispirms var realizēties atkarībā no apkārtējās vides, t. i., ģeogrāfiskajiem apstākļiem, klimata, pieejamajiem resursiem. Esošo resursu pārveides process nav tikai cilvēka fiziskās dabas izpausme. Markss to saredz kā cilvēcības, kā savas dzīves un noteikta dzīvesstila izpausmes veidu. Attīstot šo ideju tālāk un attiecinot to uz sociālo jomu, Markss pievēršas radošumam / darbam, kas realizējas mijiedarbībā ar citiem indivīdiem. Indivīda apziņa “reģistrē” to, ka tā nav viena pati, bet eksistē attiecībās ar citiem indivīdiem. Iepriekš aprakstītā apkārtējās vides pārveide un materiālās pasaules radīšana iespējama vien sadarbībā un savstarpējā apmaiņā ar citiem cilvēkiem.

Lai kaut ko radītu / ražotu, indivīdiem jāiesaistās attiecībās ar citiem. Vēl vairāk – tieši savstarpējo attiecību ietvars dod vietu radošumam un apkārtējās vides pārmaiņām. Tāpēc sociālās attiecības ir cieši saistītas ar ražošanas attiecībām, kas ir viens no atslēgvārdiem Marksa teorijā. Sociālās attiecības determinē

radīšanu / ražošanu jeb ikvienu cilvēciskas darbības aktu, savukārt pārveidotā apkārtējā fiziskā un materiālā vide ievieš izmaiņas sociālajās attiecībās, kļūstot par ražošanas spēkiem. Tādējādi ražošanas attiecības kļūst par primāro dzinēj-spēku sociālajām attiecībām un raksturo dažādus sabiedrības attīstības posmus – piemēram, feodālo vai buržuāzisko sabiedrību (Dillon, 2020).

Lai arī klasiski Marksa teorija tiek attiecināta uz ekonomikas jomu, viņa idejas principā ir par cilvēka dabu – par dabisku un cilvēcisku dziņu pēc darbošanās, radīšanas, ko iegrožo sociālā kārtība, piešķirot šai dziņai noteiktu virzienu un “rāmi”. Mišele Dilonā (*Michele Dillon*) savā Marksa teorijas interpretācijā raksta: “Robinsons Krūzo kā vientuļa indivīda eksemplārs ir tikai fikcija. Vēsturiski Robinsons Krūzo nepastāv. Atklājēji, vietējie iedzīvotāji, imigranti vienmēr ir pielāgojušies apkārtējai fiziskajai videi caur savu kolektīvo darbu vides pārveidē un sabiedrības radīšanas procesā” (Dillon, 2020, 530). Tādējādi par Marksa sabiedrības definīciju kļūst apliecinājums cilvēka dabi:

“Sabiedrība sastāv no reāliem indivīdiem, viņu praktiskajām darbībām un materiālajiem apstākļiem, kuros viņi dzīvo. Materiālie apstākļi var būt gan tie, kuri tur jau eksistējuši, gan tie, kurus indivīdi radījuši. Tāpēc reālo dzīvi nenosaka apziņa (idejas), bet reālā dzīve ietekmē apziņu caur ikdienišķu pieredzi. Indivīdi nedzīvo nošķirtībā no apkārtējās fiziskās un sociālās realitātes, bet viņu aktuālajā, empīriski uztveramajā ikdienas dzīvē.” (Dillon, 2020, 530)

Tāpēc sociologiem vajadzētu interesēties par to, ko cilvēki dara savā ikdienas dzīvē un kā viņi to dara. Markss pievērsās cilvēku eksistences aktuālajām norisēm, jo tieši tās pastāsta par sociālajām un politiskajām attiecībām sabiedrībā. Tā vietā, lai filosofētu par sociālo dzīvi, jāpēta reālu indivīdu dzīve, kuri rikojas atbilstoši noteiktiem materiāliem un sociāliem ierobežojumiem. Tādējādi Markss vienlaikus skar materiālos un ideālistiskos cilvēka dzīves faktoros, imanentos un transcendentālos vēstures aspektus, attiecības starp sociālu rīcību un cilvēka likteni, nošķirumu starp eksistenciālām īpašībām, kas mums visiem piemīt kā cilvēciskām būtņēm, un noteiktu sociāli vēsturisku kontekstu (Chernilo, 2014).

Marksa idejas par indivīda radošā potenciāla brīvām izpausmēm turpinājās viņa koncepcijā par kapitālistisko ražošanas attiecību ietekmi uz indivīdu. Kapitālismā, ko autors analizē no dažādiem aspektiem, ievērojamu kritiku izpelnās tieši kapitālismam raksturīgajā ražošanas procesā radusies atsvešinātība no cilvēka dabiskās būtības. Iedibinātā ekonomiskā un sabiedriskā kārtība indivīdus padara par automātiskām, ārējam spiedienam pakļautām būtņēm, atraujot tos no iespējas realizēt savu dabisko potenciālu. Atbilstoši marksistiskajai pieejai kapitālismā cilvēks zaudē savas spējas un arī dzīves jēgu, jo darbs kļūst par fiziskas izdzīvošanas instrumentu, nevis savu spēju un radošā potenciāla izpausmes veidu.

Marksa domas par atsvešinātību un konfliktu starp sabiedrības sociālajiem slāņiem attīstījuši t. s. neomarksisti, jo sevišķi Frankfurtes skolas pārstāvji, kritizējot 20. gadsimta vidus sabiedrību, kultūru, ekonomisko iekārtu, kas veicina indivīda atsvešinātību no darba, dabas, sabiedrības un arī pašam no sevis. Kapitālistiskā sabiedrība radījusi ekonomiskas un sociālas struktūras, kas indivīda spējas un cilvēciskās īpašības reducē līdz sistēmai paklausīgu t. s. viendimensijas cilvēku radīšanai, kuri iesaistīti preču un masu kultūras patēriņā un virspusējās savstarpējās attiecībās. Šādā aspektā kapitālistiskā iekārta sašķeļ cilvēkiem raksturīgo domāšanas un rīcības vienotību jeb rada konfliktu starp dzīves pasauli un sabiedrības racionalizācijas prasībām. Caur piespiedu konformismu, pasīvu adaptāciju masu ražošanai un totalitārisma riskam indivīdi atsvešinās no savas individuālās patības (*Ritzer, 1991, 608; Chernilo, 2014*).

No iepriekšminētā jau var saprast, ka sociālās struktūras darbojas kā indivīdu ierobežojošs spēks, un tam pievēršas ne viena vien socioloģiska teorija. No vienas puses, šīs struktūras dod ietvaru cilvēka dzīvei, t. sk. dažādas iespējas, un fenomenoloģiskā izpratnē arī dzīves jēgu, bet, no otras puses, tās ir varas un piespiešanas līdzeklis. Šo aspektu turpināja attīstīt arī amerikāņu sociologs **Džordžs Ricers** (*George Ritzer, 1940*) t. s. makdonaldizācijas teorijā. Tiecoties attīstīt arvien augstāku racionalitāti visās dzīves jomās (ietverot ātrās ēdināšanas restorānu darbības principus – efektivitāti, aprēķināmību, iepriekšpazemību, kontroli), sociālās, ekonomiskās un politiskās struktūras indivīdus pievērš mākslīgi radītiem prieka un labsajūtas avotiem (iepirkšanās “katedrālēm”, izklaides un atpūtas vietām) un unificē indivīda rīcības un mijiedarbības modeļus (*Ritzer, 2008, 300*).

Šo domu turpinājis arī postmodernisma pārstāvis, franču sociologs **Žans Bodrijārs** (*Jean Baudrillard, 1929–2007*). Bodrijārs, atsaucoties uz Marksa teoriju, attiecināja to uz Rietumu sabiedrību 20. gadsimta beigās. Pieņemot, ka cilvēciskas būtnes pamatā orientējas uz savstarpēju apmaiņu (dāvanām, zīmēm, rīcību), viņš pievērsās simboliskajai apmaiņas jēgai un pārmērībām preču ražošanā un patēriņā. Postmodernajā sabiedrībā preču fetišs un preču apmaiņas attiecības ir aizstājušas sākotnējo cilvēka īpašību – spēju radīt. Tādējādi cilvēku savstarpējās attiecības veidojas ap patēriņu, kas arī vērtējams atsvešināšanās kontekstā.

Bodrijārs uzskatīja, ka cilvēka dabai nepieciešamas nozīmes un simboli, kas pastāv arī standartattiecībās. Turpretim postmodernismā, paļaujoties uz zīmju apmaiņu caur iesaistišanos patēriņā, nozīmes simbolos un attiecībās tiek iztukšotas (*Allan, 2006*). Tāpēc postmodernismā cilvēks teorētiski ir brīvāks no sociālu struktūru ietekmes, bet praktiski viņu ierobežo jauna, visaptveroša, ap patēriņu organizēta sociāla kārtība.

Funkcionālisma, konfliktu un postmodernisma teorijas var attiecināt uz diskusiju par cilvēka dabu – tās apraksta sociālo struktūru tendenci uztvert indivīdu fragmentēti, izceļot vienu cilvēka dzīves aspektu, noraidot pārējos. Šajā gadījumā tiek noraidīta iracionalitāte jeb emocionalitāte. Cenšoties sasniegt arvien augstāku racionalitātes līmeni sabiedrībā, tiek panākts dehumanizējošs efekts (Ritzer, 1999, 258). Dehumanizācija tiek saistīta arī ar depersonalizāciju un cilvēcisko spēju reducēšanu (*deskilling*) līdz šaurai specializācijai un zemām prasībām attiecībā uz darbam nepieciešamajām prasmēm (Ritzer, 2008, 300). Risinājumi šiem procesiem ir ļoti nosacīti, īslaicīgi un vienmēr saistīti ar varas attiecībām sabiedrībā. Kā jau 1956. gadā rakstīja konfliktu teorētiķis Luijs Alfrēds Kozers (*Lewis Alfred Coser*, 1913–2003), sociālās sistēmas radītie emociju izlādes mehānismi vai t. s. nereālistiskie konflikti darbojas īslaicīgi un nerisina problēmas pēc būtības. Tāpēc socioloģiskā perspektīvā cilvēka dabas pilnīgai izpausmei jeb realizācijai vienmēr klātesoši ir varas, konflikta un nevienlīdzības jautājumi.

Atsevišķs socioloģijas atzars – filosofijas socioloģija – cilvēka dabas un tās kopsakara meklējumiem ar sociālām struktūrām pievēršas padziļināti. Mūsdienās filosofijas socioloģija analizē, kā (bio)tehnoloģijas izmaina sugu kombinācijas teorētiski un praktiski. Britu sociologs Daniels Černilo apgalvo, ka socioloģijai nopietni jāpievēršas tieši postsociālā un posthumānā pētniecībai. Viņaprāt, socioloģijā joprojām nav pietiekami izvērtētas idejas par cilvēka dabu un cilvēcību, turklāt ne visas cilvēka dabas izpausmes var pakļaut socioloģiskai analīzei.

Līdzīgs viedoklis ir arī citiem pētniekiem, kuri cilvēka dabas analīzi socioloģijā uzskata par “ziloni istabā” (Leahy, 2012) vai nepietiekami aprakstītu tematu (Petryszak, 1980). Vēl 20. gadsimta sākumā socioloģijas zinātnē ar cilvēka iedzimto dabu tika skaidroti noteikti fenomenī (piemēram, elites veidošanās), bet mūsdienās sociologi drīzāk izvairās no jēdziena “cilvēka daba” lietojuma. Černilo savās publikācijās aplūko arī tādus sociālos aspektus, kas noteiktā vēsturiskā periodā ļauj atņemt cilvēciskumu veselām iedzīvotāju kategorijām (ebrejiem, vergiem, melnādainajiem, sievietēm, bērniem u. tml.), tādējādi apstiprinot sociālo, ekonomisko un politisko struktūru spēku. Teorētiski ikviens indivīds ir spējīgs radīt un pārradīt sabiedrību jebkurā laikā un vietā, bet realitātē šādas iespējas indivīdiem ir sadalītas nevienmērīgi.

Apkopojot nodaļā aplūkoto tematiku, jāsecina, ka makrolīmeņa teorijas uzsver cilvēka dabas izpausmju atkarību no vēsturiski izveidotām sabiedrības organizēšanās formām, kas dažādos laikos un sabiedrībās variē. Makroteorijas indivīdu redz kā sociāli un kulturāli organizētu būtņi, kas labprātīgi vai nelabprātīgi pakļaujas sabiedrības ietekmei. T. s. bioloģiskais cilvēka raksturojums un tam atbilstoša uzvedība šajā gadījumā tiek uzraudzīta un vajadzības gadījumā koriģēta

ar sociālu sankciju palīdzību. Citiem vārdiem, amplitūdā starp instinktīvu un sociālu cilvēka uzvedību makrolīmeņa teorijas pārstāv sociālo, ekonomisko, politisko un kultūras determinismu.

Mikroteorijas un cilvēka daba

Mikroteorijas pievēršas indivīdam, savstarpējai mijiedarbībai un procesiem mazās sociālajās grupās. Turpmāk sniegts ieskats nozīmīgākajās teorētiskajās atziņās, kas indivīda un sabiedrības mijiedarbību redz no indivīda motīvu un rīcības perspektīvas un analizē, kā sociālā realitāte kļūst subjektīva, atspoguļojas un tiek reflektēta vienā atsevišķā indivīdā.

Relatīvi vienkāršākā teoriju grupa šajā kategorijā ir t. s. apmaiņas teorijas. ASV sociologs **Džordžs K. Homanss** (*George C. Homans*, 1910–1989) jebkurai elementārai rīcības formai cēloni atrada indivīda psiholoģiskajos motīvos. Ap motīvu kategorijām tiek organizētas arī institūcijas, kas nodrošina un koordinē vai arī ierobežo motīvu realizāciju. Homansa perspektīva ir absolūti mikrosocioloģiska, uzsverot individuālu rīcību un tās motīvus, sekundārā lomā atstājot vēsturisko un kultūras kontekstu. Sociālās dzīves pamatā, pēc autora domām, bija apmaiņas uzvedība jeb sociālā apmaiņa (ar viedokļiem, padomiem, atbalstu, apģērbu, atzinību utt.). Šajā diskursā Homanss pievēršas cilvēka dabai kā nosacīti nemainīgam lielumam, uzskatot, ka cilvēki orientējas uz to, ko viņi paši iegulda sociālajā apmaiņā un ko viņi tās rezultātā dabū.

Autora devums sociālās rīcības un apmaiņas analīzei ir rīcības motīvu klasifikācija apbalvojuma un soda kategorijās. Piemēram, jo biežāk noteikta indivīda rīcība tiek atalgota, jo ar lielāku varbūtību indivīds šo rīcību atkārtos, vai arī – jo vērtīgāks indivīdam šķiet noteiktas rīcības rezultāts, jo ar lielāku varbūtību viņš izvēlēsies šo rīcības alternatīvu. Apmaiņas rezultātā atkarībā no tā, ko indivīds dod un saņem, pakāpeniski veidojas varas attiecības grupā un plašākā sabiedrībā (*Dillon*, 2020). Kā redzams, Homansa perspektīvā vairāk tiek uzsvērts nosacīti noturīgs un utilitārs cilvēka dabas aspekts.

Apmaiņas teorijas pārstāvis **Pīters Blaus** (*Peter Blau*, 1918–2002) nedaudz atkāpjas no individuāli motivētas uzvedības un apmaiņas raksturošanas. Viņš izceļ savstarpējas uzticēšanās un gaidu izplatīšanos sabiedrībā. Piemēram, mēs pasniedzam savam draugam dāvanu dzimšanas dienā ar skaļi neizteiktām ekspektācijām, ka arī viņš par mums atcerēsies un dāvana būs vismaz tikpat vērtīga. Vienlaikus sociālā apmaiņa, pēc Blaua domām, stiprina draudzības saites un rada statusu atšķirības starp personām.

Mūsdienīgāks apmaiņas teoriju saturs ietver sociālo tīklu un sociālā kapitāla perspektīvu. Tā apraksta savstarpēju pakalpojumu un atbalsta sniegšanu ne tikai kā racionāli pamatotu rīcību, bet arī kā uzticēšanās attiecībās balstītu,

kā pilsonisku vērtību, kā daļu no profesionāliem pienākumiem vai kā rūpes par kopienas reputāciju. Šī perspektīva iezīmē to cilvēka dabas dimensiju, kas nebalstās tikai uz racionālu izmaksu un ieguvumu kalkulāciju. Savukārt franču sociologa **Bruno Latūra** (*Bruno Latour*, 1947) aģentu tīkla teorija (*actor-network theory*, ANT) iziet ārpus socioloģiski ierastā mikro-makro ietvara un savā ziņā mazina cilvēka lomu apmaiņas attiecībās un sabiedrībā. Proti, sociālo realitāti, pēc Latūra domām, veido ne vien cilvēki, bet arī lietas un citi organismi, piemēram, mikrobi, kuģi, ziepes, datori utt. Kā apgalvo Dilona, “jebkas, kas modificē lietu stāvokli un atrodas kopīgajā tīklā, ir aktors” (*Dillon*, 2020).

Aģentu tīkla teorija tiek uzskatīta par vienu no posthumānās, postsociālās un postkulturālās sociālās analīzes pieejām, decentralizējot cilvēku racionālo kognitīvo un morālo dabu un cilvēku varu kā tādu, kā arī marginalizējot rīcības sociālo ietvaru. Citiem vārdiem, Latūra teorētiskajā pieejā tiek ņemts vērā ārkārtīgi plašs sociālo dzīvi veidojošu faktoru klāsts, kā rezultātā indivīda izvēles nav aplūkojamas tikai šaurā sociālā kontekstā, bet ir tehnoloģisku, ekonomisku, politisku u. c. faktoru determinētas. Postmodernisma perspektīvā robežas starp indivīda izvēli un uzvedību ietekmējošajiem faktoriem nav strikti nošķirtas, tāpat kā sociālā realitāte nav uzskatāma par homogēnu un nemainīgu veidojumu.

Pie otras nozīmīgas mikrosocioloģisku teoriju grupas jāmin simboliskais interakcionisms un tā pārstāvji ASV sociologi **Džordžs Herberts Mīds** (*George Herbert Mead*, 1863–1931) un **Herberts Blūmers** (*Herbert Blumer*, 1900–1987). Par Mīda lielāko devumu socioloģijā tiek uzskatīta viņa koncepcija par personības jeb patības nepārtraukti mainīgo dabu (*O'Byrne*, 2013, 266). Balstoties uz pragmatismu, biheiviorismu un racionālās izvēles teoriju, Mīds attīstīja socializācijas teoriju par patības atkarību no ārējiem ietekmes faktoriem, par simbolu un valodas lietošanu un interpretāciju. Proti, Es jeb patība attīstās kā refleksija uz apkārtējās sabiedrības pausto attieksmi pret indivīdu. Indivīds mijiedarbības procesā saskaras ar noteiktām citu indivīdu reakcijām, interpretē tās un attiecīgi reaģē. Tā rezultātā veidojas viņa patība jeb personība.

Mīds patībai izšķīra t. s. Es (angl. *I*) daļu un Mani (angl. *me*) daļu, atklājot cilvēka dabas duālismu, proti, objektīvas (kontrolējamas, socializējamas) un subjektīvas (nekontrolējamas, instinktīvas) personības daļas nepārtrauktu klātbūtni un mijiedarbību. Par relatīvi svarīgāku Mīds uzskatīja instinktīvo personības daļu, jo tā var ienest jaunas dimensijas citādi rutinētajā mijiedarbībā. Jebkurā gadījumā indivīds savu Es attīsta nepārtrauktā mijiedarbībā ar apkārtējo sociālo vidi un var pastāvēt tikai saistībā ar citiem Es, ar kuriem tiek kopīgi uzvedības noteikumi ģimenē, kopienā un sabiedrībā (*Dillon*, 2020).

Herberta Blūmera interpretācijā sabiedrība ir nepārtraukts mijiedarbības process, kurā tā dalībnieki pastāvīgi saņem signālus un ziņas no apkārtējās sociālās vides, interpretē tos un atbild uz tiem. Indivīdi mijiedarbojas ar valodas, žestu un simbolu palīdzību atkarībā no nozīmju interpretācijas.

Lai arī simboliskā interakcionisma analīzes līmenis ir izteikti mikrosocioloģisks², indivīds pilnā mērā tiek parādīts kā sociāla būtne. Gan signāli no apkārtējās vides, gan pieejamās interpretācijas, gan žestu un simbolu nozīme ir jau ieausta esošajā kultūrā, un vienīgais indivīda uzdevums ir apgūt šos noteikumus, prast tajos orientēties.

Lielāku individuālu neatkarību vai racionalitāti aprakstīja **Ērvings Gofmanis** (*Erving Goffman*, 1922–1982) savā dramaturģijas teorijā. Atbilstoši tai indivīdi savu sociālo lomu tēlošanas un izpildes procesā cenšas kontrolēt mijiedarbības stimulus, ko rādīt citiem, un mēģina manipulēt ar sabiedrībā pastāvošajām objektu interpretācijām. Cenšoties atstāt labu iespaidu, cilvēki iemācās orientēties sociālajā kārtībā un pielāgojas apkārtējai videi. Gofmanis uzsvēra, ka cilvēki nekad nepārstāj komunicēt; pat ja viņi to nedara ar balsi, viņi komunicē (izrāda sevi) ar ķermeņa valodu, apģērbu, kosmētiku utt. Caur t. s. “iespaida menedžmentu” visi indivīdi ir iesaistīti sociālajās struktūrās un mēģina pielāgoties rakstītajām un nerakstītajām uzvedības un izskata normām. Šādā kontekstā īpaši aktualizējas Gofmaņa ieviestais stigmatas jēdziens, kas noteiktas cilvēku kategorijas padara “mazāk cilvēciskas”, jo tās noteiktu īpašību dēļ neiekļaujas vispārējā kārtībā.

Tādējādi Gofmaņa pieeja atklāj cilvēka dabu, kurai raksturīga tieksme apziņnāti iekļauties sociālajās un kultūras struktūrās saistībā ar sabiedrībā valdošajiem noteikumiem. Cilvēka dabai šajā teorētiskajā perspektīvā raksturīgs augsts pielāgošanās un elastības līmenis, taču kopumā jāsecina, ka simboliskā interakcionisma teorijas indivīdu aplūko kā integrētu sociālās sistēmas daļu, kas izpilda savu sociālo lomu.

Nedaudz lielāku indivīda atbildību par sociālo realitāti, salīdzinot ar dramaturģisko un simboliskā interakcionisma teoriju, paredz fenomenoloģiskā pieeja. Vieni no ietekmīgākajiem fenomenoloģijas pārstāvjiem socioloģijā **Pīters Ludvigs Bergers** (*Peter Ludwig Berger*, 1929–2017) un **Tomass Lukmanis** (*Thomas Luckmann*, 1927–2016) pievērsās nozīmju un kultūras veidošanās procesam sabiedrībā. Autori savas teorijas izklāstu sāka ar premisu, ka cilvēki ir instinktīvi deprivēti un var pielāgoties dzīvei gandrīz jebkur. Atšķirībā no dzīvniekiem cilvēku pielāgošanās mehānisms apkārtējai videi un izdzīvošanai ir saturiski tikpat kā neierobežota kultūras jeb sociālās realitātes radīšana.

Sociālās realitātes veidošanā var izšķirt trīs fāzes.

Pirmā fāze. Indivīdu spēju radīt kultūru jeb dažādas objektu nozīmes abi fenomenologi nosauc par **eksternalizāciju**. Šis process apzīmē “nepārtrauktas cilvēcisku būtņu fiziskas un mentālas aktivitātes”, kas transformējas kultūrā.

² Mikrosocioloģisks – orientējas uz indivīda, savstarpējas mijiedarbības un mazo grupu izpēti.

Eksternalizācija ietver teorētisku brīvību jebkādu nozīmju radīšanā un arī pār-radīšanā. Nozīmju radīšana un to nodošana citiem cilvēkiem un citām paaudzēm ir divi būtiskākie kultūras atribūti. Eksternalizācijas fāzē, sevišķi, ja to skata nošķirti no nākamajām fāzēm, cilvēka daba var izpausties visspilgtāk. Fenomenoloģiskā pieeja (līdzīgi kā Marksa teorija) parāda, ka cilvēkam dabiska ir ne vien savu instinktīvo tieksmju apmierināšana, bet arī kultūras nozīmju radīšana. Cilvēki rada objektīvo (materiālas lietas) un nozīmīgo jeb simbolisko (valodu, tēlus, vērtības) kultūru, taču šīs nozīmes pašas par sevi ir abstraktas un funkcionāli atkarīgas no cilvēkiem, tāpēc mainīgas un relatīvi nedrošas.

Otrā fāze. Lai radītās kultūras vērtības un nozīmes padarītu ietekmīgākas un noturīgākas, cilvēku darbības un mijiedarbības procesā var izšķirt nākamo fāzi – **objektivizāciju**. Šī fāze ietver dažādus veidus, kā cilvēki cenšas nostiprināt un padarīt par objektīvām jeb pašpietiekamām iepriekš radītās kultūras nozīmes: “Idejas kļūst par faktiem ne tāpēc, ka tās ir fakti, bet tāpēc, ka mēs liekam tām tādām izskatīties” (Allan, 2006). Šī fāze ir nepieciešama, lai būtu ātrāk un vieglāk mijiedarboties, orientēties sociālās situācijās un lai nozīmes nebūtu jārada arvien no jauna. Izmantojot institucionalizāciju, vēsturiskumu, leģitimēšanu un valodu, sabiedrība nostiprina radītās nozīmes. Institucionalizācija rodas tad, kad kāda no darbībām vai mijiedarbībām ir kļuvusi ierasta un atkārtojas. Iesaistītie aktori ierastās darbības savstarpēji tipizē (sakārto, sistematizē) un caur atkārtošānu arvien nostiprina.

Bergers un Lukmanis uzsvēra, ka arī uzvedības tipizēšana pieder cilvēka dabai, lai ietaupītu laiku un enerģiju. Vēsturiskums paredz radīto un nostiprināto nozīmju nodošanu nākamajām paaudzēm, kurām nav subjektīvu atmiņu par attiecīgo nozīmju radīšanu, bet kurām šīs nozīmes jau ir objektīvas. Ar leģitimēšanas jeb stāstu palīdzību esošajai sociālajai kārtībai un arī varas attiecībām tiek dots kognitīvs un morāls pamats. Cilvēkiem, kas esošo sociālo kārtību iepazīst jau kā gatavu un iepriekš dotu, nepieciešams skaidrojums lietu kārtībai. Tādēļ sabiedrībā eksistē vairāki leģitimēšanas mehānismi (piemēram, reliģija), lai esošo kārtību nostiprinātu un nodotu tālāk. Visbeidzot, ar valodas kā sociālās pieredzes repozitorija palīdzību cilvēki cits citam nodod dažādu objektu, pieredžu un izjūtu nozīmes. Izmantojot minētos mehānismus, radītās sociālās struktūras laika gaitā kļūst objektīvas un indivīda rīcību determinējošas;

Trešā fāze. Kā trešo jeb noslēdzošo fāzi sociālās realitātes radīšanā fenomenologi izšķir **internalizāciju**. Tā apzīmē cilvēku radītās sociālās realitātes apgūšanu un pieņemšanu. Socializācijas procesā indivīdi no sabiedrības pārņem ne vien dažādu objektu nozīmes, bet arī uzvedības noteikumus dažādās situācijās, emociju apzīmējumus, izpratni par lietu kārtību un savu nozīmi tajā. Rezultātā sabiedrības uzbūve indivīdā atklājas kā attieksme, motīvi, dzīves mērķi un galu galā – identitāte (Allan, 2006). Identitāte tiek definēta arī kā relatīvi

īslaicīgas pieķeršanās punkti subjektīvām pozīcijām, ko mums konstruē sabiedrība (*Archer, 2002*). Tomēr indivīdi nav tikai sociālās kārtības automātiski recipienti. Internalizācijas process ir atkarīgs no katra indivīda sociāli biogrāfiskā statusa, tāpēc indivīdi apkārtējo vidi uztver, internalizē un modificē atkarībā no savām vajadzībām.

Fenomenoloģiskā perspektīva piedāvā skatījumu uz sociālās realitātes radīšanu un pieredzēšanu no individuālā skatpunkta. Sociālā realitāte vienlaikus ir gan subjektīva, gan objektīva, un indivīdiem ir iespējas tajā darboties un mijiedarboties savas cilvēciskās dabas ietvaros.

Kopumā mikrosocioloģiskās teorijas piedāvā sabiedrības analīzi no individuālās pieredzes un rīcības viedokļa. Teorētiski varētu gaidīt, ka cilvēka daba šajās teorijās atklāsies spilgtāk nekā makropieejās, taču praktiski tās neiziet ārpus diskusijas “aģents–struktūra” rāmjiem. Arī no indivīda mēroga raugoties, sociālās struktūras vairāk vai mazāk aktīvi ietekmē viņa uzskatus, attieksmes un uzvedību.

Nobeigums

Socioloģisko teoriju skatījumā cilvēka daba tiek raksturota ne tikai kā dualitāte, bet arī kā daudzveidīgu faktoru mijiedarbības rezultāts. Dažādos laikposmos priekšplānā ir izvirzīties vai nu indivīds, vai sabiedrība, taču socioloģiskais piesums cilvēka dabas izpētē saistīts indivīda un sabiedrības mijiedarbības un attiecību analīzi. Koncentrējoties uz sociālo un kultūras determinismu, klasiskais socioloģijas zinātnes diskurss nereti ignorējis bioloģiskos un psiholoģiskos faktorus cilvēka dabas raksturojumā.

Starp aplūkotajām teorētiskajām perspektīvām autores simpātijas pieder mikrolīmeņa pieejai jeb sociālās realitātes analīzei no atsevišķa indivīda perspektīvas. Piekrītot Kārļa Marksa idejām par ikviena indivīda spēju radoši izpausties (kas ir būtiska cilvēka dabas sastāvdaļa), jāatzīst, ka ekonomiskie, politiskie un sociālie ierobežojumi rada nevienlīdzību, stigmatizāciju un atsvešinātību sabiedrībā. Socioloģijas kā zinātnes jēga ir identificēt un aprakstīt ierobežojošos faktorus, kā arī izstrādāt priekšlikumus sociālajām reformām. Mūsdienu socioloģijas izaicinājums un vienlaikus iespēja ir veidot integrētu un starpdisciplināru skatījumu uz dažādiem cilvēka dabas aspektiem, ņemot vērā sociālās dzīves dažādību un mainību.

THE HUMAN BEING FROM A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

Sociology as a science of human life in society analyses interaction and mutual influence of society and an individual. Human nature, although an important topic of Western philosophical, social and political debate, has not undergone sufficient theoretical and methodological research in sociology. At the beginning of the development of sociology, discussions about human nature covered a wider range of research topics, later focusing mainly on an individual as a more or less active part of the social system. This means a virtually continuous discussion of the relationship between an individual and the team or agent.

This article provides an insight into the most important sociological paradigms, emphasising their connection with the interpretation of human nature. The presentation of the topic uses the classical division of sociological theories at the macro and micro levels in chronological order to illuminate their different views on human nature. The structure of the article is based on the so-called theories of social order, which simultaneously reflect the influence of social structures on an individual's choices and their responsibility in constructing social reality.

In the perspective of sociological theories, human nature is described not only as a duality but as a result of the interaction of various factors. At different times, the individual or society has come to the forefront, but the sociological input to the study of human nature has been related to analysis of the interaction and relationship between the individual and society. Focusing on social and cultural determinism, the classical discourse of sociological science has often ignored biological and psychological factors in characterisation of human nature.

Among the discussed theoretical perspectives, the author's sympathies belong to the micro-level approach to social reality or analysis of any particular individual perspective. While agreeing with Karl Marx's ideas about the ability of each individual to express themselves creatively (which is an essential part of human nature), it must be acknowledged that economic, political and social constraints lead to inequality, stigmatisation and alienation in society. The role of sociology as a science is to identify and describe the limiting factors, as well as to develop proposals for social reforms. Modern sociology simultaneously faces the challenge and an opportunity of developing an integrated and interdisciplinary view of different aspects of human nature, considering diversity and variability of social life.

Literatūra

1. Abell, P. (1991). Homo sociologicus: Do we need him/her? *Sociological Theory*, 9(2), 195–198.
2. Allan, K. (2006). *Contemporary social and sociological theory: Visualizing social worlds*. Pine Forge Press.
3. Appelrouth, S., & Edles, L. D. (2008). *Classical and contemporary sociological theory: Text and readings*. Pine Forge Press.
4. Archer, M. (2002). Being human: The problem of agency. *Contemporary Sociology*, 31(3), 359–360.
5. Berger, P. L. (1963). *Invitation to sociology: A humanistic perspective*. https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/berger01.pdf
6. Chernilo, D. (2014). The idea of philosophical sociology. *The British Journal of Sociology*, 65(2), 338–357.
7. Dillon, M. (2020). *Introduction to sociological theory: Theorists, concepts, and their applicability to the twenty-first century* (3rd ed.). John Wiley & Sons Ltd.
8. Durkheim, É. (1914). Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. *Scientia*, 15, 206–221.
9. Giner, Salvador. (1976). *Mass society*. Academic Press Inc.
10. Freeman, D. (2017). *Dilthey's dream: Essays on human nature and culture*. ANU Press.
11. Kühne, O., & Leonardi, L. (2020). The 'annoying fact of society': Norms and roles in 'homo sociologicus'. *Ralf Dahrendorf*. Palgrave Macmillan, 85–98.
12. Leahy, T. (2012). The elephant in the room: Human nature and the sociology textbooks. *Current Sociology*, 60(6), 806–823.
13. Lukianova, N. A., & Fell, E. V. (2015). Meaning making in communication processes: The role of a human agency. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 200, 614–617.
14. Macionis, J. J., & Plummer, K. (1997). *Sociology: A global introduction* (6th ed.). Prentice Hall Europe.
15. O'Byrne, D. (2013). *Introducing sociological theory*. Routledge.
16. Petryszak, N. G. (1980). Sociological theory and human nature. *Pacific Sociological Review*, 23(2), 131–150.
17. Raphael, M. W. (2014). Should sociology care about theories of human nature?: Some Durkheimian considerations on the 'social' individual. Presented at the annual meeting of the American Sociological Association, San Francisco, CA. https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1026&context=gc_studentpubs
18. Ritzer, G. (1991). *Contemporary sociological theories* (3rd ed.). McGraw-Hill, Inc.
19. Ritzer, G. (1999). *Enchanting a disenchanted world: Revolutionizing the means of consumption*. Pine Forge Press.
20. Ritzer, G. (2008). *The MacDonaldisation of society 5*. Pine Forge Press.
21. Simmel, G. (1950). Fundamental problems of sociology (individual and society). In: K. Wolf (Ed.), *The sociology of Georg Simmel*. The Free Press.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY III

Summary

*Dedicated to the 30th anniversary of the Department
of Humanities of Rīga Stradiņš University*

This third volume is identical to the previous ones in its structural form, but conceptually different in its attempt to answer the fundamental question of philosophical anthropology: what is man? A question that is difficult to answer in general, and even more difficult to answer in a single volume – however, the authors dare to try, because their desire to find an answer, or at least to come close to it, is too great. The process of looking for an answer is also cognitively exciting and stimulating, even if there is no hope for a positive result. In their search for an answer to this question, the authors have taken considered not only the multidisciplinary approach but also the most important thinkers and movements, specificity of the anthropological perspective in the context of Western culture. The answer to this question is also sought within a limited time period – from the Enlightenment to the present day.

Elīna Graudiņa in her article “The Natural State of Human According to Hobbes, Locke and Rousseau” examines the views and visions of Enlightenment thinkers on the position of an individual and society in relation to the State, society and each other. Hobbes describes the natural human condition as a selfish desire for self-preservation, characterised by a spirit of competition, distrust and fear. It is the development of “natural law” according to which a man is free to do whatever they like, and “the state of war of all against all” begins. In his natural state, man has both external freedom of action and internal freedom of will, and therefore a natural right to everything. A state where duties and rights are based on contract is a system in which the individual’s selfishness is overridden by his duty to himself, to his neighbour and to the state at large.

John Locke argues that there is no innate knowledge in the individual and that man is born as a “blank slate”. He believed that an individual’s personality, knowledge and character are formed as a result of the influences of the world around him. All human beings are free, equal and independent by nature.

Thomas Hobbes’s social contract theory was further developed and simultaneously criticized by Jean Jacques Rousseau. He describes transition from the state of nature to the state of citizenship. This transition brings about a remarkable change in man, replacing instinct with justice in their behaviour, giving their

actions a moral meaning. What man loses with the social contract is their natural freedom, limited only by the forces of an individual. It must be distinguished from civil liberty, which is limited by the general will and property. Rousseau defends the thesis that man is good by nature and only society corrupts them morally. The philosopher cites a faulty education as one of the reasons for this, and therefore calls for an immediate reform of pedagogy, replacing traditional methods of education with “natural education”. The reform in question is based on precise knowledge of the nature of the child.

Several centuries have passed since Hobbes’s conclusions on the selfishness of human nature, but this does not change the fact that the “natural state” of man has not really changed, emphasises Elīna Graudiņa.

In her article “Søren Kierkegaard’s Anthropology”, **Velga Vēvere** first focuses on Kierkegaard’s views on communication, which is the most essential part of human existence. The philosopher writes about the three distinctions between direct and indirect communication in relation to the four basic elements of communication: the object of communication, the communicator, the receiver of information and the communication process itself. Since objective knowledge does not depend on personal characteristics, ethical positions or religious beliefs of the people involved, it is significant that the relationship between the communicator and the receiver is only possible in an indirect form. So, Kierkegaard asks what it means to be human. What does it mean to be human in a certain existential situation? Is an authentic self at all possible? Can the existent individual be aware of their authenticity? His focus is on the subjectively existent individual, whose goal is self-understanding and the emergence of an authentic self. Kierkegaard speaks of the three stages of life: the aesthetic, the ethical and the religious. One of the basic postulates of Kierkegaard’s anthropology is that human identity is a synthesis of different elements: actuality, freedom and possibility.

Category of existence is central to the discourse of Kierkegaard’s anthropology. The concept of existence and its variations appear in more than 20 of Kierkegaard’s works in different contexts and in different variations (in relation to being and its becoming, communication, stages of existence). Velga Vēvere points out that in Danish two terms are used, namely existence and actuality – a special kind of being in the world. This dual use of the term reflects Kierkegaard’s understanding of existence. An individual’s existence is their existential status, which does not depend on their desire or activity. However, for Kierkegaard, it is the understanding of existence as an actuality that presupposes participation (activity) of an individual that is more significant. Passivity or activity, indulgence or action, static state or becoming are indicators that allow us to distinguish between the two understandings of existence. To exist usually means only that by entering into existence the individual is in it and simultaneously is in the process of becoming.

The Danish thinker takes up a special place in the anthropological discourse of the 19th century with his distinction between philosophical and theological anthropology; his philosophical approach is concerned with human experience and conscious action, while the theological view is based on the idea of revelation. Kierkegaard formulates his ethically religious imperative by saying that love of the other presupposes that society is a collection of independent individuals as opposed to a crowd or impersonal public.

In their article “Person, Human Being and Subjectivity in Phenomenology”, **Māra Grīnfelde and Uldis Vēgners** look at three types of human attitudes of consciousness through the prism of Edmund Husserl’s phenomenology. First, the authors describe the concept of attitude itself. Attitudes express a person’s relationship to objects in the broadest sense, whether they be things, living beings, events, abstract ideas, or ultimately the person himself and their feelings, emotions and attitudes. Even when people say they are indifferent (they have no attitude), they do have an attitude, i.e., neutral attitude. In Husserl’s philosophy, however, attitude is not a particular approach to a particular object, but a comprehensive point of view of consciousness, perspective or stance towards objects in general. Husserl defines attitude in general terms as a habitually determined style of life of the will, with its predetermined will-directions and interests, with destinations, cultural achievements, the overall style of which is thus determined. The authors describe the three characteristic types of attitude in greater detail, according to Husserl’s phenomenology: personalistic, naturalistic and phenomenological.

The personalistic attitude is the “the self as a person”, which Husserl also calls the naturalistic attitude. The word “natural” is not meant here as the one characterising or belonging to physical nature, but as opposed to that artificially created and maintained. Man does not have to do anything to adopt a personalistic attitude, because he finds himself in it from the beginning and in the very essence. The naturalistic attitude is “Me as a representative of the species” – man can experience themselves not only as an embodied person but also as a specific living nature, a specific specie that experiences itself and other living organisms as natural objects, so that man can be studied by the methods of natural science. Unlike the personalistic attitude, which is characterised by motivational relations, the naturalistic attitude operates in causal, i.e., causal, relations.

Phenomenological attitude “the self as a transcendental subjectivity” – as is the case with the naturalistic attitude, the phenomenological or transcendental attitude is artificial; one does not tend to live it as a person in everyday life, but as the result of a special intellectual effort which, in order to persist in it, requires practising and habit-forming.

The authors conclude that transcendental subjectivity is meaningful because it makes everything experienced mean something to us. Whereas the self in

the personalistic and naturalistic attitudes can die and is therefore mortal, the transcendental self does not die because it is not a living being but rather a condition of experience of living beings. The transcendental self can only begin and end.

Laura Bitiniece explores “Human Beings and Technological Thinking: Heidegger’s Perspective”. In the course of this article, she focuses on two themes: existence and interrogation of the self, looking at the way humans are (analysing what Heidegger calls existentials, i.e., authenticity, inauthenticity and being-toward-death), and the opposition between freedom and control, or what Heidegger calls technique. The notion of technique is linked to the human need to exploit and subjugate nature, while simultaneously subjugating one’s own freedom. The article concludes with Heidegger’s ideas on how to overcome technical thinking.

Heidegger distinguishes between two types of definitions: technique is a means to an end (instrumental definition) and technique is a human activity (anthropological definition). Heidegger proposes to view the nature of technology not only through instrumental and anthropological prisms, but to recognise that technology today is becoming the only environment for man, the environment of the unfolding of being, when everything – self, nature, the world – is seen only through technological perception, technological (un)thinking.

Modern technology demands that we reduce everything to resources, which are just waiting to be incorporated into a technological system. What can we do? Is it possible to free ourselves from the technical setting in order, as Heidegger says, to access more original ways of discovery, more original truth? This question is in line with his question about authentic existence in the “Being and Time” stage. Heidegger generally places his hope in art, which can change us, as an alternative way of discovering the world; a way that is more original and closer to human existence. Art is to be thought as the opposite of the tendency to “technologise”, produce and use. Art shows that the world is not just a petrol station.

Heidegger stresses that liberation from technique is to be found in the discovery that technique is a mode of discovery. It is as if he were urging us to stop, to suspend our technical, exploitative and applied thinking; to be silent in relation to nature. Not to try and be intrusive. First the silence of thinking, and then to think and be free, in philosophy and art. Just like taking a step back in humanity’s race towards absolute technologisation. Not everything can be done forwards.

In her article “The Human Being and French Philosophical Anthropology between Paul Ricoeur and Michel Foucault”, **Māra Rubene** not only focuses on the ideas of the best-known philosophers, but also provides a broader insight into the 20th century tradition of philosophical anthropology, including Latvia. The author first identifies the period of the 1920s and 1930s, when the concept of philosophical anthropology took on a modern shape, coming to the fore at the intersection of philosophical debates, explaining human life, the human world, and human

nature. In the 1960s and 1970s, debates about man were particularly heated, seeking answers to the questions: what happened? Why did it happen? How could it have happened? These questions were still present after the Second World War. The third period in the development of French philosophical anthropology dates back to the first decades of the 21st century, which, according to scholars, is characterised by a “recovery of courage”, when “after the death of man, his disappearance or his end”, the “category of anthropology” is once again addressed. Philosophical anthropology is understood in a wide range of terms, from the “doctrine of human nature” and transdisciplinary study of human plurality in what is termed historical anthropology, to collective designation of individual philosophical fields, while at the same time “resisting a single definition”. Philosophical anthropology focuses on the question of the possibilities of man and the human, social and natural sciences, which also means answering questions about the foundations and interrelationships of these sciences. Paul Ricoeur asks rhetorically: why do I pose the human problem as a milieu problem? Ricoeur doubts that the concept of finitude, which has received so much attention, could be promoted as central to philosophical anthropology; instead, he proposes to speak of a triad, namely finitude-infinity and mediation. In Ricoeur’s philosophical anthropology, the human desire to be, finitude, is turned towards the miracle of birth, the beginning of an ever-new life; towards the continuation of life rather than existence towards death.

Māra Rubene also looks at Michel Foucault’s anthropological insights, stressing that already in one of Foucault’s first philosophical texts, preserved for the course “Human Cognition and Transcendental Reflection” at the University of Lille in 1952, Foucault addressed the anthropological theme in the 19th century works by Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey and Nietzsche. Foucault argues that in philosophical anthropology the fourth question “What is man?” does not mean an answer to the question “What is the truth of human existence”, but rather “How can human beings respond to truth”. Philosophy must return to the question already posed by the ancient Greek philosophers of what is a good life and must build on those forces which ensure our ability and power to resist its assimilation to a thing, its transformation into a mechanism. Foucault’s insights on the art of life and the aesthetics of existence must be seen precisely in this light.

Vija Šīle explores “The Concept of Modern Human Beings in the View of Erich Fromm: Destructiveness”, thus reflecting only on the one side of human duality (Mairita Satika in her follow-up article in this collection looks at another aspect, namely love). By studying man from the individual, psychological and social perspectives, Erich Fromm in fact explores duality of human nature, revealing the manifold manifestations of its contradictory nature. Fromm asks the question, seemingly rhetorically: do people have a “human nature”, does such a phenomenon even exist? His answer to this self-imposed question is

essentialist, because it is based on the conviction that the ideas of humanism are rooted in the belief that all human beings have a human nature. Fromm's research also focuses on the question of what the driving forces of human beings are. Man's duality is expressed in his biosocial nature – the way he relates to both nature and society.

Fromm focuses on the relationship between the innate and the acquired, seeking to answer the question of how social character is formed and what is inherent in the human personality. Social character is what, in order for society to function normally, must develop in its members the desire to do what is necessary for a wider society. Character is thus a specifically human phenomenon, which Fromm examines from two angles: as individual character and as social character. Character is a relatively fixed form of conducting human energy in the processes of assimilation and socialisation. For man, it can be seen as a substitute for instinct, since they can organise their life according to their character, thus balancing their internal and external situation, value system, preferences, etc.

According to Fromm, the character consists of two aspects: the dynamic concept of character and the non-productive personality type. In describing the non-productive personality type in detail, Fromm identifies four characteristics: receptive, exploitative, hoarding, and marketing, which are typical of people in the 18th and 19th centuries, with the exception of the marketing type, which only applies to the present day. Since character is formed through a process of socialisation, it is natural to ask what the role of social conditions in the formation of character is. Not only in the past but also in the present, man becomes cruel and destructive because they lack conditions necessary for their development.

Fromm discusses three phenomena which, in his view, are the worst and most dangerous forms of human tendency: necrophilia, malignant narcissism and incestuous symbiosis. Together, they form the “syndrome of decay”, which urges man to destroy for destruction's sake and to hate for hatred's sake.

It is from the duality of human nature that Fromm's view of man as a being who must create himself – develop their innate gifts (potential) within the limits of what society can provide – emerges. But it is up to an individual to determine to what extent these possibilities are used. If the individual is unable to fulfil themselves completely, or cannot do so because of certain circumstances (alienation), they become destructive.

Mairita Satika continues her discussion of Fromm by focusing on the theme of love in her article “The Concept of Modern Human Beings in the View of Erich Fromm: Love”. She looks at Fromm's view of the duality of human nature, focusing on the solutions that the author proposes, which would also be useful for the modern man: how to recognise, develop and experience productive character orientations, how to overcome difference and achieve unity. The article describes

forms of love and pseudo-love, it also discusses Fromm's practice of the art of love in comparison with mindfulness practices.

Fromm is convinced that love is an attitude, an orientation of character, the conscious living of which makes it possible to experience unity and connection with oneself, with the object of love, and simultaneously with the world as a whole. He describes the most common forms of love as: maternal, fraternal and erotic love. In order to grasp the variety of possible models of child-parent relationships, Fromm also discusses forms of neurotic love that have a negative impact on a child's personality development and, consequently, on their future relationships, such as a boy's attachment to his mother in a manner that is inappropriate for his age or an exaggerated attachment to his father. Erotic love can also be inadequate – impulsive indulgence in experience of “falling in love”, superficiality of the relationship, deliberate unwillingness to get to know the partner, which inevitably contributes to transience of the experience. Elmo-love and sentimental love are forms of pseudo-love rooted in immature personality's perception of the world. Fromm sees God's love as a special form of love.

Beyond the pleasant states that mindfulness practice can foster, the most valuable benefit is the transformed character qualities that have a significant and beneficial impact on our daily lives – the relationship with ourselves and others. Spontaneous realisation of one's true self enables one to experience oneness with the world, which is expressed in oneness with other people, with nature and also with oneself. Love and work, on the other hand, are an essential part of spontaneity. Mature love, which strives for unity without losing the individuality of the parties involved, and work as a creative process through which unity is experienced.

In his article “The Modern Human Being and the Archetypes”, **Vents Silis** discusses the question of human nature in relation to the concept of the archetype, which occupies a central place in the analytical psychology of Carl Gustav Jung. Jung's answer to the question “What is man?” includes an explanation of the intrapsychic structure, relationships between people at the private and social levels, and the path of personal self-development, i.e., the process of individuation. The human psyche is seen by Jung as a complex system charged with libidinal energy, where there is a constant interaction between different pairs of opposing elements: conscious and unconscious, rational and irrational, masculine and feminine, etc. Nevertheless, according to the principle of equivalence introduced by Jung, the libido that has been taken away from one aspect of personality usually reappears somewhere else. The principle of enantiodromia, on the other hand, means that any one of the elements will in time turn into its opposite, e.g., passionate love may eventually turn into deep hatred. The principle of opposites is found in all elements of Jung's theory.

Jung's anthropology is based on a fundamental distinction between two main levels of the psyche: the conscious and the unconscious, each of which divides

into two further levels, the personal and the collective. The life of the psyche is one of equilibrium, i.e., the relationship between the conscious and the unconscious can be described as mutually compensatory: if a conscious idea or tendency becomes too dominant, the unconscious tends to compensate with an unconscious tendency. Thus, the unconscious compensates for the one-sidedness of the conscious by emphasising those aspects of the whole psyche that the conscious has neglected – in essence it is a mechanism similar to homeostasis.

Jung's theory of archetypes is critically examined. The author asks whether the notion of innate, universal structures of the psyche are still valid. Jung himself speaks of archetypes as empirical (experientially verified) facts, but this understanding fails the current understanding of scientific psychology. Vents Sīlis points out that one might reasonably doubt whether archetypes, as forms of perception and organisation of empirical experience, are really independent of physical and social environment. The findings of modern cognitive science are applicable to Jung's theory of archetypes through the concept of emergence: archetypes are fundamental patterns, initially unfilled with content, which are revealed in interaction with empirical experience, which fills them with actual content.

Since the Self is the fullest expression of individuality, the psyche's movement towards its Self as the archetype of inner core and orderliness is the ultimate goal of psychological development. Countless studies by modern anthropologists show that even in the most basic human traits and behaviours (e.g., child-rearing) there are not only similarities but also radical differences between different cultures, so it is not possible to speak only of universal traits. This argument must certainly be considered, emphasises Sīlis, when modernising Jung's theory.

Pēteris Plakans has taken up the theme of "Christian Values for the Modern Human". The author approaches this topic from a relatively new perspective – anthropology of Christianity, which explores how the role of religion has changed in today's globalised world. The proportion of the population practising a Christian lifestyle is decreasing in the Western world. Religiously conservative Christians and religiously liberal Christians see different solutions to the changes in religiosity. Religiously conservative Christians want to reform the Church to meet biblical standards and rid themselves of the sinful vices of modern society, while religious liberals want to acknowledge social realities and make Christianity accessible to all. Religious liberals want to change existing religious beliefs, to abandon religious dogmas that prevent certain groups in the society from being recognised in religious organisations. Christian values, although retained by many as a definite denominational affiliation, are increasingly being embraced in spiritual practices that are associated not only with different branches of Christianity but also with different religions. Secularisation means not only reducing public support for Christianity but also making Christianity more acceptable because it is no longer so radical. One of the important objects

of the study in the anthropology of Christianity is schisms, which are the most frequent among Protestants.

In the early 1980s, “family values” came to mean opposition to atheism in schools, rising crime levels, spiritual decay, unbiblical social vices such as drug addiction, abortion, pornography, etc. For Americans, “family values” have come to be seen as almost identical to “religious”. Family value advocates promote their position as Christian conservatives and religious people. The issue of family values is most often understood as the support of traditional marriage.

Religious liberal ideas imply recognition of social reality that the traditional marriage model is no longer the only form of cohabitation and therefore, according to the principle of Christian love and social justice, it is necessary to support and improve the living conditions of same-sex couples, formerly discriminated groups in society. Christian love requires promoting the quality of life of transgender people, creating the possibility of conceiving offspring in various ways, for example, through surrogacy.

Religious liberals with Christian values, same as religious conservatives, recognise their importance as the basis of Western civilisation, also being aware of the issues of equality and social justice in these values. The spirituality of society is more important than individual religiosity, and that calls for common solutions to social problems.

In the first article of this volume, **Elina Graudiņa** examined the “natural state” of human in the works of three Enlightenment thinkers: Hobbes, Locke and Rousseau. Further research on the topic has led to the insights summarised in the new text entitled “The Natural Condition of Human Today”. The link between Enlightenment ideas and modernity begins with Kant’s anthropology. In this section Graudiņa focuses on the theme of values and its correlation with the concept of freedom, education, development of democracy and civil society. In this context, Hannah Arendt’s analysis of totalitarianism is relevant, which leads to conclusion that in totalitarian regimes human right to life is devalued to its lowest point. Crowd thinking is the key: the masses of people have reached a stage where they can believe in everything and nothing at the same time, they can think that everything is possible and nothing is true.

The author discusses Habermas’s ideas in more detail, since the theoretical framework he developed is dedicated to discovering possibilities of reason, emancipation and rational-critical communication hidden in modern institutions and in man’s capacity to become aware of and pursue rational interests. In further development of Arendt’s thesis of power as a collectively constructed phenomenon, Habermas points out that political power derives from communicative power, which is generated in the public sphere between members of civil society. It is defined as the result of free interaction in the public sphere, where important policy issues are discussed, new ideas are generated, socially significant problems

are solved and development of the country is thereby promoted. Habermas stresses that democracy is not inherently rooted in civil society or individual autonomy but in communicative relations, as these foster both mutual harmony and reasoned discourse. Consequently, education systems in democracies must be able to provide full understanding of the meaning and basic principles of democracy.

Elīna Graudiņa discusses Habermas's theory of communicative rationality in light of current problems. Namely, as the amount of information increases, so does misinformation that affects individuals and civil society, which is so important for democracy. Nowadays, every individual, whether in office or not, is able to address the public, not only by expressing their opinion, but also by influencing it. The threat to an individual is that there is a growing disbelief in facts, in science, in reasonableness, and a growing tension in society which could lead to the "state of war of all against all" as referred to by Thomas Hobbes. Communities of supporters of certain ideas are formed in the vast information space, which, without verifying veracity of the information, end up denying the role of public institutions. The author quotes Timothy Snyder, who argues that the individual begins to succumb to tyranny the moment he fails to notice the difference between what he wants to hear and what is actually the case.

Against the background of the problems of the present, Kant's insights, discussed at the beginning of the article, on the nature of man, which allows a free choice of the path of moral life – one can choose good or evil – are particularly relevant. Actions are not necessarily contrary to the law, but the mindset of their subject can be corrupted, and that subject can therefore be considered evil.

Dina Bite focuses on sociological aspect of looking at people. Accordingly, in her article "The Human Being from a Sociological Perspective", she gives an insight into the most important sociological paradigms, emphasising their relation to interpretation of human nature. The presentation of the topic uses classical division of sociological theories into macro and micro levels in chronological order, with the aim of highlighting their different perspectives on human nature. Dina Bite first discusses the definition of man in sociology, considering that the main focus of sociology is the interaction between man and the surrounding society, which implies an endless debate on the question "who came first – society or man?"

In the study of man, the term *homo sociologicus* is used to explain man's place in the social structure or cultural, economic and political context that determines their consciousness and way of life. The term *homo sociologicus* was first used by the German sociologist Ralf Dahrendorf to emphasise the influence of morals and values on an individual's choices. The individual, although subject to set expectations, norms and sanctions, can nevertheless vary their performance in role fulfilment. The author emphasises that early sociological paradigms focused on a macro-level approach to the analysis of society, identifying the needs of society as a whole and the most important social structures in society, while later theoretical approaches

emphasised the influence of the individual in shaping social reality and sought to find a compromise between a strong macro and micro-level approach. Man, in the social theoretical sense, is a complex product of various internal impulses and external environmental factors. Human nature is characterised by biological and psychological traits, as well as by economic, political and cultural regimes of a given society. The task of sociologists would therefore be to look for commonalities and differences in combinations of the above-mentioned characteristics.

Theories of collectivism are synonymous with macro, structuralist and objectivist theories (e.g., structural functionalism). In contrast to the macro approach, the so-called individualist theories are emphasised. In their interpretation, social reality is the result of actions and interactions of individuals and groups. In this case, autonomy and value of an individual is relatively high, since it is up to individuals to determine what meanings will be assigned to certain objects and what consequences this will have. Theories of individualism include the so-called subjectivist, micro, elemental theories (e.g., symbolic interactionism, phenomenology). Dina Bite points out that sociology does not consider an individual in isolation from the surrounding social environment, so the most important difference between the theoretical perspectives that explain interaction between an individual and the environment is the extent to which the individual is able to influence the environment. In a sociological perspective, issues of power, conflict and inequality are always present for the full expression or realisation of human nature.

Macro-level theories emphasise dependence of the expression of human nature on historically established forms of social organisation, which vary from time to time and from society to society. They see an individual as a socially and culturally organised being, willingly or unwillingly subject to the influence of society – in the range between instinctive and social human behaviour, macro-level theories represent social, economic, political, and cultural determinism.

Microsociological theories, on the other hand, offer analysis of society in terms of individual experience and action. Even from an individual level, social structures are comparatively active in influencing beliefs, attitudes and behaviour. Sociological theories describe human nature not only as a duality but as the result of interaction of multiple factors. Contribution of sociological perspective to the study of human nature is related to analysis of interaction and relationship between an individual and society. The author stresses that the challenge and opportunity of contemporary sociology is to develop an integrated and interdisciplinary view of the various aspects of human nature, taking into account diversity and variability of social life.