

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 daudzsejinai (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, filosofija 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 filosofisko 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 filosofisku 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 pavērsieni 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 jāskatās 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 pavaidošajiem 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 ieaugas 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 māksliniecisko 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 Dirkema, 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.

Pols Rikērs un protoposthumānisms: cilvēciskā realitāte

Pols 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 aptverto 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 leģitimitāti.

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 plāknē. 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 propedeutiku 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 sastāvš 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 foucaldienne” (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 (Basso, 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, pievēršoties “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: Nekurliedzami 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.

