



RĪGAS STRADIŅA
UNIVERSITĀTE

I

V. SĪĻA REDAKCIJĀ

FILOSOFISKĀ
ANTROPOLOĢIJA

FILOSOFISKĀ
ANTROPOLOĢIJA

I



RĪGAS STRADIŅA
UNIVERSITĀTE

65RSU
IZAUGSMES
GADI

I

RAKSTU KRĀJUMS
V. SĪĻA REDAKCIJĀ

RĪGA • RSU

FILOSOFISKĀ ANTROPOLOĢIJA

UDK 141.319.8 (082)
F 56

Filosofiskā antropoloģija: Rakstu krājums. – 1. sēj. / V. Sīlis, M. Jankovska, Ģ. Jankovskis, J. Budanceva, I. Dzalbe, E. Šauers, V. Sīle, I. Neiders, G. Vēja; Sast. V. Sīlis un A. Žabicka; V. Sīļa red. – Rīga: Rīgas Stradiņa universitāte, 2015. – 290 lpp.

https://doi.org/10.25143/RSU_filos-antrop-I_2015_ISBN-9789934618505

Sastādītāji:

Mg. phil., Dr. sc. soc. Vents Sīlis

Mg. sc. soc. Anna Žabicka

Zinātniskais redaktors:

Mg. phil., Dr. sc. soc. Vents Sīlis

Recenzenti:

Dr. habil. phil. Māra Rubene, LU Vēstures un filozofijas fakultātes profesore

Dr. sc. pol. Ivars Ījabs, LU Sociālo zinātņu fakultātes Politisko zinātņu nodaļas docents

RSU IPD vadītājs: Tenis Nīgulis

RSU IPD vecākā redaktore: Aija Lapsa

Literārās redaktore: Regīna Jozauska, Linda Pētersone un Indra Orleja

Tehniskā redaktore: Ilze Reitere

Maketētāja: Ilze Stikāne

Vāka dizaina autors: Mikus Čavarts

RSU IPD Nr. 14-196

© Rīgas Stradiņa universitāte, 2015

Dzirčiema iela 16, Rīga, LV 1007

© Vents Sīlis, Maija Jankovska, Ģirts Jankovskis, Jeļena Budanceva, Ilze Dzalbe, Edijs Šauers, Vija Sīle, Ivars Neiders, Ginta Vēja

ISBN 978-9984-793-63-4 (drukāts izdevums)

ISBN 978-9934-618-50-5 (elektronisks izdevums, tiešsaistē)

Priekšvārds

Krājuma uzdevums ir iepazīstināt lasītāju ar mūsdienu filosofisko antropoloģiju – zinātņi par cilvēku, kuras aizsākumi meklējami sengrieķu filosofu darbos, bet turpinājums – mūsdienu zinātnes pētījumos. Filosofiskā antropoloģija tiek definēta kā starpdisciplināra nozare, kas sakārto un interpretē dažādu eksakto un humanitāro zinātņu nozaru atziņas un atklājumus par to, kas ir cilvēks, kādas ir tā specifiskās īpašības un pazīmes, kā arī problēmas, kas raksturo cilvēka fiziskās, garīgās un sociālās eksistences aspektus. Krājums sniedz priekšstatu par to, kādi ir tās pamatjēdzieni un termini, izmantotās metodes un aplūkotas problēmas.

Šis ir pirmais oriģinālrakstu krājums latviešu valodā, kas veltīts tieši filosofiskajai antropoloģijai. Tajā pašā laikā krājums ir tematiski saistīts ar citiem kultūras un filosofijas vēsturei veltītajiem izdevumiem, kā arī izcilu domātāju darbu tulkojumiem, kuros arī aplūkota cilvēka pašizziņas vēsture un izklāstītas dažādas antropoloģijas teorijas.

Krājums sastāv no ievada un desmit nodaļām, kas veltītas cilvēka eksistences kontekstā problemātiskām tēmām. Krājumā lasāmie teksti ir veidoti tā, lai sniegtu lasītājam priekšstatu par to, kā filosofijā un citās nozarēs tiek aplūkoti problemātiski cilvēka eksistences elementi – drosme, emocijas, apziņa, jaunrade, vērtības, brīvība, identitāte, laime, mīlestība un nāve. Nodaļu veidošanā pievērsta uzmanība jēdzienu semantiskajam skaidrojumam un definīcijām. Ņemot vērā antropoloģijas ciešo saistību ar ideju vēsturi, katrā nodaļā iekļauts atskats uz konkrētās tēmas aplūkojumu ievērojamāko pagātnes domātāju darbos. Vienlaikus ir saglabāta ievirze uz tēmas interpretāciju mūsdienīgā kontekstā. Protams, minēto kategoriju klāsts ir daudz plašāks, tādēļ tiek plānots, ka šim krājumam drīzumā sekos nākamais, kurā tiks apskatītas arī citas tikpat būtiskas tēmas.

Krājuma autori ir Rīgas Stradiņa universitātes Humanitāro zinātņu katedras docētāji un doktoranti.

Grāmatas auditorija ir visplašākā – tie ir lasītāji, kurus interesē filosofiskās antropoloģijas tematika un terminoloģija, sākot ar tiem, kurus interesē transdisciplināra pieeja humanitārām zinātnēm, un beidzot ar humanitāro kursu apmeklētājiem augstskolās.

Par autoriem



Vents Sīlis

([ORCID 0000-0002-5482-3147](#))

Dr. sc. soc., Mg. phil., RSU Humanitāro zinātņu katedras docents, pētnieks un publicists. Pētnieciskās intereses: filosofija un filosofiskā antropoloģija, bioētika un veselības socioloģija.



Maija Jankovska

Mg. phil., doktora zinātniskā grāda pretendente filosofijā, RSU Humanitāro zinātņu katedras pieaicinātā pasniedzēja, zinātniskā asistente Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūtā. Pētnieciskās intereses: sociālā filosofija, ētika.



Ģirts Jankovskis

([ORCID 0000-0002-1662-4593](#))

Dr. phil., RSU Humanitāro zinātņu katedras lektors, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks. Piedalījies dažādos zinātniskos projektos, veicis starpdisciplinārus pētījumus, sadarbojoties ar dizaineriem, māksliniekiem, filmu režisoriem un producentiem. Pētnieciskās intereses: vācu klasiskā un mūsdienu filosofija, ētika, bioētika.



Jeļena Budanceva

([ORCID 0000-0002-5205-476X](#))

RSU Socioloģijas programmas doktorante, Ekonomikas un kultūras augstskolas un Baltijas Starptautiskās akadēmijas viespasniedzēja, diplomēta uzņēmēja (MBA). Mācībspēka darbu apvieno ar aktīvu kultūras pasākumu un projektu organizēšanu. Pētnieciskās intereses: patērēšanas sabiedrība, kultūras projektu novērtēšanas kritēriji, globalizācija, kultūras un mākslas socioloģija, laikmetīgā māksla.



Ilze Dzalbe

Mg. sc. pol., pabeigta RSU Sociālo zinātņu doktora studiju programma. Pētnieciskās intereses: politisko diskursu analīze, politiskās retorikas analīze, kritiskā diskursa analīze, intertekstualitāte, vērtību sistēma.



Edijs Šauers

([ORCID0000-0003-1178-0199](https://orcid.org/0000-0003-1178-0199))

Mg. phil., RSU Humanitāro zinātņu katedras stundu pasniedzējs, Latvijas Universitātes doktorants filosofijā. Vairāku rakstu autors par Imanuela Kanta ētiku un estētiku, arī saistībā ar medicīnas ētikas problemātiku. Pētnieciskās intereses: estētikas ētiskie aspekti, I. Kanta filosofija.



Vija Sīle

([ORCID 0000-0002-5246-3790](https://orcid.org/0000-0002-5246-3790))

Dr. phil., profesore, RSU Humanitāro zinātņu katedras vadītāja. Lektore un autore rakstiem par aktuālām ētikas problēmām. Pētnieciskās intereses: medicīnas ētika un bioētika, pētniecības ētika, medicīnas socioloģija, filosofiskās antropoloģijas problemātika, ētika politikā un valsts pārvaldē, juridiskā ētika, komunikācijas ētika, mūsdienu sociālās teorijas u. c.



Ivars Neiders

([ORCID 0000-0001-9876-2457](https://orcid.org/0000-0001-9876-2457))

Dr. phil., RSU Humanitāro zinātņu katedras docents. Lasa lekcijas par bioētikas un pētniecības ētikas problēmām. Vairāku zinātnisku un populārzinātnisku publikāciju autors. Pētnieciskās intereses: medicīnas ētika un bioētika, ārsta-pacienta komunikācijas ētiskie aspekti, ar ģenētikas attīstību saistītās ētiskās problēmas.



Ginta Vēja

Mg. phil., RSU Humanitāro zinātņu katedras pieaicinātā pasniedzēja. Pētnieciskās intereses: intersubjektivitātes fenomenoloģija, dzimtes un etnicitātes studijas, morāles teorijas un lietišķā ētika, medicīnas filosofija un bioētika.

Saturs

Ievads	11
<i>V. Sīlis. DROSME</i>	17
Ievads	17
Drosmes jēdziens	17
Fiziskā drosme	19
Morālā drosme	23
Psiholoģiskā drosme	26
Filosofiskā drosme	28
Eksistenciālā drosme	31
Eksistenciāla glēvulība – bēgšana no brīvības	34
Nobeigums	37
<i>M. Jankovska. EMOCIJAS</i>	39
Ievads	39
Pārskats par emociju problemātiku filosofijas vēsturē	42
Kognitīvās un sajūtu teorijas emociju skaidrojumā	51
Nobeigums	57
<i>Ģ. Jankovskis. APZIŅA</i>	61
Ievads	61
Apziņas jēdziena izcelsme	62
Apziņas problēma un trīs dažādās apziņas izpratnes 20. gadsimtā	64
Apziņas definīciju problemātika	66
Apziņas eksistence vai šķitums filosofijas diskursā	69
Apziņa un apzināšanās	77
Nobeigums	79
<i>J. Budanceva. JAUNRADE</i>	81
Ievads	81
Vēsturiskais atskats	82
Jaunrades fenomens dažādu zinātnisko skolu un virzienu skaidrojumos	92
Jaunrades fenomens mākslā un zinātnē	99
Jaunrades nozīme globalizētajā sabiedrībā	100
Jaunrade problēmu risināšanai	103
Jaunrade un slimība	106
Mākslas terapija	108
Nobeigums	110

<i>I. Dzalbe. VĒRTĪBAS</i>	113
Ievads	113
Vērtību teorijas	114
Kontentanalīze un vērtību teorija	129
Nobeigums	130
<i>E. Šauers. BRĪVĪBA</i>	133
Ievads	133
Vārda “brīvība” izcelsme un emocionālā iedarbība	133
Brīvība kā dzīves prakse	134
Brīvā griba, cēlonība un morālā atbildība	137
Cēlonības problēma brīvības sakarā	140
Džons Stjuarts Mills “Par brīvību” un neiejaukšanās robežas	141
Kants: brīvība kā cilvēka būtības izteicējs	142
Eksistenciālisms: brīvība un nolemtība nāvei un cīņa pret absurdu	145
Kamī “Mīts par Sīfisu”	146
Sartra autonomijas projekts: brīvības un atbildības absolūtie nosacījumi	148
Berlins: nošķirums starp pozitīvo un negatīvo brīvību	149
Nobeigums	154
<i>V. Sīle. IDENTITĀTE</i>	157
Ievads	157
Identitātes jēdziens un pētniecība	158
Identitāšu daudzveidība	159
Identitāte psihoanalītiskā skatījumā	174
Nobeigums	184
<i>I. Neiders. LAIME</i>	187
Ievads	187
Laiemes jēdziens	189
Hedonisms	198
Piepildītas vēlmes	207
Objektīva saraksta teorijas	209
Nobeigums	212
<i>G. Vēja. MĪLESTĪBA</i>	215
Ievads	215
Mīlestības daudzveidība	218
<i>Eros, philia</i> un <i>agapē</i> vēsturiskā izpratne	222
Nobeigums	246
<i>V. Sīlis. NĀVE</i>	251
Ievads	251
Nāves definīcija	252
Dzīvības izbeigšanas problēmas	255
Bailes no nāves	259
Vēsturiskās pārmaiņas sabiedrības attieksmē pret nāvi	264
Piecas stadijas attieksmē pret nāvi	282
Nobeigums	286
Summary	289

Ievads

Vārds “**antropoloģija**” parādījās 16. gadsimta beigās Vācijas universitāšu filosofijas fakultātēs (*Sofroniou, 2007: 153*). Tulkojumā tas nozīmē “zinātne par cilvēku” (no sengrieķu “*logia*” – “zinātne par” un “*ánthrōpos*” – cilvēks). Atbilstīgi šī vārda nozīmei “ir iespējams definēt antropoloģiju kā zinātni par cilvēku, ko veido empīriski aprakstoši, sistemātiski vērtējoši un pielietojami pētījumi, cilvēka un cilvēces fizioloģisko un kulturoloģisko īpašību raksturojums kā vienas kultūras ietvaros, tā arī salīdzinot kultūras savā starpā” (*Fikentscher, 2004: 74*).

Filosofiskās antropoloģijas pamatjautājums ir “Kas ir cilvēks?”. Tas ir jautājums par filosofiskās antropoloģijas centrālo pamatjēdzienu, proti, “cilvēka dabas” jēdzienu. Šis jēdziens ir saistīts ar ideju, kas rodama jau sengrieķu filosofijā, proti, ka visām lietām un dzīvām būtnēm, arī cilvēkam, piemīt kaut kāda konkrēta, nemainīga daba. Tieši pateicoties šai dabai, no ozolzīles izaug ozols, nevis ābele. Tātad jebkura auga sēkla, kura pēc formas nepavisam nav pats augs, tomēr satur sevī šī auga konkrēto formu un augšanas un vairošanās potenciālu, proti, principus, kas nosaka tā attīstību, dzīvi un nāvi. Šo dabu ir nepieciešams atklāt un izpētīt, lai varētu formulēt precīzākas vadlīnijas praktiskajai dzīvei. Astoņpadsmitā gadsimta filosofs Imanuels Kants (*Immanuel Kant*) darbā “Tīrā prāta kritika” apkopo cilvēka dzīves praktisko (pragmatisko) problemātiku trīs jautājumu formā: “Ko es varu zināt? Kas man jā dara? Uz ko es drīkstu cerēt?” (Kants, 1787 [1934]: 196). Ir ārkārtīgi svarīgi pēc iespējas labāk saprast savu dabu, savas cilvēciskās spējas un no tām izrietošos praktiskos uzdevumus, citādi nav iespējams pilnā mērā realizēt savu cilvēcību.

Pirmie cilvēka dabas jautājumam pievērsās sengrieķu filosofi, kuri konstatēja, ka cilvēka daba ir radikāli atšķirīga no citu dzīvu būtnu dabas. Proti, līdztekus fiziskajām īpašībām, tādām kā spēja kustēties un vairoties, kas piemīt visiem dzīvniekiem, cilvēkam piemīt arī prāts, iztēle, griba un citas garīgas īpašības, kas nepiemīt nevienai citai dzīvnieku sugai. Cilvēka dabas jēdzienā ir ietverta arī prasība pēc intelektuālas, sociālas un morālas pašrealizācijas – dzīve ir jēgpilns, mērķtiecīgs pašpilnveidošanās process, kurā cilvēkam ir jātiecas sasniegt augstāko iespējamo cilvēciskās izcilības pakāpi.

No dzīvniekiem cilvēku atšķir ne tikai saprātīgums (*homo sapiens*), bet arī spēja lietot valodu, lai sazinātos ar citiem – cilvēks ir sociāla būtne, kas iesaistīta sarežģītā mijiedarbībā ar citiem cilvēkiem, un šajā procesā rodas kultūra. Turklāt spēja radīt kultūru var izpausties, gan mērķtiecīgi strādājot – ar instrumentu palīdzību, pārveidojot un piemērojot savām vajadzībām fizisko vidi (*homo faber*) –, gan arī atpūšoties, izklaidējoties un spēlējot spēles (*homo ludens*).

Daudzas reliģiskas un filosofiskas mācības par būtiskākajām uzskata tieši cilvēka garīgās īpašības, kuru dēļ visu dzīvo būtņu hierarhijā tam tiek iedalīta specifiska, privileģēta vieta. Vienlaikus unikālās garīgās īpašības padara cilvēku par sarežģītu un grūti aptveramu būtni. Kur sākas un kur beidzas cilvēcība? Kā izskaidrot saistību starp cilvēka garu (dvēseli) un ķermeni – vai tās ir divas dažādas substances vai tomēr viena? Ja pastāv liktenis un pastāv Dieva griba, tad kā iespējama cilvēka gribas brīvība un kā to labāk realizēt? Kas padara cilvēku laimīgu, un kas viņam jādara, lai sasniegtu laimi? Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, pēdējo divarpus tūkstošu gadu laikā ir radītas daudzas izcilas filosofiskās un teoloģiskās mācības, kas cenšas aptvert cilvēka dabu un būtību tās veselumā un viengabalainībā.

Šos mēģinājumus izveidot visaptverošu zinātņi par cilvēku apgrūtina paša cilvēka acīmredzamais pretrunīgums. Tāpat neskaidrības rada arī jautājums par to, kādas izziņas metodes labāk atklāj cilvēka dabu. Sākotnēji antropoloģijas problēmas tika risinātas filosofijas un teoloģijas kontekstā, kur viens no pamatuzdevumiem bija noteikt, kādi izziņas līdzekļi cilvēkam vispār ir pieejami un kā iespējams šos līdzekļus pavērst pašam pret sevi. Kritiskā analīze, kas ir filosofijas galvenais instruments, tika pielietota, lai skaidrotu introspekcijas datus – pašam savu psihisko procesu novērojumus, kā arī lai aprakstītu un analizētu cilvēku uzvedību sabiedrībā un veiktu dažādu kultūru savstarpēju salīdzinājumu. Diskusijas par metodēm saasinājās 16.–17. gadsimtā, kad jaunizveidotās empīriskās dabaszinātņu metodes parādīja eksperimentu nozīmi droši ticamu zināšanu ieguvē un vienlaikus attīstījās arī matemātiskos aprēķinos un pierādījumos balstītā zinātne. Kamēr vieni šaubījās, vai jautājums “kas ir cilvēks?” vispār ir atbildams, sniedzot uz universāliem dabas likumiem balstītu teoriju, citi mēģināja demonstrēt, kā to varētu izdarīt. Iznākumā 18. gadsimta domātājs Deivids Hjūms (*David Hume*) savā darbā “Traktāts par cilvēka dabu” nonāca pie secinājuma, ka “tas, ko mēs būtībā piedāvājam, uzņemdamies izskaidrot cilvēka dabas pirmsākumus, ir pabeigta zinātņu sistēma” (Hjūms, 1739 [2008]: 7). Piesakot antropoloģiju kā zinātņu sistēmu, tiek iezīmēts nozares galvenais uzdevums, pie kura īstenošanas 20. gadsimta sākumā ķeras modernās filosofiskās antropoloģijas aizsācējs Makss Šēlers (*Max Scheler*) un viņa domubiedri.

Mūsdienās jēdziens “filosofiskā antropoloģija” tiek lietots vairākās dažādās nozīmēs, kuras atšķiras atkarībā no tā, cik šauri vai plaši tiek interpretēts šis jēdziens:

- 1) viens no 20. gadsimta filosofijas virzieniem;
- 2) mācība par cilvēka dabu un būtību tās veselumā un viengabalainībā;
- 3) integratīva starpdisciplināra nozare – filosofiskas cilvēkstudijas.

Šaurā nozīmē ar to tiek saprasts filosofijas novirziens, kas radās pagājušā gadsimta divdesmitajos gados un kura pārstāvji paši attiecina uz sevi terminu “filosofiskā antropoloģija”. Šis virziens veidojies uz ideālisma filosofijas pamatiem, tādēļ tā pārstāvji akcentē cilvēka mentālās un intelektuālās īpašības – dvēseli, prātu, garu, domāšanu un apziņu. Tajā pašā laikā tiek īpaši uzsvērta nepieciešamība aplūkot cilvēku nevis tikai kā garīgu būtni, bet kā vienotu veselumu: “Antropoloģija pēta nevis kādu atsevišķu cilvēka aspektu, bet gan cilvēku kopumā kā viengabalainu bioloģisku, darbojošos, domājošu u. c. būtni.” (Inwood, 1995: 39).

Ievērojamākais virziena pārstāvis Makss Šēlers to skaidro šādi: “Fiziķi, mediķi, dabaszinātnieki, kas patlaban nodarbojas ar *miesas un dvēseles problēmu*, arvien vairāk tuvinās pamatuzskata vienotībai: tā ir *viena un tā pati dzīvība*. [...] Tātad tas, ko mēs dēvējam par “fizioloģisku” un “psiholoģisku”, ir tikai *viena un tā paša dzīvības procesa* aplūkojuma divas puses.” (Šēlers, 1928 [2008]: 77–79) Līdztekus Šēleram pie šī virziena pārstāvjiem ir minami arī Helmut Plesners (*Helmut Plessner*) un Arnolds Gēlens (*Arnold Gehlen*), vēlāk – Ernsts Kasīrers (*Ernst Cassirer*) un citi.

Taču tik šaura izpratne nav adekvāta, jo atstāj ārpus filosofiskās antropoloģijas robežām pārāk daudzus ievērojamus domātājus. Vēsturiski filosofiskā antropoloģija ir attīstījusies vienlaicīgi ar citiem divdesmitā gadsimta filosofijas strāvojumiem, tādiem kā eksistenciālisms, dzīves filosofija (*Lebensphilosophie*), fenomenoloģija, hermeneitika u. c., kuru vadošie pārstāvji ir atstājuši būtisku iespaidu uz filosofisko antropoloģiju. Piemēram, Edmunds Huserls (*Edmund Husserl*), Martins Heidegers (*Martin Heidegger*), Martins Bubers (*Martin Buber*), Hanss Georgs Gadamers (*Hans-Georg Gadamer*), Žans Pols Sartrs (*Jean-Paul Sartre*), un daudzi citi ievērojami 20. gadsimta domātāji. Taču arī šāds nedaudz paplašināts skatījums ir uzskatāms par ierobežotu, jo neņem vērā priekšstatus par cilvēka dabu un eksistenci, kas pastāv jebkuras reliģiskas mācības, filosofijas vai zinātniskas teorijas ietvaros.

Plašāka disciplīnas izpratne atspoguļojas Saimona Blekbērna (*Simon Blackburn*) piedāvātajā definīcijā: filosofiskā antropoloģija ir “mēģinājums iezīmēt universālu cilvēka dabu, kas vienlaikus ir pietiekami plastiska, lai iegūtu atšķirīgu formu dažādos laikmetos un kultūrās” (*Blackburn*, 2008: 276). Tātad šai jomai vienlīdz lielā mērā ir piederīgi gan kristietības, islāma, konfuciānisma,

hinduisma un budisma tekstos atrodamie cilvēka dabas apraksti, gan klasisko filosofu, piemēram, Platona, Aristoteļa, Hjūma, Hobsa, Kanta, Ničes, darbos paustie uzskati par cilvēku, gan arī cilvēka attēlojums citās zinātņu nozarēs, piemēram, Darvina, Marksa, Freida vai Skinera teorijās.¹

Taču, ja filosofiskā antropoloģija tiek interpretēta tik plaši, tad veidojas situācija, kur vienlaikus pastāv daudzi savstarpēji nesaistīti un bieži arī pretēji priekšstati par cilvēku, kas tā vietā, lai ieviestu skaidrību, rada vēl lielāku jucekli. Makss Šēlers to raksturo šādi: “.. mums ir dabaszinātniska, filosofiska un teoloģiska antropoloģija, kas nerūpējas cita par citu, *taču vienotas cilvēka idejas mums nav.*” (Šēlers, 1928 [2008]: 15) Zināšanu sadrumstalotību un pret-runīgumu Šēlers min kā galveno iemeslu, kādēļ viņš ir ķēries pie jaunas paradigmas veidošanas.

Mūsdienu filosofiskā antropoloģija ir saglabājusi šo konceptuālo nostādni. Tā ir multidisciplināra pieeja, kur filosofijas metodes tiek izmantotas, lai interpretētu empīriskus datus un izdarītu secinājumus par specifiskiem jautājumiem par cilvēku un cilvēcību. Proti, filosofiskā antropoloģija ieņem vidutāja lomu starp dabaszinātnēm un humanitārajām zinātnēm, cenšoties apkopot dažādu zinātņu nozaru atklājumus par cilvēku: “.. koordinējot un interpretējot fragmentētās zināšanas, filosofiskā antropoloģija tiecas iegūt jaunu izpratni par cilvēka būtiskākajām īpašībām un potencēm. Tā cenšas sasniegt šo mērķi, izveidojot piemērotas metodes, izgaismojot cilvēcības neskaidros aspektus ar faktu palīdzību, un iezīmēt “jaunu zināšanu robežas”, balstoties uz starpdisciplināriem pētījumiem (koordinējot dažādās zinātņu nozares).” (Pappé, 2005: 317)

Veidojot krājumu “Filosofiskā antropoloģija”, tika izmantota šāda definīcija: “.. filosofiskā antropoloģija ir dažādās zinātņu nozarēs atklāto faktu par cilvēka dabu (*human nature*) un cilvēka stāvokli pasaulē (*human condition*) filosofiskā interpretācija.” (Pappé, 2005: 317) Plašu un daudzveidīgu pieeju prasa pats antropoloģijas pētījumu objekts – cilvēks, kurš ir sarežģīta un daudzpusīga būtne. No vienas puses, tā esamību lielā mērā nosaka fiziskās īpašības, no kurām izriet attiecības ar fizisko pasauli, bet, no otras puses, pateicoties savām intelektuālajām īpašībām, cilvēks ir spējīgs atbrīvoties no fiziskās vides ietekmes, apzināties sevi, iemiesot savu cilvēcību un attīstīt to, vienlaikus radot gan sevi kā individu, gan kultūru.

¹ Atbilstīgi šādai plašai definīcijai ir veidoti vairāki angļu valodā izdotie apcerējumi par cilvēka dabu, piemēram, Luisa Poimana (*Lois P. Pojman*) darbs “Kas mēs esam? Cilvēka dabas teorijas” (2006), Leslija Stīvensona un Deivida Habermana (*Leslie Stevenson, David L. Haberman*) piecus atšķirīgus izdevumus piedzīvojušais darbs “Desmit teorijas par cilvēka dabu” (2007), kā arī Rodžera Triga (*Roger Trigg*) darbs “Priekšstati par cilvēka dabu. Vēsturisks ievads” (1999).

Šāda veida krājums ir pirmais latviešu valodā, kopš filosofiskā antropoloģija Latvijā eksistē kā augstākās izglītības sastāvdaļa. Vienlaikus ir jānorāda uz konceptuālu un tematisku līdzību ar dažiem citiem latviešu valodā izdotiem darbiem, kuru saturā iekļauta cilvēka pašizziņas vēsture un tiek sniegts dažādu “cilvēkteoriju” izklāsts (Lasmane u. c., 1992: 5). Tāds, piemēram, ir trīs latviešu filosofu – Skaidrītes Lasmanes, Augusta Milta un Andra Rubeņa – rakstu krājums “Ētika” (1992), kurā saistībā ar ētikas problēmām ir aplūkotas tādas tēmas kā laime, dzīves jēga, nāve, ciešanas, mīlestība, jaunrade un ķermeņi. Otrs piemērs ir S. Lasmanes sakārtotais krājums “Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija” (2006), kura priekšvārdā autore uzsver, ka morāles filozofija “ietver arī praksei pāri stāvošu ievirzi – cilvēka izziņu dažādās kopsakarībās – attiecībās ar sevi, ar citiem, valsti, sabiedrību, Visumu utt.” (Lasmane, 2006: 10). Taču atšķirībā no minētajiem tekstiem, kur filosofiskās antropoloģijas problēmu iztirzājums veido tikai daļu no kopējā izklāsta, šis krājums ir pilnībā veltīts tai.

VENTS SĪLIS

Izmantotā literatūra

1. Inwood, M. J. (1995) *Philosophical Anthropology // The Oxford Companion to Philosophy*. – Honderich, T. (ed.). – Oxford: OUP.
2. Fikentscher, W. (2004) *Modes of Thought: A Study in the Anthropology, Law and Religion*. – Tübingen: Mohr Siebeck.
3. Kants, I. (1787 [1934]) *Tīrā prāta kritika*. – 2. sējums. – Rīga: A. Rolavs.
4. Sofroniou, A. (2007) *Moral Philosophy, from Hippocrates to the 21st Aeon*. – Swindon: Lulu Enterprises Inc.
5. Šēlers, M. (1928 [2008]) *Cilvēka novietojums kosmosā*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
6. Hjūms, D. (1739 [2008]) *Traktāts par cilvēka dabu*. – II daļa: Par jūtām. – Rīga: Liepnieks un Rītups.
7. Blackburn, S. (2008) *Philosophical Anthropology // Oxford Dictionary of Philosophy / Blackburn, S. (ed.)*. – Oxford: OUP.
8. Pappé, H. O. (2005) *Philosophical Anthropology // Encyclopedia of Philosophy / Borchert, D. M. (ed.)*. – Detroit: Macmillan / Thomson.
9. Lasmane, S., Milts, A., Rubenis, A. (1992) *Ētika*. – Rīga: Zvaigzne.
10. Lasmane, S. (red.) (2006) *Rietumeiropas morāles filozofija: Antoloģija*. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.

*Drosmīgi mēs kļūstam, radinoties
nīcināt un izturēt briesmas,
toties, kļuvuši tādi, mēs droši spēsim
stāties pretī briesmām.*

ARISTOTELIS,
“Nikomaha ētika”, II: 2

Ievads

Divdesmit pirmajā gadsimtā dzīve demokrātiskās un ekonomiski attīstītās valstīs ir relatīvi droša, dažviet varbūt pat pārāk droša un komfortabla. Ja neņemam vērā relatīvi nelielo fiziskā apdraudējuma varbūtību (tomēr jāatzīst, ka, palielinoties politiskajam saspiļējumam, tai ir tendence pieaugt), tad nepieciešamība pārvarēt bailes par savu dzīvību vai veselību ir svarīga tikai atsevišķās profesijās, piemēram, ugunsdzēsējiem vai kareivjiem. Lielākajai daļai cilvēku šāda drosme ir vajadzīga vien hobbija līmenī, piemēram, lai nodarbotos ar ekstrēmajiem sporta veidiem.

Vai var teikt, ka drosme, kuru senatnē vērtēja ļoti augstu, mūsdienās ir zaudējusi savu aktualitāti, jo civilizācijas progress ir novērsis fizisko briesmu draudus? Bet varbūt ir mainījies jēdziena “drosme” saturs? Varbūt pastāv nevis viens, bet vairāki drosmes veidi?

Drosmes jēdziens

Latviešu valodas vārdnīcā drosme definēta kā “rakstura īpašība, kas izpaužas drošā rīcībā, bezbailīgā briesmu pārvarēšanā”. Sinonīmi drosmei ir tādi vārdi kā “vīrišķība”, “bezbailība”, “drošsirdība”,

¹ Šī teksta pirmā, nepaplašinātā versija ir publicēta 2013. gada 4. novembrī portālā *Satori.lv* ar nosaukumu “Drosme dzīvot” // <https://satori.lv/article/drosme-dzivot>

“dūša”, kuru nozīme lielā mērā atbilst drosmes apzīmējumiem citās valodās. Piemēram, angļu valodas vārds *courage* ir cēlies no franču vārda *corage*, kas apzīmē visdziļākās jūtas, raksturu un sirdi – tas darināts no vulgārās latīņu valodas vārda *coraticum*, kura sakne ir *cor* – sirds (no kā radies apzīmējums “lauvassirds” – izplatīts vīrišķības un drosmes apzīmējums).

Viena no pamatnozīmēm, kāda tika piešķirta vārdam “drosmē”, ir saistīta ar psiholoģiskajām īpašībām, kas padara cilvēku par labu karavīru, tādēļ antīko filozofu darbos drosmē galvenokārt tiek aplūkota militārā kontekstā. Grieķu valodā drosmi apzīmēja ar vārdu *andreia* – “vīrišķība” (no vārda *andras* – vīrietis, vīrs), bet latīņu valodā ar jēdzienu *fortitudo* – “gara spēks, sīkstums” (no vārda *fortis* – spēks). Romiešu orators, valstsvīrs un domātājs Marks Tullijs Cicerons par drosmi izsakās kā par cildenu rakstura īpašību, kas izpaužas kā spēja pacelties pāri emocijām, ko rada iespējamais apdraudējums: “.. šo tikumu sauc par drosmi; tajā ir gara diženums, liels nāves un sāpju nicinājums.” (Cicerons, “Par valsti”, 2009, V: 6) Līdzīgu domu paudis arī romiešu valstsvīrs un stoicisma filosofijas pārstāvis Lūcijs Annējs Seneka: “Droširdība ir visa briesmīgā nievātāja.” (Seneka, 2010: 81)

Seno domātāju priekšstati par drosmi kā atsevišķu tikumu ir balstīti plašākā uzskatā par to, kas vispār ir tikumība un kāda ir tās saistība ar sabiedriskās dzīves organizācijas principiem. Antīkajā sabiedrībā drosmē tiek vērtēta ļoti augstu – tā tiek iekļauta četru pašu svarīgāko tikumu sarakstā. Tas atrodams Platona dialogā “Valsts” un iekļauj gudrību (*sophia*), drosmi (*andreia*), savaldību (*sophrosyne*) un taisnīgumu (*dikaioosyne*). No grieķiem šo tikumu uzskaitījumu pārņēma romieši, bet no viņiem – viduslaiku kristīgie filozofi.

Pēc Platona domām, minētie tikumi izpaužas vienlaikus individuāli un sabiedriski – tie ir nepieciešami, lai izveidotu ideāli organizētu sabiedrību. Atbilstīgi savām sociālajām funkcijām cilvēki ir iedalīti šķirās. Katrai šķirai atbilst konkrēts tikums: valdnieku tikums ir gudrība, karavīru (sargu) tikums ir drosmē, zemnieku un amatnieku tikums ir savaldība (kaut arī tā piemīt visām šķirām). Taisnīgums ir svarīgākais no tikumiem, tam nav šķiriskas piederības, jo saskaņā ar taisnīgumu tiek regulētas šķiru savstarpējās attiecības. Savukārt individuālā kontekstā tie paši tikumi ir atbilstoši vesela un morāla cilvēka dvēseles sastāvdaļām: prāta tikums ir gudrība, gara (*thumos*) tikums ir drosmē, bet iekāres un emociju tikums ir savaldība. Taisnīgums atkal pilda harmonizējošu lomu: “.. taisnīgums neļauj nevienai dvēseles daļai darīt to, kas tai nepieņemamas, neļauj tai jaukties citu daļu darbos.” (Platons, “Valsts”, 1982, 4: XVII) Izjaukt šo harmoniju nozīmē padarīt dvēseli slimu, bet slimā dvēsele nav spējīga uz ētisku rīcību.

Sīkāks drosmes iztīrījums ir atrodams Platona dialogā “Lahēts”, kur Sokrata sarunu biedri ir divi ievērojami Atēnu karavadoņi Lahēts un Nīkijs un tiek pārrunāta kara mākslas apgūšana. Sākumā drosmē tiek definēta šādi:

“Ja kāds nelokāmi paliek ierindā un atvaira ienaidniekus, un nemetas bēgt, tad vari būt pārlicināts, ka tas ir drošsirdīgs vīrs.” (Platons, “Lahēts”, 2008: 190E) Citiem vārdiem sakot, drosme ir karavīram nepieciešamā psiholoģiskā izturība – “zināma dvēseles nelokāmība” (*Ibid.*: 192C-D). Taču sarunas turpinājumā drosmes jēdziens tiek paplašināts ārpus šauri militāram lietojumam un par to tiek runāts kā par stāvokli, kas ir vienlaikus emocionāls un intelektuāls: drosme ietver sevī “zināšanu par to, no kā jābaidās un no kā nav jābaidās karā un visos pārējos apstākļos” (*Ibid.*: 194E). Tātad vispirms ir jāiegūst universāls priekšstats par to, kas ir laba un slikta rīcība jebkuros apstākļos, un tikai tad var atbildēt uz jautājumu, kas ir laba vai slikta (šajā gadījumā – drosmīga) rīcība konkrētajos apstākļos. Šādu universālu zināšanu meklējumos var paiet viss mūžs, tādēļ Platons pabeidz dialogu ar atzinumu, ka atklāt to, kas ir drosme, nav izdevies.

Divdesmitā gadsimta filosofs un teologs Pauls Tilihs (*Paul Tillich*) uzskata, ka šī Platona neveiksme ir būtiskāka nekā šķietami veiksmīgākās drosmes definīcijas, jo atklāj cilvēka eksistences fundamentālu problēmu:

“Tā parāda, ka, lai iegūtu izpratni par drosmi, vispirms nepieciešams iegūt izpratni par cilvēku un viņa pasauli, tās struktūru un vērtībām. [...] Ētiskais jautājums par drosmes dabu neizbēgami aizved pie ontoloģiskā jautājuma par cilvēka dabu. Šis process darbojas arī pretējā virzienā. Drosme var parādīt to, kas ir eksistence, un eksistence var parādīt to, kas ir drosme.” (*Tillich*, 1952: 2)

Drosmes izpausmes nav viendabīgas – atšķirīgās dzīves situācijās cilvēkam būs nepieciešama atšķirīga veida drosme. Ir iespējams identificēt vismaz četrus dažādus drosmes veidus: fizisko, morālo, psiholoģisko, filosofisko un eksistenču drosmi. Turpmākajā izklāstā tiks piedāvātas to definīcijas, kā arī iztirzātas to savstarpējās attiecības un izpausmes ikdienas dzīvē.

Fiziskā drosme

Tendence aplūkot drosmi plašākā antropoloģiskā kontekstā tika aizsākta jau antīko autoru darbos. No Platona filosofijā aplūkotajām idejām var secināt, ka drosmi veido trīs komponenti: gudrība, bailes un izturība. Platona skolnieks Aristotelis savā darbā “Nikomaha ētika” turpina pārspriedumus par šo komponentu savstarpējām attiecībām. Viņš papildina drosmes izpratni ar vairākiem kritērijiem, kas nošķir patiesu tikumu – drošsirdību – no bezbailības, kura nav tikums.

Viens no drosmīgas rīcības kritērijiem ir apdraudējuma apjoms. Proti, pēc Aristoteļa domām, salīdzinoši neleielu ikdienišķu grūtību paciešana nav drosmīgas rīcības piemērs. Par drosmi var runāt tikai tad, kad jāsaskaras ar lielākajām briesmām, kādas vien var būt: “Kādā briesmu situācijā tad izpaužas

droširdība? Vai gan ne vislielākajās briesmās? Visbriesmīgākā ir nāve...” (Aristotelis, 1985, “Nikomaha ētika” [NE], III: 9) Taču arī nāves briesmas pašas par sevi vēl nav pietiekams apstāklis, lai rīcību sauktu par droširdīgu, jo “ne jau jebkurā nāves briesmu situācijā ir iespējama droširdība, piemēram, jūrā vai slimībās” (NE, III: 9), tāpat kā “brašums un bezbailība tad, kad draud pēršana ar rīkstēm, arī nav droširdība” (NE, III: 9).

Līdz ar to tiek izvirzīts otrs droširdīgas rīcības kritērijs, proti, tās mērķis. Lai uzvedība sasniegtu tādu cēluma pakāpi, kas ļautu to saukt par tikuma izpausmi, ir nepieciešams kāds skaists mērķis, kura dēļ būtu vērts riskēt vai pat atdot savu dzīvību. Šāds mērķis var būt dzīvība, brīvība, gods, taisnīgums utt. Vienīgā situācija, kur, cīnoties par kādu skaistu un tikumisku mērķi, tiešā veidā tiek apdraudēta cilvēka dzīvība, ir karš. Līdz ar to Aristotelis, tāpat kā Platons, saista drosmi galvenokārt ar militārām darbībām.

Saistībā ar skaistu mērķi parādās vēl viens drosmes elements, proti, pašcieņa – savas personiskās vērtības apziņa: “..jo droširdīgais rīkojas atbilstoši savai cieņai un tā, kā liek viņa prāts.” (NE, III: 10) Drosmīgs cilvēks ar savu dzīvību riskē, tikai lai sasniegtu kaut ko patiešām vērtīgu (skaistu un tikumīgu), viņš nepakļauj sevi mulķīgam riskam, kur ieguvums salīdzinājumā ar zaudējumu (veselība vai pat dzīvība) ir niecīgs. Lai atšķirtu vienu no otra, protams, ir nepieciešams prāts.

Lai paskaidrotu atšķirību starp bezbailību un drosmi, Aristotelis uzskaita vairākus uzvedības piemērus. Nevienā no tiem cilvēka izturēšanās nenasniedz patiesi tikumiskas rīcības augstumus, jo rīcība neparāda vai nu adekvātu situācijas novērtējumu, vai tieksmi pēc skaista mērķa, vai arī rakstura stingrību, pārvarot bailes. Tāda, piemēram, ir “piespiešana uz droširdīgu rīcību”, kur bailes no vienām briesmām tiek pārvarētas, pateicoties vēl lielākām bailēm no citām, lielākām briesmām (piemēram, ja karotāji tiek dzīti uzbrukumā, draudot tiem ar nāvessodu par nepakļaušanos). Par drosmi nav saucama arī pieredzes un zināšanu radīta nesatricināmība – pieredzējuši karavīri liekas droširdīgi tādēļ, ka nebaidās no lietām, kas liek veltīgi baidīties nepieredzējušiem kareivjiem, bet, ja nav bailu, kuras ir jāpārvar, tad nav arī drosmes.

Droširdībai dažreiz pielīdzina arī niknumu, un Aristotelis atzīst, ka zināms daudzums niknuma palīdz rīkoties droširdīgi, taču uzsver, ka drosmes patiešais motīvs ir tieksme pēc skaistā mērķa, nevis emocijas, kas palīdz šo mērķi sasniegt. Tāpat drosmīgi nav nedz pašpaļāvīgie, kas iepriekšējās kaujās ir uzvarējuši daudzus pretiniekus, tādēļ uzskata, ka ir visstiprākie un tiem nekas nedraud, nedz arī tie, kas ir bezbailīgi aiz nezinašanas. Gan pirmie, gan otrie bēg, tiklīdz atklājas, ka pretinieks ir spēcīgāks, jo nav spējīgi pretoties bailēm.

Drosmes saistība ar prātu un bailēm ir daudzveidīga. Bailes Aristotelis definē kā “bažas vai nojautas par ļaunumu. Mēs baidāmies no visiem ļaunumiem, piemēram, no neslavas, nabadzības, slimības, no draugu trūkuma, nāves, taču

ne jau visās šajās situācijās ir iespējams būt drošsirdīgam. Ir lietas, no kurām vajag baidīties, un tas ir cildeni, turpretim nebaidīties ir nekrietni, kā, piemēram, jābaidās no neslavas” (NE, III: 9). Nevajadzētu baidīties no nabadzības, slimības vai nāves, jo šīs lietas var piemeklēt cilvēku tādu apstākļu ietekmē, ko viņš pats nespēj kontrolēt. Tāpat arī bailes par tuvinieku labklājību nav uzskatāmas par gļēvuma izpausmi.

Bailes var rasties no nepietiekamām zināšanām vai nepareizas izpratnes par bailu objektu: “.. ja baidās ne no tā, no kā vajag baidīties, ne tādā mērā, kā vajag, vai tamlīdzīgi.” (NE, III: 10) Šādas bailes ir iespējams savaldīt ar prāta palīdzību – izglītojoties un gūstot jaunu pieredzi. Vienlaikus prāts var ne tikai izgaisināt, bet arī radīt bailes – ja cilvēks pietiekami labi izprot iespējamo apdraudējumu, tad viņam ir jājūt bailes. Šajā nozīmē drosme ir pretstats bezbailībai, jo bailu trūkums ir nevis priekšrocība, bet aplamība: “Pārmērīga drosme briesmu gadījumā ir pārgalvība (neprātīgi pārgalvīgs ir tukšs lielībnieks, un viņa drosme ir tēlota); [...] rezultātā daudzi no viņiem ir reizē pārgalvīgi un gļēvi: dažkārt, rīkodamies pārāk drosmīgi, briesmu situācijā viņi tomēr neparāda izturību.” (NE, III: 10) Cilvēks, kurš nejūt bailes pat tad, kad to vajadzētu, vai nu ir muļķis, kurš nesaprot draudošo briesmu nopietnību, vai arī viņam ir personības traucējumi (vēlme bieži, nevajadzīgi un nepārdomāti riskēt ir sociopātijas pazīme).

Drosme nozīmē arī spēju briesmu gadījumā nekrīst panikā un burtiskā nozīmē nezaudēt prātu: “Drošsirdīgais ir tik bezbailīgs, cik cilvēks vispār var būt tāds. Arī viņš, protams, pazīst bailes, bet viņa rīcība bailēs ir tāda, kādai tai vajag būt un kā to nosaka prāts.” (NE, III: 10) Tātad prāts un drosme savstarpēji nodrošina viens otru – pateicoties prātam, cilvēks ir spējīgs adekvāti novērtēt briesmas, savukārt drosme ļauj cilvēkam uzvarēt briesmu radītās bailes un rīkoties saskaņā ar prātu.

Tādā veidā Platona izveidoto drosmes galveno komponentu sarakstu, kas ietver sevī gudrību, bailes un izturību, Aristotelis papildina ar tādiem kritērijiem kā apdraudējuma apjoms, skaists mērķis un pašcieņa un definē drosmi kā vidusceļu starp divām galējībām: “Starp bailēm un pārgalvību vidus ir drosme. Tāds, kurš nezina mēru bezbailībā, [...] ir pārgalvīgs, bet pārmērīgs bailēs un tāds, kam trūkst drosmes, – gļēvs.” (NE, II: 7) Drosme ir iekšējas cīņas rezultāts, kur labās rakstura īpašības (pašcieņa, izturība) gūst virsroku pār sliktajām (bailēm, vājumu).

Viduslaikos Aristoteļa idejas tiek pārstrādātas un pielāgotas Katoļu baznīcas vajadzībām. Viens no ievērojamākajiem viduslaiku domātājiem, kas veicis šo uzdevumu, ir Sv. Akvīnas Toms (*Sanctus Thomas Aquinas*). Viņš patur antīko domātāju izstrādāto galveno (kardinālo) tikumu sarakstu, kur ietilpst saprātīgums (*prudentia*), taisnīgums (*iustitia*), mērenība (*temperantia*) un drosme (*fortitudo*), un pievieno tam trīs Bībelē uzskaitītos teoloģiskos jeb transcendentālos tikumus:

ticību (*fides*), cerību (*spes*) un mīlestību (*caritas*): “.. bet lielākā no tām ir mīlestība.” (Bībele, Pāvila 1. vēstule korintiešiem, 13: 13) Atbilstīgi šai nostādnei tiek mainīta tikumu hierarhija – teoloģiskie tikumi tiek vērtēti augstāk par kardinālajiem tikumiem, bet par svarīgāko no kardinālajiem tikumiem taisnīguma vietā kļūst gudrība.

Drosmi Akvīnas Toms aplūko sava darba *Summa Theologiae* (ST) speciāli šai tēmai veltītajos divpadsmit artīkulos, kur tā tiek definēta šādi: “.. termins “drosme” (*fortitude*) var tikt saprasts divos veidos. Pirmkārt, ar to tiek apzīmēta vienkārši prāta stingrība, un šajā nozīmē tas ir viens no galvenajiem tikumiem jeb drīzāk ikviena tikuma priekšnoteikums, kā to nosaka Filsofs [Aristotelis] (*Ētika, II*), kas ir nepieciešams, lai visi tikumi izpaustos stingri un nelokāmi. Otrkārt, drosme var tikt izmantota, lai apzīmētu stingrību vienīgi tad, kad jāpacieš un jāiztur tās lietas, kurās ir visgrūtāk palikt nelokāmam, proti, nāves briesmas. Tādēļ Tullijs [Marks, Cicerons] apgalvo (*Retor, II*), ka “drosme ir apzināta stāšanās pretim briesmām un grūtību paciešana”. Šajā ziņā drosme ir jāatzīst par īpašu tikumu, jo tai ir īpaša nozīme.” (ST, II: 2, Q. 123.2) Visi tikumi ir pakļauti intelektam – to funkcija ir nodrošināt, ka cilvēks savā uzvedībā vienmēr vadīsies no racionāliem apsvērumiem. Drosmes uzdevums ir pārvarēt visu veidu bailes, tostarp arī bailes no nāves, kuras neļauj cilvēkam sekot prāta vadībai. Tāpat drosme pasargā prātu no pilnīgas padošanās ķermenisajām sāpēm.

Līdzīgi Aristotelim Akvīnas Toms nošķir gadījumus, kur rīcība ir patiesi drosmīga, jo balstās tikumībā, no gadījumiem, kur rīcība tikai izkatās drosmīga, jo tās cēloņi ir citi. Pirmkārt, cilvēki izturas šķietami drosmīgi vai nu tādēļ, ka nemaz neapjauš patiesās briesmas, vai naivi cer, ka viss beigsies labi, vai arī, bieži sastopoties ar vienām un tām pašām grūtībām, viņi ir pie tām pieraduši tik ļoti, ka vairs neizjūt bailes. Otrkārt, par drosmīgu nav saucama arī tāda rīcība, kas paveikta emociju varā, piemēram, nevaldāmās dusmās vai skumjās. Treškārt, rīcība, kuras mērķis ir nevis tikums, bet gan kāds laicīgs labums (slava, bauda, bagātība) vai izvairīšanās no kāda laicīga ļaunuma (nopēlums, sāpes, zaudējumi). Tātad drosme ne vien palīdz pārvarēt pamatotas bailes, bet vienlaikus palīdz apspiest arī nepamatotu bezbailību.

Vēl drosme ir saistīta ar tādām rakstura īpašībām kā pašpārliecinātība, proti, ticība savai spējai pārciest priekšā stāvošās grūtības (ST, II: 2, Q. 129.6), pacietība, neatlaidība un savu centienu svarīgumam atbilstošs cēlums (ST, II: 2, Q. 128.1). Šo īpašību uzskaitījums kļūst labāk saprotams, ja pievēršam uzmanību tam, ka par drosmes augstāko izpausmi Akvīnas Toms uzskata nevis kareivja drosmi, bet reliģisku mocekļību. Tas tiek pamatots, izmantojot Aristoteļa kritēriju par rīcības mērķi: “Mocekļiem ir jāsaskaras ar cīņu pret savu personu augstākā labuma, proti, Dieva vārdā, tādēļ arī viņu drosme ir pelnījusi

visaugstāko atzinību.” (ST, II: 2, Q. 123.5) Sekojot Aristoteļa nostādnei, Akvīnas Toms piekrīt, ka jebkura drosmes izpausme ir saistīta ar cīņu, taču viņš nošķir divu veidu cīņas: ir cīņa, kurā piedalās daudzi, piemēram, militārs konflikts, un ir individuāla cīņa par to, ko cilvēks tur par svētu un kā dēļ viņš vienpersoniski stājas pretī nāves briesmām. Pievienojot individualitāti Platona un Aristoteļa drosmes elementu sarakstam, Akvīnas Toms pietuvojas atšķirīgam, ar militārām darbībām nesaistītam drosmes veidam: mocekļa gatavībai izturēt ciešanas vai mirt savas individuālās reliģiskās vai tikumiskās pārliecības vārdā. Kaut gan šāda drosmē ļoti līdzinās tam, ko apzīmē ar terminu “morālā drosmē”, starp tām tomēr pastāv būtiska atšķirība: morālā drosmē nav saistīta ar nāves risku. Akvīnas Toma koncepcijā šāds risks tiek pieļauts, tādēļ mocekļa drosmē, kam vairs nav sakara ar bruņotu cīņu, joprojām atbilst fiziskās drosmes jēdzienam.

Platons un Aristotelis ir aplūkojuši drosmi galvenokārt militārā kontekstā, līdz ar to var jautāt, cik lielā mērā antīko domātāju drosmes koncepcijas ir pielietojamas mūsdienās, kad iespēja demonstrēt šādu fizisko drosmi ir visnotaļ ierobežota. Tā kā abu antīko autoru drosmes teorijās ir iekļauta arī *demilitarizēta* drosmē, tad tās nebūt nav zaudējušas aktualitāti. Paplašinot drosmes jēdzienu ārpus militārā konteksta, Platons norāda, ka par drosmīgiem būtu saucami visi, kas ir drošsirdīgi slimībā, nabadzībā un valsts dzīvē, kā arī tie, “kas sparīgi cīnās pret iekārēm un baudām” (Platons, “Lahēts”: 191D-E). Šis pēdējais formulējums ir saistīts ar tādu drosmes veidu, ko mūsdienās dēvē par “psiholoģisko drosmi”. Savukārt Aristotelis runā par tādu drosmi, “kas izpaužas ar politas dzīvi saistītajos notikumos” (NE, III: 11), proti, to, ko mūsdienās dēvē par morālo drosmi.

Morālā drosmē

Filosofa Daniela Patmena (*Daniel Putman*) skatījumā morālā drosmē ir saistīta ar konfliktu starp indivīda morālo pārliecību un sabiedrībā dominējošu viedokli, kur indivīdam draud “ētiskā godprātīguma un autentiskuma zaudēšana, [...] kā arī nepieciešamība izturēt sociālo nosodījumu” (*Putman*, 1997: 1). Par morālās drosmes arhetipisku piemēru Patmens uzskata Platona aprakstīto Sokratu, kuru padarījusi slaveni nevis viņa bezbailība kaujas laukā, aizstāvot Atēnas, bet gan drosmē, ar kādu Sokrats aizstāvēja savu filosofisko pārliecību – izpratni par morāli un vērtībām, kas tik ļoti atšķīrās no citu atēniešu uzskatiem, ka tie viņam piesprieda nāvessodu.

Izvērstu morālās drosmes aplūkojumu piedāvā Viljams Īens Millers (*William Ian Miller*), kurš to definē kā “spēju pārvarēt bailes no kauna un pazemojuma, lai atzītu savas kļūdas, atzītos pārkāpumā, noraidītu konformistisku ļaunuma atbalstu, norādītu uz netaisnību, kā arī lai nepildītu amorālas vai nepārdomātas pavēles” (*Miller*, 2000: 254). Millers norāda, ka nepieciešamība pēc nošķiruma

starp fizisko un morālo drosmi parādījās deviņpadsmitajā gadsimtā, kad tolerances un civilizētības līmenis ļāva minoritārā viedokļa pārstāvjiem nebaidīties no fiziskas vajāšanas: “Tikai tad, kad cilvēki var paļauties uz to, ka viņi netiks nogalināti vai piekauti par nepopulāru viedokļu paušanu, ir iespējams nošķirt fiziskās bailes no bailēm par izstumšanu, izsmieklu un apkaunojumu.” (Miller, 2000: 263) Līdz ar to, pēc Millera domām, Sokratu nevar minēt kā morālās drosmes piemēru – tā kā viņa dzīvība bija apdraudēta, gan karojot Atēnu armijas rindās, gan publiski izsakot savu viedokli, tad abos gadījumos viņš ir parādījis fizisko, nevis morālo drosmi.

Millers piekrīt Akvīnas Toma tēzei par to, ka morālā drosmē ir vientuļa nodarbe: tā ir viena indivīda publiska uzstāšanās, lai paustu stingru nostāju par vai pret kaut ko. Tās īstenošanai ir nepieciešams pārvarēt kautrību un bailes no publiskas uzstāšanās, kā arī no oponentu negācijām. Tieši vienpersoniskums ir tas, kas padara morālo drosmi par grūti īstenojamu – cilvēkam ir jārēķinās, ka brīdī, kad viņš paudīs savus uzskatus, viņš nesaņems gandrīz nekādu auditorijas atbalstu. Šāda drosmē nav nepieciešama, ja publiski tiek pausts viedoklis, kuram piekrīt lielākā sabiedrības daļa. Piemēram, pacifisma paušana prasa drosmi tikai tajā gadījumā, ja sabiedrības vairākums atbalsta karu, savukārt, ja kāds pauž pacifistisku pārliecību brīdī, kad negatīva attieksme pret karu sabiedrībā jau ir guvusi plašāku atbalstu, tad tā vairs nav drosmē, bet gan tikai sekošana populāram jeb “modīgam” viedoklim.

Ar morālo drosmi saistītais apdraudējums ir pietiekami nopietns – drosmīgajiem draud sociālas, ekonomiskas un psiholoģiskas sankcijas. Uzstājoties pret vairākumu, drosmīgie riskē zaudēt sociālo atbalstu un cieņu, kļūt par “nenormālajiem” vai “neliešiem”, pretī saņemot “normālo” un “kārtīgo” cilvēku nicinājumu. Drosmē var radīt arī finansiālus zaudējumus, tādus kā darba vai esošās dzīvesvietas zaudējumu. Savukārt apziņa par sabiedrības nicinājumu rada psiholoģisku stresu un sarūgtinājumu. Fiziskā drosmē nav obligāts morālās drosmes pamats, tomēr fiziska glāvēlība var laupīt arī morālo drosmi. Līdz ar to cilvēkiem ir nepieciešams vismaz minimāls daudzums fiziskās drosmes, lai, sastopoties ar kaut vai minimālu pretestību, viņi morāli nesalūztu (Miller, 2000: 259).

Eksistence civilizētā, pieklājīgā un tolerantā sabiedrībā var tik ļoti samazināt nepieciešamību pēc fiziskās drosmes, ka tai draud izzušana. Bet vai par to būtu jāuztraucas? Sākotnēji šķiet, ka nav nekā satraucoša tajā, ka fizisko drosmi lielākajā daļā gadījumu aizstāj morālā. Taču, ja fiziskā drosmē ir nepieciešama morālās drosmes atbalstam, tad, izzūdot pirmajai, pakāpeniski tiek zaudēta arī otrā. Savukārt morālās drosmes izzušana jau ved pie daudz nopietnākām sekām. Tā atstāj korozīvu efektu uz morāli kā tādu – cilvēki kļūst glēvi un psiholoģiska vai sociāla komforta vārdā pārstāj cīnīties par fundamentālām vērtībām un principiem (Miller, 2000: 267–268).

Rašvorta Kidera (*Rushworth M. Kidder*) piedāvātajā morālās drosmes definīcijā līdztekus jau minētajām vērtībām parādās arī līdzjūtība: “.. vienkārši izsakoties, morālā drosmē ir *drosmē būt morālam*. Un ar morāli... tiek domāts viss, kas saistīts ar piecām morālajām vērtībām: *godīgumu, cieņu, atbildību, taisnīgumu un līdzjūtību*.” (*Kidder, 2005: 10*) Šo galveno vērtību sarakstu Kiders ir izveidojis, iepazīstoties ar daudziem kvalitatīviem un kvantitatīviem vērtību pētījumiem, kas pēdējos gados veikti dažādās pasaules valstīs.

Kiders uzskata, ka morāli drosmīga rīcība sastāv no trim komponentiem: morāles principiem (piemēram, cilvēktiesībām), izpratnes par apdraudējumu, kas saistīts ar šo principu publisku aizstāvēšanu, un apņēmības izturēt draudošās briesmas. Atbilstoši tam viņš piedāvā šādu **morālās drosmes elementu klasifikāciju** (*Kidder, 2005: 35–36*):

1. **Motīvi** – morālo principu stingrība, pienākuma apziņa, vēlme dzīvot ar tīru sirdsapziņu, stingras un pamatotas privātās pārliecības, nevēlēšanās atbalstīt ļaunumu, vēlme norādīt uz netaisnību, amorālu pavēļu nepildīšana.
2. **Kavēkli** – pirmkārt, neīsta morālā drosmē, kur ar šo jēdzienu tiek mēģināts attaisnot antisociālas tendences un vienkāršu nevēlēšanos ievērot sabiedrībā pieņemtos noteikumus, un, otrkārt, psiholoģiski šķēršļi, tādi kā morālā glēvulība, bēgšana no atbildības, neizlēmība, bailes no publiskas uzmanības, jūtīgums pret kritiku un konformisms (vēlme būt par “savējo”).
3. **Riski** – morālā drosmē ir saistīta ar daudziem apdraudējumiem – ciešanām, neērtībām, psiholoģiskām traumām, kaunu, sliktu slavu, sabiedrības šoku un nosodījumu, necieņu pret sabiedrības normām, draugu nosodījumu, pazemojumu, izsmieklu, izstumšanu, statusa, amata vai darba zaudēšanu.

Saistībā ar drosmes kavēkļiem Millers norāda, ka mūsdienu sabiedrībā par uzvedības normu jebkurā situācijā tiek uzskatīta pieklājība un līdzsvarota uzvedība, kas daudzos gadījumos vairāk līdzinās nevis savaldībai, bet gan glēvulībai. Baidoties nevis par savām vērtībām, bet gan par savām manierēm un labo reputāciju, “mēs esam radījuši tādu morālo sabiedrību, kas labprātāk pacietīs lielu netaisnību, nekā pakļaus sevi lielam apkaunojumam, dažos gadījumos pat tikai nelielam apkaunojumam. Mēs riskējam ar to, ka morāli nozīmīgas lietas (tostarp pamatoti iebildumi, kurus pauž morāli drosmīgi cilvēki) tiek iemainītas pret izmisīgiem centieniem aiztaupīt sev apkaunojumu” (*Miller, 2000: 268*). Kam tad visbiežāk ir nepieciešama morālā drosmē? Ikdienā tā ir nepieciešama, lai iestātos pret rasismu, seksismu (diskrimināciju dzimuma dēļ), antisemitismu un jebkuru citu netaisnības vai negodīguma izpausmi. Šādu drosmi parasti izrāda patstāvīgi domājoši indivīdi, kuri atklāti atbalsta nepopulāras, taču morāli pamatotas vērtības un idejas, – politiskie disidenti, publiskie intelektuāļi, žurnālisti un vienkārši labas gribas cilvēki.

Aplūkojot morālās drosmes praksi, Millers apraksta arī iespējamās problēmas. Pirmkārt, ir nepieciešams ļoti rūpīgi izraudzīties pareizo brīdi, lai viedokļa paušana netiktu uztverta kā uzpūtīga un uzmacīga moralizēšana. Otrkārt, ir jāpiesargās, lai runātājs neapreibtu pats no savas drosmes un neieislīgtu pašapmierinātībā un pašslavināšanā. Lai šis publiskais žests nezaudētu spēku, to ir nepieciešams praktizēt ļoti apdomīgi:

“Praktiskā gudrība palīdz mums saprast, kur un kādā veidā vajadzētu iestāties par taisnību. Ne katrs aizvainojošs joks ir asas atbildes vērts. Bieži vien pietiek ar to, ka mēs par to nesmejamies. Nozīme ir arī tam, kurš šo joku izstāstījis, proti, vai šis cilvēks parasti ir pieklājīgs un cienījams, jeb arī viņš tiešām ir morāls deģenerāts.” (Miller, 2000: 268)

Praktiskās gudrības (*phronesis*) jēdzienu Millers ir aizguvis no Aristoteļa, ar kuru viņš ir vienisprātis arī par to, ka drosmei ir nepieciešams pietiekami būtisks mērķis. Atšķirībā no teorētiskās gudrības, kas nodarbojas ar nemainīgām lietām, praktiskā gudrība ir spēja adekvāti (ētiski) reaģēt uz mūžam mainīgo dzīvi un izpaužas darbībā kā prasme katrā situācijā izšķirties par pareizāko un morāli labāko rīcību.

Psiholoģiskā drosmē

Trešais drosmes veids ir psiholoģiskā drosmē, kas balstās uz bailēm zaudēt psiholoģisku stabilitāti: “Es runāju par drosmi, kas nepieciešama, lai cīnītos ar mūsu iracionālajām bailēm un trauksmēm (*anxieties*) [...] sākot ar atkarībām un beidzot ar obsesīvi kompulsīviem traucējumiem un fobijām.” (Putman, 1997: 1) Patmens min vairākus iemeslus, kādēļ atkarību un fobiju pārvarēšana ir saistīta ar drosmi.

Pirmkārt, pastāv liela iespēja tikt stigmatizētam – saņemt sabiedrisku nosodījumu un “nenormālā” zīmogu par atzīšanos darbībās, ko lielākais vairums cilvēku uzskata par nepieņemamām un apkaunojošām. Psiholoģiskā drosmē paredz arī zināmu daudzumu morālās drosmes, jo cilvēkam jāsaucas ar to pašu sociālo apdraudējumu. Vienlaikus, atšķirībā no morālās drosmes, kura nepieciešama, lai reaģētu uz citu cilvēku morālajiem pārkāpumiem, šajā gadījumā cilvēks reaģē pats uz savām kļūdām.

Otrkārt, atkarībā nonākušam cilvēkam nākotne, kur vairs nevarēs meklēt patvērumu apreibinošajās vielās, rada baiļu un neaizsargātības sajūtu. Uzsākot cīņu ar trauksmi vai atkarību, indivīds jau iepriekš zina, ka būs jāpacieš daudz fizisku sāpju un psiholoģisku ciešanu.

Treškārt, un tas šai drosmes formai ir vissvarīgākais, tiek apdraudēta indivīda mentālā stabilitāte un eksistence – viņš riskē ar “psihisku nāvi”. Tā kā atkarība būtiski ietekmē gandrīz visus cilvēka dzīves aspektus, tad tā lielā mērā ir

kļuvusi par daļu no viņa vai viņas patības. Šajā nozīmē cilvēka cīņa ar atkarību ir cīņa pašam ar sevi, savu “atkarīgā patību” – šī patības daļa ir jāizvieto ar jaunu patību, un nav garantiju, ka tas izdosies. Līdz ar to vienas no lielākajām atkarībā nonākušā cilvēka bailēm ir bailes pazaudēt sevi pavisam.

Alkoholiķa psiholoģiskā drosme ir saistīta ar pārliecību par savām spējām izturēt diskomfortu, kas saistīts ar vēlmi iedzert, un būt par pilnvērtīgu personu. Patmens uzskata, ka psiholoģiskās drosmes skaidrošanai ir iespējams izmantot Aristoteļa idejas par sevis pārvarēšanu skaista mērķa vārdā:

“Atveseļošanās procesā esošs alkoholiķis izdara būtisku izvēli (vai, vēl labāk – izvēļu virkni) stāties pretim sāpīgiem un biedējošiem apstākļiem, lai sasniegtu to, ko Aristotelis sauktu par patiesi cēlu mērķi: *psihes* noturību un attīstību. Tāpat kā Aristoteļa kareivim, arī skaidru dzīvi uzsākušam alkoholiķim veiksmē vai neveiksmē ir atkarīga no attiecinājuma starp bailēm un pārliecības par savu drosmi.” (Putman, 2001: 463)

Jo bailes ir pamatotākas, jo vairāk tās grauj cilvēka ticību saviem spēkiem, rezultātā daudzos gadījumos uzvar gļēvulība.

Atkarības raksturo tas, ka tās vājina rakstura neatlaidību un mērķtiecību, liekot piešķirt pārāk lielu nozīmi negatīvajiem faktoriem un vienlaikus mazinot pārliecību par saviem spēkiem. Pat nelielas šaubas par to, vai dzīve bez alkohola ir tā vērtā un vai pietiks spēka izturēt, var izjaukt atveseļošanos. Tādēļ nepatīkamas situācijas, tādas kā strīds ģimenē vai nepatīkšanas darbā, vai arī sāpīgas atmiņas par pagātnes kļūdām, kuras veseram cilvēkam nebūt neliek krist izmisumā, var likt alkoholiķim zaudēt psiholoģisko līdzsvaru un atgriezties pie dzeršanas.

“Tādā veidā bailes un pārliecība par sevi ir cieši saistītas, taču šīs abas emocijas balstās uz trim atšķirīgiem uztvērumiem: ar situāciju saistīto briesmu novērtējumu, sasniedzamā mērķa novērtējumu un pārliecību par savām spējām.” (Putman, 2001: 469)

Drosme parādās tad, kad cilvēks salīdzina savas pārliecības apmērus ar biedējošās situācijas realitāti, – tā ir nepieciešama, gan lai spertu pirmo soli uz atveseļošanos, gan arī lai nenovirzītos no izvīrītā mērķa.

Patmens norāda, ka psiholoģiskās drosmes daudzumu, kas piemīt konkrētajam indivīdam, būtiski ietekmē gan ģenētiskie faktori, gan arī audzināšana. Otrais faktors parāda vēl vienu saistību ar antīkajām drosmes koncepcijām, jo gan Platons, gan Aristotelis uzsver audzināšanas un izglītības lomu tikumīga cilvēka personības viedošanā. Cilvēki ir tikumiski vai nu no dabas, vai arī vingrinoties un mācoties, bet, tā kā ietekmēt dabiskas norises nav mūsu varā, tad vienīgais, kā var vairost krietnu cilvēku skaitu, ir nodrošināt atbilstošu audzināšanu.

Platons un Aristotelis ir vienisprātis, ka tikumiskā audzināšana ir politisks uzdevums. Platons uzsver, ka tikai tādā veidā ir iespējams nodrošināt valsts attīstību:

“Ja tiks saglabāta krietna audzināšana un izglītība, radīsies arī krietni ļaudis, kas, šādi audzināti, kļūs labāki par agrāko paaudzi gan citādi, gan arī bērnu radīšanā.” (Platons, “Valsts”, 1982, 4: III)

Savukārt Aristotelis norāda, ka tikumīgas audzināšanas pamati ir jāiestrādā izglītības likumdošanā:

“Tikumību šī jēdziena plašākajā nozīmē veicina tie likumi, kas attiecas uz vispārējo izglītību un audzināšanu valstī.” (NE, V: 5)

Morālās izglītības mērķis ir panākt, ka tikums kļūst par paradumu. Ja neaudzinātam cilvēkam tikumīga uzvedība sākumā šķiet grūta un nepatīkama, jo viņa dvēselē valda nevis prāts, bet gan dzīvnieciskas tieksmes un emocijas, tad pareizi audzinātam cilvēkam, kuram tikums ir kļuvis par paradumu, šādas grūtuma sajūtas nav. Ar paradumu palīdzību cilvēks iegūst noteiktu predispozīciju rīkoties, taču tā vēl nav tikumība šī vārda pilnā nozīmē. Kā jau tika minēts iepriekš, rīcība ir tikumīga tikai tad, ja tā notiek saskaņā ar prātu, bez kura nav iespējams izskaitļot vidusceļu starp divām galējībām.

Pareizo paradumu veidošana ir attiecināma ne tikai uz bērnu un jauniešu audzināšanu, bet arī uz pieaugušajiem – Aristotelis uzskata, ka tikumībā ir jāvingrinās visu mūžu. Ja vispārīgā nozīmē tikumību nodrošina likumi, tad atsevišķā nozīmē galvenā loma ir personiskam tikumīgas uzvedības piemēram: “Krietnais īpaši izceļas ar to, ka viņš ikvienā gadījumā spēj saskatīt patieso, viņš ir kā paraugs un mēraukla visiem.” (NE, III: 6)

Viss minētais ir attiecināms arī uz psiholoģisko drosmi – arī to ir iespējams attīstīt ar izglītības un audzināšanas palīdzību, iedvesmojoties no pozitīviem piemēriem. Vispirms psiholoģiskā drosme ir vajadzīga atkarīgajam, lai pārvarētu bailes no neizdošanās un spertu pirmo soli ceļā uz atveseļošanos. Kad tas ir izdevies, nostiprinās atkarībā nonākušā cilvēka pārliecība par saviem spēkiem un vairojas izturība pret nākotnes izaicinājumiem. Tādā veidā atkarība, kas ir nekas cits kā kaitīgs paradums, tiek nomainīta ar jaunu, veselīgu paradumu sistēmu. Šeit atklājas vēl viens psiholoģiskās drosmes aspekts – iedvesmojot cilvēkā pašpārliecību, tā vairo pati sevi.

Filosofiskā drosme

Ceturtais drosmes veids ir filosofiskā drosme. Filozofs Heikems Alšavi (*Hakam H. Al-Shawi*) norāda, ka filosofiskā drosme indivīdam ir nepieciešama tad, kad viņš cenšas noskaidrot, kādas ir viņa fundamentālās pārliecības un vērtības, kas saistītas ar tādām tēmām kā dzīves jēga, nāve, patiesība, ētika (*Al-Shawi*, 1998: 3).

Runājot par saistību starp dažādiem drosmes veidiem, Alšavi uzskata, ka, tā kā šie drosmes veidi ir savstarpēji saistīti, tad jebkurā situācijā ir iespējama jebkura to kombinācija. Atšķirībā no psiholoģiskās drosmes, kur cilvēkam ir nepieciešams stāties pretī diagnosticētai psihiskai problēmai, filosofiskā drosme ir saistīta ar nepieciešamību apšaubīt savu pašreizējo uzskatu pareizību. Filosofiskās drosmes pretstats ir nevis bailes, bet gan iespējama apdraudējuma vai risks – filosofiskā nestabilitāte, kas rodas, apzināti atsakoties no priekšstata par pasauli un vērtībām.

Filosofiskā drosme tiek aplūkota sakarā ar filosofiskās konsultācijas (*philosophical counseling*) procesu: “.. ar filosofisko konsultāciju tie saprasts nevis psiholoģijas, bet tieši filosofiskās valodas, instrumentu un metodoloģijas pielietojums, lai pētītu dažādas dzīves problēmas un tēmas, tādēļ filosofiskā drosme ir nepieciešama gan klientam, gan konsultantam.” (*Al-Shawi*, 1998: 3–4) Parasti konsultants izmanto sokrātisko izjautāšanas un iztirzājuma metodi, lai noskaidrotu, ko klients domā par tādām fundamentālām tēmām kā cilvēka patība, patiesība, ētika, nāve un kādēļ tās sagādā klientam problēmas.

Filosofiskās konsultācijas procesa pirmajā posmā tiek veikta klienta galveno vērtību un pārliecību analīze, lai noskaidrotu, kuras pārliecības ir kļūdainas un starp kurām no vērtībām ir izveidojies konflikts. Vienlaikus klientam ir jāizskaidro iespējama eksistenciālais risks un psiholoģiskais kaitējums – nav nekādu garantiju, ka uz visiem fundamentālajiem jautājumiem izdosies rast skaidras un noteiktas atbildes un ka tiks atrisināti visi ētiskie konflikti, kas viņu nomoka. Tāpat klientam jāizskaidro, ka tas, cik dziļi būs klienta pašizziņas centieni, ir atkarīgs no viņa vai viņas filosofiskās drosmes.

Formulējot sadarbības apjomu un mērķus, konsultantam ir jānovērtē konkrētā klienta filosofiskā drosme un spēja tikt galā ar iespējamajām problēmām. Atkarībā no savām vajadzībām un spējām klients var izvēlēties vai nu ilgāku un plašāku iedziļināšanos, vai arī ātrāku un konkrētāku analīzi. Ne visiem klientiem būs jārikojas vienādi drosmīgi, un var gadīties, ka dažiem drosme vispār nebūs nepieciešama.

Filosofiskā drosme principiāli atšķiras no citiem drosmes veidiem ar to, ka tā var būt lielāka vai mazāka. Proti, drosme izpaužies tikai daļēji, ja klients izvēlas analizēt tikai vienu no savām problēmām un iedziļinās tajā tikai līdz zināmam līmenim. Turpretim saistībā ar citiem drosmes veidiem šāda daļējība nav iespējama. Fiziskās drosmes gadījumā par tās apliecinājumu kalpo kareivja konkrētā rīcība, kur drosme vai nu parādās pilnībā, vai arī neizpaužas vispār. Tāpat arī morālās drosmes gadījumā, kad nepieciešams publiski iestāties par kādu svarīgu vērtību, indivīds vai nu parāda savu drosmi, vai arī glēvulību. Līdzīgā veidā arī psiholoģiskās drosmes gadījumā par drosmīgu uzskatāms tikai lēmums radikāli cīnīties ar atkarību, nevis kompromisa meklējumi.

Klienta lēmums saņemt filosofisku konsultāciju pats par sevi nav saistīts ar tādu risku, lai tā pieņemšanai būtu nepieciešama īpaša drosme – uzsākt filosofiskās konsultācijas procesu nav tas pats, kas uzsākt cīņu ar atkarību. Iesaistoties sarunās par filosofiskiem jautājumiem, cilvēku mērķis var būt tikai viedokļa formulēšana par kādu neskaidru jautājumu vai vienkārši zināšanu papildināšana. Drosme nav nepieciešama arī tad, ja kāds jautājums tiek aplūkots ļoti vispārīgā, abstraktā līmenī, piemēram, tiek salīdzinātas dažādas patiesuma vai ētikas teorijas. Šo filosofisko vingrinājumu veikšanai pietiek ar intelektu, turpretim “filosofiskā drosme ir nepieciešama tikai tad, kad klientam ir jāvar apšaubīt *savu* patiesuma teoriju un *savu* morāli” (*Al-Shawi*, 1998: 6). Proti, drosme ir nepieciešama, lai apšaubītu to, kas iepriekš šķitis neapšaubāms, vienlaikus apzinoties, ka šādas šaubas destabilizē domāšanu. Tādēļ fundamentālas šaubas ir saistītas ar psiholoģisko kaitējumu – tās var vai nu radīt, vai arī pastiprināt jau esošu trauksmi un depresiju, kas nereti ir viens no iemesliem, kādēļ cilvēks vispār ir iesaistījies filosofiskās konsultēšanas procesā. Tomēr dziļāku izpratni par būtiskākajiem filosofiskajiem jautājumiem nav iespējams iegūt citādi, kā tikai atklājot maldīgus uzskatus un vērtību konfliktus. Iznākumā reiz skaidro izpratni un naivo pašsaprotamību nomaina racionāls skepticisms un, iespējams, arī nihilisms. Filosofiskās konsultācijas pirmais posms beidzas tad, kad cilvēks ir guvis šo izpratni.

Procesa otrajā posmā konsultantam ir jāpalīdz klientam izveidot jaunu pasaules uzskatu un pārveidot savu dzīvi. Šo procesu aprūstina iepriekšējā posmā radušās šaubas un nihilisms – jo tie lielāki, jo grūtāk ir konstruēt kaut ko jaunu, grūtāk paļauties uz kaut kādu uzskatu drošticamību. Kā dzīvot pēc tam, kad zaudēts pamats, uz kura līdz šim balstījās cilvēka spriedumi par sevi, pasauli un savām attiecībām ar to? Lai pārvarētu bailes un nedrošību, ko rada racionāli pamatotas šaubas, ir nepieciešama vēl lielāka drosme, tādēļ tieši filosofiskās konsultācijas procesa otrajā stadijā, “kur viss vai nu jāsāk no sākuma, vai jādara pavisam citādi, filosofiskā drosme parādās savā vispatiesākajā veidā” (*Al-Shawi*, 1998: 9). Kā redzams, tad arī filosofiskā drosme ir saistīta ar antīko izpratni par drosmi kā par rakstura noturību, kas izpaužas kā spēja pārvarēt pamatotas bailes.

Konsultanta uzdevums ir palīdzēt klientam lietot jauniegūto filosofisko izpratni savā ikdienas dzīvē. Protams, tas jādara, nevis domājot un rīkojoties klienta vietā, bet gan uzsverot, ka klientam pašam jāuzņemas pilna atbildība par to, kā filosofijas praktiskais lietojums iespaido viņa uzskatus un vērtības. Klientam pašam ir jāizsecina, kā šīs filosofiskās atziņas ir īstenojamas attiecībās ar ģimeni, draugiem un citiem cilvēkiem. Mērķis ir panākt, ka uzskatu kritiska analīze ar racionāla skepticisma metodi beidzas ar jauniem, labāk pamatotiem un iekšēji saskaņotiem uzskatiem, bet vērtību konflikti tiek atrisināti, veicot vērtību

pārvērtēšanu. Piemēram, paplašinot savu izpratni par patiesības teorijām, klients spēj pacelties pāri dogmatismam, iegūstot plašākus priekšstatus un toleranci, savukārt ētiskā analīze pārkārto personisko vērtību sistēmu tā, ka tiek atrisinātas iekšējās pretrunas.

Alšavi uzsver, ka cilvēka piemērotība filosofiskajai konsultācijai ir atkarīga nevis no viņa vai viņas intelektuālajām spējām, bet gan no filosofiskās drosmes, kas nepieciešama, lai apšaubītu savas vispersoniskākās pārliecības un atrastu veidu, kā pārdzīvot šaubas un atrast jaunu dzīves veidu. Ne visi cilvēki ir spējīgi tikt galā ar šādu uzdevumu, "tāpat kā ne visi indivīdi ir spējīgi dzīvot filosofiski" (*Al-Shawi*, 1998: 10).

Ja filosofiskā drosme tiek aplūkota ārpus filosofiskās konsultācijas konteksta, tad tā kļūst par eksistenciālu drosmi, proti, par drosmi maksimāli realizēt sevi un savu brīvību – dzīvot jēgpilnu, autentisku dzīvi. Pretstatā neautentiskai eksistencei autentiska dzīve ir saistīta ar pašizziņu un centieniem realizēt sevi kā patstāvīgu, brīvu cilvēcisku būtni. Taču autentiska eksistence ir saistīta ar dažādām grūtībām, no kurām lielākās ir eksistenciālās bailes jeb bailes no brīvības. Lai pārvarētu šīs bailes, ir nepieciešama eksistenciālā drosme, kura tiks aplūkota turpmākajā izklāstā.

Eksistenciālā drosme

Drosmes lomu brīvības un individualitātes realizācijā aplūkojis humānistiskās psihoanalīzes novirziena pārstāvis Ērihs Fromms (*Erich Fromm*). Viņam drosme nozīmē nepadoties bailēm no vientulības un, panikā bēgot, neatteikties no brīvības rīkoties, domāt, just un būt pašam, jo tikai tā var dzīvot patiesi laimīgu dzīvi. Savā darbā "Bailes no brīvības" (*The Fear of Freedom*, 1942)² Fromms analizē eksistenciālās bailes un apskata veidus, kādos cilvēki mēģina no tām izvairīties, kā arī iezīmē virzienu, kā tikt ar tām galā.

Fromma pirmā antropoloģiskā nostādne ir, ka bezapziņas līmenī mēs viens no otra fundamentāli neatšķiramies. Proti, mūs visus biedē brīvība – biedē tik ļoti, ka daudzi ir gatavi no tās bēgt, lai tikai nejustu ar to saistīto izolācijas un trauksmes sajūtu. Otrā tēze ir humānistiskajai psiholoģijai raksturīgais uzskats, ka visi cilvēki tiecas uz pašizaugsmi – savas brīvības un individualitātes realizāciju. Trešā tēze ir, ka cilvēks, atšķirībā no dzīvniekiem, ir brīvs pēc savas būtības, jo spēj valdīt pār instinktiem. Problēma tātad ir nevis jautājumā, kā iegūt brīvību, bet gan – ko ar to iesākt. Savus pārspringumus viņš balsta uz tēzes

² Šis darbs ir izdots ar diviem dažādiem nosaukumiem – ASV tas publicēts kā *Escape from Freedom* (1941), bet citur – kā *The Fear of Freedom* (1942).

par to, ka cilvēka rīcību motivē bailes no vientulības, proti, sociālās izolācijas un “morālās vientulības”. Dzīvniekiem šādas bailes ir svešas, tās spēj izjust tikai ar prātu, gribu un iztēli apveltītas būtnes. Cilvēks tās iegūst individuācijas procesa rezultātā, proti, sasniedzot attiecīgu subjektīvās pašapzināšanās un rīcībspējas līmeni, kas ir iespējams tikai atbilstošos sociālos, ekonomiskos un politiskos apstākļos.

Fromms uzskata, ka individuācijai nepieciešamie apstākļi ir sākuši veidoties renesanses un tai sekojošās reformācijas laikmetā, bet pilnīgi izveidojušies tikai demokrātiskā kapitālisma apstākļos. Kapitālisms, no vienas puses, ir atbrīvojis cilvēkus no sociālajiem, ekonomiskajiem un politiskajiem ierobežojumiem, veicinot aktīvas, kritiskas un atbildīgas patības izaugsmi, taču, no otras puses, kapitālisms ir “padarījis individu daudz vientuļāku un izolētāku, iedvesis tam savas nenozīmības un bezspēcības sajūtu” (Fromm, 1942: 94). Konkurences spiediens, globālā tirgus svārstības un ekonomiskās krīzes liek indivīdam justies tikpat bezspēcīgam, cik iepriekšējos gadsimtos tam lika justies bailes no Dieva vai dabas spēkiem. Apziņa, ka cilvēks ir tikai sīka skrūvīte milzīgajā globālās ekonomikas mehānismā, daudziem atņem drosmi rīkoties patstāvīgi.

Drosme kopumā šķiet viena no svarīgākajām ekonomiski aktīva cilvēka īpašībām – tā vajadzīga, lai aizņemtos, investētu, krātu – un no tā, cik drosmīgi ir uzņēmēji, ir atkarīga visas sabiedrības ekonomiskā attīstība. Uzņēmējdarbībā drosme nozīmē vairāk vai mazāk aprēķinātu risku, jo likmes ir augstas – zaudējuma gadījumā beidzas ne tikai karjera, bet tiek zaudēts arī stāvoklis sabiedrībā, ieguldītais kapitāls un īpašumi.

Kā ekonomiskās drosmes vienu no spilgtākajām izpausmēm var minēt lomas maiņu no darba ņēmēja uz darba devēju – pēdējam risks un atbildība ir daudz lielāki. Uzņēmumu vadītājiem nākas iepazīt varas vientulību un pašatbildības smagumu. Ja lēmuma procesuālo un taktisko daļu var deleģēt skolotu administratoru armijai, kuri runā menedžmenta žargonā un demonstrē praktiskās birokrātijas virtuozitāti, tad kopainu pārrauga viens cilvēks. Līdz ar to jo augstāka ir hierarhiskā pozīcija uzņēmumā, jo lielāka ir vientulība. Turklāt vājumu nedrīkst izrādīt – to nepiedos nedz padotie, kuri sāks apšaubīt pieņemtos lēmumus, nedz konkurenti, kas to izmantos. Tādēļ vadītājam nākas slēpties aiz “dzelzs vīra / dzelzs lēdijas” maskas – atražojot klišeju, tādā veidā padziļinot plaisu starp sevi un savu sociālo tēlu.

Fromms ir vienisprātis ar Marksu jautājumā par to, ka kapitālisma sabiedrību raksturo atsvešināšanās gan attiecībās ar citiem cilvēkiem, gan arī pašam pret sevi. Uzņēmējam konkurents vai klients ir tikai līdzeklis vai šķērslis peļņas gūšanai. Individuālā līmenī darbs bieži ir saistīts ar pašnoliegumu (*self-negation*): “Cilvēks ne tikai pārdod preces, viņš pats kļūst par preci. Fiziskā darba strādnieks

pārdod savu fizisko enerģiju, bet uzņēmējs, ārsts vai biroja darbinieks pārdod savu "personību." (*Fromm*, 1942: 104) Turklāt, lai to varētu pārdot, "personībai" ir jāpiemērojas konkrētā amata prasībām, piemēram, cilvēkam vienmēr ir jābūt laipnam, pozitīvi noskaņotam, enerģiskam. Strādājot ar cilvēkiem, nākas saskarties gan ar patīkamiem cilvēkiem, ar kuriem sadarboties ir prieks, gan ar nepatīkamiem, kuri var pazemot, izmantot un nemācēt novērtēt ieguldītās pūles vai darba kvalitāti. Jebkurā darbā, vienalga, vai tas ir darbs pie lielveikala kases, ārsta darbs ar pacientiem, uzņēmēja darbs ar klientiem / partneriem vai valsts ierēdņa saruna ar žurnālistiem, indivīdam ir jāpacieš sava ikdienas pārestību deva, un nevienam psiholoģiskā izturība nav bezgalīga – katram ik pa brīdim gadās zemas pašapziņas lēkmes.

Iznākumā pašcieņa tiek pakļauta tam, ko domā un kā izturas citi, un izveidojas smags mazvērtības komplekss, kura radīto trauksmi un nedrošības sajūtu cilvēks tiecas kompensēt ar iepirkšanos – jo zemāka ir viņa pašapziņa, jo vairāk mantu viņam nepieciešams. Sasaistot savu patību ar labu apģērbu, telefonu, auto vai lepnu dzīvesvietu, indivīds cenšas iegūt nepieciešamo pašlepnumu, parādīt visiem, ka viņš arī ir kaut ko sasniedzis. Savukārt tos zaudējot, cilvēks jūtas, kā zaudējis daļu no sevis. Tādā veidā darbs un labklājība kļūst par pašmērķi, bet nedod patiesu apmierinājumu, jo iekšēju piepildījumu nevar sasniegt ar ārējiem līdzekļiem – zem lieliskā uzvalka un braucot dārgajā auto cilvēks joprojām jūtas kails un viegli ievainojams.

Kad personības veidošanās process (individuācija) ir pabeigts un ir sasniegts pieauguša cilvēka apziņas līmenis, atpakaļceļa uz laimīgo bērņību vairs nav – bailes no vientulības kļūst pastāvīgi klātesošas. Reakcija uz tām var būt divējāda: viens ceļš ir baiļu pārvarēšana – virzīšanās uz "pozitīvu brīvību", kuras rezultātā indivīds kļūst spējīgs iesaistīties "spontānās attiecībās" ar cilvēkiem (mīlestība) un pasauli (darbs). Ar terminu "spontānitāte" Fromms apzīmē no ārējiem ierobežojumiem brīvu rīcību, kurā izpaužas patības integritāte, proti, "būtiskāko patības daļu" – prāta, emociju, sajūtu un gribas – saplūšana vienotā veselumā (*Fromm*, 1942: 223). Pateicoties savai iekšējai viengabalainībai, kas rodas, iepazīstot un pieņemot pašam sevi, cilvēkam rodas drosme rīkoties, nenoliedzot sevi, proti, uzvesties spontāni – brīvi izbaudīt dažādas fiziskās sajūtas, just neviltotas jūtas, neatkarīgi domāt un brīvi izteikties.

Nelaimīga cilvēka problēma ir nevis naudas, komforta, cieņas vai slavas daudzums, bet gan nespēja to visu izbaudīt un justies patiesi apmierinātam ar to dzīvi, kas viņam ir. Drosme dzīvot nozīmē drosmi neieslīgt automātismā, neizlikties un nepakļauties ārējai videi, taču arī nenorobežoties no pasaules un citiem cilvēkiem. Tieši pretēji – bez šīs drosmes nav iespējams veidot saites ar pasauli un citiem cilvēkiem, tādā veidā rodot iespēju dzīvot piepildītu un laimīgu dzīvi.

Eksistenciāla glēvulība – bēgšana no brīvības

Piekāpties bailēm nozīmē atteikties no brīvības, mēģinot atjaunot tās attiecības ar pasauli, kas pastāvēja pirms individuācijas:

“Tā ir bēgšana no neciešamas situācijas, kurai turpinoties kļūtu neiespējami dzīvot. Tādējādi, tāpat kā jebkurai citai paniskai bēgšanai, arī šai ir piespiedu raksturs; tāpat to raksturo vairāk vai mazāk pilnīga atteikšanās no individualitātes un patības integritātes. Līdz ar to šis nav risinājums, kas ved pie laimes un pozitīvas brīvības, principā tas ir risinājums, kas atrodams visos neirotiskajos fenomenos. Tas remdē nepanesamo trauksmi un, izvairoties no panikas, paver iespēju dzīvot; tomēr tas neatrisina galveno problēmu un par to tiek maksāts ar dzīvi, kas visbiežāk sastāv tikai no automātiskām vai uzspiestām darbībām.” (*Fromm, 1942: 122*)

Fromms apspriež trīs galvenos **bēgšanas mehānismus**, kas ir raksturīgi Rietumu kultūrai: 1) autoritārismu, 2) destruktivitāti, 3) automātisko konformismu (*automaton conformity*). Līdztekus šiem tiek minēti arī tādi mehānismi kā 4) novēršanās no pasaules, 5) pārmērīga ego uzpūšana, lai pasaule salīdzinājumā ar to šķistu maza, taču tiem nav tik lielas sociālas nozīmes. Protams, visi šie mehānismi darbojas neapzināti, tādēļ tos nepieciešams racionalizēt, proti, rast “saprātīgus” iemeslus, kas attaisno iracionālu uzvedību.

Autoritārismu – autoritāru uzvedību – raksturo vēlme zaudēt brīvību varas attiecībās, proti, vai nu pakļaujoties kādam, vai arī dominējot. Pakļaušanās attiecības jeb mazohistiskās tieksmes ir saistītas ar vēlmi izjust totālu piederību un pakļautību, mazvērtību, nenožīmību un bezspēcību. Mazohistiskā atkarība tiek racionāli skaidrota kā bezgalīga un pašai izliedzīga “mīlestība” vai absolūta lojalitāte. Tāds, piemēram, ir gan cilvēks, kurš ir gatavs paciest visas fiziskās un psiholoģiskās ciešanas, ko sagādā dzīve ar sadistisku partneri, jo ir pārliecināts, ka īsta mīlestība stāv pāri visam (“sit, tā tad – mīl”), gan arī darbinieks vai kalpotājs, kurš sava priekšnieka dēļ ir gatavs atdot visu, arī savu dzīvību. Proti, tā ir verga mīlestība pret saimnieku.

Mazvērtības sajūta tiek izskaidrota, atsaucoties uz reāliem personības trūkumiem (kuram gan tādu nav?), savukārt ciešanas un bezspēcību lieliski attaisno ārēji apstākļi, kurus cilvēks nespēj kontrolēt (*Fromm, 1942: 123*). Vēlme dominēt jeb sadistiskās tieksmes izpaužas kā vajadzība pakļaut citus un padarīt atkarīgus no sevis, likt tiem ciest. Daudzos gadījumos runa ir nevis par fiziskām, bet psiholoģiskām ciešanām. Pakļautos cilvēkus, kas visbiežāk ir romantiskie partneri, tuvākie ģimenes locekļi, draugi vai darba kolēģi, ir nepieciešams pazemot, apzagt, ekspluatēt, pastāvīgi turēt viņus apjukuma un dezorientācijas stāvoklī, lai saglabātu varu pār viņiem. Šāda uzvedība tiek racionalizēta vai nu kā gudrāka un stiprāka cilvēka rūpes un gādība par vājāku, uzspiežot tam savu gribu, vai

kā “taisnīga” vēlme saņemt pretimnākšanu, jo “es taču tik daudz esmu darījis tavā labā”, vai arī kā narcisisms, jo “es esmu tik lielisks un nepārspējams, ka jums visiem mani jāklausa”. Sadomazohistiskās attiecības ir simbiotiskas, proti, sadists nevar iztikt bez upura tāpat kā mazohists – bez saimnieka. Ja izdodas atrast atbilstošus dzīves apstākļus, tad mazohisms un sadisms var izrādīties pietiekami veiksmīgas adaptācijas stratēģijas, kas var sniegt zināmu drošības sajūtu, kaut arī ne patiesu laimi un piepildījumu.

Sadistiskās un mazohistiskās tendences var piemist vienai un tai pašai personai, veidojot to, ko Fromms dēvē par “autoritāru raksturu”. Autoritāra personība uz pasauli raugās caur varas prizmu un iedala cilvēkus divās daļās – tajos, kam ir vara, un tajos, kam nav. Atbilstoši sadomazohistiskajai ievirzei savstarpējās attiecībās ir iespējama tikai dominance vai pakļaušanās, bet ne vienlīdzība un solidaritāte. Tie, kam pieder vara, automātiski rosina autoritāras personas mīlestību, apbrīnu un gatavību pakļauties. Savukārt vāji cilvēki izraisa nicinājumu un agresiju: “Pats vāja cilvēka izskats rada viņā vēlmi uzbrukt, dominēt, pazemot.” (Fromm, 1942: 144) Autoritāra rakstura cilvēks ir pārliecināts, ka viņa dzīvi patiesībā kontrolē ārēja vara vai augstāks spēks, kas tiek apzīmēts ar tādiem terminiem kā “liktenis”, “sūtība” “dabas likums”, “Dieva griba” un “pienākums”. Laimīga dzīve ir iespējama, vienīgi pakļaujoties šim spēkam:

“Drosme autoritāram raksturam pēc būtības nozīmē drosmi paciest to, ko liktenis vai to reprezentējošais “vadonis” viņam ir nolēmis. Ciest bez iebildumiem ir augstākais tikums – autoritāra rakstura varonība ir nevis drosme mēģināt novērst ciešanas vai vismaz tās mazināt, bet pilnībā pakļauties ciešanām.” (Fromm, 1942: 149)

Otrs bēgšanas mehānisms ir **destruktivitāte**, kuras mērķis ir atbrīvoties no bailēm un bezspēcības, iznīcinot tās izraisīto objektu. Ja situācija neļauj izgāzt agresiju uz tās īsto cēloni, piemēram, cilvēks ir dusmīgs uz darba devēju un ļausnās dusmām draud ar atlaišanu, tad tā tiek vai nu novirzīta uz kādu citu objektu, piemēram, kolēģiem un tuviniekiem, vai arī pavērsta pret sevi un var izpausties gan kā pārgalvīgs auto vadīšanas stils, gan kā pārmērīga dzeršana un kaušanās, gan kā sevis “mocišana” ar nogurdinošiem sporta treniņiem, diētām utt.

Fromms uzskata, ka starppersonu attiecībās destruktivitāte ir ļoti izplatīta un tā tiek racionalizēta ļoti daudzveidīgi: “Mīlestība, pienākums, sirdsapziņa, patriotisms – tas viss tika un tiek izmantots kā aizsargs sevis un citu iznīcināšanai.” (Fromm, 1942: 155) Destruktivitātes daudzums ir apgriezti proporcionāls tam, cik lielā mērā tiek bloķēta cilvēka spontanitāte, juteklisko, emocionālo un intelektuālo spēju izpausmes: “Destruktivitāte ir neizdzīvotas dzīves rezultāts.” (Ibid.: 158) Drosme šajā kontekstā izpaužas kā spēja uz neierobežotu, totālu vardarbību. Cilvēkiem bez personības traucējumiem ir grūti

uzbrukt un nodarīt fizisku vai psiholoģisku kaitējumu otram. Taču nelaimīga cilvēka izmisums, bezspēcība un dusmas ļauj pārkāpt šo robežu. Destruktivitātes galēja forma, kur tā bija kļuvusi par veselās nācijas pašapliecināšanās veidu, ir nacisms un tā lielais noziegums – holokausts. Tikpat klasisks piemērs ir Josifa Staļina izveidotā padomju impērija, kur destruktivitāte tika vērsta pret pašiem tās pilsoņiem.

Trešais bēgšanas mehānisms ir **automātisks konformisms**, kas nozīmē atteikšanos no savas patības un individualitātes, tā vietā pieņemot kādu no “personības” modeļiem, ko uztiēpj konkrētajā sabiedrībā pastāvošā kultūra: “Cilvēks, kurš atsakās no savas individuālās patības un kļūst par automātu, identisku miljoniem citu automātu viņam apkārt, vairs nejūt vientulību un trauksmi. Tomēr cena, ko viņš samaksā, ir augsta – tas ir patības zaudējums.” (Fromm, 1942: 160) Šādai pseidopersonībai ir raksturīga pseidodomāšana, proti, vēlme kompensēt savu nekompetenci vai viedokļa neesamību, aizņemoties svešu, taču autoritatīvu viedokli un uzdodot to par savējo, tajā pašā laikā radot sev pārliecību, ka šis viedoklis tiešām ir viņa paša. Piemēram, skatoties uz slaveņiem mākslas darbiem, cilvēks savā pieredzē tiecas reproducēt to, ko viņš lasījis vai dzirdējis no autoritatīviem avotiem. Pseudodomāšana tiek attīstīta jau kopš agras bērnības, kad vecāki cenšas ieaudzināt bērniem noteiktus uzskatus, kuri var neatbilst paša bērna subjektīvajai pieredzei: būdams atkarīgs no vecākiem, bērns ir spiests atteikties no kritiskas domāšanas, jo turēties pie tās ir “bezcerīgi un bīstami”. Pakāpeniski ārējās prasības tiek internalizētas un bērns attīsta pašcenzūras mehānismu, veidojot pseidojūtas un pseidovēlmes: “Šķiet, ka “oriģināls” lēmums ir salīdzinoši reta parādība sabiedrībā, kura šķietami padarījusi individuālu lēmumu par savas eksistences stūrakmeni.” (Fromm, 1942: 172) Drosme šajā kontekstā ir pseudodrosme, jo izriet nevis no paša cilvēka autentiskā rakstura, bet gan no konkrētajā sabiedrības grupā pieņemtajiem priekšstatiem par drosmi.

Taču, kā jau tika minēts, bēgšanas mehānismi nesniedz patiesu papildījumu un laimi. Atbildot uz jautājumu par brīvības nozīmi mūsdienu individuālam, Fromms raksta: “Mūsdienu cilvēks ir izsalcis pēc dzīves, taču, būdams automāts, viņš nespēj pieredzēt dzīvi kā spontānu aktivitāti un tādēļ ķeras pie jebkura uzbudinoša un satraucoša surogāta: dzeršanas, sporta, dzīvošanas līdzī izdomātiem ekrāna personāžiem.” (Fromm, 1942: 220) Tādā veidā viņš panāk tieši pretēju efektu, jo arvien vairāk attālinās no vienīgā līdzekļa, kas spēj dot patiesu laimi, – savas paša dzīves.

Eksistenciālā drosme ir vajadzīga, lai cilvēks nebaidītos būt par to, kas viņš ir. Dzīvot brīvi nozīmē nevis atbrīvoties no pasaules un sevis, bet tieši pretēji – pietuvināties, cik cieši vien iespējams, ar visām savām jūtām un domām, proti, dzīvot spontāni: “Lielākā daļa no mums var piedzīvot kaut vai dažus spontanitātes

mirkļus, kas vienlaicīgi ir arī patiesas laimes mirkļi. Vai tā būs svaiga un spontāna dabasskata uztvere vai domāšanas rezultātā gūta kādas patiesības atskārsme, vai no stereotipiem brīva jutekliska pieredze, vai pret otru cilvēku pavērsta mīlestības straume – šajos mirkļos mēs visi zinām, ka spontāna rīcība piedāvā [...] zināmu ieskatu par to, kāda varētu būt cilvēka dzīve, ja šāda veida pieredze nebūtu tik reta un maz izkopta parādība.” (*Fromm*, 1942: 225)

Eksistenciālā drosme, tāpat kā citi drosmes veidi, ir būtiska ne tikai paša indivīda labklājībai, bet arī sabiedrības dzīves uzlabošanai. Kā to uzsver gan antīkie, gan mūsdienu autori, viens drosmīgas rīcības piemērs iedvesmo citus rīkoties līdzīgi. Cilvēces vēsturē rodami daudzi piemēri tam, kā drosmīga un varonīga rīcība ir ne tikai ietekmējusi līdzcilvēkus, bet arī kļuvusi par tautas lepnumu un būtisku nacionālās identitātes elementu.

Nobeigums

Mūsdienās fiziskā drosme nav zaudējusi savu nozīmi, līdz ar to antīkās drosmes teorijas joprojām ir piemērojamas arī mūsdienu sabiedrībai. Drosme ir nepieciešama ne tikai militāros apstākļos vai strādājot glābšanas dienestā, bet arī citās dzīves sfērās. Piemēram, medicīnā drosme ir daļa no pacienta informēšanas un lēmumu pieņemšanas procesa, tā nepieciešama, lai ārsts un pacients varētu atklāti un pilnā mērā pārrunāt gan diagnozi, gan arī ar ārstēšanas procesu saistītās fiziskās sāpes un ciešanas (*Peterson, Seligman*, 2004: 219).

Fiziskā un morālā drosme savstarpēji papildina viena otru – ja cilvēkam piemīt viens no diviem minētajiem drosmes veidiem, tad tam nepieciešami piemīt arī otrs. Tas, kurš ir apveltīts ar fizisko drosmi, pakļauj sevi briesmām, jo aizstāv tādas vērtības kā līdzpilsoņu dzīvība, brīvība vai taisnīgums. Tas nozīmē, ka šādam cilvēkam ir pietiekama izpratne par morālajām vērtībām. Ja viņš vai viņa ir aizstāvējuši tās kaujas laukā, tad aizstāvēs arī citos apstākļos, piemēram, politikā. Savukārt, ja cilvēks apzinās riskus, kas saistīti ar sabiedrībai nepieņemamu, taču indivīda vērtībās balstītu uzskatu aizstāvēšanu publiskajā dzīvē, tad viņam vai viņai ir nepieciešama fiziskā drosme, lai tiktu galā ar agresijas un nosodījuma radīto stresu. Tādā veidā no fiziskās drosmes izaug morālā drosme.

Ar morālo drosmi ir cieši saistīta arī psiholoģiskā drosme – pirmā ir nepieciešama, lai norādītu uz citu cilvēku pieļauto netaisnību vai kļūdām, savukārt otrā ir jālieto, lai atzītu savas individuālās problēmas un trūkumus. Līdz ar to psiholoģiskā drosme ir saistīta ar rūpēm par savu garīgo veselību – tai ir nozīmīga loma atkarību un fobiju pārvarēšanā un bez tās ir grūti iztikt, veidojot jaunu, no atkarībām brīvu personību, kas ir spējīga stāties pretim ikdienas problēmām, neatgriežoties pie vecajiem ieradumiem.

Savukārt filosofiskā drosme ir nepieciešama, lai apšaubītu sava pasaules uzskata, savu vērtību un ideju pamatotību. Tā ir vajadzīga, lai atklātu aizspriedumus un dogmas, kā arī vienkārši kļūdainus uzskatus. Šī drosme ir saistīta ar filosofiskas domāšanas pamatā esošo racionālo sketpicismu – nepieciešamību nepārtraukti apšaubīt esošos priekšstatus par pasauli, sabiedrību un individu. Tas ir zinātniskās domāšanas pamats, kas prasa argumentāciju un pierādījumus, uz kura balstās gan eksaktās, gan arī humanitārās zinātnes.

Visbeidzot, bez eksistenciālās drosmes ir grūti iedomāties brīvu un laimīgu dzīvi. Ir vajadzīga drosme, lai pārvarētu bailes no vientulības un neatsvešinātos no sevis, lai pārvarētu mazvērtības apziņu, kas traucē pieņemt pašam sevi un dzīvot saskaņā ar savām autentiskajām domām, jūtām un vēlmēm.

Tāpat dažādu veidu drosme ir nepieciešama ikvienam cilvēkam neatkarīgi no vecuma, dzimuma un profesijas. Bez tās mēs nespētu stāties pretī ikdienas dzīves grūtībām un izaicinājumiem – neriskētu uzsākt romantiskas attiecības, jo baidītos no vilšanās, neuzdrošinātos dibināt savu uzņēmumu, jo baidītos zaudēt ieguldījumus, vai doties tālākā ceļojumā, jo baidītos no nezināmā. Drosmīga rīcība ietver sevis pārvarēšanu, bez kuras nav iespējama cilvēka pašattīstība un pašpilnveidošanās.

Izmantotā literatūra

1. Aristotelis (1985) *Nikomaha ētika*. – Rīga: Zvaigzne.
2. Cicerons, Marks Tullijs (2009) *Par valsti*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
3. Platons (1982) *Valsts*. – Rīga: Zvaigzne.
4. Platons (2008) *Dialogi: Ions, Lahēts, Eutidēms*. – Rīga: Zinātne.
5. Seneka (2010) *Cilvēciskais un dievišķais: Senekas atziņas par ētiku*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
6. Aquinas, T. (1947) *Summa Theologica*. – Benziger Bros.
7. Al-Shawi, H. (1998) *The Role of Philosophical Courage in Philosophical Counseling* // http://npcassoc.org/docs/ijpp/Philo_Courage.pdf
8. Fromm, E. (1942 [2001]) *Fear of Freedom*. – London: Routledge.
9. Kidder, R. (2005) *Moral Courage*. – New York: Harper-Collins.
10. Miller, W. I. (2000) *The Mystery of Courage*. – Harvard: Harvard University Press.
11. Peterson, C., Seligman, M. E. P. (2004) *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. – Oxford: Oxford University Press.
12. Putman, D. (1997) Psychological Courage // *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 4(1): 1–11.
13. Putman, D. (2001) The Emotions of Courage // *Journal of Social Philosophy*, 32(4): 463–470.
14. Tillich, P. (1952 [2000]) *Courage to be*. – Yale: Yale University Press.

MAIJA JANKOVSKA

EMOCIJAS

Ievads

Cilvēks ir ne tikai domājoša, bet arī emocionāla būtne. Mēs tiecamies pasauli tvert ne tikai racionāli, bet diendienā piedzīvojam priekus, bēdas, satraukumus, pacilātību, bailes, mīlestību, naidu. Īpaši emocionāli mēs mēdzam kļūt situācijās, kas būtiski ietekmē mūsu eksistenci. Tādos gadījumos prasība būt racionālam var būt grūti izpildāma. Mediķu ikdienā šādas situācijas nav retums, jo nekas tik ļoti nesašūpo mūsu ikdienu kā sava vai sev tuvu cilvēku slimība, kā arī vēl vairāk – nāves tuvums un pati nāve. Adevāti reaģēt uz savu, pacientu, pacientu tuvinieku emocionalitāti var izrādīties nopietns izaicinājums. Tomēr šis raksts nesniegs praktiskus padomus, kā attiekties pret savām un citu cilvēku emocijām. Filosofija ļoti reti sniedz šādus padomus.

Viens no iespējamajiem veidiem, kā skaidrot, kas ir filosofija (kas gan neizsmēļ visu, ar ko filosofi nodarbojas), ir raksturot to kā tādu intelektuālu nodarbi, kas par savu aplūkojuma objektu izvēlas šķietami pašsaprotamu un ikdienišķu lietu un tad parāda, ka tā nebūt nav pašsaprotama, turklāt tās ikdienišķums nepadara to vieglāk izprotamu, bet drīzāk gluži pretēji – mēs esam pie tās tik ļoti pieraduši, ka ir grūti izlauzties no ikdienišķumam raksturīgās neapzinātības un refleksijas trūkuma. Mēģinājums atbildēt uz jautājumu, kas ir emocijas, ir tieši šāda veida filosofiska problēma.

Raksta mērķis ir mēģināt radīt izpratni par emociju dabu, kā arī paskatīties, kāda saikne pastāv starp emocijām un domāšanu. Viena no klasiskām cilvēka definīcijām apgalvo, ka cilvēks ir domājošs

dzīvnieks. Kāda loma šī domājošā dzīvnieka dzīvē ir emocijām? Vai mēs varam racionāli kontrolēt savas emocijas, piemēram, nospriest, ka nav pamata baidīties, un vairs nebaidīties? Vai varbūt emocijas ietekmē mūsu racionalitāti, piemēram, sliktā noskaņojumā manis veiktās nākotnes prognozes var būt krietni negatīvākas nekā citās situācijās, lai gan abos gadījumos gaidāmā rezultāta iegūšana tiek pamatota racionāli un atšķiras tikai fakti, kurus atlasu, lai pamatotu savu pozīciju? Taču pirms pievēršanās emociju un domāšanas attiecībām būtu jānoskaidro, kas ir pašas emocijas, un tas nav vienkāršs uzdevums.

Kas ir emocijas? Pieļauju, ka kādam varētu rasties vēlme ātri ieskatīties svešvārdu vārdnīcā, cerībā, ka ar to taču vajadzētu pietikt, lai varētu atbildēt uz šo jautājumu. Varu izdarīt pakalpojumu – lūk, šādu vārda “emocija” skaidrojumu piedāvā skaidrojošā vārdnīca: emocija ir “neiropsihiskās pašregulācijas komplekss, uzbudinājums, kas izpaužas specifiskā pārdzīvojumā un reaģēšanā dažādās situācijās”. Vēl turpat tiek pieminēts, ka emocijas var būt pozitīvas un negatīvas. Domāju, vairums piekritīs, ka šāds skaidrojums neko daudz nepasaka.

Problēmas rada arī attiecību noteikšana starp emocijām un citiem līdzīgiem fenomeniem: kā un vai emocijas atšķiras no jūtām, izjūtām, noskaņojumiem? Vai “jūtas” varētu būt vārda “emocijas” ekvivalents, vai, citiem vārdiem, “emocijas” skatāmas tikai kā svešvārds, kas patiesībā apzīmē to pašu, ko “jūtas”? Un, ja tā tiešām ir, kādas ir “jūtu” attiecības ar “izjūtām” un “noskaņojumiem”. Ja šo dažādo līdzīgo apzīmējumu gadījumā varētu domāt, ka tas ir tikai terminoloģijas jautājums (tādējādi to atrisināt varētu, ja mēs vienotos lietot šos vārdus kā sinonīmus, vai nu pieņemot, ka to nozīme ir pilnīgi vienāda, vai arī ka pastāv ne pārāk būtiskas atšķirības), tad daudz mulsinošāks varētu būt jautājums par emociju saistību ar citām jomām, kuras parasti netiek primāri saistītas ar emociju sfēru. Šādas jomas ir estētika un morāle.

Mēs mēdzam runāt par morālām jūtām. Var jautāt, kā šīs jūtas atšķiras no tām jūtām, kuras mēs saucam par emocijām. Ir filosofi (piemēram, britu apgaismības laika domātājs D. Hjūms), kas teiktu, ka būtisku atšķirību nav. Cilvēks izjūt emocionālu pacilātību, kad ir iemīlējis, un arī tad, kad saskaras ar morāli cēlu rīcību. Piemēram, skatoties raidījumu “Latvijas lepnums”, daudzi cilvēki saviļņojumā raud, kas ir ļoti emocionāla izpausme, par to, cik Latvijā ir labi cilvēki, kas savukārt ir morāls spriedums. Citi filosofi (piemēram, vācu klasiķis I. Kants) savukārt iebilstu, norādot, ka, lai gan šādas emocionālas izpausmes mēdz būt klātesošas morālu spriedumu gadījumā, tomēr pēc būtības morāle ir kaut kas pilnīgi atšķirīgs no emocijām – Kanta gadījumā morāle ir balstīta visām domājošām būtņēm piemītošā racionalitātē, kas ļauj ar prātu izspriest, ka viena rīcība uzskatāma par morāli pieņemamu, bet cita – ne.

Līdzīgi var jautāt par estētikas jomu – vai emocionālie pārdzīvojumi būtiski atšķiras no estētiskajiem. Tādu estētikai piederīgu jomu gadījumā kā literatūra, teātris, kino līdzība liekas acīmredzama – lasot romānu vai sekojot līdzī notikumiem filmā vai teātra izrādē, mēs pārdzīvojam līdzī galvenajam varonim gandrīz tā, it kā aprakstītie / parādītie notikumi atgadītos ar mums pašiem. Interesanti, ka tieši no šīm jomām visbiežāk mēs iemantojam ideju par to, ka tieši emocionālā pasaule ir būtiskākā cilvēka eksistencē (kāda gan jēga no dzīves bez mīlestības? kāda nozīme ir naudai, spīdošai karjerai, ja galu galā nākas izjust vientulību? utt.). Arī mūziku, pat tādu, kurā netiek izmantots teksts, iespējams raksturot, izmantojot emocijas apzīmējošus vārdus atkarībā no tā, kādas emocijas skaņdarbs spēj radīt. Noteiktus emocionālus noskaņojums spēj raisīt arī vizuālā māksla, tēlniecība utt. Vai ar šādiem novērojumiem pietiek, lai teiktu, ka emocionālie pārdzīvojumi ir līdzīgi estētiskajiem pārdzīvojumiem? Un atkal atbilde varētu būt gan jā, gan nē. No vienas puses, iespējams uzsvērt iepriekš saskatīto līdzību, bet, no otras puses, var akcentēt atšķirīgo, un arī šajā gadījumā, lai uzrādītu atšķirīgo, palīdzīgu roku var sniegt Kants.

Estētikas jomā Kants ir uzsvēris, ka estētiskam pārdzīvojumam ir raksturīga neieinteresētība, – tas nozīmē, ka estētiska pārdzīvojuma gadījumā manas izjūtas, saskaroties ar estētiskā vērojuma objektu, neietekmē tas, kādās attiecībās attiecīgais objekts ir ar mani. Piemēram, lai es atzītu, ka glezna ir skaista, nav nepieciešams, lai tā piederētu tieši man (protams, var gadīties arī tādas situācijas, kurās šī te neieinteresētība tiek pārkāpta – mākslinieks, greizsirdības vadīts, varētu nespēt saskatīt kāda mākslas darba estētiskās kvalitātes tikai tāpēc, ka to ir radījis viņa konkurents –, taču šādā gadījumā runa nav par estētisku pārdzīvojumu tīrā formā jeb tādu, kas ir neieinteresēts).

Citādi ir ar emocijām. Viens no to iespējamiem raksturojumiem ir tāds, ka emocijas gluži pretēji vienmēr ir saistītas ar zināmu ieinteresētību – emocionāls uzbudinājums rodas tieši tāpēc, ka emociju objekts kaut kādā ziņā attiecas uz mani. Cilvēki mēdz kļūt emocionāli, ja kāds sāk kritizēt viņu uzskatus, izskatu, tuvus cilvēkus un jebko citu, ko kritizētais cilvēks kaut kādā veidā asociē ar sevi pašu. Palikt objektīvam un “bezpartejiskam” šādā situācijā ir daudz sarežģītāk nekā tad, ja kritika ir skārusi ar personu nesaistītas lietas.

Rakstā es necentīšos sniegt izvērstu atbildi uz iepriekšējās rindkopās uzdotajiem jautājumiem, ļaujot lasītājam pašam spriest, vai, viņaprāt, morālās jūtas atšķiras no emocijām un vai estētiskie pārdzīvojumi atšķiras no emocionāliem pārdzīvojumiem. Iepriekšējo rindkopu patiesais mērķis bija satricināt raksta sākumā minēto nereflektēto pašsaprotamību, kādā parasti tiek tvertas emocijas, tādējādi parādot, ka jautājums “kas ir emocijas?” nebūt nav vienkārši atbildams un sākotnēji raisa drīzāk apjukumu nekā skaidrību. Ko visbiežāk dara filosofis,

kas nonācis šādā apjukuma un neskaidrības stāvoklī? – Vēršas pie saviem priekšgājējiem, lai noskaidrotu, kādi risinājumi attiecīgajai problēmai ir piedāvāti filosofijas vēsturē.

Lai šī pārsprieduma izejas pozīcijas tomēr nebūtu pārāk neskaidras, ir jāatzīmē, ka, pirmkārt, “emocijas” un “jūtas” skatītas kā ļoti tuvi sinonīmi, kaut gan pamatā rakstā pieturos pie vārda “emocijas” (vārdiem “izjūtas” un “noskaņojumi” piemīt nedaudz atšķirīgas nozīmes nianse, taču tās netiks aplūkotas), otrkārt, ar emocijām tiks saprasts tas fenomenu kopums, kas parasti ar šo vārdu tiek apzīmēts (mīlestība, naidis, prieks, bēdas utt.), pieņemot, ka morāle un estētika pieredzē ir saistītas ar emocijām, taču konceptuāli tās iespējams skatīt kā nošķirtas jomas, un, treškārt, runājot par šī raksta struktūru, jānorāda, ka pēc tam, kad būs aplūkots, kādus risinājumus emociju problēmai ir piedāvājusi filosofijas vēsture, tiks vērsta uzmanība uz mūsdienās aktuālu diskusiju starp diviem emociju skaidrojuma virzieniem, kas tiek dēvēti par kognitīvajām un sajūtu teorijām. Visbeidzot, raksta noslēgumā, ņemot vērā abās raksta daļās paustās idejas, notiks atgriešanās pie sākotnēji pieteiktā jautājuma par to, kādas attiecības emocijām ir ar racionalitāti.

Pārskats par emociju problemātiku filosofijas vēsturē

Pats vārds “emocijas” ir relatīvi jauns, līdz ar to antīko filosofu tekstos, ar kuriem tiks sākts šis vēsturiskais pārskats, tāds neparādās – to sāk lietot 16. gadsimtā, gan ne tajā nozīmē, kādā tas lietots šodien (sākotnēji šo vārdu lieto, lai apzīmētu ar sociālo dzīvi saistītus fenomenus – tādus kā sociālās pārmaiņas, aģitācija, uzbudinājums), 17. gadsimtā ar to sāk apzīmēt ļoti spēcīgas sajūtas, kaislības, un mūsdienu nozīmi, kurā šis vārds apzīmē ne tikai karstasinīgas, bet jūtas vispār, “emocijas” iegūst vēl vēlāk, tikai 19. gadsimtā. Līdz ar to var jautāt, cik adekvāti ir šo filosofiski vēsturisko pārskatu sākt ar antīko filosofiju. No vienas puses, šī perioda filosofi savos darbos pievēršas tādām tēmām kā baudas, bailes, mīlestība un citām, kuras mūsdienās mēdz skatīt emociju kontekstā, taču, no otras puses, tas nenozīmē, ka arī tolaik šie fenomeni tika tverti šādā nozīmē. Var uzdot pavisam provokatīvu jautājumu: vai mums vispār būtu emocijas tad, ja nebūtu paša vārda “emocijas”, ar kuru tās tiek apzīmētas? Lai gan emocionālu pārdzīvojumu gadījumā cilvēks nenoliedzami kaut ko sajūt, tomēr varētu pieņemt, ka visu emocionālo pārdzīvojumu kopumu būtu jāklasificē citādi. Iznākumā viss šis kopums, kas ierasti apzīmēts ar vārdu “emocijas”, izšķīstu, pašam vārdam vispār zaudējot jēgu (piemēram, vai mīlestības un baiļu pārdzīvojumi tiešām ir pietiekami līdzīgi, lai būtu pamats tos skatīt kā piederīgus vienai un tai pašai fenomenu grupai? vai mīlestība ir tikai emocija, vai tai ir arī citi aspekti? un vai tādas ir bailes?). Neraugoties uz minētajiem iebildumiem, autori, kas mūsdienās

pievērsušies emociju filosofiskam aplūkojumam, visbiežāk savos pārspriedumos iekļauj idejas, kas patapinātas arī no tiem filosofiem, kuru dzīves laikā attiecīgais jēdziens vēl neeksistēja, tāpēc arī šī raksta filosofiski vēsturiskā daļa tiks sākta jau ar antīko filosofiju.

Platona pamatideja par emocijām var tikt raksturota šādi: “Pēc Platona domām, emocionālas reakcijas bieži sevī ietver aplamus lietu novērtējumus. Tās piesaista dvēseli pasaulīgām lietām tādā veidā, kas traucē dvēseles domājošās daļas augstākās darbības (domāšana Platona filosofijā hierarhiski atrodas augstākajā stāvoklī, salīdzinot ar citām dvēseles spējām, tostarp emocijām – M. J.). Emocijām vajadzētu tikt stingri kontrolētām, pakļaujot tās pastāvīgam pārvērtējumam, bieži vien noraidot to rosinātās uzvedības.” (*Knuuttila*, 2004: 5) Kā jau tas iezīmējas citātā, Platona filosofija piedāvā noteiktu dvēseles modeli, kurš gan Platona dzīves laikā izmainās, tomēr pamatideja paliek nemainīga – prāts ir pārāks, un tam ir jākontrolē emocijas. Šī ideja, domājams, ir skaidra un saprotama, jo arī ikdienā mēs bieži vien par emocijām domājam šādā veidā. Tas, kas mūsdienu cilvēkam varētu likties mulsinoši, ir šī nianse, ka emocijas mūs piesaista pasaulīgajām lietām, savukārt prāts ļauj tiekties pie kaut kā augstāka. Pirmkārt, nošķirums starp pasaulīgo un augstāko jeb pārpasaulīgo sfēru nerelīģiozām cilvēkiem varētu skanēt svešādi un, iespējams, pat nepieņemami, otrkārt, pat ja mēs pašu nošķirumu izvēlētos pieņemt, būtu iespējams iztēloties veidu, kā uzrādīt pretējas attiecības starp pasaulīgo / pārpasaulīgo realitāti un emocijām / racionalitāti, t. i., emocijas saistīt ar kādu augstāku realitāti, savukārt racionalitāti – ar pasaulīgo. Piemēram, varam iztēloties situāciju, kurā cilvēks, noteiktu emociju vadīts, tiecas pēc pārpasaulīgā (vai tas būtu Dievs, kādi ētiski ideāli, Māksla vai arī Gudrība, kuras meklējumiem aicina pievērsties Platons), taču viņa racionālais prāts, pragmatisku motīvu vadīts, aicina pievērsties savas pasaulīgās eksistences nodrošināšanai, tādējādi neatstājot laiku tām lietām, kas saistītas ar pārpasaulīgo.

Īsumā raksturojot atšķirības, kas laika gaitā parādās Platona dvēseles koncepcijas izmaiņās, var izdalīt agrīno, vidējo un vēlīno periodu. Agrīnajā periodā var runāt par nošķirumu starp prātu, emocijām¹ un iekāri jeb alkatību, no kuriem pēdējie divi (emocijas un iekāre) radikāli atšķiras no pirmā (prāta), jo atšķirībā no prāta emocijas un iekāre skatītas kā tādas, kas noris ķermenī,

¹ Apzīmējums “emocijas” ir ļoti neprecīzs sengrieķu valodā izmantotā jēdziena *thumos* tulkojums. Precīzāk būtu teikt, ka *thumos* apzīmē noteiktu emociju spektru, kas saistīts ar pašapziņu, pašapliecināšanos, lepnumu. Latviešu valodā tulkotajā darbā “Valsts” parādās jēdziens “niknums”, “dedzība”. Precīzs jēdziena atveidojums būtu atsevišķas diskusijas vērts, taču šajā rakstā autore, atsaucoties uz citu pētnieku darbiem, atļausies *thumos* saprast vienkārši kā noteikta veida emocijas.

nevis dvēselē. Vidējā perioda darbos Platons saglabā šo trīsdaļīgo nošķirumu, taču tagad gan prāts, gan emocijas un iekāre skatītas kā dvēseles trīs daļas. Tieši šī koncepcija parasti ir izvirzīta Platona filosofijas priekšplānā.² Slavenajā dialogā “Valsts” Platons raksta par prātu, kas tiecas pēc zināšanās un gudrības un, vēlams, kontrolē pārējās dvēseles daļas, par iekāri, kas tiecas gūt tūlītēju baudu un izvairīties no ciešanām, un par trešo dvēseles daļu, kas izpaužas ar pašapziņu un pašapliecināšanos saistītās emocijās. Šīs emocijas var nosliekties vai nu prāta, vai arī iekāres virzienā, tiecoties vai nu pēc gudrības, vai baudas. Būtiski, ka šīs koncepcijas ietvaros ar emocijām saistītā dvēseles daļa vairs netiek skatīta kā ķermeniska, iracionāla (tātad pretēja racionalitātei jeb prātam); balstoties emocionālos vērtējumos, cilvēks var izdarīt noteiktas izvēles, ietekmēt savu rīcību, tāpat kā to dara prāts un iekāre, tādējādi atkarībā no tā, kura dvēseles daļa ir dominējošā (vienā brīdī tā var būt viena, bet citā – cita), atšķiras arī cilvēku rīcība. Visbeidzot vēlīnajos darbos Platons izmaina dvēseles struktūru, uzrādot tai divas daļas: reflektējošo prātu un emocijas, kuras iespējams pakļaut racionālai pārliecināšanai un noteiktiem paradumiem, piemēram, cilvēks var iemācīties nekļūt nikns katru reizi, kad nedabū to, ko vēlas (*Knuuttila, 2004: 7–24*).

Atšķirībā no Platona Aristotelis nebija tik noraidošs pret emocijām. Aristotelis uzsvēra, ka cilvēks ir ne tikai racionāls, bet arī sabiedriska būtne, tādējādi laba dzīve (kas ir tas, pēc kā cilvēks tiecas) ietver arī labas attiecības ar līdzcilvēkiem, kas savukārt nozīmē to, ka cilvēkam ir jāspēj atbilstoši emocionāli reaģēt (mūsdienās to mēdz dēvēt par emocionālo inteliģenci). Var teikt, ka Aristoteļa filosofijā emocijas ir sociāli iemācītas; tas nozīmē, ka man ir jāiemācās justies sabiedriski atzītā veidā (piemēram, nekļūt niknam katru reizi, kad nedabūju to, ko vēlos, – tātad šeit ir zināma līdzība ar Platona vēlīno koncepciju). Šāda attieksme pret emocijām un to veidošanos iekļaujas Aristoteļa izpratnē par ētiku. Jau no mazotnes mūs māca rīkoties atbilstoši noteiktai situācijai, kas ar laiku iesakņojas mūsu uzvedībā, tādējādi ar laiku kļūstot par paradumu, turklāt runa nav tikai par rīcībām, kas var tikt novērtētas kā ētiskas vai neētiskas, bet arī to, kādā veidā cilvēks reaģē emocionāli. Saskanīga sabiedriskā dzīve ir traucēta ne tikai tad, ja kāds rīkojas slikti, bet arī tad, ja cilvēks neprot tikt galā pats ar savām emocijām, kas gan nenozīmē, ka emocijas būtu jāmēģina izskaust, bet gan jācenšas ievērot samērību, kas ir viens no Aristoteļa ētikas stūrakmeņiem.

Ētika nav vienīgais skatpunkts, no kura Aristotelis aplūko emocijas, citu emociju aspektu viņš izvirza, pievēršoties retorikai. Šādi raugoties, emocijas var definēt kā sajūtas, kas spēj ietekmēt cilvēku uzskatus (*Lyons, 1980: 33*). Mūsdienu politiskajās diskusijās, piemēram, diezgan regulāri tiek konstatēts, ka

² Lai lieki nesarežģītu tekstu turpmāk, atsaucoties uz Platona idejām par emocijām, tiks domāta tieši šī, vidējā perioda, koncepcija.

politiski apzināti manipulē ar vēlētāju emocijām, lai naidīgi noskaņotu pret savu konkurentu un par labu sev, pie reizes novēršot uzmanību no problēmām, kas, racionāli skatoties, vēlētājam varētu būt pat svarīgākas.

Neraugoties uz to, ka Platons un Aristotelis atšķirīgi vērtēja emocijas (Platons negatīvāk, Aristotelis pozitīvāk), tomēr viņi abi bija vienprātis, ka cilvēkam ir emocijas un, lai gan tās var censties kontrolēt, nav iespējams tās pavisam izskaust. Citādi uzskatīja helēnisma laikā dzīvojošie filosofi stoiķi. Viņuprāt, no emocijām var un vajag atteikties, jo tikai tā var nodrošināt labu dzīvi.

Stoiķi uzskatīja, ka viss pasaulē ir pakļauts dievišķajam prātam, kas nosaka ikviena likteni. Kā jau prāts, tas ir racionāls, un arī cilvēka dvēsele ir pilnībā racionāla. Emocijas savukārt ir iracionālas. Stoiķi izšķīra **četras dažādas emociju** grupas: 1) baudas, kas ir iracionāla pacilātība par kaut ko patīkamu un klātesošu, 2) sāpes, kas ir iracionāla izjūta par kaut ko nepatīkamu un klātesošu, 3) iekāres, kas ir iracionāla tiekšanās pēc kaut kā tāda, ko cilvēks atzīst par labu, 4) bailes, kas ir iracionāla tieksme izvairīties no kaut kā tāda, ko cilvēks atzīst par bīstamu. Līdz ar to divi no emociju veidiem (baudas un sāpes) ir tādi, kas saistīti ar pašreizējo, aktuālo izjūtu, kas var būt pozitīva vai negatīva, un divi veidi ir tādi, kas attiecas uz nākotnes gaidām, un atkal – nākotne var rādīties pozitīva un raisīt iekāri vai arī negatīva un raisīt bailes.

Būdamas iracionālas, emocijas ir uzskatāmas par dvēseles traucējumiem, un no tām būtu jāatbrīvojas. Emocijas ir saistītas ar egoistisku tendenci satraukties par sevi pašu, taču cilvēks, kurš kā racionāla būtne ir apzinājies savu vietu kosmosā, spēj atteikties no savas patmīlības un paskatīties uz sevi objektīvi – ne kā visuma centru, bet tikai kā vienu no daudziem. Parasti tiek uzskatīts, ka labas dzīves pamatā ir veselība, bauda, skaistums, spēks, bagātība, slava utt. Lai gan tās ir labas lietas, taču tās nav patiesais labas dzīves pamats, jo cilvēks pats tās nevar ietekmēt. Tā vietā nākas paļauties uz dievišķo saprātu jeb likteni, un vienīgais, ko cilvēks spēj kontrolēt, ir paša attieksme pret notiekošo, kā arī centieni dzīvot tikumisku dzīvi, kas arī ir labas dzīves pamatā. Iracionālai emocionalitātei šādā dzīves ideālā nav vietas. Stoiķi arī sniedz skaidrojumu tam, kādēļ visbiežāk cilvēki nedzīvo atbilstoši šim ideālam un nedara visu, lai būtu tikumīgi, tā vietā tiecoties pēc bagātības, varas, skaistuma, baudām, – pie vainas ir nepareizie, sabiedrībā valdošie uzskati, kurus cilvēks pārņem jau no pašas bērnības, un tādējādi tie ir tik dziļi iesakņojušies, ka ir grūti sadzirdēt saprāta balsi, kas sakņojas visu cauraudošajā dievišķajā prātā (*Knuuttila, 2004: 47–58*).

Platons, Aristotelis un stoiķi, protams, nebija vienīgie, kas antīkajā pasaulē apcerēja emocijas, tomēr tieši viņu idejas atstājušas vislielāko ietekmi uz tālāko domas attīstību. Tas attiecas arī uz nākamo filosofijas vēstures posmu – viduslaikiem, kuros veidojās kristīgā filosofija. Nevar noliegt, ka iepriekš aplūkotā koncepcija ideāli ļoti labi iekļaujas kristietības pamatnostājā. Izvairīšanās no

kaislībām, paškontrole, pievēršanās dievišķai realitātei atbilst izpratnei par kristīgās dzīves ideāliem. Daudzi viduslaiku domātāji savās idejās izmantoja antīkās filosofijas mantojumu. Kā piemēru var minēt svēto Augustīnu, kurš savos uzskatos lielā mērā ietekmējās no Platona, taču attiecībā uz emociju aplūkojumu interesantāk ir vērst uzmanību uz viņa stoiķiem veltīto kritiku.

Augustīns uzskatīja, ka stoiķu prasība izvairīties no emocijām ir kļūdaina. Pat tādas emocijas, kas primāri saistās ar kaut ko nepatīkamu (bailes, sāras, ilgas utt.), ir ļoti nozīmīgas cilvēka dzīvē. Taču galvenā problēma ir saistīta ar to, ka stoiķu aizstāvētajā apātijā nav vietas mīlestībai, kurai ir centrālā loma kristietībā un bez kuras nav iedomājama laba un tikumiska dzīve (*Schmitter*, 2010). Slavens ir Augustīna izteikums “Mīli un tad dari, ko gribi!”, kas var tikt skatīts kā Augustīna ētikas kodols. Runa šeit gan nav par jebkuru mīlestību – arī patmīlīgums ir sava veida mīlestība, taču Augustīns neapgalvo, ka tāda mīlestība ir laba un var kalpot par morāles pamatu. Primāri domāta ir mīlestība pret Dievu, kas gan nav vienīgā tikumiskā mīlestība, taču noteikti visaugstākā. Ja cilvēks mīl Dievu, tad šīs jūtas neizbēgami vadīs pareizu izvēļu izdarīšanā, līdz ar to pie šāda nosacījuma cilvēks var rīkoties, kā vien vēlas, mīlestība pret Dievu neļaus rīkoties neētiski.

Mīlestības slavinājums un citi atzinīgi vārdi, kas veltīti emocijām, gan nenozīmē, ka viduslaiku filosofijā attieksme pret emocijām ir bijusi tikai pozitīva. Ne visas emocijas liek tiekties pie Dieva. Lielākoties tās saistītas ar tiekšanās pie izteikti pasaulīgām lietām un pie savu savtīgo tieksmju apmierināšanas, kas, protams, netiek skatīts kā kaut kas pozitīvs. Pats Dievs bieži vien raksturots kā būtne, kas ir brīva no emocijām.

Jauno laiku filosofija iezīmē sava veida pavērsienu emociju aplūkojumā. Ja viduslaiku filosofija lielā mērā reflektēja par idejām, ko pauduši antīkās filosofijas autori, tad jauno laiku filosofi tiecas piedāvāt jaunu, pašu pieteiktu emociju problemātikas risinājumu. Franču domātājs R. Dekarts savas filosofiskās meditācijas sāk, norādot, ka visas zināšanas, ko esam izglītības ceļā ieguvuši, neraisa uzticību, un tā vietā mums pašiem ir jācenšas rast tādas atziņas, kuras nekādi nav iespējams apšaubīt. Pēc tam, kad viņš ir veicis vispārēju apšaubīšanas darbu (sākot ar priekšgājēju idejām un beidzot ar ko tādu, ko reti kurš atļaujas apšaubīt, – pašas ķermeņa eksistenci³), viņš nonāk pie tā, ko nekādi nevar apšaubīt, – tās ir pašas šaubas vai, citiem vārdiem, domāšana. Izejot no šī neapšaubāmā sākumpunkta, ko Dekarts ir formulējis slavenajā izteikumā “Domāju, tātad esmu”, viņš nonāk

³ Dekarts uzdod jautājumu, kā var zināt, ka ķermenis tiešām pastāv, varbūt pastāv kāds ļauns spēks, kas ielicis mūsu prātā ideju, ka pastāv ķermenis, taču īstenībā mēs tikai sapņojam un nekāda ķermeņa nav (Dekarts, 2008: 63–65).

atpakaļ pie tā, ka ķermenis tomēr pastāv. Argumentācijas gaita, kādā viņš to izdara, gan ir cits temats, taču šeit aplūkotā tēma “emocijas” Dekarta koncepcijā ir cieši saistīta ar ķermeniskumu, tāpēc to bija svarīgi atzīmēt.

Bet nu par emocijām. Arī savu apcerējumu, kas veltīts emocijām, Dekarts sāk ar nožēlu, apgalvojot, ka antīkā filosofija neko prātīgu par tām nav pateikusi, tāpēc viņam šīs tēmas iztirzājums būs jāsāk no nekā (*Descartes*, 1989: 18–19). Dekarts emocijas interpretē kā subjektīvus, ķermeniskus uztvērumus, un līdzās citiem ķermeniskajiem uztvērumiem (sajūtām, ko gūstam no maņu orgāniem, un iekāres) tās bieži noved mūs pie maldiem (cilvēks mēdz pārskatīties, pārklausiēties, spēcīgu vēlmju un emociju gadījumā rīkoties veidos, kas pašam nav izdevīgi). Tajā pašā laikā bez ķermeniskajiem uztvērumiem nevar iztikt, jo tikai tādējādi ir nodrošināma mūsu cilvēciskās eksistences vienība – vienība, kas pastāv starp garu un ķermeni. Atšķirībā no citiem ķermeniskajiem uztvērumiem emocijas ir saistītas arī ar dvēseli. Šī saistība ar dvēseli darbojas kā motivējošs spēks, kas liek dvēselei apjaust, kādas viļņošanās notiek ķermenī (*Schmitter*, 2010). Piemēram, baiļu gadījumā dvēselē ienāk ķermeniska nepieciešamība bēgt. Jāatzīmē, ka emocijas, pēc Dekarta domām, ir pasīva reakcija uz ķermeniskiem impulsiem, kurus cilvēks izjūt subjektīvi un kuros nav domāšanas klātesamības.

Galvenā problēma, kas izriet no šīs koncepcijas, varētu būt tāda, ka veids, kādā Dekarts apraksta emocijas, īsti neļauj saprast, kā emocijas nošķiramas no citiem ķermeniskiem uztvērumiem – arī sajūtas, kas, piemēram, rodas brīdī, kad iestājas saaukstēšanās (pēkšņs nogurums, drebuļi utt.), var tikt raksturotas kā subjektīva apjausma par procesiem, kas norisinās ķermenī, taču parasti mēs šīs sajūtas nesaucam par emocijām.

Dekarts ar savu emociju traktējumu aizsāk virzienu, kuru var uzskatīt par dominējošu līdz pat 20. gadsimta vidum. Šī virziena pamatdoma ir, ka emocija ir identificējama ar sajūtu, taču vairāk uzmanības šim jautājumam tiks pievērsta raksta nākamajā daļā.

Ļoti atšķirīgas vēsmas skatījumā uz emocijām ienes romantisma kustība. Visā emociju aplūkojuma vēsturē nav neviena cita skatījuma, kas emocijas paceltu tādās augstumos kā romantisms. Tas, ko izdara romantisms ar emocijām, ir izteikta to estetizācija. No šī skatījuma izriet, ka emocijas ir pamatā cilvēka spējai būt radošam un novērtēt skaisto. Pretstatā apgaismības ideāliem, kuru kontekstā attīstās romantisms un kuros uzsvars ir likts uz izziņu un morāli, šis virziens īpašu lomu piešķir estētikai, tādējādi, sasaistot emocijas ar šo cilvēka garīgās dzīves jomu, arī pašas emocijas iegūst jaunu jēgu, ļaujot romantiķiem apgalvot, ka emocijām ir centrālā loma cilvēka eksistencē. Interesanti, ka pēc tam, kad noticis emociju pārvērtējums caur estētikas prizmu, var tikt izmainīts arī to saattiecinājums ar morāli un izziņu. Var tikt uzdoti jautājumi, kādā veidā emocijas, kas

parasti skatītas kā iracionāla pasaules tveršanas forma, var piedāvāt pilnīgāku skatu uz pasauli un attiecībām ar līdzcilvēkiem. Romantiķi piedāvāja skatīties uz izziņu un morāli kā tādu, kurā būtiska ir ne tikai atsvešināta racionalitāte, bet tādas emocionālas izpausmes kā degsme, aizrautība, kaisme, ar kādu cilvēks tiecas pēc patiesības un labā (*Moscovici, 2007: 4–5*).

Turpinot iepriekš pieteikto, Dekarta aizsākto virzienu, kurā emocijas ir skatītas kā sajūtas, ir jāatzīmē 19. gadsimta otrajā pusē un 20. gadsimta sākumā dzīvojošā amerikāņu filosofa V. Džeimsa ieguldījums virziena attīstībā. Ja Dekarts emocijas skatīja kā ķermeniskas sajūtas, kas tomēr atrodas mijiedarbībā ar garu, tad Džeimsa koncepcija ir krietni radikālāka – emocijas skatāmas tīri ķermeniskos ietvaros. Pēc šī filosofa domām, emocijas var aprakstīt šādi: cilvēks ar saviem maņu orgāniem uztver kādu objektu, tas izraisa fiziskas pārmaiņas cilvēka ķermenī (sirdspukstos, elpošanas tempā, sejas un citu muskuļu tonusā utt.), rezultātā cilvēks pārdzīvo subjektīvu izjūtu par notikušajām izmaiņām. Lai gan uztvere ir uzskatāma par tādu, kas piederīga garīgām funkcijām, tomēr Džeimsa koncepcijā šī garīgā izpausme skatāma tikai kā emocijas cēlonis, kas nav ietverts pašā emocijā. Arī subjektīvā izjūta par notikušajām pārmaiņām ir tikai blakusparādība ķermeniskajām norisēm. Ļoti neierasti skan Džeimsa apgalvojums: lai gan veselais saprāts mums apgalvo, ka mēs izjūtam skumjas un tāpēc raudam, taču patiesībā mēs raudam un tādēļ jūtam skumjas. No šāda skatījuma izriet, ka ar fizioloģiskām atšķirībām vajadzētu pietikt, lai būtu iespējams nošķirt vienu emociju no otras, taču trūkst eksperimentālu pierādījumu tam, ka tā tiešām varētu būt – virkne emociju ir tādas, kurās paātrinās sirdspuksti, elpošanas ātrums (*Lyons, 1980: 13–15*). Nedaudz citādi ir ar izmaiņām, kas notiek sejas izteiksmēs, – ir pētījumi, kas uzrāda paralēles starp noteiktām sejas izteiksmēm un tām atbilstošām emocijām, taču jebkurā gadījumā jautājums par to, kas bija pirmā – vista vai ola jeb fiziskas izmaiņas ķermenī vai subjektīvā sajūta –, paliek neatbildēts.

Pievēršoties 20. gadsimta pirmās puses filosofijai, var izdalīt divas nozīmīgas pieejas, kas emociju izpētē ietekmējušas arī tādus domātājus, kas paši sevi attiecīgajiem virzieniem nepieskaita: tā ir fenomenoloģija un ikdienas valodas filosofija.

Fenomenoloģijas pamatā ir doma, ka filosofijas primārais uzdevums ir pētīt apziņas struktūras un to, kā dažādi fenomeni parādās apziņā, tādējādi vērstoties pret objektivizējošo dabaszinātņu nostādni. Fenomenoloģija aicina atgriezties pie pašām lietām, zinātnisko skaidrojumu skatot tikai kā abstraktu, sekundāru zīmju valodu, kas nespēj izgaismot cilvēka un īstenības attiecības, samērot cilvēku ar pasauli (ir milzu atšķirība, vai cilvēks tiek skatīts kā viens no septiņiem miljardiem pasaules iedzīvotāju vai arī pats kā savas pieredzes centrs; no fenomenoloģijas skatpunkta manas attiecības ar īstenību nosaka tas, ka es esmu savas pieredzes centrs, fakts, ka es esmu arī viens no septiņiem miljardiem

citu zemes iedzīvotāju, nozīmi iegūst no tā, ka šis fakts ir nonācis manā apziņā). No šī apraksta izriet, ka fenomenoloģisks skatījums uz emocijām ir tāds, kurā tiek meklēta atbilde uz jautājumu, kādā veidā cilvēks izjūt emocijas, nevis, piemēram, kādi neurofizioloģiski procesi ir to pamatā. Protams, arī visi līdz šim aplūkoti domātāji nav skaidrojuši emocijas šādā dabaszinātniskā manierē, tomēr nekad iepriekš nav bijusi tik liela nepieciešamība aizstāvēties pret aizspriedumiem, – ka pie patiesām zināšanām var nonākt tikai empīrisku pētījumu rezultātā. No daudzajām tēmām, kas ir nozīmīgas fenomenoloģijas kontekstā, var izvirzīt divas, kas ir īpaši aktuālas, apcerot emocijas: tas ir jautājums par intencionalitāti un to, kādā veidā interpretēt ķermeni un ķermenisko pieredzi. Abi šie jautājumi pagaidām netiks aplūkoti, atliekot tos uz nākamo nodaļu, jo tie ir nozīmīgi tajā aprakstīto jautājumu kontekstā. Šim brīdim pietiks, ja tiks akcentēta personiskā pārdzīvojuma nozīme emociju aplūkojumā. Lai gan emocijas var tikt skatītas atrauti no šīs perspektīvas, tomēr šāds skatījums ir neizbēgami nepilnīgs.

Otrs minētais virziens – **ikdienas valodas filosofija** – savā pieejā liek uzsvaru nevis uz tādu, tikai subjektīvi tveramu lietu kā apziņu, bet gan uz valodu, kurai turpretī var piekļūt ikviens valodas lietotājs. Šis virziens piedāvā analizēt to, kādā veidā tiek lietota valoda un kas tiek saprasts ar noteiktiem vārdiem, nevis meklē lietu būtību. Apzīmējums “ikdienas”, iespējams, ir nedaudz maldinošs, jo ar to netiek domāts, ka šī virziena pārstāvji interesējas tikai par veidiem, kādos noteikti vārdi tiek lietoti sadzīviskās sarunās. Arī zinātnisku tekstu var aplūkot, izejot no ikdienas valodas filosofijas pozīcijām. Šī virziena “ikdienišķums” balstās apstākļi, ka analizēts tiek tas, kādā veidā valoda darbojas, kā veidojas lietoto vārdu nozīmes, ļaujot arī salīdzināt, kā vārdu lietojums atšķiras dažādos diskursos – vai tas būtu sadzīviskais, zinātniskais, reliģiskais vai vēl kāds cits diskurss (*Parker-Ryan, 2012*). Piemēram, vārdu “filosofija” un “filosofēšana” nozīme izteikti atšķiras atkarībā no tā, vai tie lietoti akadēmiskajā vidē, kādas iestādes statūtos vai sabiedriskajā transportā. Pirmajā gadījumā ar “filosofiju” tiek saprasta akadēmiska disciplīna, kurai piemīt atbilstoša, šajā vidē atzīta pieeja, ko var nodēvēt par filosofēšanu, otrajā gadījumā runa drīzāk ir par attiecīgās iestādes principiem un vērtībām, savukārt, saskaroties ar apzīmējumu “filosofēšana” sabiedriskajā transportā, visticamāk, vārda lietotājs nievājoši ir vēlējis norādīt uz bezjēdzīgu, subjektīvu, bezatbildīgu spriedelēšanu, no kuras pilnīgi noteikti nav nekāda praktiska labuma.

Arī emocijas ir iespējams analizēt, aplūkojot, kādā veidā vārds tiek lietots. Piemēram, tādu emociju kā bailes iespējams analizēt kā konceptu, kas lietojumā uzrāda saikni ar citiem neemocionāliem konceptiem, kas apzīmē tipiskas situācijas, kādās bailes rodas (tumsā, saskarē ar zirnekļiem un čūskām, pirms eksāmena utt.), simptomus, kas liecina par bailēm (plaši atvērtas vai, pretēji, cieši aizvērtas acis, svīšana, drebošas rokas utt.) un darbībām, kas ir tipiska reakcija

uz bailēm (bēgšana, saukšana pēc palīdzības utt.). Izejot no šiem trim aspektiem, iespējams analizēt jebkuru emociju. Principā, balstoties šādos raksturojumos, iespējams iemācīties vārdus, kas apzīmē dažādas emocijas, tā, lai varētu veiksmīgi lietot tos komunikācijā, taču ir atšķirība starp spēju lietot vārdu un īstu izpratni par tā nozīmi. Minētie trīs aspekti nesniedz pietiekamus nosacījumus, lai kaut ko nodēvētu par konkrēto emociju (*Lyons, 1980: 47–48*). Nepietiek ar to, ka, gaidot eksāmenu, man trīs rokas, es svīstu un pēkšņi aizskrienu prom, lai droši varētu identificēt bailes, iespējams, es esmu pēkšņi saslīmusi.

Iepriekšējā rindkopā aplūkotā trīs aspektu pieeja, protams, nav vienīgā, kādā iespējams veikt emociju analīzi, balstoties ikdienas valodas filosofijas pieejā. Tā ir viens no šīs pieejas iespējamajiem variantiem, kuru izstrādājis britu filosofs E. Kenijs, balstoties ikdienas valodas filosofijas aizsācēja L. Vitgenšteina idejās.

Noslēdzot pārskatu par dažādajām **emociju koncepcijām filosofijas vēsturē**, var atzīmēt arī dažas no psiholoģijā attīstītajām teorijām, kas pievērsušās emociju aplūkojumam. Nav daudz tēmu, kuru ietvaros abu šo jomu – filosofijas un psiholoģijas – saskarsme būtu tik cieša, tāpēc būtu vērts īsumā ieskicēt arī psihologu devumu tēmas iztirzājumā.

Kā pirmo var minēt **evolūcijas teoriju**, kuras nostādne ļoti atšķiras no līdz šim aplūkotajām koncepcijām. Šī pieeja orientējas uz emociju vēsturisko attīstību, skaidrojot, kādēļ noteiktas emocijas ir attīstījušās. Emociju attīstība tiek saistīta ar dabisko atlasī – attīstās tās emocijas, kas nodrošina veiksmīgu adaptāciju pasaulē, kā arī savu gēnu nodošanu nākamajām paaudzēm (*Johanson, 2009*). Piemēram, bailes no zirnekļiem daudzos gadījumos var būt nepamatotas un grūti izskaidrojamas (it sevišķi Latvijas apstākļos, kur nevienas indīgas zirnekļu sugas nav), taču evolūcijas teorija to varētu skaidrot kā no senseniem laikiem mantotu aizsardzības reakciju, kas kādreiz bijusi nozīmīga, jo cilvēks pavadīja laiku brīvā dabā (atšķirībā no vairuma mūsdienu cilvēku) un tādās vietās, kur indīgi zirnekļi ir sastopami. Bailes no šiem posmkājiem ļāvušas izdzīvot, kas savukārt ir priekšnoteikums, lai indivīds varētu vairoties un nodot savus gēnus tālāk, tostarp arī gēnos iekodētās bailes no zirnekļiem. Cits piemērs – tiek uzskatīts, ka pastāv atšķirība starp sievieti un vīrieti greizsirdību. Vīriešus vairāk uztrauc tas, ka viņu sievietēm varētu būt seksuālas attiecības ar citu vīrieti, savukārt sievietei drīzāk piedos vīrieša sānsolus, ja tie ir bijuši tikai fiziska rakstura, nekā samierināsies ar to, ka vīrietis ir iemīlējis citā sievietē. No evolūcijas teorijas skatpunkta šī atšķirība tiek skaidrota, balstoties atšķirīgajās situācijās, kādās abi dzimumi ir iesaistīti ar savu gēnu nodošanu – vīrietim ir jāsaņemas, vai viņš ir savas sievietes bērnu īstais tēvs, kurpretim sievietei šāda problēma nav aktuāla, taču sievietei ir jāsaņemas par to, ka viņas vīrietis varētu no viņas novērsties un pārstāt rūpēties par viņas bērniem, kas savukārt samazina bērnu izredzes nodzīvot pēc iespējas veiksmīgāku dzīvi un izplatīt mātes gēnus, radot viņai veiksmīgus mazbērņus, mazmazbērņus utt.

Biheiviorisms savukārt ir teorija, kas zīmīga ar to, ka savā pieejā izteikti centusies norobežoties no filosofiskas pieejas psihisku norišu skaidrojumā, tā vietā tuvinoties dabaszinātnēm un pievēršoties empīriski novērojamas uzvedības pētniecībai, subjektīvi tveramas psihes norises atstājot bez ievērības. Viens no šīs pieejas slavenākajiem pārstāvjiem B. F. Skiners emocijas skaidroja saistībā ar tādām uzvedības formām, kas veicina cilvēkam vēlamās situācijas nodrošināšanu. Piemēram, ja kāds ir rīkojies man nepieņemami, tad tas izraisa tādu emociju kā dusmas. Dusmojoties es sāku uzvesties citiem cilvēkiem nepatīkamā veidā (paceļu balsi, sataisu briesmīgu sejas izteiksmi). Cilvēks, uz kuru es dusmojos, nevēlas vairs pieredzēt šādu manu uzvedību, tāpēc vairs nerīkojas man nepieņemamā veidā. Tādējādi es ar savu uzvedību esmu panākusi vēlamās situācijas nodrošināšanu. Problēma ar šādu skaidrojumu – ja nu es slēpju savas patiesās emocijas un uzvedos tā, it kā būtu apmierināta, vai tas atceļ to, ka emocija, kuru šobrīd patiesībā pārdzīvoju, ir dusmas? Un vai tiešām visas emocijas ir interpretējamas kā tādas, kas orientētas uz sev vēlamā stāvokļa nodrošināšanu? Kāds labums, piemēram, ir no sērām par kaut ko pilnībā zudušu? Mana neapmierinātība taču nevar to vairs nekādi atgriezt (*Lyons, 1980: 17–22*).

Visbeidzot, nevar nepieminēt **psihoanalīzi**, kas savukārt no visām psiholoģiskajām teorijām emociju aplūkojumā ir atstājusi uz filosofiju vislielāko ietekmi. Šīs teorijas ietvaros uzsvars ir likts uz psihes neapzinātajiem procesiem. Pats tās dibinātājs Z. Freids nav izstrādājis vienotu, sistemātisku pārskatu par emocijām, tā vietā vēršot uzmanību uz atsevišķām emocijām, kas būtiskas klīniskajos gadījumos. Ja tomēr mēģina rast kādu vispārēju emociju raksturojumu, tad jāatzīmē viņa ideja, ka daudzu aktuālajā brīdī piedzīvotu emociju pamats nav vis tā brīža situācija, bet gan kāds traumatisks notikums, kas norisinājies kaut kad agrā bērnībā un kas tagad tiek nejauši asociēts ar pašreizējo notikumu, kas atmiņā atmodinājis toreiz piedzīvoto emocionālo pārdzīvojumu. Tā kā šis agrīnais notikums ir bijis traumatisks, tad bērns nav spējis ar to samierināties un izspiedis no savas apziņas neapzinātajā. Savā ziņā līdzīgs ir franču filosofa Ž. P. Sartra skatījums uz emocijām. Viņš uzskatīja, ka emocijas saistītas nevis ar neapzināto, bet gan tās izpaužas kā reakcija uz nespēju samierināties ar realitāti, tā vietā radot citu, emociju iekrāsotu, pasauli. Piemēram, situācija manī atmodina kādu vēlmi, ko nav iespējams apmierināt, tāpēc es sāku uz pasauli skatīties caur dusmu prizmu (*Lyons, 1980: 25–28*).

Kognitīvās un sajūtu teorijas emociju skaidrojumā

Pēc šī vēsturiskā pārskata varam pievērsties mūsdienās aktuālām filosofiskām debatēm, kas veltītas emociju problemātikai. Kā jau iepriekš norādīts, jautājums par emocijām filosofijā nekad nav bijis uzmanības centrā, taču arī

pie šīs nelielās uzmanības, kas veltīta emociju iztirzājumam, var konstatēt periodus, kad filosofu interese pieaug, pat ja tik un tā pievērstā uzmanība ir neliela, salīdzinot ar to, kas veltīta citiem jautājumiem, kaut vai, piemēram, prātam un domāšanai. Šādu intereses palielināšanos var konstatēt 20. gadsimta otrajā pusē, un tā nav norimusi arī šobrīd. Attiecīgais periods ir arī pietiekami ilgs, lai tā laikā emociju filosofijā varētu iezīmēties tēmas, kas nu jau kļuvušas klasiskas. Par šādu klasisku tēmu ir uzskatāms strīds starp divu emociju teoriju virzieniem, kuri tiek dēvēti par kognitīvajām teorijām un sajūtu teorijām (dažos gadījumos otrās tiek dēvētas arī par nekognitīvajām teorijām). Īsumā raksturojot abus šos virzienus, var teikt, ka kognitīvās teorijas ir tādas, kas apgalvo, ka emocijas ietver sevī kognitīvu saturu (domas, uzskatus, spriedumus), savukārt sajūtu teorijas liek uzsvāru uz ķermeniskām sajūtām, kas saistītas ar emocijām (piemēram, izjūtot tādu emociju kā kauns, būtiskais ir tas, kā es sajūtu karstumu vaigos, kuru citi var novērot kā nosarkšanu, kā arī mana sirds sāk sisties straujāk utt.).

Tas, ka diskusija starp kognitīvo un sajūtu teoriju pārstāvjiem ir aktuāla mūsdienās, nenozīmē, ka būtu pavērts pilnīgi jauns tematisks lauks emociju izpratnē. Savā ziņā arī iepriekšējo laiku filosofus iespējams klasificēt kā vienam vai otram virzienam piederīgus (antīkās un viduslaiku filosofijas pārstāvji parasti iekļaujas kognitīvajā virzienā, uzsverot emociju un prāta mijiedarbību, savukārt no jaunajiem laikiem līdz pat 20. gadsimta vidum dominējošas ir sajūtu teorijas, kas izceļ emociju ķermeniskos aspektus), taču, pirmkārt, iepriekšējo laiku filosofi paši sevi neidentificēja kā piederīgus šādiem virzieniem, un, otrkārt, nepastāvēja domu apmaiņa starp abu virzienu pārstāvjiem, no kuriem katrs censtos pierādīt savas pozīcijas pārakumu.

Iemesls tam, kādēļ pastāv šāds strīds, meklējams pašu emociju dabā, kura nebūt nav viendabīga, tādējādi ļaujot gan kognitīvajām, gan sajūtu teorijām parādīt savas stiprās puses. Filozofs Dž. Prīnss norāda:

“Emocijām piemīt īpašības, kas ir vērstas abos virzienos – īpašības, kas liek emocijām izskatīties diezgan saprātīgām, un īpašības, kas liek tām izskatīties diezgan padumjām. Tās kalpo kā paraugs mūsu dzīvnieciskās dabas pamatimpulsiem, tajā pašā laikā izraisa cilvēcīgākos un humānākos mentālos repertuārus. Atkarībā no tā, kam tiek pievērsta uzmanība, emocijas var parādīties gan kā mūsu vienkāršākie instinkti, gan arī kā izsmalcinātākie no mūsu sasniegumiem. Šī dubultā daba padara emocijas ne tikai aizraujošas, bet arī mulsinošas.” (Prīnzs, 2003: 69)

Tas, ka kāds ir pievērsies emociju kognitīvajiem, saprātīgajiem aspektiem, gan vēl nenozīmē, ka emocijas uzreiz tiks novērtētas kā visaugstākā cilvēcības izpausme (atcerēsimies kaut vai Platona nostāju – jā, emocijas nav vienkārši

ķermeniski impulsi, tās mijiedarbojas ar prātu, spēj nosliekties arī saprātīgā virzienā, taču dvēseles hierarhijā tās nekad neizkonkurēs prāta īpašo vietu), tajā pašā laikā, protams, ir iespējams arī izteikti pozitīvs emociju novērtējums, piemēram, romantisma idejās.

Iepriekšējā rindkopā citētais Princa raksts sniedz vienu no veiksmīgākajiem pārskatiem par debatēm, kas risinājušās starp kognitīvajām un nekognitīvajām teorijām⁴, tāpēc turpmākais teksts tiks veidots, pamatā balstoties Princa pētījumā.

Princa savu pārskatu sāk ar **nekognitīvo teoriju** virzienu, norādot, ka arī šī teoriju grupa nav viendabīga. Nekognitīvo teoriju virziena radikālāko formu veido tās teorijas, kas emocijas identificē ar tīrām sajūtām, apgalvojot, ka neko citu emocijas arī neietver. Tas nozīmē, ka, piemēram, tādu emociju kā mīlestība veido tikai ķermeniskie uztvērumi, kādi parasti tiek pārdzīvoti, kad esam iemīlējušies, – ieraugot mīļoto cilvēku, sirds sāk sisties straujāk, un mēs piedzīvojam sajūtu, kas ir gandrīz kā pacelšanās virs zemes. Un tas arī ir viss, bez šīm ķermeniskajām sajūtām nekā cita vairs nav. Pārējais ir tikai emocijas pavadošas domas, cerības, uzskati, kas nav ietverti pašās emocijās. Principā no šādas teorijas skatpunkta arī pašam mīlas objektam vajadzētu būt sekundāram. Filosofiskajā terminoloģijā šo fenomenu dēvē par **intencionalitāti** jeb vērstību uz kādu objektu.

Parasti intencionalitātes jēdzienu izmanto, raksturojot apziņu un domāšanu – mana apziņa un manas domas vienmēr ir par kaut ko, nav iespējams, ka tās nav vērstas uz kādu objektu. Nepastāv doma, kurai nav pilnīgi nekāda satura. Emociju kontekstā intencionalitātes problēma ir viens no tematiem, par kuru tiek aktīvi diskutēts kognitīvo un sajūtu teoriju strīda ietvaros. Kā minēts, sajūtu teorijas nepiedāvā skatīt emocijas kā intencionālas, savukārt kognitīvās teorijas apgalvojumu, ka emocija vienmēr ir vērsta uz kādu objektu, izmanto, lai pamatotu savu pamatnostādni, ka emocijas pēc būtības ir tuvas citiem kognitīviem procesiem, jo tiem piemīt šī kopīgā iezīme.

⁴ Princa ir viens no tiem, kurš izvēlas apzīmējumu “nekognitīvās teorijas”, kas, no vienas puses, ir precīzāks apzīmējums, jo pie šī virziena ir pieskaitāmas ne tikai tādas teorijas, kas emocijas skaidro tieši kā ķermeniskas sajūtas, bet arī tādas, kas emociju un ķermeņa saikni skata plašāk, ne tieši kā sajūtas, taču, no otras puses, šāds apzīmējums arī ir mazāk izsakošs. Pats apzīmējums “kognitīvs” un “kognīcija” jau ir pietiekami mulsinošs – kognitīvie zinātnieki risina bezgalīgas diskusijas par šo viņu zinātnē centrālo jēdzienu patieso nozīmi. Apzīmējums “nekognitīvs” tādējādi ir vēl problemātiskāks. Šī otrā aspekta dēļ raksta autore ir izvēlējusies par labu apzīmējumam “sajūtu teorijas”.

Atgriežoties pie tīrajām sajūtu teorijām, jānorāda: kā jau tas parasti ir ar radikālām teorijām, tās ir stipri apšaubāmas, turklāt visbiežāk nevar atrast nevienu cilvēku, kas īstenībā pārstāvētu šādu teoriju. Ja kāds argumentē pret radikālu teoriju, tas visbiežāk nozīmē, ka kritiķis ir uzkonstruējis “salmu vīru” jeb “putnubiedēkli”⁵, kuru pats cenšas pēc tam apkarot.

Somatiskās teorijas ir mērenāka nekognitīvo teoriju versija, kurā tiek apgalvots, ka emocijas ir kā atbildes reakcija uz noteikta veida pārmaiņām ķermenī, tostarp hormonu līmeņa izmaiņām. Šīs pieejas pārstāvji aktīvi izmanto empīriskus pētījumus: piemēram, ir atklāts, ka cilvēki ar noteikta veida smadzeņu bojājumiem, kas neļauj pilnībā tvert atsevišķas izmaiņas ķermenī, piedzīvo arī atbilstošu emociju līmeņa samazināšanos. Taču šādai teorijai iespējams iebilst, ka ķermeniskās reakcijas neveido emociju saturu, bet gan tikai tās pavada (*Prinz*, 2003: 70–71). Līdzīgi mēs nošķiram mākoņus un lietu – tas, ka mākoņi vienmēr pavada jeb ir klātesoši lietus gadījumā, neliek mums teikt, ka mākoņi ir lietus, lai gan tie ir visciešākajā mērā saistīti.

Arī **kognitīvo teoriju** gadījumā var izšķirt dažādus to veidus – tīri kognitīvās teorijas, kas apgalvo, ka emocija ir spriedums (vai kāds cits kognitīvs process), un jauktās teorijas, kurās emocijas tiek skatītas kā tādas, kas ietver gan kognitīvo, gan nekognitīvo komponenti, taču tā nav uzskatāma par emociju, ja tai nav arī šī kognitīvā aspekta.

Apgalvojums, ka emocija ir spriedums, skan nedaudz dīvaini. Parasti ar spriedumu tiek domāts kaut kas apzināts, vārdos artikulēts, kā, piemēram, tiesneša spriedums, vai arī ikdienišķāka spriešana par to, kā labāk būtu rīkoties, kā attiekties pret kādu jautājumu, utt. Doma, ka šādā veidā darbojas arī emocijas, nešķiet pārlicinoša. Emociju gadījumā es nevis spriežu, bet reaģēju spontāni. Taču uz spriedumu var paskatīties arī citādi. R. Solomons ir domātājs, kurš kļuva slavens ar skandalozo apgalvojumu, ka emocijas ir spriedums, taču viņš norāda, ka spriedums var būt arī neapzināts un neartikulēts. Viņš norāda, ka arī dzīvnieki izdara spriedumus – tie izspriež, vai ēst kaut ko vai neēst, doties vienā virzienā vai otrā, kas gan nenozīmē, ka šie spriedumi notiek apzināti (kur nu vēl artikulēti), taču kaut kāds lēmums ir izdarīts. Tāpat emocijas mūsos var ienākt vai nu apzināti, vai neapzināti (*Solomon*, 2003: 10). Piemēram, pastāv mīts, ka leģendārā dziesma *Gloomy Sunday* izraisa neaprakstāmas skumjas, kas pārsteidzoši bieži ir novedusi cilvēkus, tostarp pašu dziesmas komponistu R. Seresu, pie pašnāvības, līdz ar to saprātīgam cilvēkam droši vien vajadzētu censties izvairīties no šīs dziesmas klausīšanās – šādā gadījumā var runāt par emociju kā vairāk vai mazāk

⁵ Ar “salmu vīru” un “putnubiedēkli” domāts klasisks argumentācijas kļūdas veids, kurā argumentētājs, uzrādot sava pretinieka kļūdas, pārspilējot sagraza viņa teikto, tādējādi sākot cīnīties pret pozīciju, kuru neviens patiesībā nepārstāv.

apzinātu spriedumu –, taču, ja fonā ir ieslēgts radio un pēkšņi tiek atskaņota šī dziesma, tad skumjas var iezagties gluži nemanāmi, tādējādi emocija izpaužas kā neapzināts spriedums par to, cik viss ir briesmīgi un ka varbūt ir jādara sev gals.

Tīri kognitīvām emociju teorijām var iebilst, ka ir grūti atspēkot to, ka emociju gadījumā tiek pārdzīvotas arī ķermeniskas sajūtas. Ar šādu kritiku nācās saskarties arī Solomonam. Viņa teorijas agrīnajā versijā ķermeniskas sajūtas tik tiešām bija ignorētas, taču vēlāk filosofš savu teoriju pārstrādāja, savdabīgā veidā tajā iekļaujot arī ķermeniskās sajūtas. Viņaprāt, arī ķermeniskās sajūtas ir sava veida spriedumi – tās ir ķermeņa spriedumi. Šo neierasto ideju Solomons pamato, izmantojot filosofa G. Raila nošķirumu starp divu veidu zināšanām – zināšanām par kaut ko jeb faktiskām, teorētiskām zināšanām un zināšanām, kā kaut ko izdarīt, jeb praktiskām zināšanām (Solomon, 2003: 12–15). Visbiežāk cilvēki ar zināšanām saprot tieši faktiskās zināšanas, piemirstot par praktiskajām zināšanām, kuras visbiežāk izpaužas neartikulētā jeb vārdos neizteiktā veidā. Piemēram, klavierspēle ir praktiskas zināšanas, kuras, protams, pavada arī teorētiskas zināšanas, taču neviena teorētiska atziņa šajā gadījumā nevar atsvērt to, vai mani pirksti zina, ko darīt uz klavieru taustiņiem, vai nezina. Analogiski var runāt par emociju ķermeniskajiem aspektiem kā spriedumiem – saskaroties ar patīkamo, ķermenis var izspriest (visbiežāk neapzināti), ka ir vērts pasmaidīt, bet mēs varam arī izvēlēties smaidīt apzināti, cerībā, ka tas izraisīs garstāvokļa uzlabošanos pat tad, ja nekas labs patiesībā nav noticis.

Kā **jaukto teoriju** piemēru var minēt R. Lacarusa (*Richard Lazarus*) vērtējuma teoriju (*appraisal theory*), kurā tiek apgalvots, ka emocijas ietver sajūtas, ko radījuši vērtējoši spriedumi, un katra no emocijām ir saistīta ar kādu no sešām vērtējuma dimensijām, kas izpaužas kā atbildes uz sešiem jautājumiem:

- 1) vai ir noticis kaut kas tāds, kas attiecas uz maniem mērķiem;
- 2) vai tas saskan ar maniem mērķiem;
- 3) vai tas skar manu ego;
- 4) vai vajadzētu kādu vainot vai pretēji – atbalstīt;
- 5) kādā veidā ar to iespējams sadzīvot;
- 6) ko es varu sagaidīt no nākotnes.

Ja cilvēks nonāk situācijā, kurā tiek skarts kāds no minētajiem jautājumiem, raisās emocija, kas ir kā vērtējums notiekošajam. Piemēram, tādu emociju kā dusmas no šīs teorijas viedokļa var skaidrot šādi:

- 1) ir uzradies kaut kas tāds, kas ietekmē manus mērķus;
- 2) tas traucē to realizāciju;
- 3) tādējādi tiks iedragāta mana pašapziņa;
- 4) ir jāvaino tas, kurš izraisījis šo stāvokli;
- 5) vienīgais veids, kā samierināties ar situāciju, ir paust agresiju;
- 6) taču tas, visticamāk, neuzlabos situāciju.

Ne katrai emocijai ir jāizriet no visām sešām dimensijām vienlaicīgi, taču vismaz kādai no sešām ir jābūt aktuālai (*Prinz, 2003: 73*).

Lacarusas teorijas kritiķi norādījuši uz vairākiem problemātiskiem tās aspektiem. Šajā rakstā tiks rekonstruēti divi nozīmīgākie iebildumi.

Pirmkārt, atbilstoši šai teorijai emocija tāpat rodas, balstoties vērtējuma spriedumā, taču dzīvē bieži gadās tā, ka mēs sākotnēji esam situāciju novērtējuši vienā veidā, tas ir izraisījis noteiktu emociju, pēc tam mēs esam uzzinājuši jaunus faktus, kas liek mainīt savu vērtējumu, taču emocija paliek sākotnējā (piemēram, kāds mūs sadusmo, pēc tam mēs uzzinām, ka nav bijis pamata, bet dusmas neatkāpjas). Uz šo iebildumu Lacaruss ir atbildējis, norādot, ka šī emociju nekontrolējamā puse saistīta ar emociju nekognitīvo aspektu (jo viņa teorija, kā jau minēts, pieder pie to teoriju grupas, kas nenoliedz arī šādu nekognitīvu aspektu klātbūtni emocijās), turklāt var gadīties arī tā: lai gan apzināti mēs mainām savu vērtējumu, tomēr neapzināti paliekam pie iepriekšējā sprieduma, kā tas ir, piemēram, aizspriedumu gadījumā – zināt, ka lielākā daļa musulmaņu nav teroristi un ir gluži normāli cilvēki, ir viena lieta, taču ir gadījumi, kad cilvēki turpina uz katru šīs ticības pārstāvi skatīties ar aizdomām.

Otrkārt, Lacarusas teorijas kritiķi var vaicāt, kā ar šo teoriju skaidrot gadījumus, kad kāda emocija tiek izraisīta, izmantojot tīri fiziskus līdzekļus, piemēram, noteiktas emocijas var tikt izraisītas narkotiku ietekmē, vai arī nevainīgāks piemērs – piespiežot sevi pasmaidīt, visbiežāk cilvēki tik tiešām sāk justies labāk. Šādos gadījumos nekāda vērtēšana nenotiek. Pats Lacaruss nav atbildējis uz šo iebildumu, taču iespējama arguments varētu būt tāds, ka šādos gadījumos runa nav par īstām emocijām, bet gan sajūtām, kas tikai atgādina emocijas (*Prinz, 2003: 74–75*).

Aplūkoto debašu kopsavilkums varētu būt šāds:

- Nekognitīvo teoriju izskaidrošanas potenciāls ir vājš. Tās nespēj skaidrot mijiedarbību, kas pastāv starp emocijām un domāšanu, kā arī emocijām piemītošo intencionalitāti jeb vērstību uz kādu objektu. Nekognitīvajās teorijās emocijas nav jēgpilnas.
- Kognitīvās teorijas savukārt spēj piedāvāt to, kas ir iztrūkstošs nekognitīvajās teorijās, taču nenovērtēts paliek ķermeniskais aspekts, it īpaši tādos gadījumos, kad ķermeniskas norises raisa emocijas, kurās tādu kognitīvu procesu kā spriešanas un vērtēšanas līdzdalība ir apšaubāma.

Lai gan strīds starp kognitīvajām un sajūtu teorijām savu kulmināciju piedzīvoja pasen (pagājušā gadsimta 80. gados), tomēr vēl joprojām filosofi, kas savos apcerējumos pievēršas emociju problemātikai, ļoti bieži pozicionē sevi kā piederīgus vienam vai otram virzienam. Tajā pašā laikā ir vērojama tendence abas pozīcijas tuvināt, skatot emocijas kā sava veida tiltu starp apzināto un neapzināto, kognitīvo un ķermenisko.

Šī raksta autore uzskata, ka strīda sakne lielā mērā meklējama tajā, ka abu virzienu pārstāvji turpina darboties gara un ķermeņa duālisma paradigmā. Ar gara un ķermeņa duālismu tiek saprasts skatījums uz garu un ķermeni kā divām atšķirīgām substancēm, no kurām pirmā ir nemateriāla, bet otra – materiāla. Ja tās ir atšķirīgas substances, tad rodas virkne filosofisku problēmu, no kurām galvenā ir: kādā veidā norisinās gara un ķermeņa mijiedarbība? Citiem vārdiem – kā ir iespējams tas, ka tādas nemateriālas lietas kā domas spēj ietekmēt matēriju jeb ķermeni un, pretēji, kā ķermeniskas norises spēj ietekmēt gara dzīvi? 20. gadsimtā daudzi filosofi fenomenologi ir mēģinājuši atrisināt šo problēmu, duālismu atceļot, un nevis reducējot garu uz fizisko pasauli, apgalvojot, ka cilvēka garu var izskaidrot, pētot smadzenes, bet gan akcentējot, ka mūsu ķermenis nav vienkārša matērija (kā gaļas blāķis), bet tā ir dzīva miesa, kas ir tādu procesu caurstrāvota, ko ierasti asociējam ar gara pasauli, un tāpat arī cilvēka garīgā pasaule nenotiek kaut kā atrauti no ķermeniskās, visa mūsu uztvere norisinās ķermeniski.⁶

Ja atsakās no ķermeņa un gara duālisma, tā vietā akcentējot tos abus kā vienotu lietu jeb miesu⁷, tad, pēc autores domām, šeit aplūkotajam strīdam starp kognitīvajām un sajūtu teorijām lielā mērā zūd jēga. Nevarētu gan teikt, ka līdz šim neviens filozofs nav iedomājies iet šajā virzienā. Arī pats Princs savā teorijā piedāvā pārinterpretēt ķermeni kā tādu, kurš ir nevis materiāla lieta, bet gan tādu, kurā mēs esam iemiesoti. Viņš pats gan sevi redz kā nekognitīvā virziena pārstāvi un iepriekš aprakstītā V. Džeimsa sekotāju, tomēr, pēc autores domām, nedaudz mainot akcentus, viņa pozīciju varētu skatīt arī kā tādu, kas strīdu ir pārvarējusi.

Nobeigums

Jautājums par emociju attiecībām ar racionalitāti, kas tika pieteikts jau pašā raksta sākumā, labi iekļaujas iepriekšējā nodaļā aprakstīto kognitīvo teoriju ietvaros, it sevišķi tad, ja tiek akcentēta to tuvība, mijiedarbība, kā tas ir šī raksta gadījumā. Tomēr, ņemot vērā tikko aprakstīto piedāvājumu novērst strīdu, atceļot ķermeņa un gara dualitāti, piederība kognitīvo teoriju grupai nav obligāta.

Viens no emociju raksturojumiem, kas regulāri parādās dažādajās emociju koncepcijās, ir to neuzticamība. Arī ikdienā bieži tiek uzskatīts, ka emocijas aptumšo mūsu prātus, neļaujot saprātīgi spriest par sevi, apkārtējiem cilvēkiem,

⁶ Sīkāk ar šīm idejām var iepazīties, piemēram, franču fenomenologa M. Merlo-Pontī tekstos.

⁷ Autori, kas tiecas atcelt gara un ķermeņa duālismu, ir ieviesuši terminoloģisku nošķirumu starp “ķermeni” un “miesu”, ar “ķermeni” domājot materiālo substanci, savukārt ar “miesu” apzīmējot gara caurausto ķermeni, kurā attiecīgais duālisms ir pārvarēts. Nošķiruma saknes meklējamas jau minētā filosofa M. Merlo-Pontī idejās.

notiekošo. Šādi novērojumi kalpo par pamatu tam, lai pretnostatītu emocijas racionalitātei, kura turpretim skatīta kā uzticama un tāda, kas ļauj objektīvi, atsvešināti paraudzīties uz lietām.

Šo vispārpieņemto uzskatu iespējams kaut nedaudz iedragāt, salīdzinot emocijas un racionalitāti, balstoties tajā, cik lielā mērā mēs spējam tās izvēlēties. Izejas punkts tātad ir pieņēmums, ka emocijām mēs ļaujamies pasīvi, savukārt domas saistītas ar noteiktām izvēlēm. Vai šis pieņēmums ir adekvāts?

Vispirms par racionalitāti – domāšana šī vārda stingrā nozīmē vienmēr ir sakārtota aktivitāte, ar to saprotot, ka tā nav domāšana, ja tā nepakļaujas loģikas likumiem un tai nepiemīt jēgpilns secīgums (haotisku, savstarpēji pret-runīgu domu jūklis, kas gluži nekontrolēti iešaujas prātā un tad atkal nozūd, šādā šaurā vārda izpratnē nav domāšana). Taču atbilde uz jautājumu, vai domas vienmēr ir voluntāras (jeb apzināti izvēlētas), ir noliedzoša. Jau pieminētais filozofs R. Solomons šajā kontekstā norāda: “Domas ne vienmēr parādās kā organizēta aktivitāte (kā tas ir domāšanas gadījumā), bet drīzāk tās rodas vismaz trīs dažādos veidos, kurus var rezumēt kā “radītas” (*conjured up*), kad, piemēram, risinu kādu problēmu vai cenšos atcerēties atbildi uz kādu jautājumu; “ierosinātas” (*invited*), kā tas ir tad, kad esmu strādājis pie kādas problēmas risinājuma, vakarā pārtraucis tā risināšanu, bet atbilde pēkšņi pie manis atnāk nakts vidū; un “neierosinātas” (*uninvited*), kā tas ir tad, kad doma “iešaujas” prātā, kad es to nemaz neesmu vēlējis vai paredzējis. Šī trejādā domas iezīme ir īpaši nozīmīga, atbildot uz jautājumu, vai un kādā nozīmē kāds var izvēlēties emocijas, jo ir taisnība, ka ir iespējams gan izvēlēties domu (ar domāšanas palīdzību), gan domai uzrasties neaicinātai.” (*Solomon, 2003: 7*) Tātad, lai gan domāšana stingrā nozīmē ir kontrolēta, izvēlēta jeb voluntāra, tomēr domas var būt arī nekontrolējamas. Kad tas ir pateikts, mēs varam piekrītoši māt ar galvu, jo nav iespējams, ka savā pieredzē nevaram rast gadījumus, kad domas ienākušas prātā gluži nejauši. Sākotnējais priekšstats tādējādi ir daļēji iedragāts.

Pievērsoties emocijām, ir skaidrs, ka daļa no tām uzrodas gluži negaidīti. Vai mēs spējam radīt jeb izvēlēties emocijas un arī “sagatavot augsni” tam, lai nākotnē raisītos noteiktas emocijas? Par spīti tam, ka daudzi filozofi ir norādījuši uz emociju iezīmi nevaldāmu kaislību veidā apspiest prātu, tomēr viņi arī aicina strādāt pie tā, lai emocijas kontrolētu (Platona filosofija), pavisam izskaustu (stoīķu mācība), vai arī pakāpeniski apgūt, kā ievirzīt emocijas sociāli pieņemamās formās (Aristoteļa piedāvājums). Tātad arī uz emocijām var attiecināt tās pašas trīs formas, kuras tika attiecinātas uz domām. Bez pilnīgi nejaušajām, negaidītajām emocijām ir arī tādas, ko mēs izvēlamies, un tādas, kuras uzrodas it kā pašas, taču patiesībā to pamatā ir apgūta prasme emocionāli reaģēt pieņemamā veidā. Tas, ko iespējams panākt, šādā veidā skaidrojot emocijas, ir tāds skatījums, kurā cilvēks ir vairāk vai mazāk atbildīgs par savām emocijām.

Izmantotā literatūra

1. Dekarts, R. (2008) *Meditācijas par pirmo filozofija* / Tulk. A. Rītups. – Rīga: Liepnieks & Rītups.
2. Kants, I. (2000) *Spriestspējas kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zvaigzne ABC.
3. Merlo-Pontī, M. (2007) *Acs un gars* / Tulk. M. Rubene. – Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs.
4. Platons (2001) *Valsts* / Tulk. G. Lukstiņš. – Rīga: Zvaigzne ABC.
5. Descartes, R. (1989) *The Passions of the Soul* / Transl. by S. H. Voss. – Indianapolis: Hackett Publishing Company.
6. Hume, D. (1989) *A Treatise of Human Nature*. – Oxford: Clarendon Press.
7. Johanson, G. (2009) Theories of Emotion // *Internet Encyclopedia of Philosophy* // <http://www.iep.utm.edu/emotion/#H2>
8. Knuuttila, S. (2004) *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. – Oxford: Oxford University Press.
9. Lyons, W. (1980) *Emotion*. – Cambridge: Oxford University Press.
10. Moscovici, C. (2007) *Romanticism and Postromanticism*. – Lanham: Lexington Books.
11. Parker-Ryan, S. (2012) Ordinary Language Philosophy // *Internet Encyclopedia of Philosophy* // (<http://www.iep.utm.edu/ord-lang/>)
12. Prinz, J. (2003) Emotion, Psychosemantics, and Embodied Appraisals // *Philosophy and the Emotions* / A. Hatzimoysis (ed.). – Cambridge: Oxford University Press.
13. Schmitter, Amy M. (2010) 17th and 18th Century Theories of Emotion // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.) // http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/emotions-17th18th/
14. Solomon, R. C. (2003) Emotions, Thoughts and Feelings: What is a 'Cognitive Theory' of the Emotions and Does it Neglect Affectivity? // *Philosophy and the Emotions* / A. Hatzimoysis (ed.). – Cambridge: Oxford University Press.

Ievads

Apziņa šķiet visskaidrāk dotais un saprotamākais priekšstats. Ikviens, ar ko esmu runājis, atzīst, ka apzinās to, ko saka. Bet šī skaidrība izgaist brīdī, kad apziņas klātesamība tiek apšaubīta. Šī situācija ir līdzīga tai, kuru Augustīns apraksta, pārdomājot, kas ir laiks: “Ja neviens man to nejaudā, es zinu, bet, ja es vēlos to izskaidrot kādam, kas jaudā, es nezinu.” (Augustīns, 11: 14, 17)

Jautājot, kas ir apziņa, rodas vairāk neskaidrību nekā skaidrību. Apziņa, tāpat kā laiks, paslēpjas aiz laiciskuma modiem – aizgājušās pagātnes, nenotveramās tagadnes, neatnākošās nākotnes, tā arī apziņa paslēpjas aiz dažādajiem apzināšanās modiem. Šeit var minēt vēl kādu salīdzinājumu: tāpat kā vaicājot, ko nozīmē “redzēt”, tiek runāts par redzamo un redzētāju, nevis par pašu redzēšanu, arī, aprakstot apziņu, biežāk tiek runāts par to, kas ir apzināts vai arī, kas apzinās, nevis par pašu apziņu. Šīs daudzveidīgās problēmas ir kalpojušas par pietiekamu iemeslu, lai filosofijas un zinātnes vēsturē radītu daudzus un ļoti pretrunīgus uzskatus par to, kas būtu jāsaprot, sakot “apziņa”.

Apziņas tēma ir atrodama jau antīkās filosofijas tekstos, bet skaidra, nepārprotama atbilde uz jautājumu, kas ir apziņa, nav atrodama nevienā – ne antīkā, ne jauno laiku, ne mūsdienu – izklāstā. Iemesls tam ir paša jautājuma par apziņu divējādā neskaidrība, kas, pirmkārt, ir saistīta ar grūtībām sniegt skaidru jēdziena noteiksmi, nošķirot to no citiem, līdzīgiem, jēdzieniem, un, otrkārt, neskaidrība rodas apziņas jēdziena tautoloģiskās iedabas dēļ – apziņa tiek apzināta apziņā. Tādēļ, lai izprastu šīs tēmas sarežģīto iedabu, sākumā

ir jāapskata un jānoskaidro abu neskaidrību iedaba. Pirmā problēma – jēdziena skaidra noteikšana, ir saistīta ar jēdziena etimoloģisko jeb vārda izcelsmes raksturojumu, savukārt otrā izriet no pirmās un parādās kā jēdziena nozīmes neuzrādāmība.

Apziņas jēdziena izcelsme

Jēdziens “apziņa” kā filosofisks koncepts ir salīdzinoši jauns veidojums, bet vārdforma ir atrodamā jau sengrieķu tekstu tulkojumos latīņu valodā senajā Romā. Latīniskais jēdziens *conscientia* pirmo reizi parādās Cicerona (106.–43. p. Kr.) darbos (piemēram, *Epistulae ad Quintum fratrem*. 2.15.2.14), kas savukārt atbilst sengrieķu vārdam συνείδησις (*suneidēsis*). Pēc tam šis jēdziens iesakņojas Stojas laika literārajos tekstos. Sengrieķu *suneidēsis* ir darināts kā *eidēsis* un *sun* savienojums, kurā pirmais nozīmē “zināšana”, savukārt otrais (*sun*) “ar”, “kopā”, “kopā ar”. Atbilstoši arī latīņu tulkojumā parādās šie abi aspekti.

Atšķirīgos kontekstos *suneidēsis* un *conscientia* izsaka dažādas vārda jēgas – viena nozīme ir zināšana, kas ir kopēja ar citu personu jeb kopējās zināšanas, savukārt otrā nozīmē – zināšana kopā ar citu zināšanu, nevis personu. Tātad, no vienas puses, apziņa ir saistīta ar korbūšanu, subjektīvo robežu atcelšanu sabiedrības labad – sava viedokļa saskaņošana ar citas personas vai tradīcijas uzskatiem. Piemēram, es zinu, kas ir labs un kas ļauns, nevis tādēļ, ka šīs zināšanas ir tikai mans subjektīvs priekšstats, bet gan tādēļ, ka esmu cilvēks, kuram piemīt apziņa kā spēja būt savā zināšanā kopā ar citu. No otras puses, apziņa ir zināšanu savstarpējā saistība un saskaņojums – izteikums “es zinu, ka zeme ir apaļa” ir saistīts ar zināšanām par apaļumu un zemi, savukārt zināšanas par apaļumu un zemi ir saistītas vēl ar citām zināšanām, piemēram, ar zināšanu par telpu; šo zināšanu kopa uzrāda apziņu kā zināšanu korbūšanu.

No šīm abām nozīmēm arī izriet apziņas ētiskais un teorētiskais saistījums. Apzināties nozīmē būt pie apziņas, atpazīt kaut ko. Vārda sākotnē tieši šī ētiskā puse bija saistošā. Agrīnajā grieķu literatūrā, Homēra un citu autoru darbos, *suneidēsis* tiek lietots kā apzīmējums spējai saskatīt atšķirību starp labo un ļauno. Stojā šī ētiskā nostāja kļūst par pamatu teorētiskam izvērsumam, saglabājot šo atpazīšanas nozīmi. Apziņa kā *conscientia* primāri ir apzināšanās kā kopzināšanas atpazīšana kopzināšanas iepriekš apskatītajā divējādajā nozīmē. Tā netiek izprasta kā teorētisks koncepts. Romāņu valodās, piemēram, franču *conscience*, spāņu *conciencia*, itāļu *conscienza*, latīniskais jēdziens ir saglabājis savu dualitāti, t. i., gan ētisko, gan teorētisko aspektu. Ētiskajā aspektā apziņa ir zināšana kopā ar citu personu, teorētiskajā – vairāku zināšanu korbūšana.

Atšķirībā no romāņu valodām, kurās šīs abas konotācijas ir saistītas, lielākajā daļā citu indoeiropiešu valodu apziņas jēdzienā ir uzsvērts teorētisks aspekts, kas ir nošķirts no *συνείδησις* un *conscientia* ētiskās nozīmes, radot atsevišķu nozīmju lauku. Jānorāda, ka šī sākotnējā saistība ir saglabājusies citā jēdzienā – sirdsapziņa. Angļu valodā apziņa tiek apzīmēta ar vārdu *consciousness*, kuram par pamatu ir ņemts latīniskais *conscientia*, savukārt sirdsapziņa tiek izteikta kā *the voice of conscience* – apziņas balss. Vācu valodā *Bewußtsein* ir apziņa, savukārt sirdsapziņa – *Gewißen*. Abu vārdu darinājuma pamatā ir *Wiß* pamatformas modifikācija. *Gewißen* ir ieviesis Mārtiņš Luters un lietojis kā sinonīmu vārdam *Bewußtsein*. Arī latviešu valodas vārds “sirdsapziņa” ir darināts uz vārda “apziņa” bāzes. Apziņas jēdziena veidošanās vēsture ir salīdzinoši līdzīga. Viduslaikos apziņa netiek izcelta kā atsevišķs jēdziens, kas apzīmē filosofisku, teorētisku konstrukciju. Šis jēdziens kā darinājums parādās Bībeles tulkojumos, vācu valodā tas pirmo reizi ir atrodams Lutera tekstos, bet latviešu valodā – 17. gadsimta kristīgajos tekstos, kas balstīti Bībeles latviskošanas mēģinājumos. Šajā laikā “apzināties” nozīmē “atpazīt”, apzināties labu un ļaunu (Karulis, 1992: 74–75).

Apziņas kā filosofiska un teorētiska jēdziena aizsākums, kurš noved pie mūsdienu izpratnes, ir meklējams Renē Dekarta filosofijā. Dekarts, meklējot drošticamu pamatu zināšanām, pamata zināšanu atkarību no citām zināšanām, konstatē šādu sakarību: ja garā zināšanu attiecību ķēdē ir ieviesusies kļūda, tad visas pārējās zināšanas var tapt apšaubītas. Dekarts nonāk pie drošticamā un neapšaubāmā pamata, kas ir – “*Cogito, ergo sum*”, jeb “es domāju, tātad esmu” (Dekarts, 1978: 36–42; Dekarts, 2008: 59). Bet Dekartam un tā tulkotājiem “apziņa” nenozīmē to pašu, ko “domājošais es”. Apziņa nav *cogito*, bet gan *conscientia*. Mēs apzināmies sevi kā domājošo. Es apzinos, ka man ir jāeksistē, ja es domāju. Dekarta gadījumā apziņa ir tas, kas nodrošina skaidro evidenci (acīmredzamību): es domāju, tātad esmu. Daudzi mūsdienu pētnieki norāda, ka Dekarts nelieto *conscientia* stingrā nozīmē, drīzāk tas ir atribūts, kas norāda uz domāšanas nosacījumiem (Hennig, 2007: 455–484).

Apziņa kā teorētisks jēdziens filosofijā attīstās no Dekarta darbu tulkojumiem nacionālajās valodās. Piemēram, vācu filosofijas jēdzienu *Bewußtsein* 17. gadsimtā rada Kristians Volfs (*Christian Wolff*, 1679–1754), tulkojot Dekarta darbus. Latviešu valodā šis jēdziens savu filosofisko nozīmi iegūst tikai pagājušajā gadsimtā, un savu vārdformu ir aizguvis no vācu valodas, nevis no latīniskās saknes. 19. gadsimtā latviešu valodā apziņas jēdziens parādās citā nozīmē nekā Bībeles un Lutera darbu tulkotajos komentāros; tiesa gan, šis jēdziens vēl netiek lietots teorētiskā nozīmē. Kronvaldu Atis savos darbos lieto vārdu “apziņa” ar nozīmi “pārliecība”, “izpratne”. Vārda “apziņa” attīstībā būtiski

ir ievērot jau minēto apziņas jēdziena divējādo iedabu, t. i., ētisko un teorētisko aspektu. Pirmkārt, apziņa ir spēja atpazīt savu kopesamību ar kādu personu vai personām; otrkārt, apziņa ir zināšanu kopums vai ietvars, kas saista zināšanas vienu ar otru (Karulis, 1992: 74–75).

Apziņas problēma un trīs dažādās apziņas izpratnes 20. gadsimtā

Lai arī mūsdienās “apziņa” kā jēdziens ir ieguvis teorētisku nozīmi, tā izpratne dažādos kontekstos atšķiras. Šis fakts ir saistīts ar dažādiem akcentiem, kas tiek uzsvērti apziņas koncepcijās. Vispārīgi var izšķirt trīs dažādus akcentus. Tāpat kā, runājot par redzi, izklāsts var tikt balstīts vai nu redzamā aprakstīšanā, vai redzošā konstatēšanā, vai arī redzēšanas procesa skaidrojumos, tā arī izklāstā par apziņu var izšķirt šos trīs akcentus, kuri ir raksturojami kā nepieciešamie nosacījumi tam, lai varētu eksistēt kaut kas, ko mēs sauktu par apziņu:

1. Ir jābūt kādam, kurš apzinās.
2. Ir jābūt kaut kam jeb starpniekam – medijam, kas ļauj apzināties.
3. Ir jābūt kaut kam, kas tiek apzināts.

Šie trīs nosacījumi ļauj labāk saprast apziņas dažādās interpretācijas, kuras ir pastāvējušas filosofijas vēsturē. Parasti kāds no nosacījumiem tiek izprasts kā apziņas pamatnoteiksme, un pārējie ir apziņas blakusparādības. Formāli to varētu izteikt šādi – A, pateicoties B, izzina C.

Apziņas interpretācija, kas liek uzsvāru uz pirmo apziņas nosacījumu, varētu tikt rezumēta izteikumā, ka A ir apziņa, kura, pateicoties kādai aktivitātei, izzina pasauli. Ja nav apziņas, nav iespējams izzināt, jo apziņa ir tā, kas izzina. Piemēram, ja cilvēks ir zaudējis apziņu, bet jutekļi vēl uztver ārējo pasauli, tad viņš nevar zināt. Apziņa ir kā centrs, kurš izzina.

Interpretācija, kurā likts uzsvārs uz otru nosacījumu, īsumā ir šāda – A, pateicoties apziņai, var izzināt C. Citiem vārdiem sakot, es varu izzināt, jo eksistē kaut kas tāds kā apziņa. Apziņa ir noteikta veida medijs, caur kuru ir iespējams izzināt. Šajā gadījumā apziņa vairs nav centrs, kas izzina vai apzina, bet gan instruments, ar kuru var izzināt vai apzināt.

Akcentējot trešo apziņas nosacījumu, apziņa vairs nav ne izzina centrs, ne arī medijs vai instruments, ar kuru tiek apzināta pasaule. Apziņa ir tā, kura tiek izzināta. Apziņa ir apzinātais. Šajā gadījumā tiek runāts par apzināto kā apziņu. Tā ir sistēma, struktūra, kura tiek izzināta vai apzināta. Cilvēks dzīvo apzinātā pasaulē. Šī trešā interpretācija pirmajā mirklī var šķist dīvaina, jo ierasts ir apziņu tvert kā kaut kam piederošu vai arī kā subjekta centru, nevis kā

apzināto, bet šo aizdomīgumu var pārvarēt, iedomājoties apziņu kā īpašību – kādu uztvertu priekšmetu sauc par apzināti uztvertu vai, gluži pretēji, šis priekšmets nav apzināts.

Apskatītie trīs nosacījumi parādās kā dažādi akcenti atšķirīgās apziņas jēdziena definīcijās.

Pašapziņas teorijas. Teorijas, kur izejas punkts ir “Es” pilnīga noteiksme. Šo teoriju ietvaros parādās apziņas izziņas cirkularitāte – apziņa tiek izzināta apziņā, tātad pastāv divaina cirkulāra virzība apziņas apzināšanā. Eksistē A, kurš tver sevi. Apziņa apzina sevi kā apzinošo. Šai izteikumā var izšķirt divas apziņas – pirmā ir apziņa, kura apzinās, savukārt otra apziņa ir tā, kura tiek apzināta. Ilustratīva analogija ir valoda – par valodu vienmēr tiek runāts valodā, tātad pati valoda nosaka sevis aprakstīšanu – valoda ir par valodu; apziņa – par apziņu.

Apziņa kā pašapziņa tiek skaidrota neokantisma un fenomenoloģijas virzienos. Kā šo virzienu pārstāvjus var minēt, piemēram, V. Dilteju (*Wilhelm Dilthey*, 1833–1911), F. K. Brentano (*Franz Clemens Brentano*, 1838–1917), P. Natorpu (*Paul Gerhard Natorp*, 1854–1924), E. Huserlu (*Edmund Husserl*, 1859–1938), M. Heidegeru (*Martin Heidegger*, 1889–1976).

Kognitīvais virziens – dualitātes problēma. Apziņa tiek izprasta kā process jeb instrumentālas darbības, kas kādu uztvērumu padara par apzinātu. Šāda veida apziņas izpratne parasti tiek veidota substanču duālisma un tā pārvarēšanas kontekstā. Substanču duālisms ir priekšstats, ka eksistē nošķirums starp materiālo un apzināto pasauli, bet kognitīvā virziena pārstāvji uzsver šī nošķiruma neesamību un apziņu tiecas izprast līdzīgi programmai, ar kuras palīdzību kaut kas kļūst par apzinātu – apziņa ir smadzeņu darbība, un nav nepieciešams pieņemt, ka eksistē kaut kas tāds kā apziņa pati par sevi.

Šāds skatījums visbiežāk ir sastopams teorijās, kuras par pamatu liek dabas zinātņu izejas punktu, kas var tikt raksturots kā materiālistiskais pozitīvisms. Materiālistiskais pozitīvisms ir pieņēmums, ka zināšanas par lietām jeb materiālo pasauli ir tas pats, kas pašas lietas, neievērojot, ka tieši cilvēks ir tas, kas šīs zināšanas rada apkārtējās pasaules skaidrošanai, nevis apkārtējā pasaule sniedz zināšanas par sevi aksiomu veidā.

Subjektivitātes (individualitātes) teorijas. Apziņa nav subjekta centrs, bet gan apzinātais. Šo teoriju ietvaros ir uzrādāma izteikta subjektcentrisma kritika – nevis “Es” ir apziņa, bet “Es” ir tas, kas tiek par šo “Es” apzināts. Apziņa ir determinējošs skatiens, kurš nosaka subjektu, padarot to par individualitāti.

Pie šī virziena var tikt pieskaitīti M. Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984), Ž. Deridā (*Jacques Derrida*, 1930–2004), Ž. Delēzs (*Gilles Deleuze*, 1925–1995), Ž. Lakāns (*Jacques Lacan*, 1901–1981). Parasti kā avoti šīs apziņas interpretācijai

tiek uzrādītas F. Ničes (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*, 1844–1900), L. Vitgenšteina (*Ludwig Wittgenstein*, 1889–1951) un M. Heidegera radikalizētās filozofiskās nostājas, Z. Freida (*Sigmund Freud*, 1856–1939) psihoanalīze, daļēji arī K. Marksa (*Karl Marx*, 1818–1883) materiālistiskā mācība.

No šiem trim dažādiem virzieniem varētu rasties priekšstats, ka viens no virzieniem apziņu apskata tās “īstajā” nozīmē, bet pārējie kļūdās, vai arī priekšstats, ka ikviens no virzieniem runā par pilnībā dažādiem fenomeniem, kuriem kopējs ir tikai apzīmējums “apziņa”. Tādēļ būtu nepieciešams iegūt kaut cik skaidru priekšstatu, kas ir apziņa, lai saprastu, vai dažādās izpratnes attiecas uz vienu un to pašu domas priekšmetu vai arī tie tomēr ir nošķirti un atšķirīgi. Neauglīgs būtu strīds starp būvinženieri un filosofu, ja tie strīdētos par dekonstrukciju – jo katrā nozarē tas nozīmē ko citu. Tāpat arī strīds starp mākslas vēsturnieku un militāru personu par vārda “avangards” nozīmi būtu veltīgs. Militārists runātu par pulku, kas virzās armijas galveno spēku priekšgalā un apsargā pārējos, bet mākslinieks – par virzienu mākslā.

Apziņas definīciju problemātika

Varētu šķist, ka nav grūti definēt jēdzienu, kas ir lietots tik daudzās filozofijas koncepcijās, bet apziņa tomēr tik viegli neļauj atklāt savu galīgo vai pietiekamo definīciju, kura būtu pilnīgi neapstrīdama. Viens no iemesliem varētu būt tāds, ka apziņa nepakļaujas klasiskai definīcijai. Klasiskā definīcijā tiek noteikta ģints, pie kā pieder jēdziens, un pēc tam tiek sniegtas specifiskās pazīmes, ar ko tas atšķiras no citām sugām, kas pieder tai pašai ģintij. Ar vārdu “ģints” ir jāsaprot plašāks jēdziens, kurš sevī iekļauj vairākus specifiskus jēdzienus. Ģints ir sugu grupa ar kopējām īpašībām. Apziņai nav iespējams sniegt šādu klasisku definīciju, jo apziņas jēdzienam ir grūti atrast kādu augstāku jēdzienu. Apziņai ir grūti noteikt kādu ģinti, kurai tā piederētu, tādēļ šis definīcijas veids nav iespējams.

Cits veids, kā rast pieeju apziņai, ir nevis to definēt, bet gan aprakstīt. Apziņu var skaidrot, aprakstot nozīmīgākās sastāvdaļas vai īpašības. Šeit var izšķirt **četrus skaidrojošo definīciju tipus**, kur pirmais būtu šaurāks un katrs nākamais – arvien plašāks.

Plašākā no skaidrojošajām definīcijām. Tā apgalvo, ka katrs jutekliskās pieredzes elements ir apziņa. Jebkura reakcija uz stimuliem šeit tiek apzīmēta kā apzināta reakcija. Tādējādi “apzināt” tiek saprasts visplašākā nozīmē – katrs kvalitatīvs pārdzīvojums arī visvienkāršākajā jeb rudimentārā formā ir apzināts. Ja pastāvētu tikai viens vienīgs kvalitatīvs pārdzīvojums, tad tas tiktu apzīmēts kā apzināts pārdzīvojums. Pēc šī apraksta jau pašam

primitīvākajām organismu formām (nošķirot tās no neorganiskās matērijas) tiek piedēvēta apziņa. Tātad, ja es uztvertu visu laiku tikai vienu gaismas staru un nekad nebūtu uztvēris neko citu, tad šajā aprakstā šis uztvēruma un reakcija uz vienu un to pašu stimulu būtu apzināta. Arī amēba, reaģējot uz gaismu, apzinās gaismu kā nepieciešamo. Bet šajā visplašākajā definīcijā – katrs jutekliskās pieredzes elements ir apziņa – ir būtiska problēma, ko var labi raksturot ar Tomasa Hobsa teikto darbā *De corpore* (Hobbes, 1961: 321): “Vienmēr to pašu sajūst (izjust, just) un neko nejūst – iznākums ir viens un tas pats.”¹

Ja es uztveru vienmēr vienu un to pašu gaismas staru un noteiktā veidā reaģēju (visvienkāršākajā veidā, kas var būt, piemēram, sajušana), es nevaru apzināties, ka es uztveru gaismas staru, jo manai apziņai nav spējas to nošķirt, piemēram, no tumsas vai skaņas viļņa. Nošķīrums nav iespējams, jo, pirmkārt, šāda veida apziņā nav nekā cita kā tikai viens vienīgs gaismas stars, otrkārt, apziņa nevar to nošķirt, jo nav iespējams to salīdzināt ar kaut ko līdzīgu, jo arī līdzīgais nevarētu eksistēt, ja neeksistētu citi uztvērumi. Šajā definīcijā trūkst dažādu pārdzīvojumu izšķiršanas spējas, kas saistās ar apzināto, tādēļ jāmeklē šaurāka apziņas definīcija.

Vidējā definīcija. Saskaņā ar šo apziņas definīciju var teikt, ka apziņa ir noteikts reakcijas veids normālā nomoda stāvoklī. Nomoda stāvoklis ietver sevī gan normālu “dienas” apziņu, gan sapņus, bet ne vairs to, kas ir dziļa miega (bez sapņiem) stāvoklis – koma, bezsamaņa u. tml. Tāpat kā akmenim, kam nav sāpju pieredzes, nav prātīgi piedēvēt apziņas stāvokļus, tā arī komā esošam cilvēkam, kuram nav piekļuves sāpju datiem, nebūtu prātīgi šīs definīcijas ietvaros piedēvēt apziņas stāvokļus.

Ja pirmajā definīcijā pietika ar vienas kvalitātes uztvērumu, lai to sauktu par apzinātu, tad šajā gadījumā par apzinātu uztvērumu ir jāsauc tāds, kurā uztvertas vairākas kvalitātes vai kvalitāšu kompleksi. Piemēram, lai es apzināti uztvertu gaismas staru, man ir jāuztver arī fons, tumsa u. tml., kā arī jāpastāv kādai pēctecībai, uztvēruma nav vienkāršs nesalikts fakts, bet gan uztvērumu komplekss.

Vidējā definīcija sevī saglabā problēmu, jo tā neizsaka, kādā veidā ir iespējams saliktu pēctecīgu uztvērumu izmantot nākamajos uztvērumos. Tā kā nav skaidrs, kādā veidā es, uztverot gaismas staru, varētu sacīt, ka šis gaismas stars ir blāvāks par to, ko es redzēju vakar, tad tiek izvirzīta vēl trešā definīcija.

Apziņas definīcija, kura sevī specificē caur atcerēšanos. Apziņa pieprasa vairāk nekā tikai kompleksu datu konstatēšanu. Pēctecīgumu pārdzīvojumā tai ir sevī jāietver arī atšķiršanas spēja ar tai piemītošo analīzi un sintēzi, salīdzinājumu, kombinācijām utt., tai ir jābūt arī atmiņai kā spējai saglabāt uztvērumus, lai tos atkārtotu apzināšanās procesā.

¹ No latīņu val. *Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt.*

Kā norāda Leibnics (*Leibnic*, 1978: 599), par apziņas spēju var sākt runāt tikai līdz ar atcerēšanās spēju.

Apziņa ir tikai tad, kad tā ir kopā ar augstākiem apziņas aktiem – tādiem kā spriest, secināt, vēlēties, gribēt utt., nevis tikai ar rudimentāriem spēju aizmetņiem. Tādējādi nepietiek ar to vien, ka noteiktas kvalitātes tiek uztvertas un kombinētas. Lai kaut kam piedēvētu apziņu, ir jābūt arī klātesošanai analīzei, sintēzei, salīdzinājumam u. tml. Tikai līdz ar atmiņu ir iespējams runāt par apziņu, kas apzinās uztverto un apzināti var reaģēt uz to, izvēloties starp dažādām iespējām, jo, pateicoties atmiņai, ir iespējams veikt jebkādu salīdzinājumu vai citus minētos apziņas augstākos aktus. Grūti būtu iedomāties iespēju salīdzināt vienu vienīgu uztvērumu, ja neeksistētu kāds cits, ar ko to būtu iespējams salīdzināt vai no kā būtu iespējams to nošķirt. Es nespētu apzināties, ka, piemēram, ābols ir manas uztveres objekts, ja man nebūtu nekādas pieredzes, kas balstīta iepriekšējos uztvērumos un ar kuras palīdzību es ābolu varētu nošķirt no cilvēka vai zirga.

Pastāv arī ceturrtā definīcija, kura sašaurina apziņas jēdzienu līdz bioloģiskās sugas robežām.

Definīcija caur piederību cilvēka sugai. Apziņa ir “rezervēta” tikai cilvēkam. Apziņa ir saistīta ar augstākiem garīgiem aktiem, t. i., ar racionalitāti. Tikai cilvēkam kā *animal rationale (sapiens)* ir apziņas kvalitāte. Šajā definīcijā apziņa tiek izprasta caur racionalitātes jēdzienu. Apziņa ir tikai racionālām būtnēm, jo tikai racionālu lēmumu mēs varam saukt par apzinātu.

Šī definīcija var tikt kritizēta, pirmkārt, saistībā ar Pītera Singera izveidoto “sudzisma” (*speciesism*) jēdzienu. Sudzisms ir priekšstats, ka cilvēka suga ir pārāka nekā citas sugas, līdz ar to citas sugas tiek diskriminētas cilvēka priekšā. Otrkārt, ja mēs sakām, ka racionalitāte kā apziņas būtiska pazīme piemīt tikai cilvēkam, vai mēs nevarētu pieļaut, ka eksistē cilvēki, kuri nav racionāli? Un, ja eksistē neracionāli cilvēki, tad būtu jāpieņem, ka viņiem nav apziņas. Tādēļ pretstatā pirmajai definīcijai, kura piešķir apziņu pārāk plašai dzīvo organismu kopai, šī definīcija ar apziņu apvelta pārāk šauru organismu kopu.

Ne klasiskā, ne aprakstošā definīcija nesniedz noteiktu skaidrību par “apziņas” jēdziena nozīmi, tādēļ, pirmkārt, var uzdot jautājumu, vai šī problēma nav tikai pseidoproblēma, t. i., vai šī neskaidrība nav mākslīgi radīta, jo varētu gadīties, ka definīcija nav iespējama, jo apziņa ir tikai šķitums, kas ieguvis savu eksistenci tikai filosofijas diskursos. Otrkārt, ja var pieļaut, ka eksistē kas tāds kā apziņa, tad būtu jāuzdod jautājums, vai ir iespējams apziņu identificēt un kā tas būtu iespējams.

Apziņas eksistence vai šķitums filosofijas diskursā

Kā jau tika norādīts, teorētiska apziņas izpratne sākas ar Dekarta tēzi *cogito, ergo sum*. Dekarts raksta: “‘Es esmu, es pastāvu’ ir nepieciešami patiesi ikreiz, kad es to izsaku vai apjēdzu ar prātu.” (Dekarts, 2008: 59)

Šai izteikumā var manīt nepieciešamības saistījumu starp “Es” pastāvēšanu un apjēgsmi (kas saistās ar apziņu). Tādēļ būtu nepieciešams izvērtēt, vai šī nepieciešamība ir pietiekams pamats, lai meklētu norādes uz apziņu kā zināšanu kopumu vai izziņas procesa nepieciešamo nosacījumu. Dekartam apziņa ir evidence² jeb evidences pamatprincips, jo viss pārējais ir apšaubāms³ (Dekarts, 2008). Var apšaubīt ķermeni, jo mēs varam iedomāties, ka viss ķermeņa sniegtais ir sapņa šķitums, varam sacīt, ka “es sajūtu siltumu” vai “redzu sienu sev iepretim”, un atklāt, ka sajūtas vai redzētais ir tikai sapņotais, vai arī, ka redzētā siena iepretim ir tikai miglas vāls, kas maldina. Šādi mēs varam apšaubīt it visu, ko esam uztvēruši ar maņām, arī paša ķermeni, un beigās, šādi visu apšaubot, nonākt tikai nedrošā šķituma pasaulē. Bet nav iespējams apšaubīt to, ka šaubāmies – nav iespējams apšaubīt, ka apzināmies kaut ko kā apšaubāmu. Neapšaubāmais ir tikai apziņas lietu stāvoklis – “ka es redzu sienu” (kaut gan tas ir miglas vāls); “ka es sajūtu siltumu” (kaut gan tikai sapņoju aukstā telpā par karstu vasaru). Apzināties Dekartam nozīmē arī vienlaikus domāt – tātad vienīgā evidence ir, ka es domāju, tātad esmu. Šeit var saskatīt nošķirumu starp drošticamo apziņas sfēru un maldīgo vai šķitumu piesātināto ķermenisko pasauli. Šo nošķirumu mēdz saukt par duālismu. Šķiet, varētu piekrist Dekartam – kamēr es šaubos, es esmu, un, ja es šaubos, es apjēdzu, ka esmu, tātad, ja apzinos, tad esmu, un grūti iedomāties kādu iespēju apšaubīt šo eksistenci.

Šeit var atgriezties pie trim minētajiem apziņas nepieciešamības nosacījumiem (t. i., pirmkārt, ir jābūt kādam, kurš apzinās; otrkārt, ir jābūt kaut kam jeb ir jābūt medijam, kas ļauj apzināties; treškārt, ir jābūt kaut kam, kas tiek apzināts), lai saprastu, kur slēpjas kartēziskā apziņas konstatācija, t. i., tas, ka apziņa kā evidence parādās attiecībās starp to, kurš apzinās, un to, kas tiek apzināts. Es apzinos, ka eksistē kāds fakts x, kuru es varu apšaubīt, bet ar šo apzināšanos pietiek, lai konstatētu savu eksistenci.

Šo eksistences konstatāciju ir apšaubījuši tā saucamie empīriski kritiskās tradīcijas pārstāvji, piemēram, Viljams Džeimss (*William James*, 1842–1910). Kā norādījusi Karena Gloja (*Karen Gloy*), V. Džeimss savā darbā *Does Consciousness Exist?* (*James*, 1904: 477–491) lieto “tipisku redukcijas programmu”, lai

² Ar “evidenci” tiek saprasta acīmredzamība, neapšaubāmais, drošticamais, tātad vienlaikus arī patiesais.

³ Dekarts fundamentālās šaubas ir uzrādījis pirmajā meditācijā, kura ir kā pamats, lai nonāktu līdz pirmajai *cogito, ergo sum* konstatācijai.

argumentētu pret Dekarta *cogito, ergo sum* (Gloy, 1998: 31). V. Džeimss norāda, ka konstatēt kaut ko vēl nenozīmē konstatēt domājošo “es” vai apziņu, jo tas ir tikai viens no iespējamajiem modiemi (Gloy, 1998: 31). Ja tiek konstatēts kāds uztvērums, tas vēl nenozīmē, ka, pirmkārt, tas ir apzināts, otrkārt, ka tas piemīt konkrētam “es” – *cogito*. Lai gan Dekarts uzsvē evidenci domājošā “es” konstatācijā, patiesībā viņš konstatē tikai “domāju”, nevis “es domāju”. No tā varētu secināt, ka apziņa kā nosacījums ir veidojums, kuram tiek piedēvēta “acīmredzama” eksistence.

Apziņas eksistences kritiku var izvērst ar matemātiskās analogijas palīdzību. Ja apziņa kā jēdziens ir veidojies laika gaitā, lai labāk izprastu un skaidrotu cilvēcisko pasauli, tad apziņu var arī apskatīt tikai kā skaidrojošu konstrukt, kuram nav jāpiešķir kāds noteikts eksistences veids. Matemātiskā, piemēram, ja ir doti divi zināmie, var ieviest nezināmo, kurš palīdz izskaidrot konkrētu matemātiskās darbības likumsakarību. Piemēram, ir dots skaitlis 3 un ir zināms, ka tiek veikta kāda darbība un iegūts rezultāts 8. Lai izskaidrotu, kā tas notiek, tiek ieviests nezināmais, un mēs iegūstam vienādojumu: $3 + x = 8$

Ieviešot nezināmo, var izskaidrot, kā var iegūt konkrēto rezultātu, bet tas vēl nenozīmē, ka tiek konstatēts kāds reāli eksistējošais. Šai gadījumā nezināmais ir 5, bet tas nenozīmē, ka šāda attiecība ir novērojama, skaidrojot lietu stāvokli pasaulē. Skaitlis 5 sevī var ietvert bezgalīgi daudz iekšējo attiecību, tas var būt vairāku lielumu kopa ($1 + 1 + 2 + 1$), tas var būt veidojies noteiktu attiecību rezultātā ($10 : 2$ vai $12 - 7$), bet šīs iespējas nav nepieciešams apskatīt, lai izskaidrotu, kā no 3 saskaitīšanas ar kaut ko var iegūt 8.

Līdzīgā veidā var skaidrot, piemēram, Z. Freida bezapzinātā jēdzienu. Z. Freids nevis to konstatē dekartiskā evidencē, bet gan pieņem kā nezināmo, kurš palīdz izskaidrot aktuālo novērojamo situāciju. Ja cilvēka rīcība nav balstīta vai izskaidrojama ar apziņas palīdzību, tad varam pieņemt, ka ir jāeksistē kādam nezināmam, kas nosaka rezultātu. Nezināmais Z. Freida teorijā ir bezapziņa.

Tāpat arī pati apziņa var būt tikai skaidrojošs jēdziens, kurš ir ieviests līdzīgi nezināmajam, lai izskaidrotu kādu aktuālu problēmu, bet tas nenozīmē, ka šim nezināmajam ir jābūt reāli eksistējošam.

Varētu teikt, ka filosofijā apziņa bieži tiek uztverta kā robežstāvoklis starp reāli eksistējošo, kas ir evidents prātam, un šķītumam, kas ir kā skaidrojošais nezināmais. Šī dualitāte ir arī viena no problēmām, kādēļ apziņas jēdziens nepakļaujas vienkāršai un skaidrai definīcijai.

Tādēļ filosofijā, lai mēģinātu novērst apziņas neskaidrības problēmas, varētu izdalīt vēl divas metodes, kuras cenšas padarīt apziņas jēdzienu daudz skaidrāku: viena – to aprakstīt, otra – to reducēt uz kādu skaidrāku, novērojamāku priekšmetu. Pirmo var saukt par fenomenoloģisko deskripciju, savukārt otru – par redukcionismu.

Fenomenoloģiskais apraksts jeb deskripcija

Ja iepriekš tika minēts piemērs ar nezināmā pieņemšanu, lai izskaidrotu dotos faktus, tad fenomenoloģija rīkojas citādi — tā nevis mēģina radīt teoriju, ar kuras palīdzību varētu izskaidrot kādu parādību, bet gan par pamatu liek dotā aprakstīšanu. Huserls, kas ir fenomenoloģijas kā filosofijas virziena pamatlicējs, ievēro, ka pasaules uztvēruma un tātad arī zinātnisko faktu pamati nepakļaujas vispārējai demonstrācijai. Huserls savā darbā “Fenomenoloģijas ideja” raksta: “Vērošana neļaujas demonstrēties; aklaiss, kas vēlas kļūt redzīgs, tāds nekļūst ar zinātnisku demonstrāciju palīdzību; fizikālās un fizioloģiskās krāsu teorijas nesniedz krāsas jēgu vērojošu skaidrību, kas piemīt katram redzošajam.” (Huserls, 2002: 17)

Tāpat kā redzēšana vai vērošana neļauj sevi uzrādīt nekur citur, kā tikai pašā aktivitātē, tāpat arī apziņa nav parādāma kādā priekšmetā. Apziņa vienmēr parādās cilvēkam kā apzināšanās. Tā vienmēr ir tā, kura ir par kaut ko un sevi neatklāj kā to, kas tā ir. Huserls to sauc par apziņas intencionalitāti. Intencionalitāte nozīmē vērstību uz kaut ko, proti, kādu priekšmetu vai parādību. Apziņa, tāpat kā vērošana, ir tikai tad, kad kaut kas tiek apzināts vai vērots. Apziņa nav kāds, kas vēro, vai arī tas, kas tiek novērots; tā ir pati vērošana. Citiem vārdiem sakot, apziņa vienmēr ir intencionalitātē jeb vērstībā uz priekšmetu vai parādību.

Fenomenoloģijas apziņas deskripcija ir balstīta priekšmetu analizē, jo nav iespējams noteikt specifisku apziņas parādīšanās formu.

Fenomenoloģija neapšaubā to, ka pats domātājs apzinās to, par ko domā, tāpat kā redzošais redz to, ko redz, bet problēmas rodas tad, kad tiek uzdots jautājums, kā kaut kas var tikt apzināts, kā var tikt kaut kas redzēts. Kā saka Huserls: “Taču mīklains ir Kā, kamēr Ka ir absolūti drošs; neviens saprātīgs cilvēks nešaubīsies par pasaules eksistenci, un skeptiķis ar paradumu melot soda pats sevi.” (Huserls, 2002: 36)

Tādējādi, lai atrisinātu šo mīklu, ir jāpēta tas, kā apziņas intencionālā tvērumā tiek apzināti priekšmeti. Nav jāuzdod jautājums, vai ir redzams priekšmets, kas tiek vērots, bet gan ir jāanalizē, kā tiek redzēts novērojamais priekšmets. Apziņa ir jāapraksta tās aktīvajā darbībā, nevis kā specifiska forma, kurai piemīt spēja “apzināšanās”. Var aprakstīt pašu apzināšanos, nevis to “orgānu”, kurš apzinās.

Ja fenomenoloģiskā deskripcija necenšas atrast novērojamu vai demonstrējamu apziņas formu, bet apraksta dotos, t. i., novērojamus priekšmetus un uzdod jautājumu, kā tas ir iespējams, tad cits mēģinājums izprast apziņu ir censties to reducēt uz uzskatāmām lietām – jeb uzrādīt, kas ir apziņa.

Apziņa redukcionisma programmās

Ja fenomenoloģijā veic apziņas deskripciju caur lietu uztvērumu analīzi, tad redukcionisms cenšas apziņu attiecināt uz novērojamo, izzināmo materiālo pasauli. Redukcionisms ir vienas teorijas skaidrošana citas teorijas terminos. Redukcionisms primāri nozīmē kaut kā sarežģīta pārvēršanu vienkāršākos terminos, kas ir jau ietverts vārda saknē ieslēptā latīņu vārda *reduction* nozīmē – virzīšanās atpakaļ, vienkāršošana, samazināšana. Bet ko gan nozīmē padarīt vienkāršāku, saprotamāku? Piemēram, lai bērnam padarītu vienkāršāk saprotamu kādu lietu, ir jāpārvērš teiktais bērnam saprotamā valodā, tāpat arī ārsts, skaidrojot pacientam slimības cēloņus, pārvērš medicīnas terminus pacienta pieredzes valodā. Līdzīgi arī redukcionisti cenšas pārvērst nesaprotamo viņiem pašiem saprotamos terminos. Ja skaidrojums bērnam vai ārsta skaidrojums pacientam saglabā izpratni par diviem aprakstiem, tad redukcionismā valodas pārbīdes tiek uztvertas kā neatgriezeniskas un galīgas. Apziņas filosofijā redukcionisms paredz, ka visus psihiskos notikumus var izskaidrot fizikālos terminos.

Var izdalīt **piecas redukcionisma programmas**. Vārds “programma” šeit apzīmē metodoloģisku komplektu, kas ir balstīts vairākos metafiziskos pieņēmumos. Metafiziski pieņēmumi ir tādi pieņēmumi, kuri netiek pakļauti izvērtējumam, bet nosaka visus nākamos izvērtējumus. Tie ir kā premisas, uz kurām balstoties tiek izdarīti secinājumi. Ikdienas valodā metafiziski pieņēmumi bieži parādās kā aizspriedumi, kuri netiek uzrādīti sarunā vai spriešanas gaitā.

1. Metafiziskais biheiviorisms. Metafiziskais biheiviorisms ir pieņēmums, ka apziņas aktus var reducēt uz ķermenisku izturēšanos vai dispozīcijām, tādējādi panākot apziņas aktu uzrādāmību visiem pieejamā formā. Uzvedība mums tiešā veidā norāda uz apziņu, bet mēs par apziņu spriežam, spriežot par uzvedību.

K. Gloja metafiziskajam biheiviorismam izdala trīs būtiskas pazīmes (*Gloy, 1998: 48*):

- 1) apziņas stāvokļu redukcija uz ķermeņa izturēšanās un dispozīciju formām;
- 2) psihisko notikumu redukcija uz fizikālajiem, kas ir pamats materiālistisko teoriju pieņemšanai;
- 3) tā dēvēto “trešās personas” teoriju dominance pār “pirmās personas” izteikumiem.

Biheivioristi iebilst ierastajam priekšstatam, ka es atrodos prioritārā stāvoklī attiecībā pašam pret savu apziņu (es esmu vienīgais, kas var piekļūt savai apziņai). Viņuprāt, tā ir valodas lietojuma kļūda, un, balstoties biheiviorisma pamatpieņēmumos, ikviens cilvēks kā cita uzvedības novērotājs ir tādās pašās attiecībās pret novērotā apziņu kā pats novērotais, jo apziņa ir reducējama uz uzvedību, kas ir pieejama ikviena skatienam.

Savu tēžu pamatojumu biheivioristi balsta dabaszinātniskos atklājumos un secinājumos.

Tomēr biheiviorisma teorijas saskaras ar vairākām būtiskām problēmām. Piemēram, ja uzvedība uzrāda apziņas klātesamību, tad ko darīt ar pilnībā paralizētiem cilvēkiem? Viņu gadījumā nav iespējams novērot jebkādu izturēšanos, vai tas nozīmētu, ka viņiem nepiemīt apziņa? Ko nozīmē automātiska spontāna reakcija uz kādiem kairinājumiem, vai šī reakcija norāda uz apziņas aktiem tāpat, kā pārdomāta, apzināta rīcība?

Cita iebildumu grupa ir saistīta ar kauzalitāti jeb cēlonību. Ir grūti noteikt, vai viens un tas pats apziņas stāvoklis izraisīs vienu un to pašu reakciju jeb uzvedību. Vai noteiktas skumjas vienmēr izpaudīsies tāpat visos apstākļos? Kā arī otrādi – vai viena un tā pati uzvedība vienmēr norādīs uz vienu un to pašu apziņas stāvokli? Cilvēks var būt viltīgs radījums, kurš imitē uzvedību, kaut gan nepārdzīvo noteiktu apziņas stāvokli, līdzīgi kā aktieris, kurš spēlē, piemēram, nāves bailes, diez vai pārdzīvo tās tāpat kā cilvēks, kura dzīvība tik tiešām ir apdraudēta. Kā arī lelles-roboti, kas imitē cilvēku uzvedību, – vai šī imitācija norāda uz viņu apziņas darbību? Ja tas tā būtu, tad šī uzvedība nebūtu imitācija, bet gan patiesi apzināta rīcība, tāda pati kā jebkuram cilvēkam.

Apskatot, piemēram, gribas aktus kā apziņas aktus, rodas jautājums, vai aktuālā uzvedība prezentē apziņas stāvokli, jo, kā ierasts domāt, cilvēks vispirms grib un tikai pēc tam noteiktā veidā tiecas sasniegt vēlamu, nevis otrādi – noteiktu apziņas stāvokli vienmēr pavada noteikta uzvedība. Šīs cēloniskās neskaidrības dēļ var uzdot vēl vienu jautājumu par to, kas ir uzvedības cēlonis – vai tā ir apziņa vai zemapziņa, vai kādi citi pārmantoti instinkti?

Tāpat biheiviorismā ir grūti atbildēt uz jautājumu, kāda veida novērojamā uzvedībā izpaužas tādi apziņas akti kā uztvere, iztēle, domāšana. Vai šie apziņas akti ir bez reprezentatīvām iespējām, vai arī tie neeksistē, jo neizraisa noteiktu uzvedību?

2. Apziņas aprakstu nesaprotamība. Daudz spēcīgāk redukcionisms izpaužas tā saucamajā “nesaprotamības tēzē”, kas angļu valodā pazīstama kā *unintelligibility-thesis*. Šīs teorijas piekritēji uzskata, ka visi apziņas akti būtu jāaizstāj ar novērojamiem aprakstiem vai arī jāizslēdz no valodas lietojuma (ja ne pilnībā, kas būtu vēlams, tad noteikti tiem nav vietas zinātniskā valodā). Valodā esošajiem mentālajiem jēdzieniem (mentālie jēdzieni ir jēdzieni, kas raksturo apziņu un tās darbību) nav nekādas nozīmes, šīs nozīmes ir balstītas mistiskos, nepierādītos priekšstatos, tādēļ mentālie jēdzieni ir “nesaprotami”. Tie ir kā no maģijas, burvestību, raganu, dēmonu pasaules, kurus mēs neatzīstam par nopietniem aprakstiem. Ja šobrīd mēs neatzīstam, ka zibens ir Zeva dusmu izraisīts, jo nekas neliecina par Zeva eksistenci, tad kādēļ ir jāatzīst mentālie apraksti, kuriem nav pietiekamu pierādījumu? Ja cilvēks tiecas izskaust māņticību, jo šādai ticībai nav pietiekama novērojama pamata, tad kādēļ būtu jāatzīst, ka

eksistē kāda nenovērojamās apziņas pasaule? Atzīt nenovērojamo ir nesaprātīgi un nelietderīgi, tādēļ ir nepieciešams visus iespējamus mentālos procesus reducēt uz novērojamiem fizikāliem aprakstiem vai arī izskaust to lietojumu.

Ir salīdzinoši grūti noteikt zīmīgus redukcionisma teorijas piekritējus, bet kā spilgtu šīs pozīcijas pārstāvi var minēt austrāliešu filosofu D. M. Armstrongu (*David Malet Armstrong*, 1926), kurš savā darbā “Materiālistu apziņas teorija”⁴ argumentē par “nesaprātīguma teorijām” un attīsta redukcionistisko materiālismu.

Stingrā materiālistiskās redukcijas programma saskaras ar vairākiem iebildumiem, kurus nevar nepārprotami atrisināt.

Pirmkārt, viens no nozīmīgākajiem iebildumiem ir saistīts ar jautājumu, kā var pamatot kvalitatīvo atšķirību starp zināšanām, kas saistās ar materiālo pasauli, un iekšējo pieredzi. Fizikālo zināšanu noteiktība nav lielāka par psihisko pieredzi, jo pēdējā ir atkarīga un sākotnēji balstīta cilvēka uztverē un izpratnē, tātad apziņā.

Otrkārt, materiālistiskās teorijās ār pasaules pieejamība ir neapšaubāmā premisa, uz kuras balstoties ir iespējams būtēt tālākās “objektīvās” zināšanas. Apšaubot ār pasaules pieejamības objektivitāti, tiek apšaubīti arī visas teorijas secinājumi.

3. Ekspresivitātes tēze. Daudz mērenāka, salīdzinot ar iepriekš aprakstīto nesaprotamības tēzi, ir ekspresivitātes tēze. Ar “ekspresīvu” domājot “izteiksmīgu”, nozīmē apgalvot, ka mentālie apraksti izsaka kādu “izteiksmīgu” apgalvojumu, kura nozīme ir meklējama tā izteiksmē, nevis kādā ārējā objektīvā pasaulē. Angļu valodā šī pieeja tiek saukta par *avowal theory*, ko varētu tulkot kā atzišanās teoriju – tā atzīst mentālos apgalvojumus, bet to nozīme paliek tikai to izteiksmē.

Ekspresivitātes tēzes pārstāvji mentālo terminu jēgu un nozīmi atzīst, tātad pilnībā no valodas neizslēdz. Nav patiesu vai aplamu izteikumu, ir tikai ķermeniskas ekspresijas, par kurām mēs varam spriest. “Es garlaikojos” ir tieša ekspresija, kura ir patiesa noteiktā kontekstā. Šis izteikums ir mana ekspresija par manu noteikto ķermenisko stāvokli, nevis, kā iepriekšējā gadījumā, tukša izteiksmes forma. Šo izteikuma ekspresiju es varu pārbaudīt pats, atzīstot, ka izteikums “es garlaikojos” neatbilst manam noskaņojumam.

Pret šo pieeju arī var vērst kritiku:

- Šīs teorijas ietvaros ir grūti spriest par kādu citu personu, piemēram, izteikums “aktieris garlaikojas” neizsaka nekādu viņa ekspresiju, drīzāk tikai manu viedokli par cita cilvēka uzvedību. Trešās personas izteikumus nav iespējams falsificēt vai pārbaudīt.

⁴ Armstrong, D. M. (1968) *A Materialist Theory of the Mind*. – London: Routledge & K. Paul.

- Saliktos izteikumos ir grūti atrast patiesumu izteikumam kopumā, jo ir vairāki ekspresiju komponenti. Piemēram, izteikumā “es skatos pulkstenī, jo jūtos garlaikots” nedemonstrē tieši uzrādāmu garīgo stāvokli. Šajā izteikumā, kurš izsaka noteikta veida cēlonību, ir iespējamās vairākas nepatiesības, piemēram, iespējams, ka nav garlaikošanās fakta vai arī garlaikošanās nav cēlonis pulksteņa aplūkošanai.

4. Identitātes tēze. Identitātes tēze paredz, ka pēc būtības nošķirums starp apziņu un ķermenisko cēlonību nepastāv – tie ir identi jeb viens un tas pats. Atšķirība ir veidojusies vārdiskos aprakstos, taču gan mentālie jēdzieni, gan fizikālie jēdzieni pēc būtības nozīmē vienu un to pašu domājamo lietu. Pastāv loģiska atšķirība starp fiziskiem un psihiskiem jēdzieniem, bet reāli tie saskan. Realitātē viss ir monistisks jeb viss ir kā viens vesels, savukārt valodā pastāv duālisms – divas nošķirtu jēdzienu grupas. Angļu valodā šo pieeju apzīmē kā apziņas-smadzeņu identitātes teoriju (*mind-brain identity theory*), kur spilgti parādās arī pieejas pamatpieņēmums, t. i., apziņa ir tas pats, kas smadzenes, un no tā izriet, ka, pētot smadzeņu darbību, tiek pētīta arī apziņa.⁵ Identitātes pieeja ir viegli izmantojama zinātnisku pētījumu pamatošanai, jo ar tās palīdzību tiek atrisināta nenovērojamo sajūtu datu problēma. Piemēram, uzskatot, ka apziņa ir neatkarīga no ķermeņa, rodas jautājums, kā mēs varam būt droši, ka ķermenis, kurš vairs nepauž nekādas dzīvības pazīmes, neapzinās savu nāvi. Savukārt identitātes teorijas ietvaros pietiek pierādīt smadzeņu nāvi, lai būtu pietiekams pamats uzskatīt, ka cilvēks ir zaudējis jebkādas apziņas spējas.

Šīs teorijas ietvaros problēmas rodas ar jautājumu, kā tieši izprast identitātes jēdzienu. Kā norāda K. Gloja, identitātes jēdzienu var izprast vismaz trijās dažādās nozīmēs, no kurām arī izriet atšķirīga sapratne par to, kāda veida attiecībās atrodas mentālie jēdzieni ar fizikālajiem (*Gloy, 1998: 57*).

⁵ Šī teorija ir pamatota un pārstāvēta, piemēram, J. C. Smart. *Sensations and Brain Processes // The Philosophical Review*, Bd. 68 (1959), S. 141–156; vgl. ders.: *Materialism // The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1963), S. 651–662; David K. Lewis. *An Argument for Identity-Theory // The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1966), S. 17–25; Herbert Feigl. *The Mind-Body Problem the Development of Logical Empiricism // Revue Internationale de Philosophie*, Bd. 4 (1950), S. 64–83; vgl. ders.: *The ‘Mental’ and the ‘Physical’ // Minnesota Studies in Philosophy of Science*, Bd. 2: *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. – ed. by H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell – Minneapolis, 1958, S. 370–497; kā arī J. A. Shaffer. *Could Mental States Be Brain Processes? // The Journal of Philosophy*, Bd. 58 (1961), S. 813–822; ders.: *Mental Events and the Brain // The Journal of Philosophy*, Bd. 60 (1963), S. 160–166.

Identitāte var tikt izprasta līdzīgi kā piemērā par Veneru. Rīta zvaigzne un vakara zvaigzne ir divi Veneras dotības veidi, tātad rīta zvaigzne un vakara zvaigzne pastāv identitātes saistījumā – tās abas ir Venera. Savukārt mentālie un fizikālie procesi nav viena objekta dažādi dotības veidi, jo, ja tā būtu, tad rastos jautājums, kas ir šis viens objekts, kas var būt gan mentāls, gan fizikāls.

Cita identitātes izpratne ir starp iekšējā procesa un tā ārējās izpausmes identitātes saistījumu. Piemēram, elektriskā izlāde parādās kā zibens. Process kā noteikta likumsakarība ir elektriska izlāde, savukārt kā ārēja parādība tas ir zibens. Tādā gadījumā analogiski iekšējais būtu fizikālais process, bet ārējais – mentālais, kas savukārt varētu šķīst dīvaini, jo mentālais neparādās kā ārējais – tas nav novērojams.

Cita identitātes izpratne ir saistīta ar dažādām pakāpēm, piemēram, es esmu tas pats, kas biju bērnībā, tikai tagad esmu citā kvalitatīvā pakāpē. Mentālie un fizikālie apraksti tad būtu kā divas dažādas pakāpes, kas analizē vienu idento. Bet šādā gadījumā tās būtu divas dažādas interpretācijas vai vērojuma veidi. Šāds priekšstats var radīt jautājumu par šo aprakstu formu savstarpējo līdzību.

Cita ar identitātes tēzi saistīta problēma ir, kā izskaidrot fizikālā un mentālā koeksistenci (līdzāspastāvēšanu) laikā un telpā. Vai mentālais notiek tajā pašā laikā, kad konstatējams atbilstošais fiziskais smadzeņu stāvoklis? Un tāpat ar telpu – vai mentālie fakti ir turpat, kur fiziskie? Piemēram, vai noteiktais sāpju punkts ķermenī sevī ietver arī mentālo faktu – sāpes?

Saglabājas arī jautājums, kādā veidā ir iespējams konstatēt šo identitāti. Materiālais pats par sevi ir mēms, tas nespēj izteikt savu stāvokli. Konstatācija par materiālā un mentālā identitāti ir apziņas noteikta, nevis fizikālās pasaules sniegta. Var šķīst, ka ārējā pasaule sniedz informāciju, tomēr šo informāciju ārējai pasaulei piedēvē cilvēks, kas to noteiktā veidā vēro un interpretē savā apziņā.

5. Valodas analīzes tēze. Šo pieeju var saukt arī par verbālo vai lingvistisko biheiviorismu, jo tā balstās valodas analīzē. Kā šīs pieejas aizsācēju var minēt G. Railu (*Gilbert Ryle, 1900–1976*), kurš 1949. gadā publicē darbu “Apziņas jēdziens” (*The Concept of Mind, London, 1949*), kurā viņš, balstoties valodas analīzē, kritizē Dekarta ieviesto duālismu. Izejas punkts kritikai ir apgalvojums par duālismu kā spoku mašīnā – gars ir kā iesēdināts ķermeniskā mašīnā, kuru tas vada, bet pats ir neredzams. Dogma “spoks mašīnā”, kā uzskata G. Rails, ir kategoriju kļūda. Piemēram, ja kāds iedomājas, ka Oksfordas Universitāte ir tāda pati lieta kā atsevišķas tās koledžas, bibliotēkas, sporta laukumi, muzeji, laboratorijas, tad viņš izdara kategoriju kļūdu. Oksfordas Universitāte ir augstākās izglītības institūcija, kuru nevar izskaidrot ar atsevišķām daļām, kuras sevī ietver pilnīgi citu skaidrojumu, piemēram, bibliotēka ir fiziska vieta, kurā

tiek glabāti fiziski objekti – grāmatas. Lai gan bibliotēka ir nepieciešama, lai Oksfordas Universitāte varētu funkcionēt kā izglītības iestāde, tomēr universitāti nevar identificēt ar tās ēkām. Līdzīgi ir ar mentāliem un fizikāliem jēdzieniem, tie nav izklāstāmi pēc vieniem un tiem pašiem principiem, kā to dara Dekarts. Dekarts izvērza tādus pašus nosacījumus divu dažādu kategoriju jēdzienu kopām, tādējādi izdara secinājumus par abām kategorijām, balstoties tikai vienā no tām. G. Rails norāda: ja mentālos jēdzienus skaidro tādā pašā veidā kā fizikālos jēdzienus, proti, sekojot vieniem un tiem pašiem principiem, tad tiek pieļauta kategoriju kļūda. Vēl jo vairāk, ja Dekarts atzīst, ka gars nav materiāls, tad viņam arī jāatzīst, ka gars ir tik ļoti atšķirīgs no materiālās pasaules, ka to nevar aprakstīt kvazimateriālistiskos terminos.

Lingvistiskā analīze ir balstīta pieņēmumā, ka apziņa ir ķermeniska dispozīcija uz aktivitāti – tā ir darbība, nevis kāds konkrēts objekts, kurš darbojas. G. Rails uzskata, ka, tikai pētot ikdienas valodas lietojumu, kas norāda uz noteiktām ķermeniskām dispozīcijām, var aprakstīt pašu apziņu. Tāpat kā aprakstīt lielisku spēli nenozīmē aprakstīt laukumu, katru atsevišķu spēlētāju vai bumbas formu. Spēle, protams, nav iespējama bez materiāliem nosacījumiem, bet tā pati parādās kā kaut kas cits. Mēģinot aprakstīt apziņu, kā uzskata G. Rails, nav jāmeklē kāda autonoma vienība, kas pastāvētu pretstatā ķermeniskai pasaulei; ja to tomēr darītu, tad tas būtu tāpat kā uz futbola laukuma starp konkrētiem spēlētājiem un bumbu mēģinātu atrast vēl kādu atsevišķu spēli.

G. Railam var pārmetēt, ka viņš pats pieļauj kategoriju kļūdu, jo neievēro, ka viņš ir tajā pašā vēsturiskā valodā, kuru strukturē un apraksta, un, balstoties tajā, visu reducē uz materiālo izturēšanos, kas atspoguļojas valodā.

Apziņa un apzināšanās

Viens no redukcionisma problēmu iemesliem var rasties tādēļ, ka tiek sajauktas konkrētās aktivitātes ar aktivitāšu veicēju kā to, kas glabā potenciālās apziņas darbības. Lai saprastu šo nošķirumu starp apziņu un apzināšanos kā procesu, apziņas jēdzienu var salīdzināt ar gaismu.

Gaismu var aplūkot divos veidos: vienā variantā gaisma ir gaismas stars, kas no gaismas avota tiek izstarots un izgaismo no tā attālinātu objektu, otrā variantā gaisma ir pāreja no tumša uz gaišu, kā tas, piemēram, ir izteikumā “kļūst gaišs”.

Latīniski skaidrībai tiek izmantoti divi jēdzieni *lux* un *lumen*, pirmais nozīmē no kaut kā izejošo gaismas staru, kas izgaismo citu objektu, otrais nozīmē gaismu, kurā lietas kļūst skaidrākas, saskatāmākas, redzamākas.

Pirmā ir saistīta ar “personālo” struktūru, otrā – ar “nepersonālo” struktūru. “Personālā” struktūra nozīmē, ka ir kāds, kas veic noteikto aktivitāti, savukārt “nepersonālā” struktūra – ka nepastāv kāds konkrēts struktūras centrs jeb aktivitātes veicējs, bet ir struktūra kā izplatība, kura sevī iekļauj visus savus objektus vienlīdzīgi.

Gaisma kā starojums palīdz ilustrēt subjekta-objekta attiecības, savukārt gaisma kā gaišums gluži pretēji atceļ nepieciešamību aplūkot subjekta-objekta saistību. Pirmā gadījumā pastāv gaismas avots un izgaismotais objekts, kā acs un redzamā lieta, kas ir savstarpēji saistīti ar redzēšanu, savukārt otrā gadījumā ir redzamais, bet tas nenozīmē, ka kāds to redz vai arī kaut kas tiek redzēts. Tas ir kā teikt, ka uz Marsa ir iespējams redzēt, bet tas nenozīmē, ka tur ir kāds, kas kaut ko skatās, bet gan tikai to, ka tur pastāv redzēšanas potencialitāte, jo ir pietiekami gaišs. Savukārt absolūtā tumsā, piemēram, noslēgtas lodes iekšienē, nav iespējams redzēt, jo tajā nav gaismas, kas nodrošinātu redzamību.

Redukcionismā apziņa tiek skatīta gaismas stara struktūrā, t. i., tiek meklēta personālā struktūra, ar kuras palīdzību varētu noteikt apziņas aktīvo materiālo centru, kurš uztver, t. i. – apzinās kādu objektu. Nosakot šādu personālu centru, varētu aprakstīt tā materiālos nosacījumus. Tāda pati izpratne par apziņu ir saglabājusies no Dekarta *cogito, ergo sum* pieteikuma, kur arī tika konstatēta “persona” vai punkts, kurš nepieciešams, lai kaut ko apzinātos, tādējādi veidojot personālu struktūru. Ja Dekartam šis personālais centrs bija nemateriāla substance, tad redukcionisms vēlas atrast to fiziskajā pasaulē, bet abas pieejas nereflektē par apziņas nosacījumiem, kuros apzināšanās skatīta kā in-personāla struktūra.

Apziņa var tikt izprasta arī kā gaišums, kas nozīmētu, ka cilvēks apdzīvo apzināto pasauli, tādēļ viņš spēj to pamatot kā apzinātu. Ja pasaulē arī ir kaut kas tāds, kas nav apziņa, tad tas nevarētu tikt apzināts. Šai izpratnē pasaule nav lietu summa, bet gan apziņa, kura ir apzināšanās nosacījums. Pateicoties apziņai, cilvēks apzinās. Apzināšanās ir laikā, tā ir aktīva darbība, kura izlieto apziņas iespējas.

Lai gan aplūkotās apziņas izpratnes rada vairāk neskaidrību nekā skaidru, konkrētu priekšstatu par to, kas tiek domāts ar apziņu, tomēr tas noteikti neparedz, ka tās ir savstarpēji pretrunīgas. Visās pieejās tiek izmantots viens jēdziens “apziņa”, lai gan ir pamatoti jautāt, vai domas priekšmets, uz kuru šis jēdziens attiecināts, katrā no izpratnēm tiešām ir viens un tas pats. Pieņemot, ka domas priekšmets tomēr atšķiras, sastopoties ar kādu no apziņas teorijām, būtu nepieciešams noskaidrot, par kādu konkrētu domas priekšmetu tiek runāts, tādējādi izvairoties no pārsteidzīgas kritikas un neradot iedomātu pretinieku.

Nobeigums

Lai gan tekstā tika apskatītas dažādas problēmas, kas saistās ar apziņas jēdzienu, tomēr no daudziem risinājumiem ir grūti izvēlēties vienu vienīgu kā patieso apziņas uzskatu. Piemēram, ārstam, nonākot pie pacienta gultas, būtu diezgan laikietilpīgi un sarežģīti sākt pārdomāt, vai pacients apzinās savu stāvokli vai tomēr ne. Šādas pārdomas varētu likt ārstam uzdot virkni jautājumu, kur katrs prasītu gan ilgu, gan zināšanu ietilpīgu spriešanu. Ārsts varētu sākt ar jautājumu, vai pacientam apziņa ir kaut kas viņa īpašumā esošs vai tomēr apziņa ir tikai viņa apzināšanās darbībai piemītošs. Pēc tam varētu turpināt pārspriedumu, izvēloties, vai apziņa ir “dvēseliska” (jeb, lietojot grieķisko apzīmējumu – “psiholoģiska”) substance, vai tomēr tā ir kāda ķermeniska vienība, kuru var novērot ar dabas zinātņu sniegto instrumentu palīdzību. Ja tomēr, nonākot pie secinājuma, ka neko tādu kā novērojamu ķermeni (vai ķermeņa daļu) nevar atrast pacienta miesā, ārsts ķerties pie fenomenoloģiska apraksta jeb deskripcijas, tad iznākumā ārsts būtu aprakstījis tikai savas paša apziņas intences, nevis pacientam piemītošās. Tādēļ viņš ķerties klāt pie redukcijas un pacienta apziņu censtos skaidrot ar viņam pieejamiem medicīnas jēdzieniem, kuri nekad pilnībā nespētu pacientu pārliecināt, ka tā ir viņa apziņa vai apzināšanās darbības atainojums fizioloģiskā līmenī – skatoties kādā diagrammā, mēs diezgan spēsīm tajā ieraudzīt konkrēto domu, piemēram, par citronu. Maldoties šajās dažādajās pārdomās, ārstam būtu grūti iegūt pacienta apzinātu piekrišanu par ārstēšanas metodēm, lai pilnīgi droši dalītu atbildību par notiekošiem procesiem. Tādēļ rodas jautājums, kā domāt apziņu un spēt nest atbildību par pieņemtiem lēmumiem. Risinājums būtu, pirmkārt, spriežot par apziņu, ievērot šī vārda divējādo dabu, t. i., tās ētisko un teorētisko raksturojumu kā saistītu un nenošķiramu. Otrkārt, nevis palikt subjekta-objekta skaidrojuma ietvaros, cenšoties izdarīt secinājumus par apziņas nozīmi, bet gan to uztvert kā apziņu, kurā tiek pieņemti lēmumi un kura saista dažādos faktus kopīgā zināšanu izgaismojumā, tādējādi panākot, ka dažādie uzskati, kuri tika aplūkoti šajā rakstā, top par dažādiem aspektiem spriedumu pieņemšanas procesā un vienlaikus par pamatojumiem, kas ļauj uzņemties atbildību par apzinātu rīcību.

Izmantotā literatūra

1. Augustīns (2008) *Atzišanās*. – Rīga: Liepnieks & Rītups.
2. Dekarts, R. (2008) *Meditācijas par pirmo filozofiju* (II Meditācija. 3. apakšnodaļa). – Rīga: Liepnieks & Rītups.
3. Dekarts, R. (1978) *Pārruna par metodi*. – Rīga: Zvaigzne.

4. Husserl, E. (2002) Fenomenoloģijas ideja // *Fenomenoloģija*. – Rīga: FSI.
5. Karulis, K. (1992) *Latviešu valodas etimoloģijas vārdnīca*. – Rīga: Avots.
6. Armstrong, D. M. (1968) *A Materialist Theory of the Mind*. – London: Routledge & K. Paul.
7. Gloy, K. (1998) *Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins*. – München: Karl Alber.
8. Hennig, B. (2007) Cartesian Conscientia // *British Journal for the History of Philosophy*, 15(3): 45–484.
9. James, W. (1904) Does, Consciousness' Exist? // *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*, 1: 477–491.
10. Leibniz, G. W. (1978) *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison* // *Die philosophischen Schriften* / Hrsg. von C. I. Gerhardt. – 7 Bde. – Berlin 1875–1890. – New York: Nachdruck Hildensheim, 6(4), S. 599f. (§4).
11. Hobbes, T. (1961) *De corpore* // *Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collectis Gulielmi Molesworth*, 5(1): 321.

JELENA BUDANCEVA

JAUNRADE

*Starp daudzveidīgajām cilvēciskās
apziņas īpašībām visvairāk intriģējošā un
noslēpumainā ir tās jaunrades spēja – spēja
gūt principiāli jaunas zināšanas par cilvēku,
viņa apkārtējo pasauli un tās pārveidošanas
iespējām, zināšanas, kuru nebija iepriekšējām
paaudzēm, kuras ir jāiegūst jau gatavas
no saviem priekšgājējiem un laikabiedriem.*

V. KOZLOVS

“Radošuma psiholoģija”

Ievads

Jaunrades fenomens kopš antīkajiem laikiem ir interesējis ne tikai filosofus un māksliniekus, bet arī teologus, dabaszinātniekus, psihologus un ārstus. Vēsturiskā skatījumā jaunrades fenomens ir cieši saistīts ar reliģiskiem aspektiem, teologi to saprot kā pasaules radīšanas aktu. Bet, piemēram, psihoanalīzes skolas pārstāvji saskatīja jaunradē neirozes simptomātiku. Tomēr, runājot par jaunradi, parasti pirmā asociācija ir saistīta tieši ar mākslu un iedvesmu, kas noved pie mākslas darba radīšanas. Globalizācijas laikmetā jaunrades loma ir pieaugusi jomās, kas nav saistītas ar mākslu vai filosofiju – proti, ekonomikā un mārketiņgā. Pat globalizēto ekonomiku vairāki autori mēdz saukt par ideju jeb radošuma ekonomiku, uzsverot to, ka tieši jaunrade ir lielu uzņēmumu ekonomiskais aktīvs (Rifkins, 2004; Howkins, 2001). Līdz ar to jaunrade ir nozīmīga ne tikai sociāli vai psiholoģiski, bet arī ekonomiski un pat evolucionāri, jo tieši ar radošiem cilvēkiem ir saistīta civilizācijas attīstība.

Latviešu valodā ir vairāki jēdzieni, kas ir saistīti ar radošiem procesiem: jaunrade, radošums, daiļrade, un ir nepieciešams noteikt, ar ko šie termini atšķiras.¹ Radošums ir jaunrades un daiļrades priekšnosacījums, to raksturo kā “īpašību būt radošam” un “spēju radīt jaunas materiālās vai garīgās vērtības vai sakārtot idejas” (Beļickis u. c., 2000). Savukārt jaunrade nozīmē “cilvēka darbību, kuras rezultātā tiek radītas kvalitatīvi jaunas, oriģinālas materiālās un garīgās

¹ Krievu valodā visi šie vārdi tiek tulkoti ar vienu vārdu – *творчество*.

vērtības vai idejas”. Daiļrade ir jaunrade noteiktās kultūrās jomās, piemērām, mākslā, mūzikā, literatūrā. Tātad bez atsevišķa indivīda spējas būt radošam nevar notikt šī darbība un jaunrade nav iespējama. Vairāki autori abus jēdzienus (radošumu un jaunradi) skata kā savstarpēji saistītus fenomenus, daži psihoanalīzes skolas pārstāvji uzskata, ka situācijas, kad radošums nenoved līdz jaunradei, izraisa neirozes un citas psihiskās slimības (Beļickis u. c., 2000).

Laikā, kad radošums un inovācijas nosaka daudzu valstu attīstību, kad laikmetīgā māksla kļūst par vienu no dārgākajām precēm, kad tēli un izdoma ir ekonomikas dzinējspēks, ir īpaši svarīgi saprast, kā radoša personība rada jauno no savas psihi dzīļumiem un kāds ir šīs personības spēju potenciāls. Kaut gan jaunrades īpatnība vienmēr ir bijusi virzība uz jauniem risinājumiem, kas ir efektīvāki nekā normatīvie risinājumi, tieši šobrīd jaunrade top par cilvēces un atsevišķa cilvēka eksistences *modus vivendi*.² Viena no pazīmēm, kas raksturo jaunrades vietu modernajā sabiedrībā, ir inovāciju ieviešanai nepieciešamā laika samazināšanās – ja fotogrāfiju masveida ieviešanai vajadzēja 110 gadu, telefonizācijai – 50, tad radio izplatījās 5 gadu laikā un integrālā mikroskāms (jeb čips) – 3 gadu laikā.³ Uzņēmumi ir spiesti nepārtraukti ieviest jaunus produktus, iesaiņojumus, dizainu un pašas cilvēka vajadzības, lai izdzīvotu konkurences cīņā. No otras puses, patērētājs vairs nav savas dzīves un savu vajadzību noteicējs – viņa vietā visu izdomā mārketinga un produktu attīstības speciālisti un viņam atliek nevis radīt pašam, bet tikai izvēlēties no plašā piedāvājuma klāsta. Diemžēl šobrīd mēs vēl nevaram aptvert, pie kādām sekām tas var novest nākotnes paaudzes.

Vēsturiskais atskats

Jaunrades vēsture ir cilvēces garīguma iegūšanas un attīstības vēsture, sākot no kosmosa radīšanas akta (antikajā pasaulē) līdz universālam pašradoša cilvēka brīvas radošas darbības (renesanse) un gara racionālajai izpratnei (apgaismība).

Jaunrades attīstībā var izdalīt trīs svarīgākos periodus, kuros izpratne par jaunrades būtību eksistenciāli atšķiras (*Dacey*, 2011: 608). Pirmais posms ilgst no senākajiem laikiem līdz renesansei un ir raksturīgs ar to, ka jebkurš jaunrades akts un jauninājumi ir Dieva vai dievību iedvesmoti. Renesanses laikā, pateicoties zinātnes, īpaši bioloģijas un medicīnas, attīstībai, jaunradi skaidroja ar noteiktu īpašību ģenētisko mantošanu. Trešais posms – biopsihosociālā teorija – ir aizsācies 20. gadsimta sākumā un raksturo jaunrades aktu kā bioloģisko, psiholoģisko un sociālo spēku mijiedarbības rezultātu.

² No latīņu val. *modus vivendi* – dzīvesveids.

³ Salīdz. Зеленцова, Е., Гладких, Н. (2010) *Творческие индустрии: теории и практики*. – Москва: Классика XXI. – С. 45.

Senā Grieķija. Senajā Grieķijā gars (grieķu val. *nus, pneuma*) sākumā tika saprasts kā smalkākais substrāts⁴ ar dažām matērijas iezīmēm. Sengrieķu izpratnē jaunrade ir kosmosa radīšanas akts, no vienas puses, un cilvēciskā māksla vai amatniecība, no otras puses. Runājot par jaunradi kā cilvēcisko mākslu, Senās Grieķijas mitoloģijā ir atrodama stingra sistēma, kā notiek jaunrades process. Jaunrades akts ir Dievu iedvesmots, bet, lai tas notiktu, nepieciešama Mūzas starpniecība. Senajā Grieķijā ir 9 mūzas, no kurām katra atbild par vienu no mākslas un zinātnes veidiem (episkā dzeja, liriskā dzeja, vēsture, mūzika, traģēdija, dziesmas un himnas, deja, komēdija un astronomija). Pēc Mūzas apmeklējuma prāta galvenais uzdevums bija kļūt par tvertni pārdabiskiem jauninājumiem (*Dacey, 2011: 608*). Homēra darbos var redzēt šī principa darbošanos: varoņdarbi ir iespējami, tos paveic cilvēki, bet tie visi ir Dievu ieteikti vai iedvesmoti un tikai tad lemti veiksmei. Arī vēlāk kristietībā līdz pat apgaismības laikam turpinās tradīcija, ka visi labie darbi, tostarp radošās izpausmes, tiek īstenoti ar Dieva palīdzību vai pēc Dieva norādījuma (*Pope, 2005: 38*).

Zēnons (ap 490–430 g. p. m. ē.) runāja par *fizisu* (no latīņu valodas *physis* – “daba”, no darbības vārda “augt”) – dabas spēku, kas mudina lietas augt, bet izaugot – pilnveidoties. Savukārt Platons (427–348 g. p. m. ē.) jaunradi saista ar filosofisku diskusiju, kuras mērķis ir atklāt kļūdainus uzskatus un nonākt pie labākas sapratnes par lietu būtību. Šādu dialogu viņš uzskatīja par cilvēka priekšstatu izpausmes veidu, kas ir saistīts ar dzīves jēgu un būtību.

Aristotelis (384–322 g. p. m. ē.) norāda, ka jaunrade noved pie dvēseles attīrīšanās, ko sauc par *katarsi* (no grieķu val. *katharos* – attīrīšana). Aristotelis ir arī pirmais antīkās pasaules domātājs, kas sāk spriest par to, kāda loma jaunrades aktā un varoņdarbos ir cilvēka paša domām, viņa idejām, kas, savijoties ar citām idejām, asociāciju veidā rada jauninājumus (*Dacey, 2011: 609*).

Antīkajā tradīcijā arī mākslas radīšanas process parasti tika saistīts ar darbību, kurā mākslas darbs tika veidots ausu vai acu “priekšā”, t. i., ārpus radītāja ķermeņa, it kā ārpus viņa patības (*Tsukamoto, 2001: 107*). Radīšana ir saistīta ar garu un nodalīta no ķermeņa, līdz ar to arī no mākslas veidiem, kas saistīti ar ķermeniskumu – aktierspēli un deju.

Senās Grieķijas devums Eiropas attīstībai gan mākslas, gan zinātnes (īpaši matemātikas un astronomijas) jomās ir nepārspējams – daži autori saista to ar Senās Grieķijas reliģiskās sistēmas nosacīto brīvību, kas izpaužas gan mazā rituālu skaitā, gan uzskatā, ka viss, kas ir oriģināls un estētisks, patiks Dieviem un līdz ar to ir goda lieta (*Dacey, 2011: 610*).

⁴ Substrāts – nemainīga, nedalāma matērijas, sistēmas vai struktūras daļa, kas paliek nemainīga pie jebkādiem ārējiem noteikumiem.

Kristietības skatījums. Atšķirībā no Senās Grieķijas (un tās ietekmētās Romas) kultūras kristietības sākumos jaunrade, kaut arī ir saistīta ar Dieva gribu, vairs nav goda lieta, pat vairāk – jauninājumi, atšķirīga domāšana bieži vien tiek saukti par ķecerību. Tādējādi tiek izskaidrots salīdzinoši neliels jaunrades aktu un jauninājumu skaits viduslaiku Eiropas teritorijā (Dacey, 2011: 610).

Kristietības tradīcijā jaunrade ir esamības radīšana no neesamības ar dievišķās būtnes gribas akta palīdzību, tā ir saistīta galvenokārt ar zemes un visa dzīvā radīšanas aktu un Dievu kā Radītāju. Tāpēc līdz pat 15. gadsimtam vārdu “radīt” parasti lietoja pagātnes formā (*create – was created*) (Pope, 2005: 37). Dievišķais vispār ir saistīts ar jaunradi un radošumu, tā par dievišķās atklāsmes kā radošuma izpausmi runā Svētais Augustīns (354–430), norādot, ka viss, ko ir radījis Dievs, ir tikai labestības izpausme, un pat ļaunais ir tikai novājināts labais, nepieciešams pakāpiens, lai nokļūtu pie labā. Svētais Augustīns uzsver, ka neviens radījums nevar pats sevi radīt (*creatura non potest creare*), un tādējādi apliecina dievišķo radīšanas aktu (Pope, 2005: 45). Šis kristietības tradicionālais uzskats, ka cilvēks kā Dieva radījums pats nav spējīgs radīt, pastāv vēl gandrīz gadu tūkstoši, līdz vācu teologs un filosofs Kūzas Nikolajs (*Nicolaus Cusanus*, 1401–1464) pauž uzskatu, ka tieši cilvēkam piemīt spēks radīt – tādējādi pirmoreiz izvirzot tieši cilvēku kā jaunrades fenomena noteicēju. Turpretī katoļu teoloģijas pārstāvis Jākobs Bēme (*Jacob Böhme*, 1575–1624) ir piešķīris jaunradei citu dimensiju, saistot jaunradi ar iztēli, bet dievišķo atklāsmi atstājot otrajā plānā. Viņš uzskatīja, ka domājot un iztēlojoties cilvēks rada savu pasauli un ka grēkā krišana ir notikusi “sliktas iztēles” dēļ.

Renesanses laikmets. Renesanses laikmeta domātāju uzmanības centrā ir indivīds ar viņam piemītošām bezgalīgām radošām spējām. Tiek lietots universāla cilvēka jēdziens – daudzpusīgi apdāvināta cilvēka, kuru vislabāk savā personībā un dzīvē ir iemiesojis Leonardo da Vinči, spēdams vienlīdz radoši izpausties gan mākslā, gan filosofijā, gan ar tehniskiem izgudrojumiem. Šādi universāli cilvēki, īpaši Itālijā, ir bijuši vairāki: Džordžo Vazari ir ne tikai mākslinieks, bet arī arhitekts, izcils mākslas un kultūras teorētiķis un rakstnieks, pirmais, kas lietoja renesanses jēdzienu; Nikolajs Koperniks – filosofs, ekonomists, matemātiķis, astronoms; Mikelandželo Buonarroti – dzejnieks, tēlnieks un gleznotājs, arhitekts un domātājs, kā arī citi.

Ar mākslu saistītas profesijas kļūst mazāk nicināmas nekā viduslaikos, un mākslinieki sāk iegūt aristokrātu un monarhu atbalstu un aizsardzību; gleznotāji atkal sāk parakstīt savus darbus. Tieši ar renesansi ir saistīta pāreja no uzskata, ka jaunrades pamatā ir Dievišķīgais akts, uz humānistiskās filosofijas uzskatu, ka cilvēks pats ir spējīgs radīt jaunas lietas un uzņemties atbildību par to, ko viņš dara (Dacey, 2011: 612). Renesanse kā atgriešanos pie (Senās Grieķijas)

klasiskās kultūras nozīmēja gan kristietības tradīciju apvienošanu ar pagānisma tradīcijām, gan izcilu mākslas uzplaukumu, ko varētu būt ietekmējusi Senās Grieķijas brīvības gara atgūšana.

Jaunākie laiki. Jaunākajos laikos, sākot ar 16. gadsimtu, jaunradi saistīja ar zinātnisko progresu. Renē Dekarts (*René Descartes*, 1596–1650) deva garam jaunu, racionālu skaidrojumu, saistot garu ar prātu. No vienas puses, tas noveda pie individuālisma⁵ lomas pieauguma, bet, no otras puses, arī pie lietderīguma nozīmes akcentēšanas. Skaistumam vairs nav tik izšķirošas nozīmes kā lietu praktiskai pielietošanai. Radošajam darbam, tāpat kā citiem cilvēku darbības produktiem, ir jākalpo kādam noteiktam mērķim, to jāspēj pavairot un izplatīt. Tieši šajā laikā radās jautājums par autora – jaunā radītāja – atbildību jaunrades procesā.

Racionālisma skolas⁶ pārstāvji, tostarp Baruhs (Benedikts) Spinoza (*Spinoza*, arī *d'Espinoza*, 1632–1677) un Gotfrīds Vilhelms Leibnics (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646–1716), saskatīja jaunrades avotus paša cilvēka ego (Es).⁷

1767. gadā tiek publicēts jaunrades attīstībai nozīmīgs raksts⁸, kura autors skotu mācītājs un rakstnieks Viljams Dafs (*William Duff*, 1732–1815) pievērsās jautājumam par to, kas padara darbu ģeniālu. Dafs bija viens no pirmajiem, kas atzīmēja ģēnija atšķirību no talanta, kas ir produktīvs, bet nerada īstus jauninājumus. Dafs uzskatīja, ka ne tikai mantotais, bet arī sociālais aspekts, respektīvi, vide, kurā izaug indivīds, spēlē nopietnu lomu jaunrades procesā. Viņš izdalīja trīs svarīgākos aspektus, kuru kombinācija veido ģēniju, – iztēle, spriedumi (jeb izvērtēšanas spēja) un gaume. Pateicoties šim darbam, Dafu uzskata par vienu no biopsihosociālās teorijas pamatlicējiem (*Dacey*, 2011: 612).

Apģaismības laikmets. Spēcīgu impulsu radošās darbības skaidrojumam apģaismības laikmetā ir devis Imanuels Kants (1724–1804) darbā “Spriestspējas kritika.” Kants analizē jaunradi, pētot iztēles produktīvās spējas. Piemēram, 46. paragrāfā Kants norāda, ka daiļā māksla var eksistēt tikai jaunradē, jo tikai ģēnijs spēj to radīt. Savukārt par ģēnija galveno īpašību viņš uzskata oriģinalitāti. Kants aplūko jaunrades jēdzienu divās dimensijās: kā radošu darbību un kā cilvēka īpašību (Kants, 2000: 119). Viņš uzsver apzinātā un neapzinātā vienību jaunrades aktā – ģēniji rada neapzināti, līdzīgi kā tas notiek ar jaunā rašanos dabā.

⁵ Individuālisms – pasaules uzskats, kas pasvītro cilvēka oriģinalitāti, personības nozīmību, individuālo brīvību.

⁶ Racionālisma skola (17. gs.) – filosofijas virziens, kur cilvēka izziņas un darbības pamatā ir prāts.

⁷ Tam 20. gadsimtā piekrīt arī fenomenoloģijas ciltstēvs Edmunds Huserls (1859–1938) un citi fenomenoloģijas pārstāvji.

⁸ *An Essay on Original Genius and its Various Modes of Exertion in Philosophy and the Fine Arts, Particularly in Poetry.*

Otrs apgaismības laikmeta dižgars – Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis (1770–1831) uzskatīja, ka izzinošās un radošās attiecības ietekmē vairāki faktori: vēsture, kas ilgst laikā; citu apziņu klātesamība, kas stājas intersubjektīvās⁹ attiecībās, un valoda. Jaunrades jautājumam ir veltīts Hēgeļa darbs “Lekcijas par estētiku”¹⁰ (Гегель, 2007: 50–151), kurā viņš uzsver, ka mākslinieka jaunrade nepieder viņam pašam, bet ir esamības noteikta un esamības vadīta – respektīvi, jaunradē ir kaut kas tāds, kas nav atkarīgs no mākslinieka gribas un patvaļas, un spēja radīt ir vairāk nekā atsevišķa indivīda talants vai prasme. Nepieciešamība radīt jeb darboties radoši kā mākslās, tā arī citās darbības sfērās ir saistīta ar cilvēka tieksmi garīgi apzināties apkārtējo (iekšējo un ārējo) pasauli. Hēgeļa izpratnē jaunrade ir tāda darbība, kas rada pasauli.

Romantisms. Jaunu jaunrades jēdziena izpratni mākslas jomā deva Frīdrihs Vilhelms Jozefs Šellings (1775–1854) un vācu romantisma pārstāvji. Tieši romantiķi pirmie uzsvēra mākslinieka kā cilvēka lomu un nozīmi mākslas darba izpratnē. Runājot par jaunrades līdzību dabai, viņi apzīmē jaunradi kā cilvēka darbības augstāko formu, kur cilvēks saskaras ar Absolūto¹¹ – īpaši tas attiecas uz māksliniekiem un filosofiem. Jaunrade mākslā ir akts, kas notiek tikpat neapzināti un nepieciešami kā dabas procesi. Šī nepieciešamība māksliniekam nozīmē viņa likteni, no kura nevar izvairīties un kurš arī nosaka mākslinieka apdāvinātības lielumu.

19. gadsimts. Parādās jauna pieeja, kuru iemieso Frīdrihs Vilhelms Nīče (*Wilhelm Friedrich Nietzsche*, 1844–1900) savā dzīves filosofijā, runājot par ideju un priekšstatu veidošanu, kas ir nepieciešams pasaules konstruēšanai. Jaunrade ir sociāli lingvistisks process¹², kas ir ikdienas jeb “bara” cilvēciskās jaunrades līmenis. Ja zinātnes jaunrade galvenokārt norisinās skaidras, uz loģikas principiem balstītas shēmas ietvaros, tad mākslinieciskā jaunrade tiecas, pārkāpjot tai pāri, saskarties ar iracionālo, ko Nīče sauc par *dionīsisko*.¹³ Šis jaunrades līmenis ir pārāks par zinātnisko. Māksla, pēc viņa domām, ir tas, kas ir dots cilvēkam,

⁹ Intersubjektīvisms – noteikta cilvēku kopa ar kopējām nostādnēm un uzskatiem.

¹⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik*.

¹¹ Absolūts (no latīņu val. *absolutus* – pilienveidīgs, ideāls) – visu parādību sākotnējais iemesls, Dievs, esamības pirmsākums.

¹² Process, kas ir saistīts ar sabiedrības iekšējām attiecībām un noteikts caur attiecīgās kopas valodu.

¹³ Nīče izdala divas pasaules skatījuma formas, kas ir redzamas arī mākslās, – apolonisko un dionīsisko. Apoloniskajam ir raksturīga pašsavaldība, prāta un saprāta dominance, kārtība, savukārt dionīsiskajā iemiesojas viss iracionālais, jutekliskais, impulsīvais.

“lai patiesība mūs nenogremdētu bezdibēnī” (*Nietzsche*, 1956: 832). Pats augstākais ir filosofijas līmenis, jo tieši filosofija rada būtiskas vērtības un idejas, kas paver cilvēkiem jaunas attīstības perspektīvas.

Svarīgu impulsu jaunrades avota noskaidrošanai ir devusi arī evolūcijas teorija un Čārlza Darvina darbs “Sugu izcelšanās” (1859)¹⁴ – darbs noraidīja kristietības postulātu, ka visas sugas ir radītas vienreiz un uz visiem laikiem. Darvins par pamatu uzskatīja attīstības procesu (evolūciju), kas nozīmēja, ka dzīvības formas nav statiskas (*Pope*, 2005: 41).

20. gadsimta pirmā puse. Jaunrades kontekstā ir nozīmīgi vēl divi, bieži vien pretstatīti 20. gadsimta jaunrades skaidrojumi: asociāciju un geštalta skolas pārstāvji. Asociāciju metodes pamatlicējs, Čārlza Darvina brālēns sers Frānsiss Goltons (*Francis Galton*, 1822–1911) ir ne tikai aprakstījis jaunrades mehānismus, bet arī empīriski tos pārbaudīja (piemēram, Goltona pastaiga, dvīņu metode, asociatīvās domāšanas metode). Frānsiss Goltons atklāja atkārtotības (*recurrence*) principu, kas nozīmē to, ka mūsu domāšana notiek cikliski, turklāt apziņa ir aizpildīta telpa un domas var tikai sekot viena otrai. Tikai tā prātā var saglabāties kārtība, ko Goltons uzskata par loģiskās domāšanas pamatu. Protams, šādā veidā jaunrade nebūtu iespējama, tāpēc otrs nozīmīgs Goltona atklājums ir, ka domas var iekļūt pārpildītājā apziņā no zemapziņas. Tas notiek ar asociāciju (*free association*) palīdzību (*Dacey*, 2011: 613). Šo metodi vēlāk attīstīja Freids un viņa skolas pārstāvji. Līdztekus Goltons pētīja arī ģenētikas un pārmantojamības jautājumus – viņš uzskatīja, ka jaunrades spējas neapšaubāmi ir mantotas, bet, lai ģēnijs varētu izpausties, ir nepieciešama noteikta vide un ārējais impulss.

Savukārt geštalta¹⁵ psiholoģijas pārstāvji uzskatīja, ka izcilu jaunradi neveicina tikai vienkārša asociatīvā domāšana. Viņi uzsver, ka jebkura ideja vienmēr ir vairāk nekā tās daļu summējums un ģeniālo darbu radīšana parasti notiek, izejot no vispārējā uz atsevišķo, nevis pretēji – proti, komponists redz savu darbu idejas līmenī kā veselumu un pēc tam apstrādā to, piestrādājot pie niansēm, nevis bez koptēla saliek kopā mazus mūzikas gabaliņus (*Dacey*, 2011: 614).

Dzīves filosofijas pārstāvji radošo darbību aplūko pretstatā mehāniskajai, tehniskajai darbībai. Viens no tās pārstāvjiem – Anrī Bergsons (*Henri Louis Bergson*, 1859–1941) to skaidro kā nepārtrauktu jaunā radīšanu, ko uzskata par dzīves būtību. Bergsonam jaunrade ir daļa no bioloģiskajiem procesiem. Viņš uzskata, ka intelekts nav spējīgs apzināties Dzīvi, to var izdarīt, tikai reproduējot dzīvi, nepārtraukti radot to no jauna, tādējādi atrodoties nepārtrauktajā

¹⁴ Charles Darwin. *On the origin of species*.

¹⁵ *Gestalt* (vācu val.) – mentālā forma, tēls. Psiholoģijas virziens, kas nodarbojas ar cilvēka spēju pārvērst konkrētu pieredzi veselumā, uzskatot par uztveres pamatu nevis atsevišķas apziņas struktūras, bet vienotu veselumu.

plūsmā – Bergsons pat evolūcijas procesu uzskata par radošu (*L'evolution creatrice*, 1907), atzīmējot, ka organiskās pasaules evolūcija notiek, vadoties pēc “jaunrades spriedzes plūsmas”, un “realitāte ir neapšaubāmi radoša” (Pope, 2005: 43).

Arī 20. gadsimta filosofi pievērta jaunrades fenomenam lielu uzmanību – īpaši te ir jāmin eksistenciālisma¹⁶ virziens.

Eksistenciālisms. Eksistenciālisti jaunrades skaidrojumā īpašu nozīmi pievērta personībai un par jaunrades priekšnosacījumu uzskatīja brīvību. Žans Pols Sartrs (*Jean-Paul Sartre*, 1905–1980) savā darbā “Esamība un nekas”¹⁷ analizē jaunrades fenomenu no dažādiem skatpunktiem: kā Dievišķo pasaules radīšanu, kā fizisku radīšanas aktu, atzīmējot, ka šādā radīšanas aktā “tas, ko es radu, arī ir es, bet vienlaikus tas, ko es radu, tiek pretstatīts man” (*Capmp*, 2000: 160). Pievēršoties domai par cilvēku rīcības brīvību un neiespējamību to ierobežot, Sartrs atzīmē, ka visa cilvēka dzīve ir jaunrade kā vēl nebijušo risinājumu izvēle. Radīšana ir arī brīvības apliecinājums, jo “pats brīvības akts ir personības apgūšana un radīšana. Ja es sevi radu, tad mana dzīve ir galīga un – attiecīgi – arī unikāla” (*Ibid.*: 348).

Vēl viens interesants aspekts ir radīšana kā iegūšana īpašumā (*l'avoir*). Sartrs uzsver, ka bieži vien vēlme radīt un apzināties radītā objekta eksistenci ir saistoša radītājam tikai tādā mērā, kurā saikne, kas eksistē starp radīto un radītāju, dod radītājam īpašas īpašuma tiesības par radīto objektu – “dabūt īpašumā (*l'avoir*) nozīmē sākumā radīt” (*Capmp*: 375), un radītājam objekts atrodas nemitīgā radīšanas procesā. Sartrs atzīmē divu veidu iegūšanu īpašumā – lietojot un radot, un šādā nozīmē viņš neredz starpību starp “mākslas darbu un cigaretes tīšanu, kura ir labāka, kad ir tīta paša rokām” (*Ibid.*: 367). Sartrs pasvītro, ka arī īpašuma saikne, kas veidojas starp objektu un subjektu, ir “nepārtrauktas radīšanas saikne” (*Ibid.*: 375) – jo subjekts “ieraksta” priekšmetu savā vidē, definē to caur savu unikālo situāciju un objekta integrāciju savā situācijā; tikai caur to, kā subjekts lieto objektu, tas tiek noteikts. Radīšana ir mirkļa fenomens, kas eksistē tikai savā virzībā un pazūd apstājoties: “.. radīšana var tikt saprasta un saglabāta tikai kā nepārtraukta pāreja no vienas robežas uz otru.” (*Ibid.*: 376)

Savukārt Albērs Kamī (*Albert Camus*, 1913–1960), runājot par absurdo cilvēku, apstiprina domu, ka pati dzīvība kā process ir rādīšana, pasvītrojot, ka tieši cilvēkam piemīt spēja izzināt pasauli, aizdomāties par dzīves jēgu:

¹⁶ Eksistenciālisms – 20. gadsimta filosofijas virziens, kas akcentē cilvēka iracionālas esamības unikalitāti un pasvītro, ka to nevar izzināt ar prātu, filosofijas centrā ir brīvības un izvēles problemātika.

¹⁷ Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le néant* (1943). Latviski daļēji tulkots sērijā “Domas un atklāsmes: Sartrs”. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.

“.. ja es būtu koks starp kokiem vai kaķis starp dzīvniekiem, dzīvei būtu jēga vai, pareizāk sakot, tādas problēmas nemaz nebūtu, jo es būtu šīs pasaules daļa. Es būtu šī pasaule, kurai tagad stāvu pretī ar visu savu apziņu un visu savu prasību pēc piederības. Tik smieklīgais prāts ir tas, kas mani nostāda pretī visai radībai.” (Kamī, 2008: 64) Viņš atzīmē, ka tieši nodzīvotie gadi, kuros tiek radīta neatkārtojama pieredze, padara dzīvi vērtu – jādzīvo, jājūt un jārada ir tagad, jo “divdesmit gadu dzīves un pieredzes nekad vairs nebūs aizstājami” (*Ibid.*: 76). Arī savā darbā “Mīts par Sīfifu. Eseja par absurdu” viņš atzīmē, ka radīšana, kas ir ietverta cilvēka spējās interpretēt, apzināties un vērtēt un kurai ir šī brīža raksturs, palīdz indivīdam samierināties ar savu likteni un pat vistraģiskākajos brīžos justies, ka esi “kungs pār savu mūžu” (*Ibid.*: 85).

Vēl viens eksistenciālisma pārstāvju uzskatos būtisks jēdziens, kas ir saistīts ar jaunrades fenomenu, ir bailes. Vācu eksistenciālisti Karls Jaspers (*Karl Jaspers*, 1883–1969) un Martins Heidegers (*Martin Heidegger*, 1889–1976) skaidroja bailes kā mudinājumu reālai eksistencei, nevis kā fizisko, bet kā metafizisko cilvēka stāvokli. Tieši bailes ir dzīves dzinējs, un, lai pārvarētu savas bailes, cilvēks ir spiests radīt jaunu dzīves realitāti, jaunus apstākļus vai arī bēgt jaunrades, īpaši mākslas pasaulē.

Reliģiskā eksistenciālisma pārstāvji skatās uz jautājumu no cita aspekta. Viens no ievērojamiem krievu filosofiem Nikolajs Berdjajevs (1874–1948) jaunrades aktu novieto cilvēka eksistences centrā. Nosaucot savu filosofiju par gara filosofiju, viņš atzīmē: “Sākotnēja dzīve ir radošais akts, brīvība, sākotnējas dzīves nesēja ir personība, subjekts, gars, nevis daba un nevis objekts. [...] Gars man ir brīvība, radošais akts, personība, mīlestības saskarsme.” (*Бердяев*, 1990: 278–279) Berdjajevs noraida objektīvās realitātes pastāvēšanu, jo realitāte rodas mūsu priekšstatu gaitā, un šajā sakarā runā par realitātes objektivācijas¹⁸ procesu. Kultūru viņš skaidro kā cilvēces jaunrades objektivāciju, vienlaikus atzīmējot, ka tas, ka jaunrade vispār ir iespējama, liecina par pasaules nepilnību, par tās pārvarēšanas un uzlabošanas nepieciešamību. Kā reliģiskā eksistenciālisma pārstāvis N. Berdjajevs, runājot par jaunradi, galveno lomu piešķir jaunrades reliģiskajam aspektam, skatot to kā cilvēka attieksmi pret apkārtējo pasauli. Berdjajevs norāda, ka mīlestība pret jaunradi pēc būtības ir nemīlestība pret pasauli, nespēja palikt esošās pasaules robežās. Jaunrade pārveido pasauli. Vienlaikus viņš atzīmē, ka cilvēks pēc būtības ir domāts radošai pašattīstībai, pašpilnveidošanai – jaunradē tiek īstenots cilvēka dievišķais pirmsākums.

¹⁸ Objektivācija ir simboliskais gara iemiesojums, t. i., iemiesojums, kurš ir saistīts ar simboliem un ilūzijām un nav saistīts ar reālo pasauli. Pretēji jaunradei objektivācija nav radīta, bet eksistē līdz ar esamības un gara pastāvēšanu.

Berdjajevs kā reliģiskās filosofijas pārstāvis uzskata, ka Dievišķais tiek atklāts radošajos aktos, gara radošajā darbībā. Radošajos jauninājumos vienmēr ir kaut kas no burvestības. Berdjajevs uzsver: “Radošums un radoša attieksme pret dzīvi kopumā nav cilvēka tiesības, bet gan pienākums.” (Edeirs, 2008: 109) Īsta jaunrade ir iespējama tikai eksistenciālajā, subjektīvajā laikā, nevis vēsturiskajā. Īstai jaunradei nav cēloniskas izcelsmes.

Psihoanalīzes skola. Svarīgu pienesumu jaunrades fenomena skaidrojumā ir devusi psihoanalīzes skola, kas, līdzīgi kā asociatīvā skola, uzskatīja, ka liela loma jaunradē ir tiem procesiem, kas notiek zemapziņā. Zigmunds Freids (*Sigmund Freud*, 1856–1939) uzskatīja, ka svarīgākie elementi, kas pēc tam nosaka radošuma attīstību, ir saistīti ar pieredzi un pārdzīvojumiem, ko izdzīvo bērni līdz 5 gadu vecumam. Īpašu lomu Freids piešķīra traumatiskiem pārdzīvojumiem, kā arī tādiem, kas ir saistīti ar seksualitāti. Freidistu skaidrojumā radošais akts ir veids, kādā neveselīgais psihes stāvoklis pārvēršas veselīgajā. Freids uzvēra arī sapņu (kā zemapziņas izpausmju) lomu jaunrades procesā, kad oriģinālas idejas sapnī uzpeld no zemapziņas simbolu formā un vēlāk tiek pārvērsti par konkrētiem darbiem (*Dacey*, 2011: 615). Runājot par mākslas darbu radīšanu, Freids izmantoja jēdzienu “sublimācija” – nespējot apmierināt savas seksuālās vajadzības vai zemapziņas tieksmes, šī enerģija pārtop mākslas darbā (piemēram, Freids uzskatīja, ka Leonardo da Vinči kuplā skaitā gleznotās Dievmātes ir tipiska sublimācija un tieksme pēc mātes, kuru mākslinieks ir zaudējis agrīnā bērnībā).

Mūsdienu hermeneitikas skola.¹⁹ Šīs skolas pārstāvji, piemēram, Hanss Georgs Gadamers (*Hans-Georg Gadamer*, 1900–2002), līdzīgi kā Hēgelis, uzsver intersubjektivitātes nozīmi jaunrades skaidrojumos, īpašu uzmanību veltot valodai un tradīcijām, kurus viņi uzskata par jaunrades avotiem zinātnē. Tajā pašā laikā katrs radošais fenomēns ir ne tikai atsevišķa cilvēka intelektuālās darbības rezultāts, bet arī noteikta vēsturiskā laikmeta produkts. Hanss Georgs Gadamers runā par pašlaiku, kurā pazūd laiks kā lineāra parādība. Tikai pašlaikā ir iespējams radošais akts un mākslas darba uztvere (Gadamers, 2002).

Aksioloģiskā pieeja. Jaunrades jautājumu daži autori saista ar vērtību problemātiku. Pēc aksioloģiskās pieejas jaunrade ir piedalīšanās mirklis vispārīgās vērtībās (Vindelbands V., Frankls V.). Vilhelms Vindelbands (*Wilhelm Windelband*, 1848–1915) atzīmē, ka ikvienas kultūras pamati ir meklējami

¹⁹ Hermeneitika – izskaidrošanas māksla – 20. gadsimta filosofijas skola, kas nodarbojas ar kultūras nozīmju un simbolu skaidrošanu, uzskatot, ka realitāti cilvēks redz caur kultūras prizmu.

sapratīgajā jaunradē un tieši šajā aspektā tos ir jāpēta filosofijai. Katrs kultūras darbs ir apzināta jaunrade. Katra indivīda pasaules uzskata izstrādes centrā ir jaunrades sintēzes pašapzināšana (*Бундельбанд*, 1995). Savukārt Viktors Frankls (*Viktor Frankl*, 1905–1997) norāda, ka cilvēka dzīvi nosaka tas, vai indivīds saredz savas dzīves jēgu. Ir trīs vērtību grupas, kas piešķir jēgu dzīvei: jaunrade, pārdzīvojums (mīlestība) un attiecības (dzīves pozīcijas, principi) (*Frankl*, 2007). Galvenā jaunrades vērtība ir darbs, jo tikai tas spēj cilvēku paglābt no neirozes un pat vissarežģītākajās dzīves situācijās piešķirt dzīvei jēgu (pats autors vairākus gadus pavadīja Vācijas koncentrācijas nometnēs, kur organizēja psiholoģiskās palīdzības dienestu).

Cits aksioloģijas pārstāvis, Nikolajs Hartmanis (*Nicolai Hartmann*, 1882–1950), jaunradi cieši saista ar izziņu un uzskata, ka pats izziņas process jau ir jaunrade (*Гартман*, 1997). Savukārt ciešu saikni starp jaunradi un mākslu apraksta Vilhelms Diltejs (*Wilhelm Dilthey*, 1833–1911) – vēsturiskās attīstības pamatu viņš redzēja mākslinieku ģēniju pārdzīvojumos. Arī savos darbos viņš pievēršas autora-radītāja biogrāfijai, nepievēršot īpašu uzmanību ārējiem apstākļiem un tādējādi jaunrades fenomenu cieši saistot ar mākslinieka personību. Mākslinieka personības pasaule pēc Dilteja ir atšķirīga no parastu cilvēku pasaules – pirmkārt, viņš dzīvo no poētiskās fantāzijas, un, otrkārt, māksliniekam ir raksturīga vēlme atbrīvoties no esamības spiediena, izmantojot tikai māksliniekam raksturīgu stipru, brīvu radīšanas tieksmi.

Postmodernisms. Jaunrades problemātika ir būtiska arī postmodernisma filosofijai un mākslai.²⁰ No vienas puses, ir grūti noteikt postmodernisma tendenci, jo to raksturo tieši tendenču un kanonu neesamība (*Маньковская*, 2000: 8). Būtiski, ka postmodernisms ir radies kā vizuālā kultūra un ir saistīts ar tehnisko progresu, kas – kā jau minēts, – nebūtu bijis iespējams bez jaunrades. Daži autori uzskata, ka tieši jaunās mākslas vides (virtuālas realitātes) radīšana un arī veids, kā tajā komunicēt (interaktivitāte), raksturo postmodernisma galvenās tendences (*Ibid.*: 13). Tehniskās atražošanas līdzekļu pieejamības un datortehnikas attīstības laikmetā tiek apšaubīta jaunrades un mākslas oriģinalitāte kā individuāls radīšanas akts. Tiek diskutēti jautājumi par simulakriem²¹, mākslas darba kontekstu, metavalodu – respektīvi, notiek pārorientēšanās no jaunrades klasiskā skaidrojuma uz “artefaktu konstruēšanu

²⁰ Postmodernisms – sabiedrībai raksturīgi attīstības procesi no 20. gadsimta 2. puses, tostarp patērēšanas sabiedrība, masu kultūra, pasaules skaidrojums caurs haosu, dekonstrukcija un iznīcināšana.

²¹ Simulakrs (no latīņu vārda *simulare* – kopēt, tēlot, izlikties) – mūsdienu nozīmē kopija, kurai nav oriģināla realitātē. Maņkovskaja, piem., uzsver, ka visu postmodernisma estētiku var uzskatīt par simulakra estētiku. Pēc viņas domām, simulakrs ir pseidolieta (*Маньковская*, 2000: 56–69).

ar aplikācijas metodi”. Haoss un dekonstrukcija vairs nav negatīvi jēdzieni, kā atzīmē franču filozofs Žaks Deridā (*Jacques Derrida*, 1930–2004), jo tieši dekonstrukcija ir tā, kas noved pie jaunā radīšanas; kad nav vairs iespējas izgudrot kaut ko iespējamu, ir jāiznīcina viss ierastais un jāizgudro kaut kas pilnīgi neiespējams (*Derrida*, 1987: 59). Vienlaikus viņš atzīmē, ka postmodernismā arī autora – proti, radītāja, – jēdziens ir izplūdis. Autors kļūst par sava darba galveno lasītāju, un lasītājs – vienlaikus par darba līdzautoru (*Derrida*, 1995). Postfreidisma pārstāvji (piem., Žans Fransuā Liotārs (*Jean-François Lyotard*, 1924–1998), Žaks Lakāns (*Jacques Lacan*, 1901–1981)) jaunrades koncepciju skata kā libido enerģijas universālu pārveidotāju un par jaunrades pamatu uzskata bezapziņas procesus (*Маньковская*, 2000: 70–73). Savukārt Žils Delēzs un Pjērs Fēliks Gvatarī izvirza šizoanalīzes teoriju kā vienīgo mākslas pētniecības veidu, norādot, ka mākslās jau sen ir novērojamas šizofrēnijas pazīmes²². Sevis identificēšana ar kādu citu tēlu un lietu saplūšana kļūst par mākslas darbu. Tieši mākslas jaunrades potenciālā autori saskata vienīgo izeju, vienīgo dzīves “totālās šizofrenizācijas” iespēju²³.

Jaunrades fenomens dažādu zinātnisko skolu un virzienu skaidrojumos

Jaunrade ir ļoti daudzveidīga parādība, tāpēc jaunrades klasifikācijas varianti vienlaikus arī ir to raksturojošie parametri:

- jaunrade kā domāšana vai domāšana kā jaunrade;
- jaunrade kā garīgās tapšanas process;
- jaunrade kā kultūru dialogs un sociālās komunikācijas fenomens;
- jaunrade kā brīvība;
- jaunrade kā process;
- jaunrade kā darbība. Šīs pieejas ietvaros civilizācija tiek skatīta kā kolektīvā subjekta kopējas jaunrades rezultāts.

Jaunrades kā cilvēka darbības skaidrojums ļauj izdalīt šādus jaunrades veidus:

- zinātniskā jaunrade;
- mākslinieciskā jaunrade;
- izgudrošanas jaunrade;
- organizēšanas jaunrade.

²² Piemēram, M. Prusta romāni, S. Dali gleznas, K. Benē izrādes.

²³ Vairāk par šo teoriju lasāms darbā Делёз, Ж., Гваттари, Ф. (2007) *Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения* [Deleuze, G., Guattari, F. *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*]. – Екатеринбург: У-Фактория.

Priekšstatu par dažādām jaunrades izpausmēm dažādās sabiedriskās dzīves jomās sniedz 1. tabula.

1. tabula. Jaunrades veidi, funkcijas un rezultāti²⁴

Jaunrades veids	Jaunrades funkcija	Jaunrades rezultāts
Māksla	Jaunu emociju radīšana	Mākslas darbs
Zinātne	Jaunu zināšanu radīšana	Zinātniskās teorijas, atklājumi, publikācijas
Tehniskais progress	Jaunu darbarīku un līdzekļu radīšana	Tehnikas modernizēšana, patenti, izgudrojumi
Sports	Jaunu rezultātu sasniegšana	Rekordi

Galvenais jaunrades raksturojums ir jauninājums. “Jaunā” aspekts jaunradē ir tik svarīgs, ka pat vēsturisko laikposmu nosaukumi sakrīt ar kādas jaunas sabiedriskās dzīves formas nosaukumu (akmens laikmets, bronzas laikmets, industriālā sabiedrība) (Петряев, 2008: 125). Runājot par mūsdienu sabiedrību, vairāki sociologi izmanto apzīmējumu “informācijas sabiedrība” (Entonijs Gidenss, Manuēls Kastels u. c.), tādējādi uzverot tieši informācijas lomu modernās sabiedrības attīstībā. Tiesa, Manuēls Kastels uzskata, ka mēs eksistējam informācijas laikmetā, kurš savukārt rada noteikta veida zināšanu sabiedrību.

Būtiska nozīme jaunrades izpratnē ir ne tikai filosofijas un psiholoģijas skolām un virzieniem, bet arī socioloģijai.

Kultūras socioloģija. Šajā aspektā jaunrade tradicionāli tiek uzskatīta par cilvēka garīgās darbības augstāko formu. Jaunrade ir cilvēka darbība, kas rada kvalitatīvi jaunas, nekad agrāk neeksistējošas materiālās un garīgās vērtības (Окладникова, 2008: 141). No šī skaidrojuma izriet, ka vairākiem cilvēka darbības veidiem ir raksturīga jaunrade, it īpaši tā piemīt zinātnei, mākslai un tehnoloģiju attīstībai. Jaunrades process var sniegt autoram apmierinātības sajūtu, stimulēt viņa iedvesmu. Mākslinieciskā vai filosofiskā jaunrade pārsvarā ir individuāla un var izraisīt autora konfliktus ar sabiedrību. Garīgas jaunrades īpatnība ir tā, ka tās produktiem ir vērtība pašiem par sevi, pat ja tie eksistē tikai cilvēku iztēlē un netiek realizēti. Arī mākslas darba saturs ir iztēles auglis, kas nepretendē uz atbilstību realitātei un ne vienmēr ir paredzēts īstenošanai dzīvē (labs piemērs šeit būtu dažādas utopijas, mēģinājumi īstenot tās ir noveduši pie sociāli negatīviem procesiem).

²⁴ Tabulu veidoja autore, balstoties uz jaunrades aprakstiem grāmatā Буш, Г. Я. (1986) *Стратегии эврилогии*. – Рига: Общество “Знание”.

Kultūras socioloģijā tiek pētītas šādas mākslinieciskās jaunrades funkcijas (Окладникова, 2008: 141):

- Emotīvā funkcija – mākslas iedarbība uz cilvēku emociju sfēru ar mākslas tēlu palīdzību. Mākslas darbam jāuzrunā, jābūt interesantam. Šī funkcija piemīt visiem mākslas žanriem un virzieniem.
- Rekreatīvā funkcija – jaunrade kā atpūta, izklaide un psiholoģiskā sasprindzinājuma noņemšana. Šī funkcija vairāk attiecas uz masu kultūru.
- Audzinošā funkcija – jaunrade kā cilvēka garīgas un sociālas pilnveidošanas līdzeklis. Izpaužas atsevišķos žanros (literatūra – Svēto dzīves stāstos vai audzinošos romānos) kā ietekme uz cilvēku ar personāžu raksturu vai situāciju īpatnību (etīdes skatuves mākslas nodarbībās, kur aktieriem liek iedzīvoties dotajos apstākļos un attīstīt situāciju tālāk; tieksme būt līdzīgam – stipram, skaistam, gudram, – kā gleznas vai filmas personāžs, pārvarēt bailes vai mainīties ar realitātes šovu palīdzību u. tml.).
- Ideoloģiskā funkcija – mākslas izmantošana politiskajā un / vai reliģiskajā cīņā. PSRS laikā mākslu uzskatīja par ideoloģiskās cīņas ieroci un šādiem mērķiem izmantoja gan vizuālo mākslu, gan literatūru. Savukārt nacistiskajā Vācijā par ideoloģiski iedarbīgāko mākslas veidu uzskatīja tai laikā vēl vāji attīstīto kino mākslu (piemēram, Lenijas Rīfenštāles filmas kā Trešā Reiha ideoloģijas ierocis).
- Izzinošā funkcija – mākslas darbos izteiktās idejas, prognozes dažreiz apsteidz zinātni un tiek saprastas tikai nākamajās paaudzēs. Speciālisti ir aprēķinājuši, ka Žila Verna romānos ir 108 zinātniski tehniskas idejas un 86 idejas no Herberta Velsa romāniem jau ir īstenotas.

Analītiskā psiholoģija. Mūsdienu skatījums uz jaunradi ir atrodams vispirms dažādu psiholoģijas skolu pārstāvju darbos. Viens no pirmajiem autoriem, kas nopietni pievērsās jaunrades jautājumam, bija analītiskās psiholoģijas pamatlicējs un Zigmunda Freida (1856–1939) skolnieks Karls Gustavs Jungs (*Carl Gustav Jung*, 1875–1961). Līdzīgi kā 16. gadsimtā katoļu teologs Jākobs Bēme, arī Jungs norāda uz to, ka cilvēka iztēlei ir nozīmīga loma jaunradē:

“Līdz ar tēlu, ko domājošais cilvēks izveido par pasauli, viņš pārveido arī pats sevi [...] Izpratne, ko izveidojam par pasauli, ir tēls tam, ko domājam par pasauli.” (Jungs, 2009: 27–28)

Vienlaikus ar jaunrades skaidrojumu Jungs arī kritizē savu skolotāju Freidu, norādot, ka psihoanalīze gan sapņus, gan mākslas darbus skaidro kā patoloģiju un slimības simptomus:

“[...] mākslas darbs ir nevis simptoms, bet gan īsta radīšana. Radošo veikumu var izprast tikai iz paša darba. Bet, ja to izprot kā patoloģisku pārpratumu, kas izskaidrojams tāpat kā neuroze, tad no šāda izskaidrošanas mēģinājuma rodas nožēlas cienīga kuriozitāte.” (Jungs, 2009: 32)

Analītiskā psiholoģija skaidro jaunradi ne tikai no atsevišķa indivīda apziņas un bezapziņas izpausmju viedokļa, bet arī no kolektīvās bezapziņas viedokļa. Jungs norāda: “[.] ja māksla ir pašmērķis, cilvēka vienīgā vērtība ir attēlošanas spēja, bet intelekts pārceļas uz pieliekamo.” (Jungs, 2009: 46) Runājot par radošumu, Jungs raksta: “Mēs parādāmies tikai pašu radītajā ainā. Vienīgi radošajā darbībā mēs pilnīgi nokļūstam gaismā un kļūstam sev izzināmi kā veselums.” (*Ibid.*: 48) Savā grāmatā “Psiholoģiskā tipoloģija un māksla” Jungs mākslu definē kā psiholoģisku darbību, kuru jāpēta psiholoģijai: “[.] psiholoģijas priekšmets var būt tikai tā mākslas daļa, kura pastāv māksliniecisko tēlu jaunrades procesā, nevis tā, kura veido pašas mākslas būtību.” (*Ibid.*: 51) Jungs atzīmē vairākus gadījumus, kad radošais mākslinieks izpaužas kā dziņa, kā stihisks spēks, kas nedod autoram mieru. No tā viņš secina:

“[...] radošais mīt un aug cilvēkā, tāpat kā koks – zemē, no kuras tas izvilina sev barību. Tāpēc mēs darītu visai pareizi, ja radošo procesu uzskatītu par dzīvīgu būtņi, kas iedēstīta cilvēka dvēselē. Analītiskā psiholoģijā to dēvē par autonomu kompleksu.” (Jungs, 2009: 63)

Autonomais komplekss nozīmē tādu bezapziņas kompleksu, kura rašanos cilvēks nevar kontrolēt. Šādi kompleksi attīstās neapzināti un apziņā nonāk tikai tad, kad sasniedz spēku pārkāpt tās sliksni. Radošā autonoma komplekss līdzinās psihisko slimību izraisošiem autonomiem kompleksiem, jo tie abi ir nekontrolējami un abi izraisa neirozes.

Jungs atzīmē, ka ikvienai radošai darbībai ir duāls raksturs, ikviens radošs cilvēks ir paradoksālu īpašību sintēze: “No vienas puses, viņš ir cilvēciski personisks, bet, no otras puses, – viņā norisinās bezpersonisks radošais process.” (Jungs, 2009: 95)

Mākslas darbs, pēc Junga domām, ir

“lieta, kurai nav personības un kurai personiskais tāpēc nav nekāds kritērijs. Patiesa mākslas darba jēga izpaužas tieši tādējādi, ka tam izdodas atbrīvoties no personiskā strupceļiem un apspiestības un atstāt tālu aiz sevis pārejošo individuālo ierobežotību ar visu tās aizdusu” (Jungs, 2009: 59).

Raksturojot māksliniecisko jaunradi, Jungs izdala divus jaunrades un mākslas darbu tipus:

1. Psiholoģiskais jaunrades tips – mākslas darbi, kas rodas no autora nodoma un lēmuma sasniegt kādu efektu: “.. autors šajā darbā liek lietā visu savu spriestspēju un pilnīgi brīvi izvēlas izteikumus. Materiāls viņam ir tikai materiāls, kas pakļaujas mākslinieciskam nodomam: viņš vēlas atveidot *to* un neko citu. Mākslinieks ar visiem saviem nodomiem un visu savu prasmi nav šķirams no jaunrades.” (Jungs, 2009: 60) Piemēram, Jungs min Frīdriha

Šillera (1759–1805) drāmas, romānus–ģimeņu hronikas, Johana Volfanga Gētes (1749–1832) “Fausta” pirmo daļu.

2. Vizionārais jaunrades tips – mākslas darbi, kas rodas paši par sevi, autoram pat it kā to negribot: “.. šie darbi gluži kā uzmācas autoram, it kā vada viņa roku, rakstot rindas, kurās viņa gars raugās ar izbrīnu. Darbs rodas līdz ar savu formu; tas, ko autors vēlas pielikt, tiek noraidīts, tas, ko viņš nevēlas pieņemt, tiek uztiets. Viņš nav saplūdis ar poētiskās jaunrades procesu; viņš apzinās, ka stāv zemāk par savu darbu vai vismaz līdzās tam kā kāda otrā persona, kas nokļuvusi svešas gribas varā.” (Jungs, 2009: 60–61) Šeit tiek minēta “Fausta” otrā daļa, Viljama Bleika (1757–1827) zīmējumi, Riharda Vāgnera (1813–1883) operu tetraloģija “Nībelunga gredzens” (*Der Ring des Nibelungen*), kā arī Frīdriha Nīčes (1844–1900) darbs “Tā runāja Zaratustra”.

Uz jautājumu, kā rodas mākslas darbs un kādi kompleksi ir tā pamatā, Jungš norāda, ka to var saprast, tikai analizējot jau gatavu darbu. Pirmkārt, mākslas darbā būtu jāmeklē arhetips²⁵ jeb pirmtēls (kā kolektīvās bezapziņas izpausme), tad jāanalizē arhetipa emocionālā iedarbība un jāsaprot, kā tas ir atveidots attiecīgā laika posma valodā: “Radošais process, ciktāl mēs vispār spējam tam izsekot, veidojas no arhetipa neapzinātas atdzīvināšanas un tā attīstības un atveidošanas līdz pabeigtam mākslas darbam.” (Jungs, 2009: 72) Norādot uz to, ka ar analītiskās psiholoģijas palīdzību ir iespējams noteikt cēloņsakarības, Jungš tomēr uzsver: “Visus apziņā notiekošos psihiskos procesus vēl var izskaidrot kauzāli²⁶, bet radošā sākotne, kas sakņojas nepārskatāmajā bezapziņā, cilvēka izziņai būs mūžīgi slēgta.” (*Ibid.*: 77)

Jungs uzsver:

“Mākslas darba būtību neveido tas, ka to ir apsēdušas radītāja personiskās īpatnības – jo vairāk to ir, jo mazāk var runāt par mākslu –, bet gan tas, ka mākslas darbs paceļas augstu virs personiskā un runā cilvēces gara un sirds vārdā, apelē pie cilvēces gara un sirds. Personiskais – mākslas ierobežojums, pat netikums.” (Jungs, 2009: 94–95)

Jungs atzīmē arī to, ka tieši radošie cilvēki ir vairāk pakļauti ikdienas sarežģījumiem, jo māksla un jaunrade atņem pārāk daudz spēka un “pārējam paliek pārlietu maz, lai no tā varētu attīstīties vēl kāda īpaša vērtība” (Jungs, 2009: 96).

²⁵ Arhetipi (psiholoģijas skaidrojumā) – tādas iedzimtas universālas psihiskās struktūras, kas veido kolektīvā neapzinātu saturu, kas ir atrodams katra indivīda pieredzē un ko parasti var atklāt sapņu tēlos un motīvos.

²⁶ Kauzāls jeb cēlonisks nozīmē tādas attiecības starp diviem notikumiem (cēloni un rezultātu), kur otrs notikums tiek uzverts kā secīgs turpinājums pirmajam.

Integratīvā psiholoģija. Jaunrades fenomenam ir īpaša vieta ne tikai analītiskajā, bet arī integratīvajā psiholoģijā.²⁷ Turpinot reliģiskās jaunrades skatījuma tendenci un piekrītot Berdjajeva pasaules uzskatiem, integratīvā psiholoģija uzskata, ka transcendence²⁸ ir personības pamatīpašība: “Transcendences spēja, kas cilvēkam ļauj “iziet” ārpus sociālās un dabiskās nepieciešamības robežām, dažādās dzīves situācijās viņam rada uzvedības varianta, radošās darbības, emocionālās un intelektuālās reaģēšanas patstāvīgas izvēles realitāti, t. i., brīvību.” (Kozlovs, 2011: 9) Integratīvās psiholoģijas skatījumā jaunradei piemīt ezoteriska zināšanu kvalitāte, t. i., zināšanas par noslēpumaino, iekšējo, personisko, citiem nesaprotamo un apslēpto, kam tā procesuālā izpildījumā nav verbālu izteiksmes formu (*Ibid.*: 12).

Krievijas akadēmiķa V. Kozlova grāmatā “Radošuma psiholoģija” ir uzskaitītas citu autoru uzsvērtās īpašības, kas atšķir radošu personību no “parastiem” cilvēkiem (Kozlovs, 2011: 14):

- uztveres īpatnības: uztveres spēja un jūtīgums;
- intelektuālās īpatnības: fantāzija, plašas zināšanas;
- rakstura īpatnības: oriģinalitāte, neatlaidība;
- izzīņas motivācijas dominānce, pētnieciskā radošā aktivitāte;
- vērigums problēmu meklējumos, domāšanas elastība;
- neatkarība un patstāvība, tieksme uz risku, zinātkāre, neapmierinātība ar esošo, tieksme pēc atzišanas;
- pašrealizācijas tieksme, aizrautība ar darbu kā aicinājumu, personības autentiskums, pārliecība par saviem spēkiem, kritiskums un augsta refleksijas pakāpe.

Atšķirībā no autoriem, kas radošumu saista ar noteiktām īpatnībām vai apzīmē to kā īpašu stāvokli, talanta un cilvēka unikalitātes iznākumu, integratīvās psiholoģijas pārstāvji uzskata, ka “cilvēks jau eksistenciāli ir lemts radīt un ikviens viņa dzīves brīdis ir realitātes radīšana, tās semantiskā rekonstruēšana” un ka cilvēks jau eksistenciāli (ar savu pastāvēšanu) ir nolemts savai “radībai” – procesuālai realitātes radīšanai sajūtās, emocijās, tēlos, simbolos, zīmju sistēmās” (Kozlovs, 2011: 18–19).

²⁷ Integratīvā psiholoģija skata personību vienlaikus kā materiālo, sociālo un garīgo vērtību, t. i. – kā dabas indivīdu, garīgi praktisku būtni un sociālkulturālu subjektu. (Рёс *Интегративная психология, пути духовного поиска или освящение повседневности*. – Москва: Институт психотерапии, 2007.)

²⁸ Transcendents – ārpus laika un telpas stāvošs; ārpus izzīņas robežām esošs; pāri pasaulei eksistējošs.

Jaunrades definīcija integratīvajā psiholoģijā skan šādi:

“Jaunrade vienmēr ir sarežģītu objektīvi subjektīvu attiecību process starp cilvēku, viņa stāvokli un jaunrades objektiem kā izziņas un pārveidošanas vienotība.” (Kozlovs, 2011: 19)

Aplūkojot radošā un neradošā nošķiršanu, Vladimirs Kozlovs oponentē Mišela Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984) antropoloģiskā miega teorijai²⁹, kura nosaka, ka cilvēka ierastā eksistence norit pašsaskaņotā uztvērēja un uztveramā mijiedarbībā un nekas jauns cilvēkā ieiet nevar; tiek uztverts tikai tas, kas var tikt saprasts, – attiecīgi arī jaunrade ir tikai jau zināmas pieredzes un iztēles atkārtošana. Pretēji Fuko uzskatiem Kozlovs jaunradi apraksta kā nepārtrauktā antropoloģiskā miega pārrāvumu un nosauc to par “heiristisko³⁰ apziņas stāvokli”, pašsaskaņotā uztvērēja un uztverama pāra sadumpošanas (Kozlovs, 2011: 24). Integratīvā psiholoģija uzsver, ka, lai radītu, cilvēkam ir jāpamostas no antropoloģiskā miega, jāsagrauj pieņemtais pasaules modelis.

Heiristiskais apziņas stāvoklis ir “īpašs mainīts apziņas stāvoklis, kas rodas, kad apziņa tiek fokusēta uz problēmuzstādījumu vai ir totāli iesaistīta darbībā [...] raksturīga maksimāla cilvēka psihiķes rezerves iespēju (kognitīvo, vitālo, organistisko) mobilizācija” (Kozlovs, 2011: 26).

Integratīvajā psiholoģijā izšķir divus heiristiskos apziņas stāvokļu veidus:

- 1) heiristisko apziņu kā atklāsmi;
- 2) heiristisko apziņu kā procesu (Kozlovs, 2011: 36–60).

Analizējot jaunradi kā procesu, integratīvā psiholoģija apraksta vairākas jaunrades raksturīpašības: ego transcendence (ar jaunradi ir saistītas ne tikai iedvesma un spēku pārplūdums³¹, bet arī ilgstoša spēja palikt ilgāku laiku bez ēšanas, bez miega, bez atpūtas); laika transcendence (atbilst H. G. Gadamera izteicieniem par pašlaiku, laiku, kurā pazūd laika izjūta); telpas transcendence (vienaldzība pret telpas fiziskiem raksturojumiem, sociālo raksturojumu transformācija, telpas uztveres stimulu lauka sašaurināšanās); transpersonalitāte (pārpersoniskas spējas, demiurga-radītāja iedvesmas stāvoklis, jaunrade, kas notiek nevis cilvēkā, bet caur cilvēku); nesavtīgums, vērsšanās uz procesu, nevis uz rezultātu.

Heiristika, kas sakņojas sokrātiskajā mājētikā (apmācības metodē, ar kuras palīdzību mācekļi nonāk pie atbildēm ar uzvedinošu jautājumu palīdzību), ir guvusi pēdējo gadu laikā strauju attīstību. Heiristika ne tikai palīdz pētīt radošo darbību, bet arī modelēt radošos procesus, tostarp ar datortehnikas palīdzību.

²⁹ Vairāk par šo teoriju sk. Фуко М. (1994) *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*. – Санкт-Петербург: А-сэд, с. 325–363.

³⁰ Heiristika (no Arhimēda teiktā “*Eureka!*” (sengrieķu val. – atradu) – speciālas metodes, ko izmanto jaunā atklāšanai un kas balstās uz līdzīgu uzdevumu risināšanas kopējas pieredzes vairāku variantu izvēles apstākļos.

³¹ Paplašinātas, neizskaidrojamas ar prātu ego, t. i., iekšējā cilvēka, īpatnības un spējas.

Heiristika izdala trīs galvenās jaunrades fāzes, un tās ir:

- 1) iecere – materiāla sākotnējā organizācija, galvenās idejas, kodols, problēmas noskaidrošana, darba uzmetumi;
- 2) idejas nobriešana – ideāla priekšmeta konstruēšana autora prātā vai atklāsme kā negaidīts risinājums;
- 3) pārbaude – rasts risinājuma novitātes eksperimentālais vai loģiskais novērtējums (Okладникова, 2008: 141), izmantojot “aklās” meklēšanas metodi (klūdu un mēģinājumu metodi), labirinta metodi (risinājums ir kā maldīšanās labirintā), strukturāli semantisko modeli, kas atspoguļo problēmā iesaistīto objektu semantiskās jeb nozīmju attiecības.

Jaunrades fenomens mākslā un zinātnē

Galvenās radošās darbības sfēras ir divas kultūras sastāvdaļas – māksla un zinātne. Ja zinātnieka pētniecības objekts ir objektīvā pasaule, tad mākslinieka izziņas subjekts ir cilvēka iekšējā pasaule. Māksla rada jaunu pasauli, kurai var būt savi likumi un vēsture, bet zinātne operē ar objektīvo un reālo pasauli. Mākslas pasaule var tikt pretstatīta objektīvai pasaulei.

Zinātnieka un mākslinieka – kā radītāja – loma jaunrades procesā ir atšķirīga, atšķirīgi ir arī rezultāti. Ja mākslas darba autora identitātei, emocionālajam stāvoklim un pārdzīvojumiem ir nenoliedzami galvenā loma mākslas darba tapšanā, tad zinātnieka izgudrojumos viņa identitātei nav tik lielas nozīmes.

Latvijas mākslas zinātniece un kritiķe Helēna Celma savā grāmatā “Māksla kā vērtība” (1988) pievērš īpašu uzmanību jautājumam par mākslas komunikācijas vērtību – jaunrade ir ne tikai mākslas darba radīšanas procesā, bet arī mākslas darba uztveres procesā. Tam piemīt dažādas pakāpes: sākot ar priekšemociju (sākotnējam jūtām, prognozēšanu), caur emocionālo un (mazākā mērā) intelektuālo uztveri līdz novērtēšanai. Šajā procesā nozīmīga loma ir iztēlei, kas, pārstrādājot “jutekliskās uztveres dotumus, rada tēlus ar noteikto emocionālo tonalitāti” (Celma, 1988: 100–101). Pēc Celmas uzskatiem, iztēle, kas balstās cilvēka pieredzē un ar to saistītām asociācijām, ir galvenais aspekts, kas atšķir mākslas darba uztveri no zinātniskā darba uztveres – zinātniskā darba uztverei nav svarīga zīmju un shēmu forma, tikai to vispārpieņemtā nozīme, tāpēc šie darbi galvenokārt ir viennozīmīgi. Turpretim mākslas darbos ne tikai katrs formas elements katram skatītājam var raisīt dažādas personiskas asociācijas, bet arī interpretācijas gaitā caur pastarpinātiem procesiem var rasties kultūrvēsturiskās asociācijas (*Ibid.*: 102).

Celma apgalvo, ka mākslas darba uztverē izpaužas tas pats likums, kas valda mākslas darba jaunradē – “pārceļšanās” (iejušanās mākslas darbā) un “ārpusesamības” (skatītājs ir distancēts no darba) vienotība (*Ibid.*: 104). Tieši

šo divu aspektu pretrunas pārvarēšana mākslas uztverē kalpo pārdzīvojuma padziļināšanai, t. i., jaunas jēgas radīšanai. Runājot par mākslas darba uztveršanas estētisko aspektu, Celma pauž domu, ka “šai norisē īpaši jāakcentē uztvērēja jaunrades enerģija, prieks par spēju novērtēt mākslinieka radošo potenciālu, par mākslas darba apgūšanu un līdzradīšanu, par savu garīgo aktivitāti” (Celma, 1988: 105).

Mūsdienās īpaša uzmanība ir jāpievērš atradīšanai jeb (industriālajā sabiedrībā) reproducēšanai. Ar katru gadu palielinās autortiesību loma un līdz ar to rodas jautājums, kurā brīdī esošo tēmu un motīvu izmantošana no iedvesmas faktora pārtop plaģiātā un kādā mērogā to var uzskatīt par jaunradi. Katrs laikmets rada savus kultūras sasniegumus un rezultātus, kas citētā veidā iekļaujas vēlāka perioda mākslinieku daiļradē. Savā rakstā “Mākslas darba izpratne un pirmizpratne” Vladimirs Kincāns, piemēram, norāda, ka operēšana ar pazīstamām formulām un shēmām ne mazākā mērā nemazina mākslas darba vērtību: “.. pastāv pat zināma likumsakarība – fantāzijas nabadzība un talanta aprobežotība vienmēr cenšas radīt kaut ko oriģinālu, neparastu, kas nelīdzinātos nekam pazīstamam. [...] Pārāk liela oriģinalitāte rada papildu grūtības jaunradīto “šedevru” izpratnei un apgūšanai. Nav grūti radīt kaut ko vienkārši jaunu, daudz grūtāk ir, izmantojot zināmo materiālu un paliekot tradīcijas robežās, panākt principiālu oriģinalitāti un jauninājumu.” (Kincāns, 2001: 284)

Ir zināmi arī gadījumi, kad tieši reprodukcija ir kļuvusi par iedvesmas avotu – krievu komponists Sergejs Raħmaņinovs, ieraugot Arnolda Bēkļina gleznu “Nāves sala” melnbalto reprodukciju, bija tā ietekmējies no šī attēla, ka radīja tāda paša nosaukuma simfonisko odu. Vēlāk, apmeklējot Berlīnē muzeju un apskatoties darba oriģinālu (kas ir krāsains), viņš atzīmēja, ka varbūt, ja būtu redzējis toreiz oriģinālu, nemaz nebūtu tik dziļi iedvesmots (*Зеленцова, Гладких, 2010: 33*). Tādējādi reproducēšanas fakts ne vienmēr ir tikai negatīvs – reproducēšana padara oriģinālu darbu pieejamu vairākiem cilvēkiem, vienlaikus nemazinot oriģināla vērtību. Ar tehnoloģiju palīdzību jaunrades ietekme sasniedz daudz vairāk cilvēku, nekā tas bija iespējams iepriekšējos laikposmos.

Jaunrades nozīme globalizētajā sabiedrībā

Globalizācijas laikmetā radošuma nozīme ir strauji pieaugusi dažādās sfērās, kas nav tieši saistītas ar estētiku un filosofiju. Īpaša nozīme radošumam līdz ar postmodernisma procesiem ir ekonomikā un mārketingā. Protams, radošuma izpratne mūsdienās ir pavisam citāda nekā pagātnē. Tikai no 18. gadsimta beigām radīšana tiek pretstatīta “imitācijai” jeb vecā atražošanai (*Pope, 2005: 38*). Būt radošam šobrīd nozīmē gan radīt jaunus produktus vai pakalpojumus,

gan veiksmīgi modificēt vecās idejas vai izmantot vecas tehnoloģijas, gan arī īpaši noformēt (dizains) un pārdot (mārketing) tās (*Ibid.*: 38). No 2000. gada tiek runāts par jaunā laikmeta ekonomiku, radošo ekonomiku, kur līdz pat 70% no preču vērtības var veidot ideja (*Ibid.*: 39). Radīšana kļūst arī par uzņēmumu tēla sastāvdaļu – piemēram, franču automobiļu ražotājs *Renault* savā devīzē izmanto šo vārdu, pasvītrojot savu inženieru un dizaineru īpašās spējas – *Renault – Createur d'automobiles*.

Akadēmiķis Kozlovs norāda, ka “mūsdienu sabiedrības būtība ir tāda, ka rodas noteikts “sociālais pasūtījums” pēc radošas personības, cilvēka, kas spētu patstāvīgi izvirzīt sev objektīvi nozīmīgus mērķus, uzdevumus, piedāvāt nestandarta un efektīvus risinājumus” (Kozlovs, 2011: 11). Pretēji iepriekšējo gadsimtu tradīcijām mūsdienu radošums pieder visiem, katrs var radīt, var būt radītājs, veidojot gan savu dzīves stilu, gan pat savu ķermeni (*Pope*, 2005: 39). Vairāki autori norāda, ka šādā izpratnē radošuma un radītāja jēdziens tiek nivelēts, nonākot no pasaules radīšanas līdz veiksmīgām sabiedrisko attiecību kampaņām³².

No 20. gadsimta astoņdesmitajiem gadiem zinātniskajā literatūrā tiek runāts par globalizāciju kā par sabiedrības attīstību noteicošo procesu. Globalizācijai ir raksturīga ne tikai visas pasaules kultūras, ekonomiskā un politiskā integrācija. Laika paātrinājums un mobilitāte ir globalizācijas galvenās pazīmes un vērtības, bet ir arī daži apakšprocesī, kas ir cieši saistīti ar jaunradi:

- inovāciju ieviešanas tempa pieaugums zinātnē un ražošanā;
- brīvā tirgus dominance, kas izpaužas ne tikai ekonomikas, bet arī kultūras nozarē (īpaši te var runāt par masu kultūru, radošo industriju attīstību un vizuālo mākslu kā investīciju nozari);
- ražošanas ekonomikas aizvietošana ar pakalpojumu un ideju jeb radošo ekonomiku.

No 20. gadsimta sešdesmitajiem gadiem Eiropas valstīs (īpaši Vācija un Lielbritānija) piedzīvoja rūpniecības krīzi, tika slēgtas daudzas ogļraktuves un lielas metālu pārstrādes rūpnīcas. Bez darba palika simtiem tūkstošu cilvēku, bez uzraudzības stāvēja vairāki tūkstoši kvadrātmetru industriālo platību. Piemēram, vācu apgabals Rūra – zeme, kur dzīvo 17 miljoni cilvēku, – 20. gadsimta septiņdesmito gadu beigās saskārās ar nopietnām problēmām: tika slēgtas vairākums ogļraktuvju, ķīmijas un tērauda rūpniecības uzņēmumu, kur strādāja vairāk nekā 10% iedzīvotāju. Pašvaldībai nācās meklēt jaunus risinājumus. Radās ideja par industriālā mantojuma pārveidi un izmantošanas iespējām kultūras industriju kontekstā.

³² Piemēram, Deleuze, G., Guattari, F. *What is philosophy?* (pirmo reizi izdota 1991. g. franču valodā).

Desmit gadus vēlāk Rūras apgabalā sākotnēji pamestās fabrikās un cehos tika atklāti dažādi industriālā mantojuma muzeji, vēlāk šīs telpas tika izmantotas laikmetīgās mākslas izstādēm un visbeidzot tika pārbūvētas par teātriem, izstāžu zālēm, deju un kultūras centriem, tādējādi pārvēršot pamestās rūpnīcas par radošiem klasteriem³³, kas ilglaicīgā perspektīvā nestu peļņu.

Pašu jēdzienu “radošās industrijas” ieviesa Lielbritānijā 1988. gadā, kur jau no 1965. gada eksistēja speciāla aģentūra, kas nodarbojās ar Londonas pamesto industriālo rajonu revitalizāciju. Latvijā jēdziens “radošās industrijas” pirmo reizi parādījās “Valsts kultūrpolitikas vadlīnijās 2006.–2012.” un tiek definētas kā “aktivitātes, kas balstās uz individuālo vai kolektīvo radošumu, prasmēm un talantu un kuras, izveidojot un izmantojot intelektuālo īpašumu, spēj celt labklājību un radīt darba vietas” (LR kultūrpolitikas vadlīnijas 2006.–2015. gadam). Šobrīd radošās industrijas ir viens no vadošiem Eiropas valstu ekonomikas sektoriem, kas apvieno (pēc Lielbritānijas Sporta, mediju un kultūras departamenta definīcijas) 13 kultūras sektorus (reklāmu, mākslas un antikvitāšu tirgu, arhitektūru, amatniecību un lietišķo mākslu, dizainu, modi, kino un video, mūziku, skatuves mākslu, literatūru un grāmatu izdošanu, IT programmu nodrošinājumu, multimediju un interaktīvās datorprogrammas, televīziju un radio). Lielbritānijā 2007. gadā radošo industriju sektora piensums IKP bija 6,4% ar tendenci sektoram pieaugt vidēji par 4% gadā. Radošo industriju piensums ir ne tikai tīri ekonomisks – tiek veidota radoša pilsētvide, investēts radošos cilvēkos un kultūras sfērā, pieaug pieprasījums pēc radošā potenciāla darba tirgū ar jaunu darba vietu izveidošanu; tiek radīts intelektuālais produkts; risinātas sociālās problēmas, integrējot radošajās industrijās imigrantus, bezdarbniekus, sociāli maznodrošinātos iedzīvotājus.

Savukārt Maskavā radošo industriju klasteri ir pēdējo 10 gadu populārākā pieeja ārtelpu revītalizācijai – gan izstāžu un galeriju komplekss VINZAVOD, gan radošo industriju un amatnieku kvartāls ARTPLAY, gan vairāk ar teātra un audio mākslu saistītais kvartāls KRASNIJ OKTJABRĶ – ir privātipašumi, kuru īpašnieki nolēma nodot platības radošiem cilvēkiem par visai mazu īres maksu un kuri atrodas bijušajās industriālajās platībās. Rīgā šajā sakarā var runāt gan par Andrejsalu, gan par Spīķeru kvartālu, kaut salīdzinājumā ar pasaulē populārākajiem radošajiem kvartāliem to attīstība ir tikai sākumposmā.

2000. gadā žurnālā *Business Week*³⁴ pirmo reizi tika lietots jēdziens “radošā ekonomika”, un gadu vēlāk Lielbritānijā iznāca Džona Hokinsa (*John Howkins*) grāmata *The Creative Economy*, kas iezīmēja ekonomikas pagrieziena uz ideju

³³ Radošie klasteri – komersantu, pētniecības, izglītības un citu saistīto institūciju sadarbības tīkls, kas darbojas noteiktā reģionā vai nozarē, izmanto radnieciskas tehnoloģijas un līdzīga profila darbiniekus un sastāv no juridiski neatkarīgiem uzņēmumiem, kas konkurē un sadarbojas vienlaicīgi.

³⁴ Raksts pieejams http://www.businessweek.com/2000/00_35/b3696002.htm

ekonomiku arī tīri rūpnieciskajās sfērās, piemēram, automašīnu industrijas, kur 70% no automobiļa vērtības ir tā nemateriālām daļām (dizainam, zīmoliem, patentiem u. tml.). Radošās ekonomikas pamatprincipi ir uzņēmumu atklātība inovācijām un elastīgums lēmumu pieņemšanā, tīklošanas princips un radošās industrijas kā radošās ekonomikas pamats. Radošums jaunās ekonomikas kontekstā tiek saprasts kā elastīgums, pielāgošanās apstākļiem, dinamiskums, ātra lēmumu pieņemšana, jauninājumu ieviešana; priekšrocības darba tirgū radošiem cilvēkiem, jo tie spēj ātrāk pieņemt lēmumus un nebaidās no nestandarta risinājumiem.

Viens no ASV populāriem urbānistiem un ekonomistiem Ričards Florida jau runā par radošo šķiru kā jaunu sociāli demogrāfisku veidojumu, pasvītrotot, ka šai šķirai pieder liels potenciāls un tai ir raksturīga 3T – tolerances, talanta un tehnoloģiju – vienotība (*Florida, 2005*).

Tādējādi var secināt, ka viena no mūsdienu sabiedrības tendencēm ir izmantot jaunradi un radošo cilvēku potenciālu ekonomikas vajadzībām. Ar to ir saistīts arī radošo profesiju uzplaukums – dizaineri, reklāmas tekstu veidotāji, sabiedrisko attiecību speciālisti, reklāmas speciālisti, datorgrafiki u. c. – vairākums no šīm profesijām vēl pirms 20 gadiem neeksistēja darba tirgū. Atbilstīgi pieprasījumam tika izgudrotas un ieviestas vairākas apmācību programmas, kas palīdz cilvēkam attīstīt radošo potenciālu.

Jaunrade problēmu risināšanai

Britu autors Džons Edeirs (*John Adair*) savā grāmatā “Radošas domāšanas māksla: kā radīt jaunas un izcilas idejas” piedāvā vairākus vingrinājumus katram cilvēkam. Profesors Edeirs ir viens no vadošiem speciālistiem līderības jomā, kas liecina par to, ka radošums ir svarīgs ne tikai atbilstošo profesiju pārstāvjiem, bet arī vadītājiem visos līmeņos. Edeirs uzskata jaunradi par garīgas aktivitātes kopumu, kas ietver analizējošās, sintezējošās un vērtējošās prāta funkcijas, nenoliedzot arī bezapziņas nozīmi jaunrades procesā (Edeirs, 2008: 10); “novērtēšana ir saistīta ar radošo domāšanu, jo jau pats jēdziens “radošs” ir vērtēšanas apņemts [...] kaut ko dēvēt par radošu nozīmē, ka tam ir neraksturīga vai patiesa vērtība” (*Ibid.*: 69). Savukārt par radīšanas gaitu Edeirs uzskata “visu procesu, kurā lietas, kas pirms tam nav pastāvējušas, tiek iecerētas, iegūst savu formu un sāk pastāvēt” (*Ibid.*: 71). Viņš uzsver, ka ikvienā cilvēkā mīt neierobežots radošuma potenciāls, kas nav atkarīgs no profesijas un izglītības, – radošums iet pāri jebkādam robežam, un viņš to var pamatot ar piemēriem (sk. 2. tab.).

2. tabula. Izgudrojumi un to autoru profesijas (Edeirs, 2008: 26)

Izgudrojums	Izgudrotāja pamatnodarbošanās
Lodišu pildspalva	Tēlnieks
Asmeņskuveklis	Aktīvs ceļotājs
Fotofilma	Mūziķis
Telefons	Uzņēmējs
Stāvvietas skaitītājs	Žurnālists
Pneimatiskās riepas	Veterinārārsts
Ilgspēlēja skaņuplate	Televīzijas inženieris

Džona Edeira galvenās rekomendācijas radošo spēju attīstībai un jaunrades veicināšanai ir šādas:

- Izpratnes procesu vislabāk sākt, to analogiski salīdzinot ar jau zināmo, vienlaikus radošai domāšanai tikpat svarīgs ir arī pretējs process – padarīt pazīstamo svešu.
- Jāpaplašina attālums starp sakarībām – jāizmanto citu nozaru tehnoloģijas un risinājumi.
- Radošā domāšanā vēlme zināt, kas notiks tālāk (zinātkāre), ir svarīga motivācijas sastāvdaļa.
- Jāattīsta spējas lietas redzēt, dzirdēt un veikt detalizētus novērojumus. Tie ir turpmākās radošās domāšanas izejmateriāli.
- Grāmatu lasīšana var veicināt un attīstīt radošās domāšanas spējas.
- Piezīmju grāmatas izmantošana ir labs līdzeklis arī ideju un iespaidu pierakstīšanai.
- Radošās domāšanas nolūkā “nepareizs priekšnoteikums” drosmīga un tēlaina pieņēmuma veidā var būt tieši tas, kas jums vajadzīgs, lai sagrautu savus aizspriedumus. Jādomā ārpus rāmjiem.
- Lai iedvesma atnāktu, ir nepieciešams piepūlēties, nevis to vienkārši gaidīt.
- Prasme analizēt – sadalīt lietas daļās, lai saskatītu to pamatprincipus vai idejas, – ir galvenais instruments radošā domātāja darbarīku kastē.
- Nepastāv noteikts radošas domāšanas process vai sistēma; nav tādas sistēmas, ko varētu iemācīties, jo radošā domāšana pamatā ir saistīta ar brīvību. Brīvi domāt nozīmē būt brīvam no procesiem, sistēmām un noteikumiem.
- Pāragra kritika no citu puses var nonāvēt radošas domāšanas aizmetņus.
- Radošākiem domātājiem ir augstāks iecietības līmenis pret neziņu, sarežģītību un šķietamu nekārtību nekā citiem, jo tie ir apstākļi, kas bieži veicina labākos rezultātus.
- Svarīga radošas domāšanas mākslas prasme ir zināt, kad novērsties no problēmas, un uz brīdi to aizmirst.
- Radoša domāšana un radošums nav gluži viens un tas pats. Radoša domāšana jūs noved līdz jaunai idejai; radošums ietver šīs idejas īstenošanu.

Edeirs atzīmē, ka patiesais izglītības mērķis ir “padarīt jūs par cilvēku, kam vienmēr rodas jautājumi” (Edeirs, 2008: 55). Nenoliedzami, ka jaunrades nozīme izglītībā jeb plašāk – cilvēka personības attīstības procesā – ir nenovērtējama.

Ieguldījuma teorijas. Analizējot jaunrades nozīmi problēmu risināšanā, Jēla Universitātes pasniedzējs, psihologs Roberts Šternbergs izmanto ieguldījuma teoriju un radošuma sasaisti ar lēmumu pieņemšanu. Ieguldījums šo teoriju kontekstā nozīmē radošuma specifiku, jo radoši cilvēki ir tie, kas attīsta nezināmas vai vēl nepopulāras idejas ar lielu izaugsmes potenciālu, pēc tam tās izdevīgi pārdod un tādējādi iegulda maz, bet saņem daudz (*Стернберг, Григоренко*, 1998: 144–161).

Ieguldījuma teoriju pamatā ir šādi savstarpēji vienoti komponenti:

- intelektuālās spējas (spējas redzēt problēmas jaunā skatījumā);
- profesionālās zināšanas (nozares pārzināšana, kurā vēlas radīt jaunumu);
- brīvs domāšanas stils (svarīgi domāt jaunus virzienos);
- personības īpatnības (spēja pārvarēt šķēršļus, vēlme riskēt, vēlme pieļaut daudznozīmīgus viedokļus);
- motivācija;
- apkārtējā vide.

Šternbergs sasaista radošo domāšanu un tai tērētās izmaksas, uzskatot, ka tikai daži cilvēki ir spējīgi pieņemt kreatīvus lēmumus, nebaudoties no kreativitātes augstajām izmaksām. Bieži vien jaunās idejas sabiedrībā tiek noraidītas. Parasti cilvēki vēlas, lai viņu radītās idejas patiktu arī citiem un lai cilvēki tās uzreiz saprastu. Savukārt bieži vien tūlītēja idejas atzišana var norādīt uz to, ka šai idejai nemaz nav kreatīva rakstura (*Стернберг, Григоренко*, 1998: 144–161). Jaunrades veicināšana ir viens no veidiem, kā attīstīt jaunus produktus, iekarot jaunus tirgus un veiksmīgi vadīt uzņēmumus. Parasti radošu un oriģinālu risinājumu izstrādāšanai izmanto grupu darba metodes. Jaunas idejas vislabāk ģenerējas komandās, un ar dažu metožu palīdzību (piemēram, “prāta vētru”³⁵, sinektiku³⁶, SCAMPER metodi³⁷, 6-3-5 metodi³⁸,

³⁵ Prāta vētra (angļu val. *brainstorming*) – operatīva problēmu risināšanas metode, stimulējot radošo aktivitāti. Dalībnieki piedāvā dažādus risinājumus, arī nereālistiskus, no kuriem atlasa visveiksmīgākos. Kritika ir aizliegta.

³⁶ Prāta vētras metodes pilnveidošana, kad kritika ir atļauta; tiek strādāts nemainīgā grupā, kur pierod pie kritikas.

³⁷ Saīsinājums no angļu *Substitute, Combine, Adapt, Modify, Put, Eliminate, Reverse* – kreativitātes metode, kuras pamatā ir pārbaudes saraksts.

³⁸ Grupā, kurai jārīsinā problēma, ir 6 cilvēki, katram no viņiem 5 minūšu laikā ir jāizdomā 3 risinājumi vai hipotēzes. Katru ideju skata eksperts, un beigās atrod vislabāko risinājumu.

analoģisko spriešanu, apmācību grupās), izmantojot darbinieku jaunrades potenciālu, var rast labas idejas.

Lielākām vai mazākām grupām ir lielākas iespējas radoši atrisināt problēmu nekā atsevišķiem indivīdiem, jo tām ir vairākas priekšrocības: efektivitāte, risinot komplicētas problēmas; neierobežota komunikācija un palielināta kapacitāte, ģenerējot idejas; riski ir viegli identificējami, jo iespēja rast risinājumu ir lielāka; tas ir neizsmeljams avots individuālā radošā potenciāla stimulēšanai.

Lai radītu radošu vidi, uzņēmumā ir nepieciešams: interese par katra darbinieka viedokli, iespēja dažiem cilvēkiem izklāstīt savas idejas rakstiski, konstruktīva un lietišķa, nevis personiska kritika, relaksācijas laiks darbā, ārējo stimulu un citas vides izmantošana radošai domāšanai; nepārtraukta komunikācija, diskutēšana un jautājumu uzdošana, elastīga vadības struktūra.

Arī izglītības nozarē arvien lielāku popularitāti gūst metodes, ar kurām tiek attīstīts bērna vai pieaugušā radošais potenciāls. Uz personības attīstību orientētā izglītībā jaunrade tiek saprasta kā cilvēka attīstības veids kultūrā. Šīs izglītības sistēmas autori jaunradi klasificē kā praktisku novatorismu (praktisku spēju izmantot izglītības procesa iegūtās iemaņas efektīviem un oriģināliem dažādu problēmu risinājumiem) un kā novatorismu zinātnes un mākslas jomās, kas balstās uz cilvēka spēju operēt ar abstraktām kategorijām. Viens no jaunrades attīstībā balstītas izglītības sistēmas autoriem – A. Olahs – uzskata, ka radošai personībai piemīt neatkarība (kā personības nozīmes apzināšanās), augsta tolerances pakāpe pret negaidītām un sarežģītām situācijām, prāta atvērtība jaunajam un neparastajam un attīstīta estētiskā izjūta.

Jau nrade un slimība

Pirmie mēģinājumi saistīt jaunradi un medicīnu parādījušies 19. gadsimta sākumā, kad Austrijas ārsts Frānciss Gāls (*Francis Joseph Gall*, 1758–1828), pētot smadzeņu anatomisko uzbūvi, pierādīja, ka smadzeņu puslodēm ir dažādas funkcijas, respektīvi, tās pārvalda dažādus procesus. Atkarībā no tā, vai cilvēks ir kreillis vai labrocis, dominē pretēja smadzeņu puslode (*Dacey*, 2011: 615).

Bieži vien jaunrades process tiek aplūkots kā viens no pašattīstības un pilnveidošanās nosacījumiem, idealizējot to. Bet, tāpat kā jebkuram procesam, arī jaunradei ir daudz negatīvu, destruktīvu elementu. To īpaši ir uzsvēruši psiholoģijas skolas un integratīvās psiholoģijas pārstāvji.

Jau Senajā Grieķijā vairāki filosofi uzskatīja, ka prātā jaunrade un ārprāts ir izvietoti tuvumā, bet latīņu valodā pat nav lielas atšķirības starp ārprātu (*mania*) un ekstāzi (*furor*) – abi šie jēdzieni norāda uz vairākiem neracionāliem stāvokļiem (*Dacey*, 2011: 609).

Psihoanalīzes skola, pētot bezapziņas motīvus, norāda, ka cilvēka organisms ar aizsargmehānismu palīdzību mēģina mazināt vai pat izstumt dažādus traucējumus (nepatīkamus pārdzīvojumus, atmiņas, traumas). Tam pielieto aizsargmehānismus, viens no kuriem ir sublimācija – iekšējā sprieguma noņemšana, pāradresējot to uz sasniedzamiem, sociāli pieņemtiem mērķiem. Māksla ir raksturīga sublimācija.

Psihoanalīze uzdod virkni interesantu jautājumu, kas saistīti ar jaunradi:

- **māksla un slimība:** mākslas darba rašanās priekšnosacījumi ir līdzīgi neirozes priekšnosacījumiem. Mākslinieka atklāsmei ir līdzības ar psihiskajām slimībām – jo abu pamatā ir autonomie kompleksi (nekontrolējamie kompleksi);
- **mākslinieka personība:** mākslai patērētā enerģija mazina kopējos cilvēka spēkus – tāpēc māksliniekiem reti ir izdevusies personiskā dzīve, tiem bieži ir problēmas ar alkoholu, apātijas, depresijas u. tml. Jungs uzskata, ka mākslinieks bieži vien vienkārši nav spējīgs uz sakārtotu un citām emocijām pilnu dzīvi, jo visus viņa spēkus un enerģiju paņem jaunrade;
- **mākslas darbi:** īpaši tie darbi, kuru saturu nevar izskaidrot racionāli un loģiski, tiek bieži izskaidroti ar slimu fantāziju. Jāatzīst, ka mākslas darbos mītošie tēli dažreiz ir līdzīgi garīgi slimu cilvēku fantāzijām. Garīgi slimo cilvēku jaunrade bieži vien tika atzīta par izcilu mākslu (piemēram, gleznotāji Vinsents Van Gogs, Mihails Vrubels, gleznotājs un komponists Mikolajs Čurļonis, filosofs Frīdrihs Niče, režisors Augusts Strindbergs, dejotājs Vaclavs Nežinskis, rakstnieki Jānis Poruks, Fjodors Dostojevskis).

Arī Čezāre Lombrozo, kas ir visvairāk pazīstams ar savu fiziognomikas teoriju, ir veltījis jaunrades un slimības problēmai grāmatu “Ģenialitāte un ārpriests”³⁹, pētot dažādu izcilu mākslinieku, rakstnieku un citu izcilu cilvēku dzīvi un daiļradi un salīdzinot tos ar psihiski slimiem cilvēkiem.

Viņš ir izdalījis vairākas pazīmes, kas ir raksturīgas gan ģēņiem, gan psihiski slimiem cilvēkiem (*Ломброзо*, 2011):

- izteikti agra, netipiski ātra ģeniālo spēju attīstība (Paskāls jau 10 gadu vecumā izgudrojis akustikas teoriju);
- aktivizējošu, narkotisko vielu vai alkohola lietošana;
- nespēja mierīgi strādāt vienā vietā mājās, nepieciešamība ceļot;
- bieža savas profesijas un specialitātes maiņa, it kā viņu ģēnijs neļautu viņiem apstāties;

³⁹ Lombroso C. (1864) *Genio e follia: prelezione ai corsi di antropologia e clinica psichiatrica presso la R.* – Milano: Università di Pavia.

- tieksme pēc īpaši sarežģītu jautājumu risināšanas, pēc pilnīgi negaidītām lietām vai kaut kā agrāk neiedomājama savā zinātnes un mākslas jomā;
- savs kaislīgs, kolorīts stils visiem rakstošiem ģēnijiem, kas atšķir tos no “veselīgajiem” rakstniekiem; viņi visi atzīstas, ka pēc ekstāzes izsīkuma nevar ne tikai sacerēt, bet pat domāt;
- vairākkārtēja vilšanās reliģijā vai ciešanas no šaubām savā ticībā;
- lielas nozīmes piešķiršana saviem sapņiem.

Savā grāmatā Lombrozo izmanto interesantu tā laika statistiku – piemēram, Itālijā pašnāvību skaits starp māksliniekiem uz 1 miljonu iedzīvotāju bija 90, rakstnieku – 618, un vidēji radošajās profesijās šis procents ir daudz augstāks nekā citās profesijās.

V. Kozlovs atzīmē, ka saspringums un visu psihes spēku mobilizācija, kas ir nepieciešama, lai nonāktu radošā stāvoklī, ir viens no iemesliem, kāpēc tieši radošie cilvēki ir vāriģi pret vielām, kas maina apziņu, izraisot radošā pacēluma surogāta pārdzīvojumu (Kozlovs, 2011: 26).

Mākslas terapija

Kaut gan stāvoklis, kurā tiek radīts kaut kas jauns, bieži vien ir līdzīgs slimībai, jaunradi izmanto terapijā, lai izārstētu dažādas, tostarp arī psihiatriskās, slimības. Mākslas terapija ir psihoterapijas metode, kas izmanto mākslas instrumentus un jaunradi (zīmēšanu, mūziku, aktiermeistarību, tēlniecību u. tml.) ārstēšanai un psihokorekcijai. Ar šīs metodes palīdzību skaidrāk un detalizētāk tiek izteikti pacienta pārdzīvojumi un iekšējās domstarpības. Jaunrades procesā pacients daudz spilgtāk un raksturīgāk var izteikt sevi nekā rakstos un runā (*Бендер*, 2001). Mākslas terapiju izmanto stresu, traumu, krīžu pārvarēšanai, iekšējo un ārējo konfliktu risināšanai, zaudējumu un neirožu gadījumos.

Mākslas terapijas pirmsākumi ir meklējami 18. gadsimta beigās – novērojot psihiatrisko slimnīcu pacientu spēju spontāni radīt mākslas darbus un vēlāk veidojot speciālas pacientu performances (Mārtinsone, 2011: 20). Jēdziens “mākslas terapija” pirmo reizi tika lietots 1938. gadā Lielbritānijā, un sāka strauji attīstīties arī citur pasaulē pēc Otrā pasaules kara galvenokārt kara veterānu rehabilitācijai (*Ibid.*: 22). 20. gadsimta 80.–90. gados notika mākslas terapeita profesijas statusa apzināšana un pētnieciskās darbības aizsākumi šajā nozarē. Arī mākslu terapijas attīstībā lielu ieguldījumu ir devusi psihoanalīze un tās skolas sekotāji (K. G. Jungs, H. Hartmans, D. Vinnikots) (*Ibid.*: 77). Jungs, piemēram, ir izmantojis dziedināšanai “aktīvās iztēles” metodi radošā potenciāla atbrīvošanai (*Ibid.*: 296).

Mākslu terapijā svarīgs ir ne tikai radīšanas rezultāts – mākslas darbs, bet tas, kā un kādā veidā tas tika radīts, radīšanas process. Uzsvars tiek likts uz pašizpaušmi, pašizteikšanos un spontanitāti; līdzīgi kā postmodernisma tradīcijās par mākslu var kļūt jebkādas ikdienišķas dzīves formas un priekšmeti. Terapeits vēro izmaiņas mākslinieciskajās aktivitātēs un tādējādi var secināt par pozitīvām vai negatīvām terapeitiskām izmaiņām (Mārtinsone, 2011: 17).

Izdala trīs mākslu terapijas mērķu grupas (Mārtinsone, 2011: 116):

- 1) primārie mērķi, kas ir saistīti ar tiešo terapeita darbu ar problēmu un vērsti uz konkrētas problēmas / slimības / simptoma mazināšanu;
- 2) sekundārie mērķi, kur uzmanība ir vērsta uz pacienta / klienta domāšanu, jūtām, uzvedību, uz dzīvesveidu, kas ietekmē viņa pamatproblēmu. Uzmanības centrā ir nevis pati problēma, bet to ietekmējošie faktori;
- 3) terciārie mērķi, kad, netieši strādājot ar problēmu, uzmanība tiek vērsta uz personības izaugsmi, lai palīdzētu pacientam pārvarēt esošās grūtības, mazināt problēmas radītās sekas vai veikt preventīvo darbību.

Mākslas terapijas procesā ir izdalāmas divas galvenās sastāvdaļas – radošais process un terapeitiskās attiecības (starp klientu / pacientu, terapeitu un mākslu / mākslas darbu). Tās ir savstarpēji cieši saistītas, jo “radošais process mākslu terapijā notiek klienta / pacienta un mākslas terapeita attiecību ietvaros” (Mārtinsone, 2011: 118).

Latvijā mākslu terapija ir veselības aprūpes joma, kurā klientu / pacientu daudzveidīgo veselības un sociālo problēmu risināšanai un pārvarēšanai individuāli vai grupā terapeitiskās vides un terapeitisko attiecību kontekstā izmanto: mākslas (vizuāli plastiskās mākslas, mūzikas, dejas un kustību, drāmas) līdzekļus, tehnikas un paņēmienus; radošo (mākslas radīšanas) procesu un tā rezultātu; klienta / pacienta refleksiju par (reakciju uz) šo procesu un / vai radīto darbu, kas tiek saprasta kā viņa emociju, jūtu, domu, vajadzību, spēju, resursu, interešu, grūtību u. c. izpaušme.⁴⁰ Parasti mākslu terapijas process tiek virzīts tā, lai klients / pacients saskatītu savā radošajā procesā un tā rezultātā zināmu jēgu, spētu sasaistīt to ar savu personīgo dzīvi un sniegtu pēc iespējas precīzāku iegūtās pieredzes verbālu aprakstu (Mārtinsone, 2011: 165). Mākslu terapijā izdala četrus galvenos specializācijas virzienus: vizuāli plastiskā mākslas terapija, deju un kustību terapija, mūzikas terapija, drāmas terapija.

Vizuāli plastiskās mākslas terapijā klienti / pacienti daudzveidīgo veselības un sociālo problēmu risināšanai un pārvarēšanai individuāli vai grupā izmanto dažādus vizuāli plastiskās mākslas līdzekļus (mākslas materiālus), tehnikas un darbības (zīmēšanu, grafiku, gleznošanu, kolāžu un mozaīku, veidošanu

⁴⁰ Mākslas terapijas definīcija, kas pieejama Latvijas Mākslas terapijas asociācijas mājas lapā // <http://www.arttherapy.lv/index.php?page=par-mums>

no māla un plastilīna, skulptūru veidošanu, instalāciju utt.) pašizpaušmei un refleksijai profesionālā mākslas terapeita klātbūtnē.⁴¹

Deju un kustību terapijā tiek uzskatīts, ka kustību raksturs un stils atspoguļo personības īpatnības, tādējādi radot izmaiņas gan kognitīvajos, gan emocionālajos procesos, un ar ķermeņa darbību dejā un kustībā realizējas iekšējas realitātes saikne ar ārējo pasauli (Mārtinsone, 2011: 300).

Mūzikas terapija pielieto šādas metodes: instrumentālas un vokālas improvizācijas, kustības, mūzikas klausīšanos, parasti izmantojot, tādus viegli "spēlējamus" instrumentus kā klavieres un perkusijas, balss un klausīšanās. Mūzikas terapiju bieži pielieto bērniem ar valodas, motorikas vai kognitīvās attīstības traucējumiem, izmantojot brīvas improvizācijas metodes, kas palīdz paplašināt viņu kustību koordināciju un attīstīt loģisko domāšanu (Mārtinsone, 2011: 341). Viena no populārākajām pieejām ir radošā mūzikas terapija, kas izpaužas kā mūzikas terapeita darbības sinhronizācijas ar klienta / pacienta kustībām, instrumenta spēli, vokālo izteiksmi (*Ibid.*: 357).

Savukārt drāmas terapija izmanto klienta / pacienta problēmu risināšanai dažādas teātra tehnikas, lomu spēles, psihodrāmu⁴² un sociodrāmu, izvērstu dramatisējumu, stāstus, pasakas, metaforas, simbolus, sapņus, maskas, grimu, priekšmetus, lelles un marionetes, kā arī fotogrāfijas un video (Mārtinsone, 2011: 374). Šo metodi izmanto ne tikai ārstēšanai, bet arī izglītības jomā gan bērniem, gan pieaugušajiem.

Nobeigums

Jaunrade nozīmē cilvēka darbību, kuras rezultātā tiek radītas oriģinālas, kvalitatīvi jaunas vērtības, idejas vai lietas. Jaunrades svarīgākais priekšnosacījums ir radošums, kas ir cilvēka spēja un īpašība būt radošam. Parasti šie divi jēdzieni ir skatīti kopā, kā process un no tā izrietošs rezultāts.

Jau no antīkajiem laikiem jaunrades fenomenu pēta filosofi un mākslinieki. Katrā vēsturiskajā laikposmā jaunrade tika skaidrota ar laikam atbilstošu pasaules uzskatu: sākot no kosmosa radīšanas akta (Senajā Grieķijā) un Dieva Tēva pasaules radīšanas (viduslaikos) līdz jaunrades kā indivīda augstākai brīvības pakāpei (eksistenciālisma filosofijā) un jaunrades sasaistei ar destrukciju (postmodernisma filosofijā).

⁴¹ Sk. <http://www.arttherapy.lv/index.php?page=kas-ir-vizuali-plastiskas-makslas-terapija>

⁴² Psihodrāma – viena no psihoterapijas metodēm, kura ļauj cilvēkam risināt savas problēmas teātrim līdzīgā veidā, izspēlējot dažādas ainas, kas attēlo notikumus šī cilvēka dzīvē. Viena no psihodrāmas metodēm ir sociodrāma, kas palīdz attiecību attīstībā un konfliktu risināšanā.

Analītiskā psiholoģija skaidro jaunradi gan kā atsevišķa indivīda apziņas un bezapziņas izpausmi, gan kā kolektīvās bezapziņas izpausmi. Integratīvā psiholoģija saista jaunradi kā eksistenciālu cilvēka prasmi, kā transcendences spēju. Savukārt kultūras socioloģija jaunradi redz kā augstāko cilvēka garīgās darbības formu.

Būtisku ieguldījumu un jaunrades ietekmes lauka paplašināšanu ir devusi psihoanalīzes skola, gan saistot jaunradi ar neirozes cēloņiem, gan arī liekot pamatu jaunrades procesa izmantošanai terapijā un turpmākai mākslu terapijas attīstībai. Mūsdienā pasaulē mākslu arvien biežāk raksturo ne tikai kā estētisku rezultātu, bet kā radošo procesu, kā jaunrades aktu – līdzīgi jaunradi kā procesu izmanto mākslu terapijā.

Tradicionāli ar jaunradi tika saistītas divas cilvēka darbības jomas: māksla un zinātne. Mūsdienās jaunrade ieņem arvien svarīgāku vietu arī izglītībā, ekonomikā, mārketingā un vadībā. Teritorijas radošais potenciāls kļūst par vienu no investīciju piesaistes faktoriem, bet cilvēka spēja radīt un būt kreatīvam ir viena no pieprasītākām darba tirgū.

Izmantotā literatūra

1. Beļickis, I., Blūma, D., Koķe, T., Markus, D., Šalme, A. (2000) Tilde, 2009 // <http://www.letonika.lv/groups/default.aspx?r=10621033&g=2&cid=643883&q=jaunrade>
2. Celma, H. (1988) *Māksla kā vērtība*. – Rīga: Liesma.
3. Edeirs, Dž. (2008) *Radošas domāšanas māksla*. – Rīga: LID izdevniecība.
4. Gadamers, H. G. (2002) *Skaistā aktualitāte: māksla kā spēle, simbols un svētki*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
5. Jungs, K. G. (2009) *Psiholoģiskā tipoloģija un māksla*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
6. Kants, I. (2000) *Spriestspējas kritika*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
7. Kamī, A. (2008) *Mīts par Sīsifu*. – Rīga: Jumava.
8. Kincāns, V. (2001) Mākslas darba izpratne un pirmsizpratne // *Homo aestheticus: No mākslas filosofijas līdz ikdienas dzīves estētikai. Nr. 11*. – Rīga: Tapals.
9. Kozlovs, V. (2011) *Radošuma psiholoģija*. – Rīga: HROFT.
10. LR kultūrpolitikas vadlīnijas 2006.–2015. gadam: Nacionāla valsts // http://www.km.gov.lv/lv/doc/dokumenti/kulturpolitikas_vadlinijas.doc
11. Mārtinsone, K. (red.) (2011) *Mākslu terapija*. – Rīga: RaKa.
12. Rifkins, Dž. (2004) *Jaunās ekonomikas laikmets*. – Rīga: Jumava.
13. Tsukamoto, A. (2001) Mākslotība: dzīves pārvēršana mākslā // *Homo aestheticus: No mākslas filosofijas līdz ikdienas dzīves estētikai. Nr. 11*. – Rīga: Tapals.
14. Dacey, J. (2011) Historical Conceptions of Creativity // *Encyclopedia of Creativity*. – 2nd ed. – Vol. 1. – Academic Press.
15. Darvin, C. M. A. (1859) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. – London: John Murray.
16. Derrida, J. (1995) *Archive Fever: A Freudian Impression*. – Chicago: University of Chicago Press.
17. Derrida, J. (1987) *Psyche Invention de l'autre*. – Paris: Galilée.

18. Florida, R. (2005) *Cities and the Creative Class*. – London: Routledge.
19. Frankl, V. E. (2007) *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
20. Howkins, J. (2013) *Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. – 2nd ed. – Penguin Global.
21. Nietzsche, Fr. (1956) *Gesamts Werke*. – Bd. 3. – München: Carl Hanser Verlag.
22. Pope, R. (2005) *Creativity: Theory, History, Practice*. – London. New-York: Routledge.
23. Бердяев, Н. (1990) *Самопознание (опыт философской автобиографии)*. – Москва: Международные отношения.
24. Венгер, А. Л. (2001) *Проективный метод*. – Москва: Генезис.
25. Виндельбанд, В. (1995) *Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология XX века*. – Москва: Юрист.
26. Гартман, Н. (1997) *Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетия*. – Екатеринбург.
27. Гегель, Г. В. Ф. (2007) *Лекции по эстетике*. – 2. изд. – Санкт-Петербург: Наука.
28. Зеленцова, Е., Гладких, Н. (2010) *Творческие индустрии: теории и практики*. – Москва: Классика XXI.
29. *Интегративная психология, пути духовного поиска или освящение повседневности* (2007). – Москва: Институт психотерапии.
30. Ломброзо, Ч. (2011) *Гениальность и помешательство*. – Москва: Рипол Классик.
31. Маньковская, Н. Б. (2000) *Эстетика постмодернизма*. – Санкт-Петербург: Алетейя.
32. Окладникова, Е. А. (2008) *Социология культуры*. – Санкт-Петербург: Бизнес-пресса.
33. Петряев, В. В. (2008) *Феномен творчества как атрибут общества // Философия и общество*, 3. – Москва: Учитель.
34. Сартр, Ж. П. (2000) *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. – Москва: Республика.
35. Стернберг, Р., Григоренко, Е. (1998) *Инвестиционная теория креативности // Психологический журнал*, 2: 144–161.

Ievads

Ikdienā bieži lietojam vārdu kopu “morālās vērtības”, bet retāk atbildam uz jautājumu, ko saprotam ar to un ko sagaidām, kad izmantojam šo jēdzienu. Apkopojot dažādas iespējamās atbildes, var izmantot Skrutona definīciju, ka morāle ir viena no gara izpausmēm, kas sevī ietver labo kā jābūtību, absolūtā ļaunuma nepieļaušanu un tā iespējamības novēršanu. Absolūtais ļaunums ir neierobežota bezjēdzība, bet labais sevī ietver dzīvību un mieru (*Scruton*, 2007: 453). Tātad, izmantojot vārdu “morāle”, ikdienas sadzīves situācijās norādām, ko uzskatām par ļaunu rīcību, kurai jāseko nosodījumam, un ko uzskatām par labu rīcību, kam būtu jāseko apbalvojumam vai novērtējumam. Morāle ļauj vērtēt ne tikai savu, bet arī citu uzvedību, tā ļauj saprast mērķi, kuru vēlamies sasniegt. Tā ir cilvēku pirmā reakcija, kas vada uzvedību, kad nonākam noteiktā situācijā, piemēram, kāds mūs pagrūž sabiedriskā transportā. Morālie tikumi ir motīvi, kas liek cilvēkiem uzvesties atbilstoši noteiktai vietai un laikam.

Visbiežāk teikums, kurā vienlaikus pieminēta politika un morāle, izraisa moralizēšanu un žēlabas. Šāda morāles izpratne veidojas, ja politikai tiek izvirzītas pārāk augstas prasības, piemēram, prasība politiķiem būt nevainīgiem kā dūjām, kas noved pie negatīvām sekām (*Milts*, 2000: 76). Ar “pārāk augstas prasības” šeit tiek saprasts kā prasības par morāli “pareizu” uzvedību, kuru jau indivīda līmenī ir grūti ievērot, jo nav iespējams cilvēkam pilnvērtīgi apzināties situāciju, kurā atrodamies. Rezultātā mūsu darbības, ja

ne to veikšanas mirklī, tad, iespējams, vēlāk, nākotnē, var tikt vērtētas kā neatbilstošas morāli pareizai uzvedībai. Tajā pašā laikā tas, ka cilvēka pašreizējo morālē balstīto uzskatu un uzvedību iespējams apstrīdēt nākotnē, nenozīmē, ka morāle nav izmantojama šodien. Neizmantojot morāli, mēs izvēlamies agnosticismu, kad risinām nopietnas problēmas bez morālas vadības. Tādā gadījumā mums nav padoma, kā rīkoties noteiktos apstākļos, nav rekomendāciju nākotnes situācijām. Nevar mācīties arī no pieredzes, ja mēs nepieturamies pie principiem, un mums nebūs iemesla jaunu morālo pieredžu gaismā mainīt savus uzskatus. Veidojot morālu viedokli, cilvēki morāli nobriest un noraida morāles pamatuzskatus, pielieto jaunus principus vecām situācijām, lai atrastu labāku skaidrojumu nākotnes situācijām. Izmantojot T. Tenše vārdus, šāda uzvedība raksturo “gudru cilvēku” (*Tānnsjö*, 2002: 136).

Morāla gaisotne politikā nebūtu iespējama, ja politiskie jautājumi nebūtu vienlaikus lielā mērā morāles jautājumi. Paši politiķi izmanto morāles aspektus politiskās diskusijās, piesaucot tādas augstākās vērtības kā brīvība un taisnīgums. Izmantojot tās, politiķi norāda uz pretinieku nepilnībām un diskutē ar tiem, vienlaikus slavīnot savu pozīciju. Mūsdienu masu mediji, gatavojot informāciju, noved politiski strīdīgus jautājumus pie dramatiskiem moralizējošiem lozungiem. Liela daļa Latvijas mediju, pieņemot lēmumus par satura veidošanu, rēķinās galvenokārt ar reitingu un realizācijas datu demonstrēto izklaidējoša un atvieglota satura pieprasījumu (Rožukalne, 2013). Piemēram, jautājums par finansēšanas sistēmu un pensijām tiek formulēts kā “paaudžu karš”.

Tam, ka morāles un politikas saikne ir sarežģīta, grūti analizējama, neieslīgstot moralizēšanā, nevajadzētu nozīmēt, ka tiek noraidīts morāles iespējamais ieguldījums politisko procesu analizē. Tieši otrādi, izmantojot vērtību pētnieku teorijas, ir iespējams sniegt jauna līmeņa skaidrojumu iepriekš zināmiem faktiem.

Šajā rakstā, izmantojot vērtību pētnieku Milтона Rokiča un Šaloma H. Švarca darbus, centīšos atbildēt, kāpēc ir svarīgi domāt un runāt par vērtībām un kā vērtību sistēmas izmantošana ļauj uzzināt vairāk par politisko diskursu.

Vērtību teorijas

Jēdziens “vērtība” pieder pie tiem jēdzieniem, kurus visjēdzīgāk ir definēt operacionāli. Vērtība ir relatīvi stabils priekšstats par to, kādi filosofiski, sociāli, morāli, ekonomiski, politiski, estētiski un reliģiski stāvokļi cilvēka dzīvē un uzvedībā ir būtiskāki vai vēlamāki un kādi mazāk būtiski vai nevēlamāki.

Relatīvi stabila šādu priekšstatu hierarhija, kas ir organizēta, balstoties uz savstarpēju salīdzinājumu, ir vērtību sistēma. Aksioloģijas galvenā filosofiskā problēma parādās jau pašā vērtības definīcijā. Šī problēma ir vērtību

objektivitāte – attiecības starp vērtību un faktu, jo fakti parasti tiek asociēti ar objektivitāti, bet vērtības ar subjektivitāti. Tieši tāpēc ir vairāki aksioloģijas veidi, kas interpretē vērtību būtību.

Formālajā aksioloģijā teorētisko viedokļu plurālisms pastāv līdztekus aksioloģijas praktiskajai pusei, kura apraksta vērtību rašanos un izskaidro atšķirības starp dažādām vērtēšanas pozīcijām.

Deskriptīvā aksioloģija ir multidisciplināra, tā izmanto socioloģijas, psiholoģijas, antropoloģijas un teoloģijas metodes. Viens no autoritatīvākajiem vērtību un vērtību sistēmu pētniekiem ir amerikāņu sociālais psihologs M. Rokičs (*M. Rokeach*).

Subjektīvisma virziens aksioloģijā un tā spilgtākais pārstāvis F. Nīče pauž uzskatu, ka vērtība rodas vērtējumā un ir pilnībā atkarīga no vērtētāja, tās ir mainīgas un laiciskas. Gara vērtības nepārtraukti pārdzīvo izmaiņas – vērtību pārvērtēšanu. Nihilisms – radikāls vērtību un jēgas noraidījums, kas rodas vērtību pārvērtēšanas gaitā, – var palikt kā konstants uzskats.

Pilnīgi pretēju viedokli subjektīvismam pārstāv transcendentālā aksioloģija (neokantiānisms) un fenomenoloģiskā aksioloģija, it īpaši tās spilgtākais pārstāvis Makss Šēlers. Viņš aplūko vērtības kā īpašus faktus, kas ir objektīvi un tajā pašā laikā ārpuslaiciski, jo pamato jābūtību un ir tās nesēji. Galvenā vērtību nozīme ir tā, ka tās nosaka normas un pēc būtības tās nav vērtējums. Vērtības ir fenomēns, kas atklājas emocionāli un intuitīvi, proti, vērtības ir pārdzīvojums.

No transcendentālās aksioloģijas viedokļa vērtību jēga ir to nozīmīgumā, tās nav saistītas ar vajadzībām. Vērtības ir mūžīgas, nemainīgas, vispārnozīmīgas. Mainās tikai mūsu attieksme pret vērtībām.

Vērtībām piemīt visnotaļ relatīvs statuss, proti, tām ir vienlaikus raksturīgs gan zināms mainīgums, gan zināma stabilitāte. Ja vērtības būtu absolūti mainīgas, tad nebūtu iespējama nedz indivīda, nedz sabiedrības kontinuitāte, bet, ja vērtības būtu absolūti stabilas un nemainīgas, tad nebūtu iespējamas sociālas pārmaiņas.

Izpratne par vērtībām un to savstarpējo sakarību ietilpst cilvēka sociālās izglītības procesā, jo vērtības neveidojas pašas no sevis, tās tiek iemācītas. Bērna attīstības sākuma posmā vērtības tiek mācītas pakāpeniski, pa vienai, un, lai padarītu šo procesu vēl efektīvāku, tās tiek pasniegtas galējā, absolutizētā formā (kā tas ir, piemēram, pasakās). Tādā veidā bērns vispirms iemācās atpazīt atsevišķas vērtības šaurā konkrētas situācijas kontekstā. Attīstībai turpinoties, priekšstats par vērtībām pamazām kļūst arvien kompleksāks, jo bērnam nākas sastapties ar sociālām situācijām, kurās parādās vairākas savstarpēji konkurējošas vērtības.

Nākamais solis ietver sevī prasmi integrēt atsevišķās vērtības plašākā kontekstā, kur ir nepieciešama dažādu vērtību savstarpēja pozicionēšana. Tādā veidā tiek veidota un nostiprināta sistemātiska hierarhija, kuras ietvaros katras atsevišķās vērtības vietu nosaka tās attiecība pret citām vērtībām, tādējādi iedalot tās svarīgākajās un mazāk svarīgajās.

Vērtības nosaka cilvēka uzvedību, attieksmi pret priekšmetiem un situācijām, ideoloģiju, sevis prezentāciju ikdienas dzīvē, vērtēšanu, spriešanu, rīcības pamatošanu, sevis salīdzināšanu ar citiem, citu cilvēku ietekmēšanu, kā arī palīdz cilvēkiem pielāgoties, iegūt zināšanas, saglabāt savu patību un realizēt to.

Sociālas, personiskās un kultūras pieredzes iespaidā vērtības tiek internalizētas, veidojot psiholoģisku struktūru, kura organizē cilvēka sociālo uzvedību. Tās kalpo par kritērijiem jeb standartiem, ar kuru palīdzību cilvēks orientējas gan iekšējā, gan ārējā pasaulē, tāpēc vērtību un vērtību sistēmu izpētei ir liela loma cilvēka psihes satura un dinamikas izpratnes veicināšanā.

Ir zināms pamats domāt, ka vērtību skaits ir saistīts ar vajadzībām, ja jau vērtības, atbilstoši definīcijai, ir saistītas ar vēlamo, tātad – vajadzīgo. Taču arī jautājumā par vajadzību skaitu nav īstas noteiktības, proti, skaitļi svārstās starp Z. Freida (*S. Freud*) piedāvātajām divām (*Freud, 1922*), A. H. Maslova (*A. H. Maslow*) piecām (*Maslow, 1954*) un H. A. Mureja (*H. A. Murray*) divdesmit deviņām (*Murray, 1938*). Miltons Rokičs uzskata, ka vienīgā iespēja, kā nonākt pie zinātniski pamatota skaitļa, ir identificēt kolektīvi atbalstītās vērtības, kuras ir iemiesotas dažādās sabiedriskajās institūcijās. Katras konkrētas kultūras ietvaros pastāvošajām vērtībām ir tieksme agri vai vēlu kļūt institucionalizētām, līdz ar to sabiedrības galvenās institūcijas var kalpot par pamatu vērtību kompilācijai un klasifikācijai.

Miliona Rokiča vērtību teorija

Amerikāņu sociālais psihologs Miltons Rokičs, viens no ievērojamākajiem vērtību sistēmas pētniekiem, veicot agrīnus vērtību pētījumus aizvadītā gadsimta 60. un 70. gados, uzrakstījis vienu no nozīmīgākajiem darbiem *The Nature of Human Values* (1973). Rokičs ir definējis vērtības, to dalījumu un ir ieviesis vērtību sistēmas izpratni. Vēlāk Šaloms Švarcs, balstoties uz šo vērtību izpratnes un kategorizācijas pirmsākumu, attīstīja vērtību pētījumus un izveidoja jaunu vērtību sistēmas izpratnes skaidrojumu, kurš pazīstams ar nosaukumu “vērtību motivāciju aplis”.

Rokičs vērtību saprot kā ilgstoši pastāvošu uzskatu, ka noteikts uzvedības vai pastāvēšanas veids ir personīgi vai sociāli atzīstams par labāku (*preferable*) attiecībā pret pretēju apgalvojumu par noteiktu uzvedību vai pastāvēšanas veidu.

Atzīstams par labāku tiek izmantots kā īpašības vārds, kas norāda, ka kaut kas ir vēlamāks par kaut ko citu. Savukārt vērtību sistēmu viņš saprot kā pastāvīgu uzskatu, kas paredz vēlamu uzvedības vai pastāvēšanas veidu organizēšanu (*Rokeach, 1973: 5*).

Rokičs uzskata, ka vērtību daba nosaka to, ka šim jēdzienam būtu jābūt centrālam visās sociālās zinātnēs. Vērtību dabu viņš saprot šādi:

- 1) vērtību skaits, kas piemīt vienam indivīdam, ir relatīvi neliels;
- 2) visiem cilvēkiem tādā vai citādā veidā piemīt vienas un tās pašas vērtības;
- 3) vērtības vienmēr ir organizētas sistēmās;
- 4) vērtību daudzums un to izpratne var būt ļoti atšķirīga atkarībā no kultūras, sabiedrības, kā arī indivīda personības;
- 5) vērtības tādā vai citādā veidā manifestē sevi gandrīz visās cilvēciskās aktivitātes sfērās (*Rokeach, 1973: 3*).

Vērtībām piemīt visnotaļ relatīvs statuss, proti, tām ir vienlaikus raksturīgs gan zināms mainīgums, gan zināma stabilitāte. Ja vērtības būtu absolūti mainīgas, tad nebūtu iespējama nedz indivīda, nedz sabiedrības kontinuitāte, bet, ja vērtības būtu absolūti stabilas un nemainīgas, tad nebūtu iespējamās sociālās pārmaiņas. Lai saprastu cilvēku vērtības, jāpieņem gan vērtību mainīgā, gan nemainīgā daba. Savienojot šos apsvērumus ar empīriskiem novērojumiem, Rokičs reducē vērtību skaitu atbilstoši cilvēka dzīves sociālajam kontekstam un izvirza hipotēzi, ka vidējais terminālo vērtību skaits pieaugušam cilvēkam sasniedz divus desmitus un ka instrumentālo vērtību skaits ir dažas reizes lielāks, proti, seši vai septiņi desmiti (*Rokeach, 1973: 11*).

Vērtību nozīme un ilgtspēja ir atkarīga no vērtību apguves procesa. Sākotnēji vērtības iemāca zināmā izolētībā, jo mācot noteiktā vērtība kļūst par pašu nozīmīgāko, kura visos apstākļos ir jāievēro. Piemēram, bērnībā tik bieži ir dzirdēta pamācība: “Melot ir slikti”. Tā ir skaidri saprotama nostādne, ko vērtējam kā neapšaubāmi pozitīvu vērtību. Tajā pašā laikā iespējamās situācijas, kad pieļaujams izņēmums, piemēram, lai nenodarītu ļaunu otram vai glābtu otru cilvēku, labāk ir samelot. Tāpat ir ar apgalvojumu “Nogalināt ir slikti”. Taču mēs ikdienā TV pārraidēs u. c. redzam izņēmumus, ja, piemēram, darbojas paš aizsardzībā. Militārajās darbībās novērojams, ka nogalināt nav slikti, ja seko augstāk stāvošā pavēlēm un tādējādi aizstāv savu dzimteni. Cilvēka nogalināšana parasti ir krimināli sodāma, taču Osama bin Ladena nogalināšana radīja ASV iedzīvotājos prieku un svinības, savukārt ASV Valsts prezidenta un citu valstu līderu runās bija vērojams gandarījums un uzslava.

Tāpēc cilvēks nobriestot iegūst pieredzi konfliktējošu vērtību gadījumos un mācās iekļaut izolēti iemācītās vērtības organizētā vērtību hierarhijas sistēmā, kur vērtības atrodas viena pret otru prioritārā secībā.

Šo domu ir iespējams salīdzināt ar Aizaka Asimova (*Isaac Asimov*) stāstu "Cik žēl", kur nosaukti trīs robotu likumi, kas sakārtoti prioritārā savstarpēji izslēdzošā secībā (*Азимов, 2010: 365*):

1. Robots nedrīkst nodarīt pāri cilvēkam vai caur bezdarbību ļaut, ka cilvēkam notiek kas slikts (robotam cilvēka dzīvība ir svarīgākā un galvenā vērtība).
2. Robotam jāpakļaujas visām pavēlēm, ko tam saka cilvēks, izņemot gadījumus, kas nonāktu pretrunā ar pirmo likumu (pavēles, ko cilvēks dod robotam, ir primāras nozīmes, un tām jāpakļaujas, kamēr tās nepārkāpj pirmo likumu).
3. Robotam jā rūpējas par savu drošību tikai tādā mērā, lai tas nav pretrunā ar pirmo un otro likumu (robots saglabā savu dzīvību tikai tad, ja nav pretrunu ar pirmo un otro likumu).

Šis piemērs ļoti vienkāršoti parāda vērtību sistēmas kārtību. Sabiedrībā pastāvošā vērtību sistēma, protams, ir sarežģītāka, tomēr uzbūves princips vērtībām Rokiča teorijā ir līdzīgs.

Cilvēku darbības un uzvedība noteiktā situācijā ir dažādo konkurējošo vērtību rezultāts. Visas noteiktā situācijā aktivizētās vērtības piedalīsies uzvedības veidošanā.

Vērtības tiek salīdzinātas ar sociālām normām, lai gan ir būtiskas atšķirības. Vērtības var attiekties uz uzvedības veidu vai galējo eksistences veidu, savukārt sociālā norma attiecas tikai uz uzvedības veidu. Vērtības ir ārpus noteiktas situācijas, pretēji sociālām normām, kas attiecas uz noteiktu situāciju. Vērtība ir personīga un iekšēja, sociālā norma ir ārēja (*Rokeach, 1973: 18*).

Līdzīgi vērtību jēdziens tiek bieži saistīts ar attieksmi. Rokičs norāda, ka attieksme atšķiras no vērtības ar to, ka attieksme attiecas uz vairāku uzskatu organizēšanu apkārt specifiskam objektam vai situācijai, savukārt vērtība ir par vienu vienīgu, īpašu uzskatu. Attieksme fokusējas uz vienu specifisku objektu vai gadījumu. Vērtība ir standarts, bet attieksme nav. Personai ir tik daudz vērtību, cik mācītu uzskatu, kas nosaka vēlamu uzvedību, savukārt attieksme veidojas tieši vai netieši attiecībā ar noteiktu situāciju vai objektu. Vērtībām ir centrālā loma, un tās ir attieksmju pamatā. Attieksmes izsaka vērtības, bet vērtības ir dinamiskākas.

Personas koncepcija par sevi pašu ir sevis izdarīto atziņu organizācija (kā pozitīvu, tā negatīvu) un šo atziņu aktīvās asociācijas, kas pilnā mērā atspoguļojas, atbildot uz jautājumu "Kas es esmu?". Visas koncepcijas, kas cilvēkam ir par sevi, ir sociālas. Visas šādas atziņas par sevi var tikt sakārtotas ticību sistēmas kodolā, bet visas pārējās rīcības, attieksmes un vērtības var tikt skatītas kā organizētas ap šo kodolu (*Rokeach, 1973: 216*).

Sevis uztveri cilvēks izveidojis socializācijas rezultātā. Sevis paša uztvere tiek aktivizēta pilnīgi visās situācijās. Tā kā uzskatu sistēma ir funkcionāli saistīta sistēma, tad izmaiņas kādā no tās daļām ietekmēs citu uzskatu. Rezultātā

tiks ietekmēta arī cilvēka uzvedība. Jo centrālākas un efektīvākas būs izmaiņas, jo lielāku ietekmi tās atstās. Radītas izmaiņas sevis uztverē (piemēram, narkotiku vai hipnozes dēļ) var novest pie izmaiņām terminālās un instrumentālās vērtībās, funkcionāli veidotās attieksmēs un uzvedībā. Izmaiņas vienās terminālās vērtībās izraisa izmaiņas citās terminālās vērtībās. Visas personības izmaiņas, sevis izpratne turpināsies vērtību, attieksmju un uzvedības izmaiņās. Attieksmes teorētiski tiek uzskatītas kā galvenais uzvedības veicinātājs, un līdz ar to attieksmes maiņas veicina uzvedības izmaiņas. Noteiktas pretrunas apziņas sistēmā, visticamāk, veidos sevis izpratnes izmaiņas un līdz ar to būs svarīgs apziņas un uzvedības izmaiņu iemesls. Pretrunas vērtībās ir tās, kas, visticamāk, veiks izmaiņas sevis izpratnē, tā kā vērtības ir standarti, kas ļauj mums vērtēt sevi pašu un citus. Cilvēks, piedzīvojot vērtību izmaiņas, pieredz arī izmaiņas saistītajās attieksmēs. Attieksmes mainās līdz ar vērtību maiņu (Rokeach, 1973: 257).

Cilvēks dažādu ārējo ietekmju dēļ atrodas nepārtrauktā savu vērtību pārvērtēšanas procesā un, veicot sevis novērtējumu un atklājot, ka vērtības ir saskaņā ar sevis paša izpratni, saprot, ka vērtības nav jāmaina. Savukārt, ja cilvēks atklāj, ka viņa vērtības un attieksmes ir pretrunā sevis paša izpratnei, tad pakļaujas izmaiņām un virzās vairāk pretim tām vērtībām, kas ir tuvākas sevis paša izpratnei.

Piemēram, ja cilvēkam ir divas atziņas, kas ir savstarpēji pretrunīgas, tad apziņas pārskatīšana notiek tā, lai tās kļūtu tuvākas. Vienai apziņai esot svarīgākai par otru, mazāk svarīgākā pārveidojas tā, lai būtu saskaņā ar dominējošo apziņu. Ja viena apziņa ir vērtība, bet otra ir attieksme, tad mazāk centrālā attieksme mainās, virzoties pretim daudz svarīgākai vērtībai (Rokeach, 1973: 266). Tajā pašā laikā, kā norāda Rokičs, pastāv arī cita teorija, kas nosaka: ja nesaskan vērtība vai attieksme, tad apziņas izmaiņas notiek pēc principa, ka mainās tas, kas vismazāk ir saistīts ar sevis izpratni.

Cilvēks, novērojot pretrunas savā vērtību sistēmā, jutīs nepieciešamību pārskatīt savu vērtību un sevis izpratnes saistību. Vērtību izmaiņām būtu jāturpinās pārējo vērtību izziņas pārorganizēšanā, kas savukārt ietekmē saistītās attieksmes un visbeidzot noslēdzas ar uzvedības izmaiņām (Rokeach, 1973: 285).

Rokičs ir izstrādājis klasifikācijas metodi, kurā izdala terminālās un instrumentālās vērtības:

- 1) terminālās vērtības:
 - a) individuālās,
 - b) sociālās;
- 2) instrumentālās vērtības:
 - a) profesionālās,
 - b) morālās.

Terminālās vērtības ir vai nu individuālas, proti, atbilstošas indivīda privātajām interesēm (piemēram, ticība Dievam, neatkarība, izvēles brīvība), vai arī sociālas, tātad atbilstošas sabiedrības interesēm (piemēram, miers pasaulē, vienlīdzība, valsts drošība). Individuālo un sociālo vērtību īpatsvars katra cilvēka individuālās vērtību sistēmas ietvaros var būt ļoti atšķirīgs.

Instrumentālās vērtības ir vai nu morālas, vai profesionālas. Morālās vērtības (piemēram, godīgums, taisnīgums) atšķiras no pārējām ar to, ka tās ir aktuālas tikai interpersonālajā sfērā, jo reglamentē vēlamu uzvedību sabiedrībā. Morālās vērtības var būt un var arī nebūt eksistenciālas konstantes, taču neatbilstība tām rada spēcīgu vainas apziņu. Profesionālajām vērtībām (piemēram, kompetence, radoša domāšana) piemīt drīzāk privāts, nevis publisks raksturs, un tās nav nepieciešams saistīt ar morāli.

1. tabula. Milтона Rokiča vērtību klasifikācija

Terminālās vērtības	Instrumentālās vērtības
<p>Individuālās vērtības: Ērta, pārtikusi dzīve Aizraujoša dzīve, aktīvs dzīvesveids Ģimenes drošība, rūpes par tuvajiem Iekšējā harmonija, brīvība no iekšējiem konfliktiem Nobriedusi mīlestība, seksuāla un gara intimitāte Bauda, priekpilna, nesteidzīga dzīve Pestīšana (glābšana – mūžīga dzīve) Pašcieņa, pašnovērtējums Piepildījuma sajūta, spēja dot Sociālā atzišana, cieņa un apbrīns Patiesa draudzība, ciešs biedriskums Gudrība, briedums saprast dzīvi Veselība, fiziska un garīga labsajūta</p>	<p>Profesionālās vērtības: Ambiciozitāte (smags darbs un centība) Iecietība, atvērtība Profesionālās spējas (zināšanas, efektivitāte) Drosme (savu uzskatu aizstāvēšana) Iztēle (uzdrīkstēšanās un radošums) Neatkarība (paļaušanās uz sevi) Intelekts (inteligentums) Loģiskums (pastāvīgums un racionalitāte)</p>
<p>Sociālās vērtības: Vienlīdzība, brālība un vienlīdzīgas iespējas visiem Brīvība, neatkarība un brīva izvēle Nacionālā drošība, aizsardzība no uzbrukumiem Pasauls miers: pasaule, kurā nav karu un konfliktu Pasauls skaistums: dabas un mākslas skaistums</p>	<p>Morālās vērtības: Tīrība, kārtīgums Piedošana, spēja piedot citiem Izpalīdzība, darbs citu labā Godīgums, sirsnīgums, patiesums Mīlestība, maigums Pakļāvīgums, pienākumu apziņa un cieņa Piekļājība, laipnība, labas uzvedības manieres Atbildība (uz cilvēku var pajauties) Paškontrolē, pašdisciplīna un savaldīgums Uzticamība (ir uzticams draugiem u. tml.)</p>

Vērtību sistēma ļauj atrisināt situācijas un pieņemt lēmumus, jo to organizē principi un noteikumi, kas palīdz izvēlēties starp alternatīvām, atrisināt konfliktus un pieņemt lēmumus. Tāpat, izmantojot vērtību sistēmu, cilvēki veic motivācijas funkciju. Tūlītēja vērtību un vērtību sistēmas ietekme ir vadīt cilvēka darbības, bet ilgstošāka funkcija, lai sniegtu izteiksmi cilvēku nepieciešamībām. Instrumentālās vērtības motivē, jo tās orientētas uz galarezultātu sasniegšanu. Terminālās vērtības motivē, jo reprezentē vispārīgos mērķus, kas stāv aiz tūlītējām bioloģiskām nepieciešamībām. Visas personas attieksmes var tikt uzskatītas kā vērtību paudošas. Visas personas vērtības palīdz cilvēkam eksistēt sabiedrībā, piemēroties, lai stiprinātu savu ego pret sabiedrības radītām briesmām un pārbaudītu realitāti (*Rokeach, 1973: 15*).

Šaloma H. Švarca vērtību teorija

Š. H. Švarcs – sociālais psihologs, kas koncentrējies uz starpvalstu salīdzinājumu, pievērsoties tādiem sabiedrību raksturojošiem aspektiem kā reliģija, politika, vēlēšanas, patēriņš. Švarcs uzskata, ka vērtības atrodas savstarpēji saistītā sistēmā, kura būtu raksturojama kā zirnekļa tīkls, kur vidū ir viena centrālā nemainīgā vērtība, bet apkārt perifērijā ir vērtības, kas var mainīties (*Schwartz, 1992: 1–65*).

Švarcs ir apkopojis vērtību izpratnes attīstību, sākot ar 20. gadsimta 50. gadiem, un izveidojis šādu vērtību skaidrojumu:

- vērtības ir uzskati, kas nesaraujami ir saistīti ar emocijām, nevis objektīvām idejām;
- vērtības veido motivāciju, attiecas uz vēlamajiem mērķiem, kurus cilvēki grib sasniegt;
- vērtības ir plašākas par noteiktām darbībām un situācijām. Vērtības ir abstrakti mērķi. To abstraktā būtība tās atšķir no normām un attieksmēm, kas parasti attiecināmas uz noteiktām darbībām;
- vērtības vada izvēli, darbību novērtējumu, politiku, cilvēku un notikumu novērtējumu. Vērtības ir standarti vai kritēriji;
- vērtības atrodas hierarhiskā secībā pēc to nozīmes (*Schwartz, 1992: 4*).

Vērtības ir vēlamī, pāri situācijām stāvoši mērķi, kas atšķiras pēc nozīmīguma, bet kas vienoti kalpo kā galvenie cilvēku dzīves principi. Švarcs, turpinot M. Rokiča nostāju, vērtības redz sakārtotas sistēmā atkarībā no vērtību savstarpējā būtiskuma vienai pret otru. Vērtību prioritārais sakārtojums sistēmā raksturo cilvēku kā indivīdu.

Švarcs uzskata, ka paļaušanās uz vienu vērtību, skaidrojot uzvedību, ir nepietiekama, lai gan iespējams pieļaut, ka apstākļi nosaka, ka noteiktu darbību saista ar vienu vērtību. Attieksmes un uzvedību nevada viena vērtība, kam dota prioritāra nozīme, bet gan ir rezultāts konkurējošu vērtību cīņai,

kuras ir iesaistītas uzvedības vai attieksmju veidošanā (*Schwartz, 1994: 121*). Vērtības aktivizējas konfliktu laikā, lai tās izmantotu kā vadlīniju. Nepastāvot konfliktiem, vērtībām netiktu pievērsta uzmanība. Uzskatu cīņas ir mirklis, kurā cilvēks var atklāt, ka kaut kas ir pareizs vai nepareizs, kas savukārt ir morālu spriedumu objektivitātes pazīme. Konflikti, kas veido cilvēku morālos spriedumus, ir iekšējās disciplinēšanas instruments (*Misak, 2000: 8*).

Š. H. Švarcs savos pētījos novēro, ka vērtību struktūra ir mainīga, atbilstot uz lieliem tehnoloģiskiem jauninājumiem, ekonomiskām, politiskām un drošības izmaiņām. Kā piemēru viņš min attiecības starp universālisma vērtību tipu un divām drošības vērtībām: “nacionālā drošība” un “sociālā kārtība”. Nācijās, kurās noris revolūcijas, nav rodama ierastā pretruna starp universālismu un abām drošības vērtībām. Švarcs secina, ka valstīs, kur cilvēku sociālekonomiskie apstākļi ir relatīvi stabili, izmaiņas vērtību struktūrā būs retas. Tāpat sociālās izmaiņas var neietekmēt vērtību struktūras pārmaiņas ilgstoši, bet tikai īslaicīgi, un ierastā universālisma un drošības vērtību opozīcijas var parādīties no jauna valstī pēc gadiem, kad revolūcija būs beigusies (*Schwartz, 1992: 1–47*).

Vērtību izpratne un apziņa ir saistīta ar izglītību. Mazāk izglītoti cilvēki savas vērtību sistēmas spēj definēt vāji, un vērtību piemēri līdz ar to nav tik izteikti kā labi izglītotiem cilvēkiem.

Iepriekš minētie pieci punkti Švarca teorijā ir kopēji visām vērtībām. Tas, kas atšķir vērtības un kam viņš pievēršas īpaši uzmanīgi, ir vērtību motivācija. Vērtība nosaka mērķa veidu vai motivācijas veidu.

Vērtības atspoguļo trīs nepieciešamības, uz kurām balstās visi cilvēku mērķi un kas ir izdzīvošanai būtiskas:

- 1) indivīdu vajadzības kā bioloģiskiem organismiem;
- 2) sociālās saskarsmes koordinēšana;
- 3) grupas izdzīvošanas un labklājības nepieciešamība.

Cenšoties sasniegt šos mērķus, cilvēki un grupas izmanto komunikāciju. Švarcs, balstoties uz šiem trim pamatmērķiem, izveidojis 10 vērtības motivējošos tipus, kurus izsaka 53 vērtības (*Schwartz, 1994: 122–123*):

1. Pašrealizācija: neatkarīga doma un darbība, izvēloties, radot un izpētīt (brīvība, radošums, neatkarība, zinātkāre, savu mērķu izvēle, pašcieņa).
2. Stimulācija: aizraušanās, jauninājums un izaicinājums dzīvē (aizraujoša dzīve, daudzveidīgs dzīves stils, uzdrīkstēšanās).
3. Hedonisms: bauda un apmierinājums pašam ar sevi (bauda, dzīves izbaudīšana).
4. Sasniegums: personisks sasniegums, parādot sapratni par sociāliem standartiem (ambiciozs, ietekmīgs, spējīgs, veiksmīgs, intelīģents, ar pašcieņu).

5. Vara: sociālais statuss un prestižs, kontrole vai dominēšana pār cilvēkiem un resursiem (sociāla vara, turība, ietekme, sabiedriskā tēla saglabāšana, sociālā atzīšana).
6. Drošība: drošība, harmonija, sabiedrības un personīgā stabilitāte (nacionālā drošība, savstarpēja izpalīdzība, ģimenes drošība, piederības sajūta, sociālā kārtība, veselība, tīrība).
7. Saskaņa: darbību, tieksmju un dziņu ierobežošana, kas negatīvi var ietekmēt citus un pārkāpt sociālās gaidas par normām (paklausīgs, pašdisciplinēts, pieklājīgs, ciena vecākus un cilvēkus gados).
8. Tradīcijas: cieņa pret kultūras un reliģiskajām tradīcijām, tradīciju un ideju pieņemšana un uzticēšanās tām (ciena tradīcijas, dievbijīgs, pieņem iedalīto dzīves daļu, pieticīgs, savaldīgs).
9. Labvēlība: labklājības saglabāšana un vairošana cilvēkiem, ar kuriem ir tuvas personīgas attiecības (izpalīdzīgs, atbildīgs, piedodošs, godīgs, uzticams, nobriedusi mīlestība, patiesa draudzība).
10. Universālums: visu cilvēku un dabas labklājības izpratne, novērtēšana, tolerance un aizsargāšana (vienlīdzība, vienotība ar dabu, gudrība, pasaules skaistums, sociāls taisnīgums, atvērtība, vides aizsardzība, pasaules miers).

Švarcs uzskata, ka vērtību motivējošos tipus var atklāt visās kultūrās. Specifiska vērtība atbilst motivācijas tipam, ja darbības, ko vērtība izsaka vai palīdz to sasniegt, ir centrālais noteiktā tipa mērķis. Piemēram, *saskaņa* rodas no saskarsmes nepieciešamības un grupu izdzīvošanas vajadzības. Lai saskarsme noritētu mierīgi un grupas uzturētu sevi, indivīdiem jāsavvalda savas dziņas un jāapvalda darbības, kas var sāpināt otru. **Pašrealizācija** kā vērtība izriet no dabiskas vajadzības tikt vadītam, vienlaikus īstenojot neatkarības un autonomijas prasības.

Visām darbībām, kas veidojušās, balstoties uz vērtību motivāciju, ir psiholoģiskas, praktiskas un sociālas sekas, kas var saskanēt, bet var arī atrasties konfliktā ar citiem tipiem. Atspoguļojot grafiski, vērtību savstarpējā saskaņa un konflikti rada apļveidīgu modeli. Vērtību tipi sakārtojas dažādos virzienos no centra, un līdzīgākie vērtību tipi atrodas viens otram tuvāk (*Schwartz*, 1994: 123).

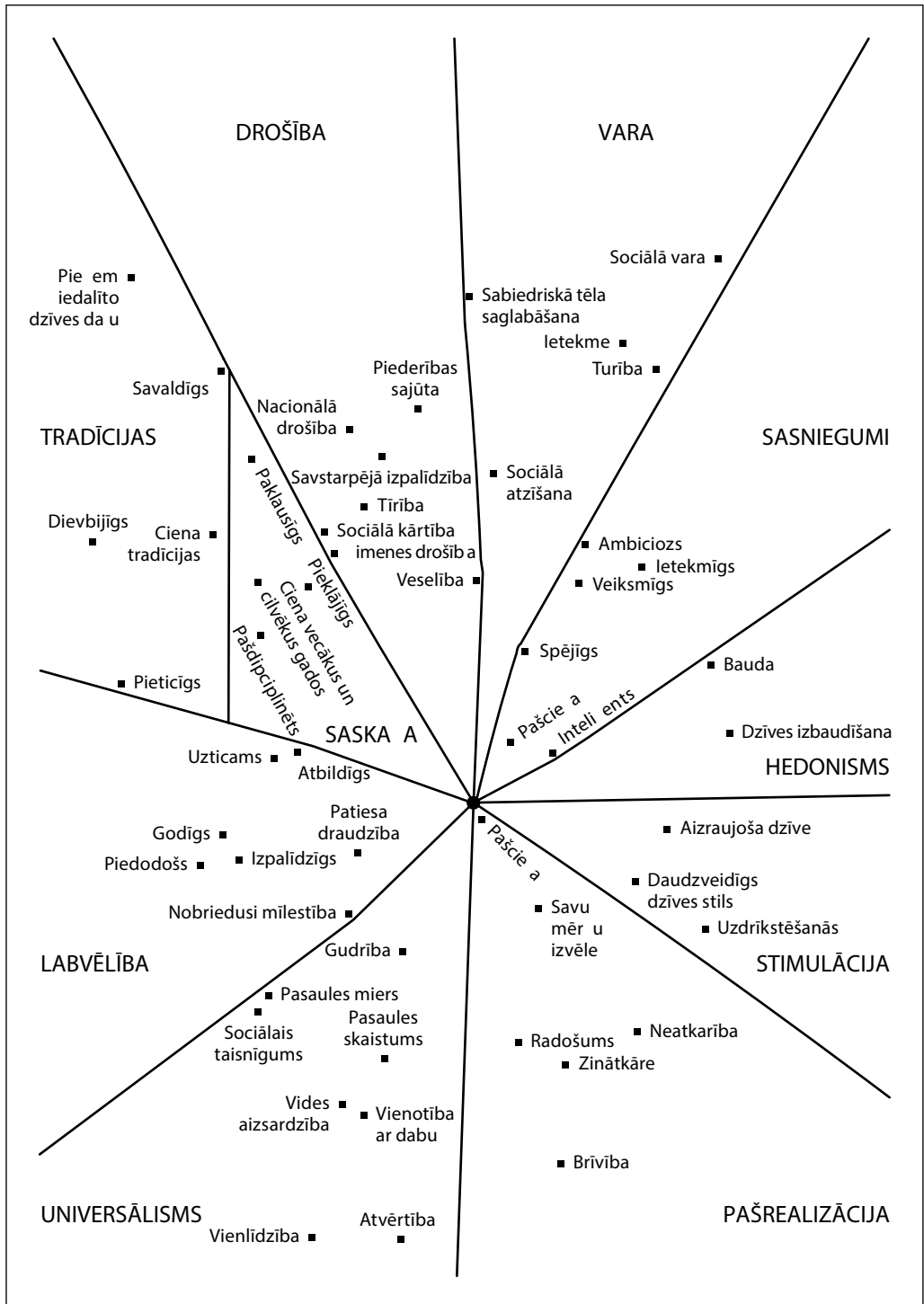
Teorētisko vērtību motivācijas apļa modeli Švarcs pārbaudīja, veicot pētījumu 13 valstīs (Austrālijā, Brazīlijā, Ķīnas Tautas Republikā, Igaunijā, Somijā, Vācijā, Grieķijā, Nīderlandē, Honkongā (īpaši nodalīts autonomas administratīvais rajons), Izraēlā, Itālijā, Japānā un Jaunzēlandē), kopā izmantojot 41 paraugu kopu. Pēc pētījuma datu apkopošanas Švarcs secina, ka nav būtisku atšķirību starp teorētiski pirms tam izveidoto modeli un dažādās valstīs iegūto datu modeļiem. Pirms tam teorētiski izveidotais modelis pētījuma laikā apstiprinājās.

Cilvēki pētījumā atšķirīgi novērtē šo 10 vērtību būtiskumu, bet motivācija, kas tās veido, ir viena un tā pati. Tas nozīmē, ka arī motivācijas tipu saskaņas un konflikta attiecības pētījumā apstiprinājās.

Vērtības motivācijas tipos tika sakārtotas pēc to attiecībām ar sekojošiem vērtību tiptiem. Vērtības, kuras tuvas nākamā motivācijas tipa vērtībām, atrodas tuvāk malām, savukārt vērtības, kas ir tālāk no blakus esošiem tiptiem, atrodas centrā. Piemēram, universālisma tipā vērtības “sociālais taisnīgums” un “pasaules miers” atrodas tuvāk robežai ar labvēlības vērtību tipu, bet vērtības “gudrība” un “atvērtība” ir novietotas tuvāk pašrealizācijas tipa robežai. Piemērs raksturo savstarpējo vērtību saistību, kur “sociālais taisnīgums” un “pasaules miers” izsaka rūpes par labklājību – ne tikai tuvākās grupas labklājību, bet cilvēces labklājību. Savukārt “gudrības” un “atvērtības” vērtību novietošana tuvāk pašrealizācijas tipam raksturo universālisma un pašrealizācijas kopīgo motivāciju kā paļaušanos uz savu spriedumu un atšķirību izpratne. Aplū sistēma sakārto attiecības starp vērtībām. Jo tuvāk aplū atrodas vērtības, jo līdzīgāka ir motivācija, kas tās veido. Jo tālāk atrodas divas vērtības, jo naidīgākas to motivācijas. Vērtības “uzticamība” un “atbildība” atrodas tuvu līdzjutības tipa robežai un saskaņas tipam. Tas saistīts ar to, ka abām vērtībām ir vienādi motīvi, kas var veicināt cilvēkos vēlmi uzturēt solidaritāti attiecībā pret sev tuvajiem – palielināt to labklājību (labvēlība) un vēlmi saglabāt citu gaidas (saskaņa) (Schwartz, 1992: 46).

Aplū struktūra var tikt apkopota divās dimensijās. Pirmā dimensija nodala pašstiprinošās vērtības (apvienojot varas un sasnieguma vērtību tipus) pret paštranscendences vērtībām (apvienojot labvēlības un universālisma vērtību tipus). Piemēram, varas un sasnieguma vērtības ir pretējas universāluma un labsirdības vērtībām. Pirmie divi tipi ietver pašieinteresētību, bet pēdējie divi ietver citu labklājību un rūpes par citiem. Šajā dimensijā skata, kā vērtības motivē cilvēkus īstenot savas personīgās intereses (neskatoties uz citiem) vai kādā mērā tas motivē cilvēkus apvaldīt savas intereses un nodrošina citu labklājību.

Otra dimensija nodala atvērtību pārmaiņām pret konservatīvismu. Šajā dimensijā pašrealizācijas un stimulācijas vērtības ir pretējas drošības, saskaņas un tradīcijas vērtībām. Pirmie divi tipi norāda uz neatkarīgām darbībām, gatavību jaunai pieredzei, bet pēdējās vērtības – uz sevis ierobežošanu un atturēšanos no izmaiņām. Atvērtība pret izmaiņām un konservatīvisma dimensija raksturo vērtības pēc tā, kā tās motivē cilvēkus sekot savām intelektuālajām un emocionālajām interesēm neparedzamos un neskaidros virzienos vai arī cenšas saglabāt *status quo* un drošību, ko tas sniedz attiecībās ar citiem cilvēkiem, institūcijām vai tradīcijām (Schwartz, 1992: 44). Hedonisms apkopo abus elementus – atvērtību un savu interešu īstenošanu.



1. attēls. Šaloma H. Švarca vērtību motivācijas aplis (pēc Schwartz, 1994: 123)

Vērtību apli ir iespējams skatīt kā sistēmu, kur, piemēram, ja pārstāv univerālisma tipa vērtību, tad, ejot no šī vērtību tipa pa labi un pa kreisi, veidosies negatīva korelācija ar citām vērtībām. Vērtību sistēma ir integrēta struktūra, kas palīdz veidot sistemātiskas, saprotamas hipotēzes, kuras iespējams pamatot ar vērtību prioritātēm attiecībā pret citām vērtībām. Iespējams izdarīt secinājumus par to, kādas vērtības ir vairāk vai mazāk pozitīvi saistītas ar rādītāju (jautājumu, kuru uzdod un pret kuru sakārto vērtības).

Vērtību aplis iezīmē vērtību tipus, kuri ir savstarpēji saskanīgi (*Schwartz, 1992: 35*):

- *Varas un sasniegumu* tipi – uzsver sociālo pārkumu un cieņu (novērojams 35 paraugos).
- *Sasnieguma un hedonisma* tipi – izsaka paša centralitāti (novērojams 33 paraugos).
- *Hedonisma un stimulācijas* tipi – vēlme pēc patīkamām sajūtām (novērojams 30 paraugos).
- *Stimulācijas un pašrealizācijas* tipi – paredz vadības motivāciju un atvērtību izmaiņām (novērojams 37 paraugos).
- *Pašrealizācijas un universālisma* tipi – atspoguļo paļaušanos uz savu paša vērtējumu un apmierinātību ar dažādību pastāvēšanu (novērojams 38 paraugos).
- *Universālisma un labvēlības* tipi – līdzjūtība par citiem un savu interešu attālināšana (novērojams 38 paraugos).
- *Labvēlības un tradīcijas / saskaņas* tipi – raksturo atdošanos savam tuvākam lokam, grupai (novērojams 37 paraugos).
- *Tradīcijas / saskaņas un drošības* tipi – kārtības un harmonijas uzturēšana (novērojams 36 paraugos).
- *Drošības un varas* tipi – abi raksturo nedrošības pārvarēšanu, kontrolējot attiecības un resursus (novērojams 28 paraugos).

Vienlaikus vērtību aplis iezīmē arī vērtību tipus, kas atrodas savstarpējā konfliktā. Par konfliktu Švares pieņem, ja vērtību tipus abos virzienos pa apli nošķir vismaz divi vērtību tipi (*Schwartz, 1992: 35*):

- *Pašrealizācijas un stimulācijas* tipi pret *tradīcijas, saskaņas un drošības* tipiem – no vienas puses, savas neatkarības domās un darbībās uzsvēršana, bet, no otras, sevis ierobežošana, tradicionālu prakšu un stabilitātes uzturēšana (novērojams 35 paraugos).
- *Universālisma un labvēlības* tipi pret *sasnieguma un varas* tipiem – citu cilvēku līdzvērtīga pieņemšana un rūpes par citu cilvēku labklājību pret cenšanos pēc saviem panākumiem un savas dominēšanas īstenošana pār citiem (novērojams 37 paraugos).

- *Hedonisma* tips pret *saskaņas* un *tradīcijas* tipiem – ļaušanās savām kaislībām, kas ir pretēji savu impulsu apvaldīšanai un ārēju ierobežojumu pieņemšanai (novērojams 33 paraugos).

Vērtību tipi, kuri kalpo indivīdu interesēm (*vara, sasniegums, hedonisms, stimulācija, pašrealizācija*), ir no vienas puses, bet vērtību tipi, kas kalpo kolektīvām interesēm (*laipnība, tradīcijas, saskaņa*), ir no otras puses, savukārt vērtību tipi, kas kalpo jauktām interesēm (*universālisms, drošība*), atrodas uz robežas starp individuālo un kolektīvo vērtību tipu laukiem.

Švarcs, tāpat kā Rokičs, skata terminālo un instrumentālo vērtību dalījumu, taču pētījuma laikā konstatē, ka nav būtiski veikt šādu sadalījumu, veidojot vērtību motivāciju apli. Instrumentālo un terminālo vērtību griezumus neietekmē veidu, kā cilvēki attiecas pret vērtībām. Daudzas instrumentālās vērtības var tikt izteiktas kā terminālas vērtības (izsakot tos ar lietvārdiem, piemēram, *neatkarīgs* pārfrāzējot par *neatkarību*), savukārt arī terminālās vērtības iespējams pārvērst par instrumentālām vērtībām (izsakot tos ar īpašības vārdiem, piemēram, *laipnību* pārfrāzējot pat *laipns*). Švarcs uzskata, ka nepieciešams izmantot tikai vienu formu – vai nu instrumentālismu, vai terminālo pieeju, priekšroku dodot terminālām vērtībām. Cilvēki parasti vērtības izsaka kā lietvārdus, piemēram, *gudrība*, nevis *gudrs*. Gandrīz visas vērtības var tikt izteiktas kā terminālas, tajā pašā laikā ne visas terminālas vērtības var tikt izteiktas instrumentālās (*Schwartz, 1992: 50*).

Cilvēki dažādos apstākļos ir vairāk gatavi sekot vienām vērtībām nekā citām. Piemēram, turīgi cilvēki drīzāk sekos *varas* tipa vērtībām, savukārt cilvēki, kas ir pašnodarbināti, drīzāk īstēnos *pašrealizācijas* vērtības. Dzīves apstākļi ierobežo cilvēkus. Piemēram, vecāki, kuriem ir mazi, atkarīgi bērni, izvairīsies no riskantām darbībām un tātad neīstēnos *stimulācijas* vērtības. Cilvēkiem, kam ir izteikta etniskās piederības izjūta, mazāk noslieksies pretim *universālām* vērtībām. Dzīves apstākļi padara dažādu vērtību īstenošanu patīkamāku vai nepatīkamāku. Sieviete, kura dzīvo sabiedrībā, kur pastāv skaidra dzimumu lomu sadale, gūs pozitīvu novērtējumu, ja īstēnos *labvēlības tipa* vērtības, bet viņu nopels, ja viņa sekos *varas* vērtībām.

Cilvēki parasti pieskaņo vērtības saviem dzīves apstākļiem. Vērtības, kuras viegli sasniedzamas, gūst augstāku novērtējumu, savukārt vērtības, kas grūti sasniedzamas, zaudē nozīmi. Piemēram, darbavietā, kur augstu novērtēta izvēles brīvība, cilvēki augstu vērtēs *pašrealizāciju*, bet *saskaņa* būs mazāk svarīga. Taču vērtību augstāka vai zemāka novērtēšana nav visām vērtībām kopēja. Pretēja situācija ir gadījumos, kas aktualizē *labklājības* un *drošības* vērtības. Ja pieeja šīm vērtībām ir bloķēta, tad to nozīme pieaug, ja tās ir viegli pieejamas, tad to nozīme samazinās. Cilvēki, kas cieš no ekonomiskām

problēmām, kā nozīmīgākas vērtē *varas* un *drošības* vērtības, ja salīdzina ar citiem, kas dzīvo relatīvā drošībā. Švarcs skata arī vecuma, dzimuma un izglītības ietekmi uz vērtības izmantošanu. Piemēram, līdz ar gadiem ir nepieciešama paredzamāka vide, un būtiskākās vērtības ir *saskaņa* un *tradīcijas*. Turpretī jauniem, ekonomiskā drošībā dzimušiem jauniešiem būtiskas ir *hedonisma*, *stimulācijas*, *pašrealizācijas* un *universālisma* vērtības. Attiecībā uz izglītību Švarcs pētījumos konstatē: jo augstāka izglītība, jo cilvēks atvērtāks *stimulācijas* vērtībām, apšaubā pastāvošās tradīcijas, normas un viņam būtisks ir sasniegums.

Vērtības ietekmē uzvedību tikai tad, ja tās ir aktivizētas. Aktivēt var apzināti un neapzināti, bet būtībā, jo ātrāk vērtība pieejama, jo ātrāk tā ienāk prātā, jo ticamāk, ka to biežāk izmantos. Svarīgākās vērtības ir vieglāk pieejamas un vairāk saistāmas ar uzvedību. Vērtību nozīmīgas darbības aktivizēs vērtības. Darba piedāvājums var aktivizēt *sasnieguma* vērtības, mašīnas avārija var aktivizēt *drošības* vērtības.

Apkopojot iepriekš minēto ārējo faktoru saistību ar vērtībām, iespējams apgalvot, ka, zinot cilvēka vērtības, mums ir iespējams paredzēt tā uzvedību. Švarcs izdara vairākus secinājumus saistībā ar cilvēka uzvedības paredzēšanu, prognozējot, piemēram, sadarbības iespējas starp indivīdiem. Sadarbības veidošana būtiska ir politikā. Tā kā parlamenta pārstāvjus ievēl plurālistiska sabiedrība un katrs no ievēlētajiem varas pārstāvjiem reprezentē savu vēlētajū, tad būtisks veiksmīgas politikas instruments ir spēja sadarboties.

Švarcs prognozē šādas sadarbības iespējas, ja novērojama noteiktu vērtību izmantošana (Schwartz, 1994: 126):

1. Sadarbība starp indivīdiem tiks negatīvi ietekmēta, ja cilvēki augstāk novērtēs *varas* vērtības. *Varas* vērtības leģitimē sava labuma uzsvēršanu un sasniegšanu. Tāpat *sasnieguma* vērtības norāda uz sadarbības problēmām, jo uzsver pašieinteresētību. Taču, iespējams, tas ir vājāks faktors kā *varas* vērtības, jo, iegūstot resursus, izvairoties no sadarbības interesēm, mazinātu sociālo apbrīnu, kas ir *sasnieguma* vērtības centrālais mērķis. *Hedonisms*, tāpat kā *vara*, veicinātu izvairīšanos no sadarbības, jo sadarbība nozīmē upurēt savus hedoniskos mērķus.
2. Spēcīgs vērtību tips, kas norāda uz sadarbības iespējamību, ir *labvēlības* un *universālisma* vērtību tipi. Sadarbība izsaka pieņemtu pieklājību un rūpes, nevis pārdomas par sociālo taisnīgumu. *Saskaņas* vērtības arī norāda uz iespējamu sadarbību, jo sadarbība ir sabiedrībā pieņemta, normatīva uzvedība.
3. *Pašieinteresētības*, *stimulācijas*, *drošības* un *tradīcijas* vērtību tipi mazāk ietekmē sadarbības iespējas.

Kontentanalīze un vērtību teorija

2007. gadā, rakstot pētījumu “Priekšvēlēšanu politisko skandālu atspoguļojums Latvijas laikrakstos” (Sīle, Straume un Sīlis, 2007: 225–266), pirmo reizi radās nepieciešamība izveidot tabulu, kas ļautu analizēt politiķu pārkāptās normas un vērtības. Vērtību sistēmai, lai to izmantotu politiskās retorikas kvalitatīvā analizē, jābūt parocīgam instrumentam. Līdz ar to rodas nepieciešamība izveidot no iepriekš minēto teorētisku darbiem vienotu, analīzei izmantojamu vērtību sistēmu.

Kā minēts iepriekš, tad Rokiča vērtību sistēma balstās uz dalījumu starp terminālām un instrumentālām vērtībām. Veidojot vērtību tabulu, būtiskākās terminālo vērtību dalījumā ir sociālās vērtības, kas raksturo sabiedrības intereses, kas tieši saistītas ar politiķu darbu, īstenojot vēlētajū gaidas, ievēlot parlamentāros pārstāvjus. Savukārt individuālās vērtības būtu nozīmīgas, ja veidotu kvalitatīvu pētījumu, kura mērķis būtu raksturot politiķi kā personību. Šajā gadījumā, veidojot vērtību tabulu, mērķis bija izveidot instrumentu, kas ne tikai piemērojams dažādu situāciju un jautājumu analīzei, bet arī spēj raksturot plašākas grupas retoriku – parlaments, valdība, koalīcija, frakcija, politiskā partija. Līdz ar to individuālās vērtības netika iekļautas vienotajā vērtību sistēmas tabulā.

Instrumentālo vērtību dalījumā būtiskas bija gan morālas, gan profesionālas vērtības, jo tās raksturo saskarsmi starp cilvēkiem. Morālās vērtības raksturo retoriku, ko bieži paši politiķi izmanto, raksturojot vēlamu uzvedību. Savukārt profesionālās vērtības raksturo to, kā paši politiķi vērtē viens otru un kādām vērtībām jāpiemīt, lai varētu uzskatīt, ka noteiktā loma, kas uzticēta politiķiem, tiek realizēta godprātīgi.

Analizējot Švarca vērtību sistēmu, būtiskas bija *konformisma*, *pašnoteiksmes* un *universālisma* vērtības. Kā jau iepriekš minēts, tad Švarca un Rokiča vērtību sistēmas ir savstarpēji saistītas, jo pirmā veidojusies uz pēdējās pamatiem. Līdz ar to, lai izvairītos no atkātošanās, Švarca vērtību sistēma tika izmantota kā līdzsvars Rokiča nenosauktajām vērtībām terminālo un instrumentālo vērtību saturā. Švarca būtiskākais ieguldījums vērtību sistēmas veidošanā bija vērtību aplis, nevis pašu vērtību nosaukšana. Līdz ar to bija pamatoti balstīt tabulu uz Rokiča sistēmu, no Švarca teorijas izmantojot tikai iepriekš minētos trīs vērtību tipus. Savukārt Švarca pieeja daudz pilnīgāk apraksta savstarpējo vērtību saskaņu un konfliktu, kas spēj raksturot politiķu retoriku. Pievēršot uzmanību tam, kādas vērtības politiķi savā retorikā izmanto viena jautājuma ietvaros, iespējams analizēt vērtību motivācijas tipu saskaņu un to, uz kādu motivāciju un mērķi balstās vērtību izmantojums – politiķa uzvedība. Tāpat iespējams izdarīt

secinājumus arī par vērtībām, kas norāda uz konfliktu. Dažādu un pat pret-runīgu vērtību izmantošana retorikā norāda uz vērtību motivācijas trūkumu un liek secināt, ka vērtības ir tikai jēdziens retorikā.

Rokiča un Švarca vērtību teoriju apkopojums skatāms 2. tabulā.

Protams, var apgalvot, ka katram šī vērtību sistēma varētu būt citāda, tomēr, lai klasificētu informāciju un gūtu secinājumus, nepieciešams izdalīt vērtību sistēmu, kas būtu attiecināma uz politisko situāciju analīzi. Vēl jo sarežģītāku vērtību atlasī darīja tas, ka tām bija jābūt vērtībām, kas svarīgas sabiedrībai kā kopumam, nevis tikai dažiem indivīdiem, un vienlaikus tām jābūt vērtībām, kas atspoguļojas partiju pārstāvju retorikā.

2. tabula. Miliona Rokiča un Šaloma H. Švarca vērtību teoriju apkopojums

Sociālās vērtības	Politiskās vides morālās un profesionālās vērtības	Politiku morālās un profesionālās vērtības	Konformisma vērtības	Liberālisma jeb universā- lisma vērtības
Demokrātija Vienlīdzība Pilsoniskas sabiedrības attīstība Drošība Atvērtība	Taisnīga varas sadale Tiesiskums Caurspīdīgums Cieņa pret sabiedrību	Atbildība Godīgums Kompetence Uzticamība	Tradīcijas Normas Stabilitāte	Autonomija Pašrealizācija Cilvēktiesības Tolerance

Nobeigums

No iepriekš teiktā izriet, ka ir jāpārskata veids, kā tiek izprastas morālās vērtības. Morālās vērtības ir jāinterpretē kā tādas, kas spēj skaidrot politiskās norises. Tas samazina nihilismu un padara produktīvāku morālo vērtību izpratni.

Morālajām vērtībām ir būtiska nozīme cilvēka dzīves sociālajā kontekstā. Ir skaidrs, ka vērtības ir tās, kas nosaka un veido dzīves jēgas noteiksmes un kalpo par cilvēka dzīves organizācijas principiem. Pat ja reālajā dzīvē ir acīmredzama morālo vērtību pārkāpšanas vai ignorēšanas prakse, secinājums par politikas neizbēgamo amorālumu ne pie kā nenoved – ne tas pasaka ko vairāk par normatīviem elementiem, kas tomēr atrodami tajā, ne arī par to, kā rīkoties ar šo netīro spēli. Vienlaikus morāle ir svarīga, jo, kā norāda Dž. Rāzs, morāle saistīta ar indivīdu labklājības tālāku attīstību (Rāzs, 2001: 239). Analizējot morāles vērtību saturu un motivāciju politiku retorikā, ir iespējams saprast un iepriekš paredzēt cilvēku darbības, kas padara situācijas paredzamākas un drošākas. Līdz ar to morālo vērtību izmantošanas iespēju pārskatīšana un no jauna definēšana spētu mainīt mūsdienu valdošo uzskatu, ka morālās vērtības tiek saprastas tikai kā traucējoša moralizēšana. Morālās vērtības ir iespējams

izmantot politisko diskursu analīzē, atspoguļojot uzvedības motivāciju, un ar to palīdzību var raksturot esošos politiskos procesus, kā arī prognozēt iespējamo politisko procesu attīstību nākotnē.

Izmantotā literatūra

1. Milts, A. (2000) *Ētika: Personības un sabiedrības ētika*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
2. Rāz, Dž. (2001) *Brīvības morāle*. – Rīga: AGB.
3. Rožukalne, A. (2013) Latvijas mediju “ēdienkarte”: Kurš un kā ietekmē kvalitāti? // *Akadēmiskā Dzīve*, 49 (2012/2013).
4. Sīle, V., Straume, I., Silis, V. (2007) Priekšvēlēšanu politisko skandālu atspoguļojums Latvijas laikrakstos // *Politiskā komunikācija, ētika un kultūra Latvijas Republikas 9. Saeimas vēlēšanās*. – Skaidrīte Lasmane (red.). – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
5. Freud, S. (1922) *Beyond the Pleasure Principle* // *Penguin Freud Library*, 11.
6. Maslow, A. H. (1954) *Motivation and Personality*. – New York: Harper Publishers.
7. Misak, C. (2000) *Politics, Morality: Pragmatism and deliberation*. – London: Routledge.
8. Murray, H. A. (1938) *Explorations in Personality: A Clinical and Experimental Study of Fifty Men of College Age*. – New York: Oxford University Press.
9. Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*. – New York: The Free Press.
10. Scruton, R. A. (2007) *Dictionary of Political Thought*. – 3rd ed. – New York: Palgrave Macmillan Press.
11. Schwartz, S. H. (1992) Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries // *Advances in Experimental Social Psychology*. – New York: Academic Press.
12. Schwartz, S. H. (1994) Value Priorities and Behavior: Applying a Theory of Integrated Value System // *The Psychology of Values. The Ontario Symposium*, Volume 8. – C. Seligman, J. M. Olson, M. P. Zanna (eds.). – The Hebrew University of Jerusalem: Lawrence Erlbaum.
13. Tännsjö, T. (2002) *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory*. – Edinburgh: Edinburgh University Press.
14. Азимов, А. (2010) Как жаль // *Я, робот: Все о роботах и роботехнике*. – Санкт-Петербург: Домино Москва. – (Золотой фонд мировой фантастики).

EDIJS ŠAUERS

BRĪVĪBA

Brīvību nopirkt nevar.

SENEKA,
80. vēstule

*Paternālisms ir pats lielākais
iedomājamais despotisms.*

JESAJA BERLINS,
“Divi brīvības jēdzieni”

Ievads

Brīvība ir viena no cilvēka nepieciešamībām. Taču kas ar šo apgalvojumu tiek pateikts? Kas īsti ir brīvība? Vai ir tikai viena vai vairākas brīvības? Kas ir individuālās brīvības robežas sabiedrībā? Vai mums ir jābūt tolerantiem pret vārda brīvību jebkurā tās izpausmē? Vai valsts drīkst iejaukties pieaugušu cilvēku privātajā dzīvē? Kādi un vai vispār ir pieļaujami spaidi un brīvības ierobežojumi? Vai likums ir ierobežojums brīvībai? Vai var piespiest cilvēkus būt brīviem? Tie ir nopietni jautājumi, uz kuriem atbildes ne vienmēr var tikt dotas ātri un īsi. Pat ja šie jautājumi jums ir vienaldzīgi, tas, kā citi uz tiem sniegs atbildes, var ietekmēt arī jūsu dzīvi.

Vārda “brīvība” izcelsme un emocionālā iedarbība

Valodai un vārdiem ir sava vēsture. Latviešu valodā vārds “brīvība” ir aizguvums. Tas patapināts no viduslejasvācu un vidushollandiešu valodas vārdiem *vri*, *vrie* (vācu valodā – *frei*), kas latviešu valodā pārtapa par “brī-”. Tā dziļākās saknes meklējamas indoeiropiešu valodas vārdā *prijo* – “mīļš”. Sakne ir *prāi-*, *prī-* – patikt, redzēt. 18. un 19. gadsimtā vārds “brīvība”, “brīvestība” nozīmēja “atļauja”, “privilēģija”. Mūsdienā nozīmē vārds “brīvība” latviešu valodā parādās līdz ar 19. gadsimta 60. gadiem. Līdzās pastāvēja arī vārds “svabads” un “vaļa”, kas cēlušies no senkrievu valodas

svobod – “brīvs”, kura atvasinājums ir *svoboda* – “neatkarība”. Šim vārdam pamatā ir indoeiropiešu valodas sakne *sve-bho-* – “īpatnējs”, “paša”. “Svabads” tekstos latviešu valodā pirmo reizi parādās 16. gadsimtā un mūsdienās daudziem ir pazīstams, pateicoties Eduarda Veidenbauma dzejolim “Mosties, mosties reiz, svabadais gars”. Vārds “brīvība” laika gaitā savu nozīmi ir mainījis, taču ir konteksti, kuros vārds “brīvība” joprojām ietver kaut ko, kas citiem vai pašam nav, proti, privilēģiju.

Katram vārdam ir tā priekšmetiskā nozīme – lieta, objekts, parādība, kuru vārds izteic. Taču vārdam var piemist arī noteikta nokrāsa – emocionālais spēks. Vārdi ne tikai nosauc lietas, bet tiecas uz valodas lietotājiem atstāt noteiktu iespaidu, kas tālāk virza viņu uzvedību un domas noteiktā virzienā. Vārdam “brīvība” piemīt spēcīgs emocionālais spēks (konotācija), proti, tas var izraisīt plašu emociju gammu, kas lielākoties ir morāli augstu vērtējamas un cildināmas. Piemēram, tādi izteikumi kā “brīvības cīnītājs”, “brīvības aizstāvis” var šķietami attaisnot motīvus un darbības, kas vada pašus cīnītājus. Taču tas ne vienmēr tā ir. Šī nokrāsa var tikt izmantota, lai piesegtu un attaisnotu necilvēciskas darbības un vardarbību. Vārds “terorists” saistībā ar “brīvības cīnītājiem” atmasko šo vārdu jucekli.

Tikko varējām konstatēt, ka brīvība nav neitrāls jēdziens. Tas ir nopietns un cēls. Vēstures grāmatās cīnītāji par brīvību tiek īpaši izcelti un dēvēti par varoņiem, it sevišķi, ja viņi cīnījušies ne tikai par savu, bet arī par citu cilvēku brīvību sevišķi bīstamos apstākļos. Par brīvību daudzi ir atdevuši savu dzīvību. Tajā pašā laikā svarīgi ir ņemt vērā, ka nereti ar brīvību var tikt domātas dažādas lietas, kas savstarpēji var būt pat pretrunīgas.

Brīvības noteiksmēm ir būtiska loma cilvēka dabas izklāstā. No tā, kā cilvēks izprot un kā savā dzīvē realizē brīvības jēdzienā ietvertu saturu, ir atkarīga viņa attieksme pret daudziem cilvēku pasaulei svarīgiem fenomeniem gan viņa personiskajā dzīvē, gan attiecībā ar citiem – nāve, tikumība, taisnīgums, kopība, mīlestība un tamlīdzīgi jēdzieni var būt atkarīgi no tā, kā izprotama brīvība.

Brīvības jēdziena izklāsts izkristalizē to, kas ir mūsu attieksmes pamatā, risinot dzīvē svarīgos jautājumus, ne tikai sākot no tā, kurš un cik tālu drīkst noteikt, ko es drīkstu vai nedrīkstu darīt, bet arī, cik es pats esmu gatavs darīt to, ko es gribu, un vai vispār apzinos, cik brīvs vai nebrīvs es esmu.

Brīvība kā dzīves prakse

Brīvība kā atsevišķs pārdomu un analīzes fenomens ne visos laikos ir bijis problemātisks un pelnījis plašu uzmanību. Vairāk vai mazāk tieši ar laiku, kuru dēvējam par Apgaismību – 17. un 18. gadsimtu, – brīvība kļūst par domātāju tiešu

nodarbi, galvenokārt tas notiek politisko tiesību un politiskās brīvības iztīrījuma kontekstā. Līdz tam brīvība tiek aplūkota tikai pastarpināti, meklējot un pamatojot citus – cilvēkam būtiskākus – stāvokļus un mērķus, piemēram, ko nozīmē laba dzīve. Antīkajā pasaulē brīvība nav pašmērķis. Tā tiek aplūkota laimīgas dzīves sakarā – būt brīvam nenozīmē darīt, ko vien vēlies, bet gan izzināt sevi, pasauli un izkopt sevi tikumus (noteiktas rakstura iezīmes).

Hedonisma jeb baudas principa¹ aizstāvis, sengrieķu domātājs Epikūrs uzskatīja, ka cilvēka brīvība ir realizējama, atbrīvojoties no nepamatotām bailēm, satraukuma un ciešanām, no kurām var atbrīvoties ar dabas izziņas palīdzību, izkopjot un attīstot sevī gudrību (*sofos*), tāpēc Epikūrs esot teicis: “Jākalpo filosofijai, lai sasniegtu patiesu brīvību.” (Epikūrs, 2008: 177) Tieši nāve ir viens no uzskatāmākajiem fenomeniem, pret kuru cilvēks izjūt bailes un nenovēršamību. Vēstulē Menoikejam Epikūrs raksta:

“Dzīvošanā nav nekā šausmīga tam cilvēkam, kurš patiesi sapratis, ka nav nekā šausmīgāka nedzīvošanā. Tādēļ nelga ir tas, kurš saka, ka baidās no nāves nevis tāpēc, ka atnākusi tā sagādā ciešanas, bet tāpēc, ka ciešanas sagādā tās gaidīšana. Ir bezjēdzīgi ciest, gaidot to, kā atnāksana nerada apgrūtinājumu. Tāpēc pats šausminošākais ļaunums – nāve – ar mums nekādi nav saistīts, jo tad, kad mēs esam, nāves nav, bet tad, kad atnāk nāve, mūsu nav.” (Epikūrs, 2008: 91)

Līdz ar to brīvība ir saistīta ar “pašpietiekamību” (*autarkeia*) – jēdzienu, kuram tiek ierādīta svarīga loma sengrieķu domāšanā un dzīves praksē. Tā nozīmē noteiktu fizisku un garīgu vingrinājumu veikšanu, lai iegūtu neatkarību no nevajadzīgām vēlmēm. “Vislielākais pašpietiekamības auglis ir brīvība.”² Brīvība kā pašpietiekamība ietver “pašrūpes” jeb eksistences mākslu (*technē tū biū*). Kāds sengrieķu izteikums liecina:

“Mēs nevaram pārmest dieviem, ka neesam īstenojuši visas mūsu vēlēšanās, taču, ja tādēļ, ka esam piepildījuši dižus uzdevumus, vairs nebūs iespējams nodarboties pašam ar sevi un priecāties kopā ar draugu, tad tā ir laime, kurai es labprāt saku ardievas.” (Epikūrs, 2008: 129)³

Līdz ar to brīvībai nav vērtības pašai par sevi, bet gan tikai kā veidam, kas ļauj izpildīt nosacījumus pareizas dzīves veidošanā.

Viens no spilgtākajiem antīkās tradīcijas domāšanas virzieniem, kas aktualizē brīvības problēmu cilvēka dzīvē un veidojas kā pretēja reakcija hedonismam, ir stoicisms. Lai gan vārds “stoicisms” ir veidojies no sengrieķu pilsētas

¹ Baudas princips paredz, ka cilvēks it visā meklē baudu, lai apmierinātu savas bioloģiskās un psiholoģiskās vajadzības, un izvairās no it visa, kas tam sagādā sāpes.

² Epikūra izteikumi, Nr. 77.

³ Citēts pēc Fuko, M. *Seksualitātes vēsture*. III Pašrūpes. – 35.–36. lpp.

Atēnās esošā tirgus laukuma – Agoras – nodalījuma, tomēr tas laika gaitā ir iemantojis vēl papildu nozīmes, apzīmējot savaldīgumu un atturību, kas veidojies no stoiķu kopīgajām filosofiskajām pamatnostādņēm. Proti, viņi uzskatīja, ka gudrais ir pasargāts no neveiksmēm, bailēm un līdzīgām negatīvām un satraucošām emocijām, bet mūsu laime, kas nav vien mirkļa pārdzīvojums, ir atkarīga no mūsu tikumiem, ļaujot dzīvot harmonijā ar pasaules kārtību (*logos*). Galvenais tikums stoiķiem ir gudrība, un, lai to sevī izkoptu, ir jāizzina paša cilvēka un lietu daba. Tāpat svarīgi sevī ir izkopt citus tikumus – drosmi, taisnīgumu un atturību. Rezultātā gudrajam dvēselē attīstās spēja būt stingram un nelokāmam par dažādiem negaidītiem pārdzīvojumiem, piemēram, viņam zūd bailes no dažādām parādībām pasaulē, jo, iepriekš būdamas balstītas vien kļūdainos spriedumos, tagad – pēc rūpīgas sevis un pasaules saprašanas – ir zudušas. Tie, kuri tādi nav, ir tikumiski izvirtuši un nav arī brīvi, – viņi ir vien paši savas muļķības vergi. Proti, stoiķiem brīvība nozīmē izzināt un saprast pasaules kārtību, rezultātā arī harmoniski dzīvot saskaņā ar šo kārtību. Izteikums “stoiskais miers” daļēji rezumē stoiķu attieksmi pret pasauli un tajā notiekošo.

Stoiķu izpratnē gudrais ir tas, kurš nodarbojas ar filosofiju, proti, mīl gudrību (*philo + sophia* – no sengrieķu valodas – gudrības (*sophia*) mīlestība (*philia*)), kas ir cieši saistīta ar noteiktu dzīvesveidu – izturēšanos un attieksmes paušanu. Tā ir noteikta prakse un atturēšanās vingrinājumi (askēze). Noskaidrojot, kāda tad patiesībā ir mums apkārt esošā pasaule, mēs paši maināmies. Izzinot pasauli, stoiķuprāt, mēs konstatējam, ka tajā darbojas cēloņu un seku attiecības. Stoiķis Hrisips uzskatīja, ka mūsu dzīve ir līdzīga no kalna lejup ripojošam cilindram. Spēks, kas iekustina cilindru, ir tam ārējs. Līdzīgi mūs iespaido dažādas pasaules impresijas. Cilindrs lejup ripo, pateicoties tā formai. Tas ir līdzīgi mūsu morālam raksturam. Ja es nozogu automašīnu, jo redzu, ka tā ir atstāta bez uzraudzības ar atvērtām durvīm un aizdedzes atslēgu, tad es esmu atbildīgs par savu rīcību. Ja mūsu darbības ir pastarpinātas ar mūsu raksturu, tad tas ir atkarīgs no mums, vai un kā mēs veicam šo darbību. Visas lietas notiek, pateicoties liktenim, taču liktenis realizējas caur mani, bet tajā pašā laikā tas nerealizējas caur maniem uzskatiem un vēlmēm, kuras es varu ietekmēt, veidojot noteiktu atturību pret pasaulē notiekošo, iemantojot iekšēju mieru un brīvību, jo iepriekš esmu izzinājis lietu norises cēloņus un kārtību. Piemēram, kāds cilvēks var būt smagi slim ar nedziedināmu slimību, un viņš par to var vai nu satraukties, vai būt mierīgs un nesatraukties. Satraukuma cēlonis būtu vien nepilnīga apstākļu izziņa, nezinot, kā un kas tieši ir izraisījis slimību. Noskaidrojot slimības izcelsmes cēloņus, cilvēkam būtu jāsaprot, ka tas ir bijis nenovēršams, līdz ar to satraukums to nevar ietekmēt, taču viņš var turpināt rūpēties par savu veselību, kas var ietekmēt turpmāko lietu gaitu.

Spilgts stoicisma pārstāvis ir Romas valstsvīrs, dzejnieks, dramaturgs un filozofs Lūcijs Annējs Seneka (1. gads p. m. ē. līdz 65. gads m. ē.). Seneka aicina nošķirt vēlamās lietas no nevēlamajām. Visaugstākā vērtība piemīt tikumiem, un tikai tikumi ir augstākais labums, kas padara mūsu dzīvi laimīgu. Attīstīt sevī spēju pieņemt dzīvi tādu, kāda tā ir. Tas nozīmē saprast, ka tas, kas mums pieder, pirmkārt, ir mums atvēlētais laiks, un tas ir jāizmanto svarīgākajam. Lai to panāktu, ir jāatbrīvojas no bailēm no nāves, jo tās uzliek jūgu.

Brīvā griba, cēlonība un morālā atbildība

Augustīns, Ž. Ž. Ruso, S. Kirkegors un Ž. P. Sartrs aizstāvēja brīvās gribas stingru versiju un morālo atbildību balstīja tieši uz to – proti, cilvēkiem ir spēja noteikt sevi un lietas ap sevi. Savukārt T. Hobss, A. Šopenhauers, Z. Freids, mūsdienās arī D. Denets un P. Čērčlends noliedz brīvo gribu, uzskatot, ka starp visām parādībām pastāv vien kauzālas attiecības. Uz šo tēzi balstās arī zinātne, it īpaši dabas zinātne. Un tas ir tiesa – mums ir grūti domāt par parādībām, piemēram, dabā, kuras nenotiktu noteiktu cēloņu dēļ. Šādā – cēloņu-seku (kauzalitātes) attiecību pasaulē – brīvā griba šķiet vien kāda neizskaidrojama mistērija. Pēdējo minēto uzskatu kopumu dēvē par determinismu. Savukārt, no otras puses, viedoklis, kas aizstāv brīvo gribu, tiek dēvēts par libertārismu. Libertārismu var skaidrot kā uzskatu, ka cilvēki jeb rīcības subjekti paši ir sevis un savas rīcības noteicēji un ka viņiem ir noteikts morālais spēks iegūt īpašuma tiesības pār ārējām lietām.

Viņu galvenais arguments par labu brīvajai gribai ir morālā atbildība. Līdz ar to rodas jautājums, vai determinisms vispār ir savietojams ar morālo atbildību. Libertārisms uzskata, ka tikai brīvība garantē morālo atbildību.

Libertārisms balstās uzskatā, ka mums ir brīvā griba. Tiesa, minētās pozīcijas pārstāvji neuzskata, ka visas darbības ir brīvas, daļa no tām tādas nav. Viņi arī neskaidro, kas tieši ir brīvā griba. Libertārisms piedāvā vismaz divus argumentus, ka brīvā griba vispār ir.

Pirmkārt, tas ir “apsvēršanas arguments” (angļu val. *argument from deliberation*), kas paredz, ka, pirms es veicu kādu darbību vai kustību, es apsveru un apdomāju, kuru tieši darbību veikt, jo varu veikt dažādas kustības un darbības. Piemēram, kādā veidā es varu locīt roku elkonī? No vienas puses, tas var būt t. s. krampis, kas liek rokai saliekties pašai no sevis, pret manu gribu, taču, no otras puses, tā var būt arī manis paša kontrolēta darbība, kad roka saliecas un iztaisnojas, man metot bumbu basketbola grozā. Proti, pirms es veicu darbību, es varu brīvi apsvērt, vai veikt vienu vai otru darbību, un šādas izvēles iespējas minētajā gadījumā man ir dotas visnotaļ daudz.

Ko uz šādu apsvērumu varētu atbildēt deterministi? Deterministi uzsver, ka, tik tiešām, mēs jūtamies “brīvi” un varējām rīkoties citādi, taču šī izjūta ir tikai ilūzija. Filozofs Ledžers Vuds (*Ledger Wood*) norāda, ka libertārisma pozīcija ir: “Es izjūtu sevi kā brīvu, tātad es esmu brīvs.” Deterministi uzskata, ka, pirms es izdaru “brīvo” izvēli, jau ir notikuši noteikti neiroloģiski procesi, kuru blakus-efekts ir sajūta, ka rīcība ir “brīva”. Deterministi apgalvo, ka varam veikt nošķirumu starp “pārliecību” (*belief*) un “vēlmi” (*desire*). Tā kā mēs nekontrolējam mūsu vēlmes un uzskatus un tie nav mūsu brīvās gribas produkti, bet darbība ir mūsu vēlmes un uzskatu rezultāts, tad darbība nav brīvās gribas rezultāts (*Pojman, 2005: 53*):

1. Mūsu vēlmes un uzskati izraisa mūsu darbības.
2. Mēs paši nevaram brīvi izvēlēties mūsu vēlmes un uzskatus.
3. Vēlmes un uzskati ietekmē mūs caur apkārtni kopā ar iekšējām nosliecēm (dispozīcijām).
4. Tādējādi mēs savas darbības neizvēlamies brīvi, bet mūsu darbības tiek izraisītas, pateicoties kauzāliem procesiem, kas veido mūsu vēlmes un uzskatus.

Ja izmantojam šādu argumentu, tad grūti saprast, kas ir brīvā griba. Argumenta spēks un vājā vieta slēpjas otrajā premisā. Bet kā tad ir ar dažādiem uzskatiem un vēlmēm, starp kurām tomēr izdarām izvēli? Deterministi atbildētu, ka lēmumu pieņemšana ir vien ļaušanās stiprākajai vēlmei – uzvar stiprākā vēlme. Respektīvi, cilvēka darbību un lēmumus varam izskaidrot bez atsaucē uz brīvo gribu.

Libertārisms uz minēto deterministu iebildumu atbild, uzsverot, ka minētais skatījums uz cilvēka darbību ir pārāk vienkāršots. Viņi norāda, ka cilvēka darbību un brīvās gribas analizē ir jāizmanto cita veida kauzalitāte – aktora kauzalitāte (*agent causation*). Mēs nevaram norobežot cilvēka vēlmes un uzskatus tik vienkāršotā un stingrā veidā. Pirmkārt, pats kauzalitātes jēdziens ir pietiekami nenoteikts (uz to norāda angļu filozofs Deivids Hjūms, kura pozīcija sīkāk tiek aplūkota teksta turpinājumā). Otrkārt, cilvēks var līdzīgi Dievam darbības radīt no nekā, jo arī Dievs radīja pasauli no nekā – *ex nihilo*, turklāt arī pats cilvēks ir radīts pēc līdzības ar Dievu. Tieši brīvība ir tā, kas norāda uz cilvēka līdzību ar Dievu. Lai gan Dievs šeit figurē kā piemērs gadījumam, kad lietas tiek radītas brīvi, tomēr minētais piemērs, kas balstīts cilvēka un Dieva analogijā, parāda, ka cilvēka darbību cēloņi nav meklējami dabas parādībās un nav salīdzināmi ar dabas parādībām. Tā ir pavisam cita veida kauzalitāte, uz kuru norāda arī, piemēram, vācu filozofs Imanuels Kants, kura uzskati ir aplūkoti teksta turpinājumā.

Iebildums pret šādu brīvās gribas skaidrojumu var tikt balstīts cilvēka psiholoģiskā un neiro psiholoģiskā skaidrojumā. Piemēram, cilvēks, būdams nohipnotizēts, var pieņemt maldīgus uzskatus un paust atšķirīgas vēlmes, nekā būdams

nomodā un pie skaidras apziņas. Šajā sakarā libertārisms nereti atsaucas uz kvantu fiziku, kuras ietvaros kvanti – mazākā enerģija, ko var atdot vai pieņemt fizikāla sistēma, – arī nav pakļauti tradicionālajai kauzalitātei, bet kvantu saistības ir nosakāmas vien ar aptuvenību un statistiski.

Taču spēcīgākais arguments pret determinismu ir morālās atbildības arguments. Proti, ja reiz pieņemam determinismu, tad jebkuru noziegumu varam sevī attaisnot ar to, ka ne jau mēs to veicām – pie visa vainīgi ir vien kādi mums nepakļāvīgi cēloņi. Tas viss jau ir bijis iepriekš noteikts cēloņsakarību ķēdē, kurā esam tikai viens no posmiem. Taču ikdienas prakse rāda ko pretēju – no cilvēkiem juridiski tiek pieprasīta atbildība; viņi tiek traktēti kā tādi, kas paši spēj noteikt savu rīcību, izvēloties darīt vienu vai otru darbību; viņi spēj ne tikai izvēlēties darbības, bet arī prognozēt, ko konkrētā darbība izraisīs attiecībā pret citiem.

Līdz ar to argumenti pret determinismu ir šādi (*Pojman, 2005: 257*):

1. Ja determinisms ir patiess un mūsu darbības ir vien dabas likumu produkti, tad nav mūsu spēkos izvēlēties, ko mēs darām.
2. Ja nav mūsu spēkos izvēlēties, ko mēs darām, tad mēs nevaram būt atbildīgi par to, ko darām.
3. Tātad – ja determinisms ir patiess, tad mēs neesam atbildīgi par to, ko mēs darām. Bet mūsu pārliecība par morālo atbildību taču ir acīmredzama, kas ir tikpat stingra kā mūsu pārliecība par vispārīgām cēloņsakarībām.
4. Tātad – ja mēs uzskatām, ka mums piemīt morālā atbildība, tad determinisms nevar tikt pieņemts. Mums ir jānoraida determinisms pat tad, ja nevaram pietiekami pārliecinoši izskaidrot, kā cilvēki izdara izvēles. Mēs esam galīgas būtnes, kuras vada kauzāli likumi, bet mums piemīt pašapziņa, kas dara iespējamu, ka apzināties daļu no procesiem, kas nosaka mūsu darbību. Līdz ar to mēs neesam determinisma pasaules ainā mītoši roboti, bet būtnes, kas paši sevi vada un regulē.

Tas ved mūs pie kompatibilisma (no angļu valodas – *compatibility* – savienojamība, savietojamība, saderība) tēzes – brīvā griba ir savienojama ar determinismu (brīvās gribas noliegumu). Nereti kompatibilisms tiek arī raksturots kā pozīcija, kas savieno determinismu ar morālo atbildību. Kompatibilismu dažreiz dēvē arī par vājo determinismu. Kompatibilisms uzskata: lai gan determinisms ir patiess, tomēr morālā atbildība netiek noliegta. Kompatibilists Valters Steiss (*Walter Stace*) apgalvo, ka brīvības un determinisma problēma ir vien valodiska, proti, ka runa ir vien par vārdu nozīmēm. Brīvība nodarbojas ar darbībām, kas tiek veiktas brīvprātīgi, bet determinisms – ar kauzāliem procesiem, kas ir pamatā darbībām un notikumiem.

Saskaņā ar filosofa Podžmana sniegto skaidrojumu kompatibilistu arguments var tikt formulēts šādi (*Pojman, 2005: 258*):

1. Pastāv vairāki iemesli (*reasons*) “R”, kas liek kādai personai “S” veikt darbību “A”, taču šie iemesli paši par sevi nav darbības.
2. “S” nevarēja neizvēlēties “R”.
3. Darbība “A” tomēr var būt brīva, jo to nav uzspieduši ārēji cēloņi.
4. Tātad ir darbības, kuras izraisa noteikti iemesli, kurus nevar neizvēlēties, proti, ir tādi iemesli, kuru izvēlē mēs neesam brīvi, taču pašas darbības tomēr var būt brīvas.
5. Rezultātā mēs iegūstam to, ka brīvā griba un determinisms nav nesavienojami.

Iepriekš minēto argumentu var ilustrēt ar šādu piemēru – es neizvēlos, vai es varu vai nevaru būt izsalcis, taču es varu izvēlēties, cikos ieturēt vai neieturēt maltīti.

Rezumējot var teikt, ka kompatibilisms pārdefinē brīvo gribu tā, ka tā ir savietojama ar determinismu. Jau antīkajā pasaulē aizsākas minētā pozīcija, piemēram, stoiķu uzskatos par likteni un spēju to pieņemt.

Cēlonības problēma brīvības sakarā

Brīvības tēma ir tikusi skatīta saistībā ar nepieciešamību un cēlonību. Angļu filozofs Deivids Hjūms, apšaubot, ka cēloņi un sekas piemīt pašām lietām, bet ir vien mūsu iztēles rezultāts, uzskatīja, ka arī brīvība nav nekas vairāk kā vien mūsu iztēles auglis. Hjūms raksta:

“Tātad mēs ar brīvību varam domāt tikai spēju rīkoties vai atturēties no rīcības saskaņā ar savas gribas vēlmēm; citiem vārdiem sakot, ja mēs vēlamies palikt mierā, mēs varam to darīt, ja vēlamies kustēties, mēs arī to varam darīt. Šāda hipotētiska brīvība, kā to visi atzīst, pieder ikvienam, kas nesēž cietumā un nav iekalts ķēdēs.” (Hjūms, 1987: 107)

Hjūms atspēko deterministu apgalvojumu, ka “nekas neeksistē bez savas eksistences cēloņa un nejaušība, ja to strikti pārbauda, izrādās tikai neko neizteicošs vārds, kas neapzīmē nekādu reālu spēku, kurš pastāvētu kaut kur dabā”, proti, šis apgalvojums brīvību padara neiespējamu, jo jebkas, kas notiek, ir iepriekšējo cēloņu sekas, tātad – iepriekš noteikts.

Džons Stjuarts Mills “Par brīvību” un neiejaukšanās robežas

Angļu filosofs Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill*, 1806–1873) darbā “Par brīvību” (1859) uzdod jautājumu, kā saskaņot indivīda neatkarību un sociālo kontroli, jo viss, kas padara cilvēka dzīvi vērtīgu, ir atkarīgs no citu cilvēku rīcības ierobežojumiem. Dažus no šiem ierobežojumiem var uzspiest ar likumu, citus – tikai ar viedokli, kas nav regulējams ar likumu.

“Taču pastāv kāda rīcības sfēra, par kuru sabiedrībai, atšķirībā no indivīda, var būt, augstākais, tikai netieša interese. Ar to domāta visa tā personu dzīves un izturēšanās daļa, kura skar vienīgi viņu pašu, un, ja reiz tā skar citus, tad vienīgi ar šo citu brīvību, labprātīgu un neliekuļotu piekrišanu un līdzdalību.” (Mills, 2007: 21)

Privātās brīvības sfērā Mills iekļauj, pirmkārt, “apziņas jomu, pieprasot sirdsapziņas brīvību tās visaptverošākajā nozīmē, domāšanas un pārliecības brīvību, absolūtu viedokļu un uzskatu brīvību par jebkuru tēmu – praktisku vai spekulatīvu, zinātnisku, morālu vai teoloģisku” (Mills, 2007: 21). Šajā jomā ietilpst arī vārda brīvība – brīvība paust un publicēt dažādus viedokļus, ko Mills svarīguma ziņā pielīdzina domāšanas brīvībai. Brīvi domāt nozīmē arī brīvi runāt, un otrādi. Otrkārt, Mills privātās brīvības jomā ietver nodarbošanās un gaumes brīvību – “brīvību darīt, ko vien vēlamies”, taču tas arī paredz “pieņemt rīcības sekas bez jebkādiem traucēkļiem no citu cilvēcisku būtņu puses, kamēr vien mēs viņiem nekaitējam, – kaut arī viņi uzskatītu mūsu rīcību par muļķīgu, perversu vai aplamu” (*Ibid.*: 2007: 22). Treškārt, Mills norāda, ka privātās brīvības robežas ietver brīvību biedroties – “brīvību apvienoties jebkuram nolūkam, kurš nekaitē citiem, – protams, ja iesaistītās personas ir pilngadīgas un netiek piespiestas vai krāptas” (*Ibid.*: 22). Kā redzams, Mills iepriekš pieņem noteiktus lemtspējīguma kritērijus attiecībā uz personu, kurai piemīt brīvība, – tā ir pilngadīga, netiek piespiesta un apzinās savas rīcības sekas attiecībā pret sevi un citiem.

Mills kategoriski uzstāj, ka sabiedrība, kurā minētie trīs kritēriji netiek respektēti, nav brīva, lai kāda arī būtu tās pārvaldes forma. Piemēram, tas var nozīmēt, ka demokrātija var nebūt saistīta ar brīvības realizāciju.

Mills aizstāv atsevišķā indivīda brīvību pār sabiedrības kopumā nosacījumu uztiepšanu indivīdam – ir jāizsargājas no “vairākuma tirānijas”, pie kā var novest politiskā iekārta, kad vairākums vai sabiedrības aktīvākā daļa sāk uztiept atsevišķiem indivīdiem savus nosacījumus, tādējādi iejaucoties atsevišķā brīvībā. Mills raksta: ““Tauta”, kura īsteno varu, ne vienmēr ir tie paši ļaudis, pār kuriem šī vara tiek īstenota.” (Mills, 2007: 12)

Saskaņā ar Milla uzskatiem brīvības realizācija arī nozīmē katra indivīda radošā potenciāla attīstību. Nevis prasīgums un ierobežojumi, bet brīvība ir tā, kas nodrošina indivīda izaugsmi. “Cilvēce vairāk iegūst, ja tā pacieš katru atsevišķo cilvēku dzīvojam tā, kā viņam pašam šķiet labāk, nekā tad, ja tā spiež katru dzīvot tā, kā šķiet labi pārējiem.” (Mills, 2007: 22) Tāpēc “ir jāaizsargājas pret tai piemītošo tendenci kavēt individualitātes attīstību, novērst, ka tā izveidojas par neatbilstošu sabiedrības priekšstatiem, un likt visiem cilvēkiem to veidot saskaņā ar dotajiem modeļiem” (*Ibid.*: 13), jo leģitīmai sabiedriskās domas ietekmei uz neatkarīgo indivīdu ir savas robežas, un šo robežu noteikšana un uzturēšana pret iejaukšanos ir tikpat neatsverams priekšnosacījums labai cilvēku dzīvei kā aizsardzība pret despotismu.

Kants: brīvība kā cilvēka būtības izteicējs

Ievērojamu devumu brīvības izpratnē sniedz vācu filozofs Imanuels Kants (1724–1804). Viņš ne tikai pamato brīvību kā cilvēka dabas būtību, nodēvējot to par velves slēgakmeni cilvēka izpratnē, bet arī uzskata, ka brīvības jēdziens ir pamats ētikas teorijai. Kants darbā “Tīrā prāta kritika”⁴ norāda uz pretrunām, kurās nonāk cilvēka prāts, ja tas tiecas atbildēt uz jautājumiem, kas iziet ārpus tā robežām – pārsniedz tā kompetenci. Viens no šādiem jautājumiem ir, vai cilvēka griba ir vai nav brīva. Minētās pretrunas Kants dēvē par prāta antinomijām, kuru gadījumā vienlīdz droši ir iespējams pierādīt gan vienu apgalvojumu, gan to noliedzozo apgalvojumu.

Grāmatā “Tīrā prāta kritika” Kants min četras prāta antinomijas, no kurām trešā ir par gribas brīvību. Trešās antinomijas tēze ir: “Dabas likumu noteiktā kauzalitāte nav vienīgā kauzalitāte, no kuras var atvasināt visas pasaules parādības. Parādību izskaidrošanai vēl nepieciešami jāpieņem brīva kauzalitāte.” (Kants, 2011: 282) Vienlīdz droši ir pierādāma arī minētās tēzes antitēze: “Nav nekādas brīvības, viss pasaulē norisinās tikai pēc dabas likumiem.” (*Ibid.*: 283) Antinomijas tēzē Kants norāda: ja nebūtu brīvības kaut ko sākt, tad visu noteiktu iepriekšējais stāvoklis. Atbilstīgi dabas likumiem visas sekas jau būtu noteikuši iepriekšējie cēloņi – un tā līdz bezgalībai. Taču bez sākuma jebkura virkne būtu nepilnīga. Tāpēc tēze par dabas likumsakarībām ir pretrunā pati ar sevi tās neierobežotā vispārīguma dēļ, tādēļ, kā norāda Kants, ir jābūt kaut kam, kas dotu iespēju cilvēkam, piemēram, piecelties no krēsla, līdz ar to sākot jaunu cēlonisko virkni. Kants to nosauc par cēloņu absolūto spontanitāti jeb transcendentālo brīvību. Minētajai tēzei Kants izvirza antitēzi, kas paredz: ja būtu brīvība, tad ne tikai spontāni varētu sākties kāda virkne, bet varētu sākties

⁴ “Tīrā prāta kritika” pirmo reizi izdota 1871. gadā Rīgā.

arī kauzalitāte. Taču ikvienas darbības sākums nosaka to, ka ir kāds cēlonis iepriekš, kas vēl nedarbojas. Tas nozīmē, ka pirms pirmā cēloniskā stāvokļa jābūt kādam cēlonim, kas neatrodas nekādā sakarībā ar iepriekšējo stāvokli. Taču to, kas neatrodas nekādās likumsakarīgās attiecībās, nevar izziņāt, tas ir “tukšo domu priekšmets”.

Visam, kas notiek, ir savs cēlonis. Kāds cēlonis tas var būt? Šajā sakarā Kants nošķir divu veida brīvības – “transcendentālo brīvību” un “praktisko brīvību”. Kants raksta: “Tam, kas notiek, mēs varam iedomāties tikai divējādu kauzalitāti – vai nu saskaņā ar dabu, vai no brīvības.” (Kants, 2011: 329) Kants brīvību saprot kā cēloni, kas kaut ko izraisa gan attiecībā uz sevi, gan pasauli kopumā, proti, tā ir spēja sākt lietu stāvokli pašu no sevis. Dabā parādības ir sakārtotas atbilstoši empīriskiem likumiem – viens cēlonis seko citam. Savukārt attiecībā uz brīvību tās avots ir prāts. “Prāts darina spontanitātes ideju, kas spēj patstāvīgi sākt darbību bez kāda cita iepriekšēja cēloņa, kas savukārt noteiktu to darboties saskaņā ar kauzālā saistījuma likumu.” (*Ibid.*: 329) Cilvēks no citām dzīvajām būtnēm pasaulē atšķiras ar spēju būt racionāls – tas ir apveltīts ar prātu. Cilvēciskās brīvības avots slēpjas tieši prātā, nevis fizioloģiskajā un citādi empīriskajā, tāpēc dabas likumiem pakļāvīgajā, ķermenī.

Transcendentālā brīvība ir nosacījums praktiskajai brīvībai, kura savukārt nozīmē “patvarību” (*Willkür*) – Kants vācu valodā lieto no brīvības atšķirīgu jēdzienu, lai uzsvērtu, ka runa ir par divu veidu cēloņiem un divu veidu nosacījumiem šiem cēloņiem. Transcendentāls apzīmē jomu (pat, iespējams, tikai hipotētisku jomu, lai gan Kanta gadījumā tā nav tikai hipotētiska joma), kas ir ārpus laika un cilvēciskās pieredzes (nereti kā piemēru tam, kas pieder pie transcendentālās jomas, min Dievu). Minētais transcendentālās brīvības jēdziens ietver neatkarību no juteklības pamudinājumu spaidiem. Proti, tas nozīmē, ka cilvēkam piemīt spēja patstāvīgi noteikt sevi neatkarīgi no juteklisko, empīrisko dziņu spaidiem, piemēram, kaislībām un iekārēm. Transcendentālā brīvība ir ārpus dabas parādībām esoša kauzalitāte (cēloņsakarība), kas spontāni, bez iepriekšējas nosacītības, var sākt kādu notikumu virkni pasaulē. Līdz ar to Kanta secinājums ir: jebkas, kas notiek pasaulē, rodas vai nu no dabas, vai brīvības, vai arī abas kauzalitātes var būt reizē vienā un tajā pašā notikumā dažādās attiecībās.

Kants ir ievērojams ar to, ka ievieš konceptuālu nojēgumu “lieta pati par sevi”. Proti, mēs kā cilvēki esam fundamentāli ierobežoti pasaules pilnīgā uztverē. Tas nozīmē – mēs pasauli uztveram atbilstoši savu jutekļu fizioloģiskajai uzbūvei, tāpēc nevaram pretendēt pasauli atklāt tās absolūtajā patiesībā. Citplanētieši, kuriem uztvere būtu veidota citādi, arī lietas uztvertu citādi. Tiesa, šāds nosacīts relativisms netraucē mums darboties ar apkārtējām lietām kā parādībām un atklāt to saistošās likumsakarības. To, ko mēs nevaram

uztvert – to, kas paliek ārpus mūsu uztveres, Kants dēvē par lietu pašu par sevi (*Ding an sich selbst*). Tam ir būtiskas konsekvences brīvības pamatojumā. Kants raksta:

“Tiešām, ja parādības ir lietas pašas par sevi, tad brīvība nav glābjama. Daba tādā gadījumā ir cēlonis, un notikuma nosacījums vienmēr ietverts tikai parādību rindā, kuras līdz ar savu īstenojumu nepieciešami pakļautas dabas likumam. Ja turpretim mēs parādības uzskatām tikai par to, kas tās īstenībā ir, proti, nevis par lietām pašām par sevi, bet tikai par priekšstatiem, kas savstarpēji saistīti pēc empīriskiem likumiem, tad tām pašām vēl jābūt pamatojumiem, kas nav parādības. Bet šāds integriblais cēlonis attiecībā uz savu kauzalitāti netiek noteikts ar parādībām, lai gan tā īstenojumi parādās un tādējādi var tikt noteikti ar citām parādībām. Tas tāpat līdz ar savu kauzalitāti ir ārpus rindas, turpretim tā īstenojumi atrodas empīrisko nosacījumu rindā.” (Kants, 2011: 331)

Kants tādējādi nošķir dabu, kas ir tikai parādība, no brīvības, kuras avots nav dabā, nodēvēdams brīvību par integriblu cēloni, proti, par tādu cēloni, kas aptverams tikai ar prātu.

Kā tad ir ar cilvēku? Kā norāda Kants, tad jutekliski uztveramās pasaules subjektā mēs, pirmkārt, atrodam empīrisku raksturu, ar ko tā darbības kā parādības atrastos vienmēr sakarā ar citām parādībām pēc pastāvīgiem dabas likumiem un varētu tikt atvasinātas no tām kā saviem nosacījumiem, tāpat savienojumā ar tām kļūtu par dabas kārtības vienotās rindas locekļiem. Bet, otrkārt, mums būtu subjektam jāpieļauj vēl integribls raksturs, ar ko tas gan ir šo darbību kā parādību cēlonis, taču pats nav pakļauts nekādiem juteklības nosacījumiem un nav parādība. “Tādējādi vienās un tajās pašās rīcībās atkarībā no tā, vai mēs tās attiecinām uz to integriblo vai juteklisko cēloni, bez jebkādas pretrunas vienā un tajā pašā laikā būtu sastopama brīvība un daba – katra savā pilnīgajā nozīmē.” (Kants, 2011: 333) Līdz ar to Kants konstatē un konceptuāli fiksē noteiktu garīgo realitāti, kas savā būtībā atšķiras no dabaszinātnēm pieejamās realitātes, turklāt tā ir realitāte, kurai arī izziņas procesā var būt regulatīva funkcija.

Nošķirot transcendentālo no praktiskās brīvības, Kants galvenokārt vēlējas parādīt, ka brīvība nav pretrunīgs jēdziens, taču tā vēl nepamato praktisko brīvību. Praktiskās brīvības jēdzienu Kants izvērš savā ētikas teorijā. Brīvības “objektīvā realitāte” parādās tieši morālā likuma analizē. Tieši caur morālo likumu brīvība ir īstena. Brīvība ir gan morālā likuma esamības (*ratio essendi*), gan arī tās izziņas nosacījums (*ratio cognoscendi*).

“Patiesi, ja morālais likums nebūtu mūsu prātā *iepriekš* skaidri domāts, tad mēs nekad neuzskatītu, ka mums ir tiesības *pieņemt* kaut ko tādu kā brīvība (kaut gan tā satur sevī pretrunu). Bet, ja nebūtu brīvības, tad morālais likums mūsos nemaz *nebūtu sastopams*.” (Kants, 2006: 162)

Kas tad ir morālais likums? Morālais likums Kantam ir kategoriālais imperatīvs jeb, kā tas ir pazīstams daudz ierastāk, t. s. ētikas zelta likums – nedari otram to, ko nevēlies, lai dara tev. Kanta formulējumā tas skan komplicētāk. Kants runā par to, ka ikvienam, pirms viņš kaut ko dara, ir jāapsver, vai viņa rīcība varētu kalpot par piemēru pārējiem cilvēkiem, attiecīgi kļūstot par normu sabiedrībā kopumā. Kants raksta: “Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienlaikus varētu noderēt par vispārējas likumdošanas principu.” (Kants, 2006: 187) Kanta minētais imperatīvs ir “prāta fakts”.

Rezumējot var teikt, ka Kanta ētikas pamatā ir autonomija. Tas nozīmē, ka vienīgie nosacījumi, balstoties uz kuriem man ir jārīkojas, ir tādi, kurus tikai es pats varu sev dot. Proti, es pats esmu morālās autoritātes vienīgais avots, un saskaņā ar Kantu mums pašiem ir jābūt sev likumdevējiem. Ja tas tā nebūtu, tad es nerīkotos brīvi, bet pakļaujoties normām, kuras neesmu izvēlējis pats, bet kuras ir ārējas. Ja morāles avots ir ārpus manis paša, piemēram, Dievā, monarhā, darba devējā, tradīcijās, tad es vairs nerīkojos autonomi. (Saskaņā ar angļu filosofa Džozefu Razu grāmatā “Brīvības morāle” teikto, autonomi cilvēki ir savas dzīves autors vai līdzautors. Personiskās autonomijas ideāls ir vīzija, kurā cilvēki līdz noteiktai pakāpei paši regulē savu likteni un secīgu lēmumu veidā piešķir tam apveidus visas dzīves gaitā. Autonoma cilvēka labklājību veido paša izvēlēto mērķu un attiecību sekmīga īstenošana.)

Kanta brīvības izpratne ir balstīta cilvēka racionalitātē – es esmu racionāla būtne un tālāk – arī visi citi cilvēki ir racionāli, jo Kanta gadījumā racionalitāte ir visas cilvēces princips, ko viens no mūsdienu ietekmīgākajiem politikas filosofiem Džons Rolss nosaucis par “visu aristokrātiju”. Ja cilvēki ir racionālas būtnes, tad normām, kas nosaka viņu praktisko dzīvi, ir jābūt izvēlētam, balstoties uz prātu, nevis jūtām un noskaņojumu, kas vienmēr ir nejaušs un vērsts tikai uz atsevišķo, nevis vispārīgu likumu atklāšanu un veidošanu. Tādējādi, izvēloties normas racionāli pats sev, es nepieciešami tās izvēlos arī visai cilvēcei. Nosakot un izvirzot likumu sev, es nosaku un izvirzu likumu visai cilvēcei. Līdz ar to autonomija ētikā ietver vispārību: vienīgās normas, saskaņā ar kurām es drīkstu likumiski rīkoties, ir tādas, kuras es varu konsekventi gribēt kā vispārēju jeb universālu likumu. No tā Kants izsecina kategoriālo imperatīvu – ētikas pamatlikumu – rīkojies tā, kā tu gribētu, lai rīkojas ikviens cits (*Critchley*, 2008: 32–33).

Eksistenciālisms: brīvība un nolemtība nāvei un cīņa pret absurdu

20. gadsimta 40. un 50. gados Eiropā uzplaukst filosofijas virziens “eksistenciālisms”. Tā spilgtākie pārstāvji ir franču domātāji un literāti, Nobela prēmijas laureāti – Žans Pols Sartrs un Albērs Kamī. Līdzās viņiem darbojas

arī Simona de Bovuāra, Moriss Merlo-Pontī. Taču starp filosofiem, kurus identificē kā eksistenciālistus, būtu pieskaitāmi arī vācu filosofi Karls Jaspers, Martins Heidegers, Martins Bubers, Žans Vāls un Gabriels Marsels Francijā, Hosē Ortega I'Gasetis un Migels de Unamuno Spānijā, Nikolajs Berdjajevs un Ļevs Šestovs Krievijā. Pie eksistenciālisma pieskaita arī tādus 19. gadsimta domātājus kā dāņu filosofu Sērenu Kirkegoru un vācu filosofu Frīdrihu Nīči. Tā kā lielākā daļa šī virziena pārstāvju bija literāti, šo virzienu nereti arī uzskata par literatūras novirzienu.

Balstoties uz eksistenciālistu priekšstatiem, cilvēka esamība ir plašāka, nekā to saprot un skaidro dabas zinātnes, tostarp psiholoģija. Tas nozīmē, ka eksistenciālisti uzskata, ka cilvēka esamība netiek izsmelta ar skaidrojumiem, kas skaidro cilvēku kā sastāvošu no fizikāliem elementiem, kas pakļaujas dabas likumiem. Lai gan eksistenciālisms nenoliedz fizikas, ķīmijas, bioloģijas, fizioloģijas un citu zinātņu piedāvāto elementu eksistenci un nozīmi, kas cilvēku skaidro tādus terminos kā cēlonis un sekas, matērija, spēks, funkcija, organisms, attīstība, motivācija u. tml., tomēr eksistenciālisms apgalvo, ka cilvēka esamība nevar tikt pilnībā saprasta tikai ar šo terminu starpniecību. Tādus jēdzienus kā “atbildība”, “pienākums”, “tikums”, “nodoms”, “vaina” nevar izskaidrot ar zinātnes terminu palīdzību, bet tiem cilvēka dzīvē ir svarīga un neatņemama loma.

Sartra sauklis “eksistence ir pirms būtības” visuzskatāmāk izsaka eksistenciālisma atšķirību no citiem filosofijas virzieniem, proti, tā ir ideja, ka nekāds vispārīgs nosacījums, ko nozīmē būt cilvēkam, nevar tikt dots, jo tā nozīme tiek piešķirta un veidota, tikai pateicoties pašai eksistencei. Nav kultūras tradīciju vai teorētisku koncepciju noteiktas cilvēka būtības un skaidrojuma. To nosaka un veido pats cilvēks caur paša realizēto eksistenci – caur reālo dzīvi.

Kamī “Mīts par Sīfifu”

Vai cilvēks ir brīvs, ja reiz viņš ir mirstīgs? Vai cilvēks no tiesas ir īsteni brīvs, ja reiz viņš mirs un nevar izvēlēties būt nemirstīgs? Galu galā – ja reiz mums visiem jāmirst, kāpēc vispār dzīvot? Franču rakstnieks un domātājs Albērs Kamī jautājumu – kāpēc neizdarīt pašnāvību, bet izvēlēties dzīvot – uzskata par svarīgāko filosofijas jautājumu.

Kamī gadījumā brīvības tēma parādās saistībā ar tādu tēmu kā dzīves jēga. Albērs Kamī darbā “Mīts par Sīfifu” apgalvo, ka patiesi nopietna ir tikai viena filosofijas problēma: tā ir pašnāvības problēma, proti, vai dzīve ir vai nav dzīvošanas vērtā. Pārējie jautājumi – cik dimensijas pasaulei, cik prātam kategoriju – ir atbildami tikai pēc tam. Pašnāvības tēma Kamī gadījumā kalpo kā

platforma, lai iztaujātu cilvēka brīvības problēmu. Cilvēks, sākot domāt, ieliek sevī mīnu, – uzskata Kamī, tāpēc pašnāvības tēma nav sociāls jautājums, bet gan individuālās domas jautājums.

“Pašnāvībai ir daudz iemeslu, un, kopumā ņemot, visskaidrāk saskatāmie nav bijuši visizšķirīgākie. Krīzi gandrīz vienmēr izraisa kaut kas nekontrolējams. [...] Izdarīt pašnāvību savā ziņā nozīmē atzīties – gluži kā melodramā. Tas nozīmē atzīties, ka dzīvošana nav bijusi pa spēkam vai ka dzīve nav saprasta.” (Kamī, 2002: 13)

Kamī runā par “absurdo brīvību”. Viņš saka:

“Es nezinu, vai šai pasaulei ir kāda jēga, kas sniedzas tai pāri. Bet es zinu, ka man šī jēga nav zināma un ka šobrīd man nav iespējams to izdibināt.” (Kamī, 2002: 63)

Kamī risina brīvības un Dieva attiecības:

“Ja izvirza cilvēka brīvības problēmu, rodas jautājums, vai viņam var būt kungs. Šī problēmas īpašā bezjēdzība izriet no tā, ka pati definīcija, kas padara iespējamu brīvības problēmu, reizē iznīcina tās jēgu. Jo saistībā ar Dievu brīvības problēma pastāv mazākā mērā nekā ļaunuma problēma. Ir zināma alternatīva: vai nu mēs neesam brīvi un visspēcīgais Dievs ir atbildīgs par ļaunumu, vai arī mēs esam brīvi un atbildīgi, bet Dievs nav visspēcīgs.” (Kamī, 2002: 69)

Kamī konstatē situāciju, ko savukārt Frīdrihs Niče ir raksturojis ar vārdiem “Dievs ir miris”, proti, runa ir par noteiktas vērtību hierarhijas sabrukumu cilvēka pasaules orientācijā:

“Es nespēju saprast, kas tā var būt par brīvību, ko man dotu kāda augstāka būtne. Esmu zaudējis hierarhijas izjūtu. Man var būt vienīgi tāda brīvības koncepcija, kāda ir cietumniekam vai modernam indivīdam valstī. Vienīgā brīvība, ko pazīstu, ir prāta un rīcības brīvība. Jo, ja jau absurds iznīcina visas mūžīgās brīvības izredzes, tas turpretī man dod un paceļ lielā augstumā manu rīcības brīvību. Cerības un nākotnes atņemšana nozīmē cilvēka rīcības iespēju paplašināšanu.” (Kamī, 2002: 69)

Kamī uzsver, ka šāda rīcības brīvība ir iespēja tikai tādām cilvēkiem, kas nav sastapis absurdu, piemēram, atskārtis savas ikdienas dzīves rutinētību, seklumu un nolemtību nāvei. Tas nozīmē atbildēt uz jautājumu – kāpēc man vispār ir jādzīvo, ja jau reiz, turklāt nezinot, kad, nomiršu un viss beigsies. Kāpēc man vispār ir no rīta jāceļas, jāiet uz darbu, tur kaut kas jādara, jānāk mājās, jāiet gulēt un atkal jāceļas. Veidojas nepārvarama dzīves determinācija.

“Viņš apsver iespējas, paļaujas uz vēlāku laiku, uz pensiju vai savu dēlu darbu. Viņš vēl tic, ka viņa dzīvē kaut kas ir vadāms. Īstenībā viņš rīkojas tā, it kā būtu brīvs, ja arī visi fakti runā pretī šai brīvībai. Pēc sastapšanās ar absurdu viss sagrībojas.” (Kamī, 2002: 70)

Kas tad ir Sīsifs? Vai Sīsifs, kas var būt katrs no mums, ir brīvs? Absurds nav beigas. Tieši caur stāstu par Sīsifu Kamī piedāvā risinājumu brīvības problēmai absurda pasaulē – pirmkārt, Sīsifs ir brīvs, jo viņš apzinās savu absurdo stāvokli, un, otrkārt, ja Sīsifs apzinās savu stāvokli, viņš var sacelties pret šo stāvokli – var notikt dumpis.

Sartra autonomijas projekts: brīvības un atbildības absolūtie nosacījumi

Franču filozofs, Nobela prēmijas laureāts literatūrā Žans Pols Sartrs (1905–1980) pauž uzskatu, ka cilvēks ir “notiesāts uz brīvību”. Tas nozīmē, ka cilvēks ir atbildīgs par pasauli un sevi, kamēr vien dzīvo. Ikdienā tik ierastais jēdziens “fakts” Sartra gadījumā iegūst citu piepildījumu un nozīmi – Sartrs runā par “brīvību sev” (*pour-soi*) kā par brīvības faktu un tā nozīmi cilvēka liktenī.

Atbildība šajā gadījumā nozīmē “apziņa, ka esi neapšaubāms notikuma vai arī objekta radītājs”, ko Sartrs vērtē kā smagu un mokošu, jo līdz ar to pasaule ir tieši tāda, kādu cilvēks pats ap sevi ir izveidojis – gan vislielākos panākumus, gan vislielākās neērtības un visbīstamākos draudus.

Cilvēks, būdams nolemts brīvībai, nes par šo brīvību absolūtu atbildību, kas, pēc Sartra uzskatiem, nav piekrišanas vai nepiekrišanas jautājums, bet “vienkārša loģiska prasība, kas izriet no mūsu brīvības” (Sartrs, 1995: 83). Līdz ar to nav pamata nedz gausties, nedz sašust, nedz samierināties ar likteni. Visam, kas notiek ar cilvēku, ir cilvēciska iedaba.

Sartrs raksta:

“Neba necilvēciskas kārtas lietas rada visnežēlīgākās kara situācijas, visbriesmīgākās spridzināšanas: necilvēciskas situācijas nepastāv; tās ir vienīgi bailes, izvairīšanās un glābiņa meklēšana maģiskajā izturēšanās veidā, kas liek par to spriest kā par necilvēcisku; bet šis spriedums ir cilvēcisks, un par to būšu pilnīgi atbildīgs. [...] Tādējādi dzīvē nav nelaimes gadījumu, kāds pēkšņi izcēlies sociāls notikums, kas mani ierauj sevī, nenāk no ārienes; ja es tieku mobilizēts karā, tad šis karš ir mans karš, tas atspoguļo mani, un es to esmu pelnījis. Esmu šo karu pelnījis vispirms tādēļ, ka es tomēr varēju no tā izvairīties, izdarot pašnāvību vai dezertējot: šis galējās iespējas liek mums vienmēr būt klātesošiem tad, kad situācija ir jāpārdomā. Ja es neesmu no tās izvairījies, tad esmu to izvēlēties.” (Sartrs, 1995: 83–84)

Vai no tiesas varam būt atbildīgi par visu, kas ap un ar mums notiek? Sartra teiktais var izklausīties pārdrošs, taču jāņem vērā, ka Sartrs šos vārdus raksta Otrā pasaules kara laikā, kad viņa acu priekšā notiek tieši pretējais – tas, ko viņš nosoda un aicina pārskatīt, balstoties piedāvātajā brīvības koncepcijā, – glāvēulība, bailes, nodevība. Turklāt Sartrs uzskata, ka pat piespiešana nevar būt šķērslis cilvēka brīvības mazināšanai.

Sartra argumentācija ir:

“Tātad man nekas cits neatliek, kā šo karu pieņemt. Turklāt tas ir mans karš, tāpēc ka tas negaidīti izniris manas esības situācijā un es nespēju to izzināt citādi, kā iesaistoties par to vai pret to. Tagad es vairs nespēju atšķirt sevī paša rosināto izvēli no kara rosinātās izvēles: pārdzīvot šo karu nozīmē, ka tas ir izvēlēties mani un es esmu to izvēlēties, izvēloties pats sevi.” (Sartrs, 1995: 84)

Sartrs uzsver, ka ikviena persona ir absolūta sevī izvēle, sākot ar apziņas un tehnikas pasauli, kuru šī izvēle izgaismo un vienlaikus padara par to atbildīgu. Šī tēze sasaucas ar Imanuela Kanta aicinājumu domāt pašiem, proti, nepaļauties uz autoritāšu viedokļiem un nepārbaudītiem pieņēmumiem, bet vienmēr domāt un lēmumus pieņemt pašam, balstoties uz iepriekšēju pasaules un lietu izziņu, kā arī vienmēr savu lēmumu izvērtējot no citu personu skatpunkta, – vai es gribētu, lai tā, kā rīkojos es, vienmēr rīkotos arī citi, turklāt arī attiecībā pret mani pašu.

Berlins: nošķirums starp pozitīvo un negatīvo brīvību

Ideja par divu brīvību nošķirumu atrodama jau Kanta un vācu filosofa Gotfrīda Vilhelma Hēgeļa darbos un tiek iztīrīta saistībā ar politisko un sociālo brīvību. Taču to visdetalizētāk ir analizējis Jesaja Berlins 20. gadsimta 50. un 60. gados. Šo aspektu iztīrīšana saistībā ar brīvību tiek nošķirta no t. s. brīvās gribas jautājuma, kas saistīta ar racionāla aģenta spēju izdarīt izvēli par labu vienai vai otrai darbībai dažādu alternatīvu iespēju klāstā.

Rīgā dzimušais angļu filozofs Jesaja Berlins (*Isaiah Berlin*, 1909–1997) uzskata, ka izprast vēsturiskās kustības un dažādos konfliktus “nozīmē izprast tajos iesaistītās idejas vai pieejas dzīvei”, turklāt politikas centrālais jautājums ir jautājums “par pakļaušanos un spaidiem”. “Kāpēc man (vai jebkuram citam) būtu jāpakļaujas kādam citam? Kāpēc lai es nedzīvotu tā, kā pats vēlos? Vai man ir jāpakļaujas? Ja es nepakļaujos, vai mani drīkst piespiest? Kurš to drīkst darīt, kādā mērā un kā vārdā vai labā?” jautā Berlins.

Berlins uzskata, ka atbildes uz šiem jautājumiem ir iespējams sniegt, balstoties divās atšķirīgās idejās par brīvību, kas nozīmē – divos atšķirīgos veidos, ko mēs izvēlamies par brīvības pamatojuma bāzi. Berlins nošķir divas “brīvības” nozīmes – pozitīvo un negatīvo brīvību. Negatīvā brīvība nozīmē norādīt, “kāda ir tā sfēra, kurā subjektam – indivīdam vai indivīdu grupai – ir ļauts (vai arī vajadzētu ļaut) darīt to vai būt tādām, ko darīt vai kāds būt viņš ir spējīgs, ja nepastāv ierobežojumi no citu cilvēku puses” (Berlins, 1998: 47). Savukārt pozitīvā brīvība ir saistīta ar atbildi uz jautājumu, “kas vai kurš ir kontroles vai

iejaukšanās avots, kas var likt kādam darīt tieši to, nevis ko citu, vai būt tieši tādām, nevis citādām” (*Ibid.*: 47–48). Vienā gadījumā ir jautājums par brīvības robežām, otrā – par brīvības instanci jeb avotu. Jāuzsver, ka apzīmējumi “pozitīvs” un “negatīvs” šeit netiek lietoti vērtējošā nozīmē – kā labs vai slikts, bet gan lai raksturotu attiecības starp indivīdiem brīvības definēšanā.

Negatīvās brīvības gadījumā Berlins norāda, ka cilvēks ir tik brīvs, cik citi cilvēki vai cilvēku apvienības (piemēram, dažādas valsts institūcijas vai nevalstiskās organizācijas, mediji) neiejaucas viņa darbībā. Savukārt politiskā brīvība ir tas areāls, kuras ietvaros cilvēks var rīkoties citu netraucēts. Ja citi nav šķērslis manai rīcībai, es sevi uzskatu un esmu brīvs, bet, “ja citi man traucē darīt to, ko es citādi būtu darījis, tad es šajā mērā neesmu brīvs; ja citi sašaurina šo areālu tālāk par kādu minimumu, tad var teikt, ka mani piespiež vai pat paverdzina” (Berlins, 1998: 48). Līdz ar to negatīvās brīvības gadījumā tiek aktualizēts jautājums par katram indivīdam neatņemamo brīvības minimumu, kas ir piederīgs pie cilvēktiesībām. Protams, un to uzsver arī Berlins, ne jau visi spaidi ir uzskatāmi par manas brīvības apdraudējumu. Es varu nebūt trenējies augstlēcšanā, tāpēc nevarēšu pārlēkt pāri divus metrus augstam pārlīktnim, taču neviens mani nav ierobežojis to darīt. Ne visos gadījumos, kad es nevaru izdarīt to, ko vēlos, ir runa par brīvības ierobežošanu. Kā to uzsver Berlins, tad nespēja sasniegt kādu mērķi nav politiskās brīvības trūkums, tādējādi norādot, ka politiskā brīvība nebūtu attiecināma uz visām cilvēka darbības jomām.

Līdzīgs gadījums, kāds tika minēts par augstlēcšanu, var tikt minēts par ekonomisko nevienlīdzību. Es varētu sliekties teikt, ka es neesmu pietiekami brīvs, jo man nav tik daudz naudas, lai varētu iegādāties visu, ko es vēlos, piemēram, ceļojumu kruīza kuģī apkārt pasaulei. Vai minētajā gadījumā ir runa par brīvības ierobežošanu? Berlins uzsver – nebūt ne. Tas ir atkarīgs no tā, kā tiek skaidrota brīvības funkcija konkrētajā sociālekonomiskajā iekārtā. “Es uzskatu sevi par spaidu vai paverdzināšanas upuri tikai tāpēc, ka, manuprāt, mana nespēja kaut ko iegūt ir saistīta ar faktu, ka citi cilvēki ir izveidojuši tādu situāciju, ka man tiek – turpretī citiem netiek – liegts nopelnīt pietiekami daudz naudas, lai par to samaksātu. Citiem vārdiem sakot, šā termina lietojums ir atkarīgs no konkrētās sociālās vai ekonomiskās teorijas par manas vājības vai nabadzības cēloni.” (Berlins, 1998: 48)

Vai ir kāds brīvības minimums, kuru man nevar atņemt, un pie kādiem kritērijiem kāds var iejaukties manas brīvības robežās? Brīvība nav neierobežota, jo tas novestu pie situācijas, kur katrs varētu darīt to, ko grib, un rastos sociālais haoss, piemēram, spēcīgākie sāktu apspiest vājākos. Līdz ar to teorētiski, kuri aizstāvēja brīvības neaizskaramību, tomēr uzsver, ka ir arī citas vajadzības, kuras ir jāsašķir ar brīvības noteiksmēm, piemēram, taisnīgums, laime, drošība. Brīvība ir jāsašķirina pašas brīvības labad, un šie sašaurinājumi tiek definēti

likumos. Taču, ja izvēlamies sašaurināt brīvību, lai tā nepārvērstos haosā un neiz-zustu, tomēr ir jādefinē brīvības minimums, kuru nevienam nedrīkst atņemt vai arī to drīkst darīt tikai specifiskās situācijās. Līdz ar to vēsturiski parādījās nošķī-rums starp privāto dzīvi un publisko, sabiedrības varas iestāžu areālu, jo cilvēki ir savstarpēji atkarīgi un nekad nebūs situācija, kad viena cilvēka rīcība varētu netraucēt citus cilvēkus. Kā saka Berlins, brīvība lidakai nozīmē nāvi mailītēm.

Brīvība nav vienīgā cilvēka vajadzība, un ir situācijas, kad brīvība var nebūt primāra. Piemēram, ja salīdzinām zemnieku Āfrikā ar labi apmaksātu univer-sitātes profesoru, viņu abu brīvības izpratnes var šķist atšķirīgas. Zemniekam svarīgāk par brīvību būs nodrošināt pārtiku tuvākajām dienām, un, iespējams, viņš šī iemesla dēļ būtu gatavs pat atteikties no zināmām savas brīvības noteiksmēm. Kāda ir jēga no brīvības, ja to neprot izmantot un ja tai nav piemē-rotu apstākļu? Taču Berlins uzsver, ka, pat ja šāda situācija izveidojas un tāda tā tik tiešām var reāli pastāvēt, ir jābūt kādam minimālajam brīvības daudzumam, kuru nedrīkstam atņemt arī zemniekam Āfrikā.

Brīvību nevar nodot no vienas personas otrai. Ja redzu, ka esmu brīvāks nekā otrs, tad es nevaru daļu no savas brīvības iedot otram, lai mēs abi tad būtu vienādi brīvi. Berlins uzskata, ka, šādi apgalvojot par brīvības nodošanu un dalīšanu, mēs jaucam brīvību ar vienlīdzību, kas ir uz citiem nosacījumiem balstīts jēdziens. Mums drīzāk būtu jā rūpējas par taisnīguma palielināšanu, nevis par brīvības dalīšanu.

Kaismīgākie individuālās brīvības aizstāvji (Mills, Loks) uzskatīja, ka valstij ir jābūt vien kā naktssargam, pēc iespējas minimālāk iejaucoties indivīdu savstarpējās attiecībās, lai netiktu radīti kādi draudi indivīdu brīvībai. Berlins norāda uz trim šīs pozīcijas problemātiskiem punktiem. Pirmkārt, ne katri spaidi ir vērtējami negatīvi. Mills uzskatīja, ka katri spaidi, kas sagrauj cilvēku vēlmes, ir slikti, kaut gan tie var tikt izmantoti, lai novērstu lielāku ļaunumu; taču neiejaukšanās, kas ir spaidu pretmets, ir laba pati par sevi. Mills arī apgalvoja, ka cilvēkiem būtu jātiecas izzināt patiesību un jāveido savs raksturs, kas ir iespējams tikai tad, ja cilvēkiem dodam brīvību. Berlins norāda, ka vēsture nereti parāda pretējo – patiesības mīlestība un dedzīgs individuālisms rodas arī disciplinētās sabiedrībās vai armijas vidē. Otrkārt, uzskatu kopums, ka brīvība nozīmē izvairīšanos no jebkuras iejaukšanās, ir salīdzinoši jauna koncepcija un ir augsta līmeņa civilizācijas pazīme, taču tas nenozīmē, ka iepriekš citās sabiedrībās vēsturiski nav ticis diskutēts par to, kas ir brīvība, tiesa, citā nozīmē. Treškārt, starp individuālo brīvību un demokrātisku pārvaldi nepastāv obligāta saikne. Piemēram, despots var dot plašas brīvības iespējas saviem padotajiem, taču tajā pašā laikā var rīkoties ļoti netaisnīgi. Berlins uzsver, ka saistība starp demokrātiju un individuālo brīvību ir stipri vien trauslāka, nekā šķitis daudziem brīvības aizstāvjiem.

Pozitīvā brīvība, kā jau tika minēts, ir atbilde uz jautājumu: “Kas ir manas brīvības avots? Ko man ir atļauts darīt, un kādam man ir ļauts būt?” Cilvēks pozitīvās brīvības gadījumā vēlas būt subjekts, nevis objekts, un vēlas, lai viņu vadītu viņa paša motīvi un nodomi. Pozitīvā brīvība ir brīvība, kuras būtība nozīmē, ka cilvēks pats ir noteicējs pār sevi.

Vēsturiski pozitīvās brīvības jēdziens ir bijis cieši saistīts ar pašnoteikšanās jēdziena attīstību. Berlins norāda, ka metafora “Es esmu pats sev noteicējs, es neesmu neviena vergs” ar laiku pāraug abstraktā deklarācijā, kas ir pozitīvās brīvības koncepcijas pamatā. Taču kāds varētu jautāt – “Kā tad tā – vai tad mēs neesam dabas, savu kaislību vergi?” Rezultātā daudzi domātāji – Berlins min, piemēram, Platonu un Kantu – ir postulējuši dominējošās patības jēdzienu, kas ticis saistīts ar saprātu. Proti, cilvēks sastāv no divām substancēm, no divām vielām – racionālās un iracionālās, prāta un miesas, u. tml., ir tikusi raksturota cilvēka duālā daba. “Dabas vergs” ir tā cilvēka daļa, kas tikusi saistīta ar ķermeni, iracionālo, juteklisko, savukārt cilvēkā ir arī otra daļa – saprāts, prāts u. tml. –, kas spēj būt neatkarīga no dabas, proti, kas pati sev ir noteicēja. Šo otro Rietumeiropas ideju vēsturē dēvē par “patieso patību”. Tā izvērtē un īsteno mērķus, kuri dos gandarījumu beigās. Berlins uzskata, ka t. s. patiesā patība var tikt iemiesota un izpausties ne tikai caur vienu individu. Tā var izpausties kā sociāls kopums, kurā indivīds ir vien elements vai aspekts, – kopums, kas var būt cilts, rase, baznīca, valsts, dzīvo vai jau mirušo, vai vēl nedzimušo cilvēku sabiedrība. Patiesā patība “sāk uzspiest savu kolektīvo vai “organisko” gribu nepakļāvīgajiem locekļiem, lai sasniegtu savu – un tādēļ arī viņējo – augstāko brīvību” (Berlins, 1998: 56).

Pozitīvā brīvība ietver paradoksu. Berlins uzskata, ka duāls skatījums uz cilvēku, kas sadalīts “labajā” un “sliktajā” daļā, ietver bīstamas sociālas konsekvences. Ja es apgalvoju, ka mans saprāts, ka mans iekšējais gars ir vienīgā patība, kuras vēlmes būtu jāņem vērā, tad es varu kļūt

“tiesīgs ignorēt citu cilvēku vai sabiedrības faktiskās vēlmes, iebaidīt, apspiest, spīdzināt viņus viņu pašu “īstās” patības vārdā un labā, balstoties uz drošo apziņu, ka, lai kāds būtu cilvēka patiesais mērķis (laime, pienākums, izpilde, gudrība, taisnīga sabiedrība, pašpiepildījums), tam jābūt identiskam ar viņa brīvību – ar viņa patiesās, kaut gan bieži apslēptās un mēmās patības reālo brīvo izvēli” (Berlins, 1998: 56).

Minētais paradokss radījis parādības, kad citi cilvēki tiek spiesti pakļauties un apspiesti it kā viņu pašu labad – lai viņus pāraudzinātu, izglītotu, pārveidotu. Proti, pozitīvā brīvība var novest pie totalitārisma, kas brīvības ierobežojumu pamato ar cilvēkam nepieciešamo labumu nodrošināšanu. Berlins to raksturo šādi: “Taču pavisam kas cits ir apgalvot: ja tas ir manā labā, tad es nemaz netieku

piespiests, jo pats esmu to vēlējis, vienalga, apzināti vai neapzināti, un es neesmu brīvs (patiesi brīvs), pat ja mans nabaga nīcīgais ķermenis un muļķa prāts cik spēdams noraida to un izmisīgi pretojas tiem, kuri pūlas, lai cik arī humāniem līdzekļiem, realizēt to.” (Berlins, 1998: 57) Piemērus varam atrast arī mūsdienās – ir valstis, kurās indivīdiem tiek liegta pieeja ārvalstu masu mediju izmantošanai vai internetam, jo tas viņus samaitājo. Cits piemērs – bērni tiek pērti, lai viņi izaugtu pieklājīgāki un kārtīgāki. Cilvēki tiek pakļauti spaidiem kādas pareizas patības izveidošanas vārdā:

“Ja cilvēku būtība ir tāda, ka viņi ir autonomas būtnes, kas rada vērtības un mērķus, kuru augstākā autoritāte izpaužas tieši faktā, ka tie ir brīvi izvēlēti, tad nav nekā sliktāka kā izturēties pret cilvēkiem tā, it kā viņi būtu nevis autonomi, bet gan cēloņsakarīgām iekārēm pakļauti dabiski objekti, no ārēju stimulu iedarbības atkarīgas radības, ar kuru vēlmēm var manipulēt viņu valdnieki – gan ar varmācības draudiem, gan ar atalgojuma piedāvājumiem.” (Berlins, 1998: 59)

Pozīciju, kas aizstāv uzskatu, ka cilvēki paši nav spējīgi pieņemt lēmumu, bet viņu vietā tas ir jādara citiem, dēvē par paternālismu.

Divu patību nošķīrums ved pie nepilnvērtīgas dzīves veidošanas, politiskā izolacionisma un ekonomiskās autarķijas. Berlins divu patību nošķīrumu salīdzina ar atkāpšanos iekšējā cietoksnī. Ja reiz es sastāvu no divām patībām, no kurām bezkaislīgā, saprātīgā un domājošā ir tā īstā patība, bet otra – ķermeniskā, kaislīgā, iracionālā – ir tā, no kuras man būtu jānorobežojas, kura pati būtu turama nemitīgi stingrā pavadā, tad mans uzdevums ir nemitīgi censties atbrīvoties no nevēlamās patības, kas noved pie atkāpšanās iekšējā cietoksnī – nūmenālajā patībā, dvēselē, saprātā. Šim cietoksnim nespēj piekļūt nedz stihiskie ārējie spēki, nedz cilvēku ļaunvēlība, lai ko viņi darītu. Tā ir pozīcija, kas balstās jutekliskuma noliegumā, pret kuru strikti iebilda, piemēram, vācu filozofs Frīdrihs Nīče.

Pozitīvā brīvība šajā gadījumā pārvēršas par vēlmju kontroli un pretošanos tām – es nemitīgi mēģinu sevi it kā nomērdēt, neko negribēt un nevēlēties, lai tikai saglabātu kādu savu neaizskaramo, augsto iekšējo brīvību. Berlins uzskata, ka cilvēks, kas šādi noraida un atsakās no pasaules, ir analogs lapsai no fabulas par skābajām vīnogām – tas ir cilvēks, kas vīlies dzīvē, piedzīvojis tās pāridarījumus un nežēlību, atsakās no tās vispār. Es it kā ieslēdzos dziļi savā cietoksnim līdzīgajā mājoklī un apgalvoju – es tagad esmu brīvs. “Ja es paglābjos no ienaidnieka savā namā un aizslēdzu visas ieejas un izejas, tad acīmredzot esmu brīvāks nekā gadījumā, ja viņš mani būtu notvēris, bet vai es esmu brīvāks nekā tad, ja es būtu notvēris vai uzvarējis viņu?” (Berlins, 1998: 62) Kā secina Berlins – askētiskā pašnoliegšanās var kļūt par integritātes vai rāmuma un garīga spēka avotu, bet ir grūti saprast, kā to iespējams nosaukt par brīvības paplašinājumu.

Iepriekš teiktais pārada, ka brīvība ir daudzšķautņains un komplicētu nosacījumu fenomens. Tas nozīmē gan kontroli pār emocijām un iegribām (stoiķi), bet tajā pašā laikā tā ir arī saistīta ar mūsu prāta spēju pieņemt lēmumus par savu dzīvi, kā arī brīvība ir saistīta ar spēju izzināt un saprast pasauli (Kants). Brīvība ir saistīta arī ar autentisku dzīvesveidu, proti, brīvību ne tikai no pasaules determinisma, bet arī no sabiedrības un kultūras klišejām; ka mēs esam burtiski “nolemti brīvībai” (eksistenciālists), kā arī ar zināmiem ārējiem apstākļiem, tādiem kā politiskā iekārta (Berlins). Būtisks jautājums ir par to, kā savu brīvību apzināties un veiksmīgi realizēt, ņemot vērā cilvēku materiālās labklājības un veselības stāvokli un izglītību, bez kā brīvību realizēt ir daudz grūtāk.

Nobeigums

Lai gan mūsdienu pasaule nemitīgi uzdod jautājumus par politisko brīvību un tās ietekmi uz citām brīvības sociālajām izpausmēm, piemēram, vārda brīvību, tomēr tikpat aktuāls ir jautājums par brīvības attiecībām ar mūsu ķermeņa iekšējo procesu savstarpējo cēlonību. Ja pirmo gadījumu mēs spilgti redzam ikdienas politikā, kad viena valsts veic intervences otras valsts teritorijā vai apspiež pati savas valsts pilsoņus, kad tie vēlas publiski paust viedokli pret šādu darbību, tad otru gadījumu mēs novērojam dažādajos paziņojumos par arvien jauniem atklājumiem mūsu smadzeņu darbībā, tostarp, kā smadzenes nosaka mūsu rīcību un emocijas. Lai gan brīvību tiecamies ievietot kādā materiāli uztveramā laukā, tomēr brīvība nekad nav pietiekama – tā nemitīgi apliecina, ka robežas, kurās to vēlamies ielikt, nekad nav noslēdzamas. Tas, no vienas puses, runā pretim Kanta postulētajam, ka brīvība ir iespējama, vien ņemot vērā noteiktus likumus – darbojoties šo likumu ietvaros (piemēram, mēs varam veikt bezgalīgi daudz kombināciju, spēlējot futbolu, taču mums ir jāspēlē saskaņā ar spēles noteikumiem), lai mūsu darbība nekļūtu par patvaļu, taču, no otras puses, morāli atbildīgu cilvēku pienākums ir arī nemitīgi iztaujāt un būt kritiski reflektējošiem par nosacījumiem, kas sprauž robežas brīvībai – sekot līdzi, lai, nosakot brīvības robežas, netiktu upurēta pati brīvība.

Tas ir jautājums, ko uzdeva eksistenciālisti: Cik esam gatavi apzināties savu brīvību tās dziļumā, nesot par to arī pilnu atbildību? Vai esam gatavi būt atbildīgi gan par savu un citu brīvību, gan par aicinājumiem to paplašināt vai sašaurināt? Lai izdarītu pareizo izvēli par labu šī jautājuma atbildei, būtu jāatceras Jesajas Berlina teiktais: tie, kas nereti atsakās no brīvības, līdzinās fabulā aprakstītajai lapsai, kas, netikdama pie kārotajām vīnogām, atmeta cerības, spriežot, ka vīnogas jau tāpat ir skābas. Brīvības skābums vai saldums var būt atkarīgs arī no cilvēciskās spējas pieņemt, ka ar brīvību saistīta atbildība un brīvība piemīt

ne tikai vienam indivīdam, bet vairākiem, kuru rīcības amplitūda un izvēļu virzība ne vienmēr var saskanēt ar mūsu nodomiem un iecerēm. Taču tas arī nozīmē realizēt brīvību kopībā ar citiem brīvajiem, un to uzturēt ir katra mūsu pienākums.

Izmantotā literatūra

1. Berlins, J. (1998) Divi brīvības jēdzieni // *Mūsdienu politiskā filosofija*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
2. Epikūrs (2008) *Vēstules. Atziņas. Fragmenti*. – Rīga: Liepnieks un Rītups.
3. Hjūms, D. (1987) *Pētījums par cilvēka sapratni*. – Rīga: Zvaigzne.
4. Kamī, A. (2002) *Mīts par Sīsifu*. – Rīga: Daugava.
5. Kants, I. (2006) *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zinātne.
6. Kants, I. (2011) *Tīrā prāta kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zinātne.
7. Mills, Dž. S. (2007) *Par brīvību*. – Rīga: Tapals.
8. Sartrs, Ž. P. (1995) Brīvība un atbildība / Tulk. un ievada autore A. Stepčenko // *Kentaurs XX*, 8: 81–86.
9. Critchley, S. (2008) *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. – London: Verso.
10. Pojman, L. P. (2005) The Paradox of Human Nature: Are We Free? // *Who Are We? Theories of Human Nature* / Pojman, L. P. (ed.). – Oxford University Press.

Esmu meklējis sevi.

HĒRAKLEITS

levads

Gadu tūkstoši šķir mūsdienu cilvēku no Efesas Hērakleita jeb Hērakleita Tumšā (544.–483. pr. Kr.), bet vajadzība atbildēt uz jautājumu “Kas es esmu?” ir tikpat aktuāla kā toreiz, varētu pat teikt – nemainīgi aktuāla. Hērakleitam arī pieder atbilde uz šo jautājumu: “Cilvēka raksturs ir viņa liktenis”, citiem vārdiem sakot, tas, kas viņš ir pēc savām vienreizējām īpašībām, nosaka cilvēka attiecību sistēmu ar apkārtējo pasauli un lielā mērā ietekmē atbildes reakcijas uz cilvēka uzvedību. Bet Hērakleitam pieder arī cita svarīga atziņa, kas ir izturējusi laika pārbaudi: “Nav iespējams divreiz iekāpt vienā un tajā pašā upē: kas tajā kāpj pa otram lāgam, tam apkārt tek jau citi ūdeņi.” Starp daudzajām interpretācijām doma par mainīgumu šķiet būtiska arī identitātes sakarā. Vai ir iespējams palikt tādām, kāds esi, ja tu pats nemainies un viss apkārtējais mainās?

Sākot ar jautājumu “Kas es esmu?” un turpinot ar – “Kas mēs esam?”, identitātes problemātika ir nemainīgi svarīga gan tagadnes, gan nākotnes perspektīvā.

No šī viedokļa raugoties, iespējamās atbildes meklējumos ir palielinājies zinātnes līdzdalības īpatsvars. Humanitārajās un sociālajās zinātnēs identitātes tēma aptver ļoti plašu jautājumu un problēmu loku, tāpēc šajā rakstā tiks aplūkots tikai pats nepieciešamākais šīs tēmas izpratnei: jēdziens “identitāte”, identitāšu daudzveidība, īsi aprakstot dažas no tām; detalizētāk aplūkosim psiholoģisko jeb ego identitāti un tās veidošanās procesu Erika Eriksona psihosociālās attīstības koncepcijas traktējumā, nacionālo identitāti un

tās diametrāli pretējos konceptuālos variantus, u. tml. Tajā pašā laikā netiks skatītas tās mācības, kurās ““es” nav saimnieks savās mājās”, piemēram, par patību, jo tā drīzāk ir saistāma ar t. s. “diferences” filosofiju.

Identitātes jēdziens un pētniecība

Identitāte ir ne tikai pašam cilvēkam būtisks viņa esības raksturojums, bet arī aktuālās pētniecības lauks. Pēdējie piecdesmit gadi ir iezīmīgi ar to, ka intensīvi notiek dažādu identitāšu pētniecība, arī Latvijā. Mūsu valstī ir veikti daudzveidīgi identitātes pētījumi, koncentrējoties galvenokārt uz nacionālās identitātes izpēti. Tā noris dažādos kontekstos, piemēram, nacionālās identitātes saglabāšana un stiprināšana, nacionālā un eiropeskā identitāte, valoda – nacionālās identitātes pamats, identitāte un valstiskums, nacionālā identitāte un konkurējošās identitātes, nacionālā identitāte un komunikācija, rīcībspēja, nacionālā identitāte un sociālā cilvēkdrošība, u. tml. Valsts pētījumu programma “Nacionālā identitāte (valoda, Latvijas vēsture, kultūra un cilvēkdrošība)” tika aizsākta 2010. gada jūnijā.¹

Saprotot, ka tas nav process ar noteiktu laika robežu, Letonikas kongresā, kas ir viens no lielākajiem pasākumiem Latvijas zinātnes dzīvē, plaši un daudzpusīgi sprieda par paveikto un darāmo nacionālās identitātes pētniecībā. Mūsdienu globalizētajā pasaulē arvien pieaugoša interese ir par nacionālo – to, ar ko esam specifiski individuāli citu etnisko kopību vidū, un kāpēc esam tādi? Dažkārt tas izpaužas arī kā nacionālisma tendenču pieaugums gan pozitīvā nozīmē – nacionālās pašapziņas palielināšanās, gan negatīvā – starpnacionālie konflikti. Interese par nacionālo un nacionālisma palielināšanās ir nepieciešamā reakcija uz globalizācijas procesu, sava veida globalizācijas sekas, jo globalizācija pastiprina gan vēlēšanos apzināties sevi kā atsevišķo, kā kopējā daļu, gan ārpus tā meklēt savu “globāli lokālo diskursu”.

Letonikas vārdnīcā ar jēdzienu “identitāte” tiek apzīmēts relatīvi nemainīgs garīgais veselums, uzsverot, ka identitātes apziņai ir nozīme sevis veidošanā un saglabāšanā. Šajā gadījumā ir uzsvērtā apziņas loma, taču šī apziņa mēģina pieņemt arī savu ķermenisko veidolu, seksualitāti, dzimumu un citus raksturojumus, kas tikpat lielā mērā kā garīgais veselums ir nepieciešami cilvēka pilnvērtīgai dzīvei. Identitāte ir latīņu cilmes vārds (*īdēm, eādēm, īdēm (is + dem)*) – tas pats, viens un tas pats, līdzīgā veidā.

Identitātes jēdzienu var attiecināt ne tikai uz cilvēku, jo identitāte ir objektu, parādību, pat procesu līdzība. Filozofs Jānis Broks norāda, ka no loģikas un ontoloģijas viedokļa identitāte ir jebkurai lietai vai parādībai piemītošu īpašību kopums, būtība, kas šo lietu vai parādību padara par to, kas tā ir, neskatoties

¹ Par sociālo zinātņu pētījumiem vairāk skatīt www.nacionalaidentitate.lv

uz pārmaiņām un variācijām tās uzbūvē, funkcijās, attiecībās ar citām lietām un parādībām (Broks, 2012/2013: 17). Cilvēkam tā ir relatīvi nemainīga viņa būtība, kuru viņš apjauš un izpauž mentālā formā. Līdz ar to identitātes jēdziens ietver sevī gan līdzīgo, gan atšķirīgo, kā arī vienreizējo un savdabīgo, konkrētai individualitātei raksturīgo. Identitāte ir vispirms cilvēka piederības sajūta, kas ir saistīta ar citiem indivīdiem un to veidotajām kopības formām. Katra indivīda identitāte ir dinamiska un pakļauta nepārtrauktām pārmaiņām, tomēr saglabājot savu būtību. “Kas ir identitāte?” jautā psihologs Viesturs Reņģe E. Eriksona identitātes veidošanās koncepcijas sakarā un atbild:

“Tā ir sava “es” nepārtrauktības, stabilitātes izjūta. Vienalga, vai viņi būtu dēls vai meita, skolēns vai draugs, vienalga, viņi ir saglabājuši “es” izjūtu neatkarīgi no tām sociālajām lomām, kuras viņiem ir. “Es” nepārtrauktības apziņa – šī iekšējā identitāte – veidojas ļoti agri līdz ar apziņas veidošanos pirmā dzīves gada beigās. Jau 2.–3. dzīves gadā bērnam ir šī identitātes apziņa par to, kas viņš ir.” (Reņģe, 1999: 119)

Šo atbilstību sev pašam raksturo garīgā veseluma jēdziens. Tas nozīmē, ka optimāli savu identitātes apziņu indivīds izjūt vienkārši kā psihosociālu labklājību. E. Eriksons uzsver (Eriksons, 1998: 131), ka to parasti pavada:

- izjūta, ka savā ķermenī esi kā mājās;
- apziņa, ka zini, uz ko ej;
- iekšēja pārliecība, ka tiks atzīts no tiem, kas tev svarīgi.

Cilvēkam ir grūti pieņemt sevi kā individualitāti un personību, ja viņš nesa-prot vai nespēj saprast pats sevi. Bet, iepazīstot sevi kontekstā ar savu eksistences vidi, cilvēks mainās, saglabājot nemainīgu to uzskatu, vērtību, dzīvesveida daļu, bez kuras īstenošanas viņš nav viņš pats. **Identitāte ir sevis apzināšanās (personiskā identitāte) un vienlaikus piederības apziņa kādai kultūrai, sociālai grupai, vērtībām un idejām (sociālā identitāte).** Citiem vārdiem sakot, cilvēks ir daļa no kāda lielāka veseluma un vienlaikus vienreizējs indivīds bioloģiskā un sociālā nozīmē. Dzīves mainīgumā konstanta paliek arī nepieciešamība saprast sevi, savu personību, individualitāti, piederību pie sev līdzīgu indivīdu kopas un izjust šo kopību.

Identitāšu daudzveidība

Cilvēkam nav viena vienīgā identitāte, viņam ir raksturīga identitāšu daudzveidība, kura īstenojas gan iekšēji, gan ārēji pretrunīgā veidā. Zīmīga ilustrācija šai pretrunīgajai daudzveidībai ir atrodama intervijā ar Juri Cālīti – mācītāju, bijušo LU Teoloģijas fakultātes dekānu. Cālīša kungs uzsver, ka identitāte dod iespēju dzīvot ar daudzplāksņainu skatienu uz vairākām identitātēm, kuras mēs nevaram pilnībā pārmantot, tomēr varam ar tām dzīvot un sadzīvot:

“Nē, nav viena identitāte. Cilvēks nav hameleons, kas maina krāsu un nezina, kas viņš ir. Es daudz par to nezinu, bet man bija darīšana ar aktieriem. Es domāju, ka aktieris strādā bīstamā profesijā, jo aktierim ir nepieciešamas spējas pilnīgi noliegt savu iekšējo identitāti, lai varētu pārņemt vajadzīgo skatuves tēlu. Tajā sakarā ļoti interesants piemērs ir Merilina Monro. Viņa ir filmējusies kādās divdesmit astoņās vai divdesmit deviņās filmās, līdz četrpadsmitajai filmai viņai nebija Merilinas Monro tēla, viņa nebija Merilina Monro, viņa bija Džina Norma Beikere. Četrpadsmitajā filmā viņai bija jāspēlē tieši Merilinas Monro tipāžs, šis tēls viņai tā iepatikās, ka viņa to pārņēma kā savu. Turpmāk viņa gan dzīvē, gan nākamajās filmās visur filmējās kā Merilina Monro. Tādēļ es domāju, ka aktiera profesija, ja tas ir patiess aktieris, kas tiešām var aizraut, nevis visu laiku likt saprast – es tēloju, – šis cilvēks nes ļoti lielu bīstamību priekš mums visiem, jo šis cilvēks var zaudēt sevi.” (Cālītis, 08.12.2005., <http://www.studentnet.lv>)

Teiktais zināmā mērā ir attiecināms uz katru cilvēku. Tiesa gan, aktiermākslā identitātes pazaudēšanas varbūtība ir lielāka. Tā nav identitāte, kad cilvēks ir ne šis, ne tas – jebkurā lomā, kāda vien ir vajadzīga. Gluži otrādi, cilvēks var būt viņš pats daudzveidīgu lomu ietvaros, pateicoties identitātei – veseluma un vienģabalainības pastāvēšanai. Cālīša kungs norāda:

“Nav šis uzstādījums, ka mana stiprā, egocentrētā identitāte ir mērķis. Tas ir tāds pusaudžu sapnis. Mēs augam kā bērni, kas veido ap sevi cieto čaulu, ego. Man patīk psihologa Junga tēlainais uzstādījums, ka tad, kad mēs esam izveidojuši šo egocentrisko tēlu, nākamais dzīves posms ir – atbrīvojoties no tās čaulas, lai mēs varētu redzēt lielāku patību, ka es vairs neesmu es, bet ir universāla patība. Es domāju, ka ir vēl specifiskāk – man ir jāiemācās būt tam, kas ir kāds cits.” (Cālītis, 08.12.2005., <http://www.studentnet.lv>)

Daudz tiek diskutēts par to, ka cilvēkam ir vairākas identitātes un tajā pašā laikā notiek citu cilvēku mijiedarbība ar kādu no tām noteiktos sociālos apstākļos. Tāpēc identitāšu daudzveidības aplūkojumu var iedalīt divās daļās: vienas personas dažādās identitātes un dažādās identitātes to mijiedarbībā ar citiem cilvēkiem (*Burke and Stets*, 2009: 130).

Šajā rakstā tiks aplūkota vienas personas identitāšu daudzveidība: piemēram, fiziskā identitāte, dzimumidentitāte, teritoriālā, sociālekonomiskā, morālā, reliģiskā, kultūras, etniskā, nacionālā identitāte. Šis identitāšu uzskaitījums, kaut arī nepilnīgs, liecina par sarežģīto uzdevumu, kas indivīdam jāveic, – līdzsvarot tās, veidot tādu garīgo veselumu, lai spētu tikt galā ar sevi un savu dzīvi.

Tradicionāli tiek nošķirti **trīs identitātes līmeņi**: pašidentitāte, kopienu / grupu identitāte un nacionālā identitāte. Savukārt nozīmīgākie pašidentitātes veidi ir: fiziskā, dzimuma un psiholoģiskā (jeb ego) identitāte.

Pašidentitāte

Fiziskā identitāte ir fiziskās personas datu, fizisko īpašību un rādītāju kopums, kas ļauj šo fizisko personu precīzi atšķirt no citas fiziskās personas, kā to definē Biometrijas datu apstrādes sistēmas likums. Valsts vai tās organizācija “izsniedz cilvēka identitāti” – tas ir ieraksts baznīcas grāmatā, datu bāzēs utt. Valsts arī pati apstiprina un pārbauda šo identitāti. Lai identifikācijas procedūru vienkāršotu, cilvēkiem izdod dokumentus, piemēram, pases, identifikācijas kartes, personas kodus. Sasaistot jūsu fizisko ķermeni ar izsniegto identitāti, iestājas atbildība un iespēja sodīt, galvenokārt izmantojot tiesu sistēmas piešķirtās pilnvaras (Gailums, 13.08.2011., <http://veritweet.lv/>).

Tajā pašā laikā cilvēka fiziskā identitāte ir arī spēja pieņemt savu ķermeni – sadzīvot ar to psiholoģiski. Mēģinājumi uzlabot savu ķermeni, lai pilnībā justos tam piederīgs, cilvēkus mudina ne tikai uz plastikas ķirurģijas izmantošanu, bodibildingu, pīrsingu, implantu ievietošanu, tetovējumiem, rētošanu (*scarring*) un citām sevis pārveidošanas darbībām, bet arī uz dažādām diētām, badošanos u. tml., kas ne vienmēr uzlabo ķermeni. Pieņemt sevi esošajā ķermeniskajā veidolā ir fiziskās identitātes problēma, kas vēl uzskatāmāk parādās transplantoloģijas kontekstā. Pēc orgānu pārstādīšanas cilvēkam psiholoģiski rodas dabisks jautājums: vai tas ir tas pats – manis paša ķermenis, kurā tagad pukst sveša sirds?²

Dzimumidentitāte attiecas uz pašas personas identifikāciju kā vīrietim, sievietei vai transpersonai. Dzimumidentitāti vienlīdz lielā mērā veido ģenētiskie, psiholoģiskie un sociālie faktori. Cilvēks ne tikai apzinās savu piederību noteiktam dzimumam, bet arī demonstrē dzimumam atbilstošu uzvedību, kas ir dzimuma audzināšanas rezultāts.

Cilvēku iedalījums pēc dzimuma ir vispārējs un visaptverošs, un no tā izriet arī citas atšķirtības un pakļautības. Tā ir sava veida kolektīvās identitātes forma (feminisms, piemēram). Taču ne visiem cilvēkiem izdodas veiksmīgi identificēties ar to dzimumu, kuru bioloģiski tie ir ieguvuši. Viņiem raksturīgs duālisms – fiziski cilvēks ir viens, bet psiholoģiski apzinās sevi kā kaut ko citu. To lielā mērā nosaka arī seksualitāte kā dzimumidentitātes sastāvdaļa. Dzimumdziņa ir iedzimta, bet tā izpaužas sociāli apgūtā formā – domāšanas veidā, emocijās

² Ilgākais laiks, ko pasaulē nodzīvojis sirds transplantācijas pacients, ir 31 gads. Pirmā sirds transplantācija Latvijā tika veikta 48 gadus vecajai pacientei Tatjanai 2002. gada 10. aprīlī Paula Stradiņa Klīniskās universitātes slimnīcas Sirds ķirurģijas centrā profesora Romāna Lāča vadībā. Paciente diemžēl ir mirusi, tomēr viņa pēc transplantācijas nodzīvoja gandrīz astoņus gadus, kas ir līdz šim ilgākais laiks, ko nodzīvojis pacients Latvijā ar pārstādītu sirdi. Līdz šim valstī kopā veiktas jau 12 sirds transplantācijas, un sešiem pacientiem pārstādītā sirds pukst joprojām.

un uzvedībā. Līdz ar to seksualitātes duālisms ir ne tikai iedzimtā un iegūtā attiecībās skatāms, bet arī no diviem citiem aspektiem vērtējams: fizioloģiskā un psiholoģiskā. Nespēja tikt galā ar savu duālismu uzskatāmi izpaužas transseksuāļiem, kuri šo pretrunu cenšas atrisināt, veicot ķirurģisku dzimuma maiņu. Transseksuāļi pieder pie tā saucamajām transpersonām, proti, cilvēkiem, kuru dzimumidentitāte un tās izpausmes ir atšķirīgas no bioloģiskajām dzimuma pazīmēm – cilvēki apliecina sevi cita cilvēka dzimumlomā. Diskusijā par to, vai dzimumloma ir tieši attiecināma uz dzimumidentitāti vai nē, transseksuāļi ir pierādījums šāдай tiešai saistībai:

“Jau agrā bērnībā jutu, ka puīši domā citādāk nekā es. Piemēram, kad braucām uz baseinu peldēties, varēja redzēt, ka zēni bez problēmām izģērbjas, lepojas ar savu ķermeni... Savukārt es biju es, bet mans ķermenis – kas pilnīgi cits, nespēju sevi ar to identificēt,” – stāsta transseksuālis. – “[.] tobrīd skaidri sajutu – dzimums, kas man dots, nav mans. Es slāpu nost.” (30.11.2011., kasjauns.lv)

Bez dzimuma maiņas operācijas šo cilvēku eksistence ir dramatiska, kaut arī seksualitāte no tās izpausmju viedokļa ir tikai vēsturiski mainīgs kultūras un sabiedrības konstrukts. Konkrētam indivīdam var būt sarežģīti atbilst šim konstruktam, jo saskaņā ar Mišela Fuko (*Michel Foucault*) teikto viss ir pakļauts kontrolei:

“Caur tik daudziem diskursiem ir savairojies juridisks sīku perversiju nosodījums; atkāpes no dzimumdzīves normas ir pielīdzinātas garīgai kaitei; no bērnības līdz pat vecumam ir definēta seksuālās attīstības norma un rūpīgi raksturotas visas iespējamās atkāpes; ir tapusi organizēta pedagoģiskā kontrole un ārstēšanas pasākumi [..].” (Fuko, 2000: 28)

Problēmas gan transseksuāļiem pašiem, gan apkārtējiem rodas tieši tāpēc, ka šo cilvēku uzvedība neatbilst stereotipizētajam priekšstatam par to, kā ir jāuzvedas noteikta dzimuma pārstāvim.

Aktuāla mūsdienu problēma ir arī dzimumu līdztiesība. Tās pamatā ir ideja par bioloģiskā (iedzimtā ‘sex’) un sociālā (iegūtā dzimte ‘gender’) dzimuma nošķiršanu un cilvēka brīvību pašam izvēlēties sev vēlamu dzimumu. Runājot par jebkuru dzimumu līdztiesības jautājumu, gandrīz vienmēr tiek runāts par iegūto / izvēlēto jeb sociālo dzimumu / dzimti (‘gender’), kura tiesības visdažādākajos veidos tiek politiski un institucionāli nostiprinātas un aizsargātas visiem iespējamiem līdzekļiem – laikā no 1970. gada Eiropas Savienība ir ieviesusi aptuveni 15 direktīvu saistībā ar dzimumu līdztiesības nostiprināšanu, paredzot arī nekatras dzimtes iespējamību.

Savukārt **psiholoģiskās** jeb **ego identitātes** uzdevums ir rūpēties par personas viengabalainību, proti, izveidot indivīda psihē pieredzes apguves un rīcības vadības procesus tā, lai vienmēr varētu atjaunot vienota veseluma sintēzi

starp daudzveidīgajiem un savstarpēji konfliktējošajiem dzīves aspektiem un posmiem, kā norāda ego identitātes pētnieks E. Eriksons (Eriksons, 1998: 66). Ego darbs ir veikt nozīmīgas identifikācijas visas bērnības garumā un pakāpeniski integrēt Es tēlus, apvienot katras attīstības pakāpes psihoseksuālos un psihosociālos aspektus un reizē integrēt jauniegūtos identitātes elementus ar tiem, kuri izveidojušies jau agrāk, t. i., savienot neizbēgamos pārrāvumus starp dažādiem personības attīstības līmeņiem. Šī integrācija kulmināciju sasniedz identitātē, kura sniedz vienotības un nepārtrauktības subjektīvas izjūtas, kas nodrošina indivīdam stabilu sevis apziņu un pārliecību par sevi, pieņemot lēmumus. Pateicoties ego identitātei, cilvēks apzinās sevi kā atsevišķu būtni, bet tā ir neapzinātā un apzinātā struktūra, kas katrā dzīves posmā saistās ar citu patību (kā es sevi apzinu). Līdz ar to ego identitātes jēdziens pauž patības veseluma ideju.

Kopienu un grupu identitāte

Pretstatā ego identitātei, kas ir izteikti individuāla, kopienu un grupu identitāte balstās uz indivīdu savstarpējās kopības apzināšanos. Tā savukārt ir saistīta ar daudzveidīgo, katram indivīdam piemītošo sociālo lomu kopumu, tāpēc kopienu un grupu identitātes raksturīgākie veidi ir: teritoriālā, sociālekonomiskā, kultūras, reliģiskā un nacionālā identitāte. Turpmākajā izklāstā tiks aplūkoti konkrētāk minētie identitātes veidi.

Teritoriālā identitāte jeb dzīves telpas kategorija. Teritoriālā piederības sajūta ir viena no nacionālās identitātes šķautnēm – tās saturu veido īpašas indivīda saites ar vietu, reģionu, zemi, kur cilvēks ir dzimis, audzis, pavadījis kādu mūža daļu. Šīs identitātes specifiku parāda jēdziens “mans” – mana māja (“mans nams, mana pils”), mana pilsēta, mans pagasts vai novads, mana valsts u. tml.

Teritoriālo identitāti mūsdienās visspilgtāk raksturo iedalījums pilsētniekos un lauciniekos. Katrs no šiem identitātes veidiem ir dzīvesveida noteikts. Galvenā nošķiruma līnija ir psiholoģiska, tā izpaužas iedalījumā “savējie – svešie”. Šī pati nošķiruma līnija vēl vairāk var pastiprināties arī pilsētvides vai lauku vides iekšienē kā jaunpienācēju nepieņemšana, “karošana” starp dažādiem grupējumiem, tostarp asociāliem. Martina Skorsēzes filma “Ņujorkas bandas” (2003), piemēram, parāda 19. gadsimta Manhetenas rajona bandu nežēlīgo cīņu starp īru jaunatnācējiem un sevi par pilsētas saimniekiem dēvējošiem noziedzniekiem. Filma ataino Ņujorkas dzīvi laikposmā no 1846. līdz 1863. gadam, kad ASV piedzīvoja lielu īru imigrāciju. “Filma uzdod jautājumus, kas ir Amerika un kas ir amerikānis,” sacīja Skorsēze kādā no savas filmas izrādīšanas vakariem. Viens no galvenajiem filmas personāžiem ir Bils – bandas vadonis, kurš vēlas aizstāvēt Amerikas angļus, holandiešus, velsiešus un vāciešus

pret īru imigrāciju, kas, pēc viņa domām, draud iznīcināt valsti. Jaunpienācēji sīvās kaujās izcīnīja sev tiesības kļūt par daļu no Ņujorkas pamatiedzīvotājiem un amerikāņiem.

Pilsētnieku dzīvesveidu raksturo lielāka anonimitāte un ātrāks dzīves ritms, neiejaukšanās psiholoģija. Tam ir gan pozitīva, gan negatīva nozīme – no vienas puses, cilvēkam ir lielākas iespējas saglabāt savu individualitāti, realizēt savu citādību nekā laukos vai mazpilsētās dzīvojošiem, no otras puses, samazinās individuālās atbildības līmenis par savu uzvedību, pieaug psiholoģiskā nogurdināmība no cilvēkiem un līdz ar to paaugstinās agresivitātes līmenis. Vientulības līmenis ir ļoti augsts, neskatoties uz daudzveidīgajām komunikācijas iespējām.

Laucinieku dzīvesveidam, gluži otrādi, raksturīga fiziska aktivitāte, vienmērīgāks dzīves ritms, kas gan neattiecas uz sezonālu intensitāti, kad ierobežotā laika sprīdī ir jāveic noteikti lauku darbi. Pieaug individuālā atbildība par savas rīcības sekām. Kā minētās dzīvesveida atšķirības maina cilvēku uzvedību? Pārsvārā tā ir pielāgošanās – veiksmīgāka vai ne tik veiksmīga sociālā adaptācija jaunai kopības formai.

Raksturojot teritoriālo identitāti, Entonijs Smits (*Antony D. Smith*) darbā “Nacionālā identitāte” (1997) norāda, ka vienlīdz izplatītas ir lokālās un reģionālās identitātes, it īpaši senatnē un viduslaikos, jo tām piemīt vienojoša un saliedējoša kvalitāte. Vienlaikus reģions var sadalīties lokālās vienībās, kā arī problemātiski ir ģeogrāfiski noteikt reģionu kontūras, ja ir vairāki centri. “Reģionālisms” lielākoties nespēj saliedēt un mobilizēt iedzīvotājus viņu unikālo problēmu dēļ, kaut arī ir reģionālisma pozitīvie piemēri – tūrisma pakalpojumu attīstīšana lauku vides sociālekonomisko problēmu risināšanai. Mūsdienās šāda mobilizējoša loma biežāk ir aktuālajām pilsētībniecības, kā arī ekoloģiskajām problēmām. Piemēram, 2013. gada jūnija sākumā Stambulā notika sadursmes starp policiju un vides aizstāvjiem, kas sākās kā sēdošā demonstrācija Taksima laukumā, turpinājās vairākas nedēļas, līdz pārauga aktīvās sadursmēs ar policiju. Protests saistībā ar lokālu ekoloģiska rakstura problēmu pārauga politiskā protesta formā – ļaudis nevēlējās islāmistu valdību. Sākotnējais protestu cēlonis bija Taksimas laukumā uzsāktie tirdzniecības kompleksa būvdarbi, kuri paredzēja blakus esošā parka likvidēšanu. Šis piemērs uzskatāmi parāda, cik būtiska ir teritoriālā identitāte, kas šoreiz izpaužas kā apziņa “mana pilsēta – mans parks” un transformējas, identitātes terminoloģijā izsakoties, jēdzienos “mana valsts”, “mans dzīvesveids”, proti, es kā šīs pilsētas iedzīvotājs un šīs valsts pilsonis esmu tiesīgs lemt vai vismaz piedalīties lemsanā, aktīvi paužot savu attieksmi pret problēmas risinājumu.

Raksturojot Smita grāmatu “Nacionālā identitāte”, filosofs Elmārs Vēbers izsaka pieņēmumu, ka turpmāk, iespējams, pieaugs teritoriālā aspekta nozīme – tieši šādā ievirzē nostiprināsies nacionālā identitāte Latvijā (Vēbers,

www.izdevnieciba.com). Jāteic, ka šī prognoze liekas maz ticama, ņemot vērā to lielo skaitu cilvēku, kas ir emigrējuši no Latvijas pēdējā desmitgadē sociālekonomisku apsvērumu dēļ. Piederības sajūtu Eiropai visvairāk ietekmē cilvēka vecums un tas, vai cilvēks plāno atstāt Latviju (Pārskats par tautas attīstību, 2010/2011: 21):

- vairāk nekā 1/3 jauniešu 18–24 gadu vecumā, kā arī tie, kas plāno atstāt Latviju, jūtas kā Eiropas iedzīvotāji;
- vecuma grupā virs 55 gadiem tikai 15,5% cilvēku pauduši piederību Eiropai, bet no tiem, kas neplāno atstāt Latviju, – 17,5%.

Ļoti iespējams, ka no Latvijas izbraukušajiem cilvēkiem veidojas jauna sociālekonomiskā identitāte, taču par šo procesu šobrīd nav tik daudz pētnieciskā materiāla, lai izteiktu drošus apgalvojumus. Viens gan ir skaidrs, ka mūsdienu globalizētās pasaules dzīves apstākļos veidojas konkurējošās identitātes. Kā norāda izdevuma “Latvija. Pārskats par tautas attīstību 2010/2011. Nacionālā identitāte, mobilitāte un rīcībspēja” autori – jaunu piederību veidošanās rada identitāšu konkurenci, piemēram, darba iespējas ārzemēs konkurē ar piederības izjūtu savai zemei, dzimtajai pusei, vietējai kopienai. Ja stāsts par dzīvi, darba apstākļiem, iespēju nodrošināt sevi, savu ģimeni Īrijā, Anglijā vai Norvēģijā iegūst pievilcību un vēlmi piebiedroties aizbraucējiem, tā ir **konkurējoša identitāte**. Tā ir mūsdienu situācija, bet, ja skatāmies pagātnē uz Latvijas pēckara trimdiniekiem, tad teritoriālajai identitātei bieži vien bija īpaša loma latviskās identitātes saglabāšanā. Sociālantropoloģe Baiba Bela, piemēram, savā rakstā “Latviskās identitātes saglabāšana, tālāknodošana un tās dažādība” (Bela B., 2010: 15–44) par latviešu emigrāciju Zviedrijā uzsver tieši šo aspektu: dodoties trimdā, cilvēki zaudēja visu – mantu, darbu, sociālo statusu un arī iespēju dzīvot tēvzemē. Nacionālās un etniskās identitātes kontekstā ļoti būtiska ir teritorija, kurai cilvēki jūtas piederīgi, kuru apdzīvo un ar kuras vārdu saista savu kopīgo identitāti. Latvija bija kļuvusi fiziski neaizsniedzama, tomēr zaudētā tēvzeme turpināja pastāvēt – kā tēls, ko veidoja literatūra, atmiņas un savstarpējā komunikācija. Būtu samērā dīvaini, viņa uzsver, ja, kādus 50 gadus dzīvojot noteiktā valstī, neveidotos piesaiste zemei, kas devusi patvērumu un jaunas dzīves iespējas. Latviešiem Zviedrijā, līdzīgi kā citās mītnes zemēs un līdzīgi kā bēgļiem visā pasaulē, izveidojās dubulta lojalitāte – gan attiecībā pret mītnes zemi, gan dzimteni, t. s. latviski zviedriskā identitāte.

Sociālekonomiskā identitāte. Šīs identitātes aprakstam E. Smits izmanto marksisma teoriju. Saskaņā ar Marksa socioloģiskajām nostādnēm sociālā identitāte ir vienīgā būtiskā kolektīvā identitāte. Šķiras emocionālā pievilcība ir ierobežota, un tai trūkst kultūras dziļuma. Šķiru definē kā ražošanas līdzekļu sastāvdaļu (K. Markss) vai kā cilvēku masu ar vienādām iespējām

izdzīvot darba tirgū (M. Vēbers). Taču, kā atzīst pats Smits, pastāv vēl kāds šķiriskās identitātes aspekts, kas, no vienas puses, veicina, no otras puses, traucē stabilas sabiedrības veidošanos. Šķira ir sabiedrisko attiecību izpausmes forma, tāpēc tā var nonākt savstarpējā konfliktā ar citām šķirām, tādējādi vēl reljefāk iezīmējot kolektīvo identitāti šķiras ietvaros. Turklāt, kā Smits norāda, tas ir pret-runā ar definīciju, proti, ka šķiru identitāte aptver tikai noteiktas teritorijas iedzīvotāju daļu (Smits, 1997: 14). Vēsturiski tā jau ir gadījies, ka gan reliģiskās, gan etniskās identitātes ir tiekušās iekļaut pašradītajās kopienās vairāk nekā vienu šķiru vien. Piemēram, anglikānisms 18. gadsimtā Anglijā sargāja galvenokārt augstāko un vidējo slāņu intereses, lai gan bija atvērts ikvienam anglim. Taču, kā uzsver Smits, reliģisko kopienu misija ir vai nu nacionāla rakstura, vai vispārcilvēciska. Tā nekad nav vērsta uz atsevišķu šķiru kā tādu, pat tajos gadījumos, kad konkrētā reliģija ir gatavota kādai īpašai šķirai (*Ibid.*: 14).

Kultūras identitāte. Veidojas no normu un vērtību sistēmas, kurai indivīds jūtas piederīgs kā noteiktas sociālās grupas pārstāvis – tas ir socializācijas procesa rezultāts. Šajā ziņā bērns vēl ir “starpkultūru produkts”, jo viņa individuālā pašapziņa kultūras noteiksmēs tikai veidojas un tiek veidota. Tā kā kultūras identitāte raksturo indivīda pašapziņas izpausmes, kuras veidojušās socializācijas procesā kā piederības apziņa noteiktai sociālajai grupai, indivīdu var vienlaikus raksturot gan pēc viņa piederības latviskai un eiropeiskai kultūrai; gan pēc piederības, piemēram, suitu sievu subkultūras normām.³ Suitu identitātes apziņa un tradīciju dzīvotspēja mūsdienās stiprina ne tikai suitu, bet arī latvisko identitāti kopumā, kā uzsvērts Latvijas kultūras kanonā, raksturojot suitu kultūrtelpu.

Kultūras identitātes socializācijas procesā ir svarīgi noteikti līdzekļi, kurus var izmantot institucionalizētā līmenī. Tāds ir arī 2007. gadā radītais Latvijas valsts kultūras kanons, kurā ir iekļautas Latvijas kultūru raksturojošās vērtības (šobrīd to veido 99 kultūras vērtības) dažādās mākslas jomās, ar kurām lepojas un kurām, kā norādīts kanonā, vajadzētu veidot ikviena Latvijas iedzīvotāja kultūras pieredzes pamatu, nodrošinot piederības izjūtu Latvijai.

³ Suiti ir neliela katoļu kopiena luteriskajā Kurzemē, kas mūsu dienās Latvijas rietumu daļā apdzīvo Alsungas novadu, Gudenieku pagastu Kuldīgas novadā un Jūrkalnes pagastu Ventpils novadā. Suitu kultūrā cieši savijušies kristīgie priekšstati un tradicionālās kultūras un folkloras vērtības. Suitu kultūrtelpu raksturo savdabīga valoda (latviešu valodas lībiskais dialekts). Viena no spilgtākajām suitu kultūras izpausmēm ir suitu sieviešu (suitu sievu) līdz pat mūsu dienām praktizētā tradīcija – vokālā burdona daudz balsība. Nozīmīga suitu kultūras zīme ir arī detaļās un krāsu salikumā bagātīgais un greznais tautastērps. Tā spilgto krāsu (galvenokārt sieviešu apģērbā) dēļ radies teiciens: “Saģērbies kā tāds suits.” Sk. “Kultūras kanons” (pieejams tiešsaistē – <http://kulturaskanons.lv/lv/1/4/149/>)

Tikpat labi indivīdu var raksturot arī pēc piederības kādai no jaunatnes subkultūras mūsdienu formām: bītnīkiem, rokeriem jeb baikeriem, hipījiem, pankiem, gotiem, hiphopistiem u. c. Strīdīgs ir jautājums, vai latviskais ir savienojams ar kādu no jaunatnes subkultūras formām. Kultūras identitāte sekmē nacionālās identitātes veidošanos, jo, tieši pateicoties pagātnes kultūras mantojumam un valodai, veidojas paaudžu sasaiste. No teiktā izriet, ka vienlaikus darbojas pagātnes un tagadnes kultūras elementi – kultūras identitāte veidojas kultūras mantojuma, subkultūru un jaunu kultūras piederību ietekmē.

Reliģiskā identitāte. Balstās uz kultūru un tās sastāvdaļu – paražās un rituālos kodētu vērtību, simbolu un mītu, tradīciju noregulēšanu un saskaņošanu. Reliģiskās identitātes simbolisko jēgu izsmelēši ir raksturojis kultūrantropologs Klifords Ģircs (*Clifford Geertz*): “Reliģiski simboli formulē pamatatzīmi starp konkrētu dzīves stilu un kādu īpatnu (kaut arī parasti vārdos neizteiktu) metafiziku, un šādi katru no tiem uztur spēkā...” (Ģircs, 1998: 93) Tas nozīmē, ka reliģiskā ticība un prakse kādas grupas ētosu parāda kā tādām dzīvesveidam īpaši piemērotu reālās situācijas tēlu. Reliģiskā simbolika cilvēkam ir ļoti nepieciešama, jo tā vedina cilvēku uz jēgas jautājumiem un ne tikai. Ģircs uzsver, ka cilvēkiem, kas uz kādu laiku spēj pieņemt reliģiskus simbolus, tie sniedz kosmiska mēroga garantiju – ne tikai tādēļ, lai viņi spētu apjēgt pasauli, bet arī tādēļ, ka, apjēguši to, spēs smalkāk just, nosaukt vārdā savas emocijas un tādējādi radīs spēku pasauli izturēt. Veidojot savu reliģisko identitāti, cilvēks veido arī “prāta dispozīcijas”, proti: “Kosmiskas kārtības izklāsts, reliģisko ticējumu kopa reizē ir arī komentārs sociālo attiecību un psiholoģisko norišu laicīgai pasaulei. Tas atļauj aptvert šīs attiecības un norises.” (*Ibid.*: 127) Šim apjēgumam ir praktiska nozīme – mācībā par iedzimto grēku ietverts ieteikums, kā izturēties pret dzīvi, noskaņojums, kas arvien atkārtojas, kā arī noturīga motivāciju kopa, norāda Ģircs.

Aplūkojot reliģiskās un citu identitāšu attiecības, Entonijs Smits pievērš uzmanību tam, ka reliģiskā identitāte var sakrist ar etnisko identitāti vai būtiski papildināt to. Reliģisko kopienu misija ir vai nu nacionāla rakstura, vai vispārcilvēciska. Tā nekad nav vērsta uz atsevišķu šķiru kā tādu. Šķiriskās un reliģiskās identitātes ir savstarpēji saistītas un bieži “pārslied” viena otrā. Reliģisko identitāti veido cilvēku savstarpējie sakari un sabiedriskā darbība. Tā balstās uz kultūras un tās sastāvdaļu noregulēšanu. Reliģiska kopiena var sašķelt etnisku kopienu. Reliģiskā un etniskā identitāte, darbojoties gan atsevišķi, gan kopā, spēj mobilizēt un balstīt stabilas iedzīvotāju kopienas. Daudzas etniskās minoritātes tikai tāpēc ir saglabājušas savu identitāti, ka cieši turas pie savas reliģijas. Kā piemēru E. D. Smits min katoļus un protestantus Ziemeļīrijā, poļus, serbus, horvātus u. c.

Lai arī E. D. Smits ir ievērojamākais autors nacionālās identitātes jautājumos, viņa pieeja ir raksturīga etnosimbolismam. Ir vērts palūkoties arī uz citām pieejām, it īpaši tāpēc, ka sociālais konstrukcionisms ir tiešs pretmets etnosimbolismam.

Nacionālā identitāte sociālā konstrukcionisma, etnosimbolisma un primordiālisma pretmetos. Minētie ir raksturīgākie atšķirīgie pieejas varianti tam, kā mūsdienās būtu traktējama nacionālā identitāte. Atsevišķi pētnieki tradicionāli izdala etnisko un *nacionālo identitāti* kā sociālās identitātes veidu, kurš ir nozīmīgs kolektīvās identifikācijas faktors, it īpaši 20. gadsimtā. Ja salīdzina visas trīs pieejas, kļūst acīmredzams, ka primordiālisms aplūko nacionālās identitātes noturību, savukārt konstrukcionisms tās mainīgumu, bet etnosimbolisms tās būtisko elementu kopumu – mītus, simbolus, vērtības un tradīcijas.

Tā kā nācijas veidojušās pašidentifikācijas procesā, nacionālo identitāti aplūko kā sociāli konstruētu identitāti – veidotu no simboliem, mītiem, naratīviem un citiem līdzīgiem elementiem. Šajā identitātes raksturojumā dominē mainīgie elementi, un to konceptuāli pārliecinoši pauž **sociālais konstrukcionisms**, kura pārstāvji uzskata, ka nacionālās identitātes pazīmes ir vēsturiski un sociālpolitiski noteiktas, tās veidojušās mijiedarbībā ar citām sociālajām grupām, konstruējot savu identitāti. Par identitāti liecina nevis reāla kopība, bet gan pārliecība par kopību, kas ir subjektīva pēc savas būtības. Līdz ar to savas kopības identificēšanā klātesoši ir “viņi” – kādi citi, bez kuriem nav iespējams sajust “mēs” atšķirīgumu. Arī nacionālisms sakņojas šādā iedomātā piederībā kādai sociālai grupai.

Sociālajā psiholoģijā mēdz runāt par etniskās identitātes veidošanos multi-etniskā vidē, tādējādi vēl vairāk uzsverot konstruēšanas aspektu. Nacionālās identitātes pētniece I. Šūpule to parāda Latvijas kontekstā, uzsverot, ka latviskums aktualizējas un kļūst kulturāli un politiski nozīmīgs tieši mijiedarbībā ar, piemēram, krieviskumu, igauniskumu, un mijiedarbības procesā tiek definēta piederība (Šūpule, 2013: 49). Kaut arī mijiedarbības aspekts ir būtisks raksturojums, tas noved pie mainīguma absolutizēšanas, jo padara identitātes jēdzienu pārāk izplūdušu un neskaidru, par ko arī tiek pamatoti kritizēts. Politoloģe D. Bleiere, piemēram, pievēršoties konstruktīvistu kritikai, apgalvo, ka politiskās prakses izpratnē identitātes ir stabilas – rases, nācijas un identitātes pastāv (Bleiere, 2009: 6). Konstruktīvistu pūles parādīt, ka identitātes ir mainīgas un fragmentētas, ir radījušas sajaukumu, jo koncepts, kurā nav iespējams identificēt stabilu kodolu, ir analītiski maz noderīgs. Jau iepriekš pieminētais filosofs Jānis Broks to transformē jautājumā par kolektīvās identitātes (tostarp nacionālās) ontoloģisko statusu: vai tās pastāv kā reālas būtības vai arī tikai kā kopējie vairāk vai mazāk korespondējošie priekšstati un darbības, kuras tikai aprakstošā veidā var uzskatīt par kaut ko reāli pastāvošu? Atbildot uz šo jautājumu, J. Broks pievienojas konstrukcionisma kritiķu pozīcijai un uzsver, ka ar šo pieeju nevar izskaidrot makrosociālās reālijas un identitātes avotus kultūrā (Broks, 2012/2013: 17).

Šo kritiku var pilnībā attiecināt uz galējo sociālā konstruktīvisma pieeju, kuru pārstāv Benedikts Andersons (*Benedict Anderson*). Viņaprāt, nācija ir **iedomāta politiskā kopiena**, jo tās pārstāvji nepazīst cits citu, tajā pašā laikā

tā ir ierobežota, jo ir vēl daudzas citas nācijas. Tā ir suverēna kopiena, un tādu to sāka iedomāties jau apgaismības laikmetā, kad sāka sarukt hierarhisko dinastiju valstis. Neskatoties uz nevienlīdzību un ekspluatāciju, katrā nācijā ir iedomātā brālība. Nācija un nacionalitāte, nacionālisms nav sociālās evolūcijas rezultāts, gluži otrādi, – tie ir sava veida kultūras artefakti⁴, kuriem mūsdienās piemīt dziļa emocionāla leģitimitāte. Nacionālisms, piemēram, ir jēdziens, ar kuru apzīmē arī diskrētu notikumu saistību. Savukārt nacionālisma kultūrai ir iespaidīgi nacionālisma simboli, piemēram, Nezināmā kareivja kaps, kas ir tik lielā mērā simbolisks, ka neprasa konkrētu informāciju par to, kas tajā atrodas. Šo pieminekļu izteikti simbolisko jēgu un kultūras nozīmi var vēl uzskatāmāk sajust, ja iedomājamies, ka varētu būt arī Nezināmā marksista kaps vai piemineklis Kritušajam liberālim (Anderson, 2006: 33).

Pēc Andersona domām, Rietumeiropā 18. gadsimts ir zīmīgs ar to, ka beidzās reliģiskās domāšanas laikmets un sākās nacionālisma ēra. To sagatavoja reliģiskās kopienas un dinastiju valsts kultūras sistēmas. Turklāt tieši izglītotie cilvēki bija kosmoloģiskās hierarhijas adepti, tās hierarhijas, kuras virsotnē ir ticība dievišķajam. Pasaule kļuva plašāka un daudzvalodīgāka, mazinoties latīņu valodas ietekmei un pateicoties lielajiem ģeogrāfiskajiem atklājumiem. Līdz ar to attīstījās romānu rakstniecība, prese un grāmatu tirdzniecība. Jau 16. gadsimtā Parīzē par mājokļa interjera sastāvdaļu bija kļuvušas bibliotēkas, arī laikrakstu lasīšana kļuva par masveida nodarbi. Andersons citē Hēgeli, kurš ir trāpīgi izteicies, ka mūsdienu cilvēkam laikraksti aizvietojuši rīta lūgšanu. Katrs, kas lasa avīzi, labi zina, ka izpilda ceremoniju, kuru veic vēl tūkstoši vai miljoni citu cilvēku, par kuru eksistenci viņš ir pārliecināts, kaut arī viņam nav ne vismazākā priekšstata par viņu identitāti.

Andersons uzskata, ka nacionālisma veidošanās vēsturiski kļuva iespējama tad, kad savu ietekmi pār cilvēku prātiem zaudēja trīs galvenie kultūras priekšstati:

1. Priekšstats par to, ka ir kāda īpaša rakstības valoda, pateicoties kurai ir pieejama ontoloģiska patiesība, jo šī valoda pati ir šīs patiesības sastāvdaļa.
2. Priekšstats par to, ka valdnieks ir esamības centrs un lojalitāte pret viņu nodrošina pieeju šai esamībai.
3. Priekšstats par temporalitāti, kurā kosmoloģija un vēsture bija nesaraujami saistītas, bet pasaules sākums un cilvēku sākums – identiski.

Sabrūkot šiem priekšstatiem, bija vajadzīgs kāds cits veids, kā sasaistīt varu, laiku, brālību, un tas arī radās nacionālisma formā. S. Baņkovska B. Andersona grāmatas “Iedomātās kopienas” krievu izdevuma priekšvārdā uzdod jautājumu:

⁴ Artefakts (latīņu val. *artefactum* – “mākslīgi izveidots”) ir parādība, process vai priekšmets, kura rašanos nevar izskaidrot ar dabiskiem cēloņiem.

kas padara nāciju par tādu vērtību, ka cilvēks ir gatavs mirt tās dēļ? Viņa uzskata, ka Andersons, atbildot uz šo jautājumu, savieno nācijas un nacionālismu ar transformācijām universālās kultūras sistēmās (relīģijā, valodā u. tml.) un izmaiņām pasaules uztveres veidos (*Андресон, 2001*).

Nācija ir mūsdienu sabiedrībai raksturīgs veids, kā savienot viengabalainā uztveres formā telpu, laiku un cilvēku solidaritāti. Šo viengabalainību var iegūt tikai ar unificētu vērtīborientētu iztēli, kura veido iedomātas kultūras kopienas. Nacionālisms kalpo par mūsdienu sabiedrības “relīģiju”, un tāpēc nācijas ir mūžīgas. Tas aizstāj tradicionālo reliģisko ticību ar sekularizētu fatālisma transformāciju nepārtrauktībā un nejaušību transformāciju jēgas jēdzienā. Kustība nozīmē pārvietošanos impērijas ietvaros, kas radīja iespēju mainīt priekšstatu par telpu un attīstīt nacionālismu kā pasaules uzskatu. Tāds ir, piemēram, amerikāņu nacionālisma modelis, kas pārstāv valsti, kuras politiskās un kultūras robežas nesakrīt. Nācijas vienotību sekmē arī valoda kā iztēles veids – tā piešķir nācijai dabiskumu un ļauj izjust pagātņi tagadnē, saplūst tām kopā vienlaicīgi.

Nacionālās apziņas veidošanos sekmēja gan latīņu valodas statusa maiņa (tā kļuva par kaut ko īpašu), gan Reformācija, kuru attīstīja, kā Andersons to sauc, drukāšanas kapitālisms, gan dzimto valodu, kaut arī nevienmērīga, tomēr attīstība, kalpojot par administratīvās centralizācijas līdzekļiem. Pēdējo daži monarhi iemanījās izmantot absolūtās varas nostiprināšanai. Nacionālās valodas, kurās izdeva grāmatas, veidoja nacionālo apziņu trejādi: šīs valodas veidoja unificētu komunikācijas lauku, valoda kļuva par pagātnes tēlu veidotāju, radot subjektīvus priekšstatus par nāciju, un veidojās tādi valodas varas elementi, kas bija ietekmīgāki par iepriekšējiem administratīvajiem dialektiem. Tas kopumā lika pamatus mūsdienu nāciju tapšanai. Aristokrāti, muižniecība, profesionāli ierēdņi un tirgotāji tad arī bija galvenie šīs **filoloģiskās revolūcijas** patērētāji. Jau no savas rašanās pirmsākumiem nacionālā apziņa Eiropā veidojās kā starptautiskas kopienas apziņa. Turpmāk, 19. gadsimtā, filoloģiskā revolūcija kopā ar nacionālisma kustībām lielā mērā apgrūtināja dinastiju valstu pastāvēšanu. Šajā gadsimtā aizsākās arī tas, ko mēdz saukt par oficiālo nacionālismu.

Savukārt 20. gadsimtā nacionālisma uzplaukums koloniālajās teritorijās notika, pateicoties inteliģencei, jo daudzās koloniālajās valstīs par realitāti sāka tapt inteliģentā bezdarbnieka fenomēns. Atšķirībā no Eiropas nacionālistiskās inteliģences koloniālo valstu inteliģence bija gados jauna un ar izteiktu vēlmi piešķirt sev politisku nozīmīgumu. Kolonijās tā bija pirmā paaudze, kas ieguvusi eiropeisku izglītību un līdz ar to citu skatījumu uz lietām.

Andersona iedomāto kopienu ideja ir izpelnījies gan lielu atbalstu, gan nopietnu kritiku. Sociālā konstrukcionisma kritiku var reducēt uz vienu būtiskāko argumentu, proti, atsevišķu nacionālo identitāšu pastāvēšanā jāreķinās ar gadu

tūkstošos tapušo kopīgo valodu, vēsturi vai vēsturisko teritoriju, kas nav atzīstamas par konstrukciju, bet gan par substanciālu realitāti, kas saglabājusi zināmu nepārtrauktību un pēctecību daudzveidīgajās pārvērtībās (Šķilters, Lasmane, 2010: 21).

Sociālā konstrukcionisma pieejas specifika ir pilnīgi atšķirīga no **etnosimbolisma** skatījuma uz nacionālo identitāti kā dabiski veidojušos parādību, kuras tapšanā izšķirošā nozīme ir etniskajam un simboliskajam aspektam. Iepriekš jau aplūkotajā Antonija D. Smita darbā “Nacionālā identitāte” tā raksturota ne tikai kā bioloģiska vienība, bet arī kā politiskās kopības izjūta. Tā piešķir visiem sabiedrības locekļiem vienu un to pašu tiesību un pienākumu sistēmu un palīdz atpazīt pašiem sevi, kā arī justies piederīgiem konkrētai teritorijai. Nācija – cilvēku kopums, kas pakļauts vieniem un tiem pašiem likumiem un institūtiem un dzīvo konkrētā teritorijā.

Nacionālā identitāte un nācija ir sarežģītas parādības, kuras veido daudzi un dažādi savstarpēji saistīti etniskie, kultūras, teritoriālie, ekonomiskie un tiesiski politiskie elementi. Tie rāda, cik nozīmīgas saiknes vieno sabiedrības locekļus, kuriem ir kopīgas atmiņas, mīti un tradīcijas, un šie kultūras komponenti, būdami pilnīgi atšķirīgi no tīri juridiskām un valstiski birokrātiskām attiecībām starp cilvēkiem, var rast un var arī nerast savu izpausmi to pašu cilvēku dibinātajās valsts struktūrās, uzsver Smits.

Līdzīgi viņš raksturo arī etnicitāti, nosaucot to par etnicitātes galveno paradoksu: tā vienlaikus pārveidojas un saglabājas tāda pati, mūžam mainīgais indivīds sadzīvo ar strikti nosacītiem sabiedrisko attiecību un kultūras parametriem.

Nacionālās identitātes pazīmes ir:

- vēsturiskā teritorija jeb tēvzeme;
- kopīgi mīti un ar vēsturi saistītās atmiņas;
- vienota tautas kultūra;
- visiem sabiedrības locekļiem vienādas tiesības un pienākumi;
- kopīga ekonomika ar iespēju sabiedrības locekļiem pārvietoties savas teritorijas robežās (Smits, 1997: 22).

Nacionālās identitātes apjauta paver iespēju ieraudzīt un apzināties pašam sevi, noteikt savu vietu pasaulē. Nacionālās identitātes atslēga ir cilvēka pašapzināšanās process un savas vietas meklējumi. Tajā pašā laikā, kā uzsver Smits, šis aspekts raisa visvairāk šaubu un skepticisma. Nacionālās identitātes vārdā cilvēki itin kā esot ar mieru paši atsacīties no brīvības un ierobežot citu cilvēku tiesības būt brīviem.

Atšķirībā no valsts nācija ir kultūras un politikas vienotība, kaut gan vienlaikus pastāv arī valsts un nācijas neatbilstība: nācijas dzīves telpas robežas nesakrīt ar valsts robežām, pastāv arī iedzīvotāju etniskās kultūras nesakrītība. E. D. Smits tāpēc nošķir pilsonisko nācijas modeli no etniskā.

Rietumnieciskais jeb “pilsoniskais” nācijas modelis: nācijas ir kultūrtipa kopienas, kuru locekļus apvieno vēsturiskas atmiņas, mīti, simboli un tradīcijas. Kultūrtipa kolektīvā identitāte nozīmē nepārtrauktības un pēctecības apziņu, ko cita citai sekojošās paaudzēs izjūt kāda konkrēta populācijas kultūrvienība attiecībā uz kopīgajām atmiņām. Tipiski notikumi, kas rada pārmaiņas šādas identitātes kultūrā, ir kari un tautas pakļaušana, paverdzināšana un izraidīšana trimdā, pievēršana citai ticībai un imigrantu pieplūdums. Vēlīnajos viduslaikos ap šīm kultūrtipa etniskajām kopienām valstis radīja savu administratīvo, tiesisko, fiskālo un militāro sistēmu. Šāds vienots likumu un institūtu kopums ar vienotu politisko gribu tiek apzīmēts ar jēdzienu *patria*. Kopības izjūtas pastiprināšanās radīja tiesiskās vienlīdzības apziņu. Likumība un politiskās tiesības – būtiski nācijas uzbūves modeļa elementi. Visi šīs sabiedrības locekļi ir vienlīdzīgi pakļauti *patria* likumiem un izjūt savu piederību tai. Pēdējo precīzāk raksturo jēdziens “patriotisms”, kuru politoloģijas profesors un Valda Dombrovska pēdējās valdības aizsardzības ministrs Artis Pabriks Latvijas tagadnes situācijai atbilstīgi traktē šādi:

“[...] patriotisms ir savas valsts interešu stādīšana augstāk par visām citām starptautiskām interesēm un arī sabalansējums ar Eiropas interesēm. Kad stājāties Eiropas Savienībā, daudzi man teica: “Mēs tagad zaudēsim savu neatkarību.” Tieši pretēji – varu jums garantēt, ka Latvijas suverenitāte pieaugs tieši pēc iestāšanās ES, jo mūsu ietekme pasaulē palielinās.” (Pabriks, 24.01.2014., Sestdiena)

Protams, ka ar patriotismu vien nepietiek, lai nacionālā identitāte būtu noturīga ilglaicīgi. E. Smits apgalvo, ka nācijai ir nepieciešama vienojoša kultūra un pilsoniska ideoloģija, kopīgi centieni un sapratne, pārdzīvojumi un idejas – noteikts šo vērtību daudzums, kas cilvēkus viņu tēvzemē saliedē vienā veselumā. Nācijas kultūru vada tautas socializācijas institūti. Vēsturiskā teritorija, sabiedrības locekļu tiesiski politiskā kopība, tiesiski politiskā vienlīdzība, kopīgā ideoloģija un kultūra – tie ir komponenti, kas veido nācijas rietumniecisko modeli, raksta E. Smits. Nācijai jāapdzīvo skaidri noteikta teritorija, tai jābūt vēsturiskai zemei (tēvzemei). Zemes resursi – tos nedrīkst izmantot un ekspluatēt “svešinieki”. Nacionālā identitāte šajā modelī veic kopienas locekļu socializēšanu – tie kļūst par “nacionāļiem” un “pilsoņiem”.

Nerietumnieciskais jeb “etniskais” nācijas modelis uzsver to, kādā kopienā indivīds ir dzimis un kāda ir viņa dzimtā kultūra. Nācija – pirmā un pati galvenā cilvēku kopības forma, ko nosaka viņa izcelsme. Nācija kā “superģimene”, kas lepojas ar senču vēsturi un ģeoloģiju. Ģimeniskās saites atšķir tos no ienācējiem. Sabiedrības līderiem ir jāņem vērā “tautas griba”, un tie spēj savienot atšķirīgas iedzīvotāju grupas un šķiras. Etniskajā modelī iekļauta tautas

kultūra, parasti valoda un sadzīves ieražas. Pie etniskā nācijas modeļa pieturas Austrumeiropas un Āzijas valstis. Pat konfliktu gadījumos konkurējošās puses balstās uz kopīgiem uzskatiem par nāciju.

E. Smits uzsver, ka nacionālisms ir tas, kas glābj zudušu vēsturi, zudušas literatūras, iedvesmo un sekmē kultūru atdzimšanu, atrisina identitātes krīzes, padara likumīgu iedzīvotāju kopību un sociālo vienotību, izkopj neatkarības un tautas kolektīvās vienotības ideālus. Tas pilnībā ir attiecināms arī uz nacionālās identitātes apzināšanās procesiem mūsdienu Latvijā. Nacionālisma pastiprināšanās ir tikai dabiska pretreakcija uz neseno Latvijas atrašanos PSRS sastāvā. PSRS bija daudznacionāla valsts ar krievu valodas dominanti visās jomās, savstarpējo saskarsmi ieskaitot. Šajā valstī mītošais cilvēks ieguva apzīmējumu “padomju cilvēks” neatkarīgi no viņa nacionālās vai etniskās piederības. Pēc PSRS sabrukšanas ļoti izteiktas kļuva latviskuma izpausmes – piederības latviešu nācijai apliecināšanas vajadzība.

Primordiālisms⁵ (dažkārt saukts par esenciālismu) konsekventi balstās uz pārliecību, ka etniskā kopība, tostarp nacionālā, ir bioloģiski noteikts kopums, kuram piemīt iekšējā homogenitāte. Ir autori, kas uzskata, ka primordiālistu pieeja ir zaudējusi aktualitāti, taču tie pārsvarā ir autori, kuriem pašiem tuvāka konstruktīvistu pieeja. Var par to diskutēt, bet primordiālistu pieeja, pēc Pītera Brasa (*Peter Brass*) domām, skaidro, ka ikvienai personai no piedzimšanas brīža ir emocionāla saikne ar kādu noteiktu sabiedrības grupu, kuras pamatā ir attiecīgās personas asinsradniecība, dzimšanas vieta, valoda, kultūras un sabiedriskās dzīves pieredze.

Primordiālisma spilgtākais pārstāvis ir Entonijs Gidenss (*Anthony Giddens*), kurš raksturo “etnosu” kā cilvēku kopību, kam ir vārds, mīti par senčiem, kopīga kultūra un vēsture, kuri asociējas ar specifisku teritoriju un kam piemīt solidaritāte. Pašidentitāte ir etniskās identitātes pamats, kas balstās uz etniskās diferenciacijas procesu.

No sabiedriskās dzīves pieredzes viedokļa raugoties, nacionālā identitāte šobrīd Latvijā dzīvojošam cilvēkam ir ļoti sarežģīts jautājums. Tikko apzinājies savu latviskumu vai atguvis zaudēto latviskuma apziņu, indivīds mēģina sevi apjaust kā vienotās Eiropas daļu, kuru viņš pārstāv kā austrumeiropietis. Turklāt Latvijas valsts identitāte nav identiska latviskai identitātei. Juriste un Saeimas deputāte Ilma Čepāne ļoti precīzi parāda šo jēdzienu robežšķirtni: “Valsts latviskā identitāte nav saistīta ar konkrēta cilvēka nacionālo identitāti – tā var būt kopēja gan cilvēkam, kas sevi uzskata par latvieti, gan par ukraiņi, gan par poli, gan par krievu, gan par vācieti utt.” (Čepāne, 25.10.2013., Latvijas Avīze)

⁵ *Primordiālisms* – no angļu valodas vārda *primordialism* – uzskati, kas raksturo nāciju kā dabas parādību.

Turpinot šo domu, jājautā tālāk, vai vispār eksistē tāda Eiropas identitāte kā integrācijas procesa rezultāts? Meklējot atbildi uz šo jautājumu, parādās vairāki modeļi. Jau pieminētajā D. Bleieres rakstā (Bleiere, 2009: 6) ir norādīti trīs šobrīd aktuālākie attīstības modeļi:

- 1) unitārais modelis balstās uz ideju par supranacionālu pieeju, uz kuru pamatos citi integrācijas un identitātes veidošanas mehānismi, kas pārnestu nācijvalsts identitātes veidošanas modeli uz ES;
- 2) daudz kultūru modelis, kurā ES ir tikai mediators, kas aizsargā nacionālās un kultūras vērtības;
- 3) modelis “vienotība dažādībā” – apvieno abus iepriekšminētos modeļus, ka var pastāvēt nekonfliktējošas pilsoniskās un kultūras identitātes, jo nacionālās identitātes nevar aizstāt ar vienotu ES identitāti. Bet vai tāda bezkonfliktu līdzāspastāvēšana ir iespējama?

Sociālekonomiskais un politiskais konteksts ir tas, kas reāli parādīs šo attīstības modeļu dzīvotspēju, taču psiholoģiskā ziņā situācija ir sarežģītāka. Personības līmenī noris “cīņa” ar sevi un citiem par iespēju būt pašam – par savu individualitāti mūža garumā, tāpēc psiholoģiskais aspekts ir zināmā mērā konstants lielums. Pamatus identitātes psiholoģiskai izpētei ir likuši amerikāņu psihologs Viljams Džeimss (1842–1910) un psihoanalīzes pamatlicējs Zigmunds Freids (1856–1939). V. Džeimss uzsvēra viengabalainības aspektu, savukārt Z. Freids – kopības apziņu. Viens no ievērojamākajiem psihoanalīzes virziena pārstāvjiem ir Eriks Eriksons (1902–1994), kurš ir izstrādājis klasisku identitātes koncepciju. Pateicoties viņam, identitātes pētniecība kļuva par tradicionālu humanitāro un sociālo zinātņu pētniecības priekšmetu, tāpēc E. Eriksona koncepcija ir jāaplūko detalizētāk.

Identitāte psihoanalītiskā skatījumā

Balstoties uz abu priekšgājēju zinātnisko devumu, E. Eriksons turpina viņu iesākto, pētot identitātes veidošanos kā psihosociālu procesu, kas norisinās visos garīgās darbības līmeņos kā sevis izvērtēšanas process. Taču tas parasti ir neapzināts un tajā nav iespējams nošķirt individuālo izaugsmi no pārmaiņām sabiedrībā. Vērtējot E. Eriksona devumu, Entonijus Gidenss lielā mērā piekrīt viņa kritiskajām piezīmēm par Z. Freidu, tomēr norāda, ka psihoanalīzē terminam “ego” ir pārāk liela jēdzieniskā slodze (Gidenss, 1999: 87). Tas attiecas arī uz terminu “ego identitāte”, kuram ir vismaz četras blakusnozīmes:

- 1) tas attiecas uz indivīda identitātes apziņu;
- 2) tas var nozīmēt arī neapzinātas pūles saglabāt personības rakstura viengabalainību;
- 3) tas ir ego sintēzes nemanāmās darbības kritērijs;
- 4) tā ir iekšējās solidaritātes uzturēšana ar grupas ideāliem un identitāti.

E. Eriksons paškritiski atzīmē, ka identitātes jēdzienu pilnībā nespēj aptvert tradicionālā psihoanalīzes metode, jo tajā nav izveidoti termini apkārtējās vides ietekmes ietveršanai identitātes tapšanas procesā. Līdz ar to viņš uzskata, ka metodoloģiski vispiemērotākie identitātes jēdziena izpratnei ir psihoanalīze saistībā ar sociālpsiholoģiju un vēsturisko perspektīvu – viņa individualitāti raksturo identitāšu daudzveidība, kuru vienotā veselumā satur cilvēka Es (ego). E. Eriksons katru Z. Freida psihoseksuālās attīstības stadiju papildina ar sociālo aspektu. Pazīstamais latviešu psihologs V. Reņģe, salīdzinot abus teorētiķus, uzsver atšķirīgo (Reņģe, 1999: 112):

1. Freids kā identitātes psiholoģijas pārstāvis runā par t. s. seksuālo instinktu attīstību no infantilās seksualitātes līdz nobrieduša cilvēka seksualitātei. Turpretim Eriksons runā par cilvēka “es” attīstību, kā veidojas un attīstās tieši ego.
2. Eriksons bija pirmais, kas mēģināja aplūkot personības attīstību visā cilvēka dzīves garumā, jo pirms Eriksona bija pieņemts uzskatīt, ka personības un rakstura attīstība un veidošanās noslēdzas līdz ar pusaudža gadiem.
3. Eriksons pierādīja, ka izmaiņas personībā notiek visā cilvēka dzīves laikā. Tās vienīgi nav tik straujas un redzamas kā pusaudža gados.

Šī ego jeb personiskā identitāte ir vienojošais elements, tajā pašā laikā tās veidošanās un attīstības process ir ļoti sarežģīts un pretrunīgs. Identitātes veidošanās procesu raksturo viens princips, un tas ir **epiģenētiskais princips**. Saskaņā ar to Eriksons secina (Eriksons, 1998: 74):

1. Ikvienā augošā organismā tā atsevišķās daļas ir attīstījušās katra savā laikā, līdz tās veido vienotu funkcionējošu veselumu.
2. Katrai organisma daļai ir savs kritiskās attīstības posms, kad tā pakļauta lielākam riskam.
3. Cilvēka organisms noteiktā secībā attīsta lokomotorās, sensorās un sociālās spējas.
4. Katrs attīstības posms izvēršas **krīzē**. Tā ir pagrieziena punkts, stāvoklis, kam seko attīstība vienā vai otrā virzienā, sekmējot izaugsmi, atlabšanu un tālāku diferenciaciju. Augšana un jaunu funkciju apzināšanās ir psihes tapšana caur krīzēm.
5. Personība attīstās pa posmiem, kurus jau iepriekš nosaka organisma **gatavība mijiedarbībai. Idiosinkrētiskā pieredze**⁶ (it īpaši iekšējie konflikti) veido katru indivīdu par individualitāti. Individuālā **autonomija** attīstās attiecīgajai kultūrai raksturīgā vidē – būtiski ietekmējot indivīda raksturu.

⁶ Idiosinkrētisks – tikai indivīdam raksturīgs, savdabīgs.

Identitātē ietilpst divi aspekti, kuri ir jānošķir viens no otra: personiskās identitātes jeb patības aspekts un ego aspekts. Personiskā identitāte ir savas **eksistences apzināšanās** laikā un telpā un novērojums, ka citi atzīst šo viengabalainību. Tādējādi indivīda ego telpā tiek saglabāts. Savukārt **ego ir iekšēja struktūra, kas nodrošina saskaņotu, vienotu individualitātes pastāvēšanu**. Ego identitāte ir sevis un savas individualitātes apzināšanās, kas piešķir eksistencei ego kvalitāti un izpaužas cilvēka individuālajā stilā, turklāt šis stils sakrīt ar viengabalainību un ilgstamību, kādu cilvēkam piešķir viņam nozīmīgi līdzcilvēki tuvākajā sabiedrībā.

Identitātes veidošanās procesā ego ir galvenā, daļēji neapzinātā un organizējošā struktūra, kura katrā dzīves posmā ir saistīta ar mainīgu patību, kuru nepieciešams sintezēt ar jau pamestām un vēl sagaidāmām patībām:

“[...] izveidot indivīda psihē pieredzes apguves un rīcības vadības procesus tā, lai vienmēr varētu atjaunot vienota veseluma sintēzi starp dažādiem un pat savstarpēji konfliktējošiem dzīves aspektiem, piemēram, paša vēlmēm un ār pasaules prasībām, nemītīgi caurskatot un sintezējot visus iespaidus, emocijas, atmiņas un impulsus, kas mēģina iespieties mūsu domās un likt mums darboties [...]” (Eriksons, 1998: 172)

Eriksons uzskata, ka ego ir jāīsteno trīs procesi:

- 1) **bioloģiskais** – nodrošina hierarhisku eksistences organizāciju, kura veidota no orgānu sistēmām, kas izdzīvo katra savu dzīves ciklu;
- 2) **sociālais** – sakārto organismus ģeogrāfiski, vēsturiski un kultūras ziņā nošķirtās grupās;
- 3) **organizatoriskais** – saglabā indivīdu kā personību, kurai piemīt viengabalainība un ilgstamība gan pašpieredzē, gan apkārtējā uztverē.

Tas nozīmē, ka pārmaiņas, ko novēro vienā procesā, radīs pārmaiņas citos procesos un katram no šiem procesiem ir savi brīdinājuma signāli, ja kaut kas nav kārtībā: pirmajam procesam tās ir sāpes, otrajam – nemiers un bažas, trešajam – bailes un panika. Katrs atsevišķais signāls brīdina par disfunkcijas briesmām organismā, par grupas identitātes zudumu vai par ego spēka vājināšanos, taču ikviens no tiem ir brīdinājums visiem trim procesiem.

Organizējošais spēks ir tā galvenā ego psihosociālā funkcija. Tās rezultātā veidojas pašidentitāte (paštēli plus lomu tēli). Šo paštēlu noturīgums mainīgā dzīves situācijā var radīt arī nopietnas psiholoģiskas problēmas. Eriksons min piemēru par militārā dienesta kareivjiem. Vīri, kuru identitāte bija atraisījies militārā dienesta laikā, salūza pēc atvaļināšanas, jo izrādījās, ka viņos kara apstākļi attīstījuši godkārtīgāku paštēlu, nekā viņu ierobežotā mierlaika identitāte spēj izturēt.

Identitātes veidošanās ir process, kas norisinās visos garīgās darbības līmeņos: indivīds izvērtē sevi (refleksija) un indivīds vērtē apkārtējo spriedumus

par sevi (percepcija). Tie veidojas sociālās pieredzes ietekmē, kura tiek apgūta bērnības krīžu procesā. Vispirms veidojas indivīda ķermeņa tēls un tad citi priekšstati.

Cilvēkam var būt ne tikai pozitīvā, bet arī **negatīvā identitāte**. Identitātes apziņas zudums bieži izpaužas kā naidīgums pret lomām, ko piedāvā ģimene vai apkārtējā sabiedrība. Negatīvā identitāte veidojas kā personiskās identitātes noliegums smagas identitātes krīzes gadījumos, kad cilvēki izvēlas identitāti, kura aplamā veidā balstīta uz tām identifikācijām un lomām, kuras kritiskos attīstības posmos viņiem tika norādītas kā visnevēlamākās, visbīstamākās un reizē arī vispatiesākās (Eriksons, 1998: 138). Piemēram, kāda māte, kuras pirmdzimtais dēls bija nomiris, komplicētas vainas apziņas dēļ nebija spējīga veltīt pārējiem – dzīvajiem – bērniem tādu gandrīz vai reliģisku pieķeršanos, ar kādu viņa pieminēja mirušo. Vienam no viņas dēliem tas radīja liktenīgu pārliecību, ka viņš tiks atzīts drīzāk tad, kad būs slims vai miris, nevis kamēr ir dzīvs un vesels. Citos gadījumos negatīvās identitātes izveidošanu rada nepieciešamība atrast un aizstāvēt savu vietu pret pārmērīgiem ideāliem, ko uzspiež slimīgi godkārīgi vecāki vai īsteno augstākstāvošie. Atriebīga negatīvās identitātes izvēlēšanās ir mēģinājums atgūt zināmu kontroli pār situāciju, kurā pieejamie pozitīvās identitātes elementi savstarpēji izslēdz cits citu. Eriksons secina, ka ir pietiekami daudz garīgi slimu un izmisušu jaunu cilvēku, kas, konfliktiem ieilgstot, aiz brīvas gribas izvēlas labāk būt absolūtas niecības, totāli slikti vai miruši, nekā nepilnīgas personības (Eriksons, 1998: 139).

Turpretim pozitīvā identitāte ir spēja būt pašam (pašapziņa). Lai to attīstītu, ir jāiziet vairāki tapšanas posmi tā, lai pozitīvais dominē pār negatīvo. Tas ir pakāpenisks process, un visas tā pakāpes ir savstarpēji saistītas.

Identitātes epiģenēzes⁷ posmi ir:

1. Zīdaiņa vecums.
2. Agrīnā bērnība.
3. Bērnība.
4. Skolas vecums.
5. Pusaudzība.
6. Jaunība.
7. Pasmūža vecums.
8. Personības integrācijas stadija.

Ieskiēcēsim būtiskāko katrā no šiem posmiem atbilstīgi tam, kā E. Eriksons to ir aplūkojis savā klasiskajā darbā “Identitāte: jaunība un krīze”.⁸

⁷ Epiģenēze – attīstība kā secīgu jaunveidojumu rašanās process.

⁸ Šī darba tulkojums latviešu valodā lasītājam ir pazīstams no 1998. gada.

1. Zīdaiņa vecums (līdz 1 gadam) – “uzticēšanās vs. neuzticēšanās”.

Tā varētu raksturot būtiskāko šajā posmā (*Cloninger, 2004: 133*). Freida psihoanalīzē šo periodu sauc par orālo posmu. Taču Eriksons uzsver, ka orālā posma integrēšanās ar tam sekojošiem posmiem beidzas ar **ticības** un realitātes apziņas izveidi pieauguša cilvēka psihē, jo jau no paša savas dzīves sākuma bērns sastopas ar savas kultūras galvenajām modalitātēm jeb izpausmes veidiem. Visagrīnākā un vienkāršākā no tām ir – **ņemt**, nevis aiziet un paņemt, bet saņemt un pieņemt to, kas tiek dots. Jaundzimušā organisms apgūst šo modalitāti, iemācoties koordinēt savu gatavību ņemt ar mātes gatavību dot; māte savukārt attīsta un koordinē došanas veidus ar mazuļa gatavību ņemt. Ņemot to, ko dod, un iemācoties likt kādam izpildīt viņa vēlmes, bērns reizē attīsta nepieciešamo pamatu, lai spētu identificēties ar māti un vēlāk pats kļūtu par devēju. Šajā procesā nozīmīgākais cilvēks mazulim ir viņa māte.

Uzticēšanās ir vitālas personības stūrakmens. Māte rada bērnam uzticēšanās apziņu ar tādu audzināšanu, kurā apvienojas rūpes par bērna individuālajām vajadzībām un stingras personiskās uzticamības apziņa, kas iekļaujas konkrētas sabiedrības dzīvesveida rāmjos. Bērnu audzina ne tikai ar aizliegumu un atļauju palīdzību, bet arī ar pārliecību, ka vecāku rīcībai piemīt jēga. Sākotnējā uzticēšanās (visaptveroša attieksme pret sevi un pasauli), kas ir priekšnoteikums garīgai vitalitātei, izveidojas pirmajā dzīves gadā gūtās pieredzes rezultātā. Savstarpējai atzīšanai ir raksturīgas divas galvenās prasmes: sākotnējā *uzticēšanās*, pasniegto un zūdošo lietu *ņemšana un paturēšana*. Ja tā nenotiek, veidojas psihopatoloģija, kas izpaužas smagā atsvešināšanās formā – būdami nemierā ar sevi un citiem, indivīdi ieraujas sevī un galēji noslēdzas no citiem savā tālākajā attīstībā.

2. Agrīnā bērnība (2–3 gadi) – “autonomija vs. kauns un šaubas”.

Psihoanalīzē šo periodu sauc par anālo posmu. Savukārt Eriksons kā būtiskāko uzsver gribu būt pašam un paškontroli – prasmi **paturēt un laist vaļā**. Šis posms ir izšķirošs līdzsvara izveidošanā starp mīlestības pilnu labprātību un naidīgumu, egoistisku uzstājību, starp sadarbību un stūrgalvību, starp pašizteiksmi un kompulsīvu, uzmācīgu sevis apvaldīšanu vai glēvu pakļaušanos. Eriksons raksta: “**Brīvas gribas** apzināšanās ontogēnētiskais avots ir tāda paškontrole, kas saglabā cilvēka pašcieņu. Apzinoties paškontroles zudumu un vecāku pārliecīgo kontroli, bērnam neizbēgami rodas ilglaicīga nosliece uz **šaubām un kaunu**.” (Eriksons, 1998: 87) Bērns sāk pamazām iepazīt savu autonomo gribu un atklāj, ka nereti viņa gribasspēks ir vājāks par paša vēlmēm un noteikti vājāks par vecāku gribasspēku. Autonomijas attīstībai ir nepieciešama stingri izveidota agrīnās uzticēšanās apziņa, jo bērnam ir jābūt pārliecinātam, ka viņa ticību sev un pasaulei neapdraudēs sekas, ko radīs spēcīga tieksme pašam izvēlēties, vai iegūt vai iznīcināt. Šajā posmā bērna un pieauguša cilvēka savstarpējās attiecības

tiek pakļautas vislielākajam pārbaudījumam. Vecāku stingrība var aizsargāt bērnu, tajā pašā laikā vecāku pārliecīgās kontroles ietekmē veidojas nosliece uz šaubām un kaunu, veidojas pārāgri attīstīta sirdsapziņa (bērns ir kā ierīce, kas jāregulē). Bērna pārmērīga kaunināšana neveicina pareizu uzvedību, bet gan apņemšanos izbēgt no soda, darot apkaunojošas lietas slepenībā, vai dažkārt apzinātu bezkaunīgumu. Tā var novest arī pie uzmācību neirozes. Agrīnais attīstības posms daudzos indivīda hierarhijas līmeņos un identitātes apziņā saglabājas kā pārliecība “es esmu tas, ko ceru saņemt un dot”. Atsvešināšanās forma – paškontroles zudums un tieksme uz nepakļaušanos, kuru reti izdodas īstenot realitātē, jo pietrūkst drosmes. Sekas tam visspilgtāk izpaužas pusaudža vecuma pretrunās. Visdumpīgākie jaunieši var pilnīgi vai daļēji regresēt, žēlabaini meklējot palīdzību un padomu, lai gan viņu ciniskā neatkarība šādu rīcību šķietami noliedz.

3. Bērnības posms (4–5 gadi) – “iniciatīva vs. vaina”. Freida psihoanalīzē šo posmu sauc par fallisko posmu, jo tajā dominē infantila ziņkārība par savu ķermeni un ģenitāla uzbudināmība. Eriksons uzskata, ka staigāšanas posmā, kas saistās ar spēlēm un infantilo ģenitalitāti, abu dzimumu sociālajām pamatmodalitātēm pievienojas jauna – darīšanas modalitāte ar sacensības prieku, mērķtiecību un baudu iekarot. Kad bērns ir pārliecinājies par savas personības autonomiju, nākamais solis ir noskaidrot, par kādu cilvēku viņš var kļūt. Bērns ar drošāku staigāšanu, valodas izjūtu un lokomotorajām prasmēm spēj izvēlēties dažādas lomas, kas kalpo iniciatīvas apziņai. Bērni ir izteikti darbīgi – viņiem ir raksturīga **gatavība uzņemties lomas**, uzmācīga pasaules apgūšana, notiek identificēšanās ar vecākiem, kuriem šajā posmā ir būtiska nozīme. Ar savu piemēru un stāstiem par “lielo” dzīvi un pagātņi pieaugušie rotaļu vecuma bērniem piedāvā **darbības ētosu**⁹, kuru bērni dedzīgi pieņem. Šajā posmā ir ļoti svarīgi, vai bērnam ir ģimene, kas ar savu piemēru iemāca, kur beidzas spēle un sākas mērķtiecība un kur sankcionēta mērķtiecīga darbība ņem virsroku pār aizliegumiem.

Bērni ir **iniciatīvas** apziņas pārņemti. Bet kādi ir pilnvērtīgas iniciatīvas apziņas kritēriji? Tāpat kā citos identitātes veidošanās posmos, vispirms iestājas krīze, kurai raksturīgs noteikts atsvešinātības veids, tad tā tiek atrisināta, un bērns pēkšņi jūtas vairāk “pats”, vitālāks kādā jaunā veidā. Darīšanas modalitāte zēniem izpaužas ar tieša uzbrukuma palīdzību, savukārt meitenēm tā izpaužas kā “ķeršana” – agresīvi grābjot ciet savu mērķi vai arī izmantojot tā iegūšanai pievilcību un mīļumu. Tādējādi bērnos izveidojas priekšnoteikumi vīrišķīgas vai sievišķīgas iniciatīvas un dažādu seksuālu paštēlu attīstībai, kuri vēlāk kļūs par

⁹ Ētoss – morāles normu, principu un ideālu kopums, kas ir sabiedrības tikumiskās pārliecības pamatā un virza indivīdu darbību.

būtiskām pozitīvām vai negatīvām identitātes sastāvdaļām. Ceļā uz šo identitāti spēcīgi ierosinātā iztēle un aizraušanās ar jauniegūtajām lokomotorajām spējām izraisa slepenas fantāzijas, kas savukārt rada dīvainu **vainas apziņu** par šķietami noziedzīgām vai nevēlamām darbībām. Eriksons raksta: “Pār iniciatīvu valda **sirdsapziņa**. Bērnu biedē ne tikai tas, ka viņa slepenās fantāzijas varētu nākt atklātībā, viņā skan pašnovērošanas, pašvadišanas un pašsodišanas balss, kas rada jaunu un spēcīgu atsvešināšanos – radikālu iekšēju sašķeltību. Šī atsvešināšanās ir morāles ontogēnētiskais pamatakmens.” (Eriksons, 1998: 94) Iniciatīvas vietā nāk atmaskošanas bailes, kas rada iekšēju sašķeltību un sevis ierobežošanu, kā arī ir nepārtraukts sasprindzinājuma avots. Savukārt ierobežošanu indivīds mēģina kompensēt ar pārliecīgu nenogurstošas iniciatīvas izrādīšanu: “uz priekšu par katru cenu”. Sasprindzinājums, kas tādējādi tiek radīts ķermenī, ir viens no galvenajiem psihosomatisko slimību cēloņiem. Tas ir konfliktu laiks. Bērniškas konflikti, kas ir saistīti ar iniciatīvas spēju ierobežošanu, izpaužas kā histērisks noliegums vai sevis ierobežošana, kura neļauj izmantot savu dotību, iztēles un jūtu iekšējās rezerves.

4. Skolas vecums (6–11 gadi) – “produktivitāte vs. mazvērtība”.

Freids šo periodu sauc par latento, jo spēcīgākās tieksmes vēl ir miera stāvoklī, kas ir tikai īslaicīga snauda pirms pubertātes vētrām, kad visas agrākās tieksmes parādās jaunās kombinācijās. Eriksons uzsver, ka skolas vecuma identitātes veidošanos var izteikt ar frāzi: “Es esmu tas, ko varu iemācīties paveikt.” Šajā posmā bērni sāk pieķerties skolotājiem un citu bērnu vecākiem, imitē dažādu profesiju pārstāvjus, spēj mācīties īpaši ātri un kļūst pieaugušāki disciplīnas ievērošanā un pienākumu izpildē, uzdevumu izvēršanās. Bērns apgūst arī infantilu sociālo pieredzi eksperimentēšanā, plānošanā un līdzdalībā. Viņš iemācās gūt atzinību, radot un izgatavojot dažādas lietas, attīsta neatlaidību. Tomēr agrāk vai vēlāk bērnu pārņem neapmierinātība, ja neizdodas kaut ko paveikt pietiekami labi. Eriksons to sauc par **produktivitātes apziņu**. Bez šīs apziņas ikviens bērns izturas tā, it kā tiktu ekspluatēts. Šajā posmā ir jābaidās, ka var izveidoties atsvešināšanās no sevis paša un no saviem uzdevumiem jeb, citiem vārdiem sakot, **mazvērtības** apziņa. Tas ir brīdis, kad skolotāji novada spēlēšanos līdz darbam un rotaļas līdz mācībām. Vecāku uzdevums ir panākt bērnu pozitīvu identifikāciju ar cilvēkiem, kas zina un prot paveikt iecerēto, veidot uzticēšanos labiem skolotājiem. Labi skolotāji prot izteikt atzinību par lielām pūlēm un rosināt īpaši apdāvinātos. Bet lielākā daļa skolotāju ir sievietes. Tas var novest pie nepareizas zēna vīrišķīgās identifikācijas, it kā zināšanas būtu sievišķīgas, bet darbība – vīrišķīga.

Bērni attīstās produktivitātes apziņa, kas palīdz veidoties kultūras **tehnoloģiskā ētosa apziņai**. Proti, produktivitāte ietver sevī nepieciešamību strādāt kopā ar citiem cilvēkiem, indivīdā veidojas pirmā atziņa par darba

dalīšanu un diferencētām iespējām. Eriksons ir pārliecināts, ka kultūras konfigurācijām un valdošajā tehnoloģijā raksturīgām pamatdarbībām jātiek iesaistītām skolas dzīvē, lai katrā bērņā veidotu kompetences izjūtu. Taču šajā posmā ir drauds – bērns, kas pārlietu pakļaujas apmācībai, par vienīgo savas vērtības kritēriju var uzskatīt darbu. Tādējādi viņš var viegli kļūt par tehnoloģijas un tajā dominējošās tipoloģijas vergu.

5. Pusaudzība (11–18 gadi) – “identitāte vs. identitātes sajaukums”.

Tieši pusaudža vecumā identitāte iegūst noteiktu formu, kas būtiski ietekmē indivīda tālāko dzīvi. Freids šo periodu sauc par ģenitālo stadiju, kas ir noslēdzošā viņa psihoseksuālās attīstības teorijas klasifikācijā. Eriksonam savukārt tas ir tikai viens no epigēnēzes posmiem, aiz kura attīstība turpinās. Pusaudzībai raksturīga agrāko gadu krīžu un seksuālā brieduma, iepriekšējo bērņības posmu identitātes integrācija, izvēles brīvības meklējumi, identifikācija ar tāda paša vecuma biedriem un līderiem ārpus ģimenes. Meklējot jauna veida nepārtrauktību un viengabalainības apziņu, kurai sevī jāietver arī tikko sasniegtais seksuālais briedums, dažiem pusaudžiem vēl jāstājas ar agrāko gadu krīzēm. Bērņības vidi aizstāj kaut kas plašāks, un tā ir sabiedrība, kuras prasības ne vienmēr ir skaidras. Pusaudzis meklē iespēju izvēlēties vienu no pieejamākajiem dzīves ceļiem, reizē izjūtot bailes, ka šīs darbības varētu būt smieklīgas vai likš šaubīties par sevi. Rotaļu vecuma mantojums ir neierobežota **iztēle**, par ko varētu kļūt. Pusaudža vecumu vismierīgāk pārdzīvo tā jaunatnes daļa, kura ir apdāvināta un labi orientējas tehnoloģiskajās pārmaiņās un tāpēc spēj identificēties ar jaunām lomām tehnoloģiskajās pārmaiņās. Identitātes meklējumi destruktīviem paņēmieniem rodas tad, kad pusaudzis jūt, ka apkārtējā vide mēģina atņemt pilnīgi visus izpausmes veidus, kas viņam ļautu attīstīties un integrēties nākamajā attīstības pakāpē, viņš tam pretojas ar mežonīgu spēku.

Šim attīstības posmam raksturīgā atsvešināšanās forma ir identitātes sajaukums. Pārsvārā jauniešus satrauc nespēja izvēlēties profesionālo identitāti. Lai saglabātu integritāti, viņi uz laiku pārliecīgi identificējas ar pūļa vai dažādu kliķu varoņiem. Daži tik ļoti identificējas, ka šķietami zaudē jebkuru individualitāti (Eriksons, 1998: 104). Pusaudžu mīlestība lielā mērā ir mēģinājums definēt savu identitāti, projicējot savu neskaidro paštēlu uz otru cilvēku. Jaunieši mēdz būt neiecietīgi pret tiem, kuri ir atšķirīgi. Piederība tai vai citai grupai var būt atkarīga no patvaļīgi izvēlētiem sīkumiem apģērbā vai uzvedībā. Eriksons uzsver pusaudžiem raksturīgo tieksmi dibināt kliķes un stereotipizēt sevi, nepārtraukti pārbaudīt vienam otra spēju uzturēt ticību noteiktām vērtībām par spīti neizbēgamajiem vērtību konfliktiem.

Atšķirībā no daudziem citiem humanitāro un sociālo zinātņu pārstāvjiem E. Eriksons atzinīgi vērtē ideoloģijas ietekmi uz pusaudzības attīstību. Pusaudzi visdziļāk ietekmē sabiedrības ideoloģiskais potenciāls, jo viņam ir milzīga

vēlēšanās būt vienaudžu un skolotāju pieņemtam un rast iedvesmu vērtīgu dzīves ceļu piemēros. Viņš uzskata, ka **ideoloģija ir tā sociālā institūcija, kura sargā identitāti**: “Tieši ar ideoloģijas palīdzību sociālā sistēma ieplūst jaunās paaudzes asinīs un mēģina uzsūkt sevī tās atjaunojošo spēku.” (Eriksons, 1998: 105) Pusaudzība, secina Eriksons, tādējādi ir sociālās evolūcijas procesa atjaunotāja un pārradītāja, jo var gan saglabāt esošās sistēmas elementus, gan revolucionāri mainīt to, kas savu laiku ir nodzīvojis. Šim attīstības posmam raksturīgā atsvešināšanās ir **identitātes sajaukums** – kad rodas šaubas par savu etnisko vai seksuālo identitāti, vai arī tad, kad lomu sajukums pievienojas ilgstošam bezcerīgumam, kas saistās arī ar noziedzību un tendenci uz psihiskām saslimšanām. Pārsvārā jauniešus visvairāk satrauc nespēja izvēlēties profesionālo identitāti.

6. Jaunība (18–25 gadi) – “intimitāte vs. izolācija”. Ar to ir domāta dzīve pēc pusaudža gadiem, identitātes lomas un atgriešanās pie dažām identitātes krīzes formām vēlākos dzīves posmos. Aiz identitātes krīzes ir intimitātes krīze. Eriksons uzsver, ka patiesa identitāte ir identitāšu sakaussējums, kas ir iespējams tikai tad, kad identitāte jau ir gandrīz izveidojusies. Jaunība ir posms cilvēka dzīvē, kad cilvēks meklē jaunus veidus, kā atrast to, kas dzīvē ir būtisks.

Ja cilvēks vēlīnā pusaudža vecumā vai pirmajos pieaugušā gados nenasniedz īstu intimitāti, kas ir psihosociāla intimitāte ar kādu citu cilvēku (draudzība, erotiskas attiecības vai kopīga iedvesma), un saskaņu ar savu iekšējo pasauli, viņš var samierināties ar stereotipizētām attiecībām, saglabājot sevī dziļu **izolācijas apziņu**. Šī apziņa var novest pie tā, ka viņš nekad nejutīsies īsti “pats” neatkarīgi no apkārtējo vērtējuma par sevi, pat ļoti pozitīva vērtējuma. Intimitātes vietā individuāli attīstās **distancēšanās** – tās pretpols: gatavība atstumt, izolēt, noliegt, ignorēt, iznīcināt. Tās ir arī pusaudzības paliekas, jo pretrunīgā veidā pret vieniem un tiem pašiem cilvēkiem var izpausties gan sāncensība, gan kaujinieciskums, gan tuvība (intimitāte). Šī identitātes veidošanās posma lielākais ieguvums ir **ētiskā apziņa** kā pieauguša cilvēka pazīme, kas ir izveidojusies no bērnības morālisma un pusaudzības ideoloģiskās pārlicības. Identitātes pieaugums ir izsakāms ar vienādību: “Mēs esam tas, ko mēs mīlam.” Eriksons raksta: “Mīlestība sargā tik grūti tveramo, bet visur esošo kultūras un personības stila spēku, kas sasaista sāncensību un sadarbību, produktīvu darbību un radīšanu vienotā dzīvesveidā.” (Eriksons, 1998: 108)

7. Pusmūža vecums (25 un vairāk gadi) – “ģeneratīvitate vs. stagnācija”. Šajā vecumā galvenais ir būt vajadzīgam un rūpes par citiem, emocionāla integrācija: “Es esmu tas, kas paliek aiz manis.” Nobriedis cilvēks jūt nepieciešamību būt vajadzīgam. Un briedumu veido no pieaugušā atkarīgo indivīdu raksturs un vajadzības, kas izpaužas kā radošums, produktivitāte, rūpes par jaunās paaudzes veidošanu un audzināšanu – visu to vienkopus apzīmējot ar jēdzienu “ģeneratīvitate”. Ja tas nenotiek, cilvēks regresē pseidointimitātes

virzienā. Šo regresiju bieži vien caurstrāvo **stagnācijas**, garlaicības un savstarpējas noplicināšanās apziņa. Individīdi tādos gadījumos sāk uzvesties tā, it kā paši (vai pārī – viens otram) būtu bērni.

Bērna un pieaugušā dzīves posmi veido ģenerācijas un reģenerācijas sistēmu, kurai kontinuitāti nodrošināt cenšas kopējas institūcijas – kopēji organizēta mājāsaimniecība, darba dalīšana u. c. Minētās **cilvēka pamatspējas un organizētas sabiedrības institūcijas ir attīstījušās vienlaikus** – kā mēģinājums iedibināt pārbaudītu metožu kopumu, kas kalpo sabiedrības attīstībai. Eriksons ļoti augstu vērtē ģenerativitāti, uzskatot, ka tā ir cilvēces organizācijas dzinējspēks, kas katrai paaudzei dod iespēju apmierināt nākamās paaudzes vajadzības samērā neatkarīgi no indivīdu personīgajām īpašībām un mainīgajiem vēstures apstākļiem. Taču tas vien, ka cilvēkam ir bērni, piebilst Eriksons, vēl nenozīmē, ka viņš ir sasniedzis ģenerativitāti. Iemesli tam bieži vien ir meklējami agrīnās bērnības iespaidos: nepareizā identifikācijā ar vecākiem, pārlicīgā pašmīlestībā, neticībā cilvēku sugai kā tādai. Pati ģenerativitātes daba nosaka to, ka visprecīzāk tās patoloģiju var noteikt nākamajā paaudzē pēc atsvešināšanās izpausmēm. Ja vecāku paaudzē bijusi ģenerativitātes patoloģija, tad bērnos var vērot īpaši komplicētas atsvešināšanās izpausmes.

8. Personības integrācijas stadija (60–65 gadi) – “integritāte vs. izmisums”. Eriksons uzskata, ka “integritāte” ir šim posmam raksturīgākais apzīmējums, jo tai piemīt emocionālā integrācija – ego uzkrātā pārlicība par tieksmi uz kārtību un jēgu, kas saglabā uzticību senčiem, spēj pārņemt vadību šodien un ir gatava nākamībā no tās atteikties. Integritātei ir raksturīga sava dzīves cikla un sev nozīmīgo cilvēku akceptēšana, pieņemot, ka dzīvei noteikti jābūt tādai, kāda tā bija, un citāda tā nevarēja būt. No tā izriet jauna veida mīlestība pret vecākiem – tādiem, kādi viņi ir, un pamatatziņa, ka **cilvēks ir atbildīgs par savu dzīvi**. Šajā posmā raksturīga ir biedriskuma apziņa pret atšķirīgo neatkarīgi no laika un telpas, kā arī neatkarīgi no dzimuma, apzinoties, cik relatīvi ir visi dažādie dzīvesveidi, kas piešķir jēgu cilvēku centieniem. Integritāti sasniegušais cilvēks tomēr ir gatavs arī aizstāvēt sava dzīvesveida cieņu pret fiziskiem un ekonomiskiem draudiem, jo apzinās, ka viņa cilvēciskā integritāte “ceļas un krīt” līdz ar to integritātes veidu, kurā viņš piedalās.

Eriksons apgalvo, ka klīniskie un antropoloģiskie novērojumi liecina – uzkrātās ego integrācijas trūkums vai zudums izpaužas kā **riebums un izmisums** – indivīds atsakās pieņemt likteni kā dzīves pamatstruktūru un nāvi kā tās galējo robežu. Izmisums izpaužas kā sajūta, ka cilvēkam atvēlētais laiks ir pārāk īss, lai varētu izmēģināt alternatīvus ceļus uz integritāti. Izmisums tiek slēpts aiz riebuma izrādīšanas, mizantropijas vai hroniskas nepatikas pret atsevišķām institūcijām vai cilvēkiem. Jēgpilnam vecumam savukārt ir raksturīga

dzīves gudrība – nobriedusi apķērība, uzkrātas zināšanas, apsvērts spriedums un visaptveroša sapratne. Tā ne vienmēr ir paša indivīda radīta gudrība un apskaidrība – tā var būt dzīvo tradīciju kopuma radīta. Dzīves beigās cilvēks kā psihosociāla būtne sastopas ar jauna veida identitātes krīzi, ko izsaka formulējums “es esmu tas, kas paliek aiz manis”.

Noslēgumā Eriksons uzsver, ka no visiem dzīves posmiem institūciju jomā ieplūst tādas dispozīcijas kā ticība, gribaspēks, mērķtiecība, kompetence, uzticība, mīlestība, gādība un gudrība – visi indivīda **vitalitātes kritēriji**. Bez šīm īpašībām pagurst institūcijas, savukārt, ja institūciju garu necaurstrāvo gādības un mīlestības, mācīšanās un audzināšanas tradīcijas, spēku zaudē paaudžu pēctecība. E. Eriksons secina, ka “psihosociālais spēks ir atkarīgs no visa procesa, kas regulē gan individuālos dzīves ciklus, gan paaudžu pēctecību un sabiedrības struktūru, jo šie trīs komponenti ir attīstījušies kopā” (Eriksons, 1998: 111).

Novērtējot E. Eriksona devumu identitātes pētniecībā, Sjūzena Kloningere (*Susan Cloninger*) atzīst, ka tas ir palīdzējis citiem pētniekiem labāk saprast rasu un etnisko identitāti (*Cloninger*, 2004: 141). Etniskā un dzimtas identitāte rada stipru pamatu pašapziņai, uz kuru balstoties indivīds spēj pretoties rasismam, neļaujjas to internalizēt¹⁰ savā identitātē. Etniskā identitāte veicina psiholoģisko labklājību un sargā viņu no depresijas un vientulības. Eriksons parādīja indivīda un sabiedrības savstarpējās saistības būtisko nozīmi cilvēka spējai kļūt par individualitāti, kuras galvenais attīstības uzdevums ir integrēt svarīgas sociālās identitātes vai kategorijas un individuālās īpašības, intereses vienotā identitātē.

Nobeigums

Identitātes veidošanās sarežģītība rada nepieciešamību to analizēt no vairāku dimensiju viedokļa. Identitātes analīzē svarīga vispirms ir **laika dimensija** – tās veidošanās vēsture un evolūcija cilvēka dzīves gaitā. Otra ir **sociālā dimensija**, jo identitāte veidojas indivīda attiecībās ar citiem. Tādēļ atbilde uz jautājumu, kas es esmu, tiek meklēta arī sev tuvo cilvēku kopībā. Kā to uzsver viens no filosofiskās antropoloģijas klasiķiem Ernests Kasīrers, patiesība pēc dabas ir dialektiskas domāšanas auglis, tāpēc cilvēki to nevar sasniegt citādi, kā vien nemitīgi sadarbojoties, cits citam jautājot un atbildot. Patiesība nav līdzīga empīriskam objektam; tā jāsaprot kā sociālās darbības iznākums. Tāda ir jaunā, netiesā atbilde uz jautājumu “Kas ir cilvēks?” – būtne, kas pastāvīgi sevi meklē, kam visu laiku jāvērtē un rūpīgi jāpārbauda savas eksistences nosacījumi. “Tādā pārbaudē, kritiskā attieksmē pret savu dzīvi atklājas cilvēka mūža patiesā

¹⁰ Apgūt, iemācīties un pieņemt par sev saistošiem.

vērtība” (Kasīrers, 1997: 19). Kasīrers secina, ka cilvēka spēja uz saprātīgu jautājumu saprātīgi atbildēt gan sev, gan citiem padara cilvēku par “atbildīgu būtni” – par morālu subjektu.

Trešā dimensija ir **cilvēka spēja pašam veidot un attīstīt sevi**, kas saistīta ar specifiski cilvēcisku spēju pārvarēt savas eksistences sākotnējos ierobežojumus – transcendēt¹¹ gan pašam savu bioloģisko iedabu, gan arī sabiedrības uzspiesto zīmogu. Cilvēkam būtisko nosaka tieši šī kustība uz augšu – paštranscendēšanās akts, un ar to *Homo sapiens* atšķiras no visām citām dzīvām radībām (Kasīrers, 1997: 35). Šo cilvēka specifiku Kasīrers raksturo kā simbolu radīšanu – cilvēku pasaulē ir sastopama jauna iezīme, ar ko cilvēka dzīve atšķiras no citām dzīvības formām. Cilvēka funkcionālais loks nav tikai kvantitatīvi plašāks; tajā notikušas arī kvalitatīvas pārmaiņas. Cilvēks it kā atklājis jaunu veidu, kā pielāgoties videi. Starp receptoru un efektoru sistēmām, kas ir visām dzīvnieku sugām, cilvēkam izvietojies vēl trešais posms, ko var raksturot kā **simbolu sistēmu**. Tādējādi cilvēks ir radījis sev jaunu realitātes dimensiju, ar kuras palīdzību ne tikai dzīvo, bet arī maina sevi. Simboliskā domāšana un simboliskā rīcība ir gan cilvēka paša, gan viņa eksistences raksturojums, kas izpaužas valodā, mākslā, mītos, reliģijā u. c. Kasīrers uzsver, ka cilvēks vairs nedzīvo vienkārši fiziskā pasaulē, viņš dzīvo vārdu un zīmju (simbolu) pasaulē, jo patiesībā ir *animal symbolicum* (simbolus radošs dzīvnieks). Un ne tikai.

Pateicoties identitāšu daudzveidībai, cilvēks ir daļa no kādas kopības un tajā pašā laikā vienreizējs indivīds bioloģiskā un sociālā nozīmē. Identitātes veidošanās ir ne tikai bezgala sarežģīts, bet arī pretrunīgs process, kas ilgst visu cilvēka dzīvi. Bez šī procesa savukārt nebūtu cilvēka garīgās izaugsmes un pašrealizācijas, resp., “Cilvēks nekad nav viss tas, kas viņš varētu būt” (K. Raudive).

Izmantotā literatūra

1. Bela, B. (2010) Mēs nebraucām uz Zviedriju, lai kļūtu par zviedriem // *Latviskās identitātes saglabāšana, tālāknodošana un tās dažādība* – B. Bela (red.). – Rīga: Zinātne, 15.–44. lpp.
2. Bleiere, D. (2010) Eiropas un nacionālā identitāte // *Rīgas Stradiņa universitāte. Zinātniskie raksti*. – Rīga: RSU, 5.– 11. lpp.
3. Broks, J. (2012/2013) Nacionālā identitāte: vispārējie modeļi un Latvijas gadījums // *Akadēmiskā Dzīve*, 49.
4. Cālītis, J. (08.12.2005) Studentnet.lv (Pieejams tiešsaistē: <http://www.studentnet.lv/musejie/article.php?id=34033>)

¹¹ No latīņu val. *transcendentia* – pāriešana, pārkāpšana, pacelšanās pāri ierobežojumiem. <http://visc.gov.lv/vispizglitiba/saturs/dokumenti/metmat/kulturologija.pdf>

5. Čepāne, I. (2013) *Latvijas Avīze*, 25.10.2013.
6. Eriksons, E. H. (1998) *Identitāte: jaunība un krīze*. – Rīga: Jumava.
7. Fuko, M. (2000) *Seksualitātes vēsture*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
8. Gailums, R. (13.08.2011.) *Bankas, elektroniskais paraksts un personas elektroniskā identitāte: kas ir kas Digital Identity Ecosystem. The Big Picture*. (Pieejams tiešsaistē: <http://veritweet.lv/blog/2011/08/13/bankas-elektroniskais-paraksts-un-personas-elektroniska-identitate-kas-ir-kas-digital-identity-ecosystem-the-big-picture>)
9. Gidenss, E. (1999) *Sabiedrības veidošanās*. – Rīga: AGB.
10. Gīrcs, K. (1998) *Kultūru interpretācija*. – Rīga: AGB.
11. Ilgtspējīga nācija // *Latvija. Pārskats par tautas attīstību 2012/2013*. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
12. Kasīrers, E. (1997) *Apcerējums par cilvēku*. – Rīga: Intelekts.
13. Kļava, E., Šūpule, I. (2013) *Nacionālā identitāte un diskurss: teorētiskās refleksijas*. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
14. Lapiņa, M. u. c. (2009) *Ierosmes mācību priekšmeta "Kulturoloģija" apguvei*. – Rīga: ISEC red. (Pieejams tiešsaistē: <http://visc.gov.lv/vispizglitiba/saturs/dokumenti/metmat/kulturologija.pdf>)
15. *Nacionālā identitāte, mobilitāte un rīcībspēja // Latvija. Pārskats par tautas attīstību 2010/2011*. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
16. Pabriks, A. (2014) *Sestdiena*, 24.01.2014.
17. Reņģe, V. (1999) *Personības psiholoģiskās teorijas*. – Rīga: Zvaigzne ABC.
18. Smits, E. D. (1997) *Nacionālā identitāte*. – Rīga: AGB.
19. Šķilters, J., Lasmane, S. (2010) *Nacionālās identitātes komunikācija Latvijas kultūras telpā*. – LU, SZF SPPI.
20. *Un puisis nolēma kļūt par meiteni... Latviešu transseksuāļa stāsts (2011) // Kasjauns.lv*, 30.11.2011. (Pieejams tiešsaistē: <http://www.kasjauns.lv/lv/zinas/65511/un-puisis-nolema-klut-par-meiteni-latviesu-transseksuala-stasts>).
21. Vēbers, E. [Nacionālā identitāte] (Pieejams tiešsaistē: <http://www.izdevnieciba.com/book.php?isbn=9984-9169-6-0>)
22. Anderson, B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. – London: Verso.
23. Burke, P. K., Stets, J. E. (2009) *Identity Theory*. – Oxford: Oxford University Press.
24. Cloninger, S. (2004) *Theories of Personality*. – 4th ed. – New York: Pearson Prentice Hall.
25. Андерсон, Б. (2001) *Воображаемые сообщества*. – Москва: Канон-пресс.

Ievads

Attieksme pret pārdomām par laimi ir bijusi – un daudzējādā ziņā joprojām ir – divējāda. No vienas puses, ir uzskats, ka laime ir kaut kas tik gaisīgs, netverams un nedefinējams, ka pārdomas par to drīzāk piedien dzejniekiem vai rakstniekiem, nevis zinātniekiem, kuri savos sausajos spriedumos balstās uz to, ko mēs varam empīriski, t. i., pieredzē novērot un izmērīt. No otras puses, ir mēģinājumi laimi tomēr padarīt par zinātnes aplūkojuma priekšmetu, kaut ko izmērāmu un izrēķināmu. Tieši šī attieksme ir piedzīvojusi neredzētu uzplaukumu pēdējo divdesmit gadu laikā, par ko liecina jaunu disciplīnu un pētījuma virzienu rašanās. Te var minēt Mārtina Zēligmāna (*Martin Seligman*) un Mihāja Čīksentmihāji (*Mihály Csíkszentmihályi*) iedibināto pozitīvo psiholoģiju, hēdonisko psiholoģiju (*hedonic psychology*), neuroekonomiku un citas tā saucamās subjektīvās labklājības (*subjective wellbeing*) pētījumu jomas. Kopš 2000. gada izdevniecības “Springer” paspārnē tiek izdots starpdisciplinārs periodikas izdevums *The Journal of Happiness Studies*, kur savus pētījumus publicē psihologi, sociologi, ekonomisti un arī filosofi. Erasma Universitātes profesora Rīta Vēnhovena (*Ruut Veenhoven*) vadībā ir izveidota elektroniska “Pasaules laimes datubāze” (*World Database of Happiness*),¹ kurā var iepazīties ne tikai ar laimes problemātikai veltītās teorētiskās literatūras klāstu, bet arī daudziem empīrisko pētījumu rezultātiem. Gan pats šī resursa

¹ <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>

pastāvēšanas fakts, gan tā saturs apliecina, ka laimes pētīšana jau kādu laiku vairs nav margināla zinātnieku nodarbe. Turklāt šie pētījumi iegūst arvien plašāku rezonansi. Īpaši tas attiecas uz pētījumiem, kas veltīti dažādu valstu iedzīvotāju subjektīvās labklājības un to ietekmējošo faktoru noskaidrošanai. Tā, piemēram, pavisam nesen ietekmīgais Lielbritānijas laikraksts *The Guardian* ziņoja, ka Lielbritānijas valdība pirmo reizi grasās izmērit nācijas subjektīvās labklājības līmeni jeb laimes indeksu, lai saskaņā ar to nākotnē varētu pieņemt politiskus lēmumus.²

Iezīmētā tendence saskan ar interesi, kāda laimei tiek veltīta sabiedrībā. Par to vismaz liek domāt dažādās laimes jautājumiem veltītās grāmatas – aforismu krājumi, pašpalīdzības grāmatas, popfilosofiski apcerējumi utt. – grāmatnīcu plauktos, izceltie virsraksti uz spīdīgo žurnālu vākiem un galu galā arī populāru dziesmu teksti. Tas viss liecina, ka laime ir visnotaļ “karsts” pārdomu priekšmets.

Ja lūkojamies filosofijas virzienā, tad šeit situācija ir savā ziņā īpatnēja, jo, no vienas puses, var teikt, ka pārdomas par laimi un laimīgu dzīvi ir klasisks filosofiskas apceres priekšmets jau no pašiem filosofijas pirmsākumiem; laimes jēdzienam ir īpaša vieta Platona, Aristoteļa un daudzu citu antīko filosofu pārdomās par labu cilvēka dzīvi. Lielā mērā tieši antīko filosofu ietekmē šī tēma ir saistījusi arī vēlāko Rietumu filosofu uzmanību. Tomēr atzīmēšanas vērts ir fakts, ka uz noteiktu laiku – runa ir par 20. gadsimta pirmo pusi – vārds “laime” bija pazudis no daudzu filosofu lietotā vārdu krājuma. Šādai attieksmei var minēt vismaz divus iespējamus iemeslus, kas abi ir saistīti ar situāciju morāles filosofijā. Pirmais faktors ir Kanta ētikas ietekme, proti, Kants laimes jēdzienu neuzskatīja par morāli svarīgu, t. i., tādu, kam būtu svarīga nozīme morāles teorijā. Galvenais šādas attieksmes iemesls ir Kanta uzskats, ka laime ir empīrisks jēdziens, bet morāle ir jāveido uz pieredzē nebalstītiem prāta principiem.³ Otrs iemesls, kāpēc 20. gs. sākumā un vidū daudzi filosofi vairījās runāt par laimi, ir tāds, ka šajā laikā (vismaz anglosakšu filosofiskajā tradīcijā) morāles filosofija lielākoties tika saprasta kā metaētika, t. i., joma, kuras galvenais uzdevums ir pētīt jautājumus, kas saistīti ar morālo spriedumu un jēdzienu statusu, nevis, piemēram, risināt morālos jautājumus, ar kuriem cilvēki sastopas ikdienā. Tas saistīts ar uzskatu, kuru lielā mērā pauda t. s. loģiskā pozitīvisma pārstāvji, ka filosofa kompetences jomā neietilpst morāles jautājumu iztirzāšana un kādas morālas nostājas paušana. Filosofija var pretendēt tikai uz dažādu spriedumu izteikšanu par valodu, kādu lietojam, kad runājam par morāliem jautājumiem. Tomēr līdz ar

² Sk. <http://www.guardian.co.uk/society/2011/jul/25/happiness-index-government-policy>. Par to, kā laimes indekss tiks mērīts, sk. <http://www.guardian.co.uk/news/datablog/2011/jul/25/wellbeing-happiness-office-national-statistics?intcmp=239>

³ Sk. Kants, I. (2006) *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zinātne, 92. lpp.

Kanta ētikas un loģiskā pozitīvisma ietekmes mazināšanos un arvien pieaugošo interesi par antīko filosofu ētikas teorijām laimes jēdziens ir atgriezies filosofu uzmanības lokā. Par to liecina, piemēram, arvien pieaugošais šai tēmai veltīto monogrāfiju un publikāciju skaits periodiskajos izdevumos.

Šajā nodaļā mēs aplūkosim dažas klasiskas filosofiskas laimes koncepcijas un ar tām saistītās problēmas. Tomēr, pirms pievērsties filosofu iezīmētajām iespējām, kā par laimi var domāt, ir vērts nedaudz pakavēties pie dažiem jautājumiem, kas saistīti ar pašu laimes jēdzienu.

Laimes jēdziens

Sāksim ar kādu piemēru, kas varētu būt turpmākā izklāsta atspēriena punkts. Sengrieķu vēsturnieks Hērodots (dzimis starp 490. un 480. gadu pr. Kr., miris aptuveni 425. gadā pr. Kr.) savā darbā "Vēsture" (I. 30–33) atstāsta gadījumu par slavenā Atēnu valstsvīra Solona (638.–558. pr. Kr.) viesošanos pie bagātā Līdijas valdnieka Krēza.⁴ Krēzs esot Solonu uzņēmis visnotaļ viesmīlīgi. Pēc vairākām Krēza pili pavadītām dienām bagātā valdnieka kalpi izvadāja Solonu pa pils mantu glabātuvēm un izrādīja pils saimnieka lielo bagātību. Kad tas bija izdarīts, Krēzs vērsās pie Solona, sakot, ka ir daudz dzirdējis par Solona gudrību un daudzajiem ceļojumiem, tāpēc viņš ļoti vēlētos, lai Solons atklāj, kurš ir laimīgākais cilvēks, ko viņam ir gadījies satikt. Hērodots piezīmē, ka Krēzs noteikti tika gaidījis, ka Solons nosauks viņu. Tomēr viņam nākas vilties, jo Solons atbild, ka tāds cilvēks ir kāds atēnietis, vārdā Tells. Pārsteigts par šādu atbildi, Krēzs jautā pēc iemesliem, kāpēc Solons uzskata Tellu par laimīgāko? Solons paskaidro savu atbildi, norādot, ka, pirmkārt, Tells dzīvoja laikā, kad Atēnas piedzīvoja uzplaukumu, otrkārt, viņam bija krietni dēli, kuru piedzimšanu un izaugšanu viņš pieredzēja, treškārt, Tells bija labi pārticis, un, ceturtkārt, viņa dzīvei bija skaists noslēgums, proti, Tells piedalījās kaujā par savu pilsētu, piespieda ienaidnieku bēgt, bet pats gāja bojā. Noklausījies Solona stāstītajā, Krēzs vēlējās zināt, kurš tad, viņaprāt, bija otrs laimīgākais cilvēks pēc Tella. Taču arī šoreiz Solons nosauca nevis Krēzu, bet gan divus jaunekļus – argosiešus Kleobiju un Bitonu. Viņi esot bijuši gan pārtikuši, gan fiziski spēcīgi. Turklāt viņu fizisko spēku apliecina ne tikai uzvaras atlētu sacensībās, bet arī kāds krietni svarīgāks notikums. Argosas Hērai veltītajos svētkos viņu mātei ar vēršu pajūgu bija jānokļūst dievietes svētnīcā, tomēr vērši nebija laikus atgriezušies no lauka. Tā kā māte nedrīkstēja kavēties, ratos iejūdzās paši jaunieši un šādi

⁴ Daži vēsturnieki, balstoties uz hronoloģiskiem apsvērumiem, gan izsaka šaubas par to, vai šāda tikšanās vispār ir notikusi. Tomēr šī izklāsta gadījumā minētajam apstāklim nav nekādas nozīmes. Sk. *Herodotus*, 2003.

noskrēja līdz templim visus 45 stadijus.⁵ Sanākušie pilsētnieki slavēja jauniešus par viņu spēku un māti par to, ka izaudzinājusi tādus dēlus. Viņu māte – priecīga par dēlu veikumu un slavu – lūdza dievietei, lai tā dod viņas dēliem vislabāko, kas vien cilvēkam iespējams. Pēc upurēšanas un dzīrēm Kleobijs un Bitons devās pie miera turpat svētnīcā un vairs nepamodās. Bet argosieši viņiem par godu pagatavoja abu skulptūras un veltīja tās Delfiem. Te nu Krēzs neizturēja un dusmīgi vaicāja Solonam, vai tiešām Krēza laimi viņš uzskata par tik niecīgu, ka vienkāršu ļaužu laime tam šķiet vairāk ievēribas vērtā? Krēza neizpratnes pilnā reakcija liek Solonam paskaidrot sava vērtējuma iemeslus:

“Krēz, vai tad man, kas zina, ka ikviena dievība ir skaudīga un iedveš cilvēkiem uztraukumu un bailes, tu jautā par cilvēku lietām? Ilgā laikā var redzēt un piedzīvot daudz tāda, ko tu nevēlies. Pieņemsim, ka cilvēka mūža robeža ir 70 gadi. Šajos 70 gados ir 25200 dienas, ja neskaita pievienotos mēnešus. Bet, ja gribēsi pievienot katram otrajam gadam mēnesi, lai saglabātu vajadzīgo gada-laiku saskaņu, tad šiem 70 gadiem vēl jāpieliek 35 mēneši, kas ir 1050 dienas. Tad kopā šajos 70 gados ir 26250 dienas; katra no tām ir pilnīgi citāda un atnes citus notikumus. Tādējādi, Krēz, cilvēks ir pilnībā likteņa varā. Es redzu, ka tev pieder milzīgas bagātības un ka tu valdi pār daudziem cilvēkiem, bet par to, ko tu man jautāji par savu laimi, es nevaru pateikt, pirms neesmu dabūjis zināt, vai esi labi nobeidzis savu mūžu. Jo tas, kam ir liela bagātība, nav laimīgāks par cilvēku, kuram ir tikai dienas iztika, ja tikai vien veiksmē neseko viņam līdz tam brīdim, kad viņš nobeidz savu dzīvi, būdams visu savu labumu īpašnieks. Jo daudzi ļoti bagāti cilvēki ir nelaimīgi, bet daudziem vidēji turīgiem cilvēkiem dzīvē veicas. Jo bagāts, bet nelaimīgs cilvēks tikai divās lietās pārspēj vidēji turīgo, kam ir laimējies, bet tas savukārt pārspēj bagāto un nelaimīgo cilvēku vairākās lietās, jo pirmais ir vairāk spējīgs piepildīt savas vēlēšanās un izturēt lielu nelaimi, bet otrais, kaut arī nevar tikpat viegli panest nelaimi un sasniegt vēlamo, tomēr pārspēj viņu šajās lietās: veiksmē viņu sargā, un viņš ir cilvēks bez miesas trūkumiem un slimībām, nav cietis no dažādiem ļaunumiem, viņam ir labi bērni un glīta āriene. Un, ja pie tā visa viņš vēl labi nobeigs savu dzīvi, tad tas ir tas, par ko tu jautā – tas ir cilvēks, kas ir cienīgs, lai viņu sauktu par laimīgu. Bet, kamēr cilvēks nav miris, nesauc viņu laimīgu; drīzāk par veiksmīgu. Tomēr iegūt to visu, esot cilvēkam, nav iespējams, līdzīgi kā neviena zeme nav tik pietiekama, lai sevi ar visu apgādātu, jo kaut kas viņai ir, bet kā cita tai trūkst. Bet labākā zeme ir tā, kurai tas viss ir visvairāk. Tā arī neviena cilvēka ķermenī nav pašpietiekams – kaut kas viens tam ir, bet kā cita trūkst. Taču tas, kuram vienmēr ir visvairāk un kurš pēc tam laimīgi nobeigs savu dzīvi, tas, valdniek, manuprāt, ir taisnīgi saucams par laimīgu. Visās lietās taču ir jāskatās uz galu, ar ko tās beigsies, jo daudziem dievs vispirms deva laimi, bet pēc tam tos pilnīgi iznīcināja.” (I. 32.5–33.1)⁶

⁵ 45 stadiji ir 7992 metri.

⁶ Autora I. N. izmainīts tulkojuma teksts no Tumans, H. (2004) *Cilvēks, vara un politika Senajā Grieķijā*. – Rīga, 174.–175. lpp.

Daži no Solona laimes izpratnes elementiem mums pat pēc vairāk nekā 2000 gadiem kopš šī teksta tapšanas var šķist pazīstami, bet citi – sveši. Tas gan vēl nenozīmē, ka teiktā savādumā būtu vainojams milzīgais attālums laikā, jo arī pašu Krēzu Solona teiktais pārsteidz, un viņam tas šķiet nepārliecinošs. Turklāt jāņem vērā arī iespēja, ka no tā, ka teiktais šķiet pārsteidzošs vai pat paradoksāls, vēl neizriet, ka tas ir nepatiess. Iespējams, ir pamats teikt, ka mēs laimi uzlūkojam no kāda sava – bieži vien nepārdomāta un nepārbaudīta – skatpunkta. Bet kā gan varam būt droši, ka šajā jautājumā mēs varētu būt zinošāki nekā, piemēram, kvantu mehānikā vai teorētiskajā fizikā? Darbā “Eudēma ētika” (EE, 1215b5–10) Aristotelis atstāsta gadījumu, ko var uzlūkot kā nupat aplūkotā Hērodota fragmenta kopsavilkumu. Kad Anaksagoram (apm. 500.–428. g. pr. Kr.) kāds vaicājis, kurš ir vislaimīgākais, viņš ir atbildējis: “Neviens no tiem, kurus tu par tādiem uzskati. Viņš šķistu tev dīvains cilvēks.” Bet atgriezīsimies pie Solona. Palūkosimies, ko tad īsti Solons apgalvo, proti, kādi elementi veido Solona izpratni par laimi.

Pirmkārt, nevar nepamanīt, ka Solona ieskatā laime ir saistīta ar veiksmi. Līdzīgā saistība joprojām pastāv arī latviešu valodā – mēs mēdzam runāt par to, ka laimējas vai nelaimējas, par laimestiem loterijās, laimīgu sagādīšanos utt. Kā norāda Darins Makmahons (*Darrin McMahon*), līdzīgu saikni var novērot arī visās citās indoeiropiešu valodās (*McMahon*, 2007: 10–11). Piemēram, angļu valodas vārda *happiness* (laime) pamatā ir vidusangļu valodas vārds *happ*, kas apzīmē gadījumu, likteni, to, kas notiek jeb atgadās. No šejienes tādi angļu valodas vārdi kā *happenstance* (nejaušs atgadījums), *haphazard* (gadījums, nejaušība), *hapless* (nelaimīgs), un *perhaps* (iespējams). Līdzīgi arī franču *bonheur* tiek iegūts no *bon* (labs) un vecfranču *heur* (gadījums, veiksmē). Itāļu, spāņu un portugāļu vārdi *felicita*, *felicidad* un *felicidade* ir cēlušies no latīņu *felix* (veiksme, laimīgs gadījums). Sengrieķu *eudaimonia* (laime) ir saliktenis no *eu* (labs) un *daimōn* (dievība, dievs), t. i., šis vārds apzīmē labu dievu attieksmi jeb veiksmi. Citētajā Hērodota fragmentā vārdi *eudaimonia* (laime) un *olbios* (laimīgs) tiek lietoti kā sinonīmi vārdam *eutuchēs* (veiksmīgs) (piem.: “Jo daudzi ļoti bagāti cilvēki ir nelaimīgi (*anolbioi*), bet daudziem vidēji turīgiem cilvēkiem dzīvē veicas (*eutuchees*).”). Šāds skatījums arī paredz, ka laime ir kaut kas fundamentāli ārpus cilvēka kontroles esošs, kaut kas, pār ko cilvēkam pašam nav praktiski nekādas varas. Viņam var vai nu paveikties, vai nepaveikties, kas arī noteiks to, vai viņš ir vai nav laimīgs.

Otrkārt, Solona skatījums paredz, ka cilvēka dzīve ir jāuzlūko kā veselums. Tikai cilvēka dzīve kā veselums var būt izvērtējuma priekšmets. Iekams dzīve nav noslēgusies, jebkādi spriedumi par to, vai šāda dzīve ir laimīga vai nelaimīga, ir pārāgri. Šajā ziņā var šķist, ka Solons laimes jēdziena lietojumu pārlietu ierobežo. Proti, mēs varētu domāt, ka, lai arī nav iespējams apgalvot, ka, piemēram,

personas A dzīve ir laimīga, pirms mums ir zināms, kā šīs personas dzīve ir noslēgusies, no tā nebūt vēl neizriet, ka personas A dzīve nevar būt laimīga sprieduma izteikšanas brīdī. Tomēr šķiet, ka tieši to paredz Solona teiktais. Jāatzīmē arī, ka šāds uzskats var šķist apšaubāms ne tikai mūsdienu lasītājam. Tas – kā redzams no Hērodota stāstītā – nepārliecina arī Solona uzrunāto Krēzu, kuram Solons šķiet “pilnīgs nejēga”, jo liek lūkoties tikai uz iznākumu un neņem vērā labumus, kas Krēzam pieder pašreizējā brīdī (I. 33). Hērodota stāsta morāle gan ir pretēja, proti, parādīt, cik ļoti Krēzs un ikviens, kas domā līdzīgi, maldās. Hērodots stāsta, ka Krēzam jau pavisam drīz nācās mainīt savas domas par Solona vērtējumu. Kad viņš bija zaudējis dēlu un visu, kas viņam piederēja – gan mantu, gan varu – un arī viņa paša dzīvība karājās mata galā, Krēzs saprata, ka Solonam tomēr bijusi taisnība (I. 86).

Var arī norādīt, ka šīs Solona uzskats sasauca ar iepriekš minēto saistību starp laimi un veiksmi jeb uzskatu, ka cilvēka laime ir atkarīga tikai un vienīgi no gadījuma. Filofofi, kuru laimes koncepcija paredz lielāku darītāja lomu laimīgas dzīves nodrošināšanā, atbilstošā mērā arī noliedz solonisko pieņēmumu, ka cilvēka dzīves laimi var noteikt tikai pēc dzīves noslēguma. Piemēram, Aristotelis, kurš laimi uzlūko kā noteikta veida aktivitāti jeb darbošanos saskaņā ar prātu, lai arī piekrīt, ka laimīgai dzīvei ir nepieciešami arī ārēji labumi⁷ un ka grūti ir būt laimīgam tad, ja cilvēku piemeklē patiešām pamatīgi satricinājumi, tomēr sliecas noraidīt Solona domu, ka laime būtu tik nestabila un nedroša. Aristoteļa aprakstītais laimīgais cilvēks drīzāk līdzinās labam amatniekam, kurš arī no pieticīgiem materiāliem spēj pagatavot iespējami labāko, ko vien no tiem var pagatavot. Protams, arī krietns cilvēks nav pasargāts no likteņa triecieniem, tomēr viņu tie ietekmēs mazāk nekā citus.⁸ Proti, Aristotelis nenoliedz ārēju faktoru nozīmi, viņš tikai uzskata, ka tā ir krietni mazāka, nekā pieļauj Solons. Tomēr daži antīkie filofofi ir pauduši vēl radikālāku nostāju. Piemēram, stoicisma skolas pārstāvji, sekojot Platona dialogos atainotajam Sokratam,⁹ vispār noliedza ārējo apstākļu ietekmi uz cilvēka laimi. Viņi aizstāvēja viedokli, ka cilvēku laimīgu dara nevis ārējie apstākļi, bet viņa attieksme pret tiem.

⁷ Sk. Aristotle (1999) *Nicomachean Ethics*, NE: 1098a1-20 un 1099a30-b1.

⁸ *Ibid.*: 1100b20-1101a10.

⁹ Tā kā Sokrats (469.–399. pr. Kr.) savas domas neizpauđa rakstiski, par viņa uzskatiem mums tiešu liecību nav. Par Sokrata filosofiju mēs varam spriest tikai pēc uzskatiem, kas viņam tiek piedēvēti Platona, Ksenofonta, Aristoteļa un komēdiju autora Aristofāna komēdijā “Mākoņi”. Daudzi filofofijas vēsturnieki pieņem, ka Platona dialogos sastopamais Sokrats ir visnotaļ uzticams avots, kas mums ļauj spriest par vēsturiskā Sokrata uzskatiem, tomēr vienprātības šajā jautājumā nav. Tāpat arī pastāv domstarpības par to, kā Platona Sokrata apgalvojumi būtu interpretējami.

Tāpēc arī Seneka (4. g. pr. Kr.–65. g. pēc Kr.) var teikt:

“Laimīgs ir tas, kas pareizi spriež; laimīgs ir tas, kas apmierināts ar pašreizējo stāvokli, lai arī kāds tas būtu, un kas ir draugos ar saviem apstākļiem; laimīgs ir tas, kam saprāts padara tīkamu visu viņa dzīves situāciju.” (Seneka, *Dialogi*: VI-2)¹⁰

Tikpat radikālu nostāju ir paudis arī par jaunplatonisma filosofijas aizsācēju uzskatītais Plotīns (204/5–270), kurš šajā ziņā seko citiem platonisma skolas pārstāvjiem. Plotīns norāda, ka krietnais vienmēr ir nosvērts un apmierināts un viņu nekādi nespēj satraukt tas, ko citi sauktu par nelaimēm.¹¹ Stoīķi un Plotīns ir vienisprātis, ka laimīga dzīve nekļūst laimīgāka tad, ja tā ir ilgāka.¹²

Treškārt, ja mēs palūkojamies uz Solona sniegtajiem laimīgāko cilvēku aprakstiem, tad ir grūti nepamanīt, ka nevienā no tiem netiek aplūkoti šo personu psiholoģiskie stāvokļi, viņu emocijas, izjūtas, tas, kā viņi savu dzīvi uzlūkoja paši. Mēs uzzinām, ka Tella bija pietiekami nodrošināts, ka viņam bija lieliski dēli, bet mums netiek aprakstīts Tella prieks, lepnums un gandarījums par savu dzīvi. Tieši tas pats attiecas uz abiem Solona minētajiem jauniešiem – Kleobiju un Bitonu. Šādā situācijā kāds varētu sākt aizdomāties par to, kādā mērā tas, kas Solona tekstā tiek saukts par laimi, atbilst tam, kā šo vārdu lietojam mēs. Daudzi antīkās filosofijas zinātāji ir nākuši klajā ar uzskatu, ka tas, ko mēs saucam par “laimi”, krietni atšķiras no tā, ko ar *eudaimonia* saprata senie grieķi. Šāda apsvēruma dēļ daži tulkotāji seno autoru tekstos *eudaimonia* vairās atveidot ar vārda “laime” ekvivalentu attiecīgajā valodā. Piemēram, Plotīna tekstu tulkotājs angļu valodā Arturs Hilerijs Ārmstrongs (*Arthur Hilary Armstrong*) *eudaimonia* Plotīna tekstā atveido nevis ar angļu *happiness* (laime), bet gan ar *well-being* (labklājība). Savu izvēli viņš pamato ar norādi, ka šāds tulkojums ir mazāk maldinošs salīdzinājumā ar ierasto praksi atveidot šo vārdu kā “laime”:

“Vārds “laime”, kā mēs to parasti lietojam, nozīmē “labu sajūtu”; savukārt “eudaimonia” nozīmē “būšanu labā stāvoklī”. Un Plotīns šajā darbā atvēl daudz vietas tam, lai parādītu, ka cilvēkam var būt *eudaimonia* arī tad, ja viņam nav nekādu laimīgu emociju, un pat tad, ja viņš savu *eudaimonia* neapzinās.” (Plotinus, 1989: 170)

Līdzīgi apsvērumi ir izteikti arī par Aristoteli un citiem antīkajiem domātājiem.¹³ Proti, tiek pieņemts, ka mēs ar laimi parasti saprotam noteikta veida pozitīvu sajūtu jeb psiholoģisku stāvokli, savukārt grieķu *eudaimonia* norāda uz to, kā cilvēkam klājas, uz labu dzīvi, kas nepieciešami neparedz arī to, ka kādā

¹⁰ Seneka, L. A. (2006) Par laimīgu dzīvi // *Dialogi* / Tulk. Ā. Feldhūns. – Rīga: Zinātne.

¹¹ Plotinus (1989) *Porphyry on Plotinus. Ennead*: I.4.12.

¹² Par stoīķiem sk. Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*: 63I; par Plotīnu – Plotinus (1989) *Porphyry on Plotinus. Ennead*: I.5.

¹³ Norādes par Aristoteli sk. Kraut, 1979: 167–168.

konkrētā brīdī persona to apzinās, vai viņai tas izraisa kādas pozitīvas emocijas. Daži mūsdienu filosofi gan norāda, ka mums drīzāk būtu jārunā par divām atšķirīgām vārda “laime” nozīmēm. Piemēram, Daniels Heibrons (*Daniel Haybron*) apgalvo, ka vienā nozīmē laime ir psiholoģisks termins, kas līdzīgs tādiem terminiem kā “bauda” un “miers, savukārt citos gadījumos termins “laime” tiek lietots kā sinonīms vārdam “labklājība”. Šajā otrajā nozīmē laimes koncepcija vienmēr būs vērtību koncepcija, proti, aksioloģiska teorija, kuras uzdevums ir formulēt izpratni par to, kāda dzīve ir vislabākā cilvēkam (*Haybron, 2008: 5–6*).

Piemēra pēc iedomāsimies situāciju, kas ir pretēja tai, kādu iepriekš citātā aprakstīja Ārmstrongs. Iedomāsimies laimīgu bankieri Robertu, kuram veicas karjerā, jo nesen viņš ir ticis pie vēl labāk apmaksāta un nozīmīgāka amata veiksmīgā bankā, kurā viņš strādā. Viņam ir mīloša sieva, ar kuru viņš dzīvo kopā jau daudzus gadus; viņi kopā ir izaudzinājuši divus bērnus, kuri ļoti mīl savu tēvu. Viss ir lieliski, Robertam ir laba veselība, un viņam klājas, cik labi vien viņš var iedomāties. Daudzi par Robertu teiktu, ka viņš patiesi būtu saucams par laimīgu cilvēku. Un Roberts neapšaubāmi tāds arī jūtas – viņš pārsvarā ir labā omā un ir ļoti apmierināts ar savu dzīvi. Tomēr tagad iedomāsimies, ka ir daudz lietu, kas mūsu laimīgajam bankierim nav zināmas. Viņš nezina, ka amata paaugstinājumam nav nekāda sakara ar viņa prasmēm. Patiesībā Roberts ir stipri viduvējs bankas darbinieks un amata paaugstinājumu – viņam pašam nezinot – ir izkārtojis viņa sievas-tēvs rūpēs par ģimenes – vispirmām kārtām par savas meitas un mazbērnu – finansiālo stāvokli. Darba kolēģiem nav nekādu ilūziju par Roberta spējām, un viņi viņu neieredz, tomēr sievastēva lielās ietekmes dēļ viņi neskopojas ar glaimiem. Roberta sievai jau sen ir mīļākais, un viņa savu vīru ienīst, tomēr dažādu apsvērumu dēļ joprojām dzīvo ar viņu kopā un izliekas, ka viss ir kārtībā. Roberts visu savu laiku ir veltījis savai karjerai, tāpēc bērnu audzināšanā un izglītošanā īsti nav piedalījies. Bērniem, kas nu jau studē universitātē, pret tēvu nav nekādu siltu jūtu, tomēr ieraduma un miera labad viņi nevēlas viņu sarūgtināt un uzvedas kā mīloši bērni.

Vai Roberts ir laimīgs? Noteikti daļa no mums sliekšies teikt, ka, protams, lai arī Roberts ir pašapmānā dzīvojošs cilvēks, kuru neieredz nedz viņa darba kolēģi, nedz arī ģimenes locekļi, viņš tik un tā ir laimīgs. Protams, tas tā nebūtu, ja viņam taptu zināms viņa patiesais stāvoklis, bet, iekams tas nav noticis, Robertu pavisam noteikti var dēvēt par laimīgu. Tomēr, no otras puses, Roberts dzīvo tā saucamajā muļķa paradīzē, un, šķiet, daudzi no mums – ja vien tas būtu iespējams – šādu dzīvi neizvēlētos. Tāpēc noteikti atrastos cilvēki, kas teiktu, ka, lai arī Roberts jūtas laimīgs, ir apmierināts ar savu dzīvi utt., viņa dzīve ir savā ziņā nožēlojama, un mēs diez vai tādu novēlētu, piemēram, saviem bērniem. Proti, pietiekami pamatots arī šķiet apgalvojums, ka Roberts nav laimīgs. Katrā ziņā cilvēku viedokļi par līdzīgām situācijām mēdz atšķirties. Tiesa, cilvēku reakcija noteikti būs atkarīga no jautājuma formulējuma.

Piemēram, Daniels Heibrons (*Haybron*, 2008: 31) veica nelielu savu studentu aptauju. Viņš izstāstīja piemēru, kas ir ļoti līdzīgs mūsu aplūkotajam, 39 studentu grupai. Uz jautājumu, vai personu šādā gadījumā var saukt par laimīgu, gandrīz visi, t. i., 36 aptaujātie atbildēja apstiprinoši. Tomēr uz jautājumu, vai šāda persona dzīvo laimīgu dzīvi, pozitīvu atbildi deva vairs tikai 18 aptaujātie; 17 atbildēja noliedzoši, bet četri izvēlējās atbildi – neitrāli. Vēl mazāks bija to skaits, kuri piekrita apgalvojumam, ka šāda cilvēka dzīvi var uzskatīt par veiksmīgu (*fortunate*) – tikai 12; uz šo jautājumu noliedzoši atbildēja 18, bet deviņiem bija neitrāla nostāja. Heibrona nelielā aptauja, kas mazā aptaujas dalībnieku skaita dēļ neļauj izdarīt kādus puslīdz drošus vispārīgus secinājumus, vedina domāt, ka sarunvalodā savā ziņā tiek fiksēts nošķīrums starp laimi kā labklājību un laimi kā psiholoģisku stāvokli. Proti, sarunvalodā var novērot tendenci, ka tad, ja predikāts “laimīgs” tiek attiecināts uz personu, tad runa ir par laimi kā psiholoģisku stāvokli, savukārt, ja “laimīgs” ir attiecināts uz “dzīvi”, tad laime tiek saprasta kā labklājība.

Heibrons uzsver, ka šajā gadījumā ir jārunā nevis par dažādām laimes izpratnēm, bet gan par pilnīgi atšķirīgiem laimes jēdzieniem, kas valodā tiek apzīmēti ar vienu un to pašu vārdu. Tas nozīmē, ka vārds “laime” ir daudznozīmīgs līdzīgi kā, piemēram, vārds “bumba”. Ar vārdu “bumba” saskaņā ar latviešu valodas skaidrojošo vārdnīcu mēs apzīmējam gan no elastīga materiāla izgatavotu un ar gaisu pildītu lodveida priekšmetu, gan ar sprāgstvielu pildītu ierīci, kura paredzēta nomešanai no lidmašīnas vai kuģa.

Tāpēc arī jautājums “Kas ir laime?” (līdzīgi jautājumam “Kas ir bumba?”) var tikt saprasts vismaz divās atšķirīgās nozīmēs. Proti, pirmkārt, jautājums “Kas ir laime?” var tikt saprasts kā jautājums par to, kas tas ir par psiholoģisko stāvokli, pēc kura tiecas cilvēki, un kas pavada veiksmi, panākumus utt. Otrkārt, jautāt “Kas ir laime?” var nozīmēt uzdot jautājumu par to, kas ir tas, kas padara manu dzīvi par labu dzīvi? Pirmajā gadījumā runa ir par laimi kā psiholoģisku stāvokli (nosauksim to par ‘laimi 1’), bet otrā – par cilvēka dzīves novērtējumu (nosauksim to par ‘laimi 2’). Attiecīgi, ja mēs atbildēsim uz pirmo jautājumu, tad rezultāts būs psiholoģiska teorija par noteikta garīgā stāvokļa dabu. Savukārt, ja atbildēsim uz otro jautājumu, tad mūsu rīcībā būs labas dzīves koncepcija.

Heibrons (*Haybron*, 2008: 33) pauž nožēlu, ka minētais nošķīrums ir augsne daudziem pārpratumiem, jo ne vienmēr autori, kas raksta par laimi, papūlas paskaidrot, par kuru laimi ir runa. Var jautāt – vai šāda nošķīruma nepamanīšana patiesi būtu pielīdzināma gadījumam, kad kāds runā par bumbām, tā arī nepaskaidrojot, vai domātas bumbas, kuras sprāgst, vai tās, ar kurām var spēlēt dažādas sporta spēles? Atbilde, šķiet, ir noliedzoša, jo attiecībā uz laimi pastāv iespēja, ka laime kā psiholoģisks stāvoklis arī ir tas, kas raksturo labu jeb laimīgu dzīvi, proti, kāds varētu aizstāvēt uzskatu, ka dzīvi

laimīgu padara tieši laimīgu sajūtu, emociju, pārdzīvojumu utt. pārsvars pār nelaimīgām sajūtām, emocijām, pārdzīvojumiem utt. Tas nozīmē, ka saistība starp abiem laimes jēdzieniem ir krietni ciešāka nekā saistība starp, piemēram, abiem bumbas jēdzieniem. Izpratne par 'laimi 1' var tikt ietverta izpratnē par 'laimi 2', un ir grūti iedomāties, ka kaut kas līdzīgs būtu spēkā attiecībā uz bumbu gadījumu. Zīmīgi, ka filosofi parasti ir runājuši par 'laimi 2'. Proti, klasiskās filosofu laimes koncepcijās laime parasti ir tikusi problematizēta, t. i., apspriesta, domājot par labu dzīvi. Iepretim tam 'laime 1' kļuvusi aktuāla pārsvarā mūsdienās publicētajos darbos par psiholoģiju un ekonomiku, kā arī citām sociālajām zinātnēm, kur vārds "laime" nereti tiek aizstāts ar subjektīvās labklājības jēdzienu. Vismaz vienā ziņā filosofu izvēle par labu 'laimei 2' šķiet visnotaļ pamatota, jo ir itin viegli ieraudzīt, kādā veidā 'laime 2' ir primāra attiecībā pret 'laimi 1', jo 'laime 1' var būt 'laimes 2' sastāvdaļa. Vēl vairāk – var pat teikt, ka 'laime 1' kļūst par pārdomu un tiekšanās priekšmetu tikai 'laimes 2' gaismā. Proti, jautājumi par to, kas ir laime kā psiholoģisks stāvoklis, lielā mērā savu nozīmi iegūst, pateicoties jautājumam par šāda stāvokļa nozīmīgumu un vērtību dzīves kontekstā. Tāpēc arī dažādi pozitīvi psiholoģiski stāvokļi filosofu koncepcijās parādās tikai kā laimīgas dzīves komponenti, kuru nozīme un vērtība dažādu koncepciju ietvaros var būt stipri atšķirīga.

Kādā veidā pārdomas par dzīvi noved mūs pie laimes kā labklājības jēdziena?¹⁴ Džūlija Enasa (*Annas*, 2004: 47; 2011: 121) norāda, ka savu dzīvi mēs varam uzlūkot vismaz divos atšķirīgos veidos. Ikdienas jeb lineārā skatījumā mūsu dzīve ir dažādu izvēļu un rīcību hronoloģiska secība – jūs no rīta pamostaties, dodaties uz ķīmijas nodarbību, pabeidzat studijas universitātē, strādājat, apprecaties, jums piedzimst bērni, bērni aug lielāki, bet jūs novecojat utt., līdz, skat, un dzīve ir beigusies. Tomēr skatījums uz dzīvi izmainās, ja mēs palūkojamies uz šīm pašām rīcībām nedaudz citā perspektīvā, ko Enasa nodēvē par strukturētu skatījumu uz dzīvi. Proti, ja jūs pašlaik mācāties ķīmiju, tad jūs varat pajautāt – kāpēc es to daru? Iespējams, atbilde varētu būt – tāpēc, ka es vēlos kļūt par ārstu. Jūs varat turpināt jautāt – kāpēc es vēlos kļūt par ārstu? Lai varētu strādāt par ārstu, iespējams. Bet kāpēc es vēlos strādāt par ārstu? Iespējams, tāpēc, ka bez tā es nevaru iedomāties savu dzīvi piepildītu un laimīgu. Bet ārsta karjera visdrīzāk nav vienīgais mērķis. Jūs noteikti vēlaties, lai jums ir laba veselība, piepildīta ģimenes dzīve, draugi, ar kuriem ir patīkami pavadīt laiku, utt. Līdz ar to gandrīz ikvienas rīcības gadījumā mums nākas ņemt vērā ne tikai to, kā konkrēto rīcību var saskaņot ar kādu vispārīgāku mērķi (karjeru, veselību utt.), bet arī to, kā nodrošināt saskaņu starp šiem

¹⁴ Turpmākajā tekstā, ja nav īpaši norādīts, vārds "laime" tiks lietots 'laime 1' nozīmē.

mērķiem. Nav grūti iztēloties, kā mērķis saglabāt veselību var nonākt pretrunā ar mērķi pēc panākumiem bagātas ārsta karjeras, mērķis būt labam ārstam – ar mērķi pēc saskanīgas ģimenes dzīves, utt. Mēs varam teikt, ka mūsu izvēles un rīcības šādos gadījumos nosaka samērā nenoteikts priekšstats par labu, t. i., laimīgu dzīvi. Tieši to Aristotelis un citi antīkie domātāji sauca par laimi jeb augstāko labumu – *summum bonum*. Laime šādā nozīmē ir pilnīgākais mērķis. Pilnīgākais tanī ziņā, ka, piemēram, veselību, panākumus darbā, finansiālus resursus mēs varam vēlēties kaut kā cita dēļ – es varu vēlēties būt vesels, lai varētu darīt darbu, kuru uzskatu par svarīgu, es varu vēlēties panākumus darbā, piemēram, lai gūtu līdzcilvēku atzinību, – bet tas pats nav attiecināms uz laimi. Jautāt – “Kāpēc es vēlos būt laimīgs?” – šajā ziņā ir bezjēdzīgi, proti, tas ir jautājums, kas nepieļauj nekādu jēgpilnu atbildi.¹⁵ Tomēr šī nav atbilde uz jautājumu – “Kas ir laime?”.

Tas, ko mēs šādā domu gaitā noskaidrojam, ir tikai laimes jēdziena vieta jeb funkcija, proti, mēs noskaidrojam, kādu darbu šis jēdziens veic mūsu praktisko apsvērumu sfērā. Var teikt, ka tiktāl mēs esam aprakstījuši laimi tikai formāli. Savā ziņā aprakstīt laimi šādā veidā nozīmē pateikt tikai to, ka laimīga dzīve ir laba dzīve, bet par to, kā norāda Aristotelis (NE: 1095a15-20), visi ir vienisprātis. Nevienprātība sākas brīdī, kad laimes jēdziens ir jāpiepilda ar noteiktu saturu. Aristotelis arī atzīmē, ka cilvēki ne tikai dažādi saprot to, kas ir laime, bet dažkārt arī mēdz savos uzskatos svārstīties. Slimajiem laime šķiet veselība, nabags to redzēs bagātībā un tamlīdzīgi. Te būtu vietā novērst kādu samērā izplatītu pārpratumu, kas ar šādu skatījumu ir saistīts. Laime tiek sajaukta ar to, kas laimi izraisa, t. i., laimes cēloņiem. Citiem vārdiem, teikt, ka laime ir nauda, mīlestība, slava vai veselība, nozīmē norādīt tikai uz noteiktām parādībām, kas, iespējams, dara cilvēkus laimīgus, tomēr tas nepaskaidro, kas ir laime, t. i., kādu iemeslu dēļ minētās lietas ir tādas, kas sagādā laimi.

Filosofiskajā literatūrā dažādās laimes koncepcijas tiek dažādi klasificētas, un par kādu kanonisku laimes koncepciju uzskaitījumu runāt ir grūti. Tomēr visnotaļ izplatīts ir pieņēmums, ka pamatā mēs varam izšķirt vismaz trīs atšķirīgas iespējas, kā atbildēt uz jautājumu “Kas ir laime?” (*Parfit*, 1984: 493). Viena no vispopulārākajām atbildēm uz šo jautājumu ir tāda, ka laime ir labsajūta jeb bauda. Citi savukārt uzskata, ka laime ir stāvoklis, kurā ir apmierinātas cilvēka vēlmes. Vēl citi apgalvo, ka laime ir jāskaidro kā stāvoklis, kurā cilvēks ieguvus to, kas ir labs kādā objektīvā nozīmē. Katrai no trijām minētajām atbildēm ir gan pozitīvās iezīmes (jo kā gan citādi kāds uzdrošinātos šādu atbildi piedāvāt), gan trūkumi (pretējā gadījumā jautājumā, kas saistīts ar laimi, valdītu lielāka vienprātība). Aplūkosim minētos uzskatus detalizētāk.

¹⁵ Sk., piem., *Plato, Symposium*: 205A.

Hedonisms

Hedonisms, iespējams, ir pati pazīstamākā no aplūkojamām laimes koncepcijām. Tiesa, taisnības labad gan jāsaka, ka apzīmējumu “hedonisms” pareizāk būtu saprast nevis kā norādi uz kādu vienotu teoriju, kuru daži domātāji ir aizstāvējuši, citi – nolieguši, bet gan kā apzīmējumu daudzu koncepciju kopumam, kuru raksturo viena kopēja iezīme – uzskats, ka bauda ir vienīgā lieta, kas ir vērtīga pati par sevi. No šejienes arī teorijas nosaukums, jo ‘*hēdonē*’ sengrieķu valodā apzīmē baudu, prieku, labsajūtu utt. Hedonisms kā teorija tiek aplūkots dažādos un būtiski atšķirīgos kontekstos. Hedonisms var būt gan psiholoģiska teorija, kas skaidro cilvēka rīcības motivāciju, gan aksioloģiska teorija, kas aizstāv noteiktu izpratni par vērtībām. Hedonisms var būt arī noteikta izpratne par to, kas ir laime. Hedonisms kā psiholoģiska teorija jeb tā dēvētais **psiholoģiskais hedonisms** ir uzskats, ka bauda ir vienīgais cilvēka rīcības motīvs, ka ikvienu cilvēka rīcību nosaka tiekšanās pēc baudas jeb labsajūtas. Savukārt hedonisms kā aksioloģiska teorija jeb tā dēvētais **ētiskais hedonisms** ir uzskats, ka bauda ir vienīgais labums, proti, ka bauda jeb labsajūta ir vienīgā pašvērtība, bet visas citas vērtības ir atvasinātas vērtības. Hedonisms kā aksioloģiska teorija līdz ar to paredz, ka to, cik laba ir dzīve, noteiks labsajūtas jeb baudas daudzums, t. i., jo vairāk labsajūtas persona piedzīvo, jo viņas dzīve ir labāka.

Termins “hedonisms” var tikt attiecināts arī uz noteikta veida izpratni par laimes dabu, šajā gadījumā saprotot laimi kā noteikta veida mentālu stāvokli. Šādā skatījumā hedonisms ir uzskats, ka laimes jēdzienu var izskaidrot ar baudas un ciešanu jēdzienu palīdzību. Jāievēro, ka hedonisms kā laimes koncepcija šeit aprakstītājā nozīmē atšķirsies no ētiskā hedonisma, jo viena teorija neparedz otru. Proti, jūs varat aizstāvēt uzskatu, ka laimi kā psiholoģisku stāvokli vislabāk ir aprakstīt kā baudu jeb labsajūtu, tomēr no tā vēl neizriet noteikta pozīcija jautājumā par to, kas dzīvi padara labu jeb vērtīgu. Un otrādi – ja jūs aizstāvat hedonismu kā vērtību teoriju, no tā vēl neizriet, ka jūs arī uzskatāt, ka laime kā mentāls stāvoklis vislabāk var tikt skaidrota kā bauda jeb labsajūta. Tas gan nenozīmē, ka atsevišķu domātāju piedāvātajās koncepcijās minētie hedonisma veidi netiek saistīti. Piemēram, amerikāņu filozofs Freds Feldmans (*Fred Feldman*), kurš uzskata, ka laimes kā psihiska stāvokļa dabu vislabāk spēj skaidrot noteikta paveida hedonisms, aizstāv arī hedonismu kā aksioloģisku teoriju. Bet ievērojamie utilitārisma pamatlicēji Džeremijs Bentems (*Jeremy Bentham*) un Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill*), šķiet, nenošķirā hedonismu kā aksioloģisku teoriju no hedonisma kā laimes koncepcijas. Savukārt psiholoģiskais hedonisms bieži vien ir ticis izmantots kā ētiskā hedonisma pamatojums.

Tā kā šīs nodaļas uzmanības centrā ir laime kā laba dzīve, tad pārsvarā runāsim par hedonismu kā vērtībteoriju. Lai iezīmētu šīs teorijas pamatietīmes, pirmais jautājums, kuru būtu vērts aplūkot, ir – kā hedonisti pamato savu nostāju, t. i., kādi apsvērumi tiek izvirzīti par labu uzskatam, ka bauda ir vienīgā pašvērtība? Aplūkosim divas klasiskas atbildes uz šo jautājumu.

Pirmā ir saistīta ar Epikūru (341.–270. g. pr. Kr.) – vienu no pirmajiem domātājiem Rietumu domas vēsturē, kuru var uzskatīt par sistemātiskas hedonisma pozīcijas izstrādātāju. Viens no apsvērumiem, kuru epikūrisma tradīcijā izmanto, lai parādītu, ka bauda ir vienīgā lieta, kas ir vērtīga pati par sevi, ir tā saucamais “šūpuļa arguments”¹⁶. To, ka bauda jeb labsajūta ir vienīgā lieta, pēc kā cilvēki un visas citas dzīvās būtnes tiecas, vislabāk var redzēt, ja pavērojam jaundzimušo mazuli uzvedību. Ikviens mazulis, uzskata epikūrieši, dabiski tiecas pēc baulas un vairās no sāpēm (*Cicero, De fin.*: I. 30). Piemēram, sajūtis bada izraisītas sāpes, zīdāinis sāks raudāt, bet, tiklīdz viņam radīsies iespēja izsalkumu remdēt, viņš tūdaļ arī to darīs; piemēram, ja viņa rokās nonāks viņa pudelīte ar barību, tad viņš tūlīt to liks pie mutes un dzers pienu, līdz bada sajūta tiks remdēta. Vēlāk, kad bērns jau ir paaudzies, šī dabiskā tendence dažādu faktoru ietekmē tiek sabojāta. Šī iemesla dēļ arī pieaugušu cilvēku rīcību noteiks dažādi motīvi, ne tikai bauda, bet arī tādi apsvērumi kā gods, taisnīgums, pienākums utt. Lai gan šos motīvus arī var aprakstīt kā tādus, kas patiesībā ir tikai līdzekļi labsajūtas vairošanai, tomēr pieauguša cilvēka rīcības gadījumā tieksanos pēc baulas kā vienīgās pašvērtības saskatīt ir krietni grūtāk. Tāpēc arī epikūrieši runā par zīdaiņiem, kuru uzvedībā dabiskās noslieces ir redzamas tīrā veidā. Te gan ir jāpiebilst, ka Epikūra nostājas aizstāvjiem uz kritiku ilgi nebija jāgaida.

Stoīķi – konkurējoša filosofijas skola – noraidīja epikūriešu piedāvāto zīdaiņa uzvedības interpretāciju (*Diogenes Laertius*: 7.85–86). Viņi uzskatīja, ka zīdaiņi (tāpat arī ikviena cita dzīva būtne) tiecas nevis pēc baulas, bet pēc pašsaglabāšanās. Ja arī tie gūst labpatiku, tad šī labpatika ir tikai sekas organisma sākotnējam dzinulim pēc tā, kas ļauj tam sevi saglabāt. Šāda nostāja itin labi saskan ar to, kā organisma vajadzību un labsajūtas attiecības mūsdienās tiek skaidrotas evolūcijas teorijas kontekstā. No evolūcijas viedokļa, piemēram, bada sajūta ir tikai veids, kā organisms mums dara zināmu, ka tam ir nepieciešamas noteiktas uzturvielas. Līdzīgi arī bauda, ko sagādā dažādi ēdieni, ir sekundāra attiecībā pret vajadzībām, kuras ēdiena uzņemšana apmierina. Mēs ēdam noteiktu ēdienu tāpēc, ka tas mūsu organismu apgādā ar nepieciešamajām uzturvielām, nevis tāpēc, ka tas mums garšo. Vērtējot no evolūcijas skatpunkta, noteikts ēdiens ir garšīgs tieši tāpēc, ka tas apmierina organisma vajadzības pēc uzturvielām, nevis otrādi, t. i., nav tā, ka ēdiens apmierina mūsu organisma vajadzības un tāpēc tas ir garšīgs.

¹⁶ Šāds apzīmējums tiek lietots sekundārajā literatūrā.

Bauda, ko gūstam no ēšanas, drīzāk ir sava veida motivators, kas nodrošina to, ka uzņemsim mūsu organismam vajadzīgās vielas. Tas nozīmē, ka epikūriešu piedāvātajam “šūpuļa argumentam” ir izredzes būt patiesam tikai tiktāl, ciktāl mēs aplūkojam rīcības motivāciju no paša rīcības subjekta skatpunkta, t. i., paša subjekta apsvērumos par to, kāpēc rīcība A (piemēram, ābola apēšana) būtu vēlams kā motīvs, var figurēt labsajūta. Tomēr tas īsti neatbilst piemēram, par kuru ir runa argumentā, jo mazuļa uzvedība mums ir pieejama tikai kā novērotājiem.

Nedaudz atšķirīgu stratēģiju hedonisma pamatošanai krietni vēlāk, 19. gadsimtā, izmantoja viens no ievērojamākajiem utilitārisma ētikas aizstāvjiem Džons Stjuarts Mills savas īsās, bet visnotaļ ietekmīgās grāmatas “Utilitārisms” 4. nodaļā (*Mill*, [1861] 1962: 288–295). Pirms atbildēt uz jautājumu, kāpēc bauda ir ikvienas rīcības galējais mērķis, Mills norāda, ka līdzīgi kā uz principiem, kas ir mūsu zināšanu pamatā, arī mūsu rīcības pamatprincipi nevar tikt pierādīti ar spriešanas palīdzību. Citiem vārdiem sakot, tie nevar tikt izsecināti no kādiem principiem, kas būtu vēl vienkāršāki par šiem (līdzīgi tam, kā ģeometrijā teorēmu pierādījumi var tikt atvedināti no aksiomām, bet aksiomas nevar tikt izsecinātas no kādiem vēl vienkāršākiem principiem, tāpēc tās nav pierādāmas līdzīgi tam, kā tiek pierādītas teorēmas). Tāpēc Mills jautājumu par mērķiem iesaka aplūkot analogi jautājumam par zināšanām, kas balstītas mūsu sajūtu pieredzē. Abos gadījumos, viņaprāt, mēs varam tiešā veidā apelēt pie spējas, kas ir atbildīga par fakta fiksēšanu – vai nu tās būtu mūsu maņas, vai arī apziņa. Mills norāda, ka vienīgais pierādījums, kādu mēs varam piedāvāt par labu uzskatam, ka noteikts priekšmets ir redzams, ir tas, ka cilvēki šo priekšmetu redz. Līdzīgā kārtā vienīgais pierādījums tam, ka noteikta skaņa ir sadzirdama, ir tas, ka cilvēki šo skaņu patiešām dzird. Tieši tas pats attiecas uz baudu jeb laimi kā galējo mērķi. Mills apgalvo, ka vienīgais pierādījums par labu tam, ka kaut kas ir vēlams jeb iekārojams, ir tikai tāds, ka cilvēki to iekāro jeb vēlas. Tāpēc Mills saka:

“Tam, ka laime ir vēlmes priekšmets, nevar minēt nekādu iemeslu kā tikai to, ka ikviens cilvēks tiecas pēc laimes, ciktāl viņš to uzskata par sasniedzamu.” (*Mill*, [1861] 1962: 288)

Tomēr tiktāl šis apsvērumus mums apgalvo, ka laime jeb bauda – Mills šos terminus lieto kā sinonīmus – ir labums, nevis to, ka tas ir vienīgais labums, jo pateikt, ka cilvēki tiecas pēc laimes jeb labsajūtas, vēl nenozīmē pateikt, ka laime jeb labsajūta ir vienīgais cilvēku mērķis. Apgalvojums, ka laime, saprasta kā bauda jeb labsajūta, ir vienīgais cilvēku tiekšanās priekšmets, šķiet nepārliecinošs. Mēs taču, šķiet, varam minēt daudz piemēru, kas parāda, ka cilvēki tiecas pēc dažādām citām lietām – naudas, varas, slavas. Arī vēlme būt, piemēram, godīgam var likt rīkoties noteiktā viedā. Milla atbilde uz šo iebildi ir visnotaļ vienkārša. Viņš mēģina parādīt, ka visos minētajos un citos tamlīdzīgos gadījumos cilvēku

tiekšanās mērķis joprojām ir laime jeb labsajūta. Sākotnēji, piemēram, nauda ir tikai kā līdzeklis, kura vērtība ir atbilstoša tam, ko par šo naudu var nopirkt. Pati par sevi, t. i., ārpus minētās vērtības, nauda ir tik vērtā, cik vērts ir metāls vai papīrs, no kā attiecīgās naudaszīmes ir pagatavotas (par naudu bankas kontā nevar pateikt pat to). Tomēr itin bieži cilvēki tiecas pēc naudas nevis kā līdzekļa kaut kā iegūšanai, bet gan kā pēc lietas, kas ir vērtīga pati par sevi; t. i., vēlme naudu iegūt ir daudz stiprāka par vēlmi to lietot. Šādā gadījumā, uzskata Mills, ir notikusi naudas kā vērtības transformācija – tā no laimes jeb labsajūtas sasniegšanas līdzekļa ir kļuvusi par konkrētās personas laimes izpratnes būtisku sastāvdaļu. Šī cilvēka gadījumā būt laimīgam nozīmē būt ieguvušam noteiktus naudas līdzekļus, bet naudas zaudēšana būs nelaime. Tieši tas pats var tikt attiecināts uz tādām lietām kā slava, vara, godīgums. Mills uzskata, ka visos šajos gadījumos notiek līdzīga attiecīgās vērtības statusa maiņa. Piemēram, sākotnēji rīkoties godīgi mani pamudina labsajūta, ko šāda rīcība sagādā, bet vēlāk, kad es tiecos pēc godīguma kā pēc pašvērtības, godīgums ir kļuvis par būtisku manas laimes izpratnes sastāvdaļu.

Tātad Mills pieņem, ka mēs varam izdalīt vismaz divus veidus, kā kaut kas var būt vēlmes priekšmets, un abos gadījumos, viņaprāt, patiesais vēlmes priekšmets būs laime. Pirmkārt, es varu vēlēties x kā līdzekli, lai iegūtu y. Otrkārt, es varu vēlēties x pašu par sevi jeb viņa paša dēļ. Kā jau tika minēts, Mills uzskata, ka, pretēji tam, kā mēs, iespējams, varētu domāt, abos gadījumos patiesais vēlmes priekšmets ir laime jeb labsajūta. Pirmais gadījums nav problemātisks, jo tas neapdraud Mills uzskatu par laimi kā vienīgo vēlmes priekšmetu. Attiecībā uz šo veidu Mills var teikt, ka ikreiz, kad subjekts vēlas x kaut kā cita dēļ, tad šis kaut kas cits būs labsajūta jeb laime, nevis x. Savukārt otrais veids joprojām paver iespēju uzskatam, ka laime nav vienīgais vēlmes priekšmets. Par labu šādam viedoklim liecina tas, ka cilvēki dažkārt mēdz šādi vēlēties tādas lietas kā, piemēram, vara, nauda. Kad Mills ir parādījis, ka arī šajos piemēros izpaužas vēlme pēc labsajūtas jeb laimes, tad viņš var secināt, ka patiesībā vienīgais vēlmes priekšmets ir laime (Mill, [1861] 1962: 292).

Tātad viena no centrālajām hedonisma kā laimes koncepcijas tēzēm ir uzskats, ka laime ir bauda jeb labsajūta un ka labsajūta ir vienīgā pašvērtība. Tādā gadījumā būt laimīgam nozīmēs baudīt jeb, pieņemot, ka bauda ir noteiktas patikas pieredzes epizodes, izjust labsajūtu. Laimei var būt dažādas pakāpes, tāpēc rodas jautājums – kā iespējams noteikt, kāpēc, piemēram, Matīss ir laimīgāks par Reini. Šo atšķirību vajadzētu varēt izteikt ar labsajūtas pārdzīvojuma epizožu parametru palīdzību, proti, Matīss būs laimīgāks par Reini tad, ja Matīsa labsajūtas pārdzīvojumu epizodes pēc noteiktiem parametriem apsteigs Reīna labsajūtas pārdzīvojumu epizodes. Tiesa, jautājumā par to, kuri parametri ir svarīgi baudas izvērtēšanā, starp hedonistiem nav vienprātības.

Piemēram, Džeremijš Bentems izšķir vismaz četras baudas vērtības dimensijas jeb elementus, t. i., parametrus, kas nosaka, cik vērtīga ir katra atsevišķā labsajūtas pārdzīvojuma epizode (*Bentham*, 1789: 64). Kā pirmo elementu Bentems min pārdzīvojuma intensitāti (*intensity*), t. i., cik spēcīgs ir pārdzīvojums. Kā otro – ilgumu (*duration*). Trešais Bentema minētais elements ir drošība vai nedrošība (*certainty or uncertainty*), t. i., cik droši varam būt, ka šis pārdzīvojums ir sagaidāms. Ceturtais elements ir pārdzīvojuma tuvums vai tālums (*propinquity or remoteness*), proti, pārdzīvojuma vērtību noteiks tas, cik tālu vai tuvu laikā tas notiks.¹⁷ Tieši tādas pašas dimensijas mēs varam izdalīt sāpju gadījumā, tikai, ja baudas gadījumā augstāki radītāji nozīmēs, ka pārdzīvojuma vērtība ir augstāka, tad sāpju gadījumā tas būs pretēji – jo, piemēram, ilgākas un intensīvākas sāpes, jo tās ir sliktākas.

Iedomāsimies, ka mēs varam sāpes un baudas mērit. Sāpes mēs varam izmērit sāpju mērvienībās doloros, bet baudu – hedonos. Gan sāpju, gan ciešanu gadījumā Bentema izdalīto elementu summa veidos noteiktu doloru vai hedonu daudzumu, kas tad arī noteiks attiecīgās epizodes vērtību. Tādā veidā mēs varam izrēķināt, cik laimīgs ir Matīss un tieši cik lielā mērā viņš ir laimīgāks par Reini. Lai to noskaidrotu, mums ir jānoskaidro Matīsa un Reiņa pieredzētās baudas un sāpes, jāizrēķina, cik daudz doloru un hedonu katrs no viņiem dzīves laikā ir sakrājis, un tad no iegūtā hedonu daudzuma jāatņem iegūto doloru daudzums. Tādējādi mēs iegūsim Matīsa un Reiņa hedonu un doloru bilanci, kas ļaus mums noteikt, vai viņi ir laimīgi, un, ja tā, tad cik laimīgi. Negatīvas bilances gadījumā (piemēram, ja Matīsam ir 150 dolori) cilvēks uzskatāms par nelaimīgu, jo sāpes ir pārsvarā pār baudām. Savukārt, ja Matīsa rezultāts ir 300 hedoni, bet Reinim 150 hedoni, tad mēs varam teikt, ka, pirmkārt, viņi abi ir uzskatāmi par laimīgiem, bet Matīss ir divreiz laimīgāks par Reini.

¹⁷ Bentems kopumā uzskaita septiņus baudas vērtības elementus, proti, līdzās četriem jau minētajiem viņš pievieno arī rezultativitāti (*fecundity*), t. i., cik liela ir iespēja, ka noteiktajai sajūtai sekos līdzīga veida sajūtas, un tīrību (*purity*), t. i., cik liela ir iespēja, ka noteiktajai sajūtai nesešos pretēja sajūta. Bentems šos elementus izdala atsevišķi, norādot, ka, strikti runājot, tie ir attiecināmi nevis uz pašu baudu jeb labsajūtu, bet gan uz rīcību vai norisi, kas var izraisīt baudu. Minētā iemesla dēļ šie abi elementi nav minēti pamattekstā. Līdzīgā kārtā šīs diskusijas kontekstā var ignorēt vēl vienu Bentema izdalīto aspektu, proti, apjomu (*extent*), kas norāda uz cilvēku skaitu, uz kuru bauda attiecas. Lai visus minētos elementus un to nozīmi būtu vieglāk ielāgot, Bentems sacerēja šādu dzejoli:

*“Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure –
Such marks in pleasures and in pains endure.
Such pleasures seek in private be thy end:
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view:
If pains must come, let them extend to few.”*

(*Bentham*, 1789: 64)

Tiktāl hedonisma piedāvātais skatījums šķiet apburoši vienkāršs. Turklāt tas ir arī ļoti praktisks, jo nu mūsu rīcībā ir iespēja runāt par laimi krietni precīzāk, nekā esam līdz šim raduši to darīt, – mēs varam noteikt, kurš ir laimīgs, kurš ir laimīgāks par kuru utt. Tomēr, tiklīdz mēs nedaudz rūpīgāk sākam domāt par nupat izklāstītās teorijas detaļām, mums atklājas daudzas (daži pat teiktu – nepārvaramas) grūtības. Piemēram, iepriekš, balstoties uz Bentema piedāvāto baudas vērtības analīzi, tika pieņemts, ka visas baudas savā būtībā ir vienādas, t. i., ka vienīgais, kas atšķir vienu baudas epizodi no citas, ir tikai intensitāte, ilgums, drošums un attālums laikā. Ikvienā gadījumā, kad kaut ko baudām, mums ir darīšana ar vienu un to pašu sajūtu, mainās tikai daudzums jeb kvantitāte. Ikviena bauda ir samērojama ar ikvienu citu baudu, un to apjomu var mērīt pēc vienas mērījumu skalas. Šādu skalu mēdz dēvēt par *kardinālo* mērījumu skalu (Crisp, 1997: 22). Un tā kā vienīgais, kas vienu baudu atšķir no otras, ir daudzums jeb kvantitāte, tad šādu hedonisma paveidu mēdz dēvēt arī par **kvantitatīvo hedonismu**. Vai šāds skatījums uz baudu ir pārliciecināms?

Mills, kurš ir Bentema skolnieks, uzskatīja, ka šajā ziņā Bentema izpratne ir pārlietu šaura un vienkāršota. Baudas mēdz būt ļoti dažādas – baudu var sagādāt atdzesētas apelsīnu sulas malks karstā vasaras dienā, aizraujošas grāmatas lasīšana, mūzikas instrumenta spēlēšana, matemātikas uzdevuma atrisināšana utt. Vai katra no šīm baudām būtu vērtējama pēc vienas un tās pašas mērījumu skalas? Proti, vai ir iespējams samērot baudu, ko sniedz apelsīnu sulas malks, ar baudu no matemātikas uzdevuma rēķināšanas? Cik ilga sulas baudīšana sniegs tādu pašu hedonu daudzumu, kādu sniedz viena uzdevuma atrisināšana? Šīs un tamlīdzīgi jautājumi šķiet mulsoši, tāpēc Mills uzskatīja, ka baudas būtu jānošķir ne tikai pēc to daudzuma, bet arī pēc to kvalitātes. Tas nozīmē, ka noteikta veida baudas ir vērtīgākas par citām baudām arī tad, ja šīs atsevišķās baudas ir kvantitatīvi identiskas. Proti, ja baudas x ilgums un intensitāte ir vienāda ar baudas y ilgumu un intensitāti, tad – saskaņā ar Milla pausto – no tā vēl neizriet, ka x un y ir vienādas vērtības baudas, jo joprojām pastāv iespēja, ka x ir vērtīgāka bauda par y . Bet kā šo vērtību noteikt? Uz šo jautājumu Mills izsmēlošu atbildi nesniedz. Viņš norāda, ka vērtīgāka būs tā bauda, kuru izvēlētos visi vai lielākā daļa cilvēku, kas ir pieredzējuši abas baudas. Milla doma ir apmēram šāda: ja visi vai lielākā daļa cilvēku, kas ir pieredzējuši gan x , gan y , izvēlēties x arī tad, ja (a) baudu x pavadīs lielāka neapmierinātība nekā baudu y , un (b) arī tad, ja y kvantitatīvi būs neizmērojami lielāka par x , tad bauda x ir augstākas kvalitātes bauda par y . Mills šīs augstākās kvalitātes baudas saista ar augstākām, komplicētākām spējām, kuras ir nepieciešamas, lai šādas baudas pieredzētu. No šejienes arī slavenais Milla apgalvojums: “Labāk ir būt neapmierinātam cilvēkam nekā apmierinātai cūkai. Labāk būt neapmierinātam Sokratam nekā apmierinātam muļķim.” (Mill, [1861] 1962: 260)

Šādi Mills apelē pie pārliecības, kura, viņaprāt, piemīt visiem vai lielākajai daļai cilvēku, proti, ja vien mums būtu iespēja izvēlēties starp apmierināta sivēna un neapmierināta cilvēka dzīvi, tad mēs izvēlētos pēdējo. Iedomāsimies iespējami vislaimīgāko dzīvi, kādu varētu piedzīvot cūka. Tā noteikti būtu tāda cūkas dzīve, kurā tā maksimāli pieredzētu baudas, kādas vien cūka spēj pieredzēt, – tā vienmēr būtu siltumā, vienmēr saņemtu ēdienu, kas tai garšo vislabāk, utt. Salīdzinājumā ar šo iedomāto cūku mūsu dzīve mēdz sagādāt dažādas raizes. Dažādas baudas un patīkami brīži mijas ar neveiksmēm, vilšanos, bailēm utt. Mums ir daudz iemeslu būt neapmierinātiem. Mūsu apmierinātās cūkas dzīvē nekā tāda nav. Tā ir nebeidzama baudu simfonija (lai arī pēc mūsu standartiem salīdzinoši vienkārša un pieticīga). Tomēr arī tādā gadījumā, uzskata Mills, mēs priekšroku dotu baudām, kas pieejamas cilvēka dzīvē. Vēl vairāk, viņš pieņem, ka mūsu izvēle neatšķirsies arī tad, ja iespējamā sivēna dzīve būs tik gara, cik mēs to vēlētos. Tieši tādi paši apsvērumi attiecas uz Sokrata un muļķa pretnostatījumu, kuru, šķiet, vieglāk saprast, ja lūkojamies uz pieauguša cilvēka un bērna pretnostatījumu. Mills teiktu, ka lielākā daļa cilvēku neizvēlētos atkal nonākt maza bērna saprašanas stāvoklī, lai arī tad dzīve būtu krietni bezrūpīgāka. Ja šis piemērs nešķiet pārliecinošs (kam iemesls varētu būt romantizēti priekšstati par bērniību), tad var padomāt par sajūtām, kas jūs pārņem, kad apcerat iespēju saslimt ar kādu deģeneratīvu slimību, kuras dēļ jūsu garīgās spējas īpaši neatšķirtos no dažus mēnešus veca zīdaiņa spējām.

Starp augstākajām un zemākajām baudām pastāv diskontinuitāte, t. i., tās nav samērojamas uz vienas mērījumu skalas. Ja x ir augstāka bauda par y , tad nav jēgas jautāt, cik liels daudzums x baudas būs identisks baudai y . Piemēram, no šāda skatpunkta būtu absurdi jautāt, cik daudz šokolādes kūku man ir jāapēd, lai iegūtā bauda būtu identiska tai, kādu es pieredzētu, noskatoties Dž. Džārmuša filmu “Mironis”? Tās ir nesamērojamas lietas. (Jādomā, ka tas pats attiecas arī uz ciešanām. Ja jums sagādā ciešanas filmas “Amerikāņu pīrāgs” skatīšanās, tad būtu nevietā jautāt, vai šī pieredze atbilst kādai negaršīgai maltītei, ko esat nesen baudījuši.) Proti, Milla skatījumā augstākās un zemākās baudas ir jāvērtē nevis pēc kardinālās, bet gan pēc *ordinālās* (no latīņu *ordo* – rinda, pakāpe, ierinda) skalas (Crisp, 1997). Augstākās baudas ir vērtīgākas par zemākajām, tomēr ir bezjēdzīgi jautāt – tieši cik vērtīgākas tās ir, jo tām nav kopēja mēra.

Šāds Milla ierosinājums ļauj izvairīties no dažādiem mulsinošiem jautājumiem, kurus var uzdot Bentema kvantitatīvā hedonisma gadījumā. Turklāt tas arī attaisno virkni būtisku pārliecību par dažādu pieredzējumu vērtību. Tomēr daudzi Milla kritiķi ir norādījuši, ka augstāko un zemāko vērtību nošķirums padara Milla nostāju problemātisku. Mēs varētu teikt: ja reiz Mills ir hedonists, tad viņam vajadzētu uzskatīt, ka viens pieredzējums ir vērtīgāks par citu, pateicoties tam, ka viens rada lielāku labsajūtu. Tomēr, ja to pašu attiecina uz augstākajām un

zemākajām baudām, tad iznāk, ka Milla ieviestais nošķīrums vairs nav spēkā, t. i., augstākās baudas galu galā būs samērojamas ar zemākajām. Savukārt, ja nošķīruma saglabāšanas nolūkā Mills teiktu, ka līdzās labsajūtai ir kāda cita iezīme, kas vienu pieredzējumu padara vērtīgāku par citiem, tad viņš vairs nebūs uzskatāms par hedonistu. Citiem vārdiem sakot, saskaņā ar šo iebildumu Milla nošķīrums starp augstākajām un zemākajām baudām ir grūti samērojams ar viņa hedonismu. Šāds iebildums gan nebūtu jāuzlūko kā Milla atspēkojums, jo viņš joprojām var apgalvot, ka augstāko un zemāko baudu nošķīrumam nav nepieciešama papildu (nehedoniska) elementa izdalīšana. Augstākās baudas no zemākajām atšķiras ar to, ka augstākās baudas cilvēkiem sagādā vairāk labsajūtas. Kā mēs to varam apgalvot? Lai atbildētu uz šo jautājumu, Mills var atsaukties uz cilvēku pieredzi. Galu galā veids, kā saskaņā ar Milla nostāju augstākās baudas tiek nošķirtas no zemākajām, atsaucas uz mūsu pieredzi, t. i., Mills apgalvo, ka augstākas baudas ir tās, kurām priekšroku dotu cilvēks, kas ir pieredzējis kā vienas, tā otras.

Tomēr, ja arī Milla atbilde uz šo iebildumu ir veiksmīga, tas vēl nenozīmē, ka ar to var glābt hedonismu. Hedonisms, iespējams, ir viena no visvairāk kritizētajām laimes koncepcijām. Freds Feldmans (*Feldman*, 2004) savā hedonismam veltītajā grāmatā min un iztīrā septiņus klasiskus iebildumus hedonismam kā aksioloģiskai teorijai. Šīs nelielās nodaļas ietvaros šādam izklāstam nav vietas, tāpēc īsumā pievērsīsimies dažiem būtiskiem hedonisma trūkumiem.

Pirmkārt, der pakavēties pie jautājuma, kas klasiskajās hedonisma koncepcijās netiek uzdots nemaz tik bieži. Proti, kas tad tiek saprasts ar baudu? Un vēl – vai visas parādības, kuras hedonisti apzīmē ar vārdu “bauda”, vieno kas vairāk par pašu apzīmējumu? Kā var noprast no Bentema un Milla rakstītā, bauda ir noteikta veida sajūta, kas tiek pretstatīta sāpēm. Tomēr, cik šāds pretstats ir pamatots? Proti, vai tiek pretstatītas viena un tā paša veida lietas? Piemēram, sāpes mēs ierasti varam lokalizēt, t. i., pateikt, kur mums sāp. Tomēr to pašu, šķiet, nevar teikt par baudu. Kur jūs lokalizēsiet baudu, ko jūtat no auksta apelsīnu sulas malka karstā vasaras dienā? Vai bauda jūtama mēlē? Ar mēli mēs reģistrējam dažādas sajūtas – mēs jūtam apelsīnu garšu, mēs piefiksējam, ka sula ir vēsa, utt. Bet kur visā tajā ir bauda? Pieņemsim, kādu brīdi pirms tam jūs gulējāt un sauļojāties klusā un vientuļā pludmalē. Sauļošanās jums sagādāja baudu. Kas šai baudai ir kopīgs ar baudu, kuru sagādāja vēsais apelsīnu sulas malks? Pēc brīža jūs saņemat ziņu, ka vakar rakstītais kontroldarbs ir uzrakstīts sekmīgi. Jūs priecājaties. Hedonisti teiktu, ka arī tā ir bauda, jo tas ir pārdzīvojums, kas sagādā labsajūtu. Bet kas tai ir kopīgs ar abām iepriekš minētajām baudām? Minētie jautājumi, protams, nenozīmē, ka hedonisms ir aplams. Tas arī nenozīmē, ka uz tiem neviens nav atbildējis.¹⁸ Tas nozīmē tikai to, ka nav

¹⁸ Sk., piem., *Feldman*, 2004: 79–90; *Hurka*, 2011: 16–21.

iespējams aizstāvēt hedonismu, iekams šie jautājumu nav atbildēti. Pirms dodamies tālāk, var tikai piezīmēt, ka šobrīd nav vienprātības viedoklī par to, kā uz šiem jautājumiem ir vislabāk atbildēt.

Hedonisma, šķiet, vienu no būtiskākajiem trūkumiem atklāj kāds domas eksperiments, kuru piedāvā Roberts Noziks.¹⁹ Iedomāsimies iekārtu, kas var jums radīt jebkādu pieredzi, kādu vien jūs spējat iedomāties. Sauksim to par pieredzes mašīnu. Ja jūs tiktu pievienoti pieredzes mašīnai, jūs pieredzētu dažādas labas lietas – to, kā jūs pabeidzat universitāti, atklājat zāles pret vēzi, mīlat kādu cilvēku un tiekat mīlēti, atpūšaties eksotiskā pludmalē utt. Jūs varat pieredzēt visu, par ko vien esat jebkad sapņojuši, t. i., jums būtu sajūta, ka tas viss patiešām notiek, lai gan patiesībā visas šīs norises neatstāj jūsu apziņas ietvarus. Tagad iedomājieties, ka jums tiek piedāvāta iespēja visu atlikušo mūžu pavadīt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas. Jūs varat izvēlēties, vai nu dzīvot tā, kā līdz šim esat dzīvojuši, vai arī pieslēgties pieredzes mašīnai. Turklāt pieņemsim, ka pats izvēles fakts tiktu izdzēsts no jūsu atmiņas, tiklīdz jūs tiktu pieslēgti pie mašīnas. Ko jūs izvēlētos?

Der atzīmēt, ka savā ziņā šī izvēle ir līdzīga Milla aplūkotajām. Mills apgalvoja, ka labāk ir būt neapmierinātam cilvēkam nekā apmierinātai cūkai, neapmierinātam Sokratam nekā apmierinātam muļķim. Bet tagad jums ir jāizvēlas, vai labāk dzīvot, kā līdz šim, un būt daļēji neapmierinātiem (jo tāda, šķiet, ir lielākā daļa no mums), vai arī tikt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas un nodzīvot apmierinājuma piepildītu dzīvi? Noziks pieņem, ka lielākā daļa cilvēku noraidītu iespēju tikt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas. (Sisela Boka (*Bok*, 2010: 26) gan norāda, ka, izklāstot pieredzes mašīnas domas eksperimentu studentiem, atklājās, ka apmēram 5% studentu tomēr izvēlas pieredzes mašīnu.) Nozika domas eksperiments ir veidots ar vienu nolūku – saasināt noteiktu jautājumu, proti, vai ir tiesa, ka mums ir svarīgas tikai mūsu iekšējās sajūtas? Vai mēs sauktu par labu, t. i., laimīgu, tādu dzīvi, kura sastāv tikai no patīkamiem pārdzīvojumiem, kas nekādā veidā nav saistīti ar īstenību ārpus mūsu apziņas?

Noziks (*Nozick*, 1974: 43–44) piedāvā vismaz trīs iemeslus, kāpēc mēs noraidītu iespēju tikt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas. Pirmkārt, tāpēc, ka mēs ne tikai vēlamies pieredzēt to, ka mēs kaut ko darām, bet mēs vēlamies arī darīt noteiktas lietas. Otrkārt, tāpēc, ka mēs vēlamies būt noteiktā veidā, t. i., mēs gribam būt personas ar noteiktām rakstura iezīmēm, bet pieslēgties pieredzes mašīnai ir sava veida pašnāvība. Treškārt, tāpēc, ka pieredzes mašīna mūs ierobežo tikai ar cilvēku radītu realitāti. Mums ir liegta pieeja īstenībai, kas ir dziļāka par to, kuru spēj radīt cilvēks.

¹⁹ Sk. *Nozick*, 1974: 42–45; 1989: 104–108.

Nedaudz izmainot skatījuma perspektīvu, var uzdot nedaudz atšķirīgu jautājumu – vai mēs gribētu, ka mūsu bērni tiek pieslēgti pieredzes mašīnai? Nav šaubu, viņi dzīvos apmierinājuma pilnu dzīvi, tomēr diez vai mēs to sauktu par labu un laimīgu dzīvi. Tāpēc diez vai mēs gribētu, ka mūsu bērni tādu dzīvi dzīvo.²⁰

Minētie apsvērumi parāda, ka laimīgai dzīvei nepietiek tikai un vienīgi ar patīkamiem pārdzīvojumiem, tomēr hedonisms piedāvā tieši to. Bet no tā izriet, ka hedonisms neder kā atbilde uz jautājumu par to, ko nozīmē dzīvot laimīgi.

Piepildītas vēlmes

Mēs noskaidrojām, ka hedonisma kā laimes koncepcijas būtisks trūkums ir tas, ka hedonisms neņem vērā ārpus mūsu apziņas pastāvošo realitāti. Mēs, šķiet, negribētu, ka mūsu bērni dzīvo īstenībā, kurā viņiem tikai šķiet, ka viņi, piemēram, apgūst sev interesējošu profesiju, mīl un tiek mīlēti utt. Tieši tāpat arī mēs nevēlamies, lai mums šķiet, ka mēs, piemēram, nokārtojam eksāmenu, atrodam jaunu veidu, kā ārstēt noteiktu slimību, mīlam un tiekam mīlēti. Tātad mēs gribam, lai īstenība atbilst mūsu iecerēm, nevis to, ka mums ir sajūta, ka tas tā ir. Ja es vēlos uzrakstīt grāmatu, tad man ir svarīgi, ka šī vēlme piepildās, t. i., grāmata tiek uzrakstīta, nevis tas, ka man ir sajūta, ka es to esmu izdarījis. Šādu apsvērumu dēļ daudzi filosofi ir piedāvājuši labu un laimīgu dzīvi definēt kā dzīvi, kurā piepildās cilvēka vēlmes. Turklāt šai teorijai ir vēl viena priekšrocība salīdzinājumā ar hedonismu. Hedonisms paredz, ka visos gadījumos mēs patiesībā tiecamies pēc labsajūtas, tomēr šāds uzskats ir pretrunā ar mūsu ierasto viedokli, proti, ka labsajūta visdrīzāk ir viens no mērķiem līdzās citiem. Vēlmju teorija šajā ziņā ir neitrāla. Tā pieņem, ka dažādi cilvēki par vērtīgām uzskatīs dažādas lietas – vienam tā ir labsajūta, citam – labklājība, citam – zināšanas utt. Visbiežāk noteikti katram cilvēkam būs vairākas šādas vērtības. Vēlmju teorija nenosaka, kādam ir jābūt vēlmju saturam. Vēlmes var būt jebkādas, bet par laimīgu ir uzskatāms tikai tas, kura vēlmes ir apmierinātas jeb piepildītas.

Tomēr šādā formulējumā vēlmju teorija visnotaļ drīz saduras ar zināmām problēmām. Ikviena **vēlme** ir **intencionāla** un **prospektīva** (Sumner, 1996: 124). Teikt, ka vēlmes ir intencionālas, nozīmē teikt, ka tās ir vērstas uz kādu priekšmetu, kura eksistenci tās negarantē. Ja es vēlos rīt satikt savu draugu, tad manas vēlmes priekšmets ir šis notikums, bet no pašas vēlmes neizriet, ka šī tikšanās patiesi notiks. Savukārt apgalvot, ka vēlmes ir prospektīvas, nozīmē apgalvot, ka tās ir vērstas uz kādu nākotnes lietu stāvokli. Bet tas nozīmē, ka

²⁰ Sk. Nozick, 1989: 105–106.

manas vēlmes piepildīšanās fakts var atrasties tālu no manis gan laikā, gan telpā. Un tas paredz, ka par savas vēlmes piepildīšanos es varu vienkārši nezināt vai tās piepildīšanās brīdī vairs nebūt starp dzīvajiem. Pieņemsim, ka Reinim ir meita, kas studē medicīnu. Viņš vēlas, lai meita iegūst diplomu un strādā savā profesijā. Tomēr Reinis nomirst, bet meita kļūst par ārsti tikai pēc tēva nāves. Saskaņā ar vēlmes teoriju Reinis ir kļuvis laimīgāks, jo ir piepildījies viņa vēlme. Tomēr tas šķiet absurdi. Nav arī grūti iedomāties situācijas, kad mēs varam nezināt, vai kāda no mūsu vēlmēm ir piepildījies vai nav. Uzskats, ka arī šādā situācijā mūsu dzīve ir kļuvusi labāka jeb laimīgāka, šķiet tikpat nepamatots kā nupat aplūkotajā piemērā par Reini un viņa meitu. No šiem iebildumiem tomēr var izvairīties, ja pieņem nosacījumu, kuru Džeimss Grifins (*James Griffin*) ir nosaucis par *prasību pēc pieredzes (experience requirement)* (*Sumner, 1996: 127*). Saskaņā ar šo prasību kāds lietu stāvoklis mani var ietekmēt tikai tad, ja tas kaut kādā veidā ietekmē manu pieredzi. Tādā gadījumā vēlmes teorija, kas ņem vērā prasību pēc pieredzes, nosaka, ka lietu stāvoklis x manu dzīvi padara labāku tikai tad, ja: es vēlos x ; x notiek; es apzinos, ka x notiek.

Kā jau tika minēts, tad vēlmes ir arī prospektīvas – tās attiecas uz lietu stāvokļiem, kas īstenosies tikai tuvākā vai tālākā nākotnē. Proti, starp vēlmi un tās piepildījumu vienmēr būs (lielāka vai mazāka) distance. Šis apstāklis, kā norāda Veins Samners (*Wayne Sumner*), vēlmju teorijai paver jaunas problēmas, kas parāda, ka piepildītas vēlmes nav pietiekams laimes nosacījums (*Sumner, 1996: 129–130*). Nav grūti iztēloties situācijas, kurās vēlmes apmierināšana nepadara dzīvi labāku. Tie ir gadījumi, kad personas vēlme ir apmierināta, bet persona atskārst, ka tas nav tas, ko tā ir vēlējusies. Proti, pirms lietu stāvoklis ir īstenojies, persona var domāt, ka tā īstenošanās tai nāks par labu, tomēr vēlāk persona savu skatījumu var mainīt.

Te būtu vietā pieminēt psihologa Daniela Gilberta (*Gilbert, 2006*) aizstāvēto tēzi, ka mēs sistemātiski kļūdāmies savās prognozēs par to, kas mums nākotnē sagādās prieku. Pieņemsim, ka Jana nevar izvēlēties, ko studēt – mākslas vēsturi vai medicīnu. Abas jomas viņu interesē, tomēr viņa saprot, ka studijas vienā jomā faktiski aizvērs durvis uz studijām otrā. Tāpēc viņa ļoti rūpīgi pārdomā, ko viņa patiesībā vēlas darīt nākotnē. Pēc pamatīgām pārdomām viņa saprot, ka medicīna ir tas, kam viņa patiešām vēlas veltīt savu dzīvi. Tomēr pēc studiju pabeigšanas, kad Jana sāk strādāt, viņa saprot, ka daudzi ar mediķa profesiju saistīti faktori drīzāk viņu padara nelaimīgu. Tātad iznāk, ka, lai arī Janas vēlme kļūst par ārsti ir piepildījies, viņa nav laimīga. Iespējams, mēs pat varam teikt, ka viņas dzīve ir kļuvusi sliktāka. Tātad vēlmes piepildīšanās nav pietiekams laimes nosacījums. Vēl vairāk – vēlmes piepildīšanās arī nav nepieciešams laimes nosacījums. Nav nemaz tik grūti iedomāties kādu notikumu, kurš, lai arī neatbilst nevienai no jūsu vēlmēm, tomēr padara jūsu dzīvi laimīgu.

Vēlmes ir pietiekami elastīgas un maināmas (Annas, 2011: 134–135). Cilvēkiem ar pieticīgākām prasībām būs krietni vien pieticīgākas vēlmes. Sociālā spiediena dēļ kāda sabiedrības grupa, piemēram, sievietes, var tikt audzinātas tā, lai viņu vēlmes ir pieticīgākas, līdz ar to viņas varētu samierināties ar sliktāku izglītību, mazākām iespējām, sliktāku veselības stāvokli utt. Daudzos gadījumos šāda dzīve pamatoti var šķist sliktāka, lai arī visas šo cilvēku vēlmes būtu īstenotas. Vēlmes var arī manipulēt un sabojāt. Cilvēki, kā mēs mēdzam teikt, dažkārt cieš no atkarībām. Vai, apmierinot šāda cilvēka vēlmes, viņa dzīve kļūs labāka? Visdrīzāk ne.

Daļa no iepriekš uzrādītajām problēmām izriet no vēlmes teorijas pamatā esoša pieņēmuma, ka ikvienas vēlmes piepildīšana nāk par labu cilvēkam, kuram šī vēlme ir. Proti, tas ir uzskats, ka kāds vēlmes priekšmets x ir labs personai, tikai pateicoties tam, ka persona vēlas x . Tomēr, šķiet, nav nekāda pamata šādu tēzi pieņemt. Mēs varam iedomāties daudzus gadījumus, kas to apgāž. Piemēram, piecus gadus vecam bērnam var būt dažādas vēlmes, tomēr vecākiem nebūt nebūs tās visas jāapmierina. Jautājumu par to, kuras no vēlmēm apmierināt, vecāki izlems, ņemot vērā kādus citus apsvērumus, piemēram, vai tas nāks par labu bērna veselībai, vai tas attīstīs viņa prasmes un spējas. Vēlmes pašas var būt labas un sliktas. Labas vēlmes būs tās, kuru priekšmets būs tāds, ko ir vērts vēlēties. Vēlmes priekšmeta vērtību nenosaka fakts, ka tas ir vēlmes priekšmets. Tam ir jāpiemīt kādām citām īpašībām, kas nosaka to, kāpēc šo priekšmetu ir vērts vēlēties.²¹ Tādējādi vēlmju teorija – vismaz tādā formā, kādā tā tika izklāstīta šajā apakšnodaļā – nespēj paskaidrot, ko nozīmē būt laimīgam un dzīvot labu dzīvi.

Objektīva saraksta teorijas

Iepriekš minētais iebildums pret vēlmju teoriju ietver virzienu, kuru ejot, iespējams, var sniegt atbildi uz jautājumu, kas nosaka to, vai cilvēka dzīve ir laimīga vai nav. Vēlmju teorija apgalvoja, ka pietiekams laimes nosacījums ir vēlmju apmierināšana. Tomēr no iepriekšējā izklāsta kļuva skaidrs, ka nepietiek ar to vien, ka cilvēks iegūst to, ko vēlas, viņam ir jāiegūst arī tas, kas viņam patiešām ir vajadzīgs. Kāds gan varētu teikt, ka tas, kas viņam ir vajadzīgs, noteikti būs atkarīgs no tā, kāda veida būtne viņš/-a ir. No faktiem par to, kāda veida būtne cilvēks ir, izrietēs, kas šādai būtnei ir nepieciešams, lai tā dzīvotu laimīgu dzīvi. Ja mēs noformulēsim, kas ir tās lietas, kas cilvēka dzīvi padara par labu jeb laimīgu, tad mēs iegūsim objektīvu labumu uzskaitījumu, kas būs labumi neatkarīgi no tā, vai atsevišķie cilvēki tos par tādiem uzskatīs vai ne. Līdzīgi tam, kā, piemēram, to, kas ir veselīgs, nenosaka cilvēku uzskati par to, bet gan cilvēka organisma

²¹ Šo aspektu uzsver Kraut, 1994. Sk. arī Annas, 2011: 135–136.

īpatnības. Šāda veida teorijas dažkārt tiek dēvētas par objektīva saraksta teorijām. Kas tad parasti tiek iekļauts šādā sarakstā? Parasti tie ir tādi labumi kā bauda, draudzība, mīlestība, bērni, skaistums, praktiskā un teorētiskā spriestspēja, veselība utt. Vairāki filosofi, kuriem var piedēvēt noteiktu objektīvā saraksta laimes teoriju, īpaši lielu uzsvāru liek uz cilvēcisko spēju realizāciju kā laimīgas dzīves nosacījumu. Mūsdienu kanādiešu filozofs Tomass Hurka (*Thomas Hurka*) šādas teorijas nosauc par *perfekcionisma teorijām* (Hurka, 1993). Pats Hurka izvērs un aizstāv Aristoteļa filosofijā balstītu perfekcionismu, tomēr Aristotelis nav vienīgais šai tradīcijai piederīgais filozofs. Tai varētu pieskaitīt daudzus antīkos domātājus, piemēram, Platonu, stoiķus, gan arī tādus krietni atšķirīgus filozofus kā, piemēram, Akvīnas Toms, Kārlis Markss un Frīdrihs Nīče. Tā kā Aristoteļa perfekcionisma versija saistībā ar tikumu ētikas renesansi 20. gs. otrajā pusē ir krietni populārāka par citām, tad pavisam īsi pievērsīsimies tai.

Tātad, pēc Aristoteļa domām, lai noskaidrotu, kas ir augstākais labums jeb laime, cilvēkam ir jānoskaidro, kāda veida būtne viņš ir jeb, kā Aristotelis to formulē, kāds ir cilvēka darbs jeb uzdevums (*ergon*) (NE: 1097b25–30)? Tādējādi Aristotelis uzdod jautājumu, kas ir tas, kas specifiski atšķir cilvēku no cita veida būtnēm. Viņš uzskata, ka par cilvēka labumu mums būtu jāspriež līdzīgi kā ikvienā citā jomā, kur var runāt par noteiktu funkciju veikšanu. Piemēram, labs amatnieks ir tas, kurš labi prot savu amatu. Ja kurpnieka uzdevums jeb darbs ir darināt apavus, tad labs kurpnieks būs tas, kura darinātie apavi ir izgatavoti labi. Un šajā gadījumā mums ir salīdzinoši skaidri kritēriji – labi apavi būs tādi, kas ir ērti, ilgi kalpo utt. Līdzīgā veidā Aristotelis spriež arī par ikvienu cilvēka ķermeņa daļu. Piemēram, acs darbs ir redzēt, tāpēc laba acs būs tāda, kas veiks šo darbu labi. Tieši tāpat mums būtu jāspriež arī par cilvēku. Kas tad ir tas, ar ko cilvēks atšķiras no citām dzīvības formām? Augšana un barošana piemīt arī augiem. Sajūšana ir raksturīga arī dzīvniekiem. Tas, kas saskaņā ar Aristoteļa pausto ir cilvēka darbs. Cilvēka darbs, apgalvo Aristotelis, ir “dvēseles aktivitāte saskaņā ar prātu (*logos*) vai tāda, kas ar prātu saistīta” (NE: 1098a5–10). Šādi Aristotelis nošķir cilvēka intelektuālās spējas, kas piemīt dvēseles saprātīgajai jeb domājošajai daļai, no spējām, kas ir pakļaujamā prāta kontrolei, tomēr tādas var arī nebūt. Proti, runa ir par dažādām emocijām, vēlmēm utt., kas ir saistītas ar praktisku darbošanos jeb rīcību. Tā kā abu minēto dvēseles daļu dažādās spējas izcili attīstītā stāvoklī Aristotelis, sekojot jau pirms viņa iedibinātai tradīcijai, sauc par tikumiem²², viņš arī izdala

²² Tas, ko lielākajā daļā mūsdienu tulkojumu tulko ar vārdu ‘tikums’, sengrieķu valodā ir *aretē*, kas ir pārākā pakāpe no vārda *agathos*, t. i., labums. Tāpēc grieķu vārdu *aretē* varētu atveidot arī ar vārdu ‘izcilība’. Jāpiezīmē, ka grieķu valodā tas nav nekāds specifiski ētisks termins – epitetu *aretē* var attiecināt vienlīdz uz auglīgu zemi (t. i., izcilu, labu zemi), zirgu vai kādu izcili pagatavotu darbarīku.

divu dažādu veidu tikumus. Tā saucamos prāta jeb intelektuālos tikumus un ētiskos jeb rakstura tikumus. Pie pirmajiem Aristotelis min, piemēram, teorētisko gudrību (*sophia*), saprašanu (*synesis*) un praktisko gudrību (*phronēsis*), bet kā rakstura tikumus viņš izdala devīgumu, mērenību, drosmi utt. (NE: 1103a5–10). Attīstīt savas spējas nozīmē attīstīt šīs īpašības. Šo tikumu īstenošana, t. i., attīstīšana un darbošanās saskaņā ar tiem tad arī ir labums cilvēkam. Tāda cilvēka dzīve ir laimīga Aristoteļa piedāvātajā izpratnē. Šobrīd nav vajadzības kavēties pie iespējamajām neskaidrībām un problēmām Aristoteļa izklāstā un viņa izteikumu interpretācijā; šeit šādam izklāstam arī nebūtu vietas. Svarīgāk ir saprast šīs nostājas galvenās iezīmes.

Aristotelis uzskata, ka būt laimīgam nozīmē dzīvot labu (cilvēka) dzīvi, bet tas nozīmē dzīvot, liekot lietā spējas, kas būtiski raksturo cilvēku kā cilvēku. Šeit der arī piebilst, ka, lai gan Aristotelis īpaši uzsver tikumu, proti, noteiktu dvēseles spēju attīstību, viņš arī norāda, ka laimei nepieciešami ir arī ārējie labumi (NE: 1099a31–b6): noteikta līmeņa labklājība, fiziskas īpašības, draugi utt. To jau savā ziņā arī paredz Aristoteļa piedāvātais tikumu uzskaitījums. Piemēram, devīgums nav iespējams bez noteiktas materiālās labklājības. Tas pats arī attieksies uz mērenību baudās. Līdzīgi arī drosmē (Aristotelis vispirmām kārtām domā drosmi kaujas laukā) paredz, ka cilvēks ir noteiktas kopienas loceklis ar noteiktu statusu kopienā.

Vai Aristoteļa laimes izpratne ir pieņemama? Pret to var izvirzīt vairākus iebildumus. Pirmkārt, varētu rasties iebildumi pret Aristoteļa piedāvāto attīstāmo tikumu sarakstu, kuru īstenošana – saskaņā ar viņa izpratni – raksturo iespējami labāko jeb ideālo cilvēka dzīvi. Iedomāsimies, piemēram, vijolnieku. Pieņemsim, ka viņš ir vidēji talantīgs (lai ko tas arī nozīmētu) vijolnieks, kas spēlē kādas nelielas valsts simfoniskajā orķestrī. Pieņemsim arī, ka viņam spēlēšana šajā orķestrī sagādā milzīgu prieku. Viņš mīl mūziku, viņam patīk viņa instruments, kopā ar orķestrī viņš regulāri sniedz koncertus ārvalstīs utt. Es pieņemu, ka daudzi nupat aprakstīto vijolnieku uzskatīs par laimīgu. Viņam patīk viņa nodarbošanās, viņam nav nekādu ilūziju par savu spēli, viņu nenomoka ambīcijas spēlēt kādā prestižākā orķestrī utt. Vai viņš būtu laimīgs saskaņā ar Aristoteļa piedāvātajiem nosacījumiem? Diez vai. Viņš nav attīstījis visas savas spējas, kas raksturo cilvēku kā racionālu būtni. Viņš, iespējams, ir attīstījis tikai vienu spēju, turklāt, pirmkārt, viņš nav viens no talantīgākajiem mūziķiem pasaulē, un, otrkārt, šai spējai, šķiet, nav atradusies vieta Aristoteļa tikumu sarakstā. Līdzīgi apsvērumi ir attiecināmi uz daudzām nodarbēm. Patiesībā ir grūtāk nosaukt cilvēkus, kas atbilstu Aristoteļa izvirzītajiem laimīga cilvēka kritērijiem. Proti, mēs varam teikt, ka Aristoteļa teorija ir pārlietu šaura (*Kraut*, 1979: 190–191).

Otrkārt, iedomāsimies cilvēkus, kas dažādu apstākļu dēļ nevar attīstīt savas cilvēciskās spējas, piemēram, cilvēkus ar īpašām vajadzībām, personas, kurām ir kāda psihiska vai fiziska kaite. Aristotelis uzskata, ka kritērijs tam, vai cilvēks ir

laimīgs, nav tas, cik viņš sasniedz noteikto ierobežojumu ietvaros, bet gan tas, cik tālu viņš ir no pilnīgas cilvēcisko spēju realizācijas (*Kraut, 1979: 193*). Tomēr šādu prasību var uzskatīt par pārlieku stingru, jo es pieņemu, ka mēs varam daudzus cilvēkus ar īpašām vajadzībām uzskatīt par laimīgiem. Par tik laimīgiem, cik viņu stāvoklis to atļauj. Proti, iespējams, ka adekvātāk formulēta Aristoteļa teorijas versija formulētu kritērijus, kas būtu piemēroti attiecīgās personas iespējām.

Nobeigums

Šajā nodaļā mēs aplūkojam divus būtiskus jautājumus. Pirmkārt, kādā veidā mēs varam domāt par tādu jēdzienu kā laime? Otrkārt, mēs aplūkojam trīs dažādas filosofiskas laimes koncepcijas. Mēs iepazīnāties ar hedonisma kā aksioloģiskas teorijas pamatnostādņēm un galvenajām problēmām, ar kurām šāda veida teorijas sastopas. Hedonisma izklāsts mūs noveda pie vēlmju teorijas, kas laimi skaidroja kā vēlmju piepildīšanu. Savukārt iebildumi pret vēlmju teoriju lika lūkoties objektīva saraksta teoriju virzienā. Pēdējā nodaļā mēs aplūkojam Aristoteļa teoriju, kas ir uzskatāma par perfekcionisma paveidu. Kā mēs redzējām, ikvienā gadījumā pastāv vairāki iemesli, kāpēc aplūkojamās teorijas var tikt noraidītas. Tomēr jāņem vērā, ka mūsdienās pavisam droši var atrast filosofus, kas aizstāvēs vienu vai otru pārformulētu šajā nodaļā iztirzātās teorijas versiju, proti, tās nebūt nav aizslaucītas no laimes koncepciju piedāvājuma saraksta, un strīdi par to, kā skaidrot laimi, joprojām turpinās.

Izmantotā literatūra

1. Kants, I. (2006) *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zinātne.
2. Seneka, L. A. (2001) *Dialogi* / Tulk. Ā. Feldhūns. – Rīga: Zinātne.
3. Annas, J. (2004) Happiness as Achievement // *Daedalus*, 133 (2).
4. Annas, J. (2011) *Intelligent Virtue*. – Oxford: Oxford University Press.
5. Aristotle (1982) *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII* / Translated with a commentary by M. Woods. – Oxford: Clarendon Press.
6. Aristotle (1999) *Nicomachean Ethics* / Translated with introduction, notes and glossary, by T. Irwin. – Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
7. Barnes, J. (ed.) (1984) *The Complete Works of Aristotle*. – Vol. 1–2. – Princeton: Princeton University Press.
8. Bentham, J. (1962 [1789]) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation // J. S. Mill. *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham* / Together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin; Warnock, M. (ed.). – Glasgow: Fontana Press.
9. Bok, S. (2010) *Exploring Happiness*. – New Haven & London: Yale University Press.
10. Bywater, I. (ed.) (1894) *Aristotle's Ethica Nicomachea*. – Oxford: Clarendon Press.

11. Cicero (1914) *De finibus bonorum et malorum* / With an English translation by H. Rackham. – Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press.
12. Crisp, R. (1997) *Mill on Utilitarianism*. – London: Routledge.
13. Feldman, F. (2004) *Pleasure and the Good Life*. – Oxford: Clarendon Press.
14. Feldman, F. (2010) *What is This Thing Called Happiness*. – Oxford: Oxford University Press.
15. Gilbert, D. (2006) *Stumbling on Happiness*. – London & New York: Harper Perennial.
16. Haybron, D. M. (2008) *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. – Oxford: Oxford University Press.
17. Herodotus (2003) *Histories* / Translated by A. De Selincourt, Revised with Introduction and Notes by H. Marincola. – London: Penguin Books.
18. Hurka, T. (1993) *Perfectionism*. – New York / Oxford: Oxford University Press.
19. Hurka, T. (2011) *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. – Oxford: Oxford University Press.
20. Kekes, J. (1982) Happiness // *Mind*, 91: 358–376.
21. Kraut, R. (1979) Two Conceptions of Happiness // *The Philosophical Review*, 88(2): 167–197.
22. Kraut, R. (1994) Desire and the Human Good // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 68(2): 39–54.
23. Long, H. S. (ed.) (1964) *Diogenes Laertius // Vitae Philosophorum*. – Vol. 1–2. – Oxford: Clarendon Press.
24. Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*. – Cambridge: Cambridge University Press.
25. McMahon, D. (2007) *The Pursuit of Happiness*. – London: Penguin.
26. Mill, J. S. (1962 [1861]) *Utilitarianism* // J. S. Mill. *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham* / Together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin; Warnock, M. (ed.). – Glasgow: Fontana Press.
27. Nettle, D. (2005) *Happiness: The Science behind Your Smile*. – Oxford: Oxford University Press.
28. Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. – Oxford / Cambridge: Blackwell.
29. Nozick, R. (1989) *The Examined Life: Philosophical Meditations*. – New York / London: Simon & Schuster.
30. O’Keefe, T. (2010) *Epicureanism*. – Durham: Acumen.
31. Parfit, D. (1984.) *Reasons and Persons*. – Oxford: Oxford University Press.
32. Plato (1999) *The Symposium* / Translated with an introduction and notes by C. Gill. – London: Penguin Books.
33. Plotinus (1989) *Porphyry on Plotinus. Ennead I* / Translation by A. H. Armstrong. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
34. Sumner, L. W. (1996) *Welfare, Happiness and Ethics*. – Oxford: Clarendon Press.
35. White, N. P. (2006) *A Brief History of Happiness*. – Blackwell.

Ievads

Kāpēc cilvēki mīl? Šis jautājums nodarbinājis dzejniekus, filosofus, teologus, psihologus un citus cilvēka dabas pētniekus, kā arī ikvienu, kuru skārusi mīlestības pieredze. Viens no veidiem, kā uz to iespējams atbildēt, ir noskaidrot, kas ir tas, kādēļ mīlestību vērtējam augstu, citiem vārdiem, ko mēs iegūstam mīlēdami. Šo jautājumu var uzdot gan vispārīgā nozīmē (kā šajā gadījumā), gan arī kā jautājumu par atsevišķām mīlestībām, ko savukārt var pārformulēt vairākos atšķirīgos jautājumos: Kāpēc es mīlu (nevis nemīlu) šo cilvēku? Kāpēc mīlu šo (nevis citu) cilvēku? Kāpēc turpinu mīlēt šo cilvēku, neskatoties uz pārmaiņām (gan viņā, gan manī, gan vispārējos apstākļos), kas notikušas kopš brīža, kad sāku viņu mīlēt?

Mīlestība izsenis uzskatīta par skaistā un labā avotu cilvēka dzīvē – to cildinot, tapuši filosofijas, literatūras un mākslas darbi, celtas baznīcas un attīstījusies Holīvudas kino industrija. Par mīlestību teikts, ka “tā atraisa cilvēkos labāko” – šī formula ir sena un dažādās vēsturiskās variācijās atkārtojas cauri gadsimtiem (*Solomon*, [1994] 2006: 155). Sengrieķu filozofs Platons raksturojis mīlestību kā “dievu piešķirtu ārprātu” (*mania*) (“Faidrs”, 151), kas atmodina ilgas pēc pārpasaulīgas pilnības, liek tiekties pēc patiesā, skaistā un labā. Kā spēks, kam nav līdzīga, mīlestība slavināta Svētajos Rakstos:

“Liec mani kā zīmogu uz savas sirds,
kā zīmogu uz sava pleca,
jo stipra kā nāve ir mīla,
grūta kā kaps ir kaisle,
tās liesmas kā uguns liesmas,
Kunga varenās liesmas!

Pali nevar apslāpēt mīlestību,
 un upes nevar to apslīcināt –
 ja kāds dotu par viņu
 visu naudu no sava nama,
 tas tiktu smietin apsmiets.”

(Dziesmu dziesma, 8: 6–7)

Viduslaiku kurtuāzajā (*amour courtois*) mīlestībā iemīļotās pilnība iedvesmo mīlētāju veikt cēlus darbus, bet romantisma laikmetā mīlestība kļūst par indivīda ceļu uz savu patieso, labāko “es”.

Mīlestības “labo darbu” uzskaitījums turpinās arī mūsdienās – to starpā minēta sevis un citu izzināšana, pašvērtības paaugstināšana, sava individuālā egoisma pārvarēšana, rakstura pilnveidošana, radošā potenciāla realizēšana u. c., pat neminot to, ka vairumam cilvēku mīlestība saistās ja ne ar laimīgas dzīves, tad vismaz baudas apsolījumu.

Tomēr, kā rāda Rietumu ideju vēsture, mīlestība ne vienmēr tikusi vērtēta tikai pozitīvi (*Solomon*, 1991: 493). Līdzās mīlestības ieguvumu uzskaitījumam var izveidot garu sarakstu ar tai adresētajiem pārmetumiem: “Pat tie, kas slavē tās devumu, ir saskatījuši tajā potenciālu draudu tikumīgai dzīvei.” (*Nussbaum*, 1998) Mīlestība bieži minēta kā iemesls muļķīgai un morāli aplamai rīcībai, bet mīlētāju gaidas un daudzie mīlestības vārdā nestie upuri atzīti par veltiem, solītās baudas un laimes vietā tai sagādājot ciešanas un dzīves kvalitātes zudumu. Īpaši skarbu kritiku izpelnījusies t. s. romantiskā mīlestība – aizdomu ēnu klājuši gan psihoanalīzes aizsācēja Zigmunda Freida (*Sigmund Freud*) neirotiskās mīlestības pētījumi, gan feminisma teorētiķu bažas par dzimumu nevienlīdzības ideoloģiju romantiskās mīlestības priekšstatos. Piemērs galēji skeptiskam mīlestības morālo efektu vērtējumam mūsdienās ir filosofa Ronalda de Sozas (*Ronald de Sousa*) rakstītais:

“Tā ir banalitāte, ka mīlestība rosina uz dažu no sliktākajām rīcībām, diapazonā no negodīguma līdz slepkavībai. Mums vajadzētu būt vairāk satriektiem par to, nekā esam. Mīlestībai būtu jāietver vēlme pēc mīļotā laimes, tomēr greisirdības deva tiek uzskatīta par standarta aprīkojumu jebkurā mīlas dēkā, un tipiski, ka mīlētājs vēlas mīļotā laimi tikai tiktāl, cik tās cēlonis bijis mīlētājs pats. Mīlestība, kādu to diendienā cildinām lugās, romānos un dziesmās, ir tikai nedaudz vairāk kā akūta narcisma lēkme. [...] Tomēr pārsteidzošākais ir tas, ka uzskatām mīlestību par *attaisnojumu* izturēties pret cilvēkiem daudz sliktāk, nekā jebkad piedotu, ja kāds izturētos pret svešinieku.” (*De Sousa*, 1991: 477)

Tāpēc nav brīnums, ka vēstures gaitā ir veltīts – gan teorijā, gan praksē – daudz pūļu tam, lai atrastu veidu, kā novērst mīlestības “eliksīra” nevēlamās blaknes, vienlaikus saglabājot tā dzīvinošo spēku. Vieni uzskata, ka nelaimju

cēlonis ir tajā, ka neprotam izvēlēties mīlestības objektus, kas ir tās (vai mūsu) cienīgi; citi vaino nelabvēlīgus sociālus, ekonomiskus un politiskus faktoros un risinājumu saskata to novēršanā. Piemēram, feminisma teorētiķes kā galveno priekšnosacījumu heteroseksuālo attiecību problēmām min dzimumu atšķirības – iedzimtas vai sociāli konstruētas – priekšstatos par romantisko mīlestību. Tā Simona de Bovuāra (*Simone de Beauvoir*, 1908–1986), atsaucoties uz F. Ničes teikto, ka sievietei un vīrietim vārds “mīlestība” nozīmē divas dažādas lietas, raksta: “Patiesība ir tāda, ka šeit mums nav nekādas darīšanas ar dabas likumiem. Tā ir atšķirība viņu situācijās, kas atspoguļota atšķirībās, kādas vīrieši un sievietes parāda savā izpratnē par mīlestību.” (*de Beauvoir*, [1952] 1991: 234) Bovuāras analizē šīs “situācijas” ir dzimtēm raksturīgi esamības veidi, ko veidojuši vairāki faktori, tostarp sociāli ekonomiskie un ideoloģiskie, un vienlīdzība mīlestībā prasa būtiskas izmaiņas dzimumu attiecībās un to apziņā.

Citi domātāji ar zinātnes un metafizikas atziņu palīdzību tiecas kļiedēt maldus un aizspriedumus, kas valda mūsu uzskatos par savu un mīlestības dabu, cerot ja ne pilnībā tos novērst, tad vismaz mazināt pašapmāna radīto kaitējumu. Piemēram, jau 19. gs. sākumā, apsteidzot mūsdienu evolucionārās psiholoģijas piekritējus, vācu filozofs Artūrs Šopenhauers (*Arthur Schopenhauer*, 1788–1860) skaidro dzimumu mīlestību ar tās funkcionālo lomu, proti, ar cilvēku sugas reprodūktīvajiem mērķiem. Ikviena mīlestība, raksta Šopenhauers, “lai cik ēteriski tā uzvestos, ir sakņota vienīgi seksuālajā impulsā” (*Schopenhauer*, [Die Welt als Wille und Vorstellung, Vol. 2, 1844] 1991: 122). Mīlestība ir “baudkāra ilūzija”, ko daba iedvesusi cilvēkiem, lai pamudinātu citādi egoistiskos un citiem naidīgos indivīdus pārvarēt viņu savtīgumu, liekot mīlētājiem domāt, ka viņi kalpo sev un savai baudai, kad patiesībā viņi kalpo vien sugas interesēm – radīt kvalitatīvus sugas pēcnācējus. Šopenhauera idejas atstājušas lielu iespaidu uz Z. Freidu un kalpojušas par iedvesmas avotu viņa seksualitātes koncepcijai.

Līdztekus “īsto” mīlas objektu meklējumiem dažādos laikmetos ir bijuši aicinājumi izkopt mīlēšanas mākslu – vai saprastu šauri kā praktisku pavadināšanas gudrību vai plašāk – kā vispusīgu personības pilnveidošanos. Piemēram, psihologs Ērihs Fromms (*Erich Fromm*) grāmatā “Mīlestības māksla” (1956) norāda: lielākā daļa cilvēku tic, ka mīlestība nav viņu pašu, bet gan laimīgas nejaušības varā. Viņaprāt, šī pārliecība balstās uz maldīgiem iepriekšpieņēmumiem par to, ka būtiski ir tikt mīlētam, nevis mīlēt, ka mīlēt ir vienkārši, bet atrast īsto mīlas objektu vai tikt mīlētam – grūti:

“Cilvēks domā, ka pietiek atrast īsto objektu un tālāk viss ritēs pats no sevis, jo viņš nesaprot, ka mīlestība ir aktivitāte, dvēseles spēks. Šādu attieksmi var salīdzināt ar cilvēku, kurš vēlas gleznot, bet tā vietā, lai censtos apgūt šo mākslu, apgalvo, ka viņam tikai jāpagaida īstais objekts, un, kad tas būs atrasts, tad gan viņš gleznos skaisti.” (Fromms, [1956] 1994: 57)

Priekšstatu par to, ka mīlēt ir viegli, šķietami apstiprina iemīlēšanās fenomens:

“Kad divi cilvēki, kas bijuši viens otram sveši, tāpat kā mēs visi, pēkšņi ļauj savā starpā sabrukt sienai un jūtas tuvi, jūtas kā viens vesels, šis vienotības moments ir viens no visuzmundrinošākajiem, visuztraucošākajiem pārdzīvojumiem viņu dzīvē.” (Fromms, [1956] 1994: 8)

Tomēr šī tuvības sajūta divu svešinieku starpā var pāriet tikpat ātri, jo pārdzīvojuma intensitāte, ko iemīlējušies uztver kā apliecinājumu savu jūtu stiprumam, ir tikai pierādījums viņu nesenajai spēcīgajai vientulībai. Vilšanās un savstarpēja apnicība ir maksa par to, ka jaucam mīlestību ar pārejošu iemīlēšanās sajūtu, brīdina Fromms. Mīlestības priekšnosacījums ir mīlētspēja, kas nav dabas dota, – tās izkopšana prasa piepūli un zināšanas kā jebkuras citas mākslas apgūšana (Fromms, [1956] 1994: 6–10, 65–67).

Šajā rakstā tiks aplūkots tikai neliels mīlestības ideju vēstures posms – Rietumu kultūrā pirmie centieni reformēt jeb uzlabot mīlestību. Kaut gan turpmākie gadsimti ieviesuši būtiskas korekcijas priekšstatos par mīlestību un tās jābūtību un mūsdienu Rietumu cilvēka mīlestības pieredzei ir atšķirīgi vēsturiskie nosacījumi, padziļināta tās izpratne nav domājama bez šo avotu studijām. Bet, pirms pievērsties vēsturiskam atskatam, nedaudz jāpakavējas pie grūtībām, ar kurām saistīts ikviens mēģinājums konceptualizēt mīlestības fenomenu, proti, atbildēt uz jautājumu, kas tas ir.

Mīlestības daudzveidība

Filosofus mīlestība ir interesējusi vienmēr – jau no pašiem filosofijas aizsākumiem Senajā Grieķijā. Pats vārds “filosofija” (grieķu val. *philosophia*) burtiskā nozīmē ir “gudrības mīlestība” (*philo-* + *sophia*). Par spīti tam, ka daudzi filosofi, runājot par šo tēmu, kļūst “aizdomīgi klusi” (*Solomon & Higgins*, 1991: xiii), filosofijas vēsturē mīlestība parādās pastāvīgi – gan kā antropoloģisks fenomens, gan kā kosmisks vienojošs spēks –, tās izpētei pārsniedzot atsevišķu apakšdisciplīnu robežas. Piemēram, mīlestības epistemoloģija jautā, kā un vai vispār iespējams izziņāt mīlestību, ontoloģija tiecas noskaidrot, kāda loma mīlestībai ir atsevišķā indivīda un sugas eksistencē, ētika pievēršas mīlestības morālā statusa analīzei, taču šie jautājumi ir savstarpēji cieši savijušies un bieži nav iespējams uz tiem atbildēt izolēti (*Moseley*, [2001] 2010). Tomēr pirmais (un, iespējams, grūtākais) no uzdevumiem, ko filosofi sev izvirzījuši kā agrākos laikos, tā arī mūsdienās, ir atrast atbildi uz jautājumu, kas ir mīlestība, kāda ir tās daba, tās būtiskās pazīmes, kas ļauj mīlestību atšķirt no citām, uz otru personu vērstām, attieksmēm, piemēram, no seksuālas iekāres, patikas, cieņas.

Nereti mīlestības definīcijas ne tikai tiecas noskaidrot saturu, kāds jēdzienam piemīt tā faktiskajā lietojumā, bet arī noteikt to, kādā nozīmē mums šo vārdu vajadzētu lietot. Šādos gadījumos definēšana ir līdzeklis, lai atrastu vienu, “īsto” mīlestību un atmaskotu viltvārdes, kas par tādu tikai uzdodas. Piemēram, Ērihs Fromms nošķir mīlestību no iemīlēšanās pārdzīvojuma, seksuālas iekāres un citām t. s. pseidomīlestības formām. Mīlestība, raksta Fromms, ir voluntāra aktivitāte, nevis pasīvs stāvoklis, kad cilvēku pēkšņi sagrauj neatvairāmas jūtas, kā pieņemts uzskatīt mūsdienu Rietumu kultūrā (Fromms, [1956] 1994: 69). Uzsverdam mīlestības aktīvo raksturu un pretstatīdam to pasīvai vergošanai kaislībām, Fromms seko filosofa Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*, 1724–1804) pēdās – viņš nošķir “praktisko” mīlestību kā morālā pienākuma noteiktu cieņas un labvēlības attieksmi no “patoloģiskās” mīlestības kā patikas jūtām, kas nepaļaujas subjekta gribai (Kant, [1875] 1997: 13).

Līdzīga pieeja ir autoriem, kuri, kaut pieļauj, ka varam runāt par vairākiem mīlestības veidiem (vai – vairākām mīlestībām), tomēr neuzskata, ka tie visi vērtējami vienādi. Mīlestības hierarhiju veidošana, klasificējot tās “augstākās” un “zemākās” formās, ir plaši izplatīts paņēmiens, sākot jau ar sengrieķu filosofa Platona darbu “Dzīres” (4. gs. pr. Kr.), kas ievada mīlestības teoriju tradīciju Rietumu kultūrā un joprojām tiek uzskatīts par tās ietekmīgāko avotu.

Domātāju vidū nav vienprātības par to, vai mīlestībai ir “daba”, ko varētu racionāli analizēt. Piemēram, visai izplatīts ir uzskats, ka mīlestība ir iracionāla, bet jebkurš mēģinājums izveidot mīlestības filosofiju / teoriju ir lemts neveiksmei. Līdzīgs viedoklis ir, ka mīlestību nemaz nevajag censties definēt, jo tā ir mistērija – dievišķa vai cilvēciska – un pakļaušana prāta kategorijām to tikai degradē (Moseley, [2001] 2010).

Dažādas mīlestības teorijas skaidrojušas mīlestības iedabu atšķirīgi: vieni (piemēram, Platons) mīlestību saprot kā **jūtas**, kas ietver spēcīgu pieķeršanos objektam un tā augstu vērtējumu; citi (Kants) uzsver, ka tā visupirms ir noteikta veida **uzvedība**, kurā izpaužas aktīva interese (rūpes) par otra labklājību; vieni uzskata, ka mīlestība var būt vienpusēja, citi (Aristotelis) – ka mīlestība ir **attiecības** un tāpēc tās nepieciešamais nosacījums ir abpusējība (*mutuality*) (Nussbaum, 1998). Līdzīgas diskusijas filosofijā noris par to, vai pastāvība (*constancy*) un sevišķums (*exclusivity*) ir neatņemami mīlestības (īpaši – romantiskās) atribūti, kā to bieži pieņemts uzskatīt, vai varbūt mīlestības jēdziens nemaz tos neparedz.

Mīlestības definēšanas uzdevumu krietni apgrūtina arī tas, ka šo vārdu iespējams lietot visai dažādos kontekstos – piemēram, latviešu valodā (līdzīgi angļu un latīņu) saka, ka mīl savus bērnus, vecākus, draugus, intīmos partnerus, mājdzīvniekus, dzimteni, Dievu utt., dažkārt šo vārdu attiecinot arī uz darbībām un nedzīviem priekšmetiem. Vai visos šajos gadījumos ir kaut kas

kopīgs, kā dēļ tos apzīmējam ar vienu un to pašu vārdu? Vai varbūt ar mīlestības jēdzienu ir līdzīgi kā ar mākslas jēdzienu – ir gadījumi, kad kaut ko nosaucam par mākslu, īpaši nešauboties, bet ir gadījumi, kas nav tik viennozīmīgi, un ir iespējams diskutēt, vai vārds “māksla” tiem ir piemērojams (Soble, 2008: 138)? Iespējams, mīlestības jēdzienam nav strikti definējamas būtības – vienas kopīgas sastāvdaļas, kas vienotu visus mīlestības gadījumus, bet drīzāk starp tiem pastāv virkne “ģimenes līdzību”, kā tas ir novērojams radnieku starpā (*Ibid.*: 148).

Citās valodās, piemēram, sengrieķu, ir atrodamī atšķirīgi jēdzieni, kas ļauj jau sākotnēji diferencēt šīs pieredzes, bet dažās valodās vispār neatrodam mīlestībai ekvivalentu jēdzienu. Šīs atšķirības likušas šaubīties, vai vispār iespējams runāt par mīlestību kā vispārcilvēcisku fenomenu (piemēram, sakņotu cilvēka dabas bioloģiskajos nosacījumos), vai arī tā sastopama tikai noteiktās sabiedrībās un kultūras tradīcijās. Piemēram, sociologs Entonijs Gidenss (*Giddens*, 1992: 38) nošķir t. s. kaislīgo mīlestību (*amour passion*) kā vairāk vai mazāk universālu parādību no mūsdienu “romantiskās mīlestības” – viņaprāt, pēdējā ir specifisks Rietumu kultūras veidojums, kas novērojams, sākot ar 18. gs. beigām. Citi autori romantiskās mīlestības izpratni saista ar galma jeb “kurtuāzo” mīlestību, kas dzima 11. gs. beigās Dienvidfrancijas trubadūru dzejas mākslā, bet vēl citi tās saknes meklē jau sengrieķu priekšstatos par erotisko mīlestību un kristietības idejās (*Singer*, 2009: 1–2).

Kaut gan spēja spontāni iemīlēties ir novērota dažnedažādās sabiedrībās visos laikos, antropologi brīdina, ka būtu aplam pieņemt, ka romantiskā mīlestība, kas Rietumu modernajā kultūrā cieši saistīta ar idejām par monogāmiju un laulībām un ietver visai specifiskus priekšstatus par dzimti un seksu (*Solomon*, 2006: 505), ir tikpat izplatīts fenomens. Piemēram, Džefrijs Gorers spēju kaislīgi iemīlēties salīdzina ar tādām īpašām un retām spējām kā “absolūtā” dzirde, mākslinieka “ķēriens”, spēja ieiet dziļā transa stāvoklī u. tml. dāvanām, kuras vienās sabiedrībās uzskata par privilēģijām, bet citās – par nevērtīgām vai pat veselībai kaitīgām dīvainībām. Ja sabiedrībā pieņemts uzskatīt romantisku mīlestību par ko tādu, kas jāpiedzīvo katram indivīdam vismaz reizi mūžā, tad, visticamāk, lielākā daļa spēs sevi pārliecināt, ka ir to pieredzējuši, līdzīgi kā Amerikas indiāņu jaunieši spēj sevi pārliecināt, ka iniciācijas laikā viņiem bijušas garu vīzijas (*Gorer*, [1966] 1989: 6). Citiem vārdiem, romantiskās mīlestības pieredzes izplatība saistīta ar vērtību, kas tai piešķirta noteiktā sabiedrībā, bet, mainoties tās vēlamības uztverei, visticamāk, mazināsies arī pati pieredze. Tādējādi mīlestība nav universāls fenomens, “dabiska”, jau sākotnēji dota bioloģiska konstante, bet tai ir nepieciešami specifiski kultūras priekšnosacījumi: “Vēlme var būt (vai nebūt) “dabiska”, bet tas, **ko un kā** mēs vēlamies, ir kaut kas kultivēts un ieviests caur kultūru un tās idejām.” (*Solomon*, 2006: 18)

Kā secina mīlestības vēsturnieks, filozofs Irvins Singers, mīlestības **vajadzība** ir vairāk vai mazāk ģenētiski ieprogrammēta un raksturīga arī citu sugu dzīvniekiem (uzskats, ko pārstāv gan Z. Freids, gan mūsdienu evolucionārā psiholoģija), taču nav vienas mīlestības **idejas**, kas būtu kopīga dažādām sabiedrībām. Viņaprāt, tieši apgūtiem priekšstatiem par mīlestību ir noteicošā loma “pēkšņas mīlestības” fenomenos, jo tie ļauj bioloģiskos impulsus pieredzēt kā mīlestības saviņņojumu: “Iemīlēšanās un mīlestība no pirmā skata izriet no ilgstošas un plašas sagatavošanās intelekta, iztēles un emocionalitātes apvidū” (Singer, [1994] 2010: 20). Tā nav “pēkšņa burvestība”, bet gadsimtu garumā kultivētas erotiskās iztēles auglis.

Viens veids, kā konceptualizēt mīlestības pieredzi daudzveidību, ir klasificēt tās pēc to **objekta**. Filozofe Marta Nusbauma (Nussbaum, 1998: 842–846) izšķir:

- mīlestību, kas vērsta uz citām *dzīvām būtnēm* (cilvēkiem un citu sugu dzīvniekiem) un paredz vismaz daļēju savstarpējību;
- mīlestību, kas vērsta uz *nedzīviem objektiem* (piemēram, mākslas darbiem, dabas skaistumu) un nevar būt abpusēja;
- mīlestību, kas vērsta uz *morālām abstrakcijām* (piemēram, sociālo taisnīgumu, cilvēces labklājību) un vairāk ir aktīva sekošana tām darbībā nekā jušana.

Atsevišķi tiek izdalīta *Dieva* vai *dievu mīlestība*, kas vēsturiski traktēta visai atšķirīgi – gan kā spēcīgas emocijas (Sv. Augustīns), gan kā tīri intelektuāla darbība (stoicisms, Spinoza).

Vēl divus mīlestības veidu iedalījuma principus piedāvā filozofs Alans Soubls (*Alan Soble*): pēc mīlestības tipiskajām **kauzālajām sekām** un tās pastāvēšanas **pamata** (Soble, 2008: 133). Piemēram, mīlestība var radīt mīlētājā vēlmi rūpēties par otra labklājību, vēlmi pēc savienošanās ar otru vai vēlmi iegūt otru. Savukārt mīlestības pamatā var būt otram piemītošu īpašību vērtējums – Jānis mīl Ilzi tāpēc, ka viņa ir čakla un Jānis augstu vērtē darba tikumu. Bet var arī būt tā, ka, kopš Jānis ir iemīlējis čaklo Ilzi, viņš augstu vērtē darba tikumu, proti, šajā gadījumā īpašības vērtība ir mīlestības sekas, nevis iemesls. Pirmais gadījums ilustrē mīlestības veidu, ko Soubls, sekodams jau antīkajā kultūrā aizsāktajai mīlestības veidu klasifikācijai, sauc par **erota tipa jeb erotisko** mīlestību, otrais – **agapes tipa jeb agapisko** mīlestību. Formāli šos mīlestības stilus var definēt šādi:

- eross ir tad, ja X mīl Y, jo Y ir pievilcīgas vai vērtīgas īpašības;
- agape ir tad, ja X mīl Y neatkarīgi no Y labajām īpašībām, un ikviena Y īpašība, kam ir loma X mīlestībā, ir vērtība, ko X piedēvē Y vai rada savas mīlestības rezultātā (Soble, 1989: xxiv).

Erotiskās mīlestības tradīcijas aizsākumus Soubls saista ar **Platona** (ap 427.–348. gadu pr. Kr.) mīlestības interpretāciju “Dzīrēs”, un erotiskā mīlētāja prototips ir Sokrats, savukārt agapiskās tradīcijas saknes ir Jaunajā Derībā, un to iemieso Jēzus. Trešais nozīmīgais vēsturiskais avots ir **Aristoteļa** (384.–322. g. p. m. ē.) darbs “Nikomaha ētika”, un tajā raksturota *philia* – īpašs mīlestības veids, kas Soubla koncepcijā reprezentē *jaukta* tipa mīlestību, proti, tai ir gan erosa, gan agapes iezīmes.

Eros, philia un agapē vēsturiskā izpratne

Sengrieķu valodā *eran*, *agapō* un *philein* ir darbības vārdi, ko latviski var atveidot kā “mīlēt”. Daudzos gadījumos to nozīmes pārklājas, taču iespējams arī konstatēt atšķirības. Tā ar *eros* tradicionāli apzīmē kaislīgu vēlmi pēc objekta, cieši saistītu ar seksuālo tieksmi, bet ar *philia* – sirsnīgas rūpes jeb draudzīgu mīlestību, kas var būt vērsta ne tikai pret draugiem, bet arī ģimenes locekļiem, biedriem un pat valsti (*Helm*, 2009). Savukārt *agapē* parasti saprot ar nozīmi, kādu šis vārds ieguvis kristīgajā teoloģijā, proti, tā ir pašaieliedzīga mīlestība, kuras prototips ir Dieva mīlestība pret cilvēku, ko reprezentē Kristus upuris grēcīgās cilvēces glābšanai (*Nussbaum*, 1998).

Antīkās filosofijas pētnieks Gregorijs Vlastoss, runājot par *eran* un *philein* lietojumu Platona darbos, norāda uz šādām atšķirībām (*Vlastos*, [1973] 1989: 112–113):

- *eran* izsaka spēcīgāku, kaislīgāku mīlestību;
- *eran* primārā nozīme ir “vēlme” (*desire*), “ilgošanās” (*longing*), savukārt *philein* – “patika”, “maigums” (*fondness*), tādējādi pirmais vairāk nosliecas uz vēlmes, nekā pieķeršanās pusi;
- neincestuālas ģimeniskas mīlestības izteikšanai der *philia*, bet ne *eros*.

Philia un *eros* ir aplūkotas vairākos Platona darbos – “Līsida”, “Dzīres”, kā arī “Faidrs”, tomēr vēsturiskās ietekmes ziņā “Dzīres” izkonkurē pārējos divus dialogus, tāpēc turpinājumā – plašāks šī dialoga izklāsts.

Eros

Platons. “Dzīru” jeb “simpozija” (*symposion* burtiskā nozīmē ir “dzeršana kopā”) pamatā ir reāls notikums – jaunā un skaistā dramaturga Agatona uzvara traģēdiju autoru konkursā (416. g. p. m. ē.) –, nav zināms, vai dzīres par godu šim notikumam, kā tās apraksta Platons, ir notikušas īstenībā vai ir viņa mākslinieciskās iztēles auglis. Tomēr darbā “Dzīres”, līdzīgi kā citos Platona dialogos, darbojas reālas vēsturiskas personas un ir atainota atēniešiem raksturīga sociālā prakse – rīkot viesības, kurās to dalībnieki nododas ne tikai fizisko, bet arī garīgo

baudu gūšanai – sarunājoties, dziedot, deklamējot dzeju u. tml. Agatonu apsveikt ieradušies viesi, kuru vidū ir arī **Sokrats** (469.–399. g. p. m. ē.), nolemj rīkot sacensību – katram ir jāsaka pēc iespējas skaistākas slavinājuma runas dievam Erotam (*Eros*). Jāpiebilst, ka grieķiem mīlestība nav pilnībā cilvēcisks vai dabisks fenomens, Platona laika Erots ir ne mazāk kā vīriešu dzimuma dievs – varens, kaut ne tik plaši pielūgts kā Olimpa dievi (piemēram, kā Afrodīte – mīlas dieviete) (Sheffield, 2008: 81).

Kaut gan bieži “Dzīres” tiek lasītas kā virkne relatīvi nenozīmīgu runu, kas sagatavo galvenajai – Sokrata teiktajai – runai, paužot Platona uzskatu par to, kas ir mīlestība, pastāv arī alternatīvs lasījums, kas uzsver katra teicēja runai piemītošo iekšējo vērtību – ikviena no tām raksturo būtiskus mīlestības aspektus un var tikt skatīta kā patstāvīga mīlestības teorija (Solomon, 1991: 503). Pirmais runātājs Faidrs raksturo Erotu kā vecāko no dieviem, kas mums dod labāko no veltēm, kas nepieciešama pilnvērtīgai dzīvei. Mīlestības devums – “tā liek mums kaunēties no nekrietnā un dedzīgāk tiekties pēc krietnā” un iedvesmo uz pašuzpurēšanos (Platons, “Dzīres”: 67–68). Faidra norādi uz mīlestības saistību ar tikumu (*arete*) un laimi jeb labu dzīvi (*eudaimonia*) izvērsš nākamais runātājs Pausanijs, vienlaikus akcentējot nepieciešamību nošķirt mīlestības vēlamās formas no nevēlamajām:

“Katra darbība pati par sevi nav ne laba, ne ļauna, ne skaista, ne neglīta [...] darbības norisē, tajā veidā, kā tas notiek, rodas skaistums vai neglītums. [...] Ne jau katrs Erots ir skaists, ne jau katru vajag cildināt, bet tikai to, kas mudina skaisti mīlēt.” (Platons, “Dzīres”: 69)

Pausanija runa ilustrē Platona sabiedrībā valdošos priekšstatus par ideālajām mīlestības attiecībām – tās ir asimetriskas homoerotiskas attiecības, ko iemieso paiderastijas (*paiderastia* – zēnu mīlēšana) prakse. Nevienlīdzīgas viena dzimuma partneru attiecības ir viena no pazīmēm, kas tiek minēta kā liecība tam, ka, par spīti “Dzīrēs” atrodamo ideju šķietamajam pārļaicīgumam, sengrieķu erotiskās mīlestības izpratne būtiski atšķiras no mūsdienu priekšstatiem par romantisko mīlestību:

“Starp romantiskās mīlestības tikumiem ir seksuālās vēlmes metafizisks attaisnojums, motivācija laulībai un dzimumu vienlīdzības iedibināšanai, kas noteikti nav daļa no grieķu mīlestības [...]” (Solomon, 1991: 506)

Parasti šādās attiecībās vecākais partneris – mīlētājs (*erastes*) – tiecās gūt seksuālas dabas labvēlību no jaunākā – mīlotā (*eromenos*) –, pretī sniedzot sociālu, politisku un morālu audzināšanu. Fiziskas baudas gūšana attiecībās ar zēniem bija sociāli pieņemta prakse, taču vienlaikus seksuālā izturēšanās tika skatīta arī kā “morālas vērtēšanas un izvēles novads” (Fuko, [1984] 2002: 27). Nedz bauda pati par sevi, nedz noteikti tās gūšanas veidi netika vērtēti

kā absolūts tikumisks ļaunums, izšķirošā nozīme bija baudu lietojumam (*chrēsis aphrodisiōn*) – tam, vai indivīds uzvedās kā savu baudu pavēlnieks un tātad brīvs cilvēks vai arī pakļāvās tām, pielīdzinoties vergam (Fuko, 2002: 28–72). Mīlestības sakaros no abām pusēm tika prasīta savaldība un mērenība, kā arī atturēšanās no uzvedības, kas ir neglīta un apkaunojoša. Piemēram, no zēna tika sagaidīts, lai viņš baudu meklējumos nepazeminātu sevi līdz sievietes un verga pasīvajai lomai, jo tas nebūtu savienojams ar topošā pilsoņa sociālo statusu (Fuko, 2002: 158–166). Negods bija arī atdoties naudas vai sabiedriskas ietekmes dēļ, jo “iemīļotajam ir atļauts viens labprātīgas verdzības veids – verdzība pilnveidošanās dēļ” (Platons, “Dzīres”: 72).

Pausanija runā šī sociālā konvencija parādās nošķīrumā starp augstākas un zemākas formas mīlestību – “dievišķo” (*Ouranios*) un “vulgāro” (jeb “tautas”) (*Pandemos*) Erotu. Pirmā mērķis ir garīga vienotība ar mīloto un tikuma ieaudzināšana, tās objekts – saprātīgi un gudri zēni, savukārt otrs galvenokārt izvēlas izskatīgus un lūko apmierināt fizisko iekāri:

“Tas dara visu, kas pagadās, viņš tāpēc arī patiek neciliem ļaudīm, kuriem ir vienalga, ko mīlēt, sievietes vai zēnus, un viņi vairāk tos mīl miesas, nevis dvēseles dēļ, turklāt vēl pašus muļķīgākos. Viņi domā tikai par iekāres apmierināšanu un nedomā, vai tas ir skaisti vai ne. Kā viņiem gadās, tā viņi arī dara – dažreiz labi, dažreiz pavisam pretēji.” (Platons, “Dzīres”: 69)

Konkrētās mīlestības piederību tam vai citam tipam var noteikt, liekot lietā erotiskās spēles mākslas visos laikos izplatītāko paņēmieni – pārbaudi ar laiku un šķēršļiem. Tā kā vulgārās mīlestības objekts ir miesas skaistums, kas ir pārejošs, tā nebūs ilgstoša, bet rakstura kvalitātes ir laikā noturīgākas, un attiecīgi tāda būs arī uz tām vērstā mīlestība. Savukārt šķēršļi palīdz pārbaudīt mīlētāja neatlaidību, tāpēc gudrs iemīļotais neatdosies pārāk ātri, bet šķietami vairīsies, līdz būs pārliecināts par mīlētāja kaisles dabu.

Nākamais runātājs ir ārsts Eriksimahs, kurš norāda, ka “Erots nav tikai tieksme mīlēt un iegūt skaistus jaunekļus, bet ir vērsts arī pret daudz ko citu” – tas novērojams visur dabā un ir kā kosmisks vienojošs spēks. Erots valda gan ārstniecības mākslā, gan mūzikā, zemkopībā un ģimnastikā (*Plato, Symposium: 187a*), tomēr atpazīt, ar kuru no abiem Erotiem ir darīšana, harmonizēt pretstatus un, ja nepieciešams, kaitīgo tieksmi pārvērst labajā, – tam nepieciešamas īpašas prasmes un zināšanas.

Komēdiju autors Aristofans pavērs sarunu citā gultnē, sakot: lai saprastu, kāpēc mīlestībai ir tik spēcīgs iespaids uz cilvēku, mums jāiepazīst “viņa anatomija un ko tā pārcietusi” (*Plato, Symposium: 189b*). Mīlētāju alkātīgā vēlme iegūt, būt vienmēr kopā ar otru, kas brīžiem līdzinās apsēstībai, – šīs Erota izpausmes, uzskata Aristofans, ir sakņotas cilvēka dabā esošajā pašpietiekamības trūkumā. Kā skaidrojumu erotiskās vēlmes ģenēzei viņš piedāvā mītu:

cilvēki senāk nebija tādi kā tagad, tie bija pilnīgi radījumi – “katrs cilvēks bija it kā no divām daļām, no diviem cilvēkiem salikts” (Platons, “Dzīres”: 76). Pavisam bija trīs dzimumi – vīriešu, sievietes un vīrsietes. Būdami neparasti spēcīgi, tie nebaidījās stāties pretim dieviem un par šo lepnību tika sodīti – Zevs tos pārgriezta uz pusēm, “kā uz pusēm griež olas”, un no tā laika “katrs no mums ir pazīšanās zīmes puse, mēs esam sagriezti, no viena radušies divi, un katrs meklē savu otro pusi” (*Ibid.*: 78). Tomēr būtu aplam šo spēcīgo savstarpējo pievilcību vienādot tikai ar fizisko iekāri – jebkurš mīlētājs apliecinās, ka viņa dvēsele vēlas ko vairāk, bet ko – par to viņam pašam ir tikai “tumša nojauta”. Tādējādi saskaņā ar Aristofana uzskatiem mīlestība ir neskaidras un vārdos neformulējamas ilgas pēc vienības (*Ibid.*: 78–79), bet Erota magnētisma pamatā ir neapziņātas atmiņas par reiz zaudēto pilnību.

Aristofans savu runu noslēdz uz visnotaļ optimistiskas nots: “Domāju, ka cilvēku dzimums kļūs laimīgs, ja sasniegsim pilnību mīlestībā un katrs atradīs savu mīloto vai draugu un atgūs savu seno dabu.” (Platons, “Dzīres”: 79) Tomēr daži “Dzīru” komentētāji tajā saskatījuši mazāk iepriecinošu vēstījumu. Mīlētāju uzvedība šķiet komiska tikai tad, ja raugāmies uz to no malas, atsvešināti, līdzīgi kā dabaszinātnieki pēta citas sugas vai cilvēkus varētu pētīt kādas citas planētas iedzīvotāji. Pašiem Aristofana stāsta varoņiem viņu liktenis drīzāk liktos traģisks, jo ne tikai viņu laime ir pilnībā atkarīga no nejaušības (viņi neizvēlas nedz to, ko mīlēt, nedz to, vai vispār mīlēt, nemaz nerunājot par to, cik maza varbūtība ir pašu spēkiem atrast savu “otru pusi”), bet arī visai apšaubāma, jo ilgas pēc pilnīgas saplūsmes ir ilgas pēc neiespējamā – mēs varam vēlēties saplūst, taču kļūt par “vienu” iespējams tikai metaforiskā nozīmē (*Singer*, 2009: 20–21). Līdz ar to mīlestībā sasniegtais apmierinājums ir pārejošs un vienmēr – nepietiekams (*Nussbaum*, 2001: 173–175; *Neu*, 1991: 321).

Aristofana mīta atskaņas ir bieži sastopamas vēlākajā literārajā tradīcijā, taču paralēles iespējams vilkt arī ar psihoanalīzes “tēva” **Zigmunda Freida** (1856–1939) teoriju (*Neu*, 1991: 321). Ja Aristofans raksturo erotisko mīlestību kā vēlmi atjaunot agrāko pilnības stāvokli, tad Freids norāda uz bērnības pieredzes lomu mūsu vēlāko mīlestības pieredžu veidošanā: agrīnās piesaistes determinē erotisko izvēļu un attiecību modeļus, kas lielākoties ir neapzināti un tādējādi – lemti atkārtotai. “Tieši no šiem bērnības nosacījumiem iemīlēšanās iegūst savu kompulsīvo raksturu.” (*Freud*, SE: 2518) Darbā “Par pazemināšanu mīlestības sfērā” (1912) Freids raksta:

“[...] seksuālā instinkta gala objekts vairs nekad nav sākotnējais objekts, bet tikai tā aizstājējs. Psihoanalīze ir parādījusi mums, ka tad, kad vēlmu impulsa pirmatnējais objekts ir ticis zaudēts apspiešanas rezultātā, to bieži pārstāv bezgalīga rinda aizvietotāju, no kuriem tomēr neviens nesniedz pilnu apmierinājumu.” (SE: 2345)

Simpozija turpinājumā seko dzīru “vaininieka” dzejnieka Agatona retoriski spožā runa, kurā viņš, atšķirībā no iepriekšējiem runātājiem, sola raksturot Erotu pašu, ne tikai viņa dāvātos labumus. Balstīdamies uz premisu, ka Erots ir tāds, kādi ir viņa augļi, Agatons secina: Erotam jābūt skaistam (“Kur nav nekā ziedoša, kur nezied ne dvēsele, ne miesa, tur Erots neapmetas.” (Platons, “Dzīres”: 82)), mūžīgi jaunam (“vienmēr viņš ir kopā ar jauniešiem”), maigam un liegam – jo tikai tādās dvēselēs viņš māj, ne skarbās un nejutīgās. Tāpat Erotam jābūt krietnam, apveltītam ar visiem tikumiem vispārākajā pakāpē, turklāt arī radošam – “par dzejnieku kļūst katrs, arī tāds, kas pirms tam nemaz nebija [...], ja viņu skar Erots” (Plato, *Symposium*: 197b-c).

Kad pie vārda beidzot tiek Sokrats, viņš sāk ar to, ka norobežojas no iepriekšējiem runātājiem, sakot, ka dos priekšroku patiesībai, nevis retorikai, t. i., viņš nemelos, lai tikai cildinātu Erotu (kaut, iespējams, arī neteiks gluži visu patiesību par to). Sokrats arī sistematizē savu izklāstu, izdalot trīs galvenos uzdevumus: definēt, kas ir Erots, raksturot to, kāds viņš ir un kādi ir viņa darbi (*erga*) (Plato, *Symposium*: 201e).

Erotiskās vēlmes daba. Sokrats apšaubā Agatona pieņēmumu par to, ka Erots ir visskaistākais un krietnākais, jo tas vērsts uz visu skaisto un krietno: Erots ir mīla, kas vērsta pret kaut ko, taču, tāpat kā mēs tiecamies pēc tā, kā mums nav, un netiecamies pēc tā, kas mums ir, arī Erots ir vērsts pret to, kas tam trūkst. (Tomēr tas nenozīmē, ka Erots ir neglīts vai nekrietns: tāpat kā pastāv kas vidējs starp gudrību un muļķību – nezinašana, kas apzinās zināšanas trūkumu –, pastāv arī kaut kas, kas nav ne skaists, ne neglīts, ne labs, ne slikts, un tieši tāds “vidējais” ir Erots.) Agatons ir kļūdījis, jo sajaucis to, kurš mīl, ar to, kas tiek mīlēts, – patiesībā skaists ir nevis mīlētājs, bet mīlestības objekts (Plato, *Symposium*: 199d–204c).

Šajos pārspriedumos iezīmējas divas būtiskas norādes:

- 1) uz mīlestības intencionālo raksturu – mīlestība ir vērsta uz *kaut ko*, tā ir “objekta piesātināta”;
- 2) uz mīlestības un tās objekta nošķirtību – mīlestība ir vērsta uz kaut ko, kas tai *trūkst* (Kosman, [1976] 1989: 153).

Sokrats atkāpjas arī no iepriekšējo runātāju teiktā, ka Erots ir varens dievs, – Erots nemaz nav dievs (jo tie paši ir pilnīgi un tiem nekā netrūkst), bet gan dēmons (*daimon* – mazāka vai lokāla dievība) – kaut kas vidējs starp mirstīgo un dievu. Viņš māj “starp” jeb “vidū”, “aizpilda tukšumu un saista” (Platons, “Dzīres”: 89), vidutājs, kas nodrošina cilvēku un dievu saskarsmi. Viņš ir iemīlējis skaistumā, bet, tā kā gudrība ir visskaistākā lieta, tad arī Erotam jābūt filosofam jeb gudrības mīlētājam (*philosophos*) (Plato, *Symposium*: 204b).

Jāatzīmē, ka Sokrats savā stāstā arī pats ieņem vidutāja lomu – saskaņā ar viņa teikto šīs zināšanas par Erola dabu viņš nav guvis patstāvīgi, bet saņēmis no ekspertes (*sophos*) mīlas lietās – viedās Diotīmas (“tās, kuru godā Zevs”) no Mantinejas, kura, visticamāk, ir Platona izdomāta persona.

Erotiskās vēlmes mērķis un raksturīgā aktivitāte (*ergon*).

“[...] mīla nav ne uz pusi, ne uz veselo [...], ja tas nav saistīts ar labo, jo ļaudis labprāt liek nogriezt sev kājas un rokas, ja viņiem tās liekas nederam. Ne jau tāpēc viņi kaut ko augsti vērtē, ka tas ir viņu, ja vien viņi visu savējo nesauc par labu un radniecīgu un visu svešo par nederīgu. Tas taču nozīmē, ka cilvēki mīl tikai labo.” (Platons, “Dzīres”: 92)

Tādējādi, kad mīlētājs mīl jeb vēlas skaisto (grieķu *erān* nozīmē gan “mīlēt”, gan “just vēlmi”), viņa vēlmes patiesais mērķis ir iegūt labo, jo tad viņš būs laimīgs. Ir dažādi veidi, kā ļaudis cenšas sasniegt labo un laimi, – “dažs grib to panākt, iegūstot daudz naudas, citi – piedaloties sacensībās, vēl citi – nodarbojoties ar filosofiju”. Šādā nozīmē ikviena tiekšanās pēc labā un laimes ir “liela viltus pilna mīla” (Platons, “Dzīres”: 92), bet tā, ko parasti dēvējam par mīlestību, ir tikai vispārīgākas vēlmes pēc labuma atsevišķa izpausme (*Plato, Symposium*: 205d).

Mīlestība ir vēlēšanās iegūt labo, taču tā arī ir vēlme to paturēt vienmēr. Tāpēc mīlestībai raksturīgā aktivitāte jeb izpausme (*ergon*) ir radīšana (*poiesis*). Par mīlētājiem saucam tos, kas “tiecas dzemdēt skaistajā – gan attiecībā uz dvēseli, gan attiecībā uz ķermeni” (*Ibid.*: 206b). Šim apgalvojumam Diotīma piedāvā ne mazāk mīklainu skaidrojumu: visi cilvēki ir grūti – gan ķermenī, gan dvēselē, un, kad mēs sasniedzam briedumu, ir dabiski, ka mēs vēlamies dzemdēt (*Ibid.*: 206c). Taču dzemdēt nav iespējams neglītājā, jo dzīvības došana ir kas dievišķs un nevar notikt tajā, kas nav saskanīgs, bet tikai tajā, kas ir skaists. Skaistuma klātbūtne noskaņo radīšanai (*Ibid.*: 206d-e), savukārt radīšana ir nepieciešama mūsu mirstīgajai dabai, jo tikai caur pastāvīgu radīšanu – atstājot jaunu vecā vietā – mēs varam saglabāties esamībā, kas ir mūžam mainīga. Tādējādi patiesais mīlestības objekts ir nevis vienkārši skaistais, bet radīšana, kas savukārt ir nepieciešama, lai mēs sasniegtu nemirstību – lai labais mums būtu vienmēr (*Ibid.*: 207a–208b).

Cilvēks var radīt līdzīgi dzīvniekiem – kopojojies pretējiem dzimumiem, ieņemt un dzemdēt miesas augļus¹, cerot, ka fiziskie pēcnācēji nodrošinās

¹ Kā redzams, lai gan mūsdienās apzīmējumu “platoniska mīlestība” pieņemts lietot, raksturojot tīri garīgas simpātijas, kas negūst juteklisku piepildījumu, jāšaubās, vai šādu mīlestības izpratni ir pamats piedēvēt vēsturiskajam Platonam. Pētnieks Gregorijs Vlastoss norāda: “.. tā Platona izgudrotā kaislīgās pieredzes forma, ko vajadzētu uzskatīt par sākotnējo un vienmēr – galveno “platoniskās mīlestības” nozīmi, ir īpašs juteklības, jūtu un prāta maisījums – draudzīga savienība, kurā erotiska pievilcība vieno ne mazāk kā intelektuāls dots-pret-dotu.” Kaut gan ķermeniskiem mīlestības apliecinājumiem jābūt apvaldītiem izpausmēs, ideālajā gadījumā (piemēram, filosofu starpā) liedzot sev pilnīgu apmierinājumu, Platons tos neizslēdz principā, bet pieņem kā normālu erotiskās mīlestības iezīmi (*Vlastos*, [1973] 1989: 125).

piemiņu, bet viņš var arī radīt dvēseles augļus – gudrību (*phronēsis*) un pārējos tikumus (*aretē*) (*Plato, Symposium*: 209a). Tāds ir veids, kā sevi garīgi reproducē, piemēram, dzejnieki, amatnieki un valstsvīri, un viņu izcilākie gara bērni tiem nodrošina nemirstību caur nezūdošu pēcnāves slavu. Līdzīgi Pausanijam, Diotīma nošķir heteroerotisko un homoerotisko mīlestību, dodot priekšroku pēdējai, jo tajā partneri ir “ciešāk saistījušies nekā ar tēvu un māti, viņu draudzība ir pastāvīgāka, jo viņu bērni ir skaistāki un nemirstīgāki” (Platons, “Dzīres”: 95).

“Mīlestības kāpnes”. Noslēgumā Diotīma ievada Sokratu pašās augstākajās mīlestības kulta “mistērijās” – viņa norāda uz ceļu, kā tam, kurš vēlas tuvoties mīlestības noslēpumam, sasniegt pašu augstāko atziņas līmeni. Proti, runa vairs nav par mīlestības aprakstu, bet priekšrakstu – Diotīmas teiktais attiecas nevis uz mūsu aktuālo mīlestības pieredzi, bet uz to, kā mums būtu jābūt, – “tas ir stāsts par veiksmīgu jeb pareizu mīlestību” (*Reeve*, 2011). Šī dialoga daļa kļuvusi pazīstama kā Platona “mīlestības kāpnes”, jo tajā aprakstīta īpaša erotiskās vēlmes evolūcija jeb “pacelšanās” no atsevišķiem skaistiem objektiem līdz skaistumam vispār – abstraktai un pilnīgai skaistā idejai.

Sākumā vēlmi atmodina atsevišķs skaists ķermenis, bet tad tā atklāj, ka skaistums ir viens un tas pats visos ķermeņos, un, atbrīvojusies no apsēstības, kas to saistīja pie viena, spēj novērtēt arī citus. Nākamo pakāpienu mīlētājs sasniedz, kad tas ierauga dvēseles skaistumu un spēj to iemīlēt arī tad, ja tai nav miesas valdzinājuma. Tad viņš apzināsies, kas ir tas, kas padara dvēseles skaistas, un pievērsīsies cilvēku paražām, likumiem un zināšanām to dažādajos atzaros, līdz pašā atziņas virsotnē mīlētāja skatam atklāsies skaistums tā būtībā. Atšķirībā no tā atsevišķajām izpausmēm mūsu sajūtu pieredzē – nepastāvīgām, nevienmērīgām un ierobežotām, – skaistais kā tīra ideja pastāv pats par sevi neatkarīgi no subjektīvās uztveres un ir tverams tikai ar prātu. Šī mūžīgā skaistuma intelektuālais vērojums ir augstākā laime, ko cilvēks var vēlēties, un saskaņā ar Diotīmas teikto tā ir laime, ko arī ikvienam būtu jāvēlas, jo tikai pilnīgā skaistumā iespējama pilnīga cilvēka radošā potenciāla īstenošana: “.. vienīgi tur .. viņš dzemdēs patiesu tikumu (*aretē*)², nevis tikai tikumu ēnas, jo tās nav ēnas, kam viņš pievērsies, bet patiesība.” (*Plato, Symposium*: 212a) Proti, šeit Diotīma runā par īpaša veida izcilību, kas raksturo patiesi izdevušos dzīvi, – intelektuālo izcilību. Tikai tā var nodrošināt cilvēkam patiesu nemirstību, jo ir pastāvīga un nav atkarīga no dzīves nejaušībām, ko nevar teikt par nemirstību, ko parasti cer iemantot caur fiziskajiem pēctečiem un slavu (*Sheffield*, 2008: xxiv). Tādējādi Erots, kas kāpņu sākumā izpaudās kā starppersoniska mīlestība, ir transformējies vispārīgākā vēlmē pēc augstākā labuma, proti, gudrības mīlestībā.

² Grieķu valodas vārds *aretē* attiecināms ne tikai uz morālo izcilību, bet arī uz jebkura veida izcilību, kas ir labas dzīves pamatā.

Ja Sokrata atstāstītā Diotīmas mācība vainago mīlestības teorētisko iztirzājumu “Dzīrēs”, dialoga dramatiskā kulminācija iestājas līdz ar Atēnu mīlētākā “sliktā zēna” Alkibiāda trokšņaino uznācienu. Iereibušais Alkibiāds pārējiem dzīrotājiem atklāj savu mīlestības pieredzi, izstāstot par attiecībām ar Sokratu un neveiksmīgajiem mēģinājumiem to pavadināt. Alkibiāda attēlojumā Sokrats atklājas kā Diotīmas skolnieks, personificējot Erotu kā vēlmi pēc gudrības un pretstatot filosofiskas dzīves ideālu tam priekšstatam par laimi, kas raksturīgs vairumam viņa laikabiedru, tostarp Alkibiādam.

Dažkārt tieši Alkibiāda runa tiek interpretēta kā “Dzīru” vēstījuma atslēga. Kā uzskata filosofe Marta Nusbauma, tajā atainotas divas būtībā nesavienojamas mīlestības formas – personificēta indivīda mīlestība un vispārināta gudrības mīlestība. Starp tām jāizdara izvēle, jo indivīda mīlestībai raksturīgā atvērtība otram ir pretrunā ar filosofiskās pašpietiekamības ideālu. Alkibiāda stāsts ilustrē mīlētāja ievainojamību – bailes, greizsirdību, apsēstību –, savukārt Diotīmas piedāvātās mīlestības “kāpnes” – sava veida terapiju, kas sola atbrīvot no cilvēciskās kaislības nepilnībām un nodrošināt garīgo veselību. To valdzinājums slēpjās tādas laimes apsoliņumā, kas, nebūdamā atkarīga no kaut kā ārēja, ir stabila un nepārejoša (Nussbaum, [1986] 2001: 186–199).

Šādu “Dzīru” lasījumu ietekmējusi Platona pētnieka Gregorija Vlastosa paustā pārliecība, ka Platona teorija (ja tā ir vienādojama ar Sokrata / Diotīmas teikto) nemaz nav attiecināma uz personas mīlestību – tas, ko Diotīmas mācekļi mīl, nav vis indivīds tā konkrētībā (un nepilnībās), bet gan Skaistā idejas pārstāvniecība viņā. Indivīds tiek mīlēts tiktāl, cik viņš vai viņa ir vērtīgu īpašību sakopojums, viņu mīl nevis viņa paša, bet labuma, ko viņš pārstāv, dēļ. Vlastoss uzskata, ka Platona teorijas galvenais trūkums ir nespēja sniegt priekšstatu par tādu mīlestību, kas būtu vērsta uz cilvēku kā veselumu, nevis tikai abstraktu kvalitāšu summu:

“Tas, kas mums jā mīl cilvēkos, ir Idejas “atspulgs” viņos. Mums jā mīl cilvēki tiktāl un vienīgi tiktāl, cik viņi ir labi un skaisti. Tā kā pārāk maz ir tādu cilvēcisku būtņu, kas ir izcili meistardarbi, un pat labākie no tiem, kurus mums ir iespēja mīlēt, nav pilnībā brīvi no neglītuma, zemiskuma, banalitātes un muļķīguma iezīmēm, ja mūsu mīlestībai pret viņiem ir jābūt tikai viņu tikumu un skaistuma dēļ, tad cilvēks – viņa vai viņas individualitātes vienreizībā un veselumā – nekad nebūs mūsu mīlestības objekts.” (Vlastos, [1973] 1989: 110)

Otrs Vlastosa pārmetums ir vērsts pret īpaša veida – “apgarotu” – egocentrismu, kas, viņaprāt, raksturīgs Diotīmas Erotam. Mīlētāja radošumu, ko atraisa iemīlotā skaistums, motivē viņa eksistenciālā vēlme pēc nemirstības, nevis rūpes par otra labklājību. Saprast mīlestību pret cilvēku tikai kā mīlestību pret tikumu objektivizēšanu nozīmē nenovērtēt to, kāda loma mīlestībā ir otram kā *subjektam* – būtnei, kas pati domā, jūt, vēlas, cer, baidās utt. Vlastoss pārmet

Platonam, ka tā skatienam paslīdējušas garām būtiskas cilvēka mīlestības sastāvdaļas – laipnība, maigums, līdzjūtība, rūpes par iemīlotā brīvību, cieņa pret viņa personības veselumu –, tas, ka “mīlestības radošās aktivitātes galīgajam mērķim būtu jābūt bagātināt cilvēku dzīves, kuri ir pelnījuši būt mīlēti viņu pašu dēļ” (*Vlastos*, [1973] 1989: 110–111).

Platona aizstāvībai ir izskanējuši dažādi vairāk vai mazāk pārliecinoši argumenti. Piemēram, Arjē Kosmans (*Aryeh Kosman*) noraida Vlastosa pārmetumu, ka Platona mīlētājs, mīlēdam skaisto (labo) otru, nemīl otru kā personu tās veselumā. Ja x mīl y skaistās acis, labo raksturu un gaišo prātu, tas nenozīmē nepieciešamā kārtā to, ka x nemīl y pašu. Gadījumos, kad īpašību komplekts P , ko x mīl, ir tas, kas veido y identitāti, x , mīlot P , mīl to, kas y ir, proti, mīl y viņas pašas dēļ (*Kosman*, [1976] 1980: 159). Savukārt pārmetumu par erotiskās mīlestības egoismu Kosmans saista ar vispārīgāka rakstura egoisma problēmu morāles filosofijā, paužot pārliecību, ka, līdzīgi kā altruistisku rīcību var motivēt indivīda vēlmes, arī patiesa mīlestība pret otru var piepildīt mīlētāja paša vajadzības. Citiem vārdiem, ja mīlestība ir paša interesēs (balstīta sevis mīlestībā), tas vēl nenozīmē, ka tā ir savtīga (izmanto otru sava labuma sasniegšanai).

Apkopojot iepriekš teikto, var izdalīt vismaz trīs iebildumus, ko kritiķi izvirzījuši Platona (precīzāk, Sokrata / Diotīmas) Erota koncepcijai: tā atstāj ārpusē mīlestību pret indivīdu kā **veselumu** (ar tā trūkumiem un par spīti tā trūkumiem); mīlestību pret indivīdu kā **iemiesotu** (iznīcībai pakļautu) būtni un mīlestību **iemīlotā dēļ** (pretēji mīlestībai mīlētāja paša labuma dēļ) (*Neu*, 1991: 323). Kritiku var papildināt ar vispārīgākiem iebildumiem pret to, ka mūžīgais tiek vērtēts augstāk par pārejošo, ka sievišķais un ķermeniskais tiek nostādīts zemāk par vīrišķo un garīgo (homoerotiska mīlestība vīriešu starpā un garīga radišana vērtējamas augstāk kā heteroerotiska mīlestība starp vīrieti un sievieti un bioloģiska reproducēšanās), kā arī Platona mīlestības metafiziku kopumā.

Kā Platona *eros* koncepcijas alternatīva, kurā vismaz daļēji novērsti tai piedēvētie trūkumi, nereti tiek minēta Aristoteļa *philia* izpratne (*Vlastoss*, Nusbauma).

Philia

Aristotelis. Aristoteļa (384.–322. pr. Kr.) ētikas traktāta “Nikomaha ētika” (NE) latviešu tulkojumā, līdzīgi kā citos modernajos tulkojumos (piemēram, angļu valodā), *philia* atveidota kā “draudzība”, taču mūsdienu lasītājam jāpatur prātā, ka darbības vārds *to philein*, no kura atvedināts šis lietvārds, apzīmē vispārīgu pozitīvu attieksmi un ir attiecināms uz parādību un objektu klāstu, kas pārsniedz “draudzības” jēdziena aptverto, – sākot ar patiku pret vīnu, pastaigām un mūziku un beidzot ar dziļu emocionālu pieķeršanos mājdzīvniekam, ģimenei un draugiem. Marta Nusbauma (*Nussbaum*,

[1986] 2001: 354) norāda uz vēl vienu *philia* atveidojuma problēmu, kas aktuāla arī latviešu valodā, – “draudzībā” ir mazāk uzsvērtā attiecību tuvība, turpretī Aristoteļa lietojumā *philia* aptver attiecības visplašākajā intimitātes amplitūdā, neizslēdzot arī tādas, kurās klātesoša ir seksuāla kaislība, un tāpēc vārds “mīlestība” varētu būt piemērotāks *philia* atveidojumam. Vienlaikus Nusbauma atzīmē, ka Aristoteļa izvēle par labu šim jēdzienam norāda uz īpašu vērtību akcentējumu: “*Philia* uzsvars ir mazāk uz intensīvi kaislīgu ilgošanos nekā uz neieinteresētu labuma došanu, dališanos un savstarpējību; mazāk uz neprātu nekā uz neparasta veida līdzsvaru un harmoniju.”

Philia iztīrījumu Aristotelis sāk ar apgalvojumu: “*Philia* ir tikums vai ietver tikumu, turklāt dzīvē tā ir augstākā mērā nepieciešama.” (NE: VIII.1.1155a) Par to, ka draugi dzīvē noder, šķiet, neviens nešaubās – to apliecina vispārpieņemtie uzskati kā Aristoteļa laikos, tā arī mūsdienās:

“Neviens neizvēlēties dzīvi bez draugiem, kaut viņam būtu visi pārējie labumi [...]. Nabadzībā un citās likstās draugus uzskata par vienīgo patvērumu. Jaunībā draugi attur no kļūdām, vecumā rūpējas par kopšanu un ir palīdzīgi tad, kad nav iespējams kaut ko paveikt nespēka dēļ, bet spēka gadus viņi mudina uz skaistiem darbiem.” (“Nikomaha ētika”: 160)

Tātad draugi ir noderīgs sociālais kapitāls, kas sniedz atbalstu un palīdz īstenot iecerēto. Vienlaikus draugi ir iepriecinājuma avots – pati drauga klātbūtne ir kas patīkams (NE: IX.11.1171a), un cilvēki to meklē gan nelaimē, gan arī laimē. Tomēr Aristotelis norāda, ka draudzība, šķiet, nav tikai instrumentāls labums – “līdzeklis citu labumu sasniegšanai”, bet arī kaut kas “krietns un skaists” – tāds, kam piemīt *pašvērtība*, kas ir vēlams kā mērķis – sevis dēļ, ne kā cita:

“Mēs slavējam tos, kuri mīl draugus, un tiek uzskatīts, ka ir skaisti, ja kādam ir daudz draugu, vēl vairāk, mēs domājam, ka krietni cilvēki un draudzīgi cilvēki ir viens un tas pats.” (NE: VIII.1.1155a)

Līdzīgi Sokratam un Platonam arī Aristotelis saista cilvēka laimi jeb labklājību (*eudaimonia*) ar tikumību (*aretē*), saprotot pēdējo kā izcilību dabiskā potenciāla realizācijā. Tā kā cilvēku no citām būtnēm atšķir viņa spēja dzīvot domāšanas noteiktu dzīvi, labais cilvēkam jeb laime nozīmē īstenot šo sugas potenciālu pilnīgākajā no iespējamām formām, turklāt visas dzīves garumā (NE: I.7.1098a, I.13.1102a). Krietna cilvēka eksistencei piemīt pašvērtība un pašpietiekamība (*autárkeia*), taču šāds ideāls šķiet nesavienojams ar vajadzību pēc draugiem – tam, kuram ir visi labumi, vairs nav nepieciešams kāds, kurš viņam palīdzētu tos sagādāt. Aristotelis šo paradoksu atrisina, norāddams uz pārpratumu: laimīgajam draugi nav vajadzīgi tāpēc, ka viņam kas trūktu un draugi varētu palīdzēt trūkstošo iegūt, drīzāk draugi pieder pie tiem labumiem, kas ir vēlami paši par sevi un bez kuriem laime nav pilnīga. Proti, aplami ir iedomāties, ka dzīve, pēc kuras

tiecamies, ir dzīve vientulībā – cilvēks pēc savas dabas ir sabiedriska (“politiska”) būtne, tāpēc laba dzīve viņam nozīmē dzīvi līdzās vecākiem, bērniem, sievai, draugiem un citiem pilsoņiem (NE: I.7.1097b, IX. 9.1169b). Turklāt krietnam cilvēkam ir raksturīgi darīt labu, bet “skaistāk ir darīt labu draugiem nekā svešiem”.

Pretēji viedoklim, kas identificē laimi ar subjektīvu apmierinājuma sajūtu, Aristoteļa koncepcijā laimi jeb labklājību (*eudaimonia*) raksturo noteikta veida un kvalitātes **aktivitāte**, kas ir objektīvi labais (vērtība) ikvienam sugas indivīdam. Šāda aktivitāte ir arī subjektīvi patīkama, jo katrs gūst iepriecinājumu no tā, ko vērtē augstu, bet tikumīgais vērtē augstu tikumus un tāpēc viņam ir tīkama dzīve saskaņā ar tikumiem (NE: I.7.1099a). Tādējādi viens veids, kā saprast Aristoteļa teikto, ka draudzība ir tikums (vai kaut kas, kur izpaužas tikumība), ir saprast to kā aktivitāti, kas ir laba un patīkama pati par sevi, ja vien tajā iesaistāties draudzības pašas, nevis tās nesto labumu dēļ. Piemēram, vērtīgāka par godu – ārēju savas vērtības apliecinājumu –, ko vairums cilvēku tīko saņemt no draugiem (un tāpēc tik labprāt par tādiem izvēlas lišķus), ir mīlestība pret draugu, kurai piemīt iekšēja vērtība, turklāt mīlēt pašam ir vērtīgāk nekā saņemt drauga mīlestību, jo mīlestības došana ir aktivitāte, bet saņemšana – kaut kas pasīvs.

Būtiskā novitāte Aristoteļa *philia* izpratnē, kas to atšķir no Platona mīlestības koncepcijas, ir **otra labklājības** iekļāvums attiecību mērķos. Draudzēties draudzības pašas dēļ tāpat nozīmē vēlēties otra esību un uzplaukumu neatkarīgi no paša interesēm. Vēl vairāk, Aristotelis tiecas parādīt, ka šāda neieinteresēta labvēlība nav pretrunā paša centieniem pēc *eudaimonia*, bet drīzāk ir viena no labas dzīves neatņemamām sastāvdaļām. Citiem vārdiem, Aristoteļa morālajā psiholoģijā altruisms un egoisms nav pretstati, bet pēdējais, adekvāti saprasts, ietver pirmo.

Kā tad Aristotelis definē draudzību? Kā jau tika minēts, Aristoteļa *philia* aptver vairāk fenomenu, nekā pierasts apzīmēt ar draudzību mūsdienās – gan tuvas personiskas attiecības starp cilvēkiem, kurus nevieno radniecības saites, gan attiecības starp ģimenes un politisku apvienību locekļiem un darījumu partneriem³. Draudzīguma jūtas ir cilvēkam piemītošas no dabas, un tās var novērot arī citu dzīvo būtņu attiecībās – vecāki dabiski sliecas mīlēt savus bērnus, bet bērni – vecākus. Taču *philia* nevar pastāvēt starp nedzīvām lietām,

³ Aristotelis saista draudzīgumu ar taisnīgumu, traktējot draudzīgumu kā augstāko taisnīguma formu: “Ja attiecībās valda draudzīgums, nav nepieciešams piedevām taisnīgums, bet taisnīgiem cilvēkiem draudzība ir nepieciešama.” (“Nikomaha ētika”: 161) Tur, kur pastāv taisnīguma attiecības, tur pastāv arī draudzības attiecības, bet, tā kā pirmās pastāv ikvienā cilvēku kopībā, tad arī ikvienā kopībā var runāt par draudzības attiecībām (NE: VIII.9.1159b).

jo draudzība, kā to definē Aristotelis, ir attiecības, t. i., paredz **savstarpējību**. Turklāt draudzība satur ne tikai emocionālo komponenti – draudzības jeb mīlestības jūtas, bet arī racionāli voluntāro, jo draugam raksturīgi vēlēt labu savam draugam otra paša labad, turklāt vēlēt ne tikai pasīvi, bet arī aktīvi – palīdzot ar darbiem otram sasniegt viņa mērķus (NE: XI.5.1167a).

“Mīlestības jūtas (*philēsis*), šķiet, ir afekts, bet draudzība – rakstura ievirze (*hexis*). Jo mīlestība var rasties arī pret bezdzīvīgām lietām, bet abpusēja draudzība ietver saprātīgu izvēli un izvēli nosaka rakstura noturīgas kvalitātes, un, vadoties no tām, nevis jūtu iespaidā, cilvēki vēl saviem draugiem labu viņu pašu dēļ.” (NE: VIII.5.1157b25-35)

Tādējādi Aristoteļa koncepcijā iespējams izdalīt vismaz divus nepieciešamos draudzības nosacījumus: **abpusējas draudzības jeb mīlestības jūtas** (*philēsis*) un **labvēlība** (*eunoia*) (NE: VIII.2.1155b). Tomēr ar tiem vēl nepietiek, lai attiecības varētu kvalificēt kā draudzību, tāpēc Aristotelis min papildu trešo nosacījumu, uzsverot, ka labvēlībai jābūt **savstarpēji atzītai**. Viens otram labu vēlēt var arī mazpazīstami cilvēki, taču par draugiem viņi saucami tikai tad, ja labvēlība ir atklāta un abu pušu apzināta (NE: VIII.2.1155b-1156a).

Viens no jautājumiem, kas nodarbinājis cilvēku prātus un raisījis ne mazums strīdu visos laikos, ir jautājums par to, vai draudzība rodas līdzīgo vai arī atšķirīgo starpā. Arī Aristotelis atsaucas uz priekšgājēju diskusijām, vaicājot, vai draudzība ir iespējama starp visiem cilvēkiem, tostarp arī raksturā nekrietniem, vai arī tikai starp krietnajiem. Viņa atbilde ir draudzības veidu klasifikācija atbilstoši mīlestības pamatam, kas, līdzīgi kā tas ir Platonam, ir kāda pozitīva objekta kvalitāte: “Šķiet, ne viss tiek mīlēts, bet tikai mīlamais (*to philēton*), un tāds ir labais (*agathon*), patīkamais un derīgais.” (NE: VIII.2.1155b) Tā kā Aristotelis skata mīlestību kā jūtas, kuras vienmēr ir vērstas uz kādu konkrētu objektu, tad mīlestība ir tik daudzveidīga, cik daudzveidīgi var būt tās objekti. Atbilstīgi minētajam var nodalīt trīs mīlestības un attiecīgi draudzības veidus:

1. Draudzība, kas balstās uz **derīgo**, jeb izdevīguma draudzība; tāda bieži ir starp darījumu partneriem, kaimiņiem un kolēģiem, kuri viens otru pazīst un novērtē galvenokārt lietišķas sadarbības aspektā:

“Šāda draudzība īpaši veidojas vecumdienās (jo veci cilvēki vairāk tiecas pēc derīgā, nevis pēc baudas) un starp tiem brieduma gadu un jauniem cilvēkiem, kuri vairāk meklē izdevīgumu. Šādi cilvēki nemaz nevēlas pavadīt kopā laiku, jo dažkārt viņi pat nejūt savstarpēju patiku. Viņiem nav arī nekādas vajadzības pēc kopīgas laika pavadīšanas, ja vien tā nav noderīga. Viņi izrāda savstarpēju patiku tikai cerībā, ka no tā var būt kāds labums. Te piederas arī tā draudzība, kas izpaužas kā viesmīlība.” (“Nikomaha ētika”: 163)

2. Draudzība, kas balstās uz **patikamo**, jeb baudas draudzība pastāv starp cilvēkiem, kam patikama otra sabiedrība, taču ārpus kopīgo interešu sfēras otra rakstura kvalitātes un vērtības šajās attiecībās būtisku lomu nespēlē. Šāda draudzība visbiežāk novērojama starp jauniem cilvēkiem:

“Jauniešu draudzība, šķiet, balstās uz patiku, jo viņi dzīvo saskaņā ar jūtām un visvairāk tiecas pēc tā, kas attiecīgajā momentā viņiem ir patīkams. Līdz ar gadiem arī baudas kļūst citas. Viņi ātri kļūst draugi, taču ātri pārstāj būt draugi, jo atbilstoši tam, kā mainās viņu patika, mainās arī draudzība, bet patīkamais šādā vecumā ir strauji mainīgs. Jauniešiem piemīt arī tieksme uz [erotisko] mīlestību, jo mīlestība lielākoties ir saistīta ar afektu un baudu. Tāpēc viņi ātri iemīlas, bet ātri pārstāj mīlēt, un bieži vien tas notiek vienas dienas laikā.” (“Nikomaha ētika”: 163)

3. Draudzība, kas balstās uz **labo**, jeb rakstura draudzība. Šāda draudzība pastāv “krietno un tikumiski līdzīgo” starpā – draugiem raksturīgi pavadīt kopā laiku un “izvēlēties vienas un tās pašas lietas” (NE: IX.4.1166a).

Krietno draudzība ir sastopama reti (jo krietnu un saderīgu cilvēku ir maz), tai vajadzīgs laiks un savstarpēja pierašana (*sunetheia*) (jo vienam otrs jāiepazīst, jāiegūst uzticība un mīlestība).

Atgriežoties pie iepriekš uzdotā jautājuma par to, vai draudzība var pastāvēt arī starp nekrietniem, – no Aristoteļa teiktā izriet, ka tikai rakstura draudzībās tiek ņemtas vērā otra ētiskās kvalitātes, bet draudzības izdevīguma vai baudas dēļ ir iespējamās arī starp nekrietnajiem, starp godprātīgo un nekrietno, kā arī tādiem, kuri nav ne viens, ne otrs (NE: VIII.4.1157.a15-20). Pirmā un otrā veida attiecībām ir trūkumi, jo tās balstās nevis uz būtisko, bet nejaušo – “otrs tiek mīlēts nevis kā cilvēks, kāds viņš ir, bet kā tas, kurš sniedz kādu labumu vai baudu” (NE: 1156a15-20). Tikai krietno draudzības gadījumā draugs tiek mīlēts **sevis dēļ** (*kath' hautous*), jo mīlestības objekts ir viņa raksturs – tās būtiskās un noturīgās iezīmes, kas veido personas identitāti, proti, to, kas viņš ir –, turpretī draudzībās, kuru motīvs ir derīgais un patīkamais, draugs tiek mīlēts tāds, kāds viņš ir **otram** – kā tāds, ar kuru būt ir patīkami vai izdevīgi, t. i., akcidentālu (nejaušu, mazāk svarīgu) un pārmaiņām pakļautu īpašību dēļ (*Whiting*, 2006: 287):

“Tādējādi tie, kuri mīl izdevīguma dēļ, mīl tā dēļ, kas ir labs viņiem pašiem, un tie, kuri mīl baudas dēļ, mīl tā dēļ, kas ir patīkams viņiem pašiem, un nevis tiktāl, cik otrs ir tāds, kāds viņš ir, bet tiktāl, cik otrs ir noderīgs vai patīkams.” (NE: VIII.3.1156a)

Arī labvēlība pret draugu šajās attiecībās ir atbilstoša mīlestības jūtām – “tie, kuri mīl viens otru, vēl viens otram labu attiecībā uz to, ko viņi mīl viens otrā” (NE: 1156a10). Dažkārt Aristoteļa teikto interpretē kā norādi uz to, ka pirmā un otrā veida attiecības nav uzskatāmas par īstu draudzību, jo partneri tajās mīl nevis

viens otru, bet to, kas derīgs vai tīkams viņiem pašiem, un vēl otram nevis to, kas labs otram, bet to, kas labs pašam. Gregorijs Vlastoss šādu attieksmi raksturo kā **objektīvējošu** – otrs tajās tiek pielīdzināts nedzīvai lietai, kam nav savu patstāvīgu interešu un vēlmju (Vlastos, [1973] 1989: 97). Citi autori (Nussbaum, [1986] 2001: 355–356; Whiting, 2006: 287) nepiekrīt šādai interpretācijai, uzskatot, ka baudas un izdevīguma draudzības, kaut tām ir trūkumi, tomēr nav pielīdzināmas savstarpējai izmantošanai. Arī šajās attiecībās ir iespējama labvēlība bez savtīgas ieinteresētības, taču, atšķirībā no krietno draudzības, tās balstās uz virspusēju priekšstatu par otru un to, kas otram ir vēlams.

Tāpat kā erotiskajai mīlestībai Diotīmas kāpņu zemākajos pakāpienos, arī pirmā un otrā veida draudzībām trūkst pastāvīguma. Ja viena no pusēm pārstāj būt tīkama otrai (piemēram, zūdot tās fiziskajai pievilcībai) vai noderīga (piemēram, mainoties vienas puses vajadzībām vai otras iespējām), attiecības, kas pastāvējušas tikai viena motīva dēļ, izirst. Savukārt draudzība starp raksturā krietniem, kaut arī nav nesatricināma (jo arī rakstura iezīmes nav imūnas pret pārmaiņām, piemēram, slimības ietekmē), tomēr ir ilgstošāka, jo “krietnība ir kaut kas noturīgs” (NE: VIII.3.1156b).

Krietno draudzība ir noturīga arī tāpēc, ka tā ietver abus pārējos draudzības pamatus (derīgo un patīkamo) – krietns cilvēks ir labs un patīkams pats par sevi (NE: I.7.1097b-8a; I.8.1099a) un kā draugs tāds būs arī otram (NE: VIII. 3.1156b). Tādējādi krietno draudzībā ir viss draugiem nepieciešamais, proti, tā ir *pilnīga*, savukārt pārējās draudzības ir nepilnīgas, jo tajās trūkst kādas no iezīmēm, kas raksturīga ideālajai draudzībai.

Kāda ir krietnam draugam raksturīgā attieksme pret otru? Aristoteļa atbilde īsumā ir – kā pašam pret sevi (NE: IX.4.1166a). Stipra draudzība līdzinās draudzībai, kāda krietnajam ir pašam ar sevi, un tai raksturīgi:

- 1) gribēt un darīt labu vai to, kas šķiet labs, otra dēļ;
- 2) gribēt paša drauga dēļ, lai viņš eksistētu un dzīvotu;
- 3) kopā pavadīt laiku un izvēlēties kopīgas intereses;
- 4) pieredzēt bēdas un priekus kopā ar draugu.

Tomēr – vai šāds draudzības attieksmju modelējums pēc sevis mīlestības parauga nepielīdzina draudzību paplašinātam egoismam? Vai tas nenozīmē, ka otrs kļūst par paša “es” atspulgu un līdz ar to tiek nonivelēta viņa savdabība? Tādā gadījumā draudzība ir drīzāk savstarpēja spoguļošanās un patiesi neieinteresētai labvēlībai tajā nav vietas. Šādu interpretāciju Aristotelis noraida, nošķirdams divas nozīmes, kā tiek saprasta sevis mīlestība: sevis mīlestība, ko ierasts nosodīt kā nesavtīguma pretstatu, piemīt tiem, kuri “kāro gūt pēc iespējas vairāk naudas, goda vai fizisku baudu”, t. i., savu iegribu apmierināšanu, savukārt sevis mīlestība, kāda piemīt krietnajam, vēlas sev to, kas ir “pats skaistākais (*kalon*) un augstākajā mērā labais”, – tikumību.

Sevis mīlestība, pēc kuras jātiecas, nozīmē mīlēt to savas dvēseles daļu, kas veido cilvēka būtību, – prātu, un šādā nozīmē sevis mīlošais vienmēr cenšas rīkoties “taisnīgi, saprātīgi, mēreni vai kaut kā citādi tikumībai atbilstoši”, iegūdam no šādas rīcības visvairāk. Savukārt patmīlīgais padodas afektiem un, vergodams savas dvēseles zemākajai – nesaprātīgajai – daļai, nodara vairāk ļauna nekā laba ne tikai citiem, bet arī sev, tāpēc viņam nemaz nepiemīt īsta sevis mīlestība. Tāds, kurš patiesi draudzējas ar sevi, pašlabuma vietā izvēlēties drauga labumu, jo darīt labu otram ir skaisti, bet skaistais ir tas, ko sev vajag vēlēt visvairāk (NE: IX.8.1168b-9a). Tādējādi pareiza sevis mīlestība, kurā mīlestības objekts ir nevis “es” subjektīvās preferences, bet visiem cilvēkiem kopīgā racionalitāte, nozīmē *taisnīgumu* attieksmē pret sevi un citiem: “.. tiktāl, cik pienācīgi veidota sevis mīlestība ietver krietna cilvēka mīlestību pret sevi *kā krietnu* un ciktāl patiesi krietns cilvēks vērtēs tikumu kā tādu, krietnajam jāmīl citi krietnie gandrīz tāpat, kā viņš mīl sevi, t. i., **kā krietnu.**” (Whiting, 2006: 293) (“Gandrīz”, jo šādā sevis mīlestības nozīmē Aristoteļa krietnais sevi mīl visvairāk, piesavinādamies visā sev lielāko daļu skaistā (NE: 1169b).)

Aristoteļa pozīcija nereti tiek raksturota kā “apgaismots egoisms” – krietnais palīdz citiem, jo apzinās, ka tāda veida rīcība veicina viņa paša uzplaukumu. Draugi un draudzība krietnajam ir nepieciešami kā līdzekļi labuma sasniegšanai, labo saprotot “apgaismoti” – kā dzīvi saskaņā ar tikumību. Tomēr šādā lasījumā netiek ņemts vērā, ka rīcībai, kas veicina paša *eudaimonia*, nav obligāti jābūt paša labklājības dēļ. Aristoteļa drauga kā “otra paša” izpratne parāda, kā ir iespējams, ka rīcības veicēja laime ir vēlams blakusefekts rīcībai, kuras tiešais mērķis ir otra laime (Whiting, 2006: 302).

Bez minētajiem argumentiem par draudzības vērtību Aristotelis sniedz arī citus. Piemēram, ideāla draudzība ir laba arī tāpēc, ka krietnu draugu sabiedrība veicina tikumu apgūšanu – šādi draugi sniedz vērtīgus padomus, brīdina par nevēlamo, ko paši sevī nepamanām, viņi iedvesmo mūs uz labu rīcību, būdami tās paraugs, jo draugiem (un cilvēkiem kopumā) raksturīga atdarināšana. Šīs savstarpējās ietekmes dēļ ir tik svarīgi izvēlēties labus draugus (NE: IX.12.1172a). Krietnu draugu sabiedrība vēlama arī tāpēc, ka skaistas rīcības vērošana pati par sevi ir īpašs baudījums, bet “vērot varam vairāk citus nekā sevi un citu rīcību vairāk nekā paši savu” (NE: IX.9.1169b-70a). Dzīvojot vienatnē, nav viegli būt nemitīgā aktivitātē, bet tieši aktivitāte raksturo laimīgu dzīvi, un draugi to palīdz uzturēt (NE: 1170a).

Viens no jautājumiem, uz ko darbā “Nikomaha ētika” nav sniegta skaidra atbilde, ir, vai ideālā draudzībā vieta ir arī seksuālai intimitātei. Kaut gan tekstā uz to nav tiešu atsauču, var pieļaut, ka attiecības, kuru pastāvēšanu motivē

galvenokārt seksuālas baudas gūšana, ietilpst pirmajā draudzību kategorijā (Soble, 1989: 44). Tādā gadījumā sekss ir pielīdzināms kopīgam vaļaspriekam un seksuālā pievilcība ir tāda paša limeņa īpašība kā laba humora izjūta (May, 2011: 56). Par ideālo draudzību Marta Nusbauma izsaka šādu apsvērumu: tā kā Aristotelis par tās raksturīgu iezīmi uzskata dzīvošanu kopā (jo draugi vēlas dalīties ar draugu visā, kas, viņuprāt, ir izvēles vērts), laba laulība varētu būt šādas ideālas draudzības piemērs. Ar vienu piebildi – ja vien Aristoteļa uzskatiem nebūtu viņa kultūras pieredzes uzlikto ierobežojumu, proti, tuvredzības, vērtējot sievietes potenciālu (Nussbaum, [1986] 2001: 358, 370–371). Atēnu sievietes darbības sfēra galvenokārt bija ģimene un mājsaimniecība, kas ierobežoja izglītības un aktivitāšu iespējas, padarot mazticamu viņas atbilstību līdzvērtīga partnera prasībai.

Ja Platonam erotiskā mīlestība ir karaliskais ceļš uz augstāko atziņu un nemirstību, Aristotelis to piemin tikai garāmejojot. Tā, vienuviet raksturodams mīlētāju attiecības kā “pārmērīgu draudzību” (NE: IX.10.1171a), Aristotelis norāda, ka, atšķirībā no tām, krietno draudzība nav sevišķa (vērstā tikai pret vienu cilvēku), kaut arī draugu skaitam ir ierobežojumi (jo tuvība un dalīšanās visā nav iespējama ar daudziem, turklāt krietnā draugiem arī savā starpā jābūt draudzīgiem, lai tie varētu dzīvot kopā). Tas liek domāt, ka erotiskajai kaislībai raksturīgā vēlme piesavināties otru, saplūstot ar viņu pilnībā, un no tās izrietošais īpašnieciskums ir grūti savienojams ar ideālajai draudzībai raksturīgo labvēlības neieinteresētību: “.. *philia* objekts jāredz kā būtne ar atsevišķu labumu, ne vienkārši kā *philos* [drauga] īpašums vai paplašinājums; un īsts *philos* vēlēš otram labu šī neatkarīgā labuma dēļ.” (Nussbaum, [1986] 2001: 355) Proti, pat visciešākajā draugu tuvībā katrs saglabā savu autonomiju, un otrs to respektē, savukārt “pārmērīgā draudzībā” šādu neatkarību saglabāt grūti jūtu intensitātes un saplūšanas tieksmes dēļ.

Mīlētāju attiecību ievainojamība parādās paiderastijas piemērā, ko Aristotelis min, lai ilustrētu potenciāli nenoturīgu draudzību tipu. Viena no ideālās draudzības iezīmēm ir simetrija savstarpējā labumu apmaiņā: “Tajā ikviens gūst no otra visādā ziņā tādu pašu vai līdzīgu labumu; kā tam būtu jānotiek draugu starpā.” (NE: VIII.4.1156b-7a) Aristotelis pieņem kā “noklusējuma izvēli” to, ka arī pirmā un otrā veida draudzībās parasti par draugiem kļūst līdzīgu motīvu vadīti cilvēki (vai nu abiem meklējot baudu, vai izdevīgumu), un šāda abpusējība ir pamatā to relatīvajam noturīgumam. Savukārt attiecības starp draugiem ar atšķirīgām interesēm viņš vērtē kā mazvērtīgākas un arī nepastāvīgākas, jo “vienlīdzīgums un līdzība, īpaši tikumiskā līdzība, ir draudzība” (NE: VIII.8.1159b), bet uz pretstatiem dibinātā draudzībā savstarpējības

līdzsvars ir izjaukts, dodot iemeslu pārpratumiem un savstarpējiem pārmetumiem. Šajā ziņā paiderastija ir “neatbildēta mīlestība”, jo puses nesniedz viena otrai gaidīto:

“Mīlestībā dažreiz kvēls mīlētājs, kuram turklāt nav nekā pievilcīga, žēlojas, ka viņš nesapņem atbilstošu pretmīlestību; bet, no otras puses, bieži gadās arī tā, ka žēlojas tas, kuru mīl, jo sākumā viņam solīts viss, bet vēlāk tas netiek pildīts. Tā notiek tāpēc, ka šajās attiecībās ikvienai no pusēm ir savs pamats: viens no viņiem mīl baudas dēļ, bet otram mīlētājs ir noderīgs kāda izdevīguma dēļ. Tāpēc šādas draudzīgas attiecības izirst, jo netiek sasniegts tas mērķis, kura dēļ radusies draudzība. Viņi mīlēja nevis viens otru, bet to, ko katrs uzskatīja par draudzīgo attiecību pamatu, un tas nav nekas stabils.” (“Nikomaha ētika”: 180)

Vienlaikus Aristotelis atzīst, ka attiecības, kas sākušās baudas vai izdevīguma dēļ, ar laiku var pāraugt raksturu draudzībā: “Daudzi tomēr nepārtrauc draudzīgās attiecības, ja, pieraduši viens pie otra un kļuvuši līdzīgi raksturā, viņi saskata pievilcību viens otra raksturā.” (“Nikomaha ētika”: 164–165)

Par vīra un sievas attiecībām Aristotelis runā, raksturodams cita veida asimetriju attiecībās – kad viena puse ir pārāka par otru. Tādas ir arī valdnieka un padoto, tēvu un dēlu, kā arī vispār vecāku cilvēku un jaunāku attiecības. Arī tās vēlams veidot pēc raksturu draudzības parauga, tomēr ņemot vērā, ka parasti šādās attiecībās pušu attieksmes ir atšķirīgas, jo katrai no tām ir savs tikums (*aretē*), savs “darbs” jeb funkcija (*ergon*) un attiecīgi tas, kā dēļ tā mīl otru. Tāpēc labumi, ko sniedz katra puse, atšķiras, un šādās attiecībās tā tam arī jābūt, jo taisnīgi ir sniegt katram to, kas tam pienākas, bet pienācīgais ir katrai pusei savs. Piemēram, vīra uzdevums ir valdīt atbilstoši viņa vērtībai (*axiā*) tajās lietās, kurās vīram pienākas valdīt, sievietai atstājot to, kas viņai piemērots, bet slikts ir tas vīrs, kas ļauj valdīt sievietai lietās, kuras nav tās tikumam atbilstošas, kā arī tas, kurš tiecas valdīt it visā – arī tajās lietās, kurās viņš nav pārāks un viņam valdīt nepienākas (NE: VIII.10.1160b-61a). Tomēr citur Aristotelis par sievietes un vīrieša savienību izsakās vēlīgāk, pietuvodamies Nusbaumas aprakstītajam laulības kā pilnīgas draudzības modelim:

“Draudzība starp vīru un sievieti, šķiet, ir pamatota pašā dabā [...]. Pārējām dzīvām būtņēm kopība ir tikai bērna radīšanai, turpretim cilvēki dzīvo kopā ne tikai bērnu radīšanas dēļ, bet arī tā visa dēļ, kas nepieciešams dzīvei. Sadalīti ir arī darbi un uzdevumi: vīra darbi atšķiras no sievietes darbiem. Viņi papildina viens otru, ieguldīdami kopējā lietā katrs savu. Tieši tāpēc šādā draudzībā ir gan noderīgums, gan patīkamais. Ja abi ir godprātīgi, šāda draudzība balstās uz tikumību. Katram ir sava tikumība, un tas iepriecina gan vienu, gan otru.” (“Nikomaha ētika”: 176)

Tādējādi, kaut gan parasti šādas savienības motivācija ir baudas un izdevīguma sajaukums, Aristotelis pieļauj, ka tā var būt arī balstīta raksturu kvalitātēs.

“Visos gadījumos, kad draudzība ietver vienas puses pārākumu, arī mīlestības jūtām ir jābūt proporcionālām” (NE: 7.1158b) – ar šādu nosacījumu draudzība var pastāvēt arī tad, ja vienai pusei “ir atņemts daudz”. Tomēr, “ja atšķirība ir pārāk liela, kā, piemēram, cilvēka un dieva atšķirība, draudzība vairs nav iespējama” (NE: 7.1159a), jo, kā Aristotelis norāda cituviet, draudzība vienmēr nozīmē kopību, bet tur, kur kopīgā ir pārāk maz, nav iespējama taisnība (kā atbilstība vērtībai) un tātad – arī draudzība. Draugi nevar būt ne tikai nedzīvas lietas, bet arī dzīvas, ja tās nespēj iekļauties saistībās, – piemēram, nav iespējama draudzība starp brīvu cilvēku un vergu, *ciktāl tas ir vergs*, proti, pilda verga funkciju:

“Draudzība nav iespējama arī pret zirgu vai vērsi, tāpat pret vergu kā vergu, jo nav nekā kopīga. Vergs ir dzīvs darbarīks, bet darbarīks ir nedzīvs vergs. Pret vergu kā vergu nav iespējama draudzība, bet [tā pret viņu ir] iespējama kā pret cilvēku.” (“Nikomaha ētika”: 174)

Tāpēc arī gadījumos, kad draugi dzīves gaitā attālinās viens no otra, piemēram, vienam pārāugot otru (“ja viens joprojām paliek bērns, bet otrs kļūst par vīru šā vārda vislabākajā nozīmē”) vai otram morāli pagrimstot, un centieni satuvināties nenes augļus, draudzības saites izirst. Tā kā mīlestībai šeit nav morālā pienākuma rakstura, kāds tai ir, piemēram, Vecās Derības un Imanuela Kanta deontoloģijā, iespaidu uz to var atstāt arī ilgstoša drauga prombūtne – kaut gan attālums neiznīcina draudzību pilnībā, bet tikai mazina tās aktivitāti, laikam ritot, tas veicina draudzības aizmiršanu (NE: 1157b). Tādējādi pat ideāla draudzība nav neievainojama un konstanta – šeit Aristoteļa pozīcija ir pretrunā populārajam priekšstatam par istas mīlestības pārilaicīgo dabu, par tās beznosacījuma ilgtspēju par spīti visām pārmaiņām – gan ārējos apstākļos, gan iekšējās dispozīcijās.

Philia ir nosacījuma raksturs arī tādā ziņā, ka tās nav spontānas jūtas, kuru rašanās un pastāvēšanas iemesli nebūtu izskaidrojami; drīzāk mūsu draugi un draudzības ir visnotaļ racionālas un to pamatojums pakļaujams izvērtējumam. Draudzība (vai mīlestība, ja pievienojamies mūsdienās izplatītajai pētnieku praksei tās abas nenošķirt) nedzimst no bultas, ko patvaļīgi izšāvis kāds spārnots zēns, vai nejauši izdzerta mīlas eliksīra, par kura iedarbību mīlētāji nenes atbildību, bet drīzāk ir likumsakarīga viņu pašu raksturu kvalitāšu un vērtību izpausme.

Vēl viens mūsdienās izplatīts pieņēmums par ideālo mīlestību, ko Aristoteļa *philia* koncepcija neapstiprina, ir otra totāls apliecinājums: ja kādu mīl patiesi, tad mīl visā pilnībā – kā tikumus, tā arī trūkumus (May, 2011: 58). Sengrieķu pasaules kārtība nosaka, ka ne viss ir mīlams, tāpat kā ne viss ir izvēles vērts – gan Platona erotiskās, gan ideālās *philia* mīlestības objekts ir Labais. Mīlestība, kas vērsta uz nepiemērotu objektu, nav “taisnīga” (*dikaiois*), proti, kosmosa logosā pamatota mīlestība, tā ir iespējama, taču nav ilglaicīga, jo neatbilst lietu (un cilvēka) dabai (May, 2011: 66–67).

Piemērojot sākumā minēto mīlestības iedalījumu erota tipa un agapes tipa mīlestībā, Alana Soubla galīgais secinājums ir, ka Aristoteļa *philia* pieder *erotiskās* mīlestības tipam, jo, kaut gan tā ietver rūpes par mīļoto mīlotā paša labad (kas, kā turpinājumā redzēsīm, ir agapiskās mīlestības iezīme), tomēr ir mīlotā īpašību – morālo un intelektuālo – nosacīta (Soble, 2008: 132). Līdzīgu vērtējumu sniedz arī Gregorijs Vlastoss, norādīdams, ka Aristotelis tikai daļēji spējis pārvarēt Platona erota trūkumus – viņa *philia* koncepcijā ir atzīta neieinteresētas labvēlības nepieciešamība, tomēr tā saglabā savu nosacīto raksturu. Vlastoss pārmet Aristotelim, ka viņa ideālā *philia* ir elitāra – tā rezervēta tikai vīriešiem, turklāt tikai dažiem. Nesavtīga mātes mīlestība nav saņēmusi līdzvērtīgi augstu vērtējumu abpusēji izdevīgām divu pašpietiekamu vīriešu attiecībām. Viņaprāt, ne tikai Platonam, bet arī Aristotelim nav bijis pazīstams “ideāls, kurš veidojis dievības tēlu senebreju un kristīgajā tradīcijā”, – pilnīgas Būtnes mīlestība pret nepilnīgo, Tēva mīlestība, kura rūpējas par katru savu bērnu, kāds tas ir, nesamērojot savu pieķeršanos ar nopelniem un sniedzot to ne vairāk taisnajiem kā ačgārnajiem un kroplajiem (Vlastos, [1973] 1989: 97–98, 111, 123) –, citiem vārdiem, *agapē*.

Agapē

Darbības vārds *agapao* sastopams grieķu klasiskajos tekstos jau no Homēra laikiem, retāk lietots ir lietvārds *agapē* (Osborne, [1994] 2002: 2). Arī Toras tulkojumā dominē darbības vārds *agapao* (es mīlu). *Agapē* kā apzīmējums žēlsirdīgajai mīlestībai (latīņu valodā *caritas*, angļu – *charity*) ienāk kristīgajā tradīcijā caur Septuagintu – ebreju Toras (1.–5. Mozus grāmatas) tulkojumu grieķu valodā, taču galvenokārt to saista ar Jēzus sludināto mācību Jaunajā Derībā. Pretēji vispārpieņemtajam uzskatam, sinoptiskajos (Mateja, Marka un Lūkas) evaņģēlijos atrodams samērā maz raksturojumu, kurus mūsdienās saistām ar kristīgās mīlestības ideju, – to tekstuālais avots Svētajos Rakstos ir vēlāk tapušie Jāņa darbi, bet jo īpaši – apustuļa Pāvila vēstules (May, 2011: 82). No Jāņa vēstulēm nāk priekšstats par mīlestību kā dievišķā būtību, kā veidu, kādā mums atklājas Dievs, savukārt no Pāvila – skatījums uz mīlestību kā bauslības papildījumu un augstāko tikumu:

“Ja es runātu cilvēku un eņģeļu mēlēs, bet man nebūtu mīlestības, es būtu dunošs varš un šķindoša kimbala.

Un, ja man būtu pravietošanas dāvanas un es zinātu visus noslēpumus un atziņas dziļumus un ja man būtu tāda ticība, ka es varētu kalnus pārcelt, bet man nebūtu mīlestības, es nebūtu nekas.

Ja es visu savu mantu izdalītu un savu miesu atdotu, lai varētu lepoties, bet man nebūtu mīlestības, es neiegūtu neko.

Mīlestība ir pacietīga, mīlestība ir labvēlīga, tā nav greizsirdīga, mīlestība nelielās, tā nav uzpūtīga.

Tā nav nepiedienīga, nemeklē savu pašas labumu, neskaišas, nepiemin ļaunu.

Tā nepriecājas par netaisnību, bet priecājas par patiesību.

Tā panes visu un uzticas visam, tā cer uz visu un iztur visu.

Mīlestība nekad nebeidzas, praviešu dāvanas izsīks, mēles norims, un atziņa zudīs.

Jo nepilnīga ir mūsu izpratne un nepilnīga ir mūsu pravietošana.

Bet, kad atnāks pilnība, tad beigsies, kas ir tikai daļējs.

Kad biju mazs bērns, es runāju kā bērns, domāju kā bērns un spriedu kā bērns, kad kļuvu vīrs, es atmetu bērna dabu.

Mēs tagad redzam neskaidri, kā raudzīdamies atspulgā, bet tad – vaigu vaigā; tagad es atzīstu daļēji, bet tad atzīšu pilnīgi, kā es pats esmu atzīts.

Tā nu paliek ticība, cerība, mīlestība, šīs trīs; bet lielākā no tām ir mīlestība.”

(Bībele, Pāvila 1. vēstule korintiešiem: 13)

Mūsdienu populārajā traktējumā kristietība ir universālas, altruistiskas beznosacījuma mīlestības reliģija, tomēr nedz Svētie Raksti, nedz baznīcas tēvu teksti nesniedz pamatu šādam viennozīmīgam lasījumam (*May*, 2011: 106). Diskusijas par to, kā tieši būtu jāsaprot kristīgā mīlestība, ir risinātas cauri gadsimtiem, un domstarpības nav klievētas vēl joprojām. Zviedru teologs **Anderss Nīgrens** (1890–1978), kura apjomīgais pētījums kristīgās mīlestības ideju vēsturē “*Eros un agapē*” (1930) izraisīja plašu rezonansi 20. gs. teologu un filosofu vidū, paudis pārliecību, ka, stingri ņemot, nav pamata runāt par vienu kristīgās mīlestības ideju, bet drīzāk gan par virkni atšķirīgu mīlestības koncepciju, kas izaugušas no pirmatnējās kristietības *agapē* un hellēnisma *eros* sastapšanās (*Nygren*, [1930] 1953: 236).

Nīgrens raksturo *agapē* ideju kā kristietības jaunievedumu, kam nav vēsturisku precedentu. Viņaprāt, grieķu *eros* un kristiešu *agapē* izaug no tik atšķirīgiem vēsturiskiem priekšnoteikumiem, ka jāšaubās, vai šos fenomenus vispār iespējams salīdzināt. Tās ir ne tikai divas atšķirīgas mīlestības koncepcijas, bet arī divas fundamentāli atšķirīgas attieksmes pret pasauli, divas pretējas **dzīves jēgas** koncepcijas (*Nygren*, [1930] 1953: 208). Nīgrens uzskata, ka šīs nesamierināmās paradīgas tomēr vieno jautājums par cilvēka attiecībām ar dievišķo un viņa ētisko dzīvi. *Eros* un *agapē* atbildes atšķiras: ja pirmā ir egocentrisks ceļš pie Dieva – cilvēka vēlmes un rīcības izraisīta tuvināšanās dievišķajam –, tad otra raksturo reliģiozu attieksmi, kuras centrā ir Dievs un jebkura cilvēciskā un dievišķā saskarsme ir Dieva iniciēta. Starp Dievu un cilvēku ir bezdibenis, un būtu pārcilvēciska lepnība iedomāties, ka cilvēka spēkos ir to pārvarēt. Cilvēks nevar pacelties līdz Dievam, tikai Dievs var savā žēlastībā nonākt pie cilvēka (*Nygren*, [1930] 1953: 205–206). Tādējādi, ja grieķiem mīlestība ir pacelšanās pie dievišķā, kuras iespējamība paredzēta cilvēka dabā, kristietībā tā pilnībā ir **Dieva dāvana** – Dieva mīlestības izpausme pret cilvēku.

Salīdzinājumam Nīgrens piedāvā tabulu ar *eros* un *agapē* raksturojumu (Nygren, [1930] 1953: 210).

1. tabula. *Eros* un *agapē* raksturojums

<i>Eros</i>	<i>Agapē</i>
Piesavinoša vēlme un ilgošanās	Upurējoša došana
Augšupejoša kustība	Lejupnākoša kustība
Cilvēka ceļš pie Dieva	Dieva ceļš pie cilvēka
Cilvēka pūliņi: pieņem, ka cilvēka glābiņš ir viņa paša darbs	Dieva žēlastība: glābiņš ir dievišķās mīlestības veikums
Egocentriska mīlestība, sevis apliecināšanas augstākā, dziļciltīgākā, cildenākā forma	Nesavtīga mīlestība, tā "nemeklē savu", atdod sevi
Tiecas saglabāt savu dzīvi, dievišķu dzīvi mūžam	Dzīvo Dieva dzīvi, tāpēc uzdrošinās "zaudēt to"
Griba iegūt un piesavināt, balstās uz trūkumu un vajadzību	Brīvība došanā, balstās uz bagātību un pārpilnību
Vispirms cilvēka mīlestība; Dievs ir erota objekts. Pat tad, kad attiecināta uz Dievu, tā veidota pēc cilvēciskās mīlestības parauga	Vispirms Dieva mīlestība; Dievs ir <i>agapē</i> . Pat tad, kad attiecināta uz cilvēku, tā veidota pēc dievišķās mīlestības parauga
Objekta kvalitātes, skaistuma un vērtības noteikta; nav spontāna, bet "izraisīta", "motivēta"	Suverēna attiecībā pret objektu un ir vērsta kā pret "labo", tā "ļauno"; ir spontāna, "pāri plūstoša", "nemotivēta"
Atpazist objektā vērtību un mīl to	Mīl un rada vērtību objektā

Raksturojot *agapē* idejas saturu, Nīgrens izdala četras galvenās dievišķās mīlestības iezīmes (Nygren, [1930] 1953: 75–81):

1. *Agapē* ir spontāna un "nemotivēta".

Dievišķās mīlestības izskaidrojumu velti meklēt tā mīlas objekta – cilvēka – raksturojumus; dievišķā mīlestība ir "bez pamata", bet ne "nepamatota" vai patvaļīga. Tās pamats ir Dievā pašā, viņa dabā, nevis ārējos nosacījumos. Dievišķā mīlestība ir spontāna, jo nemeklē cilvēkā savas pastāvēšanas motivāciju.

2. *Agapē* ir "vienaldzīga pret vērtību".

Agapē, atšķirībā no taisnīguma legālajās attiecībās, kur katram tiek prasīts dot pēc viņa nopelniem, nešķiro "grēciniekos" un "taisnajos". Dievišķā mīlestība nav objekta vērtības ierobežota, tā ir Dieva būtības izpausme: "„viņš liek saulei uzlēkt pār ļauniem un labiem un lietum līt pār taisniem un netaisniem.” (Bībele, Mateja evaņģēlijs, 5: 45)

3. *Agapē* ir radoša.

Dziļākais iemesls *agapē* idejas unikalitātei ir tai piemītošā spēja radīt vērtību tur, kur tās iepriekš nav bijis. Dievišķajā mīlestībā vērtību iegūst tas, kam pašam par sevi nekāda vērtība nepiemīt. *Agapē* nevis atpazīst vērtību, bet *piešķir* to.

Nīgrens kritizē tēzi par cilvēka dvēselei it kā piemītošu “bezgalīgu vērtību” – viņaprāt, tikai aplama Svēto Rakstu eksegēze var rast atbalstu uzskatam, ka cilvēkam no dabas piemīt kāda īpaša vērtība, Marka evaņģēlijā teiktajam: “Ko gan iegūst cilvēks, kas iemanto visu pasauli, bet nodara ļaunumu savai dvēselei?” (Bībele, Marka evaņģēlijs, 8: 36) Ja šāda interpretācija būtu pareiza, Dieva mīlestība nebūtu spontāna un nemotivēta, bet būtu atbilde uz Paša sēto dievišķo dzirksti cilvēkā. Kad Jēzus atlaiž cilvēka grēkus, tas nenozīmē, ka viņš vienkārši atzīst cilvēkā jau klātesošu vērtību, uz kuras fona nobāl pat viņa smagākie grēki. Grēku piedošana, ko nes Jēzus, ir dāvinājums, Dieva radošais veikums, viens no viņa brīnumiem.

4. *Agapē* ierosina attiecības ar Dievu.

Cilvēka paša mēģinājumi tuvoties dievišķajam ir neauglīgi – nekādi labie darbi, slikto nožēla un izpirkšanas centieni nevar izraisīt Dieva mīlestību. Ja tomēr pastāv tāda lieta kā attiecības starp cilvēku un dievišķo, tad tikai tāpēc, ka Dievs tā ir vēlējis.

Ja *eros* gadījumā sevis mīlestība ir jebkuras mīlestības pamatforma – gan mīlestība uz dievišķo, gan mīlestība uz tuvāko ir reducējamās uz to –, *agapē* izslēdz jebkādu sevis mīlestību. Līdz ar to Dievu un tuvāko mīlošam kristietim sevis mīlestība ir galvenais pretinieks, kas jāuzvar sīvā cīņā. Pretēji Aristoteļa cildinātajai krietnā draudzībai ar sevi, kas ir priekšnoteikums īstai draudzībai ar citiem, Nīgrena kritizētā pašmīla atsvešina no Dieva, neļaujot tam atdoties pilnībā, un aizslēdz sirdi tuvākajam. Sevis mīlestība, arī ja tā ir “augstāka” un “garīgāka” ideālā “es” mīlestība, agri vai vēlu zaudē *agapē* formu un pārvēršas *eros* formā (Nygren, [1930] 1953: 216–217).

Raksturojot *agapisko* mīlestību pret savu tuvāko, Nīgrens uzsver, ka atšķirībā no erotiskās mīlestības, kurā otrs tiek mīlēts nevis sevis paša dēļ, bet tikai tiktāl, cik iemieso dievišķo un kalpo par pakāpienu ceļā uz augstāku labumu, *agapē* ir vērsta tikai un vienīgi uz otru pašu, bez jebkāda blakus vai tālāka nolūka. Jautājums: kā šāda mīlestība ir iespējama, īpaši, ja tuvākais vienlaikus ir arī ienaidnieks? *Agapiskas* mīlestības mērķis nevar būt Dieva mīlestības izpelnīšanās, tāpat tās motīvs nevar būt sakņots tuvākā kvalitātēs. Vienīgais, kas var to iekustināt, ir Dievs – *agapē* ir mīlestība “Dieva dēļ”, taču nevis Dieva kā tās objekta, bet kā mīlestības avota un tās pastāvīga pamata dēļ. Dievišķā *agapē* pārpludina cilvēku, izplatoties caur viņu tālāk arī uz tuvākajiem, tostarp ienaidniekiem. Tādējādi cilvēks kļūst par starpnieku Dieva mīlestībai pret cilvēci.

Nīgrens seko **Martina Lutera** (1483–1546) iedvesmotajai tradīcijai pilnībā nošķirt cilvēcisko un dievišķo mīlestību, uzskatot, ka cilvēkā nav iedzimtas

dabiskas spējas mīlēt patiesi – tā, kā mīl Dievs (*May*, 2011: 90). Daļēji Lutera idejiskais priekštecis šeit ir baznīcas tēvs **Sv. Augustīns** (354–430), kura mācībā Dieva žēlastība ir priekšnoteikums cilvēka spējai izvēlēties pareizo mīlestības objektu – Dievu. Cilvēks pats saviem spēkiem nespēj pacelties pāri pasaulīga piepildījuma apsolījumam, bet īsta mīlestība – *caritas* – tuvāko mīl Dieva dēļ, nevis otra pārejoša miesas skaistuma vai iznīcīgas dvēseles dēļ. Mīlēt cilvēkus tikai viņu pašu dēļ, meklēt viņos visu cilvēcisko vajadzību apmierinājumu – tā ir elkmīlestība un Dieva baušļa pārkāpums:

“[...] nelaimīga ir ikviena dvēsele, kuru draudzība sasaista ar kaut ko mirstīgu, un, to zaudējot, dvēsele tiek saplosīta un sajūt to nelaimīgumu, kas tai bija piemītis jau pirms zaudējuma.” (Augustīns, “Atzīšanās”: 4, 6, 11)

“Ja tev patīk ķermeņi, slavē Dievu, ka tie ir, un pievērs savu mīlestību to veidotājam, lai tu nebūtu viņam nepatīkams ar to, kas tev patīk. Ja tev patīk dvēseles, mīli tās Dievā, jo arī tās ir mainīgas, bet, viņā balstītas, nostiprinās, citādi tās iet un aiziet. Tātad lai tās tiek mīlētas viņā!” (Augustīns, “Atzīšanās”: 4, 12, 18)

Augustīns nošķir lietas, kuras ir baudāmas (*frui*), un lietas, kuras ir lietojamas (*uti*). Pirmās ir neinstrumentāli labumi, pēc kuriem tiecamies to pašu dēļ, bet otrās – līdzekļi citu labumu sasniegšanai. Patiesa baudījuma objekti var būt tikai lietas, kas ir nemainīgas un mūžīgas, tāpēc cilvēkam cilvēks (gan tuvākais, gan pašam sevi) jāmīl kā *uti* – rīks viņa mīlestībai pret Dievu, jo Viņa baudījums ir vienīgais, kas sniedz patiesu laimi (*De Doctrina Christiana*, I, iv, 20–1). Atšķirībā no Augustīna un citiem viduslaiku domātājiem, kuri saista mīlestību ar vēlmi pēc labā (Dievs ir Augstākais Labums), Luters (un arī Nīgrens) interpretē *agapē* kā pilnībā neinstrumentālu mīlestību, proti, tā ir pilnībā spontāna un to nemotivē nekāds tai ārējs labums (*Badhwar*, 1998).

Gan Augustīns, gan Luters uzskata, ka cilvēkam nav pieejama pilnīga mīlestība – tā mīl tikai Dievs. Cilvēka dvēselē var būt tikai dievišķās mīlestības atblāzma, bet tās avots nevar būt tik nepilnīga būtne kā cilvēks (*May*, 2011: 89–90). Līdzīgi arī otram viduslaiku ietekmīgākajam teologam **Akvīnas Tomam** (1225–1274) īsta mīlestība ir saistīta ar Dievu, jo Dievs ir mīlestības cēlonis un galamērķis, taču viņa skatījums uz cilvēka iedzimtajām spējām mīlēt ir optimistiskāks. Cilvēks ir veidots pēc Dieva līdzības, un viņā jau sākotnēji ir dabiska mīlestības (*amor*) kapacitāte, kas ar Dieva žēlastības palīdzību var pilnveidoties augstākā – *caritas* – formā (*Summa Theologiae*: IIaIIae24). *Caritas* ir mīlestība–draudzība (*amicitia*) cilvēka un Dieva starpā un ietver sevī arī mīlestību pret tuvāko kā daļu no attiecībām ar dievišķo (*Ibid.*: IIaIIae25). “Cilvēka dzīve ir divējāda,” raksta Akvīnas Toms, ciktāl viņš ir miesiska būtne, cilvēks dzīvo ārēju dzīvi, kurā nav komunikācijas ar Dievu, bet, ciktāl viņš ir garīga būtne, cilvēks atrodas iekšējā sarunā ar Dievu (*Ibid.*: IIaIIae23).

Loma, kāda kristīgajā doktrīnā piešķirta žēlastības idejai, liek apšaubīt mūsdienās populāro priekšstatu par to, ka kristīgajai mīlestībai vienmēr bijis universāls un beznosacījuma raksturs. Ja Dieva labvēlība – cilvēka spēja mīlēt *caritas* nozīmē – nav iegūstama, vien darot labus darbus un kultivējot cilvēkā jau esošus dabiskos tikumus (Akv. Toms), bet ir atkarīga no Viņa neizdibināmās gribas, ko nesaista nekādi cilvēkam zināmi likumi, tai nav nekādu garantiju. Nav jēgas cilvēcisķai vienlīdzības prasībai – Dieva izredzētie var būt gan taisnie, gan grēcinieki, bet abos gadījumos tā ir Dieva dāvana, nevis alga, ko pieprasīt par nopelniem: “Tā pēdējie būs pirmie un pirmie – pēdējie. Jo daudz ir aicinātu, bet maz izredzētu.” (Bībele, Mateja evaņģēlijs, 20: 16)

Vienlaikus cilvēkam ir doti skaidri norādījumi par to, kā viņam jādzīvo, lai saņemtu pestīšanu: “.. ja tu gribi ieiet dzīvībā, tad ievēro baušļus.” (Bībele, Mateja evaņģēlijs, 19: 17) Tas savukārt nozīmē, ka cilvēka tikumiem un labajiem darbiem ir vērtība Dieva acīs, un savā ziņā tie ir nosacījumi, kas jāpilda, ja cilvēks vēlas saņemt Dieva žēlastību. Tādējādi veidojas zināms paradokss: lai izpildītu Dieva pavēli mīlēt savu tuvāko ar patiesu mīlestību, nepieciešama dievišķa palīdzība, bet Dieva žēlastība, ja vispār ir nopelnāma, tad ar patiesas mīlestības palīdzību.

Filosofs Saimons Mejs norāda, ka šis dievišķās mīlestības nosacītais un vienlaikus neparedzamais raksturs atspoguļo cilvēcisķās mīlestības paradokssālo dabu – lai kā pēc tās ilgotos un lai cik pacietīgi gaidītu, mēs nekad nevaram būt droši, ka izdosies atmodināt pretmīlestību. Vienlaikus – arī bez piepūles un pakļaušanās otra prasībām mīlestību nevar iegūt. “Žēlastība ir metafora tam, kā tieši vispatiesākā mīlestība var būt ārkārtīgi izvēlīga, neizprotama un “netaisna”.” (May, 2011: 111)

Atgriežoties pie *eros* un *agapē* salīdzinājuma A. Nīgrena darbā, viens no pārmetumiem, ko Nīgrenam adresē, ir grieķu un kristietības ideju aplams pretstatījums. Lai gan priekšstats par Jaunās Derības radīto revolucionāro pavērsienu mīlestības izpratnē jau kļuvis par klišeju, norāda S. Mejs, kristietība jau savā sākotnē asimilējusi ebreju Svētos rakstus, kā arī grieķu un romiešu kultūras idejas (May, 2011: 84, 96). Kristietības “revolūcija” nav vis jaunas mīlestības koncepcijas radīšana, kā apgalvo Nīgrens, bet gan jaunu attiecību ar Dievu aizsākšana: “Jēzus kā Dieva–cilvēka duālais statuss piedāvā cilvēkiem nebijušu varu mēģināt mīlēt dievišķā veidā.” (May, 2011: 96) Jēzus dzīve un nāve kļūst par paraugu, kuram sekojot cilvēks var tuvināties dievišķajam. Vienlaikus kristīgā mācība iesavina pagānisko Erotu kā kaislīgu vēlmi garīgi pacelties pāri nepilnīgajai, pārejošajai pasaulei un sasniegt tuvību ar augstāko Labumu, Skaistumu un Patiesību. Mīlestība kļūst par dievišķu spēku, kas ļauj pārvarēt pasaulīgās realitātes ciešanas un zaudējumus, pat nāvi, ļauj *līdzināties Dievam*. Tas ir tikai laika jautājums, raksta Mejs, lai nonāktu līdz ķecerīgajam secinājumam, ka caur mīlestību cilvēks pats var kļūt par dievu (May, 2011: 87).

Nobeigums

Kā *eros*, *philia* un *agapē* vēsturiskās izpratnes ietekmējušas mūsdienu cilvēka priekšstatus par mīlestību? Mūsdienu pētnieki un filosofi nesteidzas sniegt vienkāršotu atbildi, bet norāda uz ideju pēctecību, ja ne tiešu pārmantojamību mīlestības vēsturē.

Tā filosofs I. Singers izceļ divas tēmas Platona filosofijā, kuras, viņaprāt, atstājušas būtisku iespaidu uz vēlāko mīlestības vēsturi:

- 1) transcendences ideja: priekšstats par mīlestību kā pacelšanos pāri šīs pasaules nepilnīgajai realitātei kādā augstākā, pilnīgākā realitātē; priekšstats par cilvēciskā stāvokļa pārvarēšanu;
- 2) saplūšanas ideja: priekšstats par mīlestību kā mīlētāju savienošanos, veidojot vienu veselumu ar kopīgu identitāti.

Vērtējot Platona mantojumu, Singers ir kritisks, īpaši vēršoties pret pēdējo ideju: viņa skatījumā doma par divu indivīdu pilnīgu saplūšanu ir ne tikai aplama, bet arī ļoti bīstama – vēlēdamies saplūst (kas principā nav iespējams), mīlētāji deformē sevi un savstarpējās attiecības (*Singer*, 2009: 18–19). Šāda mīlestība ir iekšēji paradoksāla: cenšamies radīt kopīgu identitāti, mīlētāji kļūst pakļāvīgi atkarīgi un atsakās no savas autonomijas, vienlaikus vēlēdamies to saglabāt. Arī M. Nusbauma apšaubā Aristofana mīta patiesumu: ja dievišķais kalējs Hēfaists piepildītu mīlētāju dziļākās ilgas, saliedējot tos vienā veselumā, pilnīgā apmierinājuma stāvoklī tie sastingtu nekustīgi, neko vairāk negribot, ne pēc kā netiecoties. Tādējādi erotiskās vēlmes piepildīšana vienlaikus nozīmētu tās galu. To apzinoties, diez vai mēs pieņemtu Hēfaista piedāvājumu: “Mēs gribētu atrast veidu, kā saglabāt savu identitāti kā būtnes, kas vēlas un atrodas kustībā, un tomēr – arī kļūt pašpietiekami.” (*Nussbaum*, 2001: 176)

Singers uzskata, ka iekšējais pretrunīgums mīlestībā nav principiāli nepārvarams. Viņš piedāvā alternatīvu attiecību modeli, kurā mīlētāji tiecas izveidot savienību, balstītu savstarpējā paļāvībā (*interdependence*) un otra autonomijas un individualitātes atziņā. Šāds modelis neizslēdz iespēju, ka attiecības ir emocionāli ambivalentas, tomēr vismaz teorētiski tas pieļauj risinājumu:

“Saplūšana pamatā ir metafora fizikālu un ķīmisku savienojumu radīšanai. [...] Bet šī analogija ir maldinoša. Mēs iegūstam lielāku precizitāti, ja saprotam, ka mīlestības vienotība ir drīzāk līdzīga atsaucībai starp vijoli un klavierēm Mocarta sonātē vai smailītes airētāju saskaņotajam ritmam. Katra ieguldītāis sistemātiski atšķiras, un rezultāts ir ne tik daudz identitāšu saplūšana, cik to augsti koordinēta integrācija.” (*Singer*, [1994] 2010: 26–27)

Vēl viens arguments pret mīlētāju saplūšanas ideju ir tās nesavietojamība ar rūpēm par otra labklājību un nesavtīgu upurēšanos otra labā, kas ir Aristoteļa *philia* un kristīgās mīlestības elementi. Lai vēlētu un darītu otram

labu, nepieciešams nošķirt labumu sev no labuma otram, pretējā gadījumā varam runāt tikai par egoismu, nevis patiesu labvēlību. Kaut gan realitātē šie labumi var sakrist, to identitāte neizriet loģiski nepieciešamā kārtā no paša mīlestības fakta. Drīzāk otrādi – mīlētāju autonomija ir nepieciešama labvēlības īstenošanai.

Personu mīlestībā autonomija var tikt skatīta ne tikai kā loģisks, bet arī kā psiholoģisks priekšnosacījums – Ē. Fromms norāda, ka tiekšanās pēc vienotības, neuzņemoties atbildību par savu eksistenci, var novest pie patoloģiskām atkarības attiecībām, kuras tikai nosacīti varam dēvēt par mīlestību. Šādu attiecību bioloģiskais modelis ir mātes grūtnieces un augļa simbiotiskā vienotība, kurā divi organismi vēl nav psiholoģiski neatkarīgi. Divu pieaugušo attiecībās simbioze izpaužas kā savas identitātes izšķīdināšana, mazohistiski pakļaujoties, vai centienos asimilēt, sadistiski uzkundzējoties otram, – abos gadījumos indivīdiem trūkst autonomijas un attiecībām ir destruktīvs potenciāls. Lai vienotība neapdraudētu patību, cilvēkam jābūt emocionāli nobriedušam un spējīgam mīlēt sevi ne mazāk kā citus.

Fromms pievienojas Aristotelim, nošķirot patmīlu un sevis mīlestību jeb pašmīlu – pirmo raksturo bērnišķīga narcistiska ņēmēja attieksme pret dzīvi un citiem cilvēkiem, savukārt otrā ir cilvēka vispārējās mīlētspējas apliecinājums. Bausli “Mīli savu tuvāko kā sevi pašu!” Fromms skaidro kā universālas cilvēka mīlestības prasības attiecinājumu kā uz citiem, tā arī uz sevi: “Ja tikums ir mīlēt savu tuvāko kā cilvēku, tad tikumam – nevis netikumam – ir jābūt arī mīlestībai uz sevi, jo arī es esmu cilvēks.” (Fromms, [1956] 1994: 72) Sevis mīlestību Fromms saista ar aktīvu atbildības uzņemšanos par savu dzīvi, pretstatot to pasīvai bēgšanai no savas brīvības, kas dažkārt mēdz maskēties kā nesavtīga uzpurēšanās citu labā. Ja indivīds “spēj mīlēt vienīgi citus, tad viņš vispār nav spējīgs mīlēt” (Fromms, [1956] 1994: 73).

Arī pret otru Platona ideju – par mīlestību kā transcendējošu spēku – vērsti iebildumi. S. Mejs kritizē tieksmi pārvarēt cilvēka dzīves ierobežojumus – tās mainīgumu un galīgumu –, norādot, ka arī cēli ideāli var būt vardarbīgi, īpaši, ja par to īstenošanas lauku kļūst attiecības starp cilvēkiem. No mīlestības tiek gaidīts, ka tā dos iespēju saskarties ar dievišķo vai pat kļūt par dievišķo, un cilvēciskajām attiecībām tiek uzkrautas nerealizējamas prasības, pazeminot tādas mīlestības vērtību, kas vērsta uz laicīgu un nepilnīgu indivīdu (May, 2011: 51, 53). Šī sengrieķu ideja savu pilnbriedu sasniedz kristīgajā kultūrā. Kāda ir tās ietekme mūsdienās, kad daudzi rietumnieki vairs neseko kristīgā Dieva autoritātei? Pētot kristīgās mīlestības doktrīnas vēsturiskās transformācijas, Mejs nonāk pie secinājuma, ka sekularizētajā pasaules uzskatā mīlestība ir aizpildījusi vakuumu, ko atstājis ticības zudums, proti, tā pati ir ieņēmusi Dieva vietu (May, 2011: 1). Mīlestība ir kļuvusi par mūsu laiku reliģiju – Rietumu cilvēka dzīves jēgas un laimes apsolījumu. Cilvēciskā mīlestība savā ideālajā

formā ieguvusi dievišķās mīlestības vaibstus – mēs sagaidām, ka tā būs bez nosacījumiem, nesavtīga, ieinteresēta otra labklājībā viņa paša dēļ, atzīs otru kā personību kopumā (ne tikai labās īpašības); ka tā būs harmoniska, mierpilna un neiznīks nekad; ka tā pacels pāri ikdienas nepilnībām augstākā pilnības stāvoklī, izpirks dzīves zaudējumus un ciešanas, piešķirot tām jēgu un piepildot ar savu vērtību (May, 2011: 2). Kā uzsver Mejs, šāds optimistisks skatījums tikai daļēji uzskatāms par kristietības mantojumu, jo ignorē brīdinājumu par *hybris* – lepības grēku, ko pauž kristīgā pazemības (*humilitas*) doktrīna, atzīstot cilvēka ierobežotību un mīlestības atkarību no dievišķās žēlastības (May, 2011: 93–94).

Mūsdienu mīlestības teorijās nošķirums starp *eros*, *agapē* un *philia* kļūst aizvien nenoteiktāks –, piemēram, romantiskā mīlestība tiek skaidrota gan *agapē* tradīcijā, gan kā *philia* ar seksuālu izpausmi (Helm, 2009). Tā Irvins Singers savā mīlestības koncepcijā mēģina apvienot erotiskās un agapiskās mīlestības iezīmes, norādot, ka līdztekus novērtējumam (*appraisal*) mīlestībā vienmēr ir klātesošs arī vērtības piešķirums (*bestowal*): vērtība, kāda piemīt mīļotajam, nav atkarīga tikai no objekta spējas apmierināt mīlētāja intereses – tā izriet arī no mīlētāja emocionālā ieguldījuma attiecībās, papildu vērtības radīšanas. “Mīlestība ir kā atmodināts ģēnijs, kas izvēlas materiālus atbilstoši paša radošajām prasībām.” (Singer, 2001: 277)

Savukārt Saimons Mejs piedāvā vispār atteikties no tradicionālā *eros*, *agapē* un *philia* nošķiruma un skatīt tās nevis kā atšķirīgus mīlestības veidus, bet gan kā trīs uzmanības (*attentiveness*) jeb iesaistīšanās modus. Dažādās attiecībās tie izpaužas atšķirīgā mērā, taču ir klātesoši jebkurā kaislīgā mīlestībā (ne tikai erotiskā, bet arī vecāku un bērnu, draugu u. c.). Mīlestība, kas sākusies kā *eros* – cilvēka eksistenciālas vajadzības noteikta vēlme pēc otra klātbūtnes –, atmodina *agapē* un *philia* – pazemīgu beznosacījuma atsaucību un savstarpēju identifikāciju ar mīļoto kā savu otro “es”. Tādējādi tiek nojaukti klasiskie pretstati (starp pašlabumu meklējošu un sevi ziedojošu mīlestību, pakļaujošu un pakļāvīgu, nosacītu un beznosacījuma, pārejošu un pastāvīgu utt.), kuri dominējuši mīlestības ideju vēsturē (May, 2011: 25, 248).

Temata izklāsts parāda, ka mīlestība cilvēkam nav tikai dabisks dotums, iedzimta spontāna spēja, bet fenomens, kas raisa daudzus un dažādus jautājumus – ne tikai praktiskus, bet arī teorētiskus. Atskatoties Rietumu vēsturē, redzam, ka refleksija par mīlestību skatīta kā nepieciešamība tiem, kas vēlas mīlēt labāk. Domātāji centušies noskaidrot, “kas mīlestība ir, kas to iedvesmo, ko mēs tajā meklējam, kuras īpašības ir visvairāk mīlestības vērtas un kuras – mazāk, kādu cenu par to ir vērts maksāt un kādu – ne, kādi tikumi ir jākultivē, ja vēlamies tai nodoties veiksmīgi, kur varam pieļaut konceptuālu kļūdu un kā varam sevi

izglītot, lai atpazītu un izvairītos no šādas kļūdas” (May, 2011: xi), uzskatot, ka atbildes uz šiem jautājumiem ļaus mīlestībai uzplaukt, vēl vairāk, tās ļaus uzplaukt cilvēkam pašam.

Izmantotā literatūra

1. Aristotelis (1985) *Nikomaha ētika*. – Rīga: Zvaigzne.
2. Augustīns (2008) *Atzišanās*. – Rīga: Liepnieks un Rītups.
3. *Bībele* (2012) – Rīga: Latvijas Bībeles biedrība.
4. Enasa, Dž. (2008) *Platons: Ļoti saistošs ievads*. – Rīga: ¼ Satori.
5. Fromms, Ē. (1994 [1956]) *Mīlestības māksla*. – Rīga: Jumava.
6. Fuko, M. (2002 [1984]) *Seksualitātes vēsture*. 2. daļa. Baudu lietojums. – Rīga: Zvaigzne ABC.
7. Lasmane, S., Milts, A., Rubenis, A. (1993) *Ētika*. – Rīga: Zvaigzne.
8. Ortega i Gasets, H. (1995) *Mīlestība un gudrība*. – Rīga: Preses nams.
9. Platons (1980) *Dzīres // Menons. Dzīres*. – Rīga: Zvaigzne.
10. Platons (1999) *Faidrs // Dialogi un vēstules*. – Rīga: Zinātne.
11. Aquinas, T. (2008 [1920]) *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. – 2nd ed. – Online Edition Copyright // <http://www.newadvent.org/summa/index.html>
12. Aristotle (2004) *Nicomachean Ethics* / R. Crisp (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press.
13. Badhwar, N. K. (1998) *Friendship // Routledge Encyclopedia of Philosophy*. – London: Routledge.
14. De Sousa, R. (1991) *Love as Theater // The Philosophy of (Erotic) Love* / Solomon R. C. and Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
15. Freud, S. (1991 [1915] SE: 2507–2520) *Observations on Transference-Love // The Philosophy of (Erotic) Love* / Solomon R. C., Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
16. Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy*. – Cambridge: Polity Press.
17. Gorer, G. (1989 [1966]) *On Falling in Love // Eros, Agapē and Philia* / Soble A. (ed.). – St. Paul, Mn: Paragon House.
18. Helm, B. (2009) *Love // The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.) // <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/love/>
19. Irigaray, L. (1984) *Sorcerer Love: A Reading of Plato. Symposium, Diotima's Speech // An Ethics of Sexual Difference* / C. Burke and G. C. Gill (transl.). – Ithaca, NY: Cornell University Press.
20. Kant, I. (1997 [1785]) *Groundwork of the Metaphysics of Morals* / Translated by Gregor, M.; Korsgaard C. M. (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press.
21. Kosman, L. A. (1989 [1976]) *Platonic Love // Eros, Agapē and Philia* / Soble, A. (ed.) – St. Paul: Paragon House, pp. 149–164.
22. Kraut, R. (2012) *Aristotle's Ethics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.), forthcoming // <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-ethics/>
23. May, S. (2011) *Love: A History*. – New Haven and London: Yale University Press.

24. Moseley, A. (2010 [2001]) Philosophy of Love // *Internet Encyclopedia of Philosophy* / James Fieser (ed.) // <http://www.iep.utm.edu/love/>
25. Neu, J. (1991) Plato's Homoerotic Symposium // *The Philosophy of (Erotic) Love* / Solomon R. C. and Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
26. Nussbaum, M. (1998) Love // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0. – London: Routledge.
27. Nussbaum, M. C. (2001 [1986]) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press.
28. Osborne, C. (1994) *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. – Oxford: Clarendon Press.
29. Pakaluk, M. (2009) Friendship // *A Companion to Aristotle* / Anagnostopoulos, G. (ed.). – Blackwell Publishing Ltd.
30. Plato (2008) *The Symposium* / M. C. Howatson (transl.), M. C. Howatson, F. C. C. Sheffield (eds.). – Cambridge: Cambridge University Press.
31. Reeve, C. D. C. (2011) Plato on Friendship and Eros // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.) // <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/plato-friendship/>
32. Singer, I. (2001) *Explorations in love and sex*. – Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
33. Singer, I. (2010 [1994]) *Meaning in Life*. – Volume 2: The Pursuit of Love. – MIT Press.
34. Singer, I. (2009) *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*. – Cambridge: The MIT Press.
35. Soble, A. (ed.) (1989) *Eros, Agapē and Philia*. – St. Paul: Paragon House.
36. Soble, A. (2008) *The Philosophy of Sex and Love: An Introduction*. – 2nd ed. – St. Paul: Paragon House.
37. Sollier, J. (1910) Love (Theological Virtue) // *The Catholic Encyclopedia*. – New York: Robert Appleton Company. Retrieved August 14, 2012 from New Advent // <https://www.newadvent.org/cathen/09397a.htm>
38. Solomon, R. C., Higgins, K. M. (eds.). (1991) *The Philosophy of (Erotic) Love*. – Lawrence: University Press of Kansas.
39. Solomon, R. C. (2006 [1994]) *About Love: Reinventing Romance for our Times*. – Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
40. Solomon, R. C. (1991) The Virtue of (Erotic) Love // *The Philosophy of (Erotic) Love* // Solomon R. C. and Higgins K. M. (eds.). – Lawrence: University Press of Kansas.
41. Sheffield, F. C. C. (2008) Introduction // *The Symposium* / M. C. Howatson (transl.), M. C. Howatson and F. C. C. Sheffield (eds.). – Cambridge: Cambridge University Press.
42. Vlastos, G. (1989 [1973]) The Individual as an Object of Love in Plato // *Eros, Agapē and Philia* / Soble, A. (ed.) – St. Paul: Paragon House, pp. 96–135.
43. Whiting, J. (2006) The Nicomachean Account of Philia // *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* / Kraut, R. (ed.) – Blackwell Publishing Ltd., pp. 276–305.

*Tas, kurš iemācītu cilvēkiem mirt,
iemācītu viņiem dzīvot.*

MIŠĒLS DE MONTEŅS

levads

Nāve nozīmē bioloģiskās eksistences beigas, kuras agri vai vēlu nākas piedzīvot jebkurai dzīvai būtnei, taču tikai cilvēks apzinās šo faktu. Sava un citu cilvēku mirstīguma apziņa rada virkni ontoloģisku, metafizisku, bioētisku, juridisku un sociālu problēmu. Problēmas sagādā arī mēģinājumi izveidot adekvātu nāves definīciju – kaut cik drošus vispārinājumus mēs varam izdarīt tikai par tiem nāves aspektiem, kas ir mūsu pieredzē pieejami pirms, tā ir iestājusies vai arī parādās, vērojot citu cilvēku miršanas procesu.

No klīniskā viedokļa miršana vairs nav nenovēršams un neatgriezenisks process, jo, pateicoties medicīnas tehnoloģiju attīstībai, no dažām miršanas stadijām ir iespējams atkal atgriezties dzīvē, bet citās – ilgstoši uzskavēties. Šāda paplašināta izpratne par nāvi ir radījusi jaunu ētisku, juridisku un politisku jautājumu grupu: dzīvības izbeigšanas problēmas (*end-of-life issues*). Vai cilvēkam ir tiesības izvēlēties beigt dzīvi? Vai viņam jāpalīdz īstenot šis lēmums? Kurā miršanas procesa stadijā nāve kļūst neatgriezeniska? Kāds ir miruša cilvēka ētiskais statuss? Kādas ir viņa tiesības pēc nāves? Atbildes uz šiem jautājumiem mēģina sniegt mūsdienu bioētika.

Pieredzot kāda cita cilvēka nāvi vai domājot par savu, daļa cilvēku saduras ar psiholoģisku barjeru – instinktīvām bailēm un riebumu –, kas apgrūtina spēju racionāli domāt par šo tēmu un samierināties ar savu mirstīgumu. Pastāv uzskats, ka filosofijas galvenais uzdevums ir “iemācīt mirt”, proti, palīdzēt cilvēkam izveidot adekvātu attieksmi pret to, ka viņš mirs. Tik tiešām, daudzu

ievērojamu domātāju darbos tiek risināti jautājumi par to, kāda būtu pareizāka attieksme pret nāvi, gan mēģinot labāk nodzīvot savu dzīvi, gan arī ņemot vērā to, kas varētu notikt pēc nāves, – vai nu tā būs tīri garīga eksistence, vai arī pilnīga personības anihilācija. Kamēr vienus nodarbina bailes no nāves, citi runā par apzinātu vai neapzinātu vēlmi mirt.

Attieksmi pret nāvi ietekmē ne tikai individuālie uzskati un pārliecības, bet arī plašāks kultūras un sociālais konteksts, kur eksistē normas un tradīcijas par to, kā jāuzvedas, saskaroties ar mirstošiem cilvēkiem, kādiem jābūt bērū rituāliem un ceremonijām, kā jāizturas pret miruša cilvēka ķermeni, kā jāpauž sēras un jāpiemin mirušie tuvinieki. Ar nāvi saistīto sociālo elementu vēsturisko izmaiņu pētījumi ir bagātīgs izziņas avots, kas daudz ko atklāj par konkrētā laikposmā pastāvošo attieksmi pret nāvi. Šajā sakarā tiks iztirzāts franču domātāja Filipa Arjesa (*Philippe Ariès*) vēsturiskais atskats uz to, kā, sākot ar 6. gadsimtu, Rietumu kultūrā ir veidojusies un mainījusies attieksme pret nāvi (pieradinātā nāve, patības nāve, atsvešinātā un neizbēgamā nāve, otra cilvēka nāve, neredzamā jeb “aizliegtā” nāve).

Nāves definīcija

Centieni radīt īsu un visaptverošu nāves definīciju ir saņēmuši daudz pamatotās kritikas. Piemēram, pirmajā *Encyclopaedia Britannica* izdevumā, kas publicēts 18. gadsimta vidū, nāve tiek definēta šādi: “Nāve atbilstīgi vispārpieņemtam uzskatam ir dvēseles atdalīšanās no ķermeņa; un šajā ziņā tā ir pretēja dzīvei, kas nozīmē abu iepriekšminēto vienotību.” (*Kastenbaum*, 2002: 224) Šo definīciju grūti saukt par adekvātu divu iemeslu dēļ; pirmkārt, pateikt, ka nāve ir kaut kas pretējs dzīvei, nozīmē paskaidrot vienu nedefinētu terminu ar otru tādu pašu (par to, kā būtu definējama dzīvība, arī nav vienprātības (*Luper*, 2009:19)). Otrkārt, šī definīcija balstīta duālistiskā pieņēmumā, ka cilvēks sastāv no materiāla ķermeņa un nemateriālas dvēseles, kā arī vedina domāt, ka šī dvēsele varētu pārdzīvot ķermeņa nāvi. Duālisms ir raksturīgs lielākajai daļai pasaules reliģiju, taču nav nekādu pārliecinošu zinātnisku pierādījumu nedz par to, ka tāda dvēsele tiešām pastāvētu, nedz arī par to, ka tā turpinātu eksistēt pēc nāves.

Par nāvi nav iespējams runāt kā par tiešas, subjektīvās pieredzes faktu – kamēr esam dzīvi, nāve atrodas ārpus mūsu pieredzes robežām, bet, kad esam miruši, tad vairs nespējam nedz kaut ko pieredzēt, nedz arī spriest par to. Domātājs Jāns Blejens (*Jan Bleyen*) uzskata, ka centieni definēt nāvi nav nekas vairāk kā centieni sniegt tās tēlainu atainojumu: “Nāvi vienkārši nav iespējams iedomāties. Jebkurš apgalvojums par nāvi atsaucas uz tās simboliskiem apzīmējumiem, nevis uz pieredzē pieejamu realitāti. [...] Citiem vārdiem, nāves

definēšana ir drīzāk priekšstatoša, nevis attēlojoša darbība. Tas ir priekšnesums: katra nāves definīcija fiksē specifisku saturu un tajā vai citā veidā ataino nāvi. Gan akadēmiskajās publikācijās, gan sociālajās praksēs nāve ir vizuāli vai verbāli definēta ar metaforu palīdzību.” (*Bleyen, 2009: 340*) Proti, veids, kādā mēs lietojam vārdu “nāve”, atklāj nevis to, kas ir nāve, bet gan to, cik dažādi mēs pret to izturamies.

Roberts Kastenbaums (*Robert Kastenbaum*) norāda, ka šis vārds galvenokārt tiek lietots trīs dažādās nozīmēs (*Kastenbaum, 2002: 224–225*):

1. **Nāve kā fakts.** Nāve tiek aplūkota no formālā viedokļa, neielaižoties pārdomās par nāves jēgu vai būtību. Nāves fakts tiek konstatēts miršanas apliecībā, kur ierakstīti tādi parametri kā konkrēta vieta, laiks, cēloņi un citas formālas detaļas.
2. **Nāve kā process.** Šajā kontekstā tiek nošķirtas vairākas nāves procesa stadijas un tiek risinātas bioētiskas diskusijas par kritērijiem, pēc kuriem konstatēt nāves iestāšanos un pārtraukt medicīniskas procedūras.
3. **Nāve kā stāvoklis.** Šajā kontekstā tiek diskutēts par to, ko nozīmē būt mirušam, vai ir iespējama eksistence pēc nāves fakta un kā tas varētu izpausties.

No bioloģiskā viedokļa šķiet, ka nav nekā skaidrāka un vienkāršāka par nāvi: nāve ir permanenta dzīvības funkciju izbeigšanās (*Cassell, Salinas, Winn, 2005: 89*). Tālāk tiek noteikti konkrēti kritēriji, pēc kuriem būtu iespējams fiksēt nāves iestāšanos, bet šeit atkal rodas grūtības. Pirmkārt, ciktāl nāves definīcija ir balstīta bioloģijā, tai ir jāņem vērā atšķirība, kas pastāv starp visa organisma, atsevišķu orgānu sistēmu, audu un atsevišķu šūnu nāvi. Pētījumi šūnu līmenī parāda, ka tajās ieprogrammēta gan attīstība, gan arī nāve, turklāt šūnu miršana ir atkarīga no signāliem, kas tiek saņemti no citām šūnām. Cilvēka ķermeņa kontekstā šūnu nāve nav viennozīmīgs jautājums – daļa no tām ir mirušas (nagi, mati), daļa mirst, bet daļa veidojas no jauna. Vienlaikus šūnas var turpināt dzīvot arī pēc tam, kad cilvēks ir miris kā organisms. Tātad nāve izrādās relatīvs jēdziens, jo neviens daudzšūnu organisms nekad nav nedz pilnībā dzīvs, nedz pilnībā miris.

Otrkārt, nāve nav acumirklīgs notikums, bet gan process, kur iespējams nodalīt vairākas stadijas, no kurām dažas ir atgriezeniskas, kamēr citas nav. Vispirms pārstāj darboties cilvēka sirds vai plaušas, rezultātā iestājas **klīniskā nāve**. Šī stadija ir atgriezeniska – ja orgānu darbību izdodas atjaunot dažu minūšu laikā, tad cilvēks atgriežas dzīvē. Ja tas neizdodas, tad seko **smadzeņu nāve**, kas ir neatgriezeniska un kurai pakāpeniski seko arī pārējo dzīvības funkciju izbeigšanās, un tiek konstatētas miršanas procesa beigas – **bioloģiskā nāve**. Pateicoties medicīnas zinātnes progresa rezultātā radītajām tehnoloģijām, mūsdienās ir kļuvis iespējams mākslīgi uzturēt gan sirdsdarbību,

gan elpošanu, gan citas funkcijas. Līdz ar to rodas jautājums: kuras no tām būtu jāuzskata par izšķirošu kritēriju, lai uzskatītu cilvēku par mirušu? Ja piekrītam, ka svarīgākās ir tieši tās funkcijas, kas nodrošina cilvēka kā ar apziņu apveltītas būtnes eksistenci, tad cilvēks ir uzskatāms par mirušu brīdī, kad ir iespējams skaidri konstatēt neatgriezenisku smadzeņu darbības izbeigšanos.

Saskaņā ar šo nostādni Hārvarda Universitātē pagājušā gadsimta 60. gadu beigās tika izstrādāta definīcija, kas kopš tā laika ir guvusi plašu atzinību: nāves kritērijs ir smadzeņu aktivitātes izbeigšanās, kas fiksēta vismaz 24 stundu laikā (*Cassell, Salinas, Winn, 2005: 89*). Šī definīcija ir tikusi precizēta atbilstoši jaunākajiem pētījumiem, kā rezultātā ASV likumdošanā tiek runāts par smadzeņu un smadzeņu stumbra nāvi, bet Lielbritānijas likumos par pietiekamu nāves kritēriju ir atzīta "permanenta funkcionāla smadzeņu stumbra nāve" (*Luper, 2009: 51*).

Tomēr abi kritēriji nav pietiekami precīzi, lai noteiktu personas nāvi. Arī tad, ja ir dzīvs vai nu stumbrs, vai visas smadzenes kopumā, pastāv iespēja zaudēt apziņas spēju. Tā notiktu, ja pārstātu darboties galvas smadzenes (*cerebrum*) un ķermenis atrastos permanentā veģetatīvā stāvoklī. Līdzīgi notiktu, ja pārstātu darboties *thalamus* (*Luper, 2009: 56*). Līdz ar to precīzāks ir "augstāko smadzeņu kritērijs" (*higher brain criterion*), kur ir apvienoti visi iepriekšminētie: "S ir miris vienīgi tad, ja pārstājušas funkcionēt vai nu S galvas smadzenes, vai talāms, vai smadzeņu stumbrs." (*Ibid.: 57*) Taču arī šim kritērijam ir divi trūkumi, pirmkārt, var būt sarežģīti iegūt skaidrus pierādījumus tam, ka, piemēram, talāms ir pārstājis funkcionēt, un, otrkārt, ja tiek likta vienādības zīme starp ar apziņu apveltītas personas nāvi un cilvēka nāvi, tad pie kritērijiem ir jāiekļauj arī psiholoģiski traucējumi, piemēram, smaga demence, kas pilnībā laupa apziņas spēju, tajā pašā laikā atstājot smadzenes dzīvas.

Galvas smadzeņu nāves kritērijs tiek izmantots arī Latvijas likumdošanā, Ministru kabineta noteikumos Nr. 215 "Kārtība, kādā veicama smadzeņu un bioloģiskās nāves fakta konstatēšana un miruša cilvēka nodošana apbedīšanai". Tā kā runa ir par pacientiem, kuru sirdsdarbību un elpošanu uztur, izmantojot reanimācijas vai intensīvās terapijas pasākumus, tad "lēmumu par smadzeņu nāves fakta konstatēšanu pieņem anesteziologs reanimatologs un pacienta galvas smadzeņu nāves diagnostikai nepieciešamos izmeklēšanas datus norāda pacienta galvas smadzeņu nāves diagnostikas kartē" (5. punkts). Smadzeņu nāve ir dziļš bezsamaņas stāvoklis, kuru raksturo pilnīgs un neatgriezenisks visu galvas smadzeņu funkciju zudums, ko raksturo divas pazīmes: pilnīgs, noturīgs samaņas zudums un reakcijas zudums uz gaismu, sāpēm un citiem kairinājumiem. Šiem simptomiem ir nemainīgi jāsiglabājas vismaz 12 stundas, ja pacients ir saņēmis medicīniskus preparātus (pretsāpju līdzekļus, miega zāles, trankvilizatorus u. c.), vai arī vismaz 24 stundas, ja pacients šādus preparātus nav saņēmis.

Kad smadzeņu nāve konstatēta, “anesteziologs reanimatologs pārtrauc pacienta reanimāciju vai intensīvo terapiju un fiksē nāves iestāšanās laiku” (6. punkts). Pēc tam ierodas vai nu pacienta ārstējošais ārsts, vai, ja pacientam tāda nav, jebkurš cits ārsts, lai konstatētu “bioloģisko nāvi – organisma dzīvības funkciju neatgriezenisku zudumu, kas nav novēršams ar reanimācijas vai intensīvās terapijas metodēm” (7. punkts). Tālāk tiek uzskaitītas pārējās procedūras, kas saistītas ar nāves fakta reģistrāciju, nāves cēloņa noteikšanu, nepieciešamību veikt patologanatomisko izmeklēšanu, mirušā cilvēka ķermeņa nodošanu radiņiem un citas procedūras.

Ar smadzeņu nāves kritērijiem saistītā veltīgas ārsta darbības pārtraukšana pieder problēmu grupai, kur tiek diskutēts par to, kad dzīvības pārtraukšana ir ētiski pieļaujama un kad ne. Bioētikā šo problēmu grupu apzīmē ar terminu “dzīvības izbeigšanas problēmas” (*end-of-life issues*). Starp dzīvības izbeigšanas problēmām ietilpst arī eitanāzija un aborti. Atšķirība starp veltīgas ārsta darbības pārtraukšanu un eitanāziju ir tāda, ka pirmajā gadījumā motīvs ir pārtraukt veltīgas medicīniskas darbības un nāve ir nevis šo darbību mērķis, bet tikai blakusefekts, turpretim eitanāzijas gadījumā darbības tiek veiktas tieši un nepārprotami ar mērķi nogalināt. Par to, cik nozīmīga ir šī atšķirība, ir iespējams diskutēt.

Dzīvības izbeigšanas problēmas

Termins *euthanasia* ir saliktenis no grieķu valodas vārdiem *eu* – viegli, labi, un *thanatos* – nāve, proti, tas burtiski nozīmē vieglu un labu nāvi. Eitanāziju dēvē arī par “žēlsirdīgo nogalināšanu” (*mercy killing*), jo rīkoties žēlsirdīgi nozīmē pārtraukt kādas dzīvas būtnes bezjēdzīgas ciešanas, turpretim turpināt šīs ciešanas ir nežēlīgi. Latvijas likumdošanā žēlsirdīgi nogalināt ir atļauts tikai dzīvniekus, bet ne cilvēku. “Dzīvnieku aizsardzības likumā” eitanāzija tiek definēta kā “dzīvnieka dzīvības funkciju pārtraukšana nesāpīgā veidā”. Atbilstīgi vispārpieņemtam nošķīrumam eitanāzija var būt voluntāra vai nevoluntāra¹

¹ Pastāv arī *involutāra* eitanāzija, kas nozīmē tādas personas nogalināšanu, kura pauz nevēlēšanos mirt. Šis ir ārpuskārtas situācijas, kas sastopamas ļoti reti, un ir īpaši jāuzsver, ka involutārās eitanāzijas veikšana nav savietojama ar veselības aprūpes ētisko un tiesisko ietvaru. Filozofs Ivars Neiders uzsver: “Kā šādas eitanāzijas piemērus var minēt tikai ļoti ekstremālus gadījumus. Piemēram, kad Otrā pasaules kara beigās – 1945. gada 30. janvārī, padomju zemūdenes sašauts, grima ar bēgļiem pārpildītais vācu kuģis *Wilhelm Gustloff*, uz tā esošie vācu virsnieki esot nošāvuši savus bērnus, tādējādi aiztaupot viņiem briesmīgu un mokpilnu nāvi ledaini aukstajā ūdenī.” (Neiders, 2006: 122)

“atkarībā no (i) subjekta lemtspējas, (ii) vai šī darbība saskan ar subjekta vēlmēm (ja tās ir zināmas) un (iii) vai subjekts apzinās, ka tam tiks izdarīta eitanāzija” (Dickens, et al., 2008: 72).

Nevoluntārās eitanāzijas gadījumos subjekts nav lemtspējīgs un neapzinās, ka tam tiks izdarīta eitanāzija. Tādi, piemēram, ir pacienti neatgriezeniskā veģetatīvā stāvoklī. Otrs piemērs ir zīdaiņi ar ļoti smagām iedzimtām slimībām, tādām kā *spina bifida*, kuriem nekad nav piemētusi nedz kompetence, nedz autonoma griba, nedz spēja to kaut kā izpaust. Dažos gadījumos cilvēks savas dzīves laikā var būt skaidri paudis savu autonomo gribu, ka, nonākot veģetatīvā stāvoklī, viņš vai viņa izvēlētos eitanāziju. Citos gadījumos, kad pacienta griba nav zināma, lēmumu pieņem pacienta likumīgie pārstāvji, visbiežāk tie ir viņa tuvinieki.

Savukārt **voluntārās eitanāzijas** gadījumā (no latīņu *voluntas* – “griba”, *voluntarius* – “brīvprātīgs”) cilvēks ir lemtspējīgs, pauž savu vēlmi nomirt un apzinās, ka tiks izdarīta eitanāzija. Par šāda veida eitanāziju ir iespējams runāt tikai saistībā ar ļoti specifisku pacientu grupu – tie ir cilvēki, kuri mirs tuvāko mēnešu vai pat nedēļu laikā, jo viņiem ir diagnosticēta neārstējama slimība, kuras simptomi sagādā tiem nepārtrauktas ciešanas un mokas. Tādi, piemēram, ir vēža slimnieki pēdējā stadijā. Apzinoties savu stāvokli un nevēlēdamies bezjēdzīgi mocīties, šie cilvēki pieņem autonomu lēmumu nomirt, pirms sāpes un organisma pakāpenisks sabrukums laupījuši viņiem pēdējo cilvēciskās cieņas mazumiņu: “Eitanāzija, kā to vēl dažreiz apzīmē, ir cieņpilna nāve.” (Sīle, 1999: 85)

Tiek nošķirta arī **aktīvā un pasīvā eitanāzija**. Aktīvā eitanāzija ir situācija, kad viena persona veic tīšas darbības ar mērķi panākt otras personas nāvi, piemēram, ārsts veic injekciju, kuras dēļ pacients mirst. Pasīvā eitanāzija ir situācija, kad tīšām netiek veiktas vai turpinātas personas dzīvības uzturēšanas darbības, kuru dēļ šī persona mirst, piemēram, ārsts nemēģina atjaunot pacienta sirdsdarbību pēc tam, kad tā ir apstājusies: “.. pasīvā eitanāzija pēc būtības ir atteikšanās no cīņas par pacienta dzīvību.” (Sīle, 1999: 90) Bieži vien pasīvā eitanāzija tiek saukta vienkārši par “ļaušanu nomirt”. Taču būtu kļūda uzskatīt, ka ļaušana nomirt ētiski un juridiski atšķiras no nogalināšanas. Ivars Neiders norāda: “.. nekā nedarīšana un atturēšanās no rīcības arī ir noteikta veida rīcība, kas izraisa konkrētas sekas.” (Neiders, 2006: 125)

Diskusijās par to, vai Latvijā vajadzētu legalizēt eitanāziju, parasti saduras divi viedokļi – vieni aizstāv tēzi, ka cilvēka dzīvībai piemīt vērtība neatkarīgi no dzīves kvalitātes, tādēļ indivīda izvēle mirt nav jārespektē. Savukārt otri aizstāv tēzi, ka dzīve, kas sastāv no nepārtrauktām sāpēm un ciešanām, ir zaudējusi ne tikai kvalitāti, bet arī vērtību un ka būtu jārespektē indivīda autonomā vēlme pārtraukt šādu dzīvi. Latvijas likumdošana pašlaik paredz tikai to, ka pacientam ir tiesības atteikties no ārstēšanās (Pacienta tiesību likums, 6. pants).

Saistībā ar abortiem pastāv vairākas ētiskas pozīcijas, kuru ietvaros auglim tiek piešķirts atšķirīgs morālais statuss, – radikāli konservatīvā, radikāli liberālā, kā arī mēreni konservatīvā un mēreni liberālā pozīcija.

Radikāli konservatīvā pozīcija paredz, ka augļa morālais statuss neatšķiras no pilnībā attīstītas personas morālā statusa: “Cilvēciska būtne ir jāciena un pret to jāizturas kā pret personu no ieņemšanas brīža ..” (*Congregation for the Doctrine of Faith*, 1974) Līdzīgu domu pauž arī Pāvests Jānis Pāvils II: “.. lietas jāsauc to īstajos vārdos ...aborts ir apzināta un tieša cilvēciskas būtnes nogalināšana (*killiing*) tās pastāvēšanas sākotnējā stadijā, kas ilgst no ieņemšanas līdz piedzimšanai.” (*John Paul II*, 1995) Šīs pozīcijas piekritēji uzskata, ka legālie aborti, kas tiek veikti līdz grūtniecības 12. nedēļai pēc sievietes vēlēšanās, nevis medicīnisku indikāciju dēļ, ir pielīdzināmi slepkavībai.

Radikāli liberālā pozīcija paredz, ka augļa morālais statuss nav pielīdzināms personas morālajam statusam, jo pilnu morālu statusu cilvēks iegūst tikai tad, kad tas savā attīstībā sasniedz personas stadiju. Personu raksturo šādas spējas: spēja apzināties gan pasauli, gan sevi pašu, spēja domāt, spēja brīvi rīkoties (neatkarīgi no instinktiem un ārējas ietekmes), spēja sazināties (lietot valodu) utt. (*Warren*, 1973). Šīs pozīcijas pārstāvji uzskata, ka nav nekādu argumentu, kas aizliegtu veikt abortus ne tikai līdz 12. nedēļai, bet arī pēc dzimšanas: “Nedēļu vecs mazulis nav racionāla un pašapziņoša būtne, un ir daudz dzīvnieku, kuru racionalitāte, pašapziņošanās, apziņa, justspēja un tā tālāk ir lielāka nekā nedēļu vai mēnesi vecam cilvēka mazulim.” (*Singer*, 2011: 151) No iepriekš teiktā loģiski izriet arī infanticīda morālais pamatojums (*Giubilini, Minerva*, 2012).

Mēreni konservatīvā pozīcija paredz, ka auglim ir morālais statuss, taču dažos gadījumos to nogalināt būs *taisnīgi*. Sieviete ir visas tiesības lemt, ko darīt ar savu ķermeni, tādēļ auglim ir tiesības izmantot sievietes ķermeni tikai tad, ja sieviete to ir sankcionējusi. Augļa nogalināšana ir attaisnota, ja apaugļošana ir bijusi neapstrīdami nesankcionēta: tā ir vai nu vardarbības (izvarošanas) rezultāts, vai arī iestājas par spīti centieniem izsargāties (neefektīva kontracepcija).

Grūtniecība ir situācija, kad auglis deviņus mēnešus izmanto sievietes ķermeni, lai augtu un attīstītos. Sieviete ir tiesības noteikt, kas notiek ar viņas ķermeni, tādēļ viņa var izlemt – ļaut vai neļaut auglim to izmantot. Abortu mērķis nav nonāvēt augli, bet gan atdalīt augli no sievietes ķermeņa. Diemžēl pašreizējās medicīnas tehnoloģijas vēl neļauj veikt šo operāciju, nenogalinot augli.

Galvenais arguments šeit ir taisnīgums, proti, nedalīties ar kaut ko sev piederošu ir savtīgi, taču tā nav netaisnīga rīcība, jo mums ir tiesības nedalīties ar mums piederošām lietām, ja to nevēlamies. Līdzīgā veidā varētu izteikt pārmetumus tiem, kas nenodod savas asinis, – viņiem to ir daudz un viņi ar tām

nedalās, lai gan tās ir vajadzīgas citu cilvēku dzīvības uzturēšanai. Cilvēkus var mudināt nodot asinis, taču viņus nevar piespiest to darīt. Proti, likumdošana nedrīkst pieprasīt cilvēkam upurēt otra cilvēka labā savu ķermeni vai tā šķidrumus pret savu gribu – šai rīcībai ir jābūt brīvprātīgai (*Thomson, 1971*). Rīkoties pretēji un ar likumu piespiest sievieti ievērot augļa tiesības, ja viņa pati to nevēlas, būtu netaisnīgi.

Mēreni liberālā pozīcija: auglim nav morālā statusa, un līdz ar to arī tam nav nekādu tiesību, taču tas nenozīmē, ka ir morāli pieļaujams to nogalināt. Abortu prakse atstāj ļoti negatīvas sekas uz sabiedrību – tie atstāj graužošu iespaidu uz priekšstatiem par dzīvības vērtību. Nav pieļaujams, ka cilvēciska būtne tiek radīta bezatbildīgas neuzmanības dēļ, – tādā veidā netiek ņemta vērā cilvēka dzīvības vērtība. Jo tālāka ir augļa attīstība, jo vairāk tas līdzinās cilvēciskai būtnei, kaut arī bez attiecīgā morālā statusa (*Mappes, DeGrazia, 2006: 452–453*). Tātad, lai regulētu abortu veikšanu, likumdošanā ir jānovelk robeža, pēc kuras augli vairs nedrīkst nogalināt. Tā kā līdz 12. nedēļai auglis vēl nav pietiekami attīstījies, lai spētu izjust sāpes, tad aborti ir pieļaujami.

Latvijas likumdošanā pārstāvēta tieši mēreni liberālā pozīcija: ir atļauti gan legālie, gan medicīniskie aborti. Par legālo abortu sauc “grūtniecības pārtraukšanu pēc sievietes vēlēšanās līdz grūtniecības 12. nedēļai (11 nedēļām un 7 dienām) ārstniecības iestādē, kas izvērtēta ārstniecības jomu regulējošajos normatīvajos aktos noteiktā kārtībā un atbilst obligātajām prasībām”; savukārt medicīniskais aborts ir “grūtniecības pārtraukšana medicīnisku indikāciju dēļ līdz grūtniecības 24. nedēļai (23 nedēļām un 7 dienām) vai, ja grūtniecība ir izvarošanas sekas, līdz grūtniecības 12. nedēļai (11 nedēļām un 7 dienām) ārstniecības iestādē, kas izvērtēta ārstniecības jomu regulējošajos normatīvajos aktos noteiktā kārtībā un atbilst obligātajām prasībām” (MK noteikumi Nr. 590).

Kā redzams, dzīvības izbeigšanas problēmu sakarā nāvei tiek piešķirts ļoti atšķirīgs vērtējums. Abortu gadījumā tiek salīdzināts pieauguša cilvēka un attīstībā esoša augļa morālais statuss, lai pieņemtu lēmumu par to, vai pārtraukt vai nepārtraukt tā dzīvi. No mēreni liberālās pozīcijas viedokļa, uz kuras balstīta pašreizējā reproduktīvās veselības likumdošana, augļa nāve ir nevēlams, taču pašlaik vēl nenovēršams blakusefekts. Savu mirstīgumu auglis nespēj apzināties, jo vēl nav pietiekami attīstīts. Tieši tāpat bioloģiskās nāves iestāšanās netiek apzināta, arī pārtraucot veltīgu ārsta darbību vai veicot nevoluntāru eitanāziju, jo psiholoģiskā nozīmē cilvēks ir miris jau tad, kad zaudējis spēju apzināties sevi. Savukārt voluntārās eitanāzijas gadījumā nāve ir apzināta izvēle un ilgi gaidīta atbrīvošanās no ciešanām.

Risinot diskusiju gan par legālajiem abortiem, gan par eitanāzijas legalizāciju, nākas saskarties ar nāves noliegumu – demonstratīvu sašutumu un riebumu, kas balstās uz bailēm. Par to, kādēļ šāda attieksme pret nāvi Rietumu sabiedrībā

ir kļuvusi dominējoša, tiks runāts, pievēršoties vēsturnieka Filipa Arjesa pētījumiem. Taču pirms tam aplūkosim vairāku ievērojamu filosofu piedāvātās atbildes uz jautājumu, kā cilvēkam būtu jāizturas pret nāvi – kā pret labumu vai kā pret kaut ko ļaunu un biedējošu?

Bailes no nāves

Tikko iedomājamies vai pat tikai pieminam nāvi, tā sajūtam spēcīgu nepatiku un diskomfortu. Bailes no nāves ir specifiski cilvēciska problēma, kas izriet no cilvēka spējas apzināties savu mirstīgumu. Filozofe Vija Sīle uzsver: “Bailes no nāves ir dabiskas, bet, ja domas par nāvi pastāvīgi nodarbina cilvēka prātu, tās var kļūt par uzmācīgu simptomu. To dēvē par tanatofobiju – bailēm no nāves, kad tā cilvēkam tieši nedraud.” (Sīle, 1999: 83) Proti, bailes no nāves kļūst patoloģiskas tad, kad tās pārvēršas bailēs no dzīves – domas par nāvi saindē ikdienas dzīvi, neļauj to baudīt un liek bēgt no dzīves, nevis dzīvot to pilnā mērā, piepildot savu potenciālu: “.. ja nāve mūs biedē, tad tas ir pastāvīgs avots mūsu mocībām, kuras nekādi nav iespējams atvieglot.” (Monteņs, 1981: 65–66) Kā iemācīties nebaidīties no nāves? Vairāki klasiski šīs problēmas risinājumi ir rodami ievērojamu domātāju darbos.

Dialogā “Faidons” Platons apraksta Sokrata uzvedību dienā, kad viņam paredzēts izpildīt atēniešu piespriesto nāvessodu: “Es šodien aiziešu – tā pavēl atēnieši.” (Platons, “Faidons”: 61b) Lieliski apzinoties, ka drīz viņam atnesīs indi, Sokrats turpina saglabāt mieru un labu garastāvokli. Tas ļoti izbrīna viņa sarunu biedrus, kuri vēlas zināt šādas uzvedības iemeslus.

Platona atainotais Sokrats uzskata, ka nāve ir nevis ļaunums, bet gan labums, jo piedāvā tādas iespējas, kas dzīves laikā nav pieejamas. Atbilstīgi viņa definīcijai nāve “nav nekas cits kā dvēseles atdalīšanās no miesas” (Platons, “Faidons”: 64c). Šī definīcija ļauj pieskaitīt Platonu pie iepriekš aprakstītās ķermeņa un dvēseles duālisma teorijas piekritējiem, kuri dvēseli un ķermeni uzskata par divām atšķirīgām lietām un pieļauj, ka dvēsele turpina eksistēt arī pēc nāves (starp tiem var minēt Empedoklu un Anaksagoru). Platona uzskati par to, kā būtu jāizturas pret nāvi, ir šādi: “Cilvēks, kas savu mūžu aizvadījis kā īsts filozofs, pirms nāves ir možs un droši cer pēc nāves gūt milzīgus labumus. [...] Cilvēkiem, kas patiešām pieķērušies filozofijai, īstenībā nerūp – citi gan to nemana – nekas cits kā vien miršana un nāve.” (Platons, “Faidons”: 64a) Kas tad ir tie labumi, kuru dēļ nāve filosofiem šķiet tik pievilcīga? Tā ir iespēja iegūt “tīro sapratni” par lietu būtību, piemēram, “tīras zināšanas” par to, kas ir Taisnīgums, Skaistais un Labais. Šādas zināšanas nav iespējams iegūt, kamēr cilvēks ir dzīvs, proti, kamēr viņa ķermenis un dvēsele paliek saistīti viens ar otru. Tas tādēļ, ka no filosofa

viedokļa ķermenis ir ļaunums – tam nepieciešams gādāt uzturu, un to vajag ārstēt slimības gadījumā, kā arī nākas nocīnīties ar ķermeņa uzjundītajām mīlas alkām, kaislībām, bailēm, tādēļ cilvēkam neatliek laika nodarboties ar filosofiju. Un ļaunākais – pat ja ķermenim nekā nekā, tas vienalga traucē nodarboties ar augstākās patiesības meklējumiem, jo tas “jauca mūsu pētījumus, rada traucējumus, nemieru un apmulsumu, tā ka tā dēļ nespējam saskatīt patiesību. Tātad mums ir pilnīgi skaidrs: ja gribam jel kad kaut ko tīri zināt, mums jāraisās vaļā no ķermeņa un lietas par sevi ir jāvēro tikai ar dvēseli vien. [...] proti, sapratni gūsīm tikai tad, kad būsīm miruši...” (Platons, “Faidons”: 66d-e). Tas arī izskaidro labvēlīgo attieksmi pret nāvi: tā ir iespēja atbrīvot intelektu no fiziskajām vajadzībām, lai pavērtu ceļu uz brīnišķīgu un mūžīgu tīro domāšanu: “.. tātad īstie filosofi, Simmij, patiešām nodarbojas ar nāvi, un tā viņus baida mazāk nekā jebkurus citus cilvēkus.” (*Ibid.*: 67e)

Ja jau nāve sola sniegt filosofam daudz lielākus labumus nekā dzīve, tad rodas jautājums, kādēļ gan filosofi vispār mokās ar dzīvošanu un vienkārši nenogalina sevi, lai ātrāk tiktu pie kārotās patiesības izziņas? Atbilde uz šo jautājumu ir, ka pat tad, ja dzīve ir kļuvusi pavisam slihta, cilvēki nedrīkst darīt paši sev galu, jo viņi nepieder paši sev: “.. dievi rūpējas par mums un mēs, cilvēki, esam dievu īpašuma daļa.” Pašnāvība nozīmētu nepakļaušanos, tādēļ “cilvēks nedrīkst nogalināt sevi, pirms dievs viņam uzsūta tādu nepieciešamību – kā, piemēram, šobrīd man” (Platons, “Faidons”: 62a-c). Kad Sokratam tiek atnesta inde, viņš to bez vilcināšanās iedzer un turpina sarunāties, kamēr nomirst. Šī nāve ir kļuvusi leģendāra ne tikai Sokrata savaldīgās izturēšanās dēļ, bet arī tādēļ, ka Sokrats faktiski mirst par saviem uzskatiem – nāvēssodu viņam piesprieda par to, ka Sokrats pauda valdošajai elitei nepatīkamus uzskatus.

Cits sengrieķu filosofs Epikūrs piedāvā pavisam pretēju stratēģiju cīņai ar nāves bailēm – viņš parāda, ka mēs nevaram pieredzēt nāvi, jo, lai kaut ko pieredzētu, jābūt dzīvam, bet nāve šādu iespēju atceļ. Ja mēs nekādi nevaram piedzīvot nāvi, tad ir absurdi no tās baidīties.

Epikūrs izslēdz jebkādu pēcnāves eksistences iespēju, jo pieder pie tiem filosofiem, kas uzskatīja, ka viss esošais sastāv no sīkām daļiņām – atomiem (starp tiem var minēt arī Leikīpu un Dēmokrītu). Tātad arī dvēsele, kas ļauj ķermenim kustēties, just, pārdzīvot un domāt, nav nekā cits kā savstarpēji saistītu atomu kopums: “.. dvēsele ir no smalkām daļiņām veidots ķermenis.” (Epikūrs, “Vēstule Hērodotam”: §63) Nāves brīdī dvēsele iet bojā kopā ar ķermeni, proti, to veidojošie atomi zaudē savstarpējo saistību un izkļiedējas, līdz ar to cilvēks zaudē spējas just un domāt. Tieši tas arī ļauj Epikūram secināt, ka cilvēks faktiski nekādi nepieredz nāvi: “Radinies uzskatīt, ka nāve ar mums nekādi nav saistīta, jo viss labais un slihtais ir sajūtās, bet nāve ir sajūtu pazušana.” (Epikūrs, “Vēstule Menoikejam”: 124)

Bailes no nāves rodas no nepilnīgām zināšanām par dabu (proti, par to, ka dvēsele arī sastāv no atomiem), kā arī nespējas samierināties ar dzīves galīgumu un to apstākli, ka mirstot tiks zaudēti dzīves dāvētie prieki un sakrātie labumi. Pēc Epikūra domām, fakts, ka visiem reiz būs jāmirst, nekādā gadījumā nedrīkst laupīt prieku dzīvot: “Tādēļ nelga ir tas, kurš saka, ka baidās no nāves nevis tāpēc, ka atnākusi tā sagādās ciešanas, bet tāpēc, ka ciešanas sagādā tās gaidīšana. Ir bezjēdzīgi ciest, gaidot to, kā atnākšana nerada apgrūtinājumu. Tāpēc pats šausminošākais ļaunums – nāve – ar mums nekādi nav saistīts, jo tad, kad mēs esam, nāves nav, bet tad, kad atnāk nāve, mūsu nav.” (Epikūrs, “Vēstule Menoikejam”: 125) Līdzīgi kā Sokratam, arī Epikūra pēdējie dzīves mirkli bija pilni savaldības un pašcieņas. Mūža otrajā pusē viņš daudzus gadus mocījās ar hronisku nierakmeņu aizsprostojuma radītām sāpēm, īsi pirms nāves viņš bija vairākas nedēļas vārdzis, pēc tam “iekāpa vara vannā, pilnā ar karstu ūdeni, lūdza pasniegt neatšķaidītu vīnu, un to izdzēra. Tad piekodināja draugiem neaizmirst viņa mācību un tā arī nomira” (Epikūrs, Epikūra dzīve: 15–16). Taču iespējams, ka Epikūra stratēģija nepalīdzēs tiem, kurus nāve biedē tieši ar apjausmu par savas unikālās personības anihilāciju, pilnīgu nebūtību, un kuri tādēļ izvēlēšies kādu no reliģijām, kuru svētajos rakstos tiek solīta pēcnāves dzīve.

Varētu šķist, ka līdz ar kristietības izplatīšanos bailes no nāves varētu mazināties, jo kristīgā doktrīna balstās uz dvēseles nemirstības ideju, tādēļ nāve nav nekas cits kā citas dzīves sākums. Tomēr šķiet, ka arī šis Rietumu kultūrai fundamentālais uzskats tomēr līdz galam neatrisina baiļu problēmu, jo nāve tik un tā iedveš šaušalas. Par to liecina renesanses laikmeta domātāja Mišela de Monteņa (*Michel de Montaigne*) sarakstītā eseja “Par to, ka filozofēt nozīmē – mācīties mirt”. Šīs esejas pamatā ir tēze, ka filosofijas galvenais mērķis ir palīdzēt mums tikt galā ar sava mirstīguma apziņu: “.. visas pasaules gudrības un prātojumi tiecas uz vienu mērķi – iemācīt mūs nebaidīties no nāves.” (Monteņš, 1981: 63)

Monteņš kategoriski noraida, viņaprāt, izplatītāko paņēmienu, kā cīnīties ar bailēm no nāves, – izlikšanos, ka tās nemaz nav: “Vienkāršo ļaužu līdzeklis ir nedomāt par to. Bet cik gan dzīvniecisks stulbums ir vajadzīgs, lai nonāktu pie tāda akluma?” (Monteņš, 1981: 66) Šī “dzīvnieciskās bezrūpības” stratēģija galu galā noved pie vēl sliktāka rezultāta: lai kā arī cilvēks censtos nāvi ignorēt, no tās aizbēgt nav iespējams, tieši otrādi, – nāve ir visuresoša, cilvēki mirst ik uz soļa, un, galu galā, mirst arī cilvēks pats. Monteņš uzskaita daudzus kuriozus gadījumus, kad nāve ir iestājusies gluži neparedzētos apstākļos, kas šķiet vismazāk draudīgi. Atnākot tik negaidīti, nāve pārsteidz cilvēkus pavisam nesagatavotus un neizsargātus, kas tikai padara viņu nospīstību, apjukumu un izmisumu vēl lielāku.

Domājoša cilvēka pieeja nāves problēmai būtu pavisam cita: “Atņemsim tai noslēpumainību, ielūkosimies tajā, pieradīsim pie tās, domādami par to biežāk nekā par jebkuru citu lietu. Iedomāsimies par to ik brīdi visdažādākajos

veidos.” (Monteņš, 1981: 69) Tik tuvas attiecības ar nāvi ne tikai palīdz mazināt bailes, bet arī rada tādu pašu nicinājumu, kādu rosina jebkura cita ikdienā bezgali daudz reižu pieredzēta lieta. Tādā veidā cilvēks nevis pakļaujas nāvei, bet tieši otrādi – no tās atbrīvojas: “Paredzēt nāvi nozīmē paredzēt brīvību. Tas, kurš ir iemācījies mirt, vairs neprot vergot.” (Monteņš, 1981: 70) Monteņa ieteikums ir būt gatavam mirt jebkurā laikā un jebkurā vietā. Tas nozīmē jau priekšlaikus parūpēties par to, lai šī pēkšņā nāve nepārsteidz cilvēku nesagatavotu, – laikus uzrakstīt mantojumu, kā arī atstāt detalizētus norādījumus radiem un draugiem.

Lai palīdzētu citiem atbrīvoties no bailēm un žēluma par negaidīti pārtraukto mūžu, Monteņš uzsver nepieciešamību visu laiku atgādināt par nāves tuvumu: “Gluži tāpat kā mūsu kapsētas ir izvietotas pie baznīcām un pilsētas visapmeklētākajās vietās, lai, kā teica Likurģs, tautas zemākos slāņus, sievietes un bērnus pieradinātu nebaidīties, redzot mirušu cilvēku, kā arī lai mirstīgās atliekas, kapi un bēres, ko mēs pastāvīgi vērojam, mums atgādinātu mūsu likteni.” (Monteņš, 1981: 73) Monteņš min vēl citus argumentus, kādēļ nebaidīties no nāves: tā ir atbrīvošanās no vecuma un slimību radītajām ciešanām, un nav atšķirības starp laiku pirms dzimšanas un laiku pēc nāves – tie uz mums nekādi neattiecas, jo tad mūsu nav, un, galu galā, “nāve ir viena no visumā valdošās kārtības sastāvdaļām, tā ir daļiņa no šīs pasaules dzīves” (*Ibid.*: 76).

Gan Platons, gan Epikūrs, gan arī Monteņš savas stratēģijas balsta priekšstatā, ka, aplūkojot nāvi racionāli, definējot to un rūpīgi izanalizējot visus tās aspektus, ir iespējams atbrīvoties no bailēm un izmisuma, ko tā izraisa. Nāve tiek uzvarēta, to pilnībā izprotot un iekļaujot savos priekšstatos par to, kas ir labāka, piepildītāka un laimīgāka dzīve. Taču tikai retais ir izdarījis šo filosofisko darbu, tādēļ nesagatavotība nāvei ir vispārīzplatīta parādība. Kā atzīmē filosofs Fransuā VI de Larošfuko (*François VI de La Rochefoucauld*), “maz ir to, kas pazīst nāvi. To uzņem nevis ar apņēmību, bet ar muļķību un vispārēja paraduma kārtā. Vairums ļaužu mirst tāpēc, ka nevar nemirt”. Proti, mēs nekādi nevaram izvairīties no nāves, tā iestāsies neatkarīgi no tā, vai domāsim par to vai ne. Taču, ja nedomāsim par to, tad var gadīties, ka dzīvosim neīstu, nepatiesu dzīvi. Domu, ka autentiskas esamības noteikums ir nepieciešamība saprast un pieņemt nāvi kā eksistenciālu realitāti, ir aplūkota Martina Heidegera (*Martin Heidegger*) darbā “Esamība un laiks”. Cilvēka eksistences apzīmēšanai Heidegers lieto terminu *Dasein* – klātesamība, pilnīga iesaistīšanās savā dzīvē. Heidegers uzskata, ka īsta un patiesa esamība var būt tikai “esamība ceļā uz nāvi” (*Sein zum Tode*), jo pilnvērtīga dzīve nav iespējama, ja tajā netiek iekļauta arī nāve. Nāve nav dzīves notikums, bet gan fenomens, kam jāatrod eksistenciāla nozīme.

Nāve mūsu dzīvē parādās divos veidos – kā sava un kā otra cilvēka nāve. Citu cilvēku nāves liek mums izjust zaudējuma sajūtu, jo Heidegeram dzīve būtībā nozīmē esamību kopā ar citiem cilvēkiem. Tādā veidā nāves jēga atklājas kā

sāpes un zaudējums, taču nevis pašam mirušajam, bet gan dzīvajiem. Savu nāvi mēs pieredzēt nemaz nevaram – šajā ziņā Heidegers ir vienisprātis ar Epikūru.

Runājot par savu nāvi, Heidegers uzsver, ka cilvēka paša nāvei ir absolūti individuāla jēga, tā nenovēršami attiecas tikai un vienīgi uz konkrētu cilvēku un to nav iespējams nodot vai dalīt ar kādu citu: “.. miršana ir kas tāds, kas konkrētā brīdī katram ir jāpiedzīvo pašam.” (*Heidegger*, §47: 284) Tas nozīmē arī to, ka mirstot pamazām kļūst neiespējamās attiecības ar citiem un iestājas absolūtas izolācijas stāvoklis – mēs mirstam vieni paši, ar mums kopā nav un nevar būt neviens cits, jo tā ir mūsu un tikai mūsu nāve.

Būt dzīvam nozīmē, ka ikviens dzīves mirklis vienmēr ietvers sevī arī nākamā mirkļa iespējamību, tādēļ dzīve vienmēr paliek atvērta un nepabeigta. Savu pilnību un pabeigtību dzīve var sasniegt tikai tad, kad tajā vairs nekas nevar notikt, proti, kad tā ir beigusies. Izmantojot analogiju ar augli, varētu teikt, ka augļa eksistences piepildījums ir nogatavošanās, bet šī nogatavošanās vienlaikus nozīmē arī augļa nāvi. Vai tas nozīmē, ka arī cilvēkam nāve ir dzīves piepildījums? Nē, cilvēks var sasniegt sava potenciāla piepildījumu vēl ilgi pirms dzīves beigām, tāpat kā dzīve var beigties arī tad, ja tā ir nepiepildīta, kā tas arī notiek ar lielāko vairumu cilvēku (*Heidegger*, §48: 288).

Piešķirt nāvei eksistenciālu jēgu nozīmē saprast tās lomu savā dzīvē – atzīt, ka dzīves beigās ir daļa no pašas dzīves. Nāve ir absolūtas neeksistences iespējamība, kas turklāt var piepildīties jebkurā brīdī: “Ja klātesamība (*Dasein*) atklājas sev kā šāda iespējamība, tad tā ir *pilnībā* pievērsusies savas esamības potenciāla realizācijai.” (*Heidegger*, §49: 290). Līdz ar to brīdī, kad cilvēks pirmo reizi saprot, ka nāve ir nenovēršama un, lai cik arī uzmanīgi dzīvotu, kaut kad viņš vienalga nomirs, to vairs nekad nevar aizmirst, un visu turpmāko mūžu cilvēks pavada, dzīvojot nāves priekšnojautās. Un tieši tas liek cilvēkam saprast, cik patiesībā svarīga viņam ir viņa paša Esamība (Heidegers šo vārdu raksta ar lielo burtu) – no tā, ka ikvienam ir sava un tikai sava nāve, izriet, ka ikvienam ir jācenšas dzīvot sava un tikai sava dzīve. Atzīt savu mirstīgumu nozīmē padarīt savas eksistences galīgumu par šīs eksistences autentiskuma priekšnoteikumu.

Heidegera izstrādātā eksistenciāli ontoloģiskā nāves definīcija ir šāda: nāve ir absolūti individuāla, tajā nav iespējams dalīties vai iesaistīt kādu citu cilvēku, tā ir absolūti nenovēršama (mēs visi agri vai vēlu mirsim) un vienlaikus nenoteikta, jo nav skaidri zināms, kad tieši tā iestāsies (*Heidegger*, §52: 303). Nāves nojauta rada cilvēkos trauksmi, kuru “nedrīkst jaukt ar bailēm no miršanas. Šī trauksme nav nejauša “vājuma” sajūta, kas cilvēkam uznākusi pēkšņi, tas ir fundamentāls klātesamības (*Dasein*) apziņas stāvoklis, kas nozīmē skaidru atskārsmi par to, ka klātesamība ir Esamības pievērstība savām beigām” (*Heidegger*, §50: 295). Autentiska attieksme pret nāvi nekādā gadījumā nenozīmē to, ka nāve būtu jāgaida atnākam kuru katru brīdi, vai arī, ka būtu jāgremdējas drūmās pārdomās

par nenovēršamo galu. Autentiska attieksme nozīmē patiesas rūpes par savu Esamību, turklāt, un ne tikai katra atsevišķā mirkļa kontekstā, bet visas dzīves garumā, kur iepriekš izdarītās izvēles izveido šodienas situāciju, savukārt šodien izdarītās izvēles veido nākotni. Tā kā konkrētā cilvēka Esamība ir saistīta arī ar citiem cilvēkiem, tad ir nepieciešams apzināties, ka neautentisku cilvēku – “viņu” – radītie nepiemērotie eksistences apstākļi apdraud indivīda Esamības autentiskumu (Heidegger, §53: 307). Autentisku attieksmi pret nāvi Heidegers raksturo šādi:

“.. [nāves] nojauta atklāj *Dasein* to, cik pazudis tas ir bezpersoniskajā “viņu” patībā, liek apzināties iespēju būt pašam un, tā vietā, lai pakļautos “viņu” raižpilnajām rūpēm, drīzāk mudina realizēt sevi kaislīgā brīvībā uz nāvi – no “viņu” ilūzijām attīrītā brīvībā, kas ir faktiskā, pārliccināta par sevi un trauksmes pārņemta (*anxious*).” (Heidegger, §53: 311)

Tā vietā, lai padarītu nāvi par dzīves realitāti un dzīvotu autentiski, cilvēki parasti mēdz rīkoties tieši pretēji – viņi mēģina visiem spēkiem izvairīties no domām par nāvi un dzīvot tā, it kā uz viņiem tās neizbēgamība nemaz neattiektos. Elizabete Kīblere-Rosa (*Elisabeth Kübler-Ross*) to raksturo šādi: “.. jo lielāks ir mūsu progress zinātnē, jo lielākas, šķiet, aug mūsu bailes un nāves realitātes noliegums. Kā gan tas iespējams?” (Kīblere-Rosa, 2012: 16). Atbildi uz šo jautājumu piedāvā atskats uz to, kā Rietumu kultūrā veidojusies un mainījusies attieksme pret nāvi.

Vēsturiskās pārmaiņas sabiedrības attieksmē pret nāvi

Vēsturnieks Filips Arjess (*Philippe Ariès*) piekrīt iepriekš izteiktajai pozīcijai, ka “pastāv saistība starp cilvēka attieksmi pret nāvi un viņa izpratni par sevi, savu eksistenci vai, vienkārši sakot, individualitāti” (*Aries*, 1981: 602).² Piecpadsmit

² Arjesa darbs tiek arī pamatoti kritizēts. Pirmkārt, runājot par laikmetam raksturīgu “mentalitāti”, Arjess nepiešķir pietiekami lielu nozīmi nedz indivīda izvēlei, nedz sociālo prakšu daudzveidībai. Nāve ir tikpat dažāda, cik dažādi ir mirstošie cilvēki – svētie, grēcinieki, sievietes, vīrieši, bērni, pašnāvnieki, – tādēļ nāves vēsturi nav iespējams attēlot kā vienu lineāru naratīvu, tā drīzāk būtu jāattēlo kā vairākas paralēlas vēstures (*Bleyen*, 2009: 68). Otrkārt, jaunākie pētījumi parāda, ka Arjess kļūdījies, attēlojot viduslaikus kā “pieradinātas nāves” laikmetu – nāve nebūt tāda nebija, drīzāk cilvēki (it īpaši baznīca) pūlējās to pieradināt ar rituālu palīdzību, turklāt to darīja sabiedrības augstākie slāņi, nevis amatnieki vai tirgotāji (*Kellehear*, 2007: 174). Treškārt, priekšstats par nāvi kā tabu patiesībā nesniedz pilnu priekšstatu par visiem “mūsdienu nāves kultūras” aspektiem (*Noys*, 2005: 2). Tomēr kopumā Arjesa darba fundamentālā loma nāves sociālās vēstures pētījumu nozarē netiek apšaubīta.

gažu garumā viņš ir veicis ārkārtīgi plašu pētniecisko darbu ar mērķi noskaidrot, kā Rietumu kultūrā ir mainījusies izpratne par nāvi – kādēļ attieksme pret to ir pakāpeniski transformējusies no ciešas tuvības līdz pilnīgai atsvešinātībai. Šis darbs ir ietekmējis gan nozares speciālistus, gan arī plašāku publiku. Jāns Blejens uzsver: “Nekad agrāk nāves vēsture Rietumu kultūrā nav bijusi attēlota tik precīzi. Pateicoties materiālo faktu un nāves attēlojuma kultūras oriģinālajai interpretācijai, viņa [Arjesa] vēsturiskais izklāsts joprojām rosina domāšanu un ir lieliska lasāmviela.” (*Bleyen*, 2009: 68)

Arjess parāda, ka izmaiņas uzskatos un attieksmē pret nāvi ir notikušas ārkārtīgi lēni un, lai pamanītu atšķirības, ir nepieciešams apskatīt relatīvi ilgus laika periodus, kas mērāmi vairākos gadsimtos. Savā pirmajā darbā par šo tēmu “Attieksme pret nāvi Rietumu kultūrā no viduslaikiem līdz mūsdienām” (1974) Arjess nošķir četras dažādas attieksmes. Savā nākamajā darbā “Cilvēks nāves priekšā” (1981) viņš pievieno vēl vienu attieksmes veidu, tādējādi viņa teorija ietver piecus vēsturiskos posmus.

“Pieradinātā nāve” (*la mort apprivoisée*) (500–1100). Šajā laikā nāve ir indivīdam tuva, labi zināma parādība gan tiešā, gan pārnestā nozīmē. Socializācijas procesā nenotika cilvēka radikāla nošķiršanās no dabas un nāve kā dabiska parādība tika pieņemta bez ierunām – kā nepieciešams ļaunums, kas nav atdalāms no cilvēka (*Aries*, 1981: 605). Tiek praktizēta dzīvo un mirušo koeksistence – fenomens, kas nav novērojams nedz antīkajā periodā, nedz arī agrīnās kristietības periodā un neparādījās atkal līdz pat 18. gadsimtam. Grieķijā mirušajiem tika atvēlēta speciāla vieta – mirušo pilsēta jeb nekropole (νεκρόπολις) bija liela kapsēta, kas atradās ārpus pilsētas teritorijas (sākot ar 6. gadsimtu p. m. ē., Atēnās bija aizliegts apglabāt mirušos pilsētā), parasti gar ceļu malām. Arī Romā bija aizliegts apglabāt mirušos pilsētā, lai neapdraudētu mājas svētību. Taču līdz ar kristietības izplatīšanos popularitāti guva svēto mocekļu kults, kas ietekmēja apbedīšanas paražas. Tika pieņemts, ka svēto asinis palīdz mirušo dvēselēm attīrīties un ka viņi rūpējas par cilvēkiem arī pēc nāves. Parasto mirstīgo kapa vietas bija anonīmas, jo svarīga bija nevis mirušā piemiņa, bet gan apbedījuma dislokācija: visi centās tikt apglabāti *ad sanctos* – pēc iespējas tuvāk svēto pišļiem.

Ārpus pilsētas svēto apbedījuma vietās tika celtas bazilikas, kuras tika uzticētas mūku pārraudzībai. Laika gaitā svētos sāka apglabāt arī pilsētas katedrālēs, padarot pašas baznīcas par kapsētām. Pilsētībūvniecībai turpinoties, cilvēki sāka apdzīvot arī teritorijas apkārt kapsētām, un kapsētas pamazām kļuva par publiskām vietām, kuras tika izmantotas ne tikai mirušo apglabāšanai. Blakus apbedījumu vietām tika celtas dzīvojamās mājas un atvēra tirgotavas: “.. līdztekus baznīcai kapsēta bija sociālās dzīves centrs. Tā sāka pildīt foruma funkcijas.” (*Aries*, 1981: 62) Cilvēki nāca uz kapsētām, lai satiktos, parunātos vai kārtotu darījumus, tur skanēja mūzika un varēja padejot vai uzspēlēt azartspēles.

Kapsētā varēja notikt gan civilās, gan arī militārās procesijas. Kapsēta piedāvāja arī patvērumu – vārda *cimeterium* otra nozīme ir “patvēruma vieta” baznīcas tuvumā, un šī aizsardzība attiecās ne tikai uz mirušajiem, bet arī uz dzīvajiem. Tādēļ svētceļnieki izmantoja kapsētas kā atpūtas vietas un šajās dienās kapsēta pārvērtās par gadatirgu, kur tiek gatavots un tirgots ēdiens, arī vīns un alus. Gan klaidoņi, gan zagļi nāca uz šejieni ar nolūku gūt savu labumu, kāda Parīzes kapsēta kļuva par populāru prostitūtu pulcēšanās vietu. Tas viss arvien vairāk traucēja kapsētām pildīt savu pamatfunkciju un radīja neapmierinātību sērojošo bērnieku vidū, tādēļ, sākot ar 13. gadsimtu, šīs prakses pakāpeniski sāka aizliegt (Aries, 1981: 69).

Par miršanas procesu valdija priekšstats, ka cilvēki nemirst vienā acumirkli. Pēkšņu, negaidītu nāvi sauca par *mors repentina* un uzskatīja par pretīgu un apkaunojošu. Labi nomirst tas, kurš saņem savlaicīgu brīdinājumu par tuvojošos galu, kam nebija nekāda maģiska vai mistiska rakstura, visbiežāk tā bija spontāna iekšēja apjausma vai kāda cita dabiska zīme. Pateicoties šādam savlaicīgam brīdinājumam, viņiem bija laiks pienācīgi sagatavoties nāvei. Tikai tāda nāve tika uzskatīta par labu pretstatā slimības izraisītas nāves drausmām vai pēkšņai nāvei – tie bija izņēmuma gadījumi, par kuriem nepieklājās runāt (Aries, 1974: 2–3).

Saskaņā ar tradīciju mirstošā persona veica atbilstošus rituālos žestus, un ir jāuzsver vienkāršība, ar kādu tika veikti rituāli, – tajos nav nekā teatrāla, un emocijas, ja arī parādās, tad pieklusināti. Miršanas procesu organizē un vada pats mirējs, kurš labi zina rituālo kārtību. Vispirms cilvēks sajuta fizisku vājumu, kas lika viņam nolikt malā ieročus un nogulties zemē vai arī, ja gadījās atrasties mājās, guļas “slimības gultā”, saliekot rokas lūgšanas pozīcijā. Šāda “nāves gulta” nav speciāli jārada, tā ir jau priekšlaikus sagatavota. Pēc tam varēja ļauties īsai lamentācijai – žēlabām par savas dzīves skumjajām beigām –, kuras laikā mirējs atsauc atmiņā dažus mīļotos cilvēkus un lietas.

Nākamais solis ir piedot daudzajiem biedriem un palīgiem, kas pulcējās ap nāves gultu, un apspriest ar viņiem apbedīšanas nianses. Nāve uz visiem attiecas vienādi, tai ir kolektīva rituāla raksturs, un konkrētā mirēja individualitātei nav nekādas nozīmes. Nāve ir publiska ceremonija, un mirstošā cilvēka guļamistaba ir publiska vieta, kur var ienākt visi, kas to vēlas. Ļoti būtiska ir vecāku, draugu un kaimiņu klātbūtne, tāpat pie mirušā nāk arī bērni: “.. līdz pat astoņpadsmitajam gadsimtam visos nāves gultas attēlojumos bija redzami bērni.” (Aries, 1974: 12) Iemesls tik lielam publiskumam ir tas, ka nāve nav tik daudz personiska drāma kā sociāls slogs, kas gulstas uz cilvēku grupu: zaudējot kādu no tās locekļiem, sabiedrība tika vājināta un palicējiem bija jādomā, kā dzīvot tālāk. “Ar ceremoniju palīdzību sabiedrībai bija jāatgūst spēks un vienotība, tādēļ pēdējai no tām bija atpūtiņoša funkcija; tā pat varēja būt jautra.” (Aries, 1981: 603)

Tad ir pienācis laiks aizmirst par pasaulīgajām rūpēm un pievērsties pārdomām par Dievu, kam sekoja grēku piedošana, kuras laikā pieaicinātais garīdznieks lasīja psalmus, dedzināja vīraku un slacīja svēto ūdeni (šis rituāls tika atkārtoti veikts jau ar mirušu ķermeni). Kad bija noskaitīta pēdējā lūgšana, tad atlika vairs tikai viens – gaidīt nāvi, kura tad arī iestājās bez liekas kavēšanās.

Pieradinātās nāves izpratni Arjess sauc par *ahronisku* – daudzus gadsimtus tā saglabājas nemainīga. Tomēr 12. gadsimtā indivīda tuvās attiecības ar nāvi ietekmē pakāpeniskas izmaiņas gan reliģiskajā doktrīnā, gan arī mākslā un apbedīšanas paražās.

“Sava nāve” (*la mort de soi*) (1100–1600). Parādās vairāki jauni elementi, no kuriem pirmais ir saistīts ar priekšstatiem par pasaules galu. Pirms tam, kristietības pirmajā tūkstošgadē, baznīcas doktrīna runā par pasaules galu un Kristus otro atnākšanu, kad tiek spriesta pastarā tiesa un svētītie tiek nodalīti no nolādētajiem: “Tāpat kā cilvēkiem ir nolikts mirt tikai vienreiz, un pēc tam tiesa, ..” (Bībele, Vēstule ebrejiem, 9: 27) Būtiski, ka šai pastarajai tiesai “nebija nekāda sakara ar individuālo atbildību, te netika uzskaitīti labie un sliktie darbi” (Aries, 1974: 31). Nozīme bija tikai tam, vai cilvēks ir pieņēmis kristīgo ticību. Baznīcai piederošie tad augšāmceļas no saviem kapiem – tiek atmodināti no “nāves miega”, kurā tie gulējuši, gaidot šo brīdi, – un kopā ar svētajiem dodas uz debesīm baudīt pēcnāves dzīvi. Savukārt bezdievji tiek pamesti mūžīgas nebūtības stāvoklī tur, kur tie ir aprakti.

Pārmaiņas sākas ar to, ka 12. gadsimtā Kristus attēlojumā pakāpeniski ieviešas tiesneša iezīmes, bet 13. gadsimtā apokalipses un Kristus otrās atnākšanas atribūtus gandrīz pilnībā nomaina tiesas zāles atribūti. Kristus tiek attēlots sēžam tiesneša tronī apustuļu ielenkumā, kur viņš spriež par cilvēku likteņiem. Uz šādu traktējumu rosina Jāņa Atklāsmes grāmatas teksts:

“Tad es ieraudzīju troni, lielu un baltu, un uz tā sēdēja tas, no kura klātbūtnes aizbēga zeme un debesis nebija vairs atrodamas. Es ieraudzīju mirušos – lielos un mazos – stāvam troņa priekšā. Tad tika attīti rakstu ruļļi, pēc tam vēl cits rullis – dzīvības grāmata, un mirušos tiesāja pēc viņu darbiem, kas aprakstīti šajos ruļļos.” (Bībele, Jāņa Atklāsmes grāmata, 20: 11, 12).

Tātad par galvenajiem pierādījumiem kalpo divas grāmatas. Lielā dzīvības grāmata – likteņa grāmata – atrodas Kristum rokās, un tajā ir ierakstīti visi tie, kas pieņēmuši kristietību un iemantos pēcnāves dzīvi. Otrā ir mazā grāmata – katram augšāmceltajam ir savs dokuments, “kas kā pase vai bankas konta grāmatīņa ir jāuzrāda pie mūžības vārtiem” (Aries, 1974: 33). Jo tuvāk viduslaiku beigām, jo vairāk nāves attēlojumos tiek uzsvērta šīs otrās grāmatas nozīme.

Otrs jauninājums bija eshatoloģiskā laika saīsināšana – likteņa lemšana, kas 12. un 13. gadsimtā notika tālu nākotnē, proti, pēdējā dienā pirms pasaules gala, 15. gadsimtā tika pārcelta uz tagadni – tiesa tika spriesta uzreiz pie mirēja “nāves

gultas". Apzinoties mirkļa svarīgumu, cilvēki baidījās nezināšanas dēļ pieļaut kādas kļūdas, tādēļ šajā gadsimtā parādās speciāli darbi, kas māca pareizi sagatavoties nāvei. Ievērojamākais no tiem ir *Ars Moriendi* (burtiski: miršanas māksla), kura pirmajā izdevumā bija lasāmi tikai rituālu apraksti, kas otrajā izdevumā tika papildināti ar bagātīgām ilustrācijām, kuras ļauj iepazīties ar svarīgāko arī tiem, kas neprot lasīt. Ilustrācijas parāda to, kas notiek pie mirēja gultas – ap viņu pulcējās ne vien kaimiņi un radnieki, bet arī pārdabiskas būtnes: "Vienā pusē atrodas Svētā Trīsvienība, jaunava Marija un debesu svīta, bet otrā pusē Sātans ar savu šausminošo dēmonu armiju." (*Aries*, 1974: 34) Mainījusies ir arī procedūras nozīme – tā vairs nav gluži tiesa, un Dievs vairs neparādās tiesneša lomā, bet tiek attēlots kā neitrāls novērotājs. Tas ir pēdējais pārbaudījums, kurā tad arī noskaidrojas cilvēka dzīves patiesā nozīme.

Mirstošais cilvēks redz savas dzīves aprakstu likteņa grāmatā, no kā rodas mūsdienās joprojām sastopamais priekšstats, ka īsu mirkli pirms nāves cilvēkam gar acīm nozib visa viņa dzīve. Likteņa grāmatā jau ir ierakstīts cilvēka dzīves vērtējums, un tā biežāk ir redzama triumfējoša dēmona rokās, kas norāda, ka aprēķins ir noslēgts par labu Sātanam. Taču viss vēl nav zaudēts, jo gala iznākums ir atkarīgs no tā, kā cilvēks izturēs pēdējo pārbaudījumu: ".. ja viņš spēj pretoties kārdinājumam, tad vienā mirklī visi viņa grēki tiek dzēsti, bet, ja viņš padodas kārdinājumam, tad padara nebijušus visus labos darbus." (*Aries*, 1974: 37) Dievs un viņa pavadoņi uzmanīgi vēro cilvēka reakciju uz pieciem kārdinājumiem.

Ars Moriendi tiek aprakstīti gan pieci kārdinājumi, gan arī tiem atbilstošie pieci aizsardzības līdzekļi:

- 1) atteikšanās no ticības pret ticības apliecinājumu;
- 2) izmisums par savu grēcīgumu pret cerību uz piedošanu;
- 3) neiecietība pret žēlsirdību un iecietību;
- 4) lepnība un pašapmierinātība pret pazemību un grēku apceri;
- 5) mantkārība un pieķeršanās ģimenei un īpašumiem pret atsacīšanos un atsvešināšanos.

Tā izveidojas uzskats, ka prasme pareizi izturēties nāves brīdī izpērk visus grēkus, tāpēc nav īpašas vajadzības ievērot tikumību dzīves laikā. Pateicoties reliģisko autoru pūliņiem, 17. un 18. gadsimtā šis uzskats gan pamazām zaudē savu ietekmi, tomēr līdz pat 20. gadsimtam tiek uzsvērts, ka korektai pirmsnāves uzvedībai ir būtiska morāla vērtība.

Trešais jaunais elements ir interese par šausminošo (*macabre*) – literatūrā un tēlotājmākslā parādās pūstoši, tārpju saēsti cilvēku ķermeņi un pati nāve tiek personificēta kā daļēji sadalījies liķis. Arjess to skaidro šādi: pirmkārt, šausminošais simbolizē grēcīgumu – indivīda morālais pagrimums izpaužas arī kā fiziska sairšana. Otrkārt, nāves šausmas tiek kontrastētas ar dzīves skaistumu

un tādā veidā pausta dzīves mīlestība: “Kaut arī nāves un miesas sairuma attēli reizēm tika izmantoti kā apliecinājums bailēm no nāves un tā, kas ir pēc nāves, tie nebūt netika radīti šādam nolūkam. To mērķis bija apliecināt kaislīgu šīs pasaules mīlestību un sāpīgu atskārsmi par nelaimīgo galu, kas pienāk katra cilvēka dzīvei.” (Aries, 1981: 130) Tik lielu pieķeršanos dzīvei var labāk saprast, ja atceramies, ka viduslaiku cilvēka mūžs parasti nebija daudz garāks par 30 gadiem. Cilvēki mira nevis sirmā vecumā, bet gan spēku briedumā, karsti ilgodamies, kaut tiem būtu atvēlēts vairāk laika.

Ceturtais elements faktiski nav jauninājums, bet gan atgriešanās pie agrākās kapu personalizācijas prakses. Pirms tam, sākot no aptuveni 5. gadsimta, uz kapiem vairs netika iekalta informācija par mirušo, un tie bija kļuvuši pilnīgi anonīmi. Piemiņa nebija svarīga, galvenais bija, lai cilvēks tiktu apglabāts pareizajā vietā (*ad sanctos*). Sākot ar 13. gadsimtu, notiek atgriešanās pie kapu uzrakstiem. Vispirms tie parādās uz izcilu personību (svēto un valdnieku) kapiem, bet pēc tam arī uz pārējiem. Tiek veidoti arī mirušo portreti, kas sākumā ir tīri simboliski, bet laika gaitā kļūst arvien precīzāki, līdz 14. gadsimtā tiek sasniegta pēcnāves masku reālisma pakāpe. Tiek izmantotas arī 30 × 40 centimetru lielas plāksnes, kas tiek stiprinātas pie baznīcu sienām un pīlāriem. Nebija tik būtiski, ka pats mirušais ir apglabāts citur, svarīgi bija saglabāt piemiņu par viņu.

Laikposmā no 12. līdz 16. gadsimtam attieksme pret nāvi kļuva izteikti personiska, nāve kļuva par dvēseles spoguļi (*speculum mortis*), kurā ielūkojoties cilvēks varēja uzzināt savas identitātes noslēpumu [...] ieraudzīt sevi pats savā nāvē: atklāt *la mort de soi*, savu nāvi (Aries, 1974: 51–52). Līdztekus 13. gadsimtā sāk parādīties pirmie mēģinājumi apslēpt mirušā ķermeni bērū ceremonijas laikā, jo tā izskats ir kļuvis pārāk neciešams. Ķermenis tika vispirms iešūts liķautā, tad ievietots koka zārkā, bet pēc tam novietots zem kapu pieminekļa. Vēlāk arī zārks sāka izraisīt to pašu riebumu, ko reiz izraisīja neapsegts ķermenis. “Atteikšanās raudzīties uz liķi bija .. [simbolisks] fiziskās nāves noliegums.” (Aries, 1981: 172) Neciešams bija nevis pats mirušais ķermenis, bet gan ar to saistītais atgādinājums. Tā sākās pakāpeniska distancēšanās no nāves.

“Tuvā un tālā nāve” (*la mort proche et longue*) (1600–1800). Nāve joprojām turpina būt tuva, tādēļ distancēšanās notiek gandrīz nemanāmi; tā sākas kā tieksme pēc vienkāršības it visā, kas attiecas uz nāvi. Pirmkārt, arvien biežāk un dedzīgāk tiek uzsvērts tradicionālais uzskats par dzīvības trauslumu un ķermeņa vājumu: “Domas par savu nāvi tika aizvietotas ar domām par cilvēka mirstīgumu kā tādu. Citiem vārdiem, ja iepriekš nāves sajūta bija koncentrēta uz miršanas brīža vēsturisko realitāti, tad turpmāk tā tiek atšķaidīta un izstiepta visas dzīves garumā, tādā veidā zaudējot intensitāti.” (Aries, 1981: 314) Otrkārt,

tieksme pēc vienkāršības transformējas vienaldzībā pret nāvi, kuru izglītotā elite kultivē apzināti, savukārt neizglītotās pilsētnieku masas pat īsti neapzinās. Treškārt, domās par nāvi parādās mokošas bailes no nebūtības, ko nespēj remdēt cerības uz pēcnāves dzīvi, kaut gan šīs cerības joprojām tiek paustas.

Transformējas arī nāves attēlojums mākslā: “.. tā vairs netika atveidota kā pūstošs cilvēka liķis, bet ieguva pārcilvēciskas, fantastiskas aprises: dažkārt tā bija ar saprātu un kustības spēju apveltīts skelets, tomēr visbiežāk tā parādījās kā abstrakts simbols. Taču pat tad, kad tiek minētas tik daudzas raksturīgas nāves īpašības, nāve joprojām paliek netverama: tā nāk un iet, paceļas virspusē un tad atkal atgriežas dzīlēs, atstājot mums tikai savu atspulgu.” (*Aries*, 1981: 331)

Nāve arvien retāk tiek uztverta kā primāri ķermenisks process, arī pārdzīvojamā intensitātes attēlojums kļūst atturīgāks, tagad tā nozīmē nevis šausmas un fiziskas mokas, bet gan dzīvības pretstatu. Nāves izraisītie pārdzīvojumi tiek uzskatīti nevis par reālu fizisku agoniju, bet gan par kaut ko līdzīgu skumjām, kas rodas, izjūkot divu pušu tuvām attiecībām, – tā izjauc ķermeņa un dvēseles savienību. Šāda attieksme pret nāvi padara to vienlaikus tuvu un tālu. No vienas puses, nāve ir zaudējusi savu fiziskumu un kļuvusi par “kaut ko metafizisku” (*Aries*, 1981: 300). No otras puses, cilvēka ikdienas dzīve norit burtiski “ar vienu kāju kapā” – par nāvi pieklājas domāt nevis īsi pirms tās iestāšanās, bet gan katru savas dzīves mirkli: “.. sešpadsmitā un septiņpadsmitā gadsimta garīgo traktātu galvenais mērķis bija nevis sagatavot mirstošu cilvēku nāvei, bet gan iemācīt dzīvajiem medītēt par nāvi.” (*Aries*, 1981: 301)

Iemesls, kādēļ ir tik svarīgi domāt par nāvi, ir jaunā laikmeta protestantiskā morāle, kas nepieņēma viduslaikos izplatīto uzskatu, ka jebkurš grēcinieks var izglābties, ja vien paspēj pirms nāves nožēlot un izpirkt visus savus grēkus. Debesu valstību ir pelnījuši nevis bezrūpīgi grēcinieki, kas labojas pēdējā brīdī, bet gan tie, kas visu savu mūžu ir dzīvojuši krietni un gatavojušies nāvei. Tādā veidā viduslaiku *ars moriendi* – māksla nomirt labā nāvē – pakāpeniski transformējas par *ars vivendi* – mākslu dzīvot labu dzīvi. Pateicoties domātājiem – Akvīnas Tomam un Dantem, arvien lielāku ievērību gūst uzskats, ka tiem, kam nav gluži izdevies nodzīvot labu dzīvi, pēc nāves ir jādodas uz Šķīstītavu, kur tie zināmu laiku izcieš sodu un tikai pēc tam dodas uz Paradīzi.

Mainās arī priekšstats par labu nāvi – tā ir skaista un pamācoša pretstatā dramatiskas spriedzes piesātinātajam viduslaiku modelim, kur mirējs cīnījās ar kārdinājumiem, mocījās murgos un kavējās atmiņās. Krietna cilvēka nāve nav nedz satraucoša, nedz saspringta, viņš pieņem savu likteni bez liekām emocijām un kņadas, cilvēkam paliekot nemainīgi uzticīgam kristīgajai reliģijai un morālei. Šāda nāve ir pamācoša, jo apliecina, ka rakstura krietnumš izpaužas arī kā dvēseles vara pār ķermeni. Kā atsevišķu savaldīgās miršanas modeli Arjess izdala libertīnu jeb neticīgo (“nolādēto”) nāvi – viņi dodas tai pretim ar vieglu

prātu, nāve viņos nerada nedz bailes, nedz bijību un tiek sagaidīta uzsvērti nevērīgi: “Vislabāk ir aiziet, to nemaz neapzinoties; aizmirstot, ka nāve vispār pastāv! Tā ir milzu priekšrocība, kas nepiemīt cilvēkam, bet piemīt dzīvniekiem.” (Aries, 1981: 313) Šādas attieksmes pamatā ir libertīnu dziļais skepticisms par pēcnāves dzīvi un pestīšanu, viņiem raksturīga arī atteikšanās no grēksūdzes.

Bagātu un ietekmīgu ļaužu testamentos arvien biežāk izskan prasības, lai bērū ceremonija būtu pēc iespējas vienkāršāka, – pieticības mērķis ir nepadarīt bēres par ekstraordināru notikumu, kas izjauktu draudzes dzīvi un baznīcas ikdienu. Šo vēlmi vienkāršot rituālus, kā arī mazināt sēru un apbedīšanas sentimentālo nozīmi iedvesmoja reliģiski motīvi, proti, kristīgās pieticības prakse. Prasība pēc vienkāršības nozīmē arī to, ka sērojošajiem jācenšas pēc iespējas samazināt sēru ārējās izpausmes. Bezkaislība, kas izpaužas kā ārēja vienaldzība, bija absolūti pieņemama uzvedības forma.

Arjess secina, ka 17. gadsimtā bērū ceremonija bija pārvērtusies par formālu vingrinājumu virkni, kur nebija vietas spontānām emocijām. Raudošās ģimenes, radnieku un draugu vietā bērū procesiju veidoja speciāli nolīgti cilvēki – profesionāli apraudātāji, priesteri un klaiņojoši mūki, vēlāk viņiem pievienojās arī ubagi. Ar bērēm saistītie izdevumi, piemēram, bērū tērpa iegāde, bija nodevas sociālajām konvencijām, izpratne par “pienācīgu izvadīšanu”, nevis personisku jūtu izpausme. To pierāda tiesvedības hronikas, kur saistībā ar vīra bērēm kāda marķīze mēģināja piedzīt no savas vīramāšas 8000 mārciņas, jo “likums prasa atraitnei valkāt sēru drānas, taču neprasa segt ar to iegādi saistītos tēriņus, tādēļ apgādāt viņu ar sēru tērpu ir vīra mantinieku pienākums” (Aries, 1981: 326).

Tas gan nenozīmē, ka cilvēki neizjuta patiesas sāras, taču visas šīs emocijas tika ieliktas stingri rituālās formās, no kurām nedrīkstēja atkāpties. Emocijas drīkstēja izpaust uzrakstos uz kapakmeņiem un elēģijās (tie ir liriski, skumji skaņdarbi vai dzejas darbi). Sērot drīkstēja tikai oficiāli noteiktajā sēru periodā, kuram beidzoties cilvēkam bija jāuzvedas tā, it kā nekas nebūtu noticis: “Cilvēkam, kuru bēdas bija pārāk sagrauzušas, lai viņš pēc īsā sēru perioda, kuru noteica pastāvošā tradīcija, spētu atgriezties normālā dzīvē, nebija citas izejas kā pamest sabiedrību un doties uz klosteri vai laukiem.” (Aries, 1981: 327) Sēras sasniedza tādu ritualizācijas pakāpi, ka pārstāja pildīt savu kādreizējo funkciju un vairs nesniedza emocionālu atvieglojumu: “Tās kļuva bezpersoniskas un emocionāli vēsas. Tā vietā, lai ļautu cilvēkiem atklāti paust visu, ko tie jūta sakarā ar nāvi, tās liedza šo iespēju. Sēras bija kā siena, kas atradās starp cilvēku un nāvi.” (Ibid.: 327)

Līdztekus pieticībai pastāvēja pretrunīgas jūtas, kuras Arjess raksturo kā dzīves nicinājumu, riebumu pret dzīvi. Šī sajūta caurstrāvo 16. un 17. gadsimta cilvēku ikdienu, kur viss ārēji skaistais un patīkamais patiesībā izrādās mānīgs – tas slēpj sevī bojājumu un draudus. Pēc Arjesa domām, ambivalento noskaņu vislabāk

pauž specifisks glezniecības žanrs – *vanitas*³, – alegoriskas klusās dabas, kuru raksturīgie elementi ir cilvēka galvaskauss, kas apzīmē nāves neizbēgamību, smilšu pulkstenis, kas atgādina par dzīves straujo ritumu, pūstoši augļi un vīstošas puķes, kas apzīmē sairumu, grāmata un karte, kas apzīmē zinātni, mūzikas instrumenti, kas simbolizē vienlaikus mākslu un dzīves gaisīgumu un īsumu, nazis, kas norāda uz cilvēka ievainojamību un mirstīgumu. *Vanitas* skaidri norāda uz baroka laikmetā vispārpieņemto priekšstatu par dzīves tukšumu un veltīgumu: “Bagātības un no tām izrietošās baudas vairs neliekas kārdinošas, jo tām klāt nākusi melanholijas piegārša. Gan garīgs, gan juteklisks baudījums ir biedējošs. Pasauli caurauž nāves klātbūtne, itin viss tajā ir kļuvis aizdomīgs.” (*Aries*, 1981: 333) Bet, ja dzīve un pasaule rada bailes un trauksmi, tad “nāve, kas slēpjas tumšos kaktos, ir kā svētīta paradīze, kā patvērums no vētrām un kataklizmām. Dzīve un pasaule ir ieguvušas to negatīvo nozīmi, kuru viduslaiku un agrīnās renesanses laikmeta cilvēki saistīja ar nāvi. Dzīve un nāve ir apmainījušās lomām” (*Ibid.*: 332). Dzīve ir īsa un nepatiesa, nāve kļūst šo ilūziju un atgriež cilvēku neesamībā, no kuras cilvēks ir cēlies. Uz kapakmeņiem parādās uzraksti: *nihil* (nekas), *umbra* (ēna), *nemo* (neviens), kas daiļrunīgi apliecina, ka uz Visuma fona cilvēka personai un viņa dzīvei nav nekādas nozīmes (*Ibid.*: 344). Lai gan cilvēki joprojām ticēja, ka pēc nāves tiks augšāmcelti, par ko arī liecina uzraksti uz kapakmeņiem, šis priekšstats bija neglābjami zaudējis savu centrālo lomu, jo nespēja kļūstēt bailes no nebūtības. Proti, arī nāve izraisa pretējas jūtas, par spīti tās sniegtajam mieram, neesamība un tukšums tomēr rada arī bailes. Astonņpadsmitajā gadsimtā šī doma iegūst jaunu nozīmi, jo tad neesamības jēdziens tiek saistīts ar dabu, – mirstot cilvēks atgriežas tur, no kurienes tas nācis, proti, pie dabas (*Ibid.*: 348). Aprakts zemē, tas pārvēršas par zemi. Šis uzskats sekmēja to, ka cilvēki vairs necentās tikt apglabāti baznīcā vai akmens kapličā, bet tieši zemē.

Jaunu nozīmi iegūst arī mirušais ķermenis: no vienas puses, tas rosina zinātnisku interesi, bet, no otras, – kļūst erotiski valdzinošs. Raugoties no 17. gadsimta zinātnes viedokļa, nebija lielas atšķirības starp aizmiguša cilvēka ķermeni un

³ *Vanitas* latīņu valodā nozīmē “tukšums, niecība” un kontekstuāli ir saistīts ar Bībeles fragmentu, proti, *Sālamana mācītāja grāmatu*, kur runāts par dzīves īsumu un visu pūļu veltīgumu: “Tukšību tukšība, saka mācītājs, tukšību tukšība – viss ir tukšība! Kas cilvēkam tiek par viņa pūlēm, kad tas nopūlas zem saules? Audzes aiziet un audzes nāk, bet zeme mūžam stāv. Saule uzlec, un saule riet, steidz elsdama turp, kur tā lec. Pūš uz dienvidiem, griežas uz ziemeļiem, grieztin griezdamies pūš vējš, savos griežos pārrodas vējš. Visas upes uz jūru plūst, bet jūra nepielīst pilna – turp, no kurienes upes plūst, tur tās atgriežas atkal tecēt. Viss ir tik grūts, ka ne izstāstīt! Acis skatās un nerod sāta, ausis klausās un nepiepildās. Kas jau bijis, tas atkal būs, kas jau ir noticis, tas atkal notiks – nekā jauna nav zem saules.” (Bībele, *Sālamana mācītāja grāmata*, 1: 2–9)

mirušu ķermeņi. Šo uzskatu palīdzēja nostiprināt arī tas, ka literatūrā bieži tika uzsvērtā līdzība starp nāvi un miegu. Tāpat tika uzskatīts, ka liķis spēj just un ka nagi, mati un zobi turpina augt pēc nāves. Pakāršanas gadījumos vīriešiem bieži tika novērota erekcija, kas radīja uzskatu par to, ka žņaugšana izraisa spēcīgu seksuālu uzbudinājumu. Liķi tika izmantoti arī zāļu gatavošanai, proti, no attiecīgas miruša ķermeņa daļas tika gatavotas zāles, kas ārstē to pašu dzīva ķermeņa daļu. Par dziedinošu tika uzskatīta arī miruša cilvēka rokas (gan atdalītas, gan neatdalītas) pielikšana slimajai vietai. Starp kareivjiem izplatīts paradums bija nēsāt līdzī kāda miruša biedra pirkstu, ticot, ka tas aizsargā no ievainojumiem. No laimīgi precētu pāru pelniem un kauliem tika gatavoti dzimumtieksmi uzbudinoši līdzekļi. Tā kā šādu preparātu iegūšana bija sarežģīts process, tie bija dārgi un tātad pieejami tikai bagātiem pacientiem (*Aries*, 1981: 358).

Īpašu popularitāti guva secēšana jeb anatomēšana, jo tika uzskatīts, ka jebkuram labi izglītotam cilvēkam bija jāpārzina savs ķermenis. Kļūstot par modes aizraušanos, sekcijas arvien biežāk tika veiktas ārpus medicīnas iestādēm – vai nu publiskos amfiteātros, vai privātās “anatomijas istabās”, kuras varēja atļauties iekārtot bagāti cilvēki (*Aries*, 1981: 366). Gan Francijā, gan Anglijā lielais pieprasījums pēc sekciju materiāla padarīja ķermeņu zagšanu no kapsētām par tik biežu parādību, ka tām nācās ieviest apsardzi. Retāka prakse bija turēt mājās miruša radnieka mūmiju, jo šķirties no tā, apglabājot zemē, būtu nepanesami. Kāds brits turēja savas pirmās sievas mūmiju līdz brīdim, kad otrā sieva to vairs nespēja izturēt un tā tika nodota Karaliskajai ķirurgu kolēģijai (*Ibid.*: 386).

17. gadsimtā tālāku attīstību gūst mirušo ķermeņu erotiskās pievilcības attēlojums, kura aizmetņi meklējami 15. un 16. gadsimtā. Visbiežāk nāves erotikums parādās glezniecībā vai literatūrā, aplūkojot svēto mocekļu nāvi. Viņu ķermeņa valodas divdomīgajā attēlojumā ir iespējams nolasīt gan mistisku atklāsmi, gan orgastisku ekstāzi. Astoņpadsmitā gadsimta pirmās puses mākslā ir konstatējams šausminošais erotisms (*macabre eroticism*), šeit tiek runāts par liķa skaistumu, un literāros darbos kaislīgas mīlas ainas nereti notiek kapsētā, kur kāds no mīlniekiem tā vai cita iemesla dēļ izliekas par liķi. Savukārt gadsimta otrās puses gotiskā žanra literatūrā parādās nekrofilija – tie ir “stāsti par mīlēšanos ar mirušajiem, turklāt daži tiek pasniegti kā “patiesi” stāsti” (*Aries*, 1981: 377). Visbiežāk sižets vēsta vai nu par to, kā kāds jauniešs vai mūks nokļūst vietā, kur tikko mirusi jauna meitene, un nespēj pretoties tās skaistumam, vai arī par to, kā mīlnieks remdē ciešanas par mīlotās zaudējumu. Protams, sekss ar mirušajiem bieži parādās arī pornogrāfijas klasiķa marķīza de Sada darbos, taču viņš neaprobežojas ar gotiskā žanra nosacījumiem un ļauj fantāzijai brīvu vaļu. Vēl kāda būtiska marķīza de Sada filosofijas iezīme ir tas, ka nāve tiek atspoguļota kā dabas (jeb Visuma) destruktivitātes izpausme. Daba var atjaunoties tikai iznīcībā – tā tiecas iznīcināt pati savus radījumus, lai pēc tam atkal varētu radīt

no jauna. Censties ieviest kārtību un taisnību nozīmē pretoties dabas likumiem. Tiekšanās pēc baudas, pat visperversākās, ir dabiska; tāpat kā jebkurš noziedznieks, pat visnežēlīgākais slepkava, ir tikai dabas likumu instruments.

Daudzas nāves un seksualitātes izpausmes tika kvalificētas kā mežonīgas un stihiskas, pateicoties apgaismības laikmeta orientācijai uz nepieciešamību sistemātiski izpētīt un, cik tas iespējams, arī iegūt kontroli pār dabu. Arvien nojaušamākas kļūst apgaismības un zinātnes pārstāvju fundamentālās bailes no nāves:

“Lai cik neticami tas izklausītos, vēstures avoti parāda, ka līdz šim cilvēki nekad īsti nebija pazinuši bailes no nāves. Protams, viņi baidījās no miršanas un runāja par nāves radītajām skumjām. Taču tieši to es šeit vēlos uzsvērt: viņu satraukums nekad nepārkāpa neizsakāmu, neapprakstāmu baiļu sliekšni. Tas tika remdēts, pārvēršot vārdos, un izlādēts caur vispārzināmiem rituāliem. Nāvei tika pievērsta uzmanība. Nāve bija nopietns, dramatisks dzīves mirklis, kur nav vietas vieglprātībai; tā bija draudīga, un pret to bija jāizturas ar bijību, taču ne tik lielu, lai rastos vēlēšanās izstumt nāvi no apziņas, bēgt no tās, izlikties, ka tā nemaz neeksistē, vai slēpt tās pazīmes.” (*Aries*, 1981: 405)

Tika zaudēta tradicionālā intimitāte, kas raksturoja cilvēka un nāves attiecības. Līdz ar to tika zaudēta arī cieņa un bijība: “Cilvēki sāka spēlēt ar nāvi perversas spēles, aiziedami pat tik tālu, lai ar to pārgulētu.” (*Aries*, 1981: 406) Šāds nāves un seksualitātes sajaukums, pēc Arjesa domām, ir izskaidrojams ar to, ka cilvēki mēģināja kaut kā tikt galā ar to abu izraisīto mokošo satraukumu (*anxiety*). Tas tika paveikts, laupot tām realitāti un izstumjot sapņu un fantāzijas pasaulē – līdzīgi kā mīlestība un erotiskā kaislība, nāve tika plaši apcerēta dzejā un prozā, iemantojot arvien lielāku estētisku vērtību.

“Tava nāve” (*la mort de toi*) (1800–1900). Deviņpadsmitajā gadsimtā nāve tiek estetizēta tik ļoti, ka to ir iespējams saukt par skaistās nāves laikmetu. Mazāka nozīme tiek piešķirta gan sagatavošanās procesam pirms nāves, gan pirmsnāves ciešanām un agonijai – sāpīgas nāves ir retums, parasti nāve iestājas, pašam mirējam to nemaz neapzinoties. Ciešanu tēmu nomaina nāves “narkotiskais saldums” (*la douceur narcotique*). Tas sekmē romantiskās nāves tēla veidošanos – nāve tiek apvienota ar dzeju un mīlestību, “jo tā ir šo abu piepildījums”, proti, tā kā mīļotie atkal satiksies pēcnāves dzīvē, tad, tieši pateicoties nāvei, viņu mīlestība kļūs patiesi mūžīga.

Lai ilustrētu, kā romantiskās nāves modelis darbojas praksē, Arjess analizē La Feronē (*La Ferronays*) ģimenes vēsturi, kura izklāstīta vēstulēs un dienasgrāmatās, kas vēlāk tika izdotas grāmatā. Aleksandrīnes pirmā satikšanās ar Albertu, viņas vēlāko līgavaini, beidzas ar acumirkliģu iemīlēšanos. Viņi pastaiģājas pa romiešu villas dārziem un sarunājas par reliģiju, nemirstību un nāvi. Savā dienasgrāmatā Alberts raksta: “Mēs piekritām viens otram, ka būtu ļoti

jauki nomirt šajos skaistajos dārzos.” Savukārt, apcerot abu pastaigu saulrietā, Aleksandrīne raksta: “Ak, ja vien mēs varētu sekot saulei turp, kur tā dodas! Mēs ilgojamies sekot saulei, redzēt citu zemi. Esmu pārliccināta, ka tajā mirklī mēs abi vēlētos nomirt.” Šajās romantiskajās ilgās atklājas jauna nāves dimensija, proti, tās bezgalīgums (*Aries*, 1981: 415).

Domām par nāvi ir arī medicīnisks pamats, jo Alberts ir slims ar tuberkulozi, un turpmāko divu gadu laikā viņš pakāpeniski kļūst par invalīdu. Pārsteidzoši ir tas, ka viņam ne brīdi neienāk prātā, ka viņa slimība ir nāvīga. Alberts vairāk baidās no tā, ka varētu būt slims visu turpmāko mūžu. Arī Aleksandrīne neko nemana, pēc kārtējā pasliktinājuma viņi apprecas. Paiet vēl divi gadi, kuru laikā slimības novārdzinātais Alberts sāk vēlēties drīzāku nāvi, kas izbeigtu viņa ciešanas. Kopā ar sievu viņi apspriež to, cik vēlama būtu nāve, tādā veidā sasniedzot mierinājumu. Norūpējušies par Aleksandrīnes veselību, ārsti iesaka viņai vairs nepavadīt naktis vienā istabā ar vīru. Galu galā Alberts mirst 1836. gada 27. jūnijā. Aleksandrīne viņa acīs ierauga to, ko “nekad nebūtu iedomājusies: es jutu, ka nāve bija svētlaiمة”. Mirušais Alberts tiek noguldīts gultā, viņš izskatās aizmidzis, it kā atpūstos pēc pārciestajām mokām.

Nāves salīdzinājums ar miegu sasaucas ar seno kristietības priekšstatu par to, ka nāve ir tikai mierīgas gaidīšanas laiks pirms nokļūšanas Dieva valstībā, kur notiks ilgotā atkalsatikšanās ar saviem mīļajiem. Bez Alberta zemes dzīve un tās dāvētie prieki ir kļuvuši Aleksandrīnei vienalīdzīgi. Viņas sēras ir neremdināmas, viņa patveras Alberta istabā: “Šeit es jūtu mieru! Ak, kā es vēlētos nomirt šeit!” Pēc dažām dienām Alberts tiek apglabāts, Aleksandrīne apskauj un kaislīgi skūpst zārka vāku, un šajās darbībās ir nojaušama šausminošā erotisma (*macabre eroticism*) atbalss. Katru dienu viņa kopā ar ģimeni nāk apciemot mīlotā kapu un skaita lūgšanas.

Ar šo nāvi La Feronē ģimenes nedienas tikai sākas. Nākamā ar tuberkulozi saslimst Alberta jaunākā māsa Eiženija, kuras dienasgrāmatā var lasīt to pašu apsēstību ar nāvi, ticību Dievam un karsto mīlestību pret ģimeni: “Nekad un nekas nav varējis padarīt man vārdu “nāve” par bēdīgu vārdu. Gaišs un mirdzošs tas vienmēr ir bijis man līdzās. Nekas manā uztverē nevar nodalīt šo vārdu no diviem citiem burvīgiem vārdiem: **mīlestība** un **cerība**...” (*Aries*, 1981: 424) Eiženija apprecas, 1838. gada ziemā un turpmākajos gados laiž pasaulē divus dēlus (otro jau būdama smagi slima). Viņa mirst 1842. gada 5. aprīlī. Turpmāk ik gadu nomirst kāds no ģimenes locekļiem, tostarp arī Aleksandrīne, kura no tuberkulozes mirst 1848. gadā. Dzīva paliek vienīgi viņas māsa Paulīne La Feronē, kura 1867. gadā izdod šo skumjo ģimenes vēsturi ar nosaukumu *Récit d'une soeur* (Stāsts par māsu). Arjess uzsver, ka La Feronē ģimenes attieksme pret nāvi ir šim laikmetam tipiska: “.. pavisam atšķirīgos sociālajos, ekonomiskajos un kultūras apstākļos mēs sastapsimies ar tām pašām jūtām, tieši tikpat eksaltētām,

neskatoties uz atšķirīgo izteiksmes stilu.” (*Aries*, 1981: 432–433) Lai pamatotu šo apgalvojumu, Arjess analizē rakstnieču un māsu Brontē – Emīlijas (romāna “Kalnu aukas” autore) un Šarlotes (romāna “Džeina Eira” autore) – dzīvesstāstu un daiļradi un atrod tur daudz līdzīgu motīvu.

Piemēram, Arjess uzskata, ka Helēnas Bērnsas **svētlaimīgās nāves** apraksts romānā “Džeina Eira” ir balstīts Šarlotes pārdzīvojumos, kas saistīti ar māsas Marijas Brontē nāvi. Romānā vēstīts, kā četrpadsmitgadīgā Džeina vakarā dodas apmeklēt savu smagi slimo skolas biedreni Helēnu. Atrazdamās uz nāves sliekšņa, Helēna stāsta Džeinai par to, ka viņas slimība nerada ciešanas, ka, mirstot jauna, viņa izvairās no iespējamām ciešanām nākotnē, tādēļ par viņas nāvi nevajadzētu sērot – viņa dodas pie Dieva, uz kura bezgalīgo mīlestību un labvēlību viņa pilnībā paļaujas. Pēc tik iedvesmojošām runām Džeina jautā, vai tad, kad būs pienācis viņas laiks mirt, viņa varēs atkal satikt Helēnu. Pēc Arjesa domām, tieši šis jautājums norāda uz fundamentālu viktoriānisma laikmeta attieksmi: nāve ir nepatīkama ne tādēļ, ka radītu fiziskas ciešanas, bet tādēļ, ka tā nošķir tuvus cilvēkus (*Aries*, 1981: 435). Helēna ir pilnīgi pārliecināta, ka viņas abas atkal satiksies pēc nāves, meitenes apskauj viena otru un aizmieg. No rīta Džeina tiek atrasta guļam naktī mirušajai Helēnai uz pleca.

Saistībā ar to Arjess runā par **triumfējošo nāvi**, proti, tādu, kur cilvēka eksaltētā izturēšanās apliecina viņa ticības spēku, laimīgu cerību un mīlestības un “ticības triumfu” pār slimību, ciešanām un bailēm (*Aries*, 1981: 448–449). Mirstot cilvēks parāda nevis izmisumu un bailes, bet gan ekstāzi. Tas sagaida nāvi ar atplestām rokām un ir laimīgs, piedzīvojot to, un tādā veidā gūst morālu uzvaru pār to.

Cits romantiskās nāves piemērs ir romānā “Kalnu aukas” atrodamais Edgara Lintona miršanas apraksts. Viņš ir ciema eskvairs, civilizētības un labas audzināšanas iemiesojums. Lintons mirst savas meitas klātbūtnē un, to darot, skūpstas tās vaigu, un čukst, ka dodas pie savas sievas Ketrīnas, kura mirusi dzemdībās, un aicina meitu sev līdzī, lai ģimene beidzot būtu kopā. Arjess norāda, ka šajā ainā redzami divi būtiskākie romantiskās nāves elementi: 1) laime – atvieglojums, atbrīvošanās un saplūšana ar viņpasauls bezgalību, 2) ģimenes atkalapvienošanās – neilgās un grūti paciešamās nošķirtības beigās, mūžīga kopība viņpasaulē.

Tajā pašā laikā šajā romānā attēlots ne tikai tikumiski šķīstais viktoriāniskais romantisms, bet arī tumšu, dēmonisku kaislību piesātinātais gotiskais romantisms: “Grāmatas galvenā tēma ir Hītklifa, kura tēls ir aizgūts no sātāniskās literatūras, kaislīgā mīla pret Ketrīnu, kura ir radniecīga zemei un vējam.” (*Aries*, 1981: 443) Hītklifs un Ketrīna (kura ir iepriekš minētā Edgara Lintona sieva) ir tuvi kopš bērnības, viņi ir audzināti kā brālis un māsa, un, lai gan faktiski nekāda incesta nav, šis apstāklis piešķir viņu jūtām amorālu nokrāsu. Pēc tam, kad

Ketrīna mirst dzemdībās, Hītklifa sēras ir neremdināmas. Neprāta pārņemts, viņš dodas uz kapsētu un rok vaļā viņas kapu, lai vēlreiz turētu viņas ķermeni savās rokās. Šī aina precīzi atbilst gotikas žanra kanoniem. Bet tad notiek negaidīts pavērsiens: kad Hītklifs gandrīz jau ticis pie kārotā, viņu aptur Ketrīnas gars. Mieru neatradušas dvēseles atgriešanās no viņpasaules parasti nozīmēja lielu nelaimi, turpretim šajā gadījumā tā ir laba zīme – Ketrīnas gara klātbūtne nomierina Hītklifu, viņš aizrok kapu un dodas mājās. Taču ar to vēl viss nebeidzas, jo, nomirstot Lintonam, Ketrīnas kaps tiek atrakts, lai apglabātu viņu līdzās. Šoreiz Hītklifs nespēj pretoties kārdinājumam, atver viņas zārku un atklāj, ka brīnumainā kārtā viņas ķermenis nav mainījies, kaut viņa zem zemes ir nogulējusi septiņpadsmit gadu. Būdamis pārliecināts par savu drīzo nāvi, Hītklifs panāk, ka Lintona zārks tiks pabīdīts sāņus un blakus Ketrīnai tiks apglabāts viņš. Būtisks apsvēruma par labu šādai rīcībai ir tas, ka, tiekot apglabātam blakus Ketrīnai, ir mazāka iespēja, ka neapmierinātais Hītklifa gars atgriezīsies no viņpasaules, lai darītu ļaunu dzīvājiem: “Kad Hītklifs mirs, tad abi sātāniskie mīļākie atkal satiksies, taču ne jau Dieva un eņģeļu paradīzē, bet gan pazemē, kur viņu ķermeņi “izšķīdīs” viens otram blakus.” (*Aries*, 1981: 445)

Nobeigumā var teikt, ka romānā “Kalnu aukas” var atrast virkni dažādu attieksmju: nāve kā atpūtas un gaidīšanas periods, liķa spēja kādu laiku saglabāt savu izskatu, nāves fiziskais skaistums, bezgalības radītais reibums un vilinājums, priekšstats par izšķīšanu dabas norišu ciklā, kā arī savienošanās ar saviem mīļajiem cilvēkiem un mūžīga svētlaipe (*Aries*, 1981: 446).

Arjess ir pārliecināts, ka privātajās dienasgrāmatās un literatūrā izteiktās idejas dod iespēju izdarīt vispārinājumus par laikmetu un sabiedrību, jo mākslas darbos atspoguļojas tieši kultūrai raksturīgas tēmas un vērtības: “.. tās pašas sajūtas, kas aizkustināja La Feronē un Brontē ģimenes, gan Lamartins, gan Viktors Igo uzskatīja par laikmeta kopsaucējiem.” (*Aries*, 1981: 450)

Iepriekš aprakstītā triumfējošā nāve nav savienojama ar pēcnāves mokām, tādēļ priekšstati par elli un šķīstītavu tika aizstāti ar “psiholoģisku kustību, kura centās samazināt nāves fakta negrozāmību un pārvarēt plaisu starp dzīvājiem un mirušajiem. Mirušie tika padarīti par pseidodzīvjiem gariem bez miesas. Tas varētu būt viens no iemesliem, kādēļ valstīs, kur dominē protestantisms, bija daudz auglīgāka augsne spiritismam un komunikācijai ar mirušajiem” (*Aries*, 1981: 462–463).

Pamatīgas pārmaiņas notiek arī kapsētās. Higiēnas apsvērumu dēļ cilvēki arvien retāk tiek apbedīti baznīcās, pūstošo ķermeņu radītā smaka tiek uzskatīta par veselībai kaitīgu. Notiek pāreja no masu kapiem un lielām kapličām uz individuālām apbedījuma vietām: par prevalējošo ideju 19. gadsimta sākumā “vispirms Francijā un tad arī citur Rietumos kļūst viedoklis, ka “ja katram ķermenim ir savs kaps, tad tie gandrīz nemaz nesmirdēs.” Šis higiēnas arguments vēlāk kļuvis par cieņas un pieticības principu” (*Aries*, 1981: 491).

Kapsētu plānojuma analīze parāda, ka tās joprojām atspoguļo sabiedrības iekārtojumu: katram ir konkrēta vieta, sava – bagātajiem, sava – nabagajiem. Kapsētās veidojas slavenību galerijas, tādas kā Vestminsteras abatijas kapsēta vai Francijas Panteons. Tā kā kapsētas ir publiski pieejamas vietas, pieaug arī to estētiskā funkcija: “.. kapsēta ir daiļo mākslu muzejs.” (Aries, 1981: 503) Uz kapakmeņiem parādās elēģijas – dzejas darbi, kas godina mirušos, kuru tematikā dominē dabas attēlojums, dzīves apraksts (darbs un ģimene), zaudētās dzīves vērtības, vēlme distancēties no dzīves sākumiem un baudīt mieru, kā arī aicinājumi uzturēt attiecības ar mirušajiem, apciemot tos un sarunāties ar tiem. Šim pēdējam ir liela nozīme kapsētu kultūrā, jo tiek uzsvērta nepieciešamība nepamest savus mirušos novārtā, jo tie “nav zaudējuši spēju just. Tie ir aizmiguši nāves miegā un ilgojas pēc mums” (Ibid., 1981: 525). Deviņpadsmitā gadsimta kapsēta ir vieta, kuru cilvēki apmeklē, lai nodotos filosofiskām pārdomām par dzīvi, tās vērtībām un morāli, baudītu kapu pieminekļu vizuālo un poētisko skaistumu un uzturētu saikni gan ar izcilām vēsturiskām personībām, gan ar mirušajiem tuviniekiem.

Tādā veidā izveidojās mirušo piemiņas kults, kam ir nozīmīga loma sabiedrības dzīvē, jo mirušo piemiņa nodrošina vēsturisko nepārtrauktību gan ģimenes, gan valsts līmenī. Nacionālisma un patriotisma neatņemama sastāvdaļa ir dzīvo attieksme pret saviem mirušajiem senčiem, kas ar saviem lēmumiem un rīcību ir radījuši tagadnes pasauli – tieši tā ir jāsaprot Ogista Komta (*Auguste Comte*) izteikums “Mirusie valda pār dzīvajiem”. Šajā kontekstā masu kapi, kuros bez īpašām ceremonijām pēc kaujām steigšus apglabāja vienkāršos kareivjus (virsnieku privilēģija bija arī atsevišķa kapa vieta), ieguva pavisam jaunu simbolisku nozīmi, kuras uzdevums bija pēc nāves atdot viņiem pienākošos godu: “Kapi kļuva par pieminekļiem, un pieminekļiem bija jākļūst par kapiem.” (Aries, 1981: 549)

Mirušo cilvēku estetizācija, kas sākās ar renesanses laikmeta guļošajām skulptūrām, turpināja attīstīties baroka nekroestētikā, sasniedza savu kulmināciju 19. gadsimta mirušo kultā, kur gan nāve, gan mirušais tiek mīlēti, apjūsmoti un cildināti. “Taču šī dievināšana nedrīkst novērst mūsu uzmanību no pretrunas, kuru tā satur, jo šī vairs nav pati nāve, tā ir mākslas uzburta ilūzija. Nāve ir sākusi slēpties. Par spīti ārējam publiskumam, kas izvērsts ap sērām un kapsētām, dzīvē, tāpat kā literatūrā, nāve slēpjas zem skaistuma maskas.” (Aries, 1981: 473) Tas ir nākamais posms pakāpeniskā distancēšanās procesā, kura rezultātā nāve ir pārstājusi būt daļa no sociāli akceptētās realitātes.

“Aizliegtā nāve” (*la mort interdite*) (1900–mūsdienas). Divdesmitā gadsimta sākumā Rietumeiropā, kas bija viena no visvairāk industrializētajām, urbanizētajām un tehnoloģiski attīstītajām pasaules daļām, parādījās pavisam jauna attieksme pret nāvi – tā ir kaut kas tik drausmīgs, ka mēs reti kad

uzdrošināties to pieminēt un visiem spēkiem izliekamies, ka nekā tāda nemaz nav. Iemesls, kādēļ nāve ir aizliegta, protams, ir bailes no tā, ka atgādinājums par mūsu mirstīgumu vai tieša saskarsme ar otra cilvēka nāvi varētu uz visiem laikiem laupīt mums dzīvesprieku: “Mūsu morālais un sociālais pienākums ir dot savu ieguldījumu kopīgajā laimē – izvairīties no visa, kas varētu radīt skumjas vai garlaicību, pat visdziļākajā izmīsumā vienmēr izskatīties laimīgiem. Izrādīt kaut vissīkāko skumju pazīmi nozīmē grēkot pret laimi, apdraudēt to, jo tad sabiedrība riskē zaudēt savas eksistences vienīgo pamatu.” (Aries, 1974: 94) Lai cik arī mākslīgs būtu mūsdienu patērētāja smaids, tas viņam vienalga šķiet vērtīgāks par autentisku attieksmi pret nāvi un tātad arī pret dzīvi.

Aizliegtās nāves laikmetu raksturo divas fundamentālas iezīmes. Pirmkārt, ja vien mirušais cilvēks nav bijis ar kaut ko ievērojams, sabiedrība viņa nāvi ignorē: “Sabiedrība vairs neietur pauzi, indivīda aiziešana vairs neietekmē kopienu. Pilsētas dzīve turpinās tā, it kā vairs neviens nemirtu.” (Aries, 1974: 560) Otrkārt, pārmaiņas attieksmē pret nāvi vairs neaizņem gadu simtus vai desmitus, tās kļūst ārkārtīgi straujas: “Mūsdienās pilnīga paražu maiņa, šķiet, ir notikusi vienas paaudzes laikā.” (Aries, 1981: 560) Zaudējot savu leģitīmo vietu sabiedrības norisēs, nāve, protams, nekur nepazūd, taču tagad tās klātbūtne ir nesankcionēta un necivilizēta: “.. mūsdienās tā ir kļuvusi mežonīga.” (Aries, 1974: 14)

Nāves izstumšanas process sākas ar meliem – centieniem noslēpt faktu, ka cilvēks drīzumā mirs. Visspilgtāk tas izpaužas kā mediķu nevēlēšanās atklāt slimniekiem letālas diagnozes, aizbildinoties ar to, ka “patiesība viņus nogalinās”. Tajā pašā laikā patiesība tiek pateikta radiniekiem, kuru pienākums, protams, ir darīt visu, lai noslēptu no slimnieka acīmredzamo faktu, ka tas mirst: “.. mirstošais un viņam apkārt esošie cilvēki turpina spēlēt komēdiju, kurā “nekas nav mainījies”, “dzīve turpinās kā ierasts” un “ir iespējams jebkas”.” (Aries, 1981: 562) Domādami, ka dara labu, ārsti un radinieki tikai padziļina mirstošā cilvēka vientulību. Pat ja arvien sliktākais veselības stāvoklis skaidri liecina par nenovēršamo, cilvēkam ir jāsamierinās ar radinieku nevēlēšanos izturēties pret viņa nāvi kā pret realitāti, lai nesabojātu attiecības, izrādot “nepateicību” par viņu pūlēm. Netiek pamanīts tas, ka šādā veidā viņa ciešanas tiek nevis mazinās, bet palielinās, jo nolieguma un izlikšanās dēļ nav neviena, ar ko viņš varētu izrunāties par to.

Arvien pieaugošais uzsvars uz higiēnu padara slimības par netīru un nepieklājīgu notikumu – slimi cilvēki slikti izskatās, viņi smird un nespēj kontrolēt savu gremošanas sistēmu. Labi audzināti cilvēki no tā visa kaunas un cenšas savu vājumu slēpt. Šī pati attieksme tiek pārnesta arī uz nāvi, kura tagad iedvēš fizisku riebumu: “Nāve iedvēš bailes ne tikai ar savu absolūto negativismu, bet arī rauj kuņģi uz augšu tāpat kā jebkurš cits šķebinošs skats.” (Aries, 1981: 569)

Taču divdesmitā gadsimta sākumā miršana joprojām bija pietiekami publisks notikums – pie slimnieka bieži nāca apmeklētāji, lai paustu līdzjūtību, nokārtotu juridiskus un citus jautājumus, arī lai apmierinātu ziņkārību. Bija grūti ievērot diskrētumu, jo mājas apstākļos nav iespējams ievērot nepieciešamo kārtību. Lai paslēptos no svešām acīm, mirstošie cilvēki patveras slimnīcās, kur tos apmeklē daudz mazāk cilvēku, jo slimnīcas vienmēr uzskatītas par nepatīkamām un neveselīgām vietām. Tas vēl vairāk pastiprina mirstošā cilvēka izolāciju, jo pat ģimene apciemo viņu tikai viesu statusā: “Slimnīca ir kļuvusi par vietu, kur nāve tiek sagaidīta vienatnē.” (*Aries*, 1981: 571)

Mājas apstākļos ir grūti vai pat neiespējami pielietot arī slimniekam nepieciešamo medicīnas aparatūru, jo ne katrs var atļauties to iegādāties un tā prasa īpaši iekārtotas telpas, kuras bieži vien nav iespējams izbrīvēt mazajos pilsētas dzīvokļos, un speciāli apmācītus speciālistus. Tāpat arī mirstošā cilvēka aprūpi, kuru agrāk īstenoja viņa radnieki un draugi, it īpaši sabiedrības zemākajos slāņos, pakāpeniski pārņem profesionāli kopēji. Divdesmitā gadsimta laikā arvien mazāk ir cilvēku, kas mirst mājās radnieku vidū, lielākā daļa pārceļas mirt uz slimnīcu un dara to mediķu uzraudzībā. Priekšplānā izvirzās nāves medicīniskie aspekti, visus pārējos atstājot otrajā plānā. Tā noslēdzas lielākās izmaiņas mūsdienu attieksmē pret nāvi – tās medikalizācija.

Otras lielākās izmaiņas mūsdienu attieksmē pret nāvi ir sēru noliegums un izskaušana. Atsaucoties uz Džefrija Gorera (*Geoffrey Gorer*) slaveno publikāciju “Nāves pornogrāfija”, kurā konstatēts, ka nāve ir kļuvusi tikpat apkaunojoša un vārdā nenosauicama kā sekss Viktorijas laikmetā, Arjess secina, ka vienu tabu ir aizvietojis otrs (*Aries*, 1981: 575).

Bēru ceremonijas ir kļuvušas daudz diskrētākas, un arvien biežāk tiek izvēlēta kremēšana, kuras simboliskā jēga ir tikt vaļā no mirušā ķermeņa. Atšķirība nav pašā ķermeņa sadedzināšanas aktā, bet gan tajā apstākļi, ka kaps ir speciāli veidota piemiņas vieta. Dažos gadījumos arī kremēšana nav pietiekami radikāls solis, un pelni tiek vai nu iebērti jūrā, vai izkaisīti vējā, lai nodrošinātu to, ka mirušais neatrodas vienā konkrētā vietā. Taču būtu liela kļūda uzskatīt visas šīs darbības par vienaldzības un nevērības zīmi – tā tiek pausta attieksme nevis pret pašu mirušo, bet gan riebums pret mirušu ķermeni un nepatika pret publiskām apbedījuma vietām. Mirušo kults, kura centrā ir kapsētas apmeklējums, tiek aizstāts ar mirušo piemiņu mājās, noliekot vāzi ar ziediem pie mirušā cilvēka fotogrāfijas.

Tieši tāpat diskrētākas ir kļuvušas arī sēras. Tāda prakse kā valkāt sēru drānas nedēļām no vietas (par mēnešiem un gadiem nemaz nerunājot) ir pavisam izzudusi. Izpaužot sēras publiski, tiek praktizēta savaldība, ļauties emocijām ir vēlams mājās, aiz slēgtām durvīm. Spēcīgas jūtas un ar tām saistītā rīcība izjauc

ierasti mierīgo ikdienas ritumu, tādēļ neiederas tajā. Gorers attieksmi pret sērām pielīdzina attieksmei pret masturbāciju – arī sēras tiek uzskatītas par pārāk privātu darbību, tādēļ no racionāla cilvēka tiek prasīta pilnīga paškontrolē, sēras ir jāapspiež, tām nedrīkst ļaut vaļu publiskā vietā (Aries, 1981: 579). Tie, kas nevalda pār sevi, tiek izstumti no sabiedrības, līdzīgi garīgi slimajiem. Pretēji izplatītajai praksei, ka publiski tiek izteikta līdzjūtība aizgājēja tuviniekiem, patiesībā tā netiek izrādīta:

“Sabiedrība atsakās piedalīties cilvēka sērās. Tā praksē izpaužas nāves noliegums, pat ja tās realitāte principā netiek noliegta. [...] Sēru asaras tiek pielīdzinātas slimu cilvēku ķermeņa izdalījumiem – abi izraisa riebumu. Nāve ir tikusi izraidīta.” (Aries, 1981: 580)

Abi minētie faktori – medikalizācija un nāves noliegums – ir ietekmējuši arī miršanas procesu. Mūsdienu medicīnas tehnoloģijas ļauj ievērojami paildzināt cilvēka dzīvi, jo spēj mākslīgi nodrošināt vitālās organisma funkcijas: elpošanu, aknu un nieru funkciju u. c. Ārsti nevar pavisam novērst nāvi, taču var to aizkavēt uz vairākām dienām vai nedēļām un dažkārt pat gadiem. Medicīnas progress ir radījis jaunu **medikalizētās nāves modeli**: “Nāve vairs netiek pieņemta kā dabisks un nepieciešams fenomens. Nāve ir kļūda, “zaudēta cīņa” par pacientu. Tā pret to izturas ārsts, kurš uzskata, ka viņa dzīves uzdevums ir valdīt pār nāvi. Taču šāds ārsts vienkārši pārstāv sabiedrībā valdošo viedokli. Kad iestājas nāve, tā tiek uzskatīta par nelaimes gadījumu, bezpalīdzības vai neveiklības pazīmi, kas tūlīt pat ir jāaizmirst.” (Aries, 1981: 586) Ir tikai likumsakarīgi, ka pēc tik daudzām uzvarām pār agrāk neārstējamām kaitēm no medicīnas tiek sagaidīts, ka pat bezcerīgā situācijā tiks atrasts veids, kā uzvarēt nāvi.

Tas, ko mūsdienās sauc par labu nāvi vai skaistu nāvi, precīzi atbilst tam, ko viduslaikos sauca par sliktu, pretīgu un apkaunojošu nāvi: *mors repentina et improvisa* – **pēkšņu nāvi**, kas iestājas bez brīdinājuma. Tāda būtu, piemēram, nomiršana miegā, vairs nekad nepamostoties. Mūsdienās šāda viegla nāve ir kļuvusi par retumu, to ir aizstājusi lēna un ilga nāve: ar spēcīgu pretsāpju līdzekļu palīdzību cilvēks tiek turēts izmainītā apziņas stāvoklī, it īpaši tuvāk beigām, kad sāpes kļūst tik neciešamas, ka pacienti citādi vairs nespētu kontrolēt sevi: “Ārsti un slimnīcas personāls ir nāves saimnieki, kas valda gan pār tās iestāšanās mirkli, gan apstākļiem, un ir novērots, ka no pacientiem tiek mēģināts panākt “pieņemamu uzvedību miršanas procesā”, uzsverot vārdu “pieņemama”. Par pieņemamu tiek uzskatīta tāda nāve, ko dzīvajiem vieglāk paciest. Tās pretstats ir “mulsinoši neglīta miršana”, kas apgrūtina dzīvos, jo izraisa pārāk spēcīgu emociju izlaušanos, to emociju, no kurām jācenšas izvairīties gan slimnīcā, gan sabiedrībā.” (Aries, 1974: 89)

Pats Arjess šādu nāvi sauc par mežonīgu – tās mežonība izpaužas šokējošajā necilvēcībā, kas slēpjas aiz medicīnas profesionalitātes un tehnoloģiju maskas. Salīdzinot divus šausmu tēlus – slimnīcā mirstošu pacientu, kurā saspraustas adatas un caurules, un *transi*, mumificēto skeletu, kas figurē viduslaiku mākslā, – par drausmīgāku viņš atzīst mūsdienu situāciju. Sava darba pēdējās lappusēs Arjess atklāj tā sarakstīšanas galveno iemeslu: vēlmi atgūt nāves cilvēcību, iekļaujot to priekšstatā par laimīgu un piepildītu dzīvi: “Nāvei jāklūst vienkārši par diskrētu, taču cienījamu mierīgas personas aiziešanu no atsaucīgas sabiedrības, .. bez sāpēm vai ciešanām un galu galā arī bez bailēm.” (*Aries*, 1981: 614)

Uz to, ka Arjesa kritika ir bijusi pamatota, norāda apstākļi, ka vairākās desmitgadēs, kas pagājušas pēc viņa darbu publikācijas, ir notikušas būtiskas izmaiņas attiekmē pret mirstošajiem pacientiem. Lielākajā daļā attīstīto valstu ir izveidota paliatīvās aprūpes prakse, kuras mērķis ir remdēt mirstošo pacientu fiziskās ciešanas. Savukārt ar psiholoģiskajām ciešanām nodarbojas speciāli veidotas atbalsta grupas, kas strādā gan ar pacientiem, gan ar viņu tuviniekiem. Tāpat arī vairākās Eiropas valstīs (piemēram, Nīderlandē, Beļģijā, Šveicē) ir legalizētas dažādas eitanāzijas formas.

Piecas stadijas attiekmē pret nāvi

Arjess nav vienīgais, kuram rūp nāves atgriešana sociāli pieņemamo parādību klāstā. Viņš piemin vairākus antropologus, psihologus un sociologus, kas arī ir akcentējuši šo problēmu. Starp tiem ir arī Elizabete Kīblere-Rosa, kuras klasiskajā darbā “Aizejot” (oriģinālā – *On Death and Dying*, 1969) ir iezīmētas piecas psiholoģiskās stadijas attiekmē pret nāvi. Viņas darbs ir ievērojams ne tikai ar to, ka tas palīdz labāk izprast mirstoša pacienta attieksmi pret nāvi, bet arī tādēļ, ka tā publikācija radīja lielas pārmaiņas medicīnas profesionāļu attiekmē pret mirstošajiem pacientiem. Pateicoties viņas pētījumam, ASV un arī citur pasaulē attīstījās hospisu kustība, kuras mērķis bija veidot speciālas slimnīcas – hospisus – mirstošiem neārstējami slimiem pacientiem, kur viņi tiktu nodrošināti ar atbilstošu fizisko un psiholoģisko aprūpi.

Savu teorētisko modeli Kīblere-Rosa ir izstrādājusi, izpētot vairāk nekā 200 neglābjami slimu pacientu un meklējot atbildi uz jautājumu: “Kas notiek ar cilvēku sabiedrībā, kura tiecas ignorēt nāvi vai izvairīties no tās?” Autore konstatē, ka kopumā nesagatavotība ne tikai nāvei, bet pat tikai sarunai par to ir ļoti izplatīta parādība:

“Noderīgi būtu, ja atrastos vairāk tādu cilvēku, kas runā par nāvi un miršanu kā būtisku dzīves daļu, tāpat kā neminoties tiek pavēstīts, ja gaida bērniņu pasaulē nākam. [...] Esmu pilnīgi pārliecināta, ka, izvairoties no šīs tēmas, mēs nodarām lielāku kaitējumu.” (Kīblere-Rosa, 2012: 132)

Nāve ir tik tālu izstumta no apziņas, ka pat plašsaziņas līdzekļos bieži sastopamās reportāžas par kariem un nelaimes gadījumiem nespēj piešķirt tai realitāti. Viņa uzskata, ka tas ir tikai saasinājis cilvēku destruktīvās un agresīvās tieksmes, jo vardarbība ir viens no veidiem, kā izvairīties no savas nāves realitātes apzināšanās.

Kīblere-Rosa raksta:

“[...] tā kā ar savu apziņu mēs nespējam uztvert nāvi un patiesi ticam savai nemirstībai, toties spējam uztvert kaimiņa nāvi, ziņas par daudziem karā kritušajiem un uz lielceļiem bojāgājušajiem tikai apstiprina mūsu neapzināto ticību savai nemirstībai un ļauj mums – mūsu zemapziņas privātajā un slepenajā nostūrī – priecāties, ka tas bija “kaimiņu puisis”, nevis es.” (Kīblere-Rosa, 2012: 21)

Nāves nolieguma paradokss ir tāds, ka apspiestās bailes nevis samazinās, bet gan pieaug: “Cilvēkam daudzējādā ziņā jāaizsargā sevi no šīm pieaugošajām bailēm no nāves un aizvien vājākajām iespējām to paredzēt un pasargāt sevi. Psiholoģiski viņš kādu laiku var noliegt pats savas nāves realitāti.” (Kīblere-Rosa, 2012: 21) Tomēr šis risinājums nav efektīvs, jo agri vai vēlu cilvēkam neizbēgami nāksies saskarties ar savu nāvi. Nesagatavota cilvēka reakcijai uz drīzo nāvi ir piecas stadijas.

Pirmā stadija – noliegums. Uzzinot nepatīkamo diagnozi, pacienti vienkārši netic tai: “Nē, tikai ne es, tā nevar būt taisnība.” Tā ir uzskatāma par normālu reakciju: “Noliegums darbojas kā amortizators pēc negaidītām, šokējošām ziņām, ļauj slimniekam savākties un ar laiku iedarbināt citus, ne tik radikālus aizsargmehānismus.” (Kīblere-Rosa, 2012: 44) Parasti to drīz vien nomaina daļēja nāves pieņemšana, un tikai retos gadījumos noliegums saglabājas līdz pašai nāvei.

Otrā stadija – dusmas. Kad nolieguma stadija vairs nav iespējama, to nomaina dusmas, skaudība, ka citiem, daudz sliktākiem cilvēkiem, ar veselību veicas daudz labāk, un aizvainojums, ka viņam tik ļoti neveicas: “Kāpēc es?” Pacientu viss kaitina, viņš visur redz iemeslu aizvainojumam. Psiholoģiski šis ir visgrūtāk izturamais posms gan mediķiem, gan pacienta ģimenei, kuriem ir jāspēj parādīt cieņu un izpratne, neskatoties uz pacienta agresīvo uzvedību.

Trešā stadija – kaulēšanās. Dusmas nomaina pilnīgi pretēja stratēģija, proti, laba uzvedība. Stratēģijas mērķis ir, ja ne gluži novērst nāvi, tad vismaz atlikt tās iestāšanos. Kaulēšanās notiek gan ar augstākajiem spēkiem, gan arī ar mediķiem, jo pacientiem reizēm liekas, ka viņu veselība ir atkarīga no mediķu labvēlības. Tirgošanās var būt saistīta ar slēptu vainas sajūtu par to, ka pacients visu iepriekšējo dzīvi nav uzvedies pietiekami labi (Kīblere-Rosa, 2012: 83).

Ceturtā stadija – depresija. Kad slimību vairs nav iespējams noliegt, pacienta pamirumu vai stoicismu, dusmas un niknumu nomaina milzīga zaudējuma sajūta – iestājas depresija. Visam tiek atmests ar roku: “Es vairs nespēju cīnīties.” Nošķir *reaktīvo depresiju*, kas ir reakcija uz tikko notikušajām ar slimību saistītajām pārmaiņām un zaudējumiem, un *sagatavošanās depresiju*, kas iestājas pirms gaidāmajiem zaudējumiem. “Otrā tipa depresija parasti ir klusa, atšķirībā no pirmās, un šajā laikā pacients grib izrunāties, vajadzīgas ilgas sarunas un bieži arī aktīva dažādu speciālistu iejaukšanās” (Kīblere-Rosa, 2012: 87).

Piektā stadija – samierināšanās. Galu galā pacients sasniedz stadiju, kad nav gandrīz nekādu jūtu – tās visas ir izdzīvotas iepriekšējās stadijās –, un iestājas miers: “Tas ir arī laiks, kad lielāka palīdzība, izpratne un atbalsts ir vajadzīga pacienta ģimenei, nevis pašam pacientam.” (Kīblere-Rosa, 2012: 108) Ir tādi pacienti, kas līdz galam turpina visiem spēkiem noliegt nāvi, viņiem ir visgrūtāk sasniegt samierināšanās stadiju. Dažkārt ģimenes mudina viņus nepadoties, dodot mājienu, ka samierināšanās ar nāvi ir glēvulīga padošanās. Samierināšanās ir vieglāk sasniedzama, ja cilvēks spēj paust savas emocijas un domas, taču to spēj nebūt ne visi.

Psiholoģiskā atbalsta mērķis ir ļaut pacientam izdzīvot visas emocijas, kas viņu pārņem, mudināt atklāti izrunāties par visu, kas viņu satrauc. Pašās beigās pacientam ir jānonāk tādā prāta un ķermeņa stāvoklī, lai viņu ar pasauli vairs nekas nesaista un aiziešana ir mierīga un viegla: “Mums vajadzētu apzināties monumentālo uzdevumu, kas jāpaveic, lai sasniegtu šo samierināšanās stadiju, kas ved uz pakāpenisku atsvešināšanos jeb emocionālās saites saraušanu (*decathexis*), kad divvirzienu komunikācijas vairs nav.” (Kīblere-Rosa, 2012: 113) Vecākiem pacientiem, kam aiz muguras jēgpilna un laba dzīve, šo prāta un ķermeņa stāvokli sasniegt ir vieglāk, saskarsmē ar viņiem visbiežāk ir vēlama neiejaukšanās. Jaunākiem cilvēkiem un mazāk harmoniskām personām vajadzīga lielāka palīdzība un iesaistīšanās, kamēr viņi izdzīvos visas iepriekšējās stadijas, pakāpeniski atbrīvojoties no bailēm un izmisuma.

Palīdzība ir nepieciešama arī mirstošā pacienta ģimenei – tuvinieki pārdzīvo pielāgošanās stadijas, kas līdzīgas pacienta reakcijai uz nāvi, arī viņiem ir jāpalīdz. Tāpat arī neārstējami slima cilvēka aprūpe ir fiziski un psiholoģiski smags darbs, tādēļ tuviniekiem ir jāpalīdz uzturēt saprātīgu līdzsvaru starp savām un mirstošā radnieka vajadzībām. Pretējā gadījumā radnieki var pārpūlēties un zaudēt spēkus pārāk ātri, sabrūkot tieši tad, kad viņi ir visvairāk vajadzīgi. Viena no lielākajām problēmām ir abpusēja nespēja runāt par savām jūtām – šeit neitrāla cilvēka iesaistīšanās ir vissvarīgākā. Ir jāpalīdz slimniekam “atklāt savas domas un jūtas ģimenes locekļiem, lai palīdzētu viņiem izdarīt to pašu.

Ja slimnieks spēs pārvarēt savas bēdas un rādīt ģimenei piemēru, kā cilvēks var nomirt nosvērti, viņi atcerēsies viņa spēku un ar lielāku cieņu pārdzīvos sēras” (Kīblere-Rosa, 2012: 148). Atklātības gaisotnē ir vieglāk nokārtot arī juridiskos jautājumus un sagatavot testamentu, kā arī organizēt ar bērnu aprūpi saistītos jautājumus.

Saistībā ar pacienta ģimeni ir būtiski neaizmirst arī par bērniem. Sabiedrībā, kur nāve tiek uzskatīta par tabu, bet sarunas par nāvi – neveselīgas, bērni tiek visos iespējamajos veidos izolēti no mirušiem un mirstošiem cilvēkiem, aizbildinoties, ka saskarsme ar to varētu viņus traumēt. Kīblere-Rosa kategoriski iebilst pret šādu attieksmi, norādot, ka tieši pašu pieaugušo nespēja adekvāti reaģēt uz nāvi rada bērniem emocionālus traucējumus. Ja tuvinieki slēps nāves faktu, tad vairošies bērna neuzticība pieaugušajiem un nekāds daudzums dāvanu nespēs kompensēt bērnam zaudējumu, kuru pārdzīvot viņam nemaz nav ļauts: “Agri vai vēl bērns uzzinās, ka situācija ģimenē ir mainījusies, un atkarībā no bērna vecuma un personības viņu māks neatrisinātas bēdas, bet notikušais liksies biedējošs, noslēpumains, katrā ziņā tā būs visai traumējoša pieredze.” (Kīblere-Rosa, 2012: 16)

Bērnu priekšstati par nāvi ir atkarīgi no vecuma: līdz trīs gadu vecumam bērns baidās vienīgi no šķiršanās, vēlāk seko bailes tikt sakropļotam, jo šajā vecumā bērni jau var būt saskārušies ar to, ka mīļoto mājdzīvnieku sabrauc auto. Taču trīs gadu vecumā nāve nav nekas neatgriezenisks: “[.] tā ir tikpat pārejoša kā zieda sīpola ierakšana zemē rudenī, lai nākamajā pavasarī uzplauktu zieds.” (Kīblere-Rosa, 2012: 163) Piecu gadu vecumā nāve tiek personificēta, tā ir bubulis, kas aizved projām cilvēkus. Ap deviņu, desmit gadu vecumu bērnam izveidojas reālistiskāks priekšstats par nāvi kā par bioloģisku procesu. Savukārt pusaudža izpratne par nāvi īpaši neatšķiras no pieaugušā izpratnes par to.

Bērnu reakcijas uz vecāku nāvi var būt ļoti plašā amplitūdā, sākot ar klusēšanu un ieraušanos sevī un beidzot ar mežonīgām skaļām sērām. Šajā brīdī bērns mēģina kompensēt vecāka zaudējumu, piesaistot sev pastiprinātu uzmanību. Bērnu reakcija uz nāvi var būt divējāda – tā kā viņi vēl neatšķir vēlmes no rīcības, tad var izjust spēcīgu vainas apziņu, jo jutīsies atbildīgi par to, ka nogalinājuši vecākus; otra iespēja ir, ka viņi to uztvers mierīgi, it kā mirušais būtu devies ceļojumā.

Grāmatas beigās Kīblere-Rosa uzsver, ka vairāk par visu mirstošajiem un viņu tuviniekiem ir nepieciešama cilvēciska saikne, pacietība un savaldība, spēja uzklaut un pārciest cilvēku vētrainās emocijas, kā arī patiesas rūpes, cenšoties, cik nu tas ir iespējams, izpildīt mirstošo cilvēku vēlmes. Profesionālā sagatavotība šeit ir otršķirīga, jo vairumam cilvēku nav vajadzīga psihoterapeita konsultācija, galvenais ir spēja veidot cilvēciskas attiecības un sniegt mierinājumu.

Nobeigums

No bioloģijas viedokļa nāve ir vienkāršs fakts – miršanas procesa noslēgums. Medicīnas likumdošanā izstrādātās nāves definīcijas ir ļoti šauras, jo fokusējas uz tās bioloģiskajiem parametriem. Protams, šādu vienpusību nosaka praktiski apsvērumi, jo tās vajadzīgas lēmumu pieņemšanai un dokumentu noformēšanai. Taču miršana nav tikai bioloģisks process, kas beidzas ar juridiski fiksētu faktu, miršanas un nāves filosofiskās, sociālās un psiholoģiskās dimensijas būtiski iespaido gan indivīda, gan arī sabiedrības dzīvi.

Neskaidrību amplitūdu ilustrē domstarpības, kas saistītas ar dzīvības izbeigšanas problēmām – abortiem un eitanāziju. Nav vienprātības par kritērijiem, kas ļautu izvērtēt šo viedokļu adekvātumu, piemēram, kristīgā reliģija atsaucas uz tādām kategorijām kā dzīvības svētums, dvēseles iemiesošanās un Dieva griba, turpretim medicīnas ētikā un bioētikā tiek definēts embrija morālais statuss, sievietes tiesības pārtraukt nevēlamu grūtniecību un pacienta tiesības atteikties no ārstēšanas un izvēlēties eitanāziju. Dažādām sabiedrības grupām var būt ļoti atšķirīgi priekšstati par nāvi, un daudzos gadījumos tie izrādās balstīti nevis zināšanās, bet gan aizspriedumos un bailēs.

Nāves sociālās vēstures pētījumi parāda, ka noliedzīga attieksme pret nāvi ir dziļi ieausta Rietumu kultūrā. Nolieguma sociālie mehānismi ir saistīti ar psiholoģiskām barjerām, tādām kā riebums un bailes, kuras cilvēkam rada apziņa par viņa paša mirstīgumu. Taču sociālais noliegums nav nāves problēmas risinājums, tā funkcija ir gluži cita – palīdzēt cilvēkam aizmirst par savu mirstīgumu. Šī nolieguma īstenošanā lielu lomu spēlē patērniecības kultūra, kura koncentrējas uz dzīves patīkamajiem aspektiem, baudu, prieku, apmierinājumu. Patērniecības kontekstā nāve parādās kā neesoša, par spīti tam, ka tik daudzās filmās un grāmatās ir ainas, kur mirst viens vai vairāki cilvēki. Proti, tā ir **fikcionalizēta nāve** – nāves attēlojums mākslā, bet ne pati nāve. Cilvēki ar prieku ir gatavi tūkstošiem reižu vērot nāvi uz ekrāna un gūst no tā estētisku baudu tieši tādēļ, ka lieliski zina – šī nāve nav reāla. Nāvi var lieliski pārdot kā izklaides produktu, taču ne kā realitāti: par to liecina, piemēram, tas apstāklis, ka Latvijas dzīvesstila žurnāls “In Memoriam”, kur tika pievērsta uzmanība gan ar nāvi saistītām psiholoģiskām problēmām, gan tādām praktiskām tēmām kā bērnu organizācija un kapa vietas iekārtošana, piedzīvoja tikai trīs numurus.

Dažādu iekšēju un ārēju šķēršļu dēļ tikai retais cilvēks ir ticis galā ar sevis un savas eksistences apstākļu izzināšanas darbu, kas nepieciešams, lai atvēlētu nāvei pienācīgu vietu savā dzīvē. Mūsdienu Latvijas sabiedrību raksturo **nespēja ar cieņu izturēties pret nāvi**. Tās sekas ir, pirmkārt, necieņa pret cilvēka dzīvību, kas izpaužas kā agresija un neiecietība vienam pret otru. Otrkārt, tā izpaužas kā

institucionalizēta necilvēcība pret neārstējami slimiem pacientiem, kuri atstāti bez atbalsta dzīves visgrūtākajā brīdī. Mirstošajiem pacientiem jācieš tikai tādēļ, ka daudzos gadījumos nedz radiniekiem, nedz ārstiem (kuri arī ir tikai cilvēki un kurus arī iespaido sabiedrībā dominējošā attieksme) nav iespējams risināt konstruktīvu sarunu par nāvi, nemaz nerunājot par to, ka Latvijā varētu tikt legalizēta žēlsirdīgā nogalināšana – eitanāzija. Šī situācija nemainīsies, kamēr vārds “nāve” Latvijā tiks saprasts tikai negatīvā nozīmē un cilvēki vairīsies par to runāt kā par pozitīvu un svarīgu dzīves sastāvdaļu.

Nobeigumā jāsecina, ka starp filosofiem un psihologiem valda vienprātība par to, ka, izvairoties domāt par tik būtisku eksistences faktu kā savs mirstīgums, indivīds kaitē gan pats sev, gan citiem. Martins Heidegers uzsver, ka, tikai pilnībā pieņemot savu mirstīgumu, padarot to par savas eksistences mērauklu, cilvēks var atbrīvoties no nāves bailēm. Tomēr tas nenozīmē, ka nāve mūs vairs neuztrauks, tieši otrādi – **sava mirstīguma apziņa vienmēr radīs satraukumu**. Taču šis satraukums ir pozitīvs, tas rada nepieciešamo eksistenciālo motivāciju dzīvot, nevis izvairīties no grūtiem un sāpīgiem jautājumiem, bet gan aktīvi rīkoties, izvērtēt un atteikties no visa liekā, ārēji uzspiestā, tādā veidā padarot savu eksistenci autentisku un piepildītu. Tas nozīmē dzīvot ar pastāvīgu apziņu, ka kuru katru brīdi dzīve var beigties. Tieši apziņa, ka dzīve reiz beigsies, piešķir katram dzīves notikumam tā vērtību – tā pastiprina pārdzīvojumus un padziļina iespaidus, kā arī maina mūsu attieksmi pret līdzcilvēkiem, liekot novērtēt ik mirkli, ko pavadām kopā ar viņiem.

Izmantotā literatūra

1. *Bībele* (2012) – Rīga: Latvijas Bībeles biedrība.
2. De Larošfuko, F. (1992) *Maksimās*. – Rīga: Zvaigzne.
3. Epikūrs (2007) *Vēstules. Atziņas. Fragmenti*. – Rīga: Liepnieks & Rītups.
4. Kīblere-Rosa, E. (2012) *Aizejot*. – Rīga: Lietusdārzs.
5. Monteņs, M. (1982) *Esejas*. – I sējums. – Rīga: Zvaigzne.
6. Neiders, I. (2006) Eitanāzija, dzīvība un medicīna // *Biomedicīnas ētika: teorija un prakse*. – Rīga: RSU.
7. Platons (1997) *Sokrata prāva: Eutifrons. Sokrata aizstāvēšanās. Kritons. Faidons*. – Rīga: Zinātne.
8. Sīle, V. (1999) *Medicīnas ētikas pamatprincipi*. – Rīga: Zinātne.
9. Aries, P. (1974) *Western Attitudes Toward Death: From Middle Ages to the Present*. – Baltimore: The John Hopkins University Press.
10. Aries, P. (1981) *The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years*. – 2nd ed. – London: Vintage Books.
11. Bleyen, J. (2009 a) Ariēšs Social History of Death // *Encyclopedia of Death and Human Experience* / C. Bryant, D. Peck (eds.). – SAGE.

12. Bleyen, J. (2009 b) Defining and Conceptualizing Death // *Encyclopedia of Death and Human Experience* / C. Bryant, D. Peck (eds.). – SAGE.
13. Congregation for the Doctrine of Faith (1974) // *Declaration on Procured Abortion* // http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_en.html
14. Dickens, B. M., Boyle, J. M., Ganzini, L. (2008) Euthanasia and Assisted Suicide // *The Cambridge Textbook of Bioethics* / A. Viens, P. Singer (eds.). – Cambridge University Press.
15. Giubilini, A., Minerva, F. (2012) After-birth Abortion: Why should the Baby Live // *Journal of Medical Ethics*, 39(5): 261–263.
16. Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. – New York: Harper & Row.
17. John Paul II. (1995) The Unspeakable Crime of Abortion // *Evangelium Vitae* // http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/_INDEX.HTM
18. Kellehear, A. (2007) *A Social History of Dying*. – Cambridge: Cambridge University Press.
19. Kastenbaum, R. (2002) Definitions of Death // *Encyclopedia of Death and Dying* / R. Kastenbaum (ed.). – New York: Macmillan.
20. Mappes, T. A., DeGrazia, D. (2006) *Biomedical Ethics*. – 6th ed. – McGraw Hill.
21. Marquis, D. (1989) Why Abortion is Immoral // *Journal of Philosophy*, 86: 183–202.
22. Noys, B. (2005) *The Culture of Death*. – Oxford: Berg.
23. Singer, P. (2011) *Practical Ethics*. – 3rd ed. – Cambridge: Cambridge University Press.
24. Thomson, J. J. (1971) A Defense of Abortion // *Philosophy and Public Affairs*, 1(1): 47–66.
25. Warren, M. A. (1973) On the Moral and Legal Status of Abortion // *Monist*, 57(1): 43–61.

Summary

The task of the book “Philosophical anthropology” is to introduce the reader to the contemporary philosophical anthropology – a science of man, which has its beginning in works of ancient Greek philosophers and continues through current advances in science. Philosophical anthropology is defined as an interdisciplinary field, which organises and interprets the knowledge and insights of various branches of sciences and humanities addressing the questions about human nature, its specific attributes and qualities, and problems that characterise the physical, mental and social aspects of human existence. This collection gives an overview of what are the basic concepts and most common terms of philosophical anthropology, what methods are applied to explore the issues.

This is a first collection of original articles focusing particularly on philosophical anthropology that is being published in Latvian. At the same time, the current book is thematically linked to the previous publications in history of culture and philosophy, as well as translations of most significant thinkers, where the history of human self-inquiry and various anthropological theories are discussed.

Authors of the collection are the faculty of Rīga Stradiņš University Department of Humanities and doctoral students. Collection consists of an introduction and ten chapters devoted to such human existence in the context of the problematic issues, such as courage, emotions, consciousness, creativity, values, freedom, identity, love, happiness, and death. Structurally each chapter contains the semantic interpretations and definitions of the central concepts. It is followed by a historical overview of the ideas of most prominent thinkers in order to relate the anthropological issues to the history of ideas. Significant attention is also paid to the contemporary interpretation of the topic.

The collection is orientated towards the widest possible audience of the readers who are interested in the central issues and terminology of philosophical anthropology, from those who are interested in transdisciplinary approach to humanities to the attendants of the university courses.