

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 vidusholandiešu 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 attiecībās 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 principa<sup>1</sup> 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.”<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup>

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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Epikūra izteikumi, Nr. 77.

<sup>3</sup> 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 neiropsiholoģiskā skaidrojumā. Piemēram, cilvēks, būdams nohipnotizēts, var pieņemt maldīgus uzskatus un paust atšķirīgas vēlmes, nekā būdams

nomodā un pie skaidras apziņas. Šajā sakarā libertārisms nereti atsauca 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”<sup>4</sup> 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

<sup>4</sup> “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 izzināt, 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 relatīvisms 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: šīs 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 sevis 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 sevis 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 samaitājot. 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 klišējām; ka mēs esam burtiski “nolemti brīvībai” (eksistenciālisms), 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.