



Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija

Dr. phil. profesora Igora Šuvajeva zinātniskajā redakcijā

Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts

Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija

Dr. phil. profesora Igora Šuvajeva zinātniskajā redakcijā



Rīga 2014

Bēgšana no brīvības?
Ērihs Fromms un Latvija

UDK 101/104
Be 138

Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija.
Rīga, LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”, 2014, 234 lpp.

Escape from Freedom? Erich Fromm and Latvia.
Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia, 2014, 234 p.

Kolektīvā monogrāfija „Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija” sagatavota LZZP projekta „Fenomenoloģiskie pētījumi (saistībā ar S. Kirkegoru, A. Bergsonu un psihoanalīzi)” ietvaros.

Rekomendēts publicēšanai LU aģentūras LU Filozofijas un socioloģijas institūts
Zinātniskās padomes sēdē 2014. gada 5. novembrī.

Zinātniskais redaktors un sastādītājs Dr. phil. profesors Igors Šuvajevs

Zinātniskie recenzenti:

Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes
profesore Dr. habil. phil. Māra Rubene
Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes
docents Dr. phil. Raivis Bičevskis

Literārā redaktore Arta Jāne
Makets un vāka dizains Māris Kūlis

© Latvijas Universitātes aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”
© Vāka, titullapas un maketa noformējums Māris Kūlis

ISBN 978-9934-506-23-9

Saturs

Igors Šuvajevs	
Ievads jeb Fromms un Latvija	ix

FROMMS: DZĪVE UN IDEJAS

Helmut Johahs	
Ērihs Fromms – biogrāfiski idejvēsturisks ievads	3
Rainers Funks	
Jautājums par brīvību 70 gadus pēc Ēriha Fromma darba „Bēgšana no brīvības”	19

FROMMS UN LATVIJA

Maija Kūle	
Brīvības problēmas mūsdienu Latvijā Ēriha Fromma analītiskās sociālpsiholoģijas kontekstā	33

Solveiga Krūmiņa-Koņkova	
Ērihs Fromms, Rūdolfš Šteiners un „gara zinātnes”	
Latvijā 20. gadsimta sākumā	49
Igors Šuvajevs	
Ērihs Fromms: brīvība un dzīvesmāksla	63

FROMMS PSIHOANALĪZES UN FILOSOFIJAS KONTEKSTĀ

Ieva Stūre-Stūriņa	
Bēgšanas mehānismi un nāves dziņa:	
sadamazohisms un destruktivitāte	81
Anne Sauka	
‘Būt’ un ‘piederēt’ miesiskās patības ētikas kontekstā	93
Ainārs Sauka	
Cilvēka atsvešināti sociālā un dionīsiskā būšana	109
Māris Kūlis	
Kas ir patiesība? Ēriha Fromma modelis	119
Anna Kande	
Brīvība stoa filosofijas determinismā	131
Edijs Šauers	
Brīvība kā mīlestības vai mīlestība kā brīvības nosacījums:	
kopīgais un atšķirīgais I. Kanta un Ē. Fromma	
pārdomās par mīlestību un brīvību	147

PIELIKUMS

Ērihs Fromms	
Bēgšana no brīvības	159
Igors Šuvajevs	
Noslēgums jeb Fromma aktualitāte Latvijā	197

Fromma dzīvesgājums	203
Fromma darbu hronoloģiskais saraksts	207
Erich Fromm and Latvia. Summary	217

Igors Šuvajevs

Ievads jeb Fromms un Latvija

Šīs kolektīvās monogrāfijas aizsākumi ir rodami 2013. gadā, kad Rīgā notika starptautiska konference „Brīvība un brīvības: iespējas un draudi”.¹ Tā notika sadarbībā ar starptautisko Ēriha Fromma biedrību, tajā piedalījās psihoanalītiķi, filosofi, psihoterapeiti un psihologi no Vācijas, Meksikas un Latvijas. Neatsveramu ieguldījumu šajā konferencē sniedza Rainers Funks², kādreizējais Fromma zinātniskais sekretārs un tagadējais viņa autortiesību pārvaldītājs. Savukārt konferences patronese bija Latvijas eksprezidente Vaira Vīķe-Freiberga, kura dalījās savos pieredzējumos saistībā ar Frommu. Tā arī nobrieda ideja par kolektīvo monogrāfiju. Uzreiz visu nav iespējams aptvert, tāpēc šajā darbā uzmanības centrā ir Fromms, kurš skatīts psihoanalīzes, fenomenoloģijas (var arī teikt: filosofijas) kontekstā.

Fromma vārds Latvijas publiskajā telpā pirmo reizi acīmredzot figurē 1931. gadā. Iespējams, ka trīsdesmitajos gados viņa vārds Latvijā nav pilnīgi svešs. Piemēram, Daniels Perniks strādā pie darba, par kuru acīmredzot sarakstās³ ar Maksu Horkheimeru, kas vada Sociālo pētījumu institūtu, kurā strādā arī Fromms. Taču Fromma klātbūtnei Latvijā nav jābūt arī tiešai, tekstuālai, tā var pastāvēt kā sabalsošanās, vārdā nenosaukta polemika. Tikai jāņem vērā, ka trīsdesmitajos gados Fromms ir iezīmējis vien dažus savas topošās koncepcijas aspektus. Šajos trīsdesmitajos gados aizsākas arī dziļais klusums par Frommu. Mazpamazām tas tiek pārvarēts tikai 20. gadsimta septiņdesmito gadu nogalē. Taču pilnā balsī Fromms joprojām nav ierunājis, tāpēc šī kolektīvā monogrāfija ir tikai pirmā iecerētā publikācija. Tai

vajadzētu sekot citām. Tomēr nav arī ilūziju – šī monogrāfija (vismaz kādu noteiktu laiku) var palikt pēdējā.

Izklāstīt ievadā Fromma koncepciju nav īpaši lielas jēgas, ar to (vismaz ar dažiem koncepcijas aspektiem) iepazīstina šī kolektīvā monogrāfija. Var norādīt uz grāmatas uzbūvi, kas var atvieglināt tās lasīšanu. Formāli monogrāfijā ir piecas sadaļas. Pirmā sadaļa ir veltīta Fromma dzīvei un idejām. Otrajā sadaļā Fromms tiek skatīts Latvijas kontekstā, savukārt trešajā – psihoanalīzes un filosofijas kontekstā. Ceturtajā sadaļā ir ievietots Fromma teksta „Bēgšana no brīvības” tulkojums. Noslēdzošajā daļā ir aprādīts Fromma dzīvesgājums un publikācijas, kā arī institūcijas, kur meklējami vēl nepublicētie darbi.

Helmuts Johahs pievēršas iepazīstināšanai ar Frommu biogrāfiski idejvēsturiskā aspektā. Viņš raksta par Fromma ģimeni, izglītību, jūdaisma ietekmi. Fromms piedzimst ortodoksālā jūdaisma piekritēju ģimenē, taču pašam vēlāk svarīga ir hasīdisma un pravietisma tradīcija. Johahs raksta par Fromma sastapšanos ar psihoanalīzi un novēršanos no ortodoksalitātes, par viņa darbu Sociālo pētījumu institūtā, kurā sākotnēji arī Fromma uzskata marksistiskie toņi. Fromms ir spiests atstāt Vāciju, viņš pārceļas uz ASV. Johahs raksta gan par Fromma dzīves peripetijām (ASV un Meksikā), gan par viņa psihoanalīzes pakāpenisko izstrādi. Noslēgumā Johahs aplūko Fromma dzīves nogali Šveicē un pēdējos darbus. Savukārt Rainers Funks pievēršas Fromma idejām, īpaši uzsverot viņa darbu „Bēgšana no brīvības” (1941) un tā tagadējo aktualitāti. Funks īsumā ieskicē jautājumu par brīvību Vakarzemes (Rietumu) kultūrā un pievēršas Fromma brīvības psiholoģijai. Viņš uzsver, ka Fromms ir pirmais psihologs, kas pievēršas modernā cilvēka brīvības problemātikas analīzei. Funks aplūko bailes no brīvības un jaunlaiku individualizēšanās rezultātus. Īpašu vērību viņš velta tagadnes brīvības jautājumam un raksta par brīvību kā atbrīvošanos, atrobežošanos, Es-orientētas sabiedrības raksturu. Savas pārdomas Funks noslēdz ar norādi uz mūsdienās pastāvošo neierobežoto brīvību un bailēm no realitātes.

Maija Kūle raksta par brīvību mūsdienu Latvijā Fromma analītiskās sociālpsiholoģijas kontekstā, neatstājot novārtā paša pēdējā laika notikumus. M. Kūle aplūko brīvību kā vērtību un tās meklējumus, apliecinājumus Latvijā. Viņa parāda gan kopīgo, gan atšķirīgo Fromma un Latvijas intelektuāļajos, garīgajos meklējumos. M. Kūle neatstāj neievērotu reliģisko atmodu Latvijā un raksta par liriskām un sadomazohistiskām personībām brīvības kontekstā.

Viņas pārdomu lokā ir arī tas, kā runā un domā par brīvību, kā funkcionē valoda kā izdzīvošanas stratēģija. Solveiga Krūmiņa-Koņkova pievēršas mazpētītam tematam, proti, Frommam un Rūdolfam Šteineram un tam, kā tas atbalsojas un izskan Latvijā. Arī S. Krūmiņa-Koņkova norāda, ka Frommu un Šteineru vieno jautājums par brīvību. Īpaši viņa aplūko Šteinera ietekmē topošo gara zinātņi Latvijā, celdama gaismā daudzus arhīvu materiālus un aprādot pašmāju antroposofijas un kosmosofijas aprises. Savukārt Igors Šuvajevs mēģina skatīt Fromma atziņu pamatotību Latvijas kontekstā. Šajā saistībā viņš izšķir tādus fenomenus kā brīvība, brīvības un atbrīvošanās. I. Šuvajevs uzrāda Latvijā noturīgus Fromma aprakstītos mehānismus, kā bēg no brīvības. Šuvajevs skata attiecīgo diskursīvu prakšu elementus un izpausmes jomas. Noslēgumā viņš pievēršas Fromma dzīvesmākslai jeb dzīvotmākslai.

Ieva Stūre-Stūriņa aplūko bēgšanas mehānismus un nāves dziņu, īpašu uzmanību veltot sadomazohismam un destrukтивitātei. Viņa salīdzina Fromma veikumu ar Freida izstrādāniem, parādot kā kopīgo, tā atšķirīgo. Anne Sauka Fromma atziņas par 'būt' un 'piederēt' skata miesiskās patības ētikas kontekstā. Viņa gan norāda uz Fromma humānisma iekšējo pretrunīgumu, gan piedāvā citādu viņa lasījumu, kas sakņojas miesas fenomenoloģijā saistībā ar miesisko patību. Anne Sauka radikalizē lasījumu, skatot Frommu saistībā ar nihilismu un norādot uz trim miesiskās patības aspektiem: miesas nepieciešamo klātesamību, 'ķermeņa' iluzoritāti un miesas būtisko ētiskumu. Noslēgumā Fromma risinājums tiek aplūkots filosofiskās dzīvesmākslas kontekstā. Savukārt Ainārs Sauka Frommu skata saistībā ar Niči. Tiek aplūkota atsvešināti sociālā būtība, būtība sociāli noteiktā filtrā, kam tiek pretstatīta būtība dionīsiskā stāvoklī. Viņš aplūko un norāda kā uz kopīgo, tā atšķirīgo abu domātāju formulējumus.

Māris Kūlis aplūko jautājumu par patiesību. Šā jautājuma skaidrošanai viņš pievēršas Paulam Dālem un Konstantīnam Raudivem, kuriem tad pievieno Frommu. M. Kūļa skatījumā Fromms izstrādā optimālās patiesības konceptu, kurā saskatāmas līdzības ar pragmatismu. Viņš norāda, ka Fromma būtiskais piensums ir spriedumi par cilvēka lomu patiesībā, kuri atklājas ikdienas dzīves jautājumu risināšanā. Anna Kande Fromma idejas skata stoa filosofijas kontekstā, īpaši uzsverot determinisma problemātiku, proti, brīvības iespējamību determinisma apstākļos. Kandes risinājums tiek

īstenots dzīvesmākslas filosofijas perspektīvā, skatot tādu jēdzienus kā izvēle, griba un pašvara. Viņa norāda uz stoa filosofijā raksturīgo sevis atgūšanas stratēģiju, savukārt Fromma risinājumu saskata mīlestībā, kurā iekļaujas arī pašmīlestība. Savukārt Edijs Šauers savieto Frommu un Kantu, parādot abu kopējo ievirzi brīvības un mīlestības izpratnē, neatstājot neievērotu arī atšķirīgo. Tāpēc tiek aplūkotas abu domātāju saskarsmes tēmas: cita cilvēka objektivitāte un atbrīvošanās no narcisma, recionālā ticība, kā arī pašizziņa un jūtīgums pret sevi.

Kolektīvo monogrāfiju noslēdz Fromma darba „Bēgšana no brīvības” pēdējās nodaļas „Brīvība un demokrātija” tulkojums. Fromms šim savam darbam pievieno arī pielikumu „Cilvēka raksturs un sociālais process”, kura tulkojums arī tiek piedāvāts šajā grāmatā.

Ievada noslēgumā var atgādināt vienu Fromma atziņu, kas saistīta ar to, ka mūsdienās bieži vien neizlasa visu grāmatu, apmierinās ar tās pārstāstu vai vispār spriež par to bez pašas grāmatas izlasīšanas. Fromms šajā saistībā norāda – jo vājāka patība (pats cilvēks), jo lielākas bailes zaudēt sevi, un neļaušanās (grāmatai, tās lasīšanai) to mazina vēl vairāk. Cerams, ka šai grāmatai nenāksies sastapties ar šādiem cilvēkiem.

Vēres

- 1 Daļa referātu publicēti izdevumā: *Fromm Forum* 18. 2014, S. 5–66. Nenovērtējamu ieguldījumu konferences nodrošināšanā sniedza Antra Balode (Rīgas Gētes institūts), par to vēlos viņai sirsnīgi pateikties.
- 2 Sk.: Funks R. *Ēriba Fromma aktualitāte*. Rīga: FSI, 2014.
- 3 Sk.: Šuvajevs I. *Psihoanalīzes pēdas Latvijā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012, 51. lpp. un tālāk.

Fromms: dzīve un idejas

Helmuts Johahs

Ērihs Fromms – biogrāfiski idejvēsturisks ievads

I. ĢIMENE UN IZGLĪTĪBA – JŪDAISMA IETEKME

Ērihs Fromms piedzima 1900. gada 23. Martā Frankfurtē pie Mainas kā vienīgais dēls ebreju vecāku ģimenē. Fakts, ka viņš uzauga kā vienīgais bērns bez brāļiem un māsām un ka piedzima ģimenē, kurā, atšķirībā no daudzām „asimilēto” ebreju ģimenēm, aizvien vēl bija dzīva jūdaisma tradīcija, spēcīgi ietekmēja viņa dzīvi. Kā vienīgais bērns viņš īpaši bija pakļauts savu vecāku garstāvoklim un neirotikajiem izturēšanās veidiem, bet sabiedriskajā ziņā viņam (kā mēs to vēlāk zinām) bija jācieš *no neveiksmīgās ebreju un vāciešu simbiozes*, kas vairumam ebreju nacisma laikā beidzās ar šo katastrofu. Tikai dažiem – starp tiem arī Ēriham Frommam – bija tā laime izvairīties no šīs katastrofas, laicīgi aizbēgot uz ārzemēm. Taču šādi es jau pieskaros trīsdesmitajiem gadiem.

Pagājušā gadsimta sākumā ebreji bija aptuveni astoņi procenti no Frankfurtes iedzīvotājiem. Vecāki – tēvs Naftals Fromms (1869–1933) un māte Roza Fromma (dz. Krauze, 1876–1959) – dzīvoja pēc ortodoksālā jūdaisma noteikumiem un bija cieši iesakņoti ebreju kopienā. Abiem senčos bija slaveni rabīni, un arī Ē. Fromma tēvs labprāt būtu gribējis kļūt rabīns. Viņš laiku pa laikam cieta no tā, ka uzturs sev un ģimenei viņam bija jānopelna kā vīna tirgotājam. Naudas pelnīšana viņam vienmēr bija kaut kas nepatīkams, un šajā ziņā viņam arī nebija īpašu panākumu. Viņš bieži stāstīja stāstu

par Ē. Fromma vecvectēvu, kuram kādā ciematā Vircburgas tuvumā bija neliels veikaliņš un kurš bija sapīcis, ja kāds ieradās iepirkties, jo šādi viņš tika atturēts no Talmūda studēšanas. Tas ietekmēja arī jaunā Ēriha Fromma dzīves izjūtu. Viņš saka par sevi: „Mana dzīves izjūta [...] nebija modernā cilvēka dzīves izjūta, tā bija pirmsmodernā cilvēka dzīves izjūta.” (Fromm, 1986, S. 124.) Starp citu, tas nozīmē arī to, ka patiesi svarīgās lietas dzīvē nav atkarīgas no naudas, gluži pretēji, dzišanās pēc naudas mums traucē iepazīt to, par ko tiešām ir runa. Šī ievirze rosina Fromma vēlāko kapitālisma kritiku, piemēram, darbā „Piederēt vai būt” (1976a, GA II, S. 372 ff.). Kritisku pamatievirzi pret kapitālismu Ē. Fromms nav pirmām kārtām iesavinājis no Karla Marksa darbu lasīšanas, tā ir ielikta jau viņa ģimenes vēsturē.

Attiecības starp vecākiem nebija īpaši harmoniskas. Tēvam bija mazvērtības kompleksi, bet Fromma māte Roza bija depresīva. Viņu īstenoto audzināšanu var dēvēt par „narcistiski ieņemošu” (Funk, 1983, S. 21), jo viņi mēģināja veidot savu dēlu tā, kā viņi gribēja to vēlēties sev. Viņā viss bija „labs, kas bija tipiski krauzisks [mātes meitas uzvārds], un viss bija slikts, kas bija no Fromma” (turpat). Māte iegērbta viņu meitenes kleitās, jo drīzāk bija vēlējusies meitu, un gribēja no viņa iztaisīt slavenu pianistu, taču tas neatbilda viņa spējām. Arī tēvs tā īsti par viņu neinteresējās. Viņš labprātāk arī turpmāk izturētos pret viņu kā pret mazu bērnu un īpaši neuzticējās pieaugošajam dēlam. Kad vēlāk Ērihs Fromms studēja Heidelbergā un kārtoja mutvārdu eksāmenu, lai kļūtu par Dr. phil., ieradās tēvs no Frankfurtes, jo baidījās, ka Fromms juniors nenokārtos eksāmenu un laupīs sev dzīvību. Bet pārbaudi viņš izturēja ar novērtējumu „ļoti labi”.

Svarīga loma Fromma attīstībā bija tēvocim *Ludvigam Krauzem*, vec-tēva brālīm no mātes puses, kurš pie Frommiem Frankfurtē pavadīja savu dzīves novakari. Viņš bija pirmais Fromma Talmūda skolotājs, un no viņa Fromms mācījās interpretēt Biblii. Asiņaini stāsti par to, kā ebreji ieņēma Kanaānas zemi, viņu atgrūda, taču stāsti par „Ādama un Ievas nepaklausību”, Abrahama cīkstēšanos ar Dievu, lai glābtu Sodomas un Gomoras iedzīvotājus, Jonas sūtīšanu uz Ninīvi un citas Bībeles detaļas viņu fascinēja; taču visvairāk viņu rosināja „praviešu Jesajas, Āmosa, Hozejas raksti un ne tik daudz viņu brīdinājumu un bojāejas pareģošanas dēļ, bet gan pastardienas sludināšanas dēļ, kad tautas „pārkals savus zobenus par lemešiem un savus šķēpus par vīnadārza dārznieku nažiem” (Fromm, 1962a, GA IX, S. 40).

Fromms visu mūžu paturēja tiesības kritiski skatīt Bībeli un dažus stāstus, piemēram, par pirmvecāku šķietamo „krišanu grēkā”, neglaudīt pa spalvai. No agrīnā kaldinājuma, kas gūts no Bībeles un Talmūda studijām tēvoča vadībā, kuras viņš vēlāk turpināja pie Zālamana Rabinkova Heidelbergā, pirmām kārtām izriet Fromma *universālistiskā humānisma izpratne* – pret rasismu un ciltsdomāšanu – un viņa angažētība jautājumā par mieru.

Ebreju Bībeles un Talmūda agrīno studiju konsekvence bija tā, ka Ērihs Fromms pats gribēja kļūt par Talmūda skolotāju un šajā nolūkā vēlējās doties uz Lietuvu, lai atbilstīgi izskolotos. Taču vecākiem tas šķita pārāk riskanti – viņi labprātāk gribēja paturēt delu savā tuvumā, un tā viņš atteicās no šī plāna. Frankfurtē viņš atrada nozīmīgu skolotāju, Bērnies laukuma sinagogas rabīnu *Nehemiju Antonu Nobelu* (1871–1922), kas bija humānistiski izglītots vīrs, Gētes cienītājs un apdāvināts sprediķotājs. Viņš bija sapulcinājis ap sevi jaunus cilvēkus, šajā lokā jūdaiskā gaisotnē, saskaņā ar Leo Lēventāla pausto, „iejaucās arī filosofija, nedaudz sociālisma, nedaudz psihoanalīzes un nedaudz arī misticisma” (Löwenthal, 1980, S. 18). Bez *Leo Lēventāla* (1900–1993), kurš vēlāk bija starpnieks kontaktam ar „Sociālo pētījumu institūtu”, Fromms šajā lokā iepazinās arī ar *Ernstu Simonu* (1899–1988). Leo Lēventāls kļuva slavens kā kritiskās teorijas un literatūrsocioloģijas līdzdibinātājs, Ernsts Simons – kā reliģijas filosofs un pedagogs. Ar viņu Fromms visu mūžu saglabāja kontaktu, kaut arī ne vienmēr abiem bija vienādi uzskati.

Pēc abitūrijas eksāmeniem, ko Fromms nokārtoja kara pēdējā – 1918. – gadā, iesākumā viņš uzsāka jurisprudences studijas Frankfurtes Universitātē. Taču pēc diviem semestriem viņš devās uz Heidelbergas Universitāti, lai pēc nākamajiem diviem semestriem parietu uz „tautsaimniecības” studijām, – socioloģijas specialitātē, par kuru viņš interesējās visvairāk, – tolaik oficiāli vēl nepastāvēja. Viņa svarīgākais akadēmiskais skolotājs bija *Alfrēds Vēbers* (1868–1958), slavenā Maksa Vēbera brālis, taču atšķirībā no viņa bija liberāls profesors. A. Vēbers pārstāvēja vēsturiski pamatotu kultūrsocioloģiju un bija vienīgais neebrejs starp Fromma akadēmiskajiem skolotājiem, kuru viņš augstu vērtēja. Pie viņa Fromms 1922. gadā promovējās ar darbu „Jūdaiskais likums. Par diasporas jūdaisma socioloģiju”. Disertācija pirmo reizi tika publicēta 1989. gadā pēc viņa nāves rakstu izdevumā (Fromm, 1922, patlaban: GA XI, S. 19–126). Disertācijā kļūst skaidrs, ka Fromms augstu vērtēja pirmāmkārtām hasīdisko jūdaismu.

Studiju laikā Fromms braukāja starp Heidelbergu un Frankfurti, lai, no vienas puses, nezaudētu kontaktu ar rabīnu Nobelu, bet, no otras puses, – lai izveidotu „Ebreju tautizglītības biedrību”, bet nedaudz vēlāk – „Ebreju brīvo mācībnamu”, „sava veida ebreju tautskolu” (Funk, 1983, S. 33), kam *Franca Rozencveiga* (1886–1929) vadībā divdesmitajos gados bija spēcīga iedarbība. Heidelbergā Fromms turpināja savas Talmūda studijas pie *Zālamana Baruha Rabinkova* (1882–1939). Rabinkovs viņam sniedza arī svarīgas norādes par disertāciju. Šis mācītais vīrs jaunajam Ēriham Frommam kļuva nozīmīgs pirmām kārtām viņa personības dēļ. Fromms raksta par viņu:

„Rabinkovs varbūt ietekmēja manu dzīvi vairāk nekā jebkurš cits cilvēks. Viņa idejas manī vienmēr bija dzīvas, kaut arī citos priekšstatos un jēdzienos. [...] Viņš nekad nemēģināja mani ietekmēt, pateikt, kas man darāms, nemēģināja mani skubināt. Vienīgais, ar ko viņš mani ietekmēja, bija viņa piemērs, kaut gan viņš būtu bijis pēdējais, kurš gribētu sniegt piemēru. Viņš caurcaurēm bija pats.” (Cit. pēc: Funk, 1999, S. 54.)

Var teikt, ka jūdaiskais garīgums un jūdaiskā humanitāte ir fundējošā un svarīgākā ietekme, kas veidojusi Ērihu Frommu. Šis kaldinājums viņam saglabājās, kaut arī divdesmitajos gados viņš novērsās no rituālā jūdaisma un vēlāk nepievienojais vairs nevienai ebreju apvienībai. Tas, ka tie izpaužas viņa darbos, t.i., viņa vēlākajos rakstos un visā domāšanas veidā ar tiem raksturīgo jēdzieniskumu, ir minēts jau Rainera Funka disertācijā (sk.: Funk, 1978, S. 23 ff.), taču izteikti izstrādāts tas ir tikai pavisam nesen (sk.: Akrap, 2011).

2. SASTAPŠANĀS AR PSIHOANALĪZI – DARBS SOCIĀLO PĒTĪJUMU INSTITŪTĀ

Kā otra ietekme, kas garīgi veidojusi Frommu un kas pirmām kārtām bija svarīga profesijas izvēlē, ir minama *psichoanalīze*. Šo tolaik „jauno” terapijas veidu Ērihs Fromms iepazīna divdesmito gadu sākumā, pateicoties 11 gadus vecākai *Fridai Reihmanei* (1889–1957). Viņa bija uzaugusi Kēnigsbergā stingrā jūdaiskā tradīcijā, bija tur promovējusies pie Kurta Goldšteina, – pie viena no tolaik vadošā neirologa un psihiatra, un 1918. gadā sekoja viņam uz Frankfurti. 1920. gadā viņa kā asistējošā ārste devās pie J. H. Šulca, autogēnā treniņa pamatlicēja, uz privāto klīniku „*Weisser Hirsch*” [Baltais briedis] Drēzdenē. Tur viņa saskārās ar psihoanalīzi un izlēma apgūt psihoanalīzes

kursu, kuru absolvēja 1923. gadā Berlīnē pie Hansa Zahsa. Ērihs Fromms bija iepazinies ar Frīdu Reihmani jau Frankfurtē un dažas reizes viņu apmeklēja Drēzdenē, līdz ar to abi nolēma nopirkt māju Heidelbergā un atvērt privāto „*Therapeutikum*” [Terapijas nams]. Tā kā abi šajā laikā bija vēl ļoti ticīgi jūdai, kas turējās pie jūdaismā atzītajiem svētkiem un rituāliem, ieskaitot baušļus par ēdieniem, lasījumus un lūgšanas –, tas tika uzlikts par pienākumu arī nama iemītņiekiem un apmeklētājiem. Tāpēc „jokupēteri” – tā savās jaunības atmiņās izsakās Geršoms Šolems – runāja par „Torapeitikumu” [Tora + terapija] (Scholem, 1977, S. 197). Tiesa, Šolems piebilst, ka Fromms un viņa draugs Lēventāls tur „aizanalizēja prom ortodokso jūdaismu” (turpat).

„*Therapeutikum*” pastāvēja līdz 1927. gadam. Viens no pirmajiem Frīdas Reihmanes „pacientiem” bija Ērihs Fromms. No terapeitiskajām attiecībām izbeidējās milestības attiecības, ko abi 1926. gada 16. jūnijā – Fromma vecāku kāzu dienā – legalizēja ar laulības noslēgšanu. Pirms tam viņi bija sarāvuši attiecības ar rituālo jūdaismu – šajā ziņā Šolemam ir taisnība viņa apgalvojumā. Pilnīgi droši ir arī tas, ka šo attiecību saraušana bija atvedināma no psihoanalīzes apgaismības gara: Freids, kā zināms, atzinās ateismā un reliģiskos ritus uzskatīja par uzmācīgām darbībām. Tā kā Fromms neaprecējās pēc jūdaisma rītiem un laulību noslēdza, neesot klāt vecākiem, tad šādi viņš atbrīvojās no savu vecāku mājas šaurības. Taču ilgstošā aspektā viņš palika gādīgs dēls, kurš vēlāk lika lietā visus līdzekļus, lai savu māti, kas līdz 1938. gadam palika Vācijā, vēl laikus paglābtu no nacisma iznīcināšanas mašīnērijas. Fromma tēvs nomira 1933. gadā, viņu neskāra nacisma pasākumi. Kara laikā, kad sākās deportācijas, Ērihs Fromms iestājās arī par saviem Vācijā palikušajiem radniekiem, tiesa, bez panākumiem. Lielā daļa no viņiem gāja bojā nacisma geto un iznīcināšanas nometnēs (sk.: Funk, 2005).

Neraugoties uz attiecību saraušanu ar rituālo praksi, tomēr Frommam saglabājās dziļa garīgi humānistiskā saistība ar jūdaismu. To apstiprina, starp citu, arī tas, ka viņš, vēlākais kopš 1948. gada, kad noturēja *Terry Lectures* „Psihoanalīze un reliģija” (1950a, GA VI, S. 227–292), atkal vairāk uzsvēra reliģijas pozitīvos aspektus un 1966. gadā publicēja rakstu par ebreju Bibli (1966a, GA VI, S. 83–226). Kopā ar rakstu „Psihoanalīze un dzenbudisms” (1960a, GA VI, S. 301–356) šie darbi apstiprina, ka Fromms strādāja pie tā, lai izstrādātu lielo reliģiju *kopīgo humānistisko kodolu* un lai to beidzot saistītu ar „transterapeitisko” psihoanalīzi (sk.: Fromm 1969, GA XII, S. 68 ff.). Tiesa,

kristietiskajā tradīcijā viņa reliģijas izpratnē lielāku nozīmi ieguva tikai Meistars Ekharts, ar kuru viņš nodarbojās vecumā.

„Torapeitikuma” laikā Fromms ar visu enerģiju metās tajā, lai iesavinātu psihoanalīzes „jaunās” atziņas. Tā kā viņa sieva viņu tālākajā nevarēja pietiekami labi izglītot par analītiķi, Fromms vispirms devās uz Minheni, lai turpinātu savu mācību analīzi pie Vilhelma Vitenberga, bet vēlāk – uz Berlīni, lai to pabeigtu pie Hansa Zahsa (1881–1947), viena no tuvākā Freida piekritēja un „Slepenās komitejas” locekļa. Zahss stingri turējās pie noteikumiem, ko bija izvirzījis Freids, lai novērstu personiskos sarežģījumus: ilgstošas atturēšanās, taupīgas interpretācijas un galvenais – nekādu personisku jūtu vai intereses zīmes par pacientu vai mācībā esošu analizandu. Frommu tas neapmierināja, jo šādā veidā nevarēja rasties nekādas veicinošās attiecības. 1930. gadā viņš pabeidza psihoanalīzes apguvi un Berlīnē uzsāka pats savu terapeitisko praksi. Vienlaikus viņš akceptēja piedāvājumu no Frankfurtes pievienoties tur jaundibinātajam Sociālo pētījumu institūtam, piedāvājumu Frommam bija nodrošinājis viņa draugs Leo Lēventāls. Periods starp 1928. un 1932. gadu Frommam laikam ir bijis visai stresains, jo viņš bieži bija ceļā no Berlīnes uz Heidelbergu, vēlāk – Frankfurti. Viņa sieva Frīda pēc „*Therapeutikum*” izformēšanas palika Heidelbergā un turpināja savu terapeitisko praksi.

Acīmredzot telpiskās distances noteikta un pakāpeniskās atsvešināšanās dēļ Ēriha Fromma un Frīdas Frommas-Reihmanes laulība pastāvēja tikai dažus gadus. Viņi abi izšķīrās 1931. gadā, taču saglabāja draudzīgas attiecības. Šķiršanās sekoja tikai 10 gadus vēlāk ASV. Frīda Fromma-Reihmane kļuva slavēta ar savu terapeitisko darbu *Chestnut Lodge*, kur ar panākumiem ārstēja psihotiskus; turpretim Zigmunds Freids psihoanalītisko darbu ar psihotīkiem pasludināja par grūtu.

Ē. Fromms beidza savu terapeitisko praksi Berlīnē 1932. gadā un pārtrauca savu līdzdarbību Sociālo pētījumu institūtā, jo gandrīz gadu bija spiests ārstēt savu tuberkulozi Šācalpos pie Davosas (tolaik tuberkulozes terapija lielākoties bija uzturēšanās kalnu gaisā; antibiotikas varēja izmantot tikai vēlāk). Hitleram „sagrābjot varu” 1933. gada janvārī, Fromms atradās Šveicē. 1933. gada aprīlī gestapo pārtrauca Sociālo pētījumu institūta darbību „valstsnaidīgo centieni” dēļ. Katrā ziņā tā direktors *Makss Horkheimers* (1895–1973), gudri paredzēdams, jau 1931. gadā Ženēvā bija nodibinājis

institūta filiāli un nogādājis tur drošībā lielāko daļu institūta mantības. Ērihs Fromms sākumā varēja aizmanīties uz Ženēvu un 1934. gadā kopā ar pārējiem institūta pārstāvjiem doties uz Ņujorku. Viņam bija salīdzinoši nelielas grūtības izvairīties no Trešā reiha un tā slepkavnieciskajām sekām. Taču arī viņam emigrācija bija gravējošs iegriezums.

Pirms aplūkojam Fromma līdzdarbību Sociālo pētījumu institūtā, jāpieņem viņa attiecības ar Berlīnes mācībainstitūtu un diviem citiem psihoanalītiķiem, kurus viņš iepazīna ar Frīdas Frommas-Reihmanes starpniecību, – Georgu Grodeku un Šāndoru Ferenci.

Berlīnes institūtu 1908. gadā bija nodibinājis Karls Abrahams, turpmākajā laikā tas aizvien vairāk attīstījās par vadošo psihoanalīzes mācībainstitūtu, kas pakāpeniski pārspēja Freida Vīnes mācībainstitūta rangu. Divdesmito gadu beigās, trīsdesmito gadu sākumā Berlīnē darbojās arī Oto Fenihels, Zigfrīds Bernfelds, Karena Horneja un Vilhelms Reihs (Vilhelms Reihs gan „oficiāli” neskaitījās institūta mācībaspēks, taču pie viņa [mācību] analīzi izgāja diezgan daudzi terapeiti, jo viņš eksperimentēja ar tolaik neierastām ķermeņa terapijas metodēm). Daži Berlīnes institūta locekļi – tostarp Reihs un Bernfelds – bija partijpolitiski „kreisi” orientēti, kas Freidu ērcināja: viņš gribēja psihoanalīzi noturēt pilnīgi ārpus partijpolitikas. *Karenai Hornejai* (1885–1952) jau tolaik bija „dumpinieces” slava, jo viņa nebija vienisprātis ar Freida sievietes seksualitātes izpratni un viņa patriarhālajiem aizspriedumiem kopumā. Ērihs Fromms Berlīnē kontaktējās ar psihoanalītiķu „kreiso” spārnu, t.i., diskutēja ar viņiem, taču atturējās no partijpolitiskās aktivitātes. Ar Karenu Horneju viņam izveidojās draudzīgas attiecības, kas vēlāk ASV kļuva intensīvākas. Kad viņa jau 1932. gadā bija devusies uz Čikāgu, viņa ielūdza Frommu 1933. gadā uz vieslekcijām ASV.

Līdztekus Vīnes un Berlīnes mācībainstitūtiem kopš 1929. gada Karla Landauera vadībā Frankfurtē pastāvēja *Dienvidvācu psihoanalīzes institūts*, kuram Ērihs Fromms bija līdzdibinātājs. Šī institūta līdzstrādnieki kontaktējās ar *Georgu Grodeku* (1866–1934), kas ar savu personu un savām nekonvencionālajām terapijas metodēm ļoti ietekmēja Ērihu Frommu. Grodeks gan sevi dēvēja par Freida „skolnieku”, taču pilnīgi neatkarīgi no viņa bija izstrādājis sava veida „psihosomatisko” ārstēšanu, kas aizsākās ar ķermeņa simptomiem un psihoanalītiskās interpretācijas attiecināja uz „visu” cilvēku. Grodeka sanatorijā Fromms iepazīnās arī ar *Šāndoru Ferenci* (1873–1933), kas

to regulāri apmeklēja, lai psihosomatiski „ārstētos”. Ferenci bija kreatīvākais starp Freida skolniekiem, viņš iestājās par aktīvāku psihoanalītiķa lomu nekā Freids to uzskatīja par piemērotu. Ferenci izrādīja lielāku personisko interesi par pacientiem un iekļāva savas jūtas attiecībās, proti, tieši to, kas Frommam pietrūka viņa „ortodoksālajā” mācību analītiķī. Kaut arī Fromms neizgāja dziedināšanas kursu nedz pie Grodeka, nedz pie Ferenci, viņš ļoti augstu vērtēja abus un izmantoja viņu uzskatus par terapeita lomu, lai pats savu terapeitisko praksi, kad zināmu laiku bija strādājis saskaņā ar „ortodoksālo” metodi, pakāpeniski pārveidotu „humānistiskā” nozīmē. Tas gan noveda pie nesaskaņām ar toreizējo Sociālo pētījumu institūta „šefu” Maksu Horkheimeru un pārējiem kolēģiem, arī ar Leo Lēventālu.

Sociālo pētījumu institūta gados (1930–1939) Fromms recipiēja daudz ko no tā, ar ko tur sastapās. Taču viņš izstrādāja arī savus konceptus un ar tiem izšķirīgi iesaistījās institūta darbā. Līdztekus jūdaismam un psihoanalīzei kā trešais nozīmīgais lielums Fromma gadījumā ir *marksisms*. Tolaik Fromms to recipiēja vēsturiskā materiālisma formā jeb, kā mēdza izteikties Horkheimers, „ekonomiskajā vēstures uzskatā” (Horkheimer, 1932, S. 55). Tas zināmā mērā bija pamatteorija institūta darbā, pēc kuras orientējās atsevišķi nodaļu vadītāji un līdzstrādnieki (ekonomisti, juristi, filosofi, literatūrzinātnieki u.c.). Par psiholoģijas jomu bija atbildīgs Fromms. Viņš institūtam sniedza fundējošus teorētiskos darbus un aptauju aptverošai strādnieku un ierēdņu empīriskai izpētei.

Fromms tolaik Horkheimeram bija „vienīgais teorētiski rosinošais” un „ilgstoši teorētiski vissvarīgākais” institūta līdzstrādnieks (Wigershaus, 1986, S. 179, 304). Viņš aizstāja sava doktordarba vadītāja Alfrēda Vēbera kultūras un sabiedrības teoriju ar vēsturisko materiālismu un tiecās pēc *psihoanalīzes un marksisma sintēzes*. Viņa patstāvīgais rezultāts bija *analītiskā sociālpsiholoģija*, kuras pamatiezīmes Fromms ieskicēja jau pirmajā institūta izdevuma „*Zeitschrift für Sozialforschung*” numurā. Tur viņš runā par „raksturu” un „libidozo struktūru”, kas esot „produkts sociālekonomisko apstākļu iedarbei uz dziņu tendencēm” (Fromm, 1932a, GA, S. 56), un izstrādā – vēl skaidri to neizsakot un izmantojot „ortodokso” freidisko terminoloģiju – savu galveno „*sabiedrības rakstura*” konceptu (Fromm, 1941a, GA I, S. 379 ff.). Strādnieku un ierēdņu izpētē Fromms konstatēja, ka autoritārais, resp., sadomazohistiskais raksturs spēcīgi dominē zemākajās sabiedrības šķirās. Uz

šo atzinumu viņš atsaucās vēlāk, kad tika risināts jautājums, kāpēc Vācijā tik strauji varēja nostiprināties nacionālsociālisms (turpat, S. 341).

Nesaskaņas ar Horkheimeru un pārējiem Sociālo pētījumu institūta līdzstrādniekiem radās tad, kad Karenas Hornejas un Harija Sallivena ietekmē Fromms aptuveni no trīsdesmito gadu vidus Freida dziņu teoriju centās aizstāt ar *saistītības teoriju*. Tā ietvēra gravējošu pārmaiņu psihoanalīzes antropoloģiskajā dispozīcijā, jo nu rakstura attīstībai noteicošajam vajadzēja būt nevis sākotnēji izolētā indivīda dažādajām libido organizācijas formām, bet gan „dažādajiem veidiem, kādos cilvēks nostiprina attiecības pasaulē” (Fromm, 1947a, GA II, S. 41). Pārējie institūta līdzstrādnieki, galvenokārt Adorno ietekmē, kurš nevarēja ciest Frommu, neatzina šo maiņu un pārmeta Frommam, ka šī revīzija vedot pie „socioloģiskās kritikas vājināšanās un psihoanalīzes sociālās substances mazināšanās” (Marcuse, 1969, S. 239). Tam pievienojās nedraudzīgā konfrontācija saistībā ar Fromma atalgojumu un Horkheimera skarbā vairīšanās aizdot naudu Fromma mātes ieceļošanai ASV, un beigu beigās tas noveda pie Fromma izstāšanās no Sociālo pētījumu institūta 1939. gadā. Pirms pievērsos Fromma profesionālajam un politiskajam aktivitātem pēc 1940. gada, jāieskatās viņa šī laika privātās dzīves situācijā.

3. DZĪVES SITUĀCIJA, PROFESIONĀLĀS UN POLITISKĀS AKTIVITĀTES ASV UN MEKSIKĀ

Ērihs Fromms bija precējies trīs reizes – visupirms ar *Frīdu Reihmani*, tad – no 1944. gada – ar *Heniju Gurlandi* (1900–1952) un pēc viņas agrās nāves – no 1953. gada – ar *Enisu Frīmani*, kura bija divus gadus jaunāka par viņu un nodzīvoja piecus gadus ilgāk par viņu. Pirms Fromma otrās laulības daudzus gadus viņam bija attiecības ar *Karenu Horneju*, kuru viņš pazina jau no Berlīnes laika. Karena Horneja bija 15 gadus vecāka par viņu. Viņu mīlestības attiecības sarežģīja tas, ka abus saistīja arī profesionālais darbs. Karenai Hornejai bija medicīniska izglītība, kas bija priekšnoteikums atzīšanai par psihoanalītiķi ASV; Ērihs Fromms bija sociologs, nevis mediķis. Attiecības tika pārtrauktas tad, kad, pamatojoties uz to, ka Fromms nav mediķis, viņam tika liegtas tiesības vadīt klīniskos seminārus (sk.: Funk, 1999, S. 117). Tam pievienojās personiski iemesli: Hornejai skauda Fromma

panākumi pie studentiem un slava, ko viņš gandrīz vienā mirklī ieguva ar savu pirmo grāmatu „*Escape from Freedom*” (1941) [*Bēgšana no brīvības*].

Fromma otrajā laulībā šāda konkurence neradās. Henija Gurlande bija pusebrejiete un fotogrāfe; Vācijā viņa strādāja sociāldemokrātiskajai avīzei „*Vorwärts*”. Trīsdesmitajos gados viņa dzīvoja Parīzē un pēc Francijas sakāves viņa ar savu tolaik septiņpadsmitgadīgo dēlu Jozefu cauri Spānijai un Portugālei bēga uz Ņujorku, kur Fromms ar viņu iepazinās 1942. gadā. Literatūrā par vācu ebreju emigrantiem Hennijs Gurlande galvenokārt ir pazīstams ar to, ka *Valters Benjamins* (1892–1940) bija piederīgs bēgļu grupai, kas pie Portbou Pirenejos gribēja tikt pāri franču robežai. Kad spāņu robežšķērsošanas ierēdņi liedza iecelšanos, Benjamins ar morfiiju darīja sev galu, lai pārējā grupa varētu turpināt ceļu. Hennijs Gurlande noorganizēja Benjamina apbēršanu, noklusējot viņa suicīdu, un vēlāk darīja zināmu Adorno Benjamina atvadu vēstījumu.

Četrdesmitajos gados Fromms – pēc izstāšanās no Sociālo pētījumu institūta – nodarbojās galvenokārt ar to, lai nostiprinātu savu profesionālo identitāti kā *psichoanalītiķis* un *psichoanalīzes un sociālpsiholoģijas docents*. Vissvarīgākā pozīcija viņam bija Ņujorkas *Washington School of Psychiatry* filiālē, kas 1946. gadā tika pārdēvēta par *William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology*; šeit viņš līdz 1950. gadam pārņēma profesionālās izglītošanas un mācībspēku vadīšanu. Līdztekus tam viņam bija slodze *New School for Social Research* [Sociālo pētījumu jaunajā skolā] Ņujorkā un profesūra Vermontas *Bennington College*, apt. 250 kilometri uz ziemeļiem no Ņujorkas. Tā kā viņiem abiem ar Heniju tur ļoti patika, abi 1947./1948. gadā uzbūvēja Benningtonā māju, kurā iemītinājās ar padēlu Jozefu. Taču sakarā ar pienākumiem citviet Fromms varēja tur būt tikai nedēļas nogalēs; aktīvās profesionālās darbības laikā tas bija tipiski, ka viņam nācās daudz ceļot.

Pēc kāda laiciņa noskaidrojās, ka viņa sieva aizvien vairāk cieš no artrītiskām sāpēm, kas viņai neļāva gandrīz kustēties. Ārsti ieteica klimata pārmaiņu saistībā ar radioaktīviem avotiem Meksikā. Fromms reducēja savu mācību darbību, lai nodrošinātu savai sievai ilgstošāku uzturēšanos Meksikā, visbeidzot viņš ar sievu pilnīgi pārcēlās uz Mehiko. Viņa sievas ciešanas uz laiku izdevās mazināt, bet ne izdziedināt. 1952. gada jūnijā tās darīja galu viņas dzīvei.

Pēc Hennijas nāves Ērihs Fromms palika Mehiko; viņš tur sabija 23 gadus, no 1950. gada līdz 1973. gadam. Šis laiks – trešā lielā fāze Fromma dzīvē – acimredzot bija visauglīgākais, jo šeit viņš varēja izvērst kaut ko no tā, kurā tika atzīts par neapstrīdamu autoritāti: aptverošu, arī kultūras apkārtni ietverošu *psihoanalītisko izglītību*, kas saistīta ar *sociālpsiholoģiskiem lauku pētījumiem*. Pa šo laiku ar savu iepriekšējo mācību un lekciju darbību ASV un savām grāmatām, piemēram, – „*Escape from Freedom*” (1941) un „*Man for Himself*” [*Cilvēks pats sev*] (1947) – Fromms bija pierādījis savu terapeitisko kapacitāti. Varēja priecāties, ka viņu var pierunāt šādam projektam, jo Mehiko, kad viņš tur ieradās, nebija iespējams apgūt psihoanalīzi, bet pieprasījums bija liels. No vairākgadīga izglītības kursa psihiatriem izveidojās *Sociedad Psicoanalítica Mexicana*. 1951. gadā Fromms Mehiko *Nacionālās autonomās universitātes* Medicīnas fakultātē kļuva par ārkārtas profesoru, bet no 1963. gada *Sociedad* rīcībā bija sava institūta ēka, kas bija iekļauta universitātē.

1953. gadā Ērihs Fromms apprecējās no jauna, šoreiz ar „vistīrāko” amerikānieti no Alabamas, *Enisu Frīmani* (1902–1985). Viņa un viņas vīrs Deivids, kurš bija avīzes izdevējs Indijā, ar Frommu bija iepazinušies jau 1948. gadā saistībā ar UNESCO projektu veikt lauku pētījumu Austrālijā (!), taču Hennijas slimības dēļ Fromms tomēr no tā atteicās (sk.: Funk, 1999, S. 136). Pēc vīra nāves starp Enisu un Ērihu Frommu izveidojās mīlestības attiecības. Nākamā, 23 gadus ilgušā laulība laikam bija ļoti laimīga, jo sākotnējās maigās attiecības saglabājās visu šo laiku – to apraksta Rainers Funks, ko savām acīm viņš pieredzēja, apmeklējot abus vecumā viņu Lokarno dzīvoklī „*Casa la Monda*”: piemēram, Ēriham Frommam bija ieradums atstāt sievai maigus vēstījumus uz nelielām lapiņām, kad rītos viņš bija piecēlies, lai sēstos pie rakstāmgalda. Tā, protams, nav nejaušība, ka līdz šim panākumiem bagātākā Fromma grāmata „*The Art of Loving*” [*Māksla mīlēt*] (1956), kurā ir runa par divu, be ne tikai divu, attiecībām, tika publicēta dažus gadus pēc viņa trešās laulības noslēgšanas.

Ērihs Fromms Meksikas laikā Mehiko institūtā nodarbojās ne tikai ar aizvien kuplākas kļūstošās psihoanalītiķu saimes izglītošanu, viņš uzņēmās arī mācību pienākumus ASV un noturēja priekšlasījumus par psiholoģiskām tēmām. Tas bija viņa profesionālais smagumpunkts, kas no viņa – kā „ceļotāja starp divām pasaulēm” – prasīja daudzus ceļojumus. Apbrīnojama un viņa personai raksturīgais bija tas, ka vienlaikus viņš darbojās vēl divās citās

jomās, kas šķietami ar to nebija saistītas. Viena no tām bija viņa interese par spirituāliem jautājumiem, ar to ir saistīta viņa nodarbošanās ar *dzenbudismu*, tas ir – seminārs kopā ar Daisecu Sudzuki (sk.: Fromm, 1960a, GA VI, S. 301–358). Vecumā Fromms meditēja katru dienu un ļāvās Vācijā dzimuša mūka (*Njanaponika Mahathera*, dzimis kā Zigmunds Fenigers, 1901–1992) norādēm. Otra joma bija viņa politiskā angažētība, kas viņam aukstā kara laikā – līdz ar Mūra būvēšanu Berlīnē un Kubas krīzi – lika iestāties par *kodolatbruņošanas*. Ērihs Fromms bija viens no *amerikāņu miera kustības* līdzdibinātājiem; 1962. gadā viņš piedalījās Pasaules miera konferencē Maskavā un ar daudziem memorandiem, kurus izsūtīja politiķiem, mēģināja cīnīties pret to, ka atomkarš tiek iztēlots par nekaitīgu (sk.: Johach, 2000, S. 75 ff.). Vēlīnajos sešdesmitajos gados viņš nostājās pret Vjetnamas karu un iestājās par Eiženu Makkartiju kā prezidentu, kurš arī bija Vjetnamas kara pretinieks.

Darba „*The Sane Society*” [*Veselā sabiedrība*], kurā Fromms izklāstīja savus priekšstatus par „komunitāro sociālismu”, ieskaitot „garantēto eksistences minimumu” (Fromm, 1955a, GA IV, S. 235 f.), viņš uzrakstīja *partijas programmas* uzmetumu Savienoto valstu Sociālistiskajai partijai (Fromm, 1960b, GA V, S. 19–41), no kuras gan viņš attālinājās, kad šādā veidā sastapa niecīgu partijas funkcionāru pretmīlestību. Visbeidzot viņš gādāja par Marksa agrīno darbu pārtulkošanu angļu valodā un uzrakstīja grāmatu „Marksa koncepcija par cilvēku” (Fromm, 1961a, GA V, S. 335–393), kas kļuva svarīga ASV „Jaunajiem kreisajiem”. Jautājumā par atomstacijām viņš bija saistīts ar tādiem to pretiniekiem kā Bertrānds Rasels un Alberts Šveicers un sociālistiskās nometnes filosofiem Adamu Šaffu un Predragu Vranicki. Viens no viņa draugiem bija Ivans Illihs, „radikāls” katoļu priesteris. Fromms pat mēģināja iesaistīt pāvestu (!) starptautiskas konferences organizēšanā, kurā pazīstamas personības no visas pasaules izstrādātu „risinājumus, ņemot vērā cilvēces izdzīvošanas tagadējās briesmas” (Funk, 1999, S. 148), taču toreizējais pāvests Pāvils VI neiesaistījās.

4. DZĪVES NOVAKARE ŠVEICĒ UN NOSLĒGUMS

65 gadu vecumā Ērihs Fromms emeritējās meksikāņu universitātē un cerēja, ka nu, brīvs no mācīšanas pienākumiem, vairāk laika varēs veltīt saviem zinātniskajiem darbiem. Viņš plāvoja četrspējumu darbu par psihoanalīzes

pamatjautājumiem, no kuriem spēja izstrādāt tikai vienu sējumu, agresijas teoriju – „*The Anatomy of Human Destructiveness*” [*Cilvēka destruktivitātes anatomija*] (1973a, GA VII). Visinstruktīvākais, manā ieskatā, šajā grāmatā ir pēdējā nodaļa „Ādolfs Hitlers, nekrofilijas klīniskais gadījums” (Fromm, 1973a, GA VII, S. 335–393), ar kuru Ērihs Fromms laikam šo to atsvabināja dvēselē, kas viņu ilgstoši nodarbināja. Kaut gan – varbūt tieši tāpēc – tā ir „viszinātniskākā” grāmata, ko Fromms ir uzrakstījis, tā ir relatīvi niecīgi recipiēta.

1974. gadā Fromms pārcēla savu mitekli no Kuernavakas (Meksika) uz Lokarno Šveicē, kur viņš 1980. gada 18. martā nomira. Savā pēdējā grāmatā „*To Have or to Be*” [*Piederēt vai būt*] (1976a, GA II, S. 269–414) viņš vēlreiz ietvēra visu, kas viņu bija nodarbinājis gadiem un gadu desmitiem: mijiedarbību starp sabiedrības socioekonomisko struktūru un indivīdu „sabiedrības raksturā” (a.a.O., S. 365 f.), kura aktuāli dominējošo formu atsvēšinātājā „mārketinga raksturā” (S. 374 ff.), pakļāva žilbinošai kapitālisma piederēšanas, patērēšanas un iegūšanas mentalitātes, „industrijas laikmeta reliģijas” (S. 372 ff.) kritikai, uzdrošināties beidzot spert soli no „brīvības no” uz „brīvību uz”, „piederēt” orientācijas vietā likt savu „produktīvo būtību” (S. 304), bet noslēguma nodaļā aplūkoja atsevišķus punktus, izsakot priekšlikumus par darba, saimniekošanas sistēmas un patērēšanas uzvedības izmaiņām, par atbrūņošanu un „līdzpiekrišanas demokrātiju” (S. 399 ff.), kurus bija iztīrījis jau agrāk.

Jauns šajā grāmatā bija tas, ka Fromms atsedza sava pasaulīgā humānisma *spirituālo fonu*, saistot Karlu Marksu ar Meistaru Ekhartu (abi pastāv kā svarīgākās alternatīvas galvenie liecinieki), viņš uzrunāja *jaunatnes spēju sajūsmināties*, toreiz tā ir fiksējama ekoloģiskajā kustībā un daudzajos alternatīvas dzīvesstila projektos. Tas nodrošināja grāmatai pamatīgus panākumus. Kaut arī toreizējā sajūsma ir noplakusi, Fromma pēdējā grāmatā aizvien vēl atrodas pietiekami daudz substances, ko apliecina tās noturīgie pārdošanas panākumi.

Vēl viena personiska piezīme: kad aptuveni pirms 30 gadiem sāku nopietni nodarboties ar Ērihu Frommu, viņa „ceļu iekšup uz pašiepazīšanu”, redzēju vairāk vai mazāk kā pretstatu „ceļam ārpus uz politisko darbību” (Johach, 1986, S. 54). Patlaban esmu pārliecināts, ka šeit nepastāv pretstats, gluži pretēji, atsaukšanās uz *cilvēcisko potenciālu* humānistiskajā reliģijā, kuras

kodolu Fromms visupirms atsedza jūdaismā, bet tad atklāja arī dzenbudismā un kristiešu domātājā Meistarā Ekhartā, nepavisam nenozīmē atkāpšanas no pasaules (lai izteiktos patētiskāk), tas Frommam bija un varbūt mums ir spēka avots, kas ļauj mums iestāties par patiesi svarīgām lietām cilvēku dzīvē.

No vācu valodas tulkojis **Igors Šuvajevs**

Literatūra

- Akrap D., 2011: *Erich Fromm – ein jüdischer Denker*. Wien-Berlin: LIT-Verlag.
- Akrap D., 2013: „eine immer lebendige Quelle“. Erich Fromm als jüdischer Denker. In: *Fromm Forum* 17/2013, 14–18.
- Fromm E., 1922: *Das jüdische Gesetz*. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums. (Dissertation). In: R. Funk (Hrsg.): *Erich Fromm Gesamtausgabe* (= GA). Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1999, Bd. XI, 19–126.
- Fromm E., 1932a: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. GA I, 37–57.
- Fromm E., 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit*. GA I, 215–392.
- Fromm E., 1947a: *Psychoanalyse und Ethik*. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. GA II, 1–157.
- Fromm E., 1950a: *Psychoanalyse und Religion*. GA VI, 227–292.
- Fromm E., 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft*. GA IV, 1–254.
- Fromm E., 1956a: *Die Kunst des Liebens*. GA IX, 439–518.
- Fromm E., 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*. GA VI, 301–356.
- Fromm E., 1960b: *Den Vorrang hat der Mensch!* Ein sozialistisches Manifest und Programm. GA V; 19–41.
- Fromm E., 1961b: *Das Menschenbild bei Marx*. GA V, 335–393.
- Fromm E., 1962a: *Jenseits der Illusionen*. Die Bedeutung von Marx und Freud. GA IX, 39–168.
- Fromm E., 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott*. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition. GA VI, 83–226.
- Fromm E., 1969: Die dialektische Revision der Psychoanalyse. GA XII, 19–71.
- Fromm E., 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. GA VII.
- Fromm E., 1976a: *Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. GA II, 269–414.

- E. Fromm, 1986: *Über die Liebe zum Leben*. Rundfunksendungen. Hrsg. v. H.-J. Schultz. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Funk R., 1978: *Mut zum Menschen*. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Funk R., 1983: *Erich Fromm*. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek: Rowohlt.
- Funk R., 1999: *Erich Fromm – Liebe zum Leben*. Eine Bildbiographie. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Funk R., 2005: Erleben von Ohnmacht im Dritten Reich. Das Schicksal der jüdischen Verwandtschaft Erich Fromms, aufgezeigt anhand von Dokumenten und Briefen auf dem Weg in die Vernichtung. In: *Fromm Forum* 9/2005, 35–79.
- Hardeck J., 2005: *Erich Fromm – Leben und Werk*. Darmstadt: Primus-Verlag.
- Horkheimer M., 1932: Geschichte und Psychologie. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Schriften 1931-1936*. Hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M.: Fischer 1988, 48–69.
- Johach H., 1986: *Analytische Sozialpsychologie und gesellschaftskritischer Humanismus*. Eine Einführung in das Denken Erich Fromms. Dortmund: Alternativverlag für Wissenschaft, Literatur und Praxis.
- Johach H., 2000: Gelebter Humanismus. Zeitdiagnose und politisches Engagement. In: Funk; R.; Johach, H.; Meyer, G. (Hrsg.): *Erich Fromm heute*. Zur Aktualität seines Denkens. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 68–84.
- Johach H., 2009: *Von Freud zur Humanistischen Psychologie*. Therapeutisch-biographische Profile. Bielefeld: transcript.
- Löwenthal L., 1980: *Mitmachen wollte ich nie*. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marcuse H., 1969: *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Scholem G., 1977: *Von Berlin nach Jerusalem*. Jugenderinnerungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wehr, H., 1990: *Erich Fromm zur Einführung*. Hamburg: Junius-Verlag.
- Widerström K., 2013: Einführung in das Leben Erich Fromms. In: *Fromm Forum* 17/2013, 8–12.
- Wiggershaus R., 1986: *Die Frankfurter Schule*. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München–Wien: Hanser.

Rainers Funks

Jautājums par brīvību 70 gadus pēc Ēriha Fromma darba „Bēgšana no brīvības”

I. JAUTĀJUMS PAR BRĪVĪBU VAKARZEMES KULTŪRĀ

Vakarzemes sabiedrības un kultūras attīstībā cilvēka brīvības jautājumam jau sākotnēji ir centrālā nozīme. Tas noteic jūdaiski kristietisko reliģiju gluži tāpat kā filosofiskās domas tradīciju kopš pirmssokratiķiem. Cilvēka brīvība kļūst iepazīstama norobežotībā no Dieva un norobežotībā no dzīvnieka. Tikai grēkotspējīgais Ādams un tikai ar prātu apveltītais cilvēks var apzināties savu brīvību un tāpēc būt brīvs. Turklāt brīvība pastāv tikai cilvēkam *iepriekšdoto* robežu ietvaros, tas nozīmē -- cilvēka ierobežotības un nosacītības (*conditio humana*) ietvaros. Katrā ziņā līdz neselai pagātnei pastāvēja visai plašs konsenss, ka brīvība nenozīmē nekādu robežu nepastāvēšanu un ka tiekšanās pēc brīvības vienmēr ir tiekšanās pēc lielākas brīvības cilvēciski iespējamās ierobežotības ietvaros. Par to, ka patlaban šis konsenss tiek novietots dispozīcijā, vēlāk tiks iztirzāts vēl detalizētāk.

Vēlme pēc lielākas brīvības Vakarzemes vēsturē gan vienmēr arī saistījās ar brīvību cilvēkam iepriekšdoto robežu ietvaros. Tāpēc psiholoģiskajā aspektā brīvība visciešākajā veidā ir saistīta ar paša prāta un mīlēšanas spēkiem, ar apgaismību, pilngadību, autonomiju un kompetenci. Taču brīvības jautājuma cīņas aspekts pirmām kārtām saistījās nevis ar cilvēkam *iepriekšdotajām* robežām, bet gan ar cilvēku *noteiktajām* robežām. Tiešām, lai būtu iespējama

sabiedriska kopdzīve, vienmēr jābūt noteiktiem arī likumiem un līdz ar to papildus jāierobežo atsevišķā indivīda un daudzo brīvības iespējas. Par šādi *noteikto* robežu apmēriem un iedarbību, par to leģitimitāti un pārvarēšanu arī ir runa Vakarzemes brīvības cīņās kopš viduslaiku beigām.

Šo brīvības jautājuma *emancipatorisko* aspektu Ērihs Fromms tematizē savā grāmatā „Bēgšana no brīvības”.¹ Kaut arī viduslaiku pasauli Fromms aizvien no jauna apraksta saudzējošiem vārdiem, nav nekādu šaubu, ka šo pirmsmoderno pasauli, kurā kopdzīvi un pašpārdzīvojumu pirmām kārtām virza tradētais, tradīcija, vajag atstāt. Sevis paša Es pārdzīvošana pirmsmodernajā pasaulē ir iespējama tikai saistībā ar Mēs un atbilstīgi tā uzstādījumam. Baznīcas, zemeskungu aizbildniecība un stingri izveidotie kārtības veidi rada kolektīvas spēles, kas gan sniedz drošību un aizsardzību, taču nekādā ziņā neveicināja individualitāti. Gluži pretēji: kas šādi turējās pie *noteiktajām* robežām, tas kavēja attīstīt savu individualitāti un izsmelt potenciālu *iepriekšdoto* robežu ietvaros, kuras viņu subjektīvi dara brīvu.

Uznākošais birģerisms, renesanses humānisms un reformācija daudz ko sniedza jaunlaiku brīvības izpratnei. Šī brīvības izpratne vienmēr tiecas gan pēc brīvības „no”, gan pēc brīvības „uz”. Runa ir par brīvību no kundzības un aizbildniecības un par brīvību *no* kolektīvām saistībām, pazemošanas un ierobežojumiem, tā manifestējas visdažādākajos emancipācijas centienos. Un vienlaikus runa ir arī par brīvību *uz* ierobežotu sava Es pārdzīvošanu, autonomiju, individualitāti un pašatbildību, kas manifestējas pilsoņtiesībās un cilvēktiesībās, kā arī tiesību un to izmantošanas nostiprināšanā, nostiprinot to kā trešo lielumu starp atsevišķo indivīdu un kolektīvu.

2. ĒRIHA FROMMA BRĪVĪBAS PSIHOLOĢIJA

To, ka Ērihs Fromms savu pirmo grāmatu ir nosaucis par „Bēgšanu no brīvības” [*Escape from Freedom*], var pārprast, it kā viņam būtu svarīgi izvairīties no brīvības un ka viņš gribētu rast patvērumu kaut kur pirmsmodernajā pasaulē. Varbūt tas izskaidro to, ka dažus gadus vēlāk Lielbritānijā grāmata tika publicēta ar nosaukumu „*The Fear of Freedom*” – „Bailes no brīvības”. Ar šo nosaukumu kļūst skaidrāks, ka Frommam ir svarīga brīvības jautājuma psiholoģiskā perspektīva. Fromms tiešām kā pirmais psihologs analizē modernā cilvēka brīvības problemātiku. Cilvēka atbrīvošanās psiholoģija, psiholoģija

par cilvēka atbrīvošanos no vēsturiski tapušajām kundzības pretenzijām ir šīs grāmatas galvenā tēma.

Manā ieskatā pastāv vēl divas blakustēmas. Viena no tām ir autoritārisma un autoritārā rakstura psiholoģiskais izskaidrojums. Otra tēma ir jautājums, kā psiholoģiski izskaidrojams tas, kas, balstoties uz saimnieciskiem un sabiedriski kulturāliem sasniegumiem un prasībām, cilvēkiem ir jādara, bet noslēdzas ar to, ka beidzot viņi paši pēc tā kaislīgi tiecas. Darba „Bailes no brīvības” pielikumā Fromms izvērs savu sociālā rakstura teoriju. Viņš parāda, ka līdztekus individuālam raksturveidojumam pastāv arī cits psihisks struktūrveidojums: sabiedriskā pielāgošanās spaida dēļ cilvēks attīsta arī centienus un vērtību priekšstatus, kas viņu pasargā no tā, ka viņš tiek sabiedriski izstumts vai viņam jāpaliek bez panākumiem. Šādiem raksturveidojumiem šī funkcija ir pat tad, ja tie ir kontrproduktīvi attiecībā pret cilvēka labību. Tikai ar šādām sabiedriski karakteroloģiskām atziņām, saskaņā ar Fromma atziņām, var izskaidrot, piemēram, to, kāpēc Vācijā sīkburžuāzija palīdzēja uzvarēt un kāpēc daudzi vācu strādnieki, kas atzinās kreisumā, necīnījās pret nacionālsociālismu.

Izejpunkts Fromma sabiedrības rakstura teorijai un arī viņa brīvības psiholoģijai ir atziņa, ka cilvēks ir saistības būtne.² Cilvēks nav nekas cits kā savstarpēji, ar īstenību un sevi pašu saistīta būtne. Tāpēc viņam ir vislielākās bailes, ka vairs nespēs adekvāti apmierināt savas vajadzības pēc saistības. Kolīdz viņa vajadzība pēc saistības tiek masīvi apdraudēta un kolīdz viņam draud iekrišana izolētā nekurienē, viņš mēģina izveidot sargājošu saistību tikai pats ar sevi (piemēram, autismu) vai ārprātīgu saistību (šizofrēnijā vai paranojā). Pat šādas atdalosas saistības formas ir labākas nekā izciest būšanu bez saistības. Tāpēc vissvarīgākais psihiskās attīstības aspekts un vislabākais psihiskās veselības garants ir izveidot iekšējus tēlus un reprezentācijas par labvēlīgu, noturīgu un uzticības vērtu saistību. Tas, ko mēs psiholoģiski dēvējam par struktūrveidojumu vai arī par raksturveidojumu, nav nekas cits kā šādu iekšēju tēlu izveide, kas nodrošina pirmuzticību īstenībā, citos cilvēkos un mūsos pašos. Kā iekšķīgotu saistības pieredzi to visnotaļ grūti atņemt aktuālai pretējai pieredzei. Šī pieredze pamato to, kas psiholoģijā tiek dēvēts par patību. Tā nodrošina saistību ar ārējo īstenību, citiem cilvēkiem un mums pašiem, kaut arī neesam atkarīgi no to reālās klātbūtnes un apliecinājuma.

Lai mēs justos nozīmīgi un labi, nav aktuāli nepieciešami apliecinātie cilvēki; lai spētu kādu mīlēt, mums nepavisam nav aktuāli pirmām kārtām gūt pieredzi, ka citi mūs mīl. Lai spētu būt vienatnē, nav nepieciešams permanents apstiprinājums, ka netiks atstāts vienatnē; lai spētu būt aktīvs, nepavisma nav tā, ka sākumā mūs nepieciešams aktivēt. Jo lielāka ir mūsu pieredze par pašbūšanu un atkarību no svešiem spēkiem, jo daudzveidīgāka un spēcīgāka kļūst mūsu patība, šādi arī brīvāk pārdzīvojam sevi un esam brīvāki. Tāda, nedaudz vienkāršoti izklāstot, ir Fromma brīvības psiholoģija.

3. BAILES NO BRĪVĪBAS UN JAUNLAIKU INDIVIDUALIZĒŠANĀS

Mācītais sociologs un psihoanalītiķis Fromms atsevišķo cilvēku aptvēra ne tikai kā vienmēr jau saistītu būtņi; tieši tāpēc, ka viņš pastāv tikai kā saistīta būtne, viņu jāaptver arī kā sabiedriskotu būtņi. Atšķirībā no vairums psihologiem, kas indivīdu redz pretstatītu sabiedrībai, saskaņā ar Fromma domām, atsevišķais indivīds nav šķirams no sabiedrības, kurā viņš dzīvo. Katram cilvēkam kaut kādā veidā jātiek galā ar sabiedriskās kopdzīves prasībām, lai nepakļautu sevi briesmām izkrist no sabiedriskajām attiecībām un tikt izstumtam. Tāpēc, pēc Frommu domām, sabiedrības rakstura psihiskajam strukturveidojumam ir tik liela nozīme. Šādi Fromms izskaidro to, ka kaut kādas sabiedrības grupas locekļi domā, jūt un rīkojas līdzīgi tāpēc, ka viņi ir iekšķīgojuši sabiedriskās kopdzīves prasības, lai pastāvētu kā sabiedrību saturoši dzinējspēki.

Dziļākais cēlonis šai pielāgotībai sabiedrībai arī šajā gadījumā ir vajadzība pēc saistības un eksistenciālās bailes pazaudēt saistību ar sabiedrību. Tikai ņemot vērā šo atziņu, kļūst saprotams, cik draudīgs atsevišķajam indivīdam ir individualizācijas process, kas sākās līdz ar Vakarzemes jaunajiem laikiem.

Pat ja atšķirība starp pirmsmoderno un moderno cilvēku ir plakātiska un skaidri atpazīstama kļūst tikai pēc gadu simtiem, tad tieši psiholoģiskajā perspektīvā tā ir ļoti produktīva. Tā signalizē par atšķirīgu sociālās kopbūšanas un Es uztveres veidu. Kad pirmsmodernais cilvēks saka „es” un grib pats sevi uztvert kā patstāvīgu lielumu – tiešām kā „Es”, tad viņš vienmēr pārdzīvo sevi kā daļu no kopības, kas viņu nes, sargā, godina un piedāvā mājvietu. Bez šīs kopības viņa Es ir nepamatots; viņa Es [veidojumam] nav fundamenta bez tā piederības to nesošajam Mēs [veidojumam]. Viņa

personiskie vērtībpriekšstati ir tās kopības vērtībpriekšstati, saistībā ar kuru viņš sevi pārdzīvo kā tās daļu.

Uzdrošinoties nošķirties no šādām kopības attiecībām un dzīvot savu sabiedrisko saistīto būšanu neatkarīgi no kopības un aptvert sevi kā brīvu indivīdu, cilvēki psihiskā ziņā nokļūst dzīves briesmās.³ Daudzas līdz tam derīgās viņu saistītās būšanas īstenošanas formas vairs nepastāv, tā ka viņiem draud psihiska krišana. Bet tieši tas arī ir domāts, kad Fromms runa par *bailēm* no brīvības.

Individualizācijas process, kas Vakarzemē aizsākas ar jauniem laikiem, ir īstenojies nelielos posmos, ar daudziem kompromisveidojumiem – atliek vien atcerēties absolūtisma laikus –, taču tas ir piedzīvojis arī forsētu attīstību, kas novedusi pie apgaismības filosofijas, pie franču revolūcijas un pie *Bill of Rights*. Vakarzemes izglītības sistēma un psiholoģijas rašanās 19. gadsimtā nav iedomājama bez individualizācijas procesa.

Darbā „Bailes no brīvības” Fromms apraksta jaunlaiku individualizācijas procesu. Viņš ieskicē arī šī procesa mērķi: brīvo indivīdu, kurš pēc paša iniciatīvas – *sua sponte* – spēj būt aktīvs. Šāds cilvēks, cik nu tas iespējams, mēģina būt neatkarīgs no svešiem spēkiem un apmierina savas vajadzības pēc saistības pats ar saviem prāta un mīlestības spēkiem.⁴

Mērķis ir novietots augstu, ņemot vērā bailes no izolācijas un nenozīmīgumu, kas aizvien vēl ir daudzus pārņēmuši un kas tiem liek meklēt bēgšanas ceļus. Tā, piemēram, darbā „Bailes no brīvības” Fromms detalizēti apraksta, ka daudzi cilvēki savu laimi vairs nemeklē pirmsmodernā kopībā, viņi pakļaujas personificētai autoritātei, vadonim un dučēm. Viņi attīsta autoritātu sabiedrības raksturu, kas daudzos aspektos atgādina pirmsmoderno sabiedrības konstrukciju. Tieši nacionālsociālisms ar saviem rasistiskajiem priekšstatiem un savu tautisko kopības ideoloģiju no jauna atdzīvināja un instrumentalizēja pirmsmoderno kopību.

Tas ir Ē. Fromma zinātniskais nopelns, ka viņš atpazīna tādu, piemēram, raksturveidojumu kā autoritārais raksturs un konformistiskais mārketinga raksturs atkarību no laika noteiktajām saimniekošanas un sociācijas prasībām un aprakstīja to psihisko dinamiku.⁵ Rodas jautājums, kā ir attīstījies individualizācijas process 70 gadus pēc grāmatas „Bēgšana no brīvības” [*Escape from Freedom*] publicēšanas un kādi raksturveidojumi pastāv patlaban?

4. TAGADNES BRĪVĪBAS JAUTĀJUMS

Tas, ka tā sauktajās Rietumu zemēs pēdējos 50 gados ir radusies jauna individualizācijas procesa dinamika, ir nolasāms jau no daudzajiem mēģinājumiem, kas jaunajam laikmetam ir devuši nosaukumu. Mēdz runāt par postmodernismu vai otro modernismu, tiek runāts arī par to, ka modernisms nokļuvis pats pie sevis. Citi patur vērā kapitālistiskās saimniecības pārmaiņas un runā par neoliberālismu un neoliberālu saimniecības filosofiju. Vēl citi visu laimi saskata visu ierobežojumu atcelšanā. Viņi tic liberalizētā tirgus pašvirzībai un ir pārliecināti, ka arī sabiedrības un kultūras procesos darbojas pašas sevi virzošas sistēmas ar iebūvētām korekcijām.

Lai no kādas perspektīvas arī skatītu tagadējo individualizācijas procesa pārmaiņu, acīmredzot aizvien ir runa par mainījušos brīvības izpratni un par citu attieksmi pret ierobežojumiem un robežām. Pirms runāšu par jaunu raksturveidojumu, vēl nedaudz jāieskicē šī pārmaiņa brīvības izpratnē.

A) BRĪVĪBA KĀ ATBRĪVOŠANĀS NO IEPRIEKŠDOTĀM ROBEŽĀM

Jau tika runāts par divām atšķirīgām brīvības izpratnēm. Brīvība, tika teikts, pastāv tikai cilvēciski iespējamā ietvaros, tā ka brīvību var pārdzīvot un praktizēt tikai *iepriekšdotā* robežu ietvaros. Taču, no otras puses, kopdzīves nolūkiem pastāv daudzas *pašu noteiktas* robežas, kas individualizācijas procesā pamatoti novērstas, lai nodrošinātu individuālo brīvību.

Bet vai aizvien ir spēkā pirmais izteikums, ka brīvība ir realizējama tikai cilvēciski iespējamā iepriekšdotajās robežās? Šīs robežas gan individualizācijas procesā vai tehniskās attīstības procesā var pavirzīt aizvien tālāk. Tomēr iegūtā brīvība aizvien vēl ie ierobežota. Varbūt tomēr nav? Vai tieši patlaban netiek runāts par iespēju pārdzīvot brīvību kā neierobežotību? Vai netiek realizēta pavisam cita autonomijas dimensija – proti, pašnoteikšanās un Es-teikšana, kas grib, lai neviens un nekas – arī iepriekšdotā realitāte – neko nespētu tai priekšrakstīt? Vai netiek novērstas robežas visos līmeņos, arī tādas cilvēciski iespējamā robežas, par kurām domāja, ka tās nevar novērst, jo tās attiecas uz *conditio humana*, cilvēkbūšanas priekšnosacījumiem?

Filosofiski pamatoti vai vienkārši faktiski praktizēti [indivīdi] iestājas par konstruktīvismu, kurā visnotaļ pareizā atziņa, ka jebkurš uztvērumus un atziņa ir pakļauta konstrukcijas loģikai, tiek vispārināta: atbrīvots no visa,

kas varētu to ierobežot un definēt, cikvēks ir tas, ko viņš no sevis uzkonstruē. Kaut kas saistošs, būtisks, nosacīts, kas varētu ierobežot viņa neierobežoto īstenības konstrukcijas brīvību, vairs nav redzes laukā.

Šādi ir dots arī mājiens par to, ka neierobežotā brīvība un autonomija ir realizējama ar pašnoteiktu īstenības konstrukciju, kura visu, kas varētu ierobežot cilvēka brīvību, tiecas novērst un izskaust. Katrā ziņā vācu valodā šāдай robežu novēršanai ir savs vārds. Šis vārds ir *Ent-grenzung* [at-robežot], tas jau savā etimoloģijā vienmēr ir nozīmējis, ka robežas tiek pārvarētas, tās novēršot. Ja ierobežojumi realitātē nav novēršami, tad vajag atrobežot realitāti, izskaužot un noliedzot ierobežoto realitāti un aizstājot to ar simulētu un virtuālu realitāti.⁶

Šādas īstenības konstrukcijas patlaban nav nedz utopiskas, nedz – kā līdz šim – ierobežotas ar izņēmuma situācijām. Neierobežotības īstenības konstrukcijas ir pastāvējušas vienmēr: psihozēs, sapņos, reibumā, transā, regresijā vai *unio mystica*. Patlaban, pateicoties digitālai tehnikai, elektroniskiem medijiem un satiklotības iespējām, atrobežotās īstenības konstrukcijas kļūst pieejamas ikvienam, jebkurā laikā un jebkurā vietā.

Daudzas īstenības konstrukcijas var inscenēt, un gandrīz jebkuru īstenības konstrukciju vismaz pārejoši var padarīt par savu kā virtuālo realitāti. Jo vairāk cilvēki ar suģestīvām un autosuģestīvām tehnikām ievingrinās dzīvot simulētās īstenībās, jo neproblemātiskāk izdodas ilgstoši neierobežotas brīvības realizācija.

Katrā ziņā psiholoģiskā perspektīvā šim nolūkam ir vajadzīgi cilvēki, kam arī iekšēji piemīt vēlme īstenību ap sevi un īstenību, kas viņi ir paši, „izdomāt no jauna” – kā tas skan jau ikdienas valodā. (Patlaban visu vajag izdomāt no jauna: cilvēku, politiku, izglītību un, protams, arī Latviju.) Vismaz mājienuveidā jāparāda, kādas tagadējās dzīves iespējas un prasības raisa raksturorientāciju, kas cilvēkiem aizvien vairāk liek no jauna izdomāt īstenību, lai varētu sevi pārdzīvot neierobežoti brīvi.

B) ATROBEŽOŠANAS IESPĒJAS UN PRASĪBAS

Sekojojot Ē. Fromma sociālpsiholoģiskajam aizsākumam, jaunas sabiedrības raksturorientācijas aizvien rodas no sabiedrības vai sabiedrības grupas izmainītajām dzīves attiecībām, ar kurām daudziem atsevišķiem indivīdiem vajag sadzīvot. Turklāt jaunās dzīves attiecības rodas ne tikai no politiskām

un sociālām pārmaiņām, bet arī no revolucionārās tehniskās attīstības un transformētām saimnieciskās producēšanas un distribūcijas iespējām.

Ar digitālo tehniku, elektroniskajiem medijiem un satiklošanas tehnikām izraisītā „digitālā revolūcija” ir aizsākusi līdz šim gandrīz vai neiedomājamu atrobežošanas dinamiku, kas ir pārmainījusi visas pētniecības un dzīves jomas. Digitālā tehnika un elektroniskie mediji ir svarīgs priekšnosacījums tagadējai atrobežotībai no telpas un laika, no zināšanu un informācijas pārneses sekundes ātrumā, no tēlveidojošas darbības, kas atklāj pilnīgi jaunas izziņas iespējas, piemēram, smadzeņu pētniecībā vai diagnostikā, no mērīšanas, kas nekad netika uzskatīta par iespējamu, bet kas, piemēram, atver vārtus uz nanotehniku, priekšnosacījums komunikācijai, kas nav atkarīga no telpas un laika, zināšanu ieguvei vai laika pakavēšanai; gandrīz visu ražošanas procesu un tajā iesaistīto mobilizācijai, globalizācijai un fleksibilizācijai; ģenētiskā koda atšifrēšanai vai Visuma izpētei.

Nav šaubu, ka pēdējo 40 gadu digitālā revolūcija ir izšķirīgi veicinājusi to, ka līdz šim nepārvirzāmās robežas ir pilnīgi izšķīdušas. Tāpēc arī nav nekāds brīnums, ka robežu novēršana ir kļuvusi par brīnumlīdzekli saimniecības organizēšanā (atliek tikai atcerēties finanšu tirgus liberalizēšanu), kā arī darba organizēšanā. Līdz šim darba pasauli bija iezīmējušas mūžilgas profesijas un ilgstošas darba attiecības, pastāvot stabilām peļņas iespējām un sociālām nodrošināšanas sistēmām, šie sargājošie ārējie balsti pakāpeniski sabrūk. Tagad draud „netipiskas” nodarbošanās attiecības (piemēram, iznomātais darbs) un beztermiņa darba līgumu zudums. Strauji palielinās darbs maiņās, nakts darbs, darbs nedēļas nogalē un svētdienas darbs – neraugoties uz iespaidīgajiem datiem par kaitējumiem veselībai un ģimenes un sociālo konfliktu potenciālu, kas iet roku rokā ar šiem atrobežojumiem.

Neatkarīgi no tā, vai atrobežošanas dinamika tiek pārdzīvota pozitīvi vai negatīvi, tā ir sociāla realitāte, no kuras reti kurš var izvairīties. Tādējādi neatliek nekas cits, ka aizvien vairāk cilvēku attīsta sabiedrības raksturorientāciju un ka viņus virza vēlme pašiem noteikt to, kas ir īstenība, lai spētu īstenot pašnoteiktu un brīvu dzīvi.

C) ES-ORIENTĒTAIS SABIEDRĪBAS RAKSTURS

Es šo sabiedrības raksturu esmu nodēvējis par „Es-orientētu”,⁷ jo šādus cilvēkus virza spēcīga vēlme, brīvi no visām robežām, saistībām *pašiem noteikt*

visu, kas attiecas uz dotumiem un mērogiem. Kaut arī viņu izturēšanās šķiet egoistiska vai narcistiska, parasti tas tā tomēr nav. Drīzāk jau viņi ir izstrādājuši jaunu izpratni par autonomiju, kas necieš nekādas saistības, un tiecas ar atrobežojumiem būt brīvi. Tāpēc viņi ir pārmēru sensibli pret visu, kas viņus varētu saistīt un ierobežot vai kur nojaus citas saistības un robežas. Viņi tiecas atrobežot un novērst visu, kas varētu ierobežot viņu pašnoteikšanos, tāpēc tā ir galvenā šī sabiedriskā raksturveidojuma pazīme.

Tiekšanās pēc *neierobežotības* patlaban pastāv visā sabiedrībā. Īpaši iespaidīgi tas izpaužas jaunos cilvēkos un tajos, kas profesionāli darbojas mediju pasaulē un ņemas ar īstenību jaunu konstruēšanu un mediālu pastarpināšanu.⁸ Šis empīriskais novērojums norāda uz citām jaunā raksturveidojuma atpazīšanas pazīmēm: uz kaislīgo vēlmi konstruēt īstenību no jauna un citādi un dot priekšroku atrobežotām īstenībām. Jauno brīvību var plaši realizēt tikai tad, ja ir pieeja no jauna konstruētām īstenībām, resp., ja pats spēj radīt šādas īstenības.

Jaunais raksturtips pastāv divās izpausmēs. Līdzīgi kā autoritārā rakstura gadījumā, kas pastāv izteiktākā sadistiskā vai mazohistiskā orientācijā, arī šajā raksturā, kas tiecas pēc neierobežotas brīvības, var izšķirt aktīvu un pasīvu versiju. Aktīvais tips grib pats no jauna radīt savu appasauli, savu dzīves stilu un savu pārdzīvojumu pasauli, turpretim pasīvais grib pašnoteicoši piedalīties atrobežotajā īstenībā. Pasīvais tips izraugās dzīvespasauli, *lifestyle*, marku, mūzikas stilu un *events*, kas viņam vai viņai ir piemēroti.

Atbilstīgi citāds ir arī meklētais pašpārdzīvojums. Pasīvais tips grib būt Es, kas ir saistīts un tam piederīgs. Jo tikai šādi viņš var atrobežoti pārdzīvot. Mēs-izjūtas pārdzīvojumā viņš jūt savu Es. Būt saistītam – tas viņu dara brīvu. Pašnoteikšanās un saistība tik ļoti izslēdz, ka jebkura saistība nozīmē atkarību un līdz ar to – ierobežotību, tāpēc tik svarīga un nozīmīga ir pašizraudzītās saistības pārdzīvošana. No pirmsmodernā cilvēka viņa vēlme būt saistītam atšķiras ar to, ka jaunais raksturs vēlas būt saistīts *pašnoteicoši* – tieši ar tiem cilvēkiem vai vietām, kas viņam vai viņai ir piemēroti. Tātad pastāv ne tikai jauna Es-teikšana un Es-pārdzīvošana, bet arī jauns socialitātes un kopjēgas veids – jauna Mēs-pārdzīvošana, kas ir projektsaistīta un notikumiem pilna, taču necieš nekādas saistības.

Vēlmi konstruēt īstenību no jauna un citādi, resp., ienirt inscenētās un simulētās īstenībās, pavisam droši pastiprina tagadējās mediālās iespējas, kas

konstruēto īstenību var padarīt daudz spriegāku, pārdzīvojumiem bagātāku un atraktīvāku nekā ir dotā realitāte. Izpētot jautājumu, kurās situācijās cilvēkiem ir kāpināta vajadzība ienirt inscenētās un simulētās pasaulēs, ļoti ātri kļūst skaidrs, ka viņi tiecas izbēgt no pārlietu ierobežota vai apgrūtināša dvēseliskā uzskāņojuma. Inscenētās un simulētās īstenības sniedz nedrošo „priekšrocību”, neatkarīgi no paša uzskāņojuma un personiskajām dzīves gaidām spēt pārdzīvot apmierinājumu un laimi.

Vēlme atrobežot realitāti attiecas ne tikai uz mūs aptverošo īstenību. Arī mūsu pašu personība ar visām tās šķautnēm, nīstāmām iezīmēm un agresīvām izpausmēm ir atrobežojama, piemēram, ar mentālu mūsu jūtu dzīves pārkonstruēšanu. Šādas pārkonstruēšanas daudzās profesijās attiecas jau uz personības veidošanu. Ar psihotehnikām panāk ietrenētību būt nevis vairs īgnam, kritizējošam, negribīgam vai nemotivētam, bet gan vienmēr tikai draudzīgam, novērtējošam, piekrītošam un empātiskam. Un tad tā arī ir: simulētās jūtas kļūst par personības atribūtiem, bet to, ko jūt attiecīgā persona, tā vairs nezina arī pati.

6. NEIEROBEŽOTĀ BRĪVĪBA UN BAILES NO REALITĀTES

Noslēgumā ir jautājams, vai raksturs, kas tiecas pēc neierobežotas brīvības, ar savu jauno autonomijas izpratni iemieso jaunu laikmetu individualizācijas procesā un nodrošina jaunu individuālās brīvības kvalitāti vai arī (gluži kā autoritārais raksturs) īstenībā ir bēgšana no brīvības? Šādā gadījumā – gluži kā kundzības idealizēšanā un pakļaušanās autoritārā rakstura gadījumā – pašnoteicošā tieksme pēc atrobežošanās būtu uzlūkojama kā izmisis mēģinājums tikt galā ar dziļi sakņotām bailēm, dzīvojot pilnīgi nesaistīti un bez kādām attiecībām desolidarizētā un atomizētā sabiedrībā. Pats brīvi nosakot to, kas ir īstenība un kāda īstenība man ir panesama un sniedz balstu, un vairs neesmu spiests skatīties acīs šai manai sabiedrības realitātei.

Ēriha Fromma darbs „Bailes no brīvības” nav neko zaudējis no savas aktualitātes, jo līdz ar progresējošo individualizācijas procesu un tagadējām neierobežotās brīvības iespējām bailes no šīs brīvības drīzāk ir pastiprinājušās. Ja cilvēks nav nekas cits kā sabiedriskota būtne, tad daudzu sabiedrisko saistību un attiecību iziršana viņam ir jāuztver kā eksistenciāls apdraudējums.

Tomēr, ņemot vērā jauno raksturveidojumu, nav pamatoti runāt par bailēm no brīvības. Cilvēki, kas iestājas par īstenības pašnoteikto atrobežojumu, mīl šo brīvību un nebaidās no tās. Tas, no kā viņi baidās, ir realitāte, ierobežotā realitāte, nežēlīgā realitāte, ambivalentā, apšaubošā un kritizējošā realitāte. Viņi baidās no realitātes un dzīves prasībām un bēg pašu virzītajā īstenības konstrukcijā, kas ir brīva no nepatikamiem robežu pieredzējumiem. Tādējādi noslēgumā veidojas atziņa, ka robežām un arī nepatikamiem robežu pieredzējumiem jābūt kaut labam.

No vācu valodas tulkojis **Igors Šuvajevs**

Vēres

- 1 Fromm E. Die Furcht vor der Freiheit (1941a) in: *Erich Fromm-Gesamtausgabe in 12 Bänden*. Hrsg. von Rainer Funk. München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag), 1999. (Turpmāk citēts kā GA.)
- 2 Es šeit apzināti neizmantoju jēdzienu „*Bindung*” [pieķeršanās], kas ieviesies psiholoģijā, pateicoties salīdzinošajai etoloģijai (piemēram, Boulbija darbos) un zidaiņu izpētei (piemēram, Einsvorta u. c. darbos), es izmantoju Fromma ieviesto jēdzienu „*Bezogenheit*” [saistība] (pirmām kārtām sk.: Fromm E. *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a), GA IV, S. 25–39). Jēdzienus „pieķeršanās” (*attachment*) un „saistība” (*relatedness*) var izmantot kā savstarpēji aizstājamus jēdzienus, ja pastāv konsenss, ka runa ir par pieķeršanās, resp., saistības *veidu*. Tiesa, vismaz Vācijā ar jēdzienu „*Bindung*” konotējas pieķeršanās, kas apgrūtina individuētās saistības izpratni.
- 3 To, cik draudīga ir šāda sabiedriskās saistītās būšanas maiņa, patlaban var empīriski apstiprināt ar augsto procentu līmeni starp emigrantiem, kas cēlušies no kolektīvi organizētiem etnosiem un psihiatriski saslimst. Arī sodu ziņā un forensiskā aspektā migrantu daudzums ir nesalīdzināmi lielāks. Psiholoģiski šādu attīstību kriminalitātes virzienā var visnotaļ labi saprast kā patoloģisku pašnorobežošanu, balstoties uz traumatiski pārdzīvotu sabiedrisko izolāciju.
- 4 Sk.: *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a), GA I, S. 367–378.
- 5 Sabiedrības jeb sociālā rakstura konceptu Fromms ir izstrādājis jau trīsdesmitajos gados (sk.: Fromm E. *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*. 1992e [1937]). GA XI, S. 129–175) un pirmo reizi publicējis kā pielikumu grāmatai „Bailes no brīvības” (GA I, S. 379–392). Kopsavilkums ir sniegts darba „Viņpus ilūzijām” 8. nodaļā (1962a, GA IX, S. 85–95). Sk. arī: Funk R. *Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart*. In: Funk R., Johach H., Meyer G. (Hrsg.). *Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag,

- 2000, S. 20–45; kā arī: Funk R. Mehr als nur Intersubjektivität. Der sozialpsychoanalytische Ansatz Erich Fromms. In: *Forum der Psychoanalyse*, 27, 2001, Heft 2.
- 6 Sk. par to: Funk R. *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei sondern abhängig macht*. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus), 2011.
 - 7 Funk R. *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Charakters*. München (dtv), 2005.
 - 8 Sk. empīriskā pētījuma rezultātus par „Es-orientēto raksturu”: Frankenberger R. Die postmoderne Gesellschaft und ihr Charakter. In: Frankenberger R., Frech S., Grimm O. (Hrsg.). *Politische Psychologie und Politische Bildung. Gerd Meyer zum 65. Geburtstag*. Schwalbach (Wochenschau), 2007, S. 167–187, īpaši: S. 181 ff.

Fromms un Latvija

Maija Kūle

Brīvības problēmas mūsdienu Latvijā Ēriha Fromma analītiskās sociālpsiholoģijas kontekstā

Ērihs Fromms ir pasaulē pazīstams kā autors, kas spilgti un tīrīgi rakstījis par analītiskās sociālpsiholoģijas, psihoanalīzes, kultūras un sabiedrības jautājumiem. Viņa redzeslokā ir nonākušas gan sabiedrības, gan personību attīstības problēmas, saskatot tajās bezapzinātos strāvojumus, kaislību diktētus notikumus, (ne)tiekšanos uz brīvību, destruktīvu personību un manipulāciju spēku. Cilvēki vēlas brīvi dzīvot un izdzīvot, taču bieži tas nav vienkārši un pašsaprotami. Nepieciešamas izdzīvošanas stratēģijas, spēja orientēties apkārtējā pasaulē un izpratoši realizēt savu brīvību.

Tematika, ko savos darbos aplūkojis filozofs, rezonē ar Latvijas un Eiropas sabiedrības aktualitātēm 20. gadsimta beigu posmā un 21. gadsimtā: tās ir izdzīvošanas stratēģijas laika posmā, kad sabrūk PSRS, notiek valstiskuma atjaunošana Latvijā 1990.–1991. gadā, ko pavadīja brīvības centieni un nacionālās identitātes meklējumi, tās ir 21. gadsimta sākuma ekonomiskās un sociālās krīzes. Fromma mācība tādējādi ir vērtīga arī Latvijas sabiedrības sociālpsiholoģiskajā un kultūras psihoanalītiskajā skatījumā, jo tā dod filozofiskus izpratnes modeļus.

Ē. Fromms savos darbos analizē, kā darbojas tirānu ietekmes mehānisms. Tirāni ir bijuši pasaules vēstures sastāvdaļa, un viņu vara allaž balstās uz despotisma savienošanu ar masu pakļaušanu. Bet kāpēc masas pakļaujas?

Kāpēc cilvēki bēg no brīvības un bailēm ir tik liels spēks? Despotu spēks un vājums atainojas, piemēram, Staļina personības kulta psiholoģisko un sociālo sakņu analizē, kam pieskāries arī Fromms. 1990. gados gan krievu, gan citās valodās tika publicēts daudz analītiskās literatūras par Staļina režīmu,¹ tagad tas diemžēl ir sarucis. It kā jautājums par autoritāru personu spējām pakļaut sev sabiedrību būtu kļuvis maznozīmīgs.

Tomēr šī jautājuma aktualitāte nonāk dienaskārtībā sakarā ar Putina kā Krievijas Federācijas prezidenta darbību, cenšoties palielināt Krievijas ietekmes spēku pasaulē. Spilgti tas redzams Krievijas agresijas gadījumā pret Ukrainu, sākot no 2014. gada marta, kad notika nelegitīms referendums Krimā un Krima tika pievienota Krievijai. Levadas centra socioloģiskās aptaujas Krievijā parādīja², ka prezidenta reitings tūlīt strauji palielinājās, cilvēku sociālpsiholoģiskās noskaņas rezonēja ar bezapzināto vēlmi būt varenai, spēcīgai un savu varu diktējošai krievu tautai. Ideoloģija kā sabiedriskās domas veidošanas ierocis ar mediju palīdzību strādāja spēcīgāk nekā daudzu personiskās vēlmes iegūt savu viedokli. Tipiska bēgšana no brīvības. Tas, ka Krievijas mediji gandrīz vienprātīgi pakļāvās politiskās varas diktētajam notikumu interpretācijām, divām trešdaļām no sabiedrības nelikās būtiski. Tiekme un iespējas saņemt neatkarīgu informāciju samazinājās, jo daudz lielāks bija prieks par varenības izjūtas atjaunošanos, kas ir psihoanalītiski analizējams fenomens.

Ē. Fromma grāmatas „Piederēt vai būt” un „Bēgšana no brīvības”, „Cilvēka destruktivitātes anatomija” gan oriģinālā, gan tulkojumos kļuva par pastiprinātas intereses objektiem pārejas periodā no padomju iekārtas uz jauno kapitālismu Latvijā. Viņa risinātie jautājumi bija un ir svarīgi arī mūsdienā Latvijā.

BRĪVĪBA KĀ ĒRIHA FROMMA FILOSOFIJĀ APLŪKOTA VĒRTĪBA UN TĀS MEKLĒJUMI LATVIJĀ

Latvijas vēsturē brīvības centieni ir attēloti gan mākslā un literatūrā, idejās par indivīda atbrīvošanu no sociāliem un ekonomiskiem spaidiem, kustībās par sociālo grupu un sieviešu emancipāciju, nostādnēs par tautas atbrīvošanos un brīvu valsti. Jēdziens „brīvība” latviešu valodā sāk nostiprināties līdz ar jaunlatviešiem. 18./19. gs. mijā tam ir nozīme „atļauja, privilēģija”

tā tad – brīvība ir privilēģija, izņēmuma stāvoklis. Taču vēstures process virzījās uz to, lai tā kļūtu par visiem pieejamu vērtību.

Vēlāk vārda „brīvība” nozīme Rietumu kultūras ietekmē Latvijā tiek paplašināta, ar to saprotot cilvēka prātā balstītu brīvo gribu un atbildīgu rīcību. Tie ir eksistenciālās brīvības meklējumi. Eksistenciālā brīvība ir cilvēka eksistēšanas pamats, kas pati pastāv bezpamata veidā (*Un-Grund*). Brīvība (ar lielo burtu) ir priekš brīvības, tajā cilvēks ir dots sev pašam. Tā ir iespēja tvert jēgu. Otra līnija ir politiskās brīvības meklējumi, ar to saprotot nacionālo, tautas, sabiedrības atbrīvošanās ideju. Ilgstoši tieši šāda veida – *liberty* – ideja Latvijā ir spēcīgāka par eksistenciālās brīvības centieniem. Taču nebūt ar *liberty*, emancipāciju indivīdos tiek izkoptas eksistenciālās brīvības izjūtas. Bieži notiek tieši otrādi: politiskā, ārējā brīvība aizēno vajadzību būt brīvam – ētiskā, morālā un solidāri atbildīgā nozīmē – arī katram pašam.

Viens no vadmotīviem indivīdu un Latvijas sabiedrības kopumā atbrīvošanā no komunistiskā totalitārisma bija centieni pēc **brīvības** abās nozīmēs, – gan kā individuālas, gan sociālās un politiskās vērtības. Kopš 20. gadsimta astoņdesmito gadu otrās puses tie bija centieni:

- a) pēc Latvijas valstiskās neatkarības atjaunošanas (šī tēma pārsniedz brīvības centienus un bija nozīmīga starptautiskajā politikā);
- b) pēc sociālistiskās plānošanas ekonomikas nomaiņas ar brīvā tirgus ekonomiku, kurā funkcionētu brīvi ekonomiski subjekti;
- c) pēc individuālās atbrīvošanās, ieskaitot runas brīvību, biedrošanās brīvību, ticības brīvību³ utt.;
- d) pēc pašpietiekamas, izglītotas, labklājībā dzīvojošas personas, kuras eksistences vērtības nodrošinātu sociālā iekārta un starptautiski veiksmīga ekonomika.

Pirmie divi mērķi Latvijā tika sasniegti 1990.–1991. un turpmākajos gados, trešais tika nostiprināts LV Satversmē un cilvēktiesībās, taču ceturtais – brīvas un pilnveidojušās personības jautājums joprojām ir aktuāls 21. gadsimtā. Tāpēc jāieklausās Fromma filosofijā, kurā viens no vadmotīviem ir jautājums par individuālo brīvību. Jāatzīst, ka Latvijas intelektuālajā domā ir gan kopīgas nostādnes ar Fromma mācību, gan arī atšķirīgas.

Ē. Fromms apraksta dažāda veida vēsturiskos periodus un tiem atbilstošos sociālos raksturus, kas ietekmē cilvēku personiskās dzīves. Viņa

redzeslokā vairāk ir indivīds attiecībās ar sabiedrību nekā sociālās kustības, vairāk mācība par raksturiem nekā politisko un ekonomisko tendenču izpēte. Otrā pasaules kara sākumposmā (1941. g.), publicējot grāmatu „Bēgšana no brīvības”, Fromms paredz, ka cilvēku centieni pēc brīvības var apvērsties uz pretējo pusi, – cilvēks kļūst nevis brīvs, nevis tiecas uz pašattīstību, savas būtības atrašanu un piepildīšanu, bet gan kļūst izolēts, vientuļš un tukšs. Brīvība „no” var atnest jaunu verdzību. Filsofa vārdi atbilst arī nākotnes prognozēm, jo 21. gadsimta patērētājsabiedrībā, pat vairāk nekā pēckara situācijā, brīvība „no” parādās kā važas.

Ē. Fromms cilvēka brīvību saskata spontanitātē un radošumā, kam vajadzētu atpēstīt no negatīvās brīvības, kas saistīta ar ārēju apspiešanu. Savdabīgi, ka izdevumā „Die Furcht vor der Freiheit” vācu valodā nodaļas nosaukums tiek atveidots *Freiheit und Selbstbestimmung*, bet krievu valodas tulkojumā „*Begstvo ot svobodi*” (Moskva, 1990) citādi – Brīvība un *spontanitāte* (nodaļas tekstā autors bieži lieto vārdu *Spontanität*). Frommam pašnoteikšanās ir identa ar spontanitāti. Spontanitāte parādās mīlestībā, darbā, aktivitātēs, kas, viņaprāt, ir pat svarīgākas nekā to rezultāti. Pozitīva brīvība, pēc Fromma domām, ir personības realizācija. Visiem ideāliem ir jātiecas uz indivīda laimes sasniegšanu. Dzīves jēga ir pati dzīve [*das Wirken des Lebenden selbst*], apgalvo Fromms, būdams procesa filosofijas ietekmē. Cilvēkam ir jājūt sevi veselumā, jātiecas uz piepildītību, sevis atrašanu. Jāpiezīmē, ka filsofs nebūt skaidri neizvērs, kas ir šīs personas kodols, aicinājumi uz to tiekties prevalē pār kodola skaidrojumu. Būt radošam nozīmē aktivitāti, gribu, personas pašapjēgumu veselumā un prāta saistību ar juteklību, emocijām, nenoslīgšanu racionalitātē. Tādējādi Fromms vairāk simpatizē māksliniekiem, maziem bērniem, opozicionāriem nekā racionālām, pārāk loģiskām personām, kurās saskata iespējamu tieksmi uz destruktīvu vardarbību.

Kā parāda Fromms, brīvības ideja ir Rietumu kultūras gadsimtu gaitā izauklēta, augstākā cilvēciskā vērtība. Dzīvei kopumā nav jēgas, ja nepastāv apstākļi, kuros cilvēks var attīstīt savu spriestspēju, izkopt savu brīvo gribu, ko pavada atbildība par rīcību, un sekmēt solidaritāti.

Brīvība padomju ideoloģijā bija pseidojēdziens, PSRS laikos lika dziedāt: „Par brīvu un varenu republiksaimei!”, taču reālas politiskas un ekonomiskas brīvības nebija, nerunājot par personisko un vārda brīvību. Jāsecina, ka tieši cilvēku iespējas pilnveidot sevi, atgriezties pie ticības – katoļu,

luterticības vai pareizticības – kļuva par vienu no ierosmēm Trešajai Atmodai un tās nevardarbīgajai pretošanās formai astoņdesmito gadu beigās. Filozofs un priesteris Guntis Kalme atzīst: „Atmodas procesiem intensificējoties, baznīca, kas ar savu eksistenci lielā mērā iemiesoja un pārstāvēja padomju laika ciešanas un vajāšanas, veidoja nacionālās atjaunotnes garīgo vadību.”⁴ Brīvības ideja saliedēja cilvēkus visā Baltijā. Ja paraugāmiem uz Fromma nostādņēm par diviem brīvības veidiem, tā bija cīņa galvenokārt par „*brīvību no, nevis par*”.

Tieši Baltijas Atmodas laika kustība spēja savienot tiekšanos uz Eiropas kultūrā izlolotajām filosofiskajām vērtībām – cilvēka tiesībām, brīvību (*liberty*), labklājību un solidaritāti savienībā ar nacionālās atbrīvošanās idejām. Tas sniedza politiskajai kustībai līdzsvara izjūtu un politiskajā cīņā nepieļāva nacionālisma kā vardarbīgas ideoloģijas veidošanos vai anarhistisku populismu.

Latvijas atbrīvošanās periods 20. gadsimta astoņdesmito gadu beigās bija īpaša sociālā rakstura izpausme, kas apvienoja tautības, dažādas paaudzes, dažādu nozaru strādniekus, māksliniekus, pilsētniekus un lauciniekus utt. Ideja var kļūt par varenu spēku tikai tad, kad tā atbilst noteikta sociāla rakstura cilvēku specifiskām vajadzībām. „Sabiedrības raksturs pārveido ārējās nepieciešamības un šādā veidā virza cilvēciskās enerģijas uz viņu sabiedrības sistēmā noteiktajiem uzdevumiem.”⁵ Atmodas laikā Latvijā bija šādi uzdevumi, kas palīdzēja brīvības idejām iemiesoties nevardarbīgajā pretošanās kustībā. Ē. Fromms raksta: „Tas nozīmē: idejas var iegūt varas pilnu spēku tikai tādā mērā, cik tās atbilst īpašām cilvēciskām vajadzībām, kas sabiedrības raksturam parādās kā izšķirošas.”⁶

Nevardarbīgā pretestība astoņdesmito gadu beigās Baltijā kā pareizākais brīvības iegūšanas ceļš sevi apliecināja dienu no dienas. To noteica pietiekami augsts individualizācijas līmenis, kas ļāva cilvēkiem izjust sevi kā atsevišķām būtnēm ar savu dzīvi un tiesībām. Apgaismība lika saprast: brīvība ir iespējama, tā vienmēr ir klātesoša iespējamība tajā, ko mēs darām. Brīvība ir izdevība un cerība, kas jāmeklē un jāizmanto. Ne vēsturei, ne dzīvei nepiemīt kauzalitāte tādā mērā, ka tā būtu iepriekš noteikts nemaināms plāns, viena vienīga patiesība, kā notiks. Cilvēki bija sapratuši modernitātes laikmeta garu, demokrātijas saistību ar brīvību, un, kad pavājinājās PSRS laika politiskā kontrole, notikumu attīstību viņi arvien drošāk samēroja ar savām iecerēm.

Nevardarbīgas pretestības jēgu Latvijā pastiprināja centieni tiesiskā ceļā formulēt savas prasības. Dziesmu melodijas, Baltijas ceļā stāvošo cilvēku sadošanās rokās [Baltijas ceļš]⁷, nevis ieroči, bet auseklīši pie krūtīm piešķīra politiskajai kustībai vienreizēju garīgu auru, kuras sastāvdaļa bija arī reliģiskā atmoda.

PROTESTANTISMS, BRĪVĪBA UN RELIĢISKĀ ATMODA LATVIJĀ

Kapitālisms, kā uzsver Fromms, atbrīvoja individu, bet kapitālisma radītā atsvešināšanās, cilvēka izolācija atkal to sagūstīja, padarot nebrīvu. Fromms analizē protestantisma nozīmi bēgšanā no brīvības. Protestantisms, no vienas puses, parādīja indivīda spēku, bet, no otras puses, uzsvēra glābšanos ticībā un pilnīgā paklausībā Dievam. Viņa interpretācijā Lutera atbrīvoja cilvēkus no ticības baznīcai, bet nodeva vēl tirāniskākas varas – Dieva – rokās, kas prasa bezierunu paklausību un paredz individuālās personības nonivilēšanu. Fromms uz luterticību skatās skarbi: „Lutera „ticība” bija pārliecība, ka vajag pakļauties pašuzdevuma noteikumiem, tādā risinājums, kam bija daudz līdzības ar principu par indivīdu pilnīgu pakļaušanu valstij un „fireram”⁸.

Latvijas gadījumā 20. gadsimta astoņdesmito gadu otrajā pusē reliģiskajā atmodā turpretī nebija spēcīgi izteiktu firerisma, autoritārisma vai destruktīvu personību, kuras Fromms saskata pirmām kārtām protestantismā. Drīzāk otrādi – brīvības ideja bija arī ticības brīvības ideja. Atmosfēras laikos luterticība nāca ar pozitīvu vēsti, kuras centrā bija indivīda morāle, daļa vācbaltu mācītāju sekmēja dzimtbūšanā nospiestos latviešu zemniekus izglītoties, tiekties uz personisko attīstību un brīvību.⁹

Tas liek izdarīt secinājumus, ka vēstures gaitā reliģiskās konfesijas attiecībā pret atbrīvošanas ideju var spēlēt visdažādākās lomas – būt reakcionāras un parādīt cilvēka absolūto atkarību no pasaules un Dieva spēka, taču var būt arī atbrīvošanas veicinošas, kā Baltijas gadījumā 1987.–1991. gadā. Jāmin arī katoļu pāvesta Jāņa Pāvila II morāli iedvesmojošā loma, ko veicināja viņa vizīte Baltijas valstīs – arī Latvijā 1993. gadā. Jānis Pāvils II atzina personas ticību uz brīvību¹⁰ par vienu no galvenajiem garīgās dzīves vadmotīviem. 1993. gadā pāvests, uzrunājot Latvijas inteliģenci Latvijas Universitātes Liepājā aulā, uzsvēra to, ka ir dziļāk jāzprot individuālās atbildības saistība ar

iegūto politisko brīvību. Tas nozīmē tiekties ne tikai pēc individuālās brīvības, bet arī pēc atbildīgas sabiedriskās brīvības. Pāvests savā uzrunā norādīja, ka pārmaiņas Latvijas sabiedrībā, ekonomiskajā situācijā un morāles jomā ir iespējamas tikai tad, ja mainīsies katrs cilvēks. Šī atziņa Latvijā ir aktuāla līdz pat šim laikam.

Jānis Pāvils II ar konceptuālu skaidrību saistīja nacistisko un komunistisko totalitārismu, uzsverot, ka abas minētās sistēmas 20. gadsimtā radīja vienlīdz lielu ļaunumu.¹¹ Tām abām raksturīga cilvēkam naidīga ideoloģija un tās vainojamas līdzvērtīgos noziegumos pret cilvēci. Viņš nemēģināja attaisnot Otrā pasaules kara uzvarētāju noziegumus, kā tas nereti noticis pēckara perioda politikajā dzīvē. Otrā pasaules kara uzvarētājas nācijas, piemēram, Krievija, veicot vēsturisko analīzi, nereti mēģina nošķirt savus kara noziegumus no nacisma ļaundarībām un cenšas noklusēt staļinisma zvērības. Tieši tā – saistot nacismu un staļinismu, totalitārisma spilgtākos pārstāvjus, – būtu jāuztver posts, ko cilvēcei nodarīja abi 20. gadsimtā valdošie totalitārie režīmi, kuri iznīcināja miljoniem cilvēku un kuru nodarījumi nav pilnīgi nožēloti. Tāpēc Jāņa Pāvila II reliģiski ētiskā pozīcija ir globāli svarīga, lai apturētu bēgšanu no brīvības un aicinātu pārvarēt paklausību militāri politizētiem tirāniem. Tai ir pasaulvēsturiska, morāli politiska un izskaidrojoša nozīme.

Savu lomu reliģijas pozitīvajā līdzdalībā Latvijā spēlēja arī tas, ka padomju ideoloģija bija caur un caur ateistiska un pat vardarbīga attiecībā pret baznīcu un ticīgajiem, mēģinot reliģisko ticību aizstāt ar ideoloģisko ticību. Valdīja brīvības alkas, nevis paklausība autoritāram vadonim un grimšana šaubu bezdibeņos. Luterticīgie mācītāji, to skaitā Modris Plāte, Juris Rubenis, Jānis Rožkalns, Jānis Vanags u.c., kā arī vecās paaudzes mācītāji Roberts Feldmanis, Roberts Akmentiņš, arhibīskaps Kārlis Gailītis kļuva par cilvēka atbrīvošanās idejas nesējiem. Jaunie luterāņu mācītāji 1987. gadā izveidoja kustību „Atdzimšana un atjaunošanās”, kuras centrā lika demokrātijas, kristīgās cilvēkmīlestības un nesatricināmas ticības postulātus.

20. gadsimta otrajā pusē lielākais vairums cilvēku Latvijā nepieņēma padomju režīma piedāvāto reliģiskās ticības nomaiņu ar komunistisko propagandu, savā attieksmē paliekot indiferenti, ticību meklējoši vai slēpti ticīgie. Pārmaiņu brīdī tas ļāva protestantismam¹² parādīties kā morāli, kulturāli un sabiedriski atbrīvojošam spēkam.

BRĪVĪBA: LIRISKĀS UN SADOMAZOHISTISKĀS PERSONĪBAS

Ē. Fromma sniegtā mācība par raksturiem dod iespēju šajā dimensijā pārdomāt arī Latvijas pārmaiņu vadītāju tēlus. Starp Tautas frontes pirmajiem, tautā populārajiem vadītājiem nebija tādu tipisku sadomazohistisku personību, kādas tik spilgti analizējis Fromms (Hitlers, Himlers, Staļins). Drīzāk otrādi – Daiņa Īvāna kā Tautas frontes pirmā vadītāja tēls bija maksimāli romantizēts, lauku ganiņa pelēkajos kamzolišos tērpts, ar vienkāršiem vārdiem izteikts un komunikatīvas labvēlības pārpilns. Tas parādīja iespēju pārmaiņu laikos dominēt arī iracionāli savdabīgām, liriskām personām, ja to vārdi un rīcība saskaņēja ar pārmaiņas alkstošo Latvijas sociālo raksturu – izvirzīt mītiskus ideālus.

Par sadomazohistiem vai agresīviem narcisiem nevar nosaukt arī nacionāli ievirzītos Latvijas Komunistiskās partijas vadītājus kā, piemēram, Anatoliju Gorbunovu un Jāni Vagri.¹³ Viņu rakstura iezīmes sakrita ar pārmaiņas gaidošo sabiedrības raksturu: piesardzība, nogaidīšana, pakļaušanās straumei, atturība pret izvirzīto simbolu (brīvība, valstiskuma atjaunošana) konkretizāciju telpā un laikā. Viņi vadīja procesus savas kompetences un varas iespēju robežās, drīzāk atturīgi nekā varaskāri. Turklāt politiskā vara slidēja viņiem ārā no rokām un tās noturēšanai PSRS brūkošajā sistēmā bija arvien mazāk instrumentu, izņemot iespēju lietot militāro un speciālo dienestu vardarbību pret civiliedzīvotājiem. Sadomazohistiskas personas to būtu izmantojušas, bet Latvijā tādu nebija pārāk (jeb pietiekami) daudz, un tās nespēja iegūt harismātisku varu, ne arī tiešu militāru atbalstu no PSRS vadības.

Militārās vardarbības eskalācijas trūkums 1988.–1991. gadā Latvijā nenozīmē, ka šeit nebūtu radušās autoritāras personas, kas vēlāk izmantoja privatizācijas laiku personiskā labuma gūšanai, ka pēc Atmodas laika nebūtu sākusi nostiprināties reliģiju autoritārā vara, ka patērētāju sabiedrības iespaidā nesāktu vairoties „tukšas” individualitātes, ka nereti mīlestība negūtu kroplīgas formas, kurā valda izdevīgums utt.

Ē. Fromms ir izdarījis nozīmīgus secinājumus par autoritārisma emocionālajām saknēm: sadomazohistiskai personai mīlestība nav savstarpēja savienība uz līdztiesības pamatiem, bet simbiotiska atkarība; pašuzpurēšanās nav savas psihiskās un morālās būtības apliecinājums, bet personas

pakļaušanās kam augstākam; atšķirības starp cilvēkiem nenozīmē individualitāšu dažādību uz līdztiesības pamata, bet dažādu varu; taisnīgums nenozīmē iedzimtu un neatņemamu cilvēka tiesību realizāciju, bet likumu, ka katrs saņems pēc nopelniem; vīrišķība nenozīmē savas individualitātes augstāko apliecinājumu pret ārēju spēku, bet gatavību pakļauties un ciest.

Vardarbīgākus risinājumus astoņdesmito gadu beigās Latvijā vēlējās Tautas fronte pretstāvošās organizācijas – Interfrontes vadība – Igors Lopatins, Aleksejs Aleksejevs un Tatjana Ždanoka, uz to kūdīja arī padomju ortodoksālie ideologi Maskavā, piemēram, 80. gadu beigās TV bieži redzamais Viktors Alksnis. Par personības iezīmju kopumu Fromma izstrādātā modeļa veidā būtu interesants pētījums par Alfrēdu Rubiku¹⁴ – 80. gadu beigās Rīgas Domes priekšsēdētāju, Latvijas PSR Komunistiskās partijas pirmo sekretāru 1991. gadā, vienu no ortodoksālajiem marksistiem, kura darbībā savienojās saimnieciskums ar uzticību padomju režīmam un komunistiskajai ideoloģijai. Ir ziņas, ka Rubiks sastādījis Tautas frontes nogalināmo un cietumos iemetamo aktīvistu sarakstus.¹⁵ Ē. Fromma grāmatā „Cilvēka destruktivitātes anatomija” izstrādātais raksturu algoritms saistībā ar vardarbības un paštaisnīguma tieksmēm var būt lielisks modelis, kā aplūkot personību lomu. Tas vēl nav izdarīts, taču šādi pētījumi pavērtu lielāku skaidrību uz personību lomu Latvijas vēsturē.

Neskatoties uz ortodoksālo komunistu un militāristu destruktīvo rīcību un vardarbības eskalācijas iespējām, brīvības atgūšanas ceļš Latvijā tomēr rezumējās kā nevardarbīgā pretošanās un politiskās, ekonomiskās brīvības un cilvēktiesību atgūšana 1990.–1991. gadā. Tiesiskajā ceļā nozīmīgs solis bija 1990. gada 4. maija Deklarācija, kas Tautas frontes romantiski nacionālo ievirzi pavērsa starptautiski nozīmīgā, juridiski pārdomātā, politiski izaicinošā aktā par Latvijas neatkarības atjaunošanu un brīvību nodrošināšanu.¹⁶

BĒGŠANA NO IEGŪTĀS BRĪVĪBAS

Ē. Fromms savos darbos parāda, ka Eiropas kultūras (vārda plašā nozīmē) attīstība iet uz brīvības iegūšanu, bet reizē ar to pastiprinās nebrīvības spaidi; ja cilvēks vairs nav pakļauts ārējiem politiskiem, juridiskiem spaidiem, tad iekšēji viņš vai viņa sāk pakļauties vienveidības, iztukšotības

un atsvešinātības procesiem. Grāmatā „Cilvēka sirds” Fromms raksturo brīvību kā *izšķiršanās spēju*. Cilvēkam, atšķirībā no dzīvniekiem, ir iespēja dzīvot daudz plašākā pasaulē, izvēlēties starp iespējām, starp labu un ļaunu, piepildīt savas garīgās vēlmes. Brīvība vienmēr IR. Fromms raksta: „Brīvība nav kāds konstants atribūts, kas mums ir vai nav [piemītošs]. Brīvību rod nevis tāpat kā iegūst kādu lietu, brīvība ir vārds, abstrakts jēdziens. Tas sniedz tikai vienu realitāti: sevis atbrīvošanas aktu izšķiršanās procesā. Šajā procesā mūsu spējas izvēlēties līmeni variējas katrā aktā, katrā mūsu dzīves praksē.”¹⁷

Atmodas laikos Latvijas cilvēkiem bija izvēle vai nu atbalstīt komunistiskās iekārtas – totalitārā režīma turpināšanos vai atbrīvošanos no totalitārisma cerībā uz personiskajām un politiskajām brīvībām. Vēsturiskais laiks bija tāds, ka, izdarot šo izvēli, nācās sekot notikumam gaitai. Savā ziņā te varēja saskatīt arī citu brīvības koncepciju, t.i., nevis izvēles situāciju, bet pamatzvēli, kas nozīmē – „attīrīt dzīves laukumu” un sākt visu no jauna – atjaunot valsti, atjaunot ekonomiku, atjaunot sociālās struktūras, atjaunot dzīves vērtības.

Raugoties uz Eiropas dramatisko vēsturi, rodas iespaids, ka eiropiešus allaž pavadījušas izjūtas: apspiest un atbrīvot. Ne velti tādi jēdzieni kā „spēks”, „brīvība”, „uzvara”, „vara” ir eiropiešu leksikas centrā. Ja prāta varas laikmetā (klasiskais laikmets) izglītības ievirze bija apstādināt vēlmju ražošanas mašīnu, jūtas pakļaut prātam, spontanitāti (to aizstāv Fromms) pakļaut refleksijai, tad mūsdienās pastāv tendence intensificēt vēlmes, tās uzskatīt par cilvēka brīvības apliecinājumu. Valda lozungs: ražosim un apliecināsim vēlmes! Cilvēks, atrazdamies visuresošas varas valgos, nonāk situācijā, kurā sāk alkt, lai *būtu brīvība no brīvības*. Taču piemēri no dzīves liecina, ka pretējā polā brīvībai atrodas tikai nebrīvība, nevis kāda augstāka brīvība. Mūsdienās vairs nerunā, ka tev ir dvēsele un to vajag glābt, bet gan – ka tev ir ķermenis un jāmacās to baudīt. Tev ir *libido* – un jāzina, kā to izlietot.

Ē. Fromms sniedz interesantu vērojumu, ka demokrātijas nostiprināšanai ir vajadzīgs arvien vairāk individuālisma, ar to saprotot attīstīto individuālismu, nevis kailu egoismu. Viņš raksta: „Mūsdienu kultūras un politiskā krīze sakņojas nevis tur, ka mūsu pasaulē būtu par daudz individuālisma, bet rodas tādējādi, ka tas, ko mēs esam uzskatījuši par individuālismu un bieži turpinām uzskatīt, ir kļuvis par tukšu čaumalu.”¹⁸ Kā

redzams, Fromms ir palicis uzticīgs liberālisma un apgaismības vērtībām, cerot uz personības pašizaugsmi.

Tomēr pēc Latvijas valsts neatkarības atjaunošanas pamazām garīgā solidaritāte zūd, cilvēku tiekšanās uz brīvību kā personisko vērtību sarūk un sākās laiks, kurā ne mazums vardarbības pret cilvēkiem tiek realizēts ar egoisma, liekulības un naudas varu. Brīvība mūsdienās ir pakļauta tik daudzām interpretācijām, ka sāk kļūt par tukšu, ideoloģiski nolietotu čaulu atmiņu ietērpšanai par klasiskajiem laikiem cilvēka attīstībā. Jirgens Hābermāss runā par mūsdienu publiskās telpas kolonizāciju un iluzoro atvērtību, kas aiz šķietamās vārda brīvības slēpj manipulāciju ar sabiedrību un spekulācijas ap informāciju. Publiskajā telpā ir notikušas strukturālas transformācijas.¹⁹ Mūsdienu publiskā telpa vairs nav atvērta visiem un nav neatkarīga. Tā ir komercializējusies, naudaskāra un privatizēta, nesekmējot brīvas debates starp pilsoņiem. Pastāv spēles laukums, kurā tiek pieļauta kritika, bet nepastāv laukums, kurā pietiekami tiktu kopta personības brīvība. To pašu var teikt par lielu daļu mūsdienu Latvijas medijiem.²⁰

Vai ideoloģiju kritika dod cilvēkam brīvību? Atbilde saistās ar nostādni: cik dziļa līmeņa brīvību? Totalitārās valstis aizliedz cilvēku brīvu pārvietošanos, apklusina presi, rada bailes, dibina izsekošanas dienestus utt. Atbrīvošanās no šādas valsts spaidiem ir pirmā līmeņa – politiskās brīvības iegūšana, ko apliecina iespēja realizēt savas cilvēktiesības. Taču dziļākā līmeņa brīvību cilvēks var dot tikai sev pats, jo tās būtība ir vajadzībā būt brīvam. Ja nav šīs vajadzības, nebūs brīvības. Mišels Fuko ir pārliecināts: „Cilvēka brīvību (*liberty*) nekad neiedos institūcijas un likumi, kas tiek radīti, lai to garantētu. Tāpēc lielākā daļa šo institūciju ir pilnīgi spējīga pagriezties uz otru pusi. Nevis tāpēc, ka tās būtu divdomīgas, bet vienkārši tāpēc, ka „brīvību” vajag praktizēt. [...] Es domāju, ka lietu struktūra nekad nevar garantēt brīvības praktizēšanu. Brīvības garants ir brīvība.”²¹

Vērtības pārvietojas: brīvība, kas sengrieķu kultūrā – polisu laikmetā – raksturoja politisko sfēru, no tās laika gaitā „pārcēlās” uz privāto sfēru, kļūdamā par cita veida brīvību. Mūsdienās tiek sajaukts publiskais ar privāto, dzīve vairs neparedz indivīda brīvu rīcību kā pretmetu publiskajai sfērai. Valda *iekļaušanās*, nevis atbrīvošanās taktika. Brīvas rīcības vietā nāk *uzvedība*, kas tiek veidota, iemācīta, standartizēta. Tas rada Fromma aprakstīto bēgšanu no brīvības.

KĀ RUNĀ UN DOMĀ PAR BRĪVĪBU?

Liela ideoloģiska slodze Eiropas vēsturē ir vārdam „atbrīvošana”, spekulējot uz sakni „*brīv*” un radot asociācijas ar brīvību. Latvijas politiskā vēsture ir pilna ar stāstiem par „atbrīvotājiem”: Latvijas zemi 1940. gadā esot „atbrīvojis” padomju karaspēks, no tā atkal „atbrīvojuši” vācu nacistiskā armija, no tās atkal „atbrīvojuši” PSRS armija. Bet Staļina vara „atbrīvojuši” visus apspiestos.

Politizētai valodai piemīt tā īpatnība, ka pat pretējās pusēs karojošie izmanto vienādus vārdus, aizsedzoties ar kādu vispārcilvēcisku vērtību. Mūsdienu dzīvesveids ne tik daudz palielina individuālās brīvības iespējas, cik tās pārdala – kam tiek, kam ne. Par brīvību vairs netiek sapņots tā, kā to darīja, veidojot nacionālās valstis vai koloniālās atbrīvošanās laikā. Brīvība ir apzīmējums, kas lielākoties tiek lietots kā īpašības vārds (brīvs, nebrīvs), nevis ideāls vai utopija. Reklamējot preces, tiek uzsvērta brīvība kā iepirkšanās brīvība. Brīvība visādās versijās: brīvs izvēlēties zobārstu, brīvs seksā, brīvs apģērbs, brīva runa, brīvpusdienas utt. Brīvība ir sasniegta iespēju daudzveidībā. Ierobežojumi, personas datu uzskaitē, datu kontrole un pilnīgi nevajadzīgu ziņu vākšana tiek uztverta kā laikmeta nepieciešamība. Pilnīga personas brīvība ir neticama, jo personu nemitīgi saista kādi ierobežojumi, lielākoties tie ir birokrātiski, nevis valstiski nozīmīgi vai ierobežojumi drošības dēļ. Iespējas izvēlēties, ko radījusi mūsdienu dzīve, rada vilinājumu cilvēkam kļūt par neko, *anybody*. Dzīvojot brīvībā, izrādās, ka grūtākais ir noteikt prioritātes. Tagad vajadzību radīšana aizņem normatīvās regulācijas vietu. Patērētājsabiedrība cilvēkiem iedvēš viņu vajadzības. Ir pastāvīga nesaskaņa starp „es gribu” un „es varu”. Šī divu izjūtu pretruna tāpat kā agrāk ir sociāls fenomens, taču katrs ar to tagad sastopas kā ar personīgu problēmu. Mēs esam brīvi, lai baudītu brīvību, bet neesam brīvi no tās radītajām sekām – tur brīvība nesniedzas. Tirgus uztur dzīvu šo divkosību un tā savukārt – tirgu. Cilvēki lielākā vai mazākā mērā uztver pasauli kā nenoteiktu un nedrošu, pilnu ar riskiem.

Rakstnieks Česlavs Milošs izsaka savu vērojumu, ka „Rietumu cilvēki cieš... Brīvība kļūst par nastu. Neviens secinājums nav *obligāts*. Var būt tā, bet var būt arī citādi. Un te rodas pastāvīga diskomforta sajūta.” Liekas, ka cilvēkam ir lielāka brīvība, taču tā nav, jo brīvībai vajadzīga noteiktība un

robežas. Vajadzīgs vēlmju ierobežojums un dzīves saprātīga virzība. Ja brīvība ir visur – kā migla vai tvaiks – it kā visaptveroša un reizē neskaidra, tad tā dzīvi pārvērš nesapratnē. Apmulsums, maldīšanās un neuzticības krīze nav brīvības pazīmes. Brīvība ir patiesībā, skaidrībā, mērķī un solidārā uzticībā. Brīvība ir drosme pretstāvēt pūlim, mediju manipulācijām, palikt reizēm pat vienam un vienīgam, lai apliecinātu neatkarīgu domu.

Iespējams, ka Latvijas tauta 20. gadsimta astoņdesmito gadu beigās un deviņdesmito gadu sākumā, tā saucamās „Trešās atmodas” laikā bija brīvāka un drošāka nekā tagad, pēc divdesmit un vairāk kapitālisma gadiem. Visu šo laiku ir pietrūcis tā vadmotīva un prakses, ko dod kultūras vērtības, izglītība un morālās vērtības, kas iedibina cilvēkos iekšējo brīvību savienībā ar atbildību. *Brīvība par* vēl nav ieguvusi savu apliecinājumu, tā varēs uzplaukt tikai tad, kad rimsies modernitātes laika kultivētā vardarbība.

IZDZĪVOŠANAS STRATĒGIJAS UN VALODA

Ē. Fromms savā filosofijā nav speciāli pētījis tēmu par nacionālo valodu kā izdzīvošanas stratēģiju. Strādājot jaunībā vācu valodas vidē, vēlāk angļu valodā, viņš piederēja pie lielajām nācijām, kurām valodas pastāvēšana nav apdraudētības faktors, jo valodas esamība ir pašsaprotama lieta. 1934. gadā Fromms publicēja rakstu „Mātes tiesību teorijas sociālpsiholoģiskā nozīme”, vēlākajos darbos pievērsās jautājumiem par lietvārdu lietošanas prioritāti pār darbības vārdiem, kas saistāma ar lietu kulta nostiprināšanos, aplūkoja sapņu valodu, tās simbolismu, izteiksmes formu daudzveidību u.c. Grāmatā „Viņpus ilūziju važām. Mana sastapšanās ar Marksu un Freidu” Fromms parāda, kā valoda darbojas sabiedriski noteikta filtra lomā. Filtrs iespiežas apziņā, nosakot, ko var pateikt, ko ne; kas ir izsakāms, kas nav; kas ir domājams un izjūtams, kas paliek neapzinātā dzīlēs. Viņaprāt, daudziem ķermeniskajiem pārdzīvojumiem nav atbilstošu vārdu. Arī valodas atšķiras pēc to uzmanības pret jutekliskajiem pārdzīvojumiem.²² Ja Fromms būtu zinājis latviešu valodu, iespējams, būtu pārsteigts, cik tā bagāta tieši ar emocionālo pārdzīvojumu un emocionāli iekrāsotu darbību apzīmējumiem. Taču latviski joprojām nepietiek loģiski darināto abstrakciju, tādēļ svarīgi filosofiskās klasikas tulkojumi ar jēdzienu jaunradi, kuros parādās smalki diferencētas loģiskās nianšes.

Valodai kā izdzīvošanas vērtībai ir cits rakurss nekā valodai kā izteiksmes līdzeklim. Mazu tautu valodas var ātri vien nonākt izmirstošu valodu sarakstā, ja valodai nav sociāli ekonomiskās vērtības un tā netiek politiski un valstiski atbalstīta.²³ 1980. gadu beigās Atmodas līderi pārņēma jaunlatviešu 19. gadsimta pozīcijas, atzīstot, ka tauta – tā ir valoda un konstatēja latviešu valodas apdraudētību. Latviešu valoda, baltu mitoloģijas zīmes kļuva par atbrīvošanās kustības simboliem. Latviešu valodas nostiprināšanas vajadzība kā tautas izdzīvošanas stratēģija tika pretstatīta pārkrievošanas draudiem, kas pastāvēja PSRS laikā.²⁴

Padomju laikā tautu nacionālās valodas tika pieļautas sadzīvē, taču visās nopietnākajās nišās – politikā, tieslietās, zinātnē, starptautiskajās attiecībās u.c. tās tika aizstātas ar krievu valodu. Tādējādi valodas pastāvēšana bija apdraudēta, jo valodas lietojums tikai sadzīvē un kultūras priekšnesumos nenodrošina tās pilnvērtīgu eksistenci. Lai arī padomju totalitārisms cilvēkos iedzina bailes un mazvērtības sajūtu, tomēr 20. gadsimta 60. un 70. gados milzu metienos iznāca humānistiski ievirzītā latviešu literatūra, radās disidentiskās kustības un savi nacionālie varoņi. Pretošanās gars tika saistīts ar rūpēm par latviešu valodas (citās Baltijas valstīs attiecīgi igauņu un lietuviešu valoda) sargāšanu un attīstību, no sadzīves sfēras tās pārnēsot uz politiku, tieslietām, augstskolām, zinātni, tirdzniecību utt. Atbrīvošanās politika gāja roku rokā ar valodas politiku. Valsts valodas likums, kas pieņemts 1999. gadā, ir novērsis latviešu valodas apdraudētību pašu valstī, kaut gan ik pa brīdim parādās politiski motivēti ierosinājumi, kuru realizācija vājinātu latviešu valodas nozīmi (piemēram, 2012. gadā referendums par krievu valodu kā otru valsts valodu, izglītības sistēmas pārmaiņu ieceres Reformu partijā, kas ļautu visām augstskolām apmācību veikt krievu valodā utt.).

21. gadsimts Latvijā ir sācies kā rūpju pilns laiks, neraugoties uz pozitīvo bilanci, kas gūta 20. gadsimta beigās, proti, ir iegūta valstiskā suverenitāte, cilvēktiesības un politiskās brīvības, latviešu valodai ir nostiprināta izdzīvošanas stratēģija. Taču parādījušās citas briesmas, ko trāpīgi pirms pusgadsimta jau saredzēja Fromms: bēgšana no iegūtās brīvības, sekls individuālisms, patērētājsabiedrības dzīšanās pēc vēlmju piepildījuma, morāles zudums, globāls terorisms, vardarbības attēlojums medijos un tā kaitnieciskā ietekme uz psihi, kā arī sadomazohistisku un psihopātisku

personu nokļūšana pie varas demokrātijas vājuma dēļ. Ē. Fromma raksti ir kā dzīves skola, kas palīdz izvērtēt notiekošo analītiskās sociālpsiholoģijas gaismā un ir derīgi mūsdienu Latvijas problēmu risinājumos.

Vēres

- 1 Серия „История сталинизма”. *Dokumenti, monogrāfiju, diskusiju katalogs*. [http://www.rosspen.su/ru/catalog/.detail/id/56/limit/0.2014./skatīts 5.01.2014.](http://www.rosspen.su/ru/catalog/.detail/id/56/limit/0.2014./skatīts_5.01.2014)
- 2 <http://02varvara.wordpress.com/2014/03/13/two-thirds-of-russians-believe-crimea-and-the-eastern-ukraine-are-essentially-russian-territory-russia-has-the-right-to-use-military-force-to-protect-their-people/> Skatīts 13.03.2014.
- 3 To apliecināja tas, ka viens no pirmajiem LR AP juridiskajiem aktiem līdzās 4. maija Deklarācijai bija pievienošanās ANO Cilvēktiesību Deklarācijai un citiem pasaules nozīmīgākajiem cilvēktiesību aktiem.
- 4 Kalme G. Tautas nacionālās un reliģiskās identitātes apzināšanās loma neatkarības atgūšanā. *Nevardarbīgās pretošanās loma Latvijas neatkarības atjaunošanā*. Rīga: LZA, 2008, 223. lpp.
- 5 Fromm E. *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1978, S. 276.
- 6 Turpat, S. 274.
- 7 *Baltijas brīvības ceļš (The Baltic Road to Freedom)*. / Sast. J. Škapars. Rīga: Zelta grauds, 2005.
- 8 Fromm E. *Die Furcht vor der Freiheit*, S. 87.
- 9 Sk.: Straube G. *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts) jeb herbūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā*. Rīga: NIMS, 2000, 317 lpp.
- 10 Skat. tuvāk Jāņa Pāvila II, laicīgajā vārdā Karols Vojtila, filosofisko grāmatu „Persona, kas darbojas” (*The acting Person*) (Analecta Husserliana, vol. 10, Kluwer acad. publishers, 1978), kurā viņš sasaista personas dzīves pilnvērtīgu realizāciju ar brīvību, sadarbību un atbildību.
- 11 Svarīgi atzīmēt soļus, ko 2009. g. 2. aprīlī spēra Eiropas Savienības parlaments (tas bija arī Latvijas deputātu nopelns), pieņemot deklarāciju *Declaration of the European Parliament „European conscience and totalitarianism”*, kurā nosodīts gan staļinisms, gan nacisms un 23. augusts Eiropas Savienībā pasludināts par totalitārisma upuri piemiņas dienu „*European Day of Remembrance for Victims of Stalinism and Nazism, in order to preserve the memory of the victims of mass deportations and exterminations*”.
- 12 To pašu var attiecināt arī uz katolicismu Latvijā un no Baltijas valstīm – īpaši Lietuvā, taču jautājumu par protestantismu aplūkoju tādēļ, ka tieši tā izvērtējumu saistībā ar bēgšanu no brīvības devis Fromms. Par situāciju Latvijas vēsturē 20. gs. otrajā pusē sk. arī: Strods H. Resistance by the Churches. Blūzma V., Jundziņš T., Riekstiņš J., Sharp G., Strods H. *Regaining Independence: Non-violent Resistance in Latvia. 1945–1991*. Rīga: Latvian Academy of Sciences, 2008, pp. 95–101.

- 13 Interesantas ziņas sniedz avīzē *Latvijas Jaunatne* 1991. gada 10. decembrī (nr. 186) publicētais raksts „Pilnīgi slepeni, bet tie nav KGB saraksti”, kurā sniegts Krievijas spēcīgu dienestu sagatavots raksturojums par vadošajiem Latvijas PSR politiskajiem darbiniekiem, tas bijis domāts kā slepens materiāls PSKP CK Politbiroja locekļa V. Medvedjeva vizītes sagatavošanai. A. Gorbunovs tajā raksturots kā reālais līderis, kas iet LTF pavadā, pakļaujas Rakstnieku savienības vadībai, neļauj vest pie prāta masu informācijas līdzekļus. J. Vagris savukārt raksturots kā netalantīgs orators, ieņem attaisnošanās un nogaidošu pozīciju. A. Rubiks raksturots īsi kā karotājs pret Latvijas Tautas fronti. Savdabīgi, ka pie šiem karotājiem „pret” pieskaitīts arī toreizējais LZA Vēstures institūta direktors I. Ronis.
<http://www.barikadopedija.lv/raksti/355102>, skatīts 10.02.2014.
- 14 A. Rubiks pēc Latvijas neatkarības atjaunošanas nonāca cietumā par PSRS augusta puča atbalstīšanu un demokrātiskās varas Latvijā gāšanas mēģinājumu. Bija ievēlēts par Eiropas parlamenta deputātu no Latvijas. Sk.: www.europarl.europa.eu/meps/en/96988/ALFREDS_RUBIKS.html
- 15 Šādu informāciju pauda prese.
<http://www.la.lv/vini-bija-mutuli-iekša-ar-jaunu-filmu-svin-tautas-frontes-25-jubileju/> Taču dokumentu krājumos tādi saraksti nav publicēti. Pēc Maskavas puča sagrāves divas dienas LKP CK ēkā esot dedzinājuši dokumentus, lai slēptu vardarbīgos nodomus. Viens no pušiem, kam bijis uzdevums arestēt Rubiku, teicis tagadējam LV Saeimas deputātam Atim Lejiņam par 200 nošaujamo un 400 uz Baltkrievijas nometnēm nosūtāmo sarakstiem, ja virsroku būtu ņēmuši pučisti. Šie saraksti tagad esot pazuduši.
- 16 Deklarācijas nozīme analizēta grāmatā *4. maijs: Rakstu, atmiņu un dokumentu krājums par neatkarības deklarāciju*. Rīga: Fonds Latvijas Vēsture, 2000.
- 17 Fromma aforismi.: Sk.: interneta avotu [Erich Fromm, *El Corazon del Hombre: Su Potencia Para el Bien y Para el Mal*](http://www.goodreads.com/work/quotes/1138362-the-heart-of-man-its-genius-for-good-and-evil):
<http://www.goodreads.com/work/quotes/1138362-the-heart-of-man-its-genius-for-good-and-evil>
- 18 Fromm E. *Die Furcht vor der Freiheit*, S. 263.
- 19 Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Space*. The MIT press, 1991, pp. 27–31.
- 20 Rožukalne A. *Kam pieder Latvijas mediji?* Rīga: Zinātne, 2013.
- 21 Foucault M. *Space, Power and Knowledge. The Cultural Studies Reader*. Ed. by Simon During. Routledge, 2003, p. 135.
- 22 Fromm E. *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*. Frankfurt am Main: Deutsche Verlagsanstalt, 1981, S. 118.
- 23 Par valodu konkurences situāciju un tās bīstamību latviešu valodai Latvijā skaidro Ina Druviete rakstā „Latviešu valoda pēc neatkarības atgūšanas” izdevuma „Latvieši un Latvija” 3. sējumā „Atjaunotā Latvijas valsts” (Rīga: LZA, 2013, 243.–251. lpp.).
- 24 Riekstiņš J. Par latviešu valodu. Pret rusifikāciju. *Nevardarbīgā pretošanās: Latvijas pieredze: rakstu, dokumentu un atmiņu krājums, veltīts Barikāžu atceres 15. gadadienai*. Rīga: LZA, 2006, 34.–42. lpp.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Ērihs Fromms, Rūdolfš Šteiners un „gara zinātne” Latvijā 20. gadsimta sākumā

Ievadā vispirms jāpaskaidro, ka rakstā vārdu salikums „gara zinātne” tiek lietots divējādā nozīmē. Pirmkārt, te domāta „gara zinātne” tādā nozīmē kā to lietoja antroposofijas pamatlicējs Rūdolfš Šteiners, tas ir, „gara zinātne” ir zinātne, kas ļauj cilvēkam iegūt drošticamas ezotēriskas zināšanas („zināšanas par garīgo spēku darbību cilvēkā, uz Zemes un kosmosā”).¹ Viens no R. Šteinera mācības mērķiem bija zinātnes, mākslas un reliģijas atkalapvienošana. Tāpēc, pēc viņa domām, gara zinātnes uzdevums ir aplūkot cilvēku kā mikrokosmu un tādējādi ļaut viņam, izzinot sevi, iepazīt pasauli un, izzinot pasauli, saprast pašam sevi. Otrkārt, ar „gara zinātne” Latvijā domāta vairāku konkrētu garīgu biedrību darbība 20. gadsimta sākumā, proti, *Latvijas Parapsiholoģijas biedrības* darbība no 1924. līdz 1928. gadam, *Latvijas Gara Zinātņu biedrības* darbība no 1930. līdz 1936. gadam un *Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrības Latvijā* darbība no 1933. līdz 1936. gadam.

Pie šo biedrību darbības un idejām mēs atgriezīsimies nedaudz vēlāk, bet vispirms mēģināsim atbildēt uz jautājumu, vai vispār ir iespējams atrast tiešu saikni starp Ērihu Frommu, Rūdolfu Šteineru un tikko nosauktajām biedrībām?

Nē, šādu tiešu saistību mēs neatradīsim. Tāpēc droši vien raksta nosaukumu vajadzētu papildināt ar vārdiem: *satikšanās, kuras nav bijis*. R. Šteinera aktīvās darbības laiks noslēdzas 1925. gadā Šveicē. Kaut arī viņš aktīvi lasa

lekcijas Vācijā un ir pilnīgi iespējams, ka kādu no tām varētu būt apmeklējis arī jaunais Fromms, par to tiešu norāžu mūsu rīcībā nav. Tiesa, tūlīt pat jāatzīmē, ka Šteinera mācība 20.–30. gadu mijā bija gana populāra Vācijā un droši vien arī Frankfurtē pie Mainas un Heidelbergā laikā, kad turienes universitātēs studē Ērihs Fromms,² tāpēc par R. Šteineru viņš noteikti vismaz kaut ko bija dzirdējis. Tomēr sasaiste starp Šveices antroposofu un Ē. Frommu drīzāk meklējama norādēs uz līdzīgām idejām un meklējumiem vai kopīgiem vēsturiskiem iespaidiem. Kaut, atceroties R. Šteinera mācību par āriešu rasi un vācu nācijas īpašo garīgo misiju pasaules atbrīvošanā no materiālisma un šīs mācības tālākajām vēsturiskajām konsekvencēm, šāda sasaiste arī ir visai problemātiska. Viegļāk atrodama sasaiste starp R. Šteinera mācību un tās adaptācijām garīgo biedrību aktivitātēs Latvijā.

Ja runājam par Ē. Frommu, tad viņa uzskati šeit varēja būt zināmi vienīgi saistībā ar tiem viņa darbiem, kas publicēti līdz 1936. gadam, tas ir, piemēram, „*Über Methode und Aufgaben einer analytischen Sozialpsychologie*” (Par analītiskās sociālpsiholoģijas metodi un uzdevumiem, 1932), „*Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*” (Psihoanalītiskā karakteroloģija un tās nozīme sociālpsiholoģijā, 1932), un arī tad, domājams, tikai profesionālu aprindās. Laikā, kad parādās pirmais plašāk pazīstamais Ē. Fromma darbs „*Escape from Freedom*” (Bēgšana no brīvības), tas ir, – 1941. gadā, neviena no minētajām biedrībām oficiāli vairs nepastāv.

Tādējādi, meklējot kādas kopīgas saiknes, jāatgriežas vien pie tās noskaņas, kas valdīja 20. gadsimta sākumā Eiropā un atstāja savu ietekmi uz abiem domātājiem, kā arī uz atsevišķām kopīgām idejām, un te nosaukšu dažas no tām. Piemēram, kā Šteiners, tā Fromms daudz teoretizējuši par temperamentu un tā tipiem, un tieši tāpat kā Šteiners, arī Fromms nošķīris temperamentu no rakstura. Taču, nebūdamā speciāliste psiholoģijā, atstāšu Šteinera un Fromma psiholoģijas koncepciju salīdzinājumu speciālistu ziņā un pakavēšos pie viņiem abiem tuvas filosofiskas tēmas – jautājuma par cilvēka brīvību un tās iespējām.

1894. gadā R. Šteiners publicē savu darbu „*Die Philosophie der Freiheit*” (Brīvības filosofija).³ Kā raksta viens no viņa darba tulkotājiem Maikls Lipsons (*Michael Lipson*), R. Šteiners pastāvīgi ieteicis šo darbu saviem studentiem kā sava veida praktisku rokasgrāmatu apziņas radikālajai izmaiņšanai

un „okultai saziņai”.⁴ Tiesa, vienlaikus uzsverot, ka viņš labi apzinās sava darba nepilnības un to, ka šī filosofija „saglabājusi rētas no visām 19. gadsimta pārslimotajām bērnu slimībām”.⁵ Tomēr būtiskākais ir viņa pārliecība, ka patiesa brīvība ir tā, kas atbrīvo mūsu zināšanas, bet zināšanas savukārt ir atslēga uz mūsu personīgo atbildību. R. Šteiners ir pārliecināts, ka tieši viņa izveidotā antroposofija uzrunā cilvēku dziļā cieņā pret gara brīvību: „Būt brīvam nozīmē domāt paša domas – ne tikai ķermeņa vai sabiedrības domas, bet domas, kuras rada dziļākā, oriģinālākā, būtiskākā un garīgākā patība, individualitāte.”⁶

Jāpiekrīt R. Šteinera mācības pētniecei Ģertrūdei Reifai Hjūzai (*Reif Hughes*), ka viņa brīvības filosofija patiesībā ir meditācija par cilvēka spējām zināt un par individualitāti kā pamatu sociāli atbildīgai rīcībai.⁷ Viņam brīvība ir vienmēr radošs spēks, kas aizvien pilnīgāk īstenojas mūsu personiskajās un starppersoniskajās dzīvēs. Un tieši tāpēc, ka mēs esam neierobežoti tajā, ko varam uzzināt par sevi un pasauli, mēs esam neierobežoti savā brīvībā, jo nav nekādu robežu, kuras mēs ar savām zināšanām nevarētu atcelt.⁸ „Domāšana ir viņpus subjekta un objekta. Tā veido abus šos konceptus tieši tāpat, kā tā dara iespējamus visus pārējos.”⁹

Šķiet, ka tieši brīvības tēma ir tā, kas vieno R. Šteinera ar Ē. Frommu, jo Šteinera uzskatiem līdzīgas atziņas mēs varam lasīt arī Fromma darbā „Escape from Freedom”. Viņus abus tuvina jau tas, ka savu darbu Fromms ievada ar citātu no itāļu renesanses domātāja Piko della Mirandolas darba „*De hominis dignitate oratio*” (Svinīgā runa par cilvēka cieņu): „Nedz debesu, nedz zemes, ne mirstīgu, ne nemirstīgu mēs esam radījuši tevi, bet gan tādu, lai tu varētu būt brīvs pēc savas paša gribas un goda, lai tu pats būtu sevis radītājs un veidotājs. Tev vienam mēs dodam spēju augt un attīstīties pēc paša brīvas gribas. Tu pats sevī nes neierobežotās dzīves dīgli.”¹⁰ Vai tad ne par šādām cilvēka brīvības iespējām iestājas R. Šteiners?

Vēl vairāk – arī Ē. Fromms savas brīvības filosofijas centrā novieto cilvēku un viņa gribu būt brīvam. Tā, piemēram, sava darba priekšvārdā viņš raksta, ka „brīvības jēgu pilnībā var saprast, vienīgi pamatojoties uz pilnu modernā cilvēka rakstura struktūras analīzi”,¹¹ un uzsver, ka indivīds ar viņa vēlmēm un bailēm, emocijām un saprātu, tieksmēm uz labu un ļaunu ir sociālā procesa pamatvienība, un, lai saprastu sociālā procesa dinamiku, mums ir jāizprot to psiholoģisko procesu dinamika, kas norisinās indivīdā,

tieši tāpat kā, lai izprastu indivīdu, mums ir jāspēj viņu saskatīt tās kultūras kontekstā, kas viņu veido.¹²

Tādējādi Ē. Fromms, tieši tāpat kā R. Šteiners, norāda uz cilvēka spēju atcelt jebkādas brīvības robežas. Tiesa, Fromma aprakstītajā cilvēka bēgšanā no brīvības mēs nepamanīsim to triumfālo un priekpilno pārliecību, ar kuru R. Šteiners apveltījis savu brīvības robežām pāri ejošo cilvēku. Tieši otrādi, Ē. Fromma cilvēks ir bezpalīdzīgs un viņa dzīvi paralizējošu šaubu nomocīts, un, izmisīgi mēģinot no visa tā aizbēgt, mēģinot būt brīvs, viņš pat nepamana, cik daudz viņš pats spēj sevī un pasaulē mainīt. Viņa brīvība ved viņu no zaudējuma uz zaudējumu, no vienas atkarības pie nākamās, no vienas ierobežojumu verdzības pie citas.¹³ Taču arī tāda var būt robežu atcelšana. Arī Fromma aprakstītā negatīvā brīvība (brīvība no) ir sākums cilvēka spējai transcendēt sevi pāri jebkādiem bioloģiskiem, sociāliem domāšanas ierobežojumiem. Jau negatīvajā brīvībā veidojas atbilde uz Fromma jautājumu, vai ir iespējama arī pozitīva brīvība, kurā cilvēks spētu saglabāt savu patību un neatkarību un tajā pašā laikā būt vienots ar citiem cilvēkiem un pasauli?

Iepriekš pieminējam, ka Šteineram brīvība ir cilvēka spējas un zināšanas pilnībā realizēt savu individualitāti. Arī Fromma pozitīvā brīvība ir sasniedzama cilvēka patības realizācijā, kuru viņš, starp citu, skata plašāk nekā Šteiners. Fromms uzsver, ka savas patības realizācija nav paveicama vienīgi ar domāšanas aktu. Tajā piedalās visas cilvēka personības šķautnes, aktīvi izpaužot visu cilvēka emocionālo un intelektuālo potencialitāti jeb, kā savu domu turpina pats Fromms, „pozitīvo brīvību veido totālas, integrētas personības spontānā aktivitāte”.¹⁴ Paredzot to, ka viņa darba lasītājam varētu rasties nesapratne par vārdu „spontānā aktivitāte” lietojumu, Fromms tūlīt pat paskaidro, ka te, ar atsauci uz vārda spontāns latīņu valodas sakni – *sponte*, domāta cilvēka brīvā griba, tas ir, tā pati jūdaiski kristietīgajā tradīcijā tik daudz apcerētā cilvēka īpašība, kas viņu atšķir no visa cita Dieva radītā un tuvina pašam Dievam. Kaut arī Fromma piedāvātajā cilvēka spontanitātes skaidrojumā nav atsauču uz reliģisku brīvās gribas skaidrojumu, tas, protams, neliedz lasītājam šādu sasaisti veidot un skatīt Fromma postulēto cilvēka pozitīvo brīvību arī plašā reliģiskās tradīcijas kontekstā. Šoreiz atturoties no šādas interpretācijas iespējas, atsauksimies vien uz vēl kādu Fromma uzsvērumu, proti, pēc viņa domām, „spontānā rīcība ir vienīgais veids, kā cilvēks, neupurējot savas patības integritāti, var pārvarēt vientulības teroru, jo savas

patības spontānajā realizācijā cilvēks atjauno savu vienotību ar pasauli – ar cilvēku, dabu un sevi pašu”.¹⁵

Brīvības un cilvēka patības realizācijas tēma ir tieši tā tēma, kas Šteinera un Fromma dialogā ļauj iesaistīt arī raksta sākumā nosauktās Latvijas biedrības, kurām indivīda un nācijas brīvības jautājums ir viens no to darbības vadmotīviem.

Jāuzsver, ka, kā jau minēts iepriekš, Latvijas gara zinātņu vēsture, no vienas puses, veidojas Šteinera antroposofijas (protams, ne tikai) iespaidā, vienlaicīgi rādot, cik atšķirīgi var interpretēt un tālāk attīstīt vienu un to pašu ideju, bet, no otras puses, tā precīzi atspoguļo tos 20. gadsimta 20.–30. gadu intelektuālos impulsus un intensīvu garīgo meklējumu situāciju Eiropā, kurā veidojas arī Fromma uzskati. Te varam izvirzīt minējumu, ka Latvijā šajā laikā pastāvošais skatījums uz garīgo zinātni un tās attīstības ceļu ir sava veida *mezglojums*, kas savieno Šteinera un Fromma pozīcijas.

Turpinājumā sniegšu nelielu ekskursu Latvijas gara zinātnes vēsturē. Latvijas Parapsiholoģijas biedrība sāk veidoties 1924. gadā, taču oficiāli kā bezpeļņas biedrība Rīgas apgabaltiesā reģistrēta 1925. gada 1. aprīlī.¹⁶ Tās dibinātāja un pirmā valdes priekšsēdētāja ir Emma Apare. Saskaņā ar biedrības statūtu 1. §, biedrības mērķis ir „izpētīt un noskaidrot dažādas psiholoģiskas parādības; iepazīties un noskaidrot senās Austrumu metafiziskās mācības; attīstīt un iztīrīt dažādas psiholoģiskas parādības”.¹⁷ Biedrības statūtu 2. § reglamentēja biedrības darbības praktisko pusi: savu mērķu realizēšanai tā varēja rīkot dažādas slēgtas un publiskas lekcijas un priekšlasījumus, veidot bibliotēku un ierīkot lasītavas, izdot un izplatīt grāmatas un periodiskus izdevumus; kā arī rīkot dažādus seansus un eksperimentus.¹⁸ Par pēdējiem runājot, biedrībā tika organizēti, piemēram, spiritisma seansi, kurus vadīja Fricis Gailis, un biedrības biedru vidē tie bija ļoti populāri. Te lietderīga šķiet neliela piezīme: atcerēsimies arī par Fromma pētījumiem, kuros parādās viņa interese par Austrumu metafiziskajām mācībām, piemēram, budismu.¹⁹

Ar Latvijas Parapsiholoģijas biedrības darbību ir saistīts arī „literāri-zinātniskais un filosofiski-religiskais” mēnešraksts „Zvani”, kas iznāk no 1926. līdz 1928. gadam. Tā izdevēja un redaktore ir jau pieminētā Emma Apare. Mēnešraksta 1. numurā uzrunā lasītājiem uzsvērts, ka „Zvani” apskatīs visu to, kas „vērtīgs zinātnē, filosofijā un reliģijā, kā arī noskaidros dažādas parapsihiskas parādības”.²⁰ Šos uzdevumus „Zvanu” autori arī uzticīgi īsteno.

Pati Apare „Zvanos” publicējusi virkni rakstu²¹ par personības attīstības jautājumiem, piemēram, „Kā attīstīt un stiprināt atmiņu”,²² „Kā vecāki var iespaidot savus bērnus”,²³ „Noslēgšanās un sevī iedziļināšanās”,²⁴ „Kā stiprināt gribas spēku”²⁵ un citus.

Mēnešraksta darbības apšikums 1928. gadā sakrīt ar laiku, kad biedrībā radušos iekšējo nesaskaņu dēļ E. Apare aiziet no biedrības vadības un arī no pašas biedrības,²⁶ taču viņas interese par parapsiholoģijas problēmām saglabājas un 1929. gadā viņa kopā ar literātu Danno – Danielu Kļaviņu²⁷ sāk izdot „literāriski-filosofisku un okultisku mēnešrakstu (lekcijas koncentrētās domās)” „Kosmiskā Balss”. Mēnešraksta 1. numura ievadrakstā „Gaitu sākot” lasām, ka „„Kosmiskā Balss”, resp. – gara balss – ies savā kosmiskās pasaules dziženumā, aistētizējot un idealizējot smago zemes indivīda struktūru – filosofijas, Indo-Jogu, okultisma un daudz citu zinātnes un ideologu gaismā”.²⁸ Tomēr šo iecerī īstenot neizdodas, jo iznāk tikai viens mēnešraksta numurs, kurā publicēti Emmas Apares raksti „Spiritisma pamati”²⁹ un „Sapņi un nojautas kā nākotnes pareģotāji”.³⁰ Īpašu savdabīgumu izdevumam piešķir Danno esejas „Nāves, dzīvības un galoņu sejas”,³¹ „Dāvana”³² un „Bērns vai sirmgalvis”,³³ kā arī aforismu kopa „Domu, ideālu un garu sejas”, kuras vienojošo tēmu rāda šis aforisms: „Cilvēce lepojas ar moderno pasaules uzskatu, bet to iznes kroplī, bez to galvenās struktūras, ideālisma un gara absolūtisma.”³⁴

To, ka „Kosmiskā Balss” izrādījusies viendienīte, ar kuru nav jālepojas, labi apzinājusies arī pati E. Apare, jo, kad 1931. gada novembrī viņa sāk izdot jaunu mēnešrakstu – ”literāriski zinātnisku un filosofiski ētisku” izdevumu „Vaiņags”, tā 1. numurā norādīts, ka tas stājas „Zvanu” (nevis „Kosmiskās Balss”) vietā. Tomēr arī šis izdevums nav veiksmīgs, jo 1931. gadā vēl iznāk tikai divi „Vaiņaga” numuri.

„Vaiņaga” sakarībā nepieciešams plašāks paskaidrojums: tā iznākšana ir saistīta ar „Latvijas Gara Zinātņu biedrības” nodibināšanos 1930. gadā.³⁵ Kā liecina biedrības dibināšanas sapulces protokols, starp biedrības dibinātājiem ir Emma Apare-Balodis un viņas dzīvesbiedrs Aleksandrs Balodis,³⁶ kas kļūst par pirmo biedrības priekšsēdētāju.³⁷ Biedrības 1932. gada 14. marta valdes sēdē A. Balodis atzīmē „programmatiskos virzienus”, kuros biedrībai aktīvi jāstrādā: „1) jogisma, kabalisma, teosofijas un kristiānisma izstudēšana; 2) iegūtās zināšanas tūlīt pielietojamas dzīvē; 3) izplatīt zināšanas tautā. Turpat atgādināts, ka biedru vidē „izkopjami tagad novārtā esošie

trīs individualitātes dvēseles stāvokļi: lūgšana – saistīta ar dziļu pazemību; disciplīna un izturēšanās – ievērojot vecākumu”.³⁸ Lai īstenotu izvirzītos uzdevumus, biedrība rīko saviem biedriem kā publiskus priekšlasījumus, tā slēgtus disputus. Trīs gadus vēlāk, kā lasāms biedrības 1935. gada 20. augusta valdes sēdes protokolā, A. Balodis rosina savus domubiedrus atsākt arī mēnešraksta ”Zvani” izdošanu,³⁹ taču šī iecere paliek nerealizēta, jo, saskaņā ar papildinājumu likumā par biedrību, savienību un politisko organizāciju slēgšanas, likvidācijas un reģistrēšanas kārtību un izņēmuma stāvokļa laikā un iekšlietu ministra A. Bērziņa 1935. gada 12. oktobra lēmumu Nr. 666 biedrības valde savā sēdē 1936. gada 7. janvārī nolemj biedrības darbību pārtraukt.⁴⁰ 1935. gadā Emma Balodis publicē nu jau vairāk nekā 400 lappuses biezu grāmatu – „Joga Jnigaes Noimantagara mācība Kosmosofija”. Drīz pēc grāmatas iznākšanas Ulmaņa valdība to aizliedz. Viens no aizlieguma iemesliem varētu būt grāmatā publicētās prognozes par jauna pasaules kara tuvošanos. Grāmata ar nosaukumu „Kosmozofija” atkārtoti tiek izdota Toronto (Kanādā) 1981. gadā un Latvijā 2010. gadā. Abi pēdējie grāmatas izdevumi atklāj kādu interesantu Emmas Balodis noslēpumu. Izrādās, ka aiz viņas vārda 1935. gada izdevumā slēpies grāmatas īstais autors – Aleksandrs Balodis.

Latvijas Valsts arhīva materiālos Aleksandra Baloža vārds atrodams arī saistībā ar „Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrības Latvijā” (1933–1936) darbību, kurā aktīvi darbojas arī vairāki citi Latvijas Gara Zinātņu biedrības aktīvākie biedri, piemēram, gleznotājs Hugo Grotuss ar sievu Annu. Savukārt 1933. gada beigās LGZB darbā iesaistās arī tikko dibinātās „Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrības Latvijā” vācu un krievu sekcijas biedri, piemēram, *Ellen Tumansky*, *Friede von Boddien*, *Nadežda Maikapar*, *Marta Johanson*.⁴¹ „Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrība Latvijā” rīko slēgtus priekšlasījumus un šajos priekšlasījumos viens no aktīvākajiem lektoriem ir A. Balodis, kurš no 1934. gada 25. oktobra līdz 1936. gada 18. jūnijam ir nolasījis aptuveni 50 lekcijas krievu valodā. Ieskatam dažas viņa lekciju tēmas: „Kosmosofija”, „Kosmosofiskā gnozeoloģija”, „Kosmosofiskā aksioloģija”, „Kosmosofiskā teurģija”, „Kosmosofijas egregora saturs, īpatnības un attiecības ar citiem egregoriem”, „Auras redzēšanas spēju attīstīšanas metodes un līdzekļi”, „Auras veidošanas un pārvietošanas tehnikas”, „Maģiskās operācijas ar egregoriem”, „Simbolu aurisko lādiņu iemiesošana”, „Simbolu aurisko spēku izlādēšana”, „Simbolu pagatavošana”, „Vadonības princips no okultā

viedokļa”, „Egregora vadoņa un viņa locekļu auriskās attiecības” u.c. 1935. gada 25. jūlijā LGZB valdes sēdē tiek pārrunāta iespējamā apvienošanās ar Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrību Latvijā,⁴² Rīgas prefektam tiek iesniegts lūgums atļaut organizēt kopīgu abu biedrību valžu sēdi,⁴³ lai galīgi izlemtu jautājumu par iespējamo apvienošanos, taču galīgā lēmuma pieņemšana aizkavējas un vēlāk, kad Iekšlietu ministrijā tiek pieņemts lēmums par abu biedrību likvidāciju, šis nodoms zaudē savu nozīmi.

R. Šteintera antroposofijai tuvas idejas parādās jau Parapsiholoģijas biedrības darbībā un atspoguļojas „Zvanu” idejiskajos uzstādījumos, kuru pamatuzdevums, kā jau citējām iepriekš, ir reliģijas (kristīgā ezoterisma), filosofijas (te vispirms domātas Austrumu garīgās mācības) un zinātnes atziņu apvienošana, lai izskaidrotu cilvēka attīstības un pilnīgošanās iespējas. Uz galveno tēmu, kas sasaista „Zvanos” publicētos rakstus, norāda jau šo rakstu nosaukumi: „Domu spēks un tā vara”,⁴⁴ „Domu spēka iespaids uz organismu”,⁴⁵ „Kas ir mentalisms”,⁴⁶ un tā izteikta šādā formulējumā: „Domas valda pasauli. Tās ir stiprākas par miesu. Tāpēc ievērojams ir tikai tas, kas saprot šo dziļo patiesību.”⁴⁷ Līdzīgi R. Šteinera, „Zvanos” publicēto rakstu autori uzsver, ka „nezināšana ir visa posta cēlonis”, taču cilvēks aizvien var uzzināt ko vairāk. Te jānorāda uz ļoti būtisku, kaut netiešu R. Šteintera antroposofisko ideju turpinājumu – krievu Sudraba laikmeta filosofiju, kuru 20. gadsimta 20. gados Rīgā pārstāvēja filozofs Kalistrats Žakovs.⁴⁸ Uz viņa limitisma filosofiju, saskaņā ar kuru „izziņa ir mainīgs lielums, kas iet pretim savai robežai”,⁴⁹ atsaucas arī „Zvani”, piemēram, 1927. un 1928. gadā tā pārstāstīta R. Krigera rakstā „Limitisma filosofija”. R. Šteintera antroposofijas ietekme parādās kaut vai šādā Krigera citētajā Žakova pamudinājumā: „Neapstāsimies, neuztrauksimies! Iesim uz priekšu nesteidzoties un arī neuzkavējoties. Nepiesiesimies pārāk cieši pie pastāvošām lietām. Gaisma vairāk un vairāk ieplūdis mūsos.”⁵⁰ Te vienīgi piezīmēsim, ka Krigers raksturo „limitismu kā ceļu uz patiesību”,⁵¹ bet pašu Žakovu kā cilvēku, kurš „saprata cilvēces ciešanu un posta cēloņus un sajuta sevī Pirmiespējamo”.⁵² K. Žakova limitisms norāda uz būtisku antroposofijas uzskatu: brīvība izzināt pasauli pastāvīgi atceļ iepriekšējo zināšanu robežas un tādējādi cilvēka izzinošais prāts nepieciešami tuvojas pareizai pasaules izpratnei jeb „nākotnes cilvēka atziņai”.⁵³ Līdzīgas atziņas izskan arī „Vaiņaga” 2. numura ievadrakstā: „... „Vaiņags” zina, ko cilvēkam vajag, un saprot, kur un kā šis vajadzības piepildīt. Vispirms viņš ieteic ikvienam iecelt

savu apziņu skaidrā, gaišā un neizdzēšamā jēdzienā „Es esmu”. Pēc tam tūlīt lai „Es” apziņai saka: „Tev jāpēti dzīves būtība, jāmacās dzīvot, gūt uzvaras un pār dzīvi valdīt.”⁵⁴ Iepriekš minētie raksti par domas spēku tad arī aplūko to, kas ir dzīves būtība un kā pār to valdīt. Rakstā „Domu spēks un tā vara”, kura autorība apzīmēta ar burtu A., bet iespējams, ka aiz šī burta slēpjas Emma Apare, uzsvērts: „Domu spēks, kas darbojas cilvēka smadzenēs, ir vispilnīgākā spēka forma.”⁵⁵ Šī spēka noslēpumus mēs saucam par Dabu, Dzīvību, Prātu, Dvēseli un arī par Dievu. Lielais spēks, kas mīt mūsos, ir pilnīgs pretstats visam fiziskam un tas nepadodas nekādiem likumiem, kuri valda pār miesu. Šis spēks nav ieslogāms nekādā ierobežotā telpā, jo tam pieder visas telpas. Cilvēka domas dzīvo telpā arī pēc viņa nāves.”⁵⁶ Raksta noslēgumā norādīts arī veids, kā, pateicoties savam domu spēkam, kuru gan cilvēks bieži neapzinās vai arī neprot to pareizi pārvaldīt, ir iespējams mainīt pasaules kārtību: „Kā fiziskās, tā garīgās dzīves apstākļi ir ap mums esošo tuvāko un tālāko domu rezultāts, kuras ir atstājušas uz mums savu iespaidu. [...] Ja cilvēks grib atsavināties no nelabvēlīgiem apstākļiem, kuros viņš dzīvo un kuri atrodas ap viņu, vajag likt pretī domu spēku tiem ārējiem domu iespaidiem, kuri valda pār viņu un atstāj iespaidu uz nākotni. Bez tam jāizmanto visi apslēptie iekšējie spēki, lai radītu tos apstākļus, kādos vēlētos dzīvot.”⁵⁷ Piezīmēsim, ka, mūsaprāt, šāda pozīcija ne tikai norāda uz R. Šteinera ideju ietekmi uz Latvijas „gara zinātnieku uzskatiem”, bet tajā iespējams saskatīt arī savdabīgu pāreju uz Fromma priekšstatiem par cilvēka ceļu no negatīvās uz pozitīvo brīvību.

Vairākos biedrību izdoto žurnālu rakstos viegli varam atrast R. Šteinera izstrādātās antroposofās medicīnas ietekmes,⁵⁸ piemēram, Dr. A. Ozoliņa (Ainas Ozoliņas) rakstā „Okultā medicīna”⁵⁹ vai jau pieminētajā rakstā „Domu spēka iespaids uz organismu”. Vērts pieminēt arī faktu, ka latviešu „gara zinātnieki” aktīvi sadarbojās ar „Vācu psihiskās pētīšanas biedrību”.

Antroposofijai tuvā manierē biedrību izdevumos aprakstīts, piemēram, kā zinātniski izpētīt domas spēka darbības mehānismu un panākt šī spēka darbošanos sev vēlamā virzienā. Šai ziņā ievēribas vērti ir vairākos „Vaiņaga” izdevumos publicētie J. Rofanta raksti.⁶⁰ Tā rakstā „Zinātne un okultisms” tā autors uzsver, ka „domu spēka faktora konstatēšana un atzišana ir pirmais solis no materiālistiski-zinātniskās pasaules aploka pāri tās iežogojuma valnim”. Un tūlīt pat viņš secina, ka „domu spēka atzišana par nemateriālistisku substanci jeb vielu ir pirmais taustāmais pamatakmens okultajā pasaulē”.⁶¹

Savukārt rakstā „Okultisms un maģija” viņš, līdzīgi Šteineram, uzsver, ka „ar domu spēku var radīt, veidot un pārvaldīt visu to, kas sastāv no elektroniskas vai fiziskas vielas un līdz ar to arī pār visu un visiem, kas atkarīgi no šīs vielas. Tie paši atklājumi mums rāda, ka no šīs vielas ir atkarīgs arī cilvēks. Tātad no paša cilvēka domu īpašībām izriet viņa neatkarība. Ja viņš prot domu spēkam pavēlēt, ir neatkarīgs, brīvs”.⁶² Aprakstot domu spēka darbības mehānismu, J. Rofants lieto tādas antroposofijā plaši diskutētus okultisma konceptus kā astrālais ķermenis, auras, domu klišejas un egregori.⁶³ Tāpat viņa tekstos uzstājīgā tonī ieskanas antroposofijai raksturīgais aicinājums neaizmirst par savas tautas īpašo egregoru un ar to saistīto tautas misiju: „Atliekas Latvijas tautas egregors. Bet kur viņš ir? Kur ir tā pavalstnieku organizētais vienības spēks...?”⁶⁴ J. Rofanta skatījumā tieši īpašā egregora iemiestošanās ir svarīgākais nosacījums tautas garīgajai atdzimšanai: „Pietiek, ja divas trīs patiesas sirdis paceļ savas galvas Viņa vārdā. Tā visuvarenā spēka enerģija plūdis uz šo divu, triju darbību un sagraus visu, kas stāsies tai ceļā.”⁶⁵ Līdzīgas idejas izskan arī Latvijas Gara Zinātņu biedrības vadītāja un Kosmosofijas zinātņu veicināšanas biedrības aktīvā lektora A. Baloža grāmatā „Kosmosofija”. Pēc savas stilistikas, aplūkotajām tēmām un pat piemēriem „Kosmosofija” ir tik tuva iepriekš aplūkotajiem J. Rofanta rakstiem, ka pat iespējams, ka J. Rofants un A. Balodis ir viena un tā pati persona. Netieši šādu iespēju apstiprina arī paša „Vaiņaga” rakstu autora norāde par pseidonīma lietojumu. Atgriežoties pie „Kosmosofijas”, atzīmēsim, ka arī tajā nozīmīga vieta ierādīta egregoru aplūkojumam. Par egregoriem A. Balodis raksta šādi: „Neviens cilvēks nevar būt ārpus egregora. Tas jāsaprot – ārpus kādas citas cilvēku grupas kolektīvā iespaids. Ja cilvēks saka: „Es esmu viens pats ar sevi, es esmu ārpus visām cilvēciskām sabiedrībām, ārpus visiem egregoriem”, viņš maldās.”⁶⁶ Turpinājumā A. Balodis uzsver, ka „katram egregoram labs viss tas, kas: 1) veicina viņa gudrības klišeju rašanos, 2) rada un veicina egregorā sastāva, vienības, solidaritātes stiprumu, uztur sadarbības un kārtības disciplīnu, 3) sekmē reālo vērtību rašanos un uztur visas reālās dzīves saturu.”⁶⁷ Vienlaikus Balodis secina, ka „pašlaik vispasaules egregoriskais stāvoklis ir traģisks. Cilvēces vienība šķeļas un par nabaga cietušo cilvēci veļas pāri pašiznīcības vilnis. [...] Pēdējais laiks nākt pie apziņas, ka bez gara materiālā dzīve ir nedzīva, un atgriezties pie Dieva garā un patiesībā, uzņemt jauno garīgo atziņu klišejas un apvienoties jaunā egregorā.”⁶⁸ Grāmatas noslēguma

daļā A. Balodis piedāvā arī garīgās tehnikas tautas un valsts auras attīrīšanai un jaunā egregora veidošanai: specifiskas lūgšanas un meditācijas, kurās apvienoti kristīgās un Austrumu reliģiskās prakses elementi. Tāpat viņš uzsver garīgo biedrību nepieciešamību gara zinātnes jeb – viņa gadījumā – kosmosofijas turpmākajai attīstībai: „Kosmosofijas mācībā ir teikts, ka sadraudzība, sabiedrošanās, kopīgā domu izmaiņa ar idejas biedriem, radīs savstarpēju auras tīrīšanu un garīgo spēju attīstību automātiski. Sadraudzības kopībā būs vienota auriska izplūsma, egoriskā spēku saites starp apvienības locekļiem. Viss tas sekmēs kosmosofijas klišējās paredzēto vērtību piepildīšanos dzīvē. Arī šinī ziņā tūlīt nepieciešama reāla, praktiska pārbaude.”⁶⁹

Ja ir pamatoti runāt par R. Šteinera un viņa veidotās antroposofiskās kustības ideju ietekmi uz līdzīgām diskusijām Latvijā, tad tomēr neatbildēts paliek jautājums par to, kāda tad ir Ē. Fromma vieta visā šajā ideju mezglumā. Šeit iespējams vienīgi atkārtot, ka gara zinātnes veidotājus Latvijā un Ē. Frommu vieno kopīgs laikmets, Eiropas kultūras telpa un tajā notiekošais reliģiski filosofiskais diskursus ar tā aktuālajiem izaicinājumiem, kas ir kopīgi gan R. Šteineram, gan Ē. Frommam, gan Latvijas „gara zinātniekiem”, taču uz tiem katrs no šī diskursa dalībniekiem atbild citādāk. Latvijas gadījumā atbilde tiek meklēta antroposofiskās gara zinātnes attīstībā un atklājas, piemēram, A. Baloža kosmosofijas mācībā,⁷⁰ Ē. Fromma gadījumā – viņa humānpsiholoģijā. Abos gadījumos mēs varam saskatīt kopīgu interesi par cilvēka identitātes meklējumiem, nepieciešamību atrast to sakņojumu, kas ļauj viņam justies drošībā, personības pilnīgošanās iespējām un tās socializācijas nosacījumiem. Līdzīgi ir arī atsevišķu problēmu risinājumi, piemēram, arī jau mūsu aplūkoto Latvijas biedrību preses izdevumos varam atrast rakstus par pareizas cilvēka „rakstura orientācijas”⁷¹ jautājumiem. Te nosaukšu Emmas Aparaes rakstus „Zvanos”: „Kā vecāki var iespaidot savus bērnus”,⁷² „Gribas spēka nozīme”,⁷³ „Kā atrast savu uzdevumu”.⁷⁴ Taču šo jautājumu risinājumu salīdzinājums jau ir cita pētījuma uzdevums.

Vēres

1 Steiner R. *Anthroposophical Leading Thoughts. Anthroposophy as a Path of Knowledge. The Michael Mystery.* / Translated by Mary Adams, and George Adams. London: Rudolf Steiner Press, 1998, p. 13.

- 2 Atgādināšu, ka Ē. Fromms studē jurisprudenci 1918. gadā Frankfurtē pie Mainas un socioloģiju Heidelbergā no 1919. gada līdz 1922. gadam.
- 3 Vēlāk pārpublicēts angļu valodā ar nosaukumiem *The Philosophy of Freedom* (1916), *The Philosophy of Spiritual Activity* (1921) un *Intuitive Thinking as a Spiritual Path* (1995).
- 4 Lipson M. Translator's Introduction. Steiner R. *Intuitive Thinking as a Spiritual Path.* / Transl. by M. Lipson. Hudson (N. Y.): Anthroposophic Press, 1995, p. vii–viii.
- 5 Steiner R. Lecture of December 19, 1919 (GA 333). Citēts pēc: Lipson M. *Translator's Introduction*, p. viii.
- 6 McDermott R. A. Rudolf Steiner and Anthroposophy. *Modern Esoteric Spirituality*. Ed. by Faivre A., Needleman J. New York: Crossroad Publishing Company, 1995, p. 288.
- 7 Reif Hughes G. Introduction. Steiner R. *Intuitive Thinking as a Spiritual Path*, p. xiii.
- 8 Par to vairāk sk.: Reif Hughes G. Introduction. Steiner R. *Intuitive Thinking as a Spiritual Path*, p. xiv–xvi
- 9 Steiner R. *Intuitive Thinking as a Spiritual Path.* /Transl. by Lipson M. Hudson (N.Y.): Anthroposophic Press, 1995, p. 52.
- 10 Turpat, p. vii.
- 11 Fromm E. *The Fear of Freedom*. London (U.K.): Routledge & Kegan Paul, 1942, p. viii.
- 12 Turpat, p. ix.
- 13 Fromm E. *The Fear of Freedom*, p. 221.
- 14 Turpat, p. 222.
- 15 Turpat, p. 224.
- 16 Rīgas apgabaltiesas reģistrācijas nodaļas atzīme par to, ka lūgums par statūtu reģistrēšanu saņemts apgabaltiesā un ar 1925. gada 1. aprīļa lēmumu Nr. 381 uz šo statūtu pamata ir reģistrēta Latvijas Parapsiholoģijas biedrība kā bezpeļņas biedrība. Sk.: *Parapsiholoģijas biedrības statūti*. LVVA, Fonds 2135, apraksts 1, lieta Nr. 1, 121. lapa.
- 17 *Parapsiholoģijas biedrības statūti*. LVVA, Fonds 2135, apr. 1, lieta Nr. 1, 120. lapa.
- 18 Turpat.
- 19 Sk., piemēram: Fromm E. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1950; Fromm E. Suzuki D. T., Martino E. de. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Harper, 1960.
- 20 Uzruna lasītājiem. *Zvani* [Rīga: E. Apara], Nr. 1, 1926, 1. lpp.
- 21 Raksti publicēti ar iniciāli A., taču autorību viegli noteikt pēc rakstu tematikas un atkārtotām rakstu publikācijām.
- 22 *Zvani*, Nr. 2, 1926, 5.–7. lpp.
- 23 Turpat, 15.–16. lpp.; Nr. 3, 1. lpp.
- 24 *Zvani*, Nr. 3, 7.–10. lpp.
- 25 *Zvani*, Nr. 6, 4.–7. lpp.
- 26 Šis fakts fiksēts biedrības 1929. gada 15. maija protokolā Nr. 2. *LVVA*, Fonds 2135, lieta Nr. 2, 2. lapa.
- 27 Ar pseidonīmu Danno Daniels Kļaviņš izdevis vairākas grāmatas par garīgiem jautājumiem: *Augstākā likumība*. Rīga: autora izd., 1925; *Abzolūtā laime: 1. lekcija*. Rīga: autora

- izd., 1926; *Kāda nerra kalna sprediķi un tā mistrojumi: kā aforismi, anekdotes, līdzības u.c.* Jelgava: Kosmoss, 1928. Tuvāku biogrāfisku ziņu autorei rīcībā pagaidām nav.
- 28 Gaitu sākot. *Kosmiskā Balss* [Rīga: Danno – D. Kļaviņš], Nr. 1, 1929, 1. lpp.
- 29 Apare E. Spiritisma pamati. *Kosmiskā Balss*, Nr. 1, 3.–5. lpp.
- 30 Apare E. Sapņi un nojautas kā nākotnes pareģotāji. *Kosmiskā Balss*, Nr. 1, 5.–12. lpp.
- 31 *Kosmiskā Balss*, Nr. 1, 13.–14. lpp.
- 32 Turpat, 15.–16. lpp.
- 33 Turpat, 16. lpp.
- 34 Danno. Domu, ideālu un garu sejas. *Kosmiskā Balss*, Nr. 1, 3. lpp.
- 35 Latvijas Gara Zinātņu Biedrība ar Rīgas apgabaltiesas reģistrācijas nodaļas lēmumu lietā Nr. 516 uz statūtu pamata reģistrēta 1930. gada 24. septembrī (reģ. Nr. 2797).
- 36 Aleksandrs Balodis (dz. 1892. g.) ir biedrības priekšsēdētājs līdz 1933. gada oktobrim, kad viņš kopā ar Emmu Balodis pēc pašu vēlēšanās no biedrības izstājas. Tiesa, 1934. gada vasarā viņi no jauna iestājas biedrībā un turpina tajā darboties līdz pat tās slēgšanai 1936. gada janvārī.
- 37 *Latvijas Gara Zinātņu biedrības pilnas biedru sapulces protokols Nr. 1*, 1930. gada 15. novembrī. *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 571, 2. lapa. Sk. arī: LGZB valdes sēdes protokols Nr. 1. *LVVA*, Fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 1. lapa. Saskaņā ar ierakstiem, E. Apare ir ievēlēta par biedrības priekšsēdētāja biedri.
- 38 Latvijas Gara Zinātņu biedrības valdes sēdes protokols Nr. 5 1932. gada 14. martā. *LVVA*, fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 2. lapa.
- 39 Latvijas Gara Zinātņu biedrības valdes sēdes protokols Nr. 12 1935. gada 20. augustā. *LVVA*, fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 571, 9. lapa.
- 40 Latvijas Gara Zinātņu biedrības valdes sēdes protokols Nr. 42 1936. gada 7. janvārī. *LVVA*, fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 18. lapa.
- 41 Sk.: LGZB pilnās biedru sapulces protokols Nr. 11, 1933. gada 3. novembrī. *LVVA*, fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 571, 8. lapa.
- 42 Protokols Nr. 39. *LVVA*, fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 570, 14. lapa.
- 43 Noraksts no iesnieguma Rīgas prefektam. *LVVA*, fonds 1826, apr. 1, lieta Nr. 577, 5. lapa.
- 44 *Zvani*. Rīga: E. Apare, Nr. 7, 1927, 10.–12. lpp.
- 45 *Zvani*. . Nr. 11/12, 1928, 6.–15. lpp.
- 46 *Zvani*. Nr. 9/10, 1927, 6.–10. lpp.
- 47 Gribas spēka nozīme. *Zvani*. Nr. 5, 1926, 8. lpp.
- 48 Kalistrats Žakovs (Жаков Калистрат Фалалеевич, 1866–1929), filozofs, etnogrāfs, profesors Psihoneiroloģiskajā institūtā. Interesējies par teosofiju un antroposofiju, darbojies Sanktpēterburgas Reliģiski filozofiskajā biedrībā, kurā daudz diskutēts arī par Šteinera idejām. No 1921. gada dzīvojis Rīgā. Par antroposofijas ideju ietekmi uz Sudraba laikmeta krievu filozofiju, skat., piemēram: *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*. Москва: Школа „Языки русской литературы”, 1997; Тургенева А. А. *Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гёттанума*. Москва: Новалис, 2002.
- 49 Жаков К. *Лимитизм*. Валк, 1917, с. 3.

- 50 Krigers R. Limitisma filosofija. *Zvani*. Rīga: E. Apare, Nr. 9/10, 1927, 25. lpp.
- 51 Turpat, 24. lpp.
- 52 Turpat, 25. lpp.
- 53 Krigers R. Limitisma filosofija. *Zvani*, Nr. 11/12, 1928, 28. lpp.
- 54 Vaiņags. *Vaiņags*. Rīga: E. Balodis, Nr. 2, 1931, 2. lpp.
- 55 Salīdzinājumam: „*Unprejudiced observation shows that nothing can be attributed to the essence of thinking that is not found within thinking itself. One cannot arrive at anything that causes thinking if one leaves the realm of thinking behind*”. Steiner R. *Intuitive Thinking as a Spiritual Path*, p. 48.
- 56 Domu spēks un tā vara. *Zvani*, Nr. 7, 1927, 10. lpp.
- 57 Turpat, 12. lpp.
- 58 Mūsdienu konvencionālās medicīnas sasniegumi antroposofajā medicīnā tiek apvienoti ar zināšanām par izmaiņām arī cilvēka dvēseliskajā jeb astrālajā un garīgajā jeb psihes līmenī. Antroposofā medicīna būtiski iespaidojusi mūsdienās populārās holistiskās medicīnas pamatnostādnes.
- 59 Ozoliņš A. Okultā medicīna. *Vaiņags*, Nr. 2. Rīga: E. Balodis, 1931, 50.–54. lpp.
- 60 Rofants J. Zinātne un okultisms. *Vaiņags*, Nr. 1, 1930, 40.–64. lpp.; Rofants J. Okultisms un maģija. *Vaiņags*, Nr. 2, 3.–20. lpp.; Nr. 3, 1.–39. lpp.; Rofants J. Maģija un Bībele. *Turpat*, 40.–96. lpp.
- 61 Rofants J. Zinātne un okultisms. *Vaiņags*, Nr. 1, 1930, 50. lpp.
- 62 Rofants J. Okultisms un maģija. *Vaiņags*, Nr. 3, 21. lpp.
- 63 *Egeregore jeb doppelgänger* – domu formas, specifiska atmosfēra, kas veidojas konkrētā grupā. Par egregoru daudz rakstījis R. Šteinera skolnieks Valentīns Tombergs. Dzimis 1900. gadā Sanktpēterburgā, viņš 1920. gadā pārceļas uz dzīvi Tallinā, bet 1925. gadā pievienojas R. Šteinera vadītajai Antroposofijas biedrībai.
- 64 Rofants J. Maģija un Bībele. *Vaiņags*, Nr. 3, 78. lpp.
- 65 Turpat, 79. lpp.
- 66 Balodis E. (Balodis A.) Kosmosofija. Joga Jnigae Noimantagara mācība. Atreferējumi iz lekciju cikla: Dievs, pasaule un cilvēka stāvoklis tanī, 89. lpp.
- 67 Balodis E. (Balodis A.) Kosmosofija. Joga Jnigae Noimantagara mācība, 101. lpp.
- 68 Balodis E. (Balodis A.) Kosmosofija, 111. lpp.
- 69 Turpat, 462. lpp.
- 70 A. Balodis Otrā pasaules kara beigās sagaida Vācijā, vēlāk pārceļas dzīvot uz Franciju. Viņa mācību turpina Jēkabs Daizis. Viņš publicējis grāmatas „Kosmosa balss”, „Kosmos ir atvērts Zemes dzīvei” u.c.
- 71 Te varam atsaukties, piemēram, uz Fromma darbu „*Man for himself, an inquiry into the psychology of ethics*”.
- 72 *Zvani*. Rīga: E. Apare, Nr. 2, 1926, 15.–16. lpp; Nr. 3, 1. lpp.
- 73 *Zvani*, Nr. 5, 1926, 6.–8. lpp.
- 74 *Zvani*, Nr. 8, 1927, 14.–16. lpp.

Igors Šuvajevs

Ērihs Fromms: brīvība un dzīvesmāksla

Piedāvātās pārdomas ir mēģinājums palūkoties uz Ēriha Fromma darbos paustajām atziņām un to pamatotību Latvijas kontekstā. Īpaši tiek izceltas viņas atziņas saistībā ar brīvību un dzīvesmākslu. Tas gan neparedz pārņemt Fromma skatījumu, tas paredz tikai palūkoties, kā viņa atziņas iespējams izmantot Latvijas gadījumā. Fromma saistība ar Latviju ir akcidentāla: publiskajā telpā viņa vārds pirmo reizi acimredzot figurē 1931. gadā,¹ taču drīz vien tas nogrimst aizmirstībā. Publiskajā telpā tas Latvijā atgriežas pagājušā gadsimta astoņdesmitajos gados (neskaitot dažus epizodiskus pieminējumus presē iepriekš), tomēr nebūtu pamatoti runāt par viņa atziņu izmantošanu. Tādējādi piedāvātās pārdomas ir arī norāde uz nepadarīto, nepaveikto un vienlaikus uz to, kas šajā sakarībā varētu būt produktīvs, varbūt pat nepieciešams.

Ē. Fromma pirmā monogrāfija ir viņa studija „Bēgšana no brīvības” (1941), kas nākamajos izdevumos tiek publicēta ar nosaukumu „Bailes no brīvības”. Šo darbu viņš raksturo kā psiholoģisku studiju: „Lai saprastu sabiedrisko procesu dinamiku, mums jāaptver psiholoģisko procesu dinamika, kas norisinās individuā.”² Psiholoģijas (jo īpaši dziļu psiholoģijas) nozīmi vajadzētu nevis noliegt, bet, gluži pretēji, uzsvērt. Tomēr piedāvātajām pārdomām ir cita virzība, ko pieļauj arī Fromma pozīcija. Viņš raksta par psiholoģiskiem mehānismiem, vienlaikus norādot uz to sociālo nozīmīgumu.³ Tas ļauj mainīt optiku, kas nepavisam neaizstāj Fromma skatījumu. Savukārt šī optika ir saistīta ar Mišela Fuko izstrādātajiem un viņa rosinātajiem pētījumiem (īpaši ar *governmentality studies*).

Runa ir par diskursīvām praksēm (lai vispārējās aprisēs tās raksturotu, izmantošu vienskaitlinieku). Diskursīvā prakse nav tikai pārdomu, tekstu producēšana, to izkārtošana, translēšana, proti, diskursa funkcionēšana. Tā ir arī darbības vai to elementi, noteiktu procedūru, tehniku izmantošana. Tās tikai šķiet kā divas daļas, tās ir veselums, ko var sadalīt. Līdz ar to runa ir par apziņas un darbības vai dvēseles un prakses savijumu. Diskursīvā prakse ir sukcesīva, variabla un reģionāla, taču tajā iezīmējas ideāltipiskas iezīmes. Tas nozīmē, ka var pastāvēt diskursi, to fragmenti vai elementi, ko neapzinās kā atbilstīgo praksi, un otrādi – var pastāvēt darbības, ko nesaista ar attiecīgo diskursu vai tā fragmentiem. Tas paredz pieņemt neapzinātā jeb bezapziņas pastāvēšanu un diskursīvās prakses izvēršanos ilgstošajā laikā.⁴ Diskursīvā prakse ir varas un zināšanu formu savijums un mijiedarbība. Tas nozīmē, ka diskursīvā prakse ir noteikta realitāte, kas pieļauj noteiktu apzināšanos un pārvaldi, noteiktas varas, apziņas, zināšanu tehnoloģijas, struktūras un mehānismus. Izsakoties citiem vārdiem, nepastāv kaut kāda realitāte, kurai tiktu piemērotas kaut kādas idejas vai diskursi, nepastāv idejas, kurām piemēklētu noteiktu realitāti vai īstenošanas, prakses veidu. Taču pieņēmums par diskursīvo praksi paredz, kas pastāv arī attiecīgas racionalizācijas, neapzinātības formas, noteikti izstumšanas procesi u. tml.

Diskursīvajā praksē var izšķirt sociālos, politiskos, ekonomiskos, psiholoģiskos u. tml. aspektus. Tomēr šajās pārdomās runa ir par ideāltipiskiem veidojumiem, to elementiem, iezīmēm. Tāpēc nepieciešams uzsvērt, ka, piemēram, patlaban var rasties domas vai darbības, kas atbilst diskursīvai praksei pirms simts vai vairākiem gadiem, kaut gan to veicējs var būt pārliecināts par pilnīgi pretējo. Tā patlaban var veikt darbības, kas ir fašistiskas vai komunistiskas, to nemaz neapzinoties, vai paust domas, kas ir izteikti rasistiskas, taču tagadējā situācija tāda nešķiet. Vienlaikus tas nozīmē, ka pirms simts vai vairāk gadiem varēja veikt darbības, kas tolaik nešķita fašistiskas vai komunistiskas, vai paust domas, kas nešķita rasistiskas. Turklāt diskursīvā prakse ir daudzslāņaina, savulaik fonā esošais laika gaitā var izvirzīties priekšplānā un otrādi.

Ē. Fromms raksta par psiholoģiskiem mehānismiem, savukārt piedāvātajās pārdomās runa ir par diskursīvās prakses jeb eksistences mehānismiem un struktūru, tehniku elementiem, nešķirot psihisko, dvēselisko no būšanas, pastāvēšanas. Fromms aplūko dažādus bēgšanas mehānismus, izceļot trīs: bēgšanu autoritāriзмā, graušanu un automatizējošo konformismu. Bēgšanas

pamatu viņš saskata indivīda izolācijā, atrautībā, bēgšanu viņš saista ar bezspēcību, niecīgumu, nedrošību, nepatstāvību. Iespējams, ka pati brīvība raisa bailes: „Brīdis, kad cilvēks redz sevi kā brīvu būtni, ir šausmu acumirklis, kad atveras bezdibenis kā melns caurums līdz tukšumam saspīestā matērijā.”⁵ Lai kā tas arī būtu, Fromms uzskata, ka „cilvēka eksistence un brīvība nav šķirama [jau] no paša sākuma”,⁶ un raksta par negatīvo un pozitīvo brīvību.

Brīvība, tās ideja acīmredzot ir Vakarzemes, Eiropas, Rietumu caurviju fenomens. Fernāns Brodēls to raksturo šādi: „No brīvību jēdziena līdz brīvības jēdzienam – lūk, formula, kas skaidro Eiropas vēsturi vienā no fundamentālākajiem tās attīstības virzieniem.”⁷ Patlaban nav nepieciešams ielūkoties šajā vēsturē, gluži tāpat kā Fromma piedāvātajos ekskursos. Svarīgāk ir apjēgt, ka bieži vien netiek fiksēta brīvības aizstāšana ar brīvībām.⁸ Brīvība tiek aizstāta ar politiskām, ekonomiskām, sociālām un daudzām citām brīvībām. Tām ir svarīga loma cilvēka dzīvē, taču cilvēks var tās īstenot, pats nebūdam brīvs. Šādā gadījumā dzīve kļūst par konstruējamu un plānojamu pasākumu kopumu, ko pamato un atdzīvina ar atraktīviem ideoloģiskiem vai idejiskiem veidojumiem. Šādi iespējama dzīve, ko lielā mērā raksturo automātisms. Taču šāda varbūtība pieļauj arī iespēju, ka indivīds var izjust un pārdzīvot dzīves neīstumu. Šī iespēja var īstenoties visdažādākajās situācijās, kurās indivīds pēkšņi apjauš, ka nav pats, ka nedzīvo patīgu dzīvi.

Brīvība nav brīvību kopums vai kaut kāds optimāls to salikums. Tomēr noteiktus laikmetus, sabiedrības, kultūras raksturo zināms brīvību tips, kā arī to ideāls. Brīvības ir definējamas, jēdzieniski izvēršamas reālijas. Savukārt brīvība ir konstruktīva attiecībā pret cilvēka iespēju dzīvot, just, pārdzīvot kā cilvēkam. Brīvība ir aktualizējama forma, kas atveidojas visā dzīves masīvā. Tā ir dzīves režīms, ko nav iespējams ignorēt (ignorēšanas gadījumā laikam nav pamata runāt par cilvēcisku dzīvi). Savukārt brīvības ir kultūrvēsturisks produkts, ko var ignorēt vai pat nesaistīt ar brīvībām. Tas gan nenozīmē, ka brīvība būtu pretstatāma brīvībām. Brīvība ir eksistenciāls akts, kurā vienmēr ir kaut kas „pāri dzīvei”, „pāri pārdzīvojumiem” esošs. Brīvība nav ietverama jēdzienā, kuru atliktu tikai iegaumēt un iemiesot dzīvē. Brīvība ir nevis fakts, kuram var piešķirt kādu funkcionālu nozīmi, bet gan cilvēka paša akts ar noteiktu jēgu.

Brīvība nav reducējama uz naturālo cēloņsakarību vai atvasināma no tās. Brīvība nav arī kaut kāda spēja, kuru atliktu tikai īstenot. Cilvēkam nepiemīt

spēja būt brīvam, cilvēks vai nu iespēj būt brīvs un prot tāds būt, vai arī tāds nav. Brīvība aptver visu cilvēku, visas viņa darbības jomas, t.i., brīvība ir „totāls fakts”.⁹ Brīvība nav reducējama arī uz izvēles brīvību. Tas gan nenozīmē, ka nepastāv izvēles brīvība. Var izvēlēties kādu no brīvībām, dažkārt par to nākas cīnīties, kaut gan mūsdienās cilvēks lielākoties ir spiests izvēlēties. Nereti gan viņam nav attiecīgo zināšanu, viņš pat var nezināt, ka izvēlas un ko izvēlas. Šis izvēles stāvoklis var būt smags, nospiedošs, frustrējošs, tas var izraisīt komplikācijas. Tomēr izvēles brīvība nav pielīdzināma brīvībai. Brīvība nav kaut kas tāds, ko atliktu vienreiz veikt uz visiem laikiem, tā ir akts, tā uzturēšana vai aktu virkne. Brīvība ietver paša piepūli, paša darbu. Brīvs iespēj būt tikai katrs pats, cita vietā nevar būt brīvs, t.i., cita vietā nevar veikt darbu, īstenot piepūli, kas veicama viņam pašam. Savā ziņā var teikt, ka brīvība ir katra paša ziņā un katrs pats par to ir atbildīgs.

Zināšanas par brīvību negarantē brīvību, to nevar iemācīt, līdz ar to brīvību nevar ieviest, uzdāvināt vai atņemt. Zināt, kā milēt, nenozīmē milēt vai prast milēt. Milētgribēšana var beigties ar gribēšanu. Gluži tāpat ir ar brīvību. Gan mīlestība, gan brīvība ir eksistences akti vai to virkne, šie akti vai nu pastāv, vai arī nepastāv. Tie ir eksistenciāli akti, kurus cilvēks aktualizē, aizvien no jauna tos pārdzīvojot un uzturot spēkā. Viens ir būt mīlestībā vai brīvībā, bet kaut kas cits – kaut ko zināt par to. Pastāv zināšanas, kurās dzīvo, un zināšanas, ar kurām dzīvo. Tas nozīmē, ka mīlestībai vai brīvībai piemīt zināšanas, ka tās pašas producē noteiktas zināšanas, taču pastāv arī zināšanas par mīlestību vai brīvību. Turklāt jāņem vērā, ka mīlestība ir vēsturiska un ka tā ne vienmēr ir savietojama ar brīvību.

Brīvība nav iespējama pa daļām, tā ir visa uzreiz, vai arī tās nav. Brīvība nav progresiska, uz to nav attiecināmi tādi apzīmējumi kā „vairāk” vai „mazāk”. Brīvības nav nedz par maz, nedz par daudz; vai nu tā ir, vai arī tās nav. Varētu pieļaut, ka brīvība ir kaut kas iekšējs, bet brīvības attiecas uz ārējo. Savā ziņā tas ir pareizi, jo brīvības nerada un nenosaka brīvību. Lai kādas brīvības pastāvētu, nav nekādas garantijas, ka ir arī brīvība, ka tā tiek aktualizēta un uzturēta. Tomēr brīvības saistīšana ar iekšējo ir nepamatota, jo brīvība aptver visu cilvēku. Arī brīvības un brīvību pretstatīšana acīmredzot nav pamatota. Brīvības patiesi laikam pastāv tikai tad, ja tajās ievērpjas brīvība, izpaužas eksistenciālā brīvība. Var deklarēt dažādas brīvības, taču tās sabrūk, ja nepastāv brīvība, ja nav pietiekami daudz cilvēku, kas, būdami

brīvi, uztur šīs brīvības. Arī brīvības ir jāprot uzturēt, t.i., jānostiprina to funkcionēšanai nepieciešamā „muskulatūra”.¹⁰ Bet nostiprināšana nav iespējama bez vingrināšanās. Vājas „muskulatūras” gadījumā brīvības parasti palīdz atcelt vai ierobežot paši dedzīgākie to aizstāvji. Brīvības var ieviest vai uzturēt nepilnīgā veidā, tomēr arī brīvības nepastāv bez atbildības, lai gan ieviestās brīvības var vienkārši sabrukt.

Brīvība un brīvības ir savītas ar „atbrīvošanos”. Šī atbrīvošanās var pastāvēt dažādās jomās un dažādos līmeņos, tā var figurēt kā „glābšana”, „izdzīvošana”, „atjaunošana”, „attīrīšanās” u. tml. Acīmredzot tā var figurēt arī „pozitīvi”, proti, figurēt kā programma, ar ko vienkārši nomaina iepriekšējo. „Atbrīvošanās fenomenā” var izšķirt trīs komponentus: sākuma un beigu stāvokļa aprakstu un atbrīvošanās ceļa izklāstu. Turklāt aprakstam nav jāatbilst patiesībai, pietiek, ka to pieņem kā nevēlamu vai vēlamu. Bet ceļa izklāsts var pat nepastāvēt vai figurēt kā brīnumaina pārvērtība. Svarīgi fiksēt, ka atbrīvošanās var būt tikai zīmju sistēmas vai atskaites punkta nomainīšana, paliekot tajā pašā eksistenciālajā stāvoklī. Atbrīvošanās gadījumā nepieciešams apliecināt noteiktu apstrādi vai pašapstrādi. Atbrīvošanās paredz to, ka pastāv aizbildņi, aizgādņi, kuru pārziņā ir veicama procedūra. Atbrīvošanos raksturo nepietiekamība, kas noslēdzas ar progresismu, t.i., atbrīvošanās savā ziņā ir nebeidzams process. To var aizskaidrot vai racionalizēt ar nemitīgu atsaukšanos uz „vecā” un „jaunā” pretimstāvēšanu, savējā un svešā sajaukšanos u. tml. Atbrīvošanās, izraisīdama aizvien jaunas atbrīvošanās nepieciešamību, izvērsas par bēgšanu no brīvības un patiesības. Atbrīvojoties gan var gūt citas brīvības, taču principā atbrīvošanās ir tikai zīmju vai vērtību sistēmas nomainīšana, paliekot tajā pašā eksistenciālajā stāvoklī vai kļūstot par jaunās – atbrīvotības – sistēmas marioneti. Saistībā ar atbrīvošanos veidojas bezatbildības sindroms: lai ko indivīds darītu, atbildīgs ir nevis viņš pats, bet gan citi vai noteikti apstākļi.

Palūkojoties uz Latvijas vēsturi, var fiksēt Fromma aprakstītos bēgšanas mehānismus visā to daudzveidībā. Laika gaitā daži izvirzās priekšplānā, parādās transformācijas, jauni varianti un elementi. Lai cik netikami tas būtu, nākas atzīt, ka Latvijas valsts – kā pirmā, tā tagadējā – ir sagādīšanās rezultāts. Principā var runāt par atbrīvošanās variācijām un nopietni pārdomāt to, vai Latvija nav simptomātiska atbrīvošanās zeme. „Pirmā Latvija” top revolūcijas (arī kara) fonā, bet revolūcijas mērķis, kā tas fiksēts jau pašā

vārdā, ir apvērst, sagraut. Turklāt šī graušana notiek uz faktiski esošu drupu fona. Arī tagadējā Latvija tiek pasludināta par revolūcijas – dziesmotās revolūcijas – rezultātu. Apvērstā pasaule tiek vēlreiz apvērsta, t.i., graušana turpinās. Vārdā „revolūcija” ir ietverta arī atgriešanās nozīme, pieļaujot atkārtošanos.¹¹ Abos gadījumos pastāv sagādīšanās, t.i., īstenībā valsts nav pašu izcīnīta, kaut arī apgalvots tiek pretējais. Atsaucoties uz izcildinātu dzejnieku, var teikt: tā nu reiz gadījies, ka valsts ir radījusies. Simptomātiski ir centieni par atjaunotās valsts sākotni pasludināt 1990. gadu, kaut gan pasludināšanai labvēlīgi apstākļi sagadās tikai 1991. gadā. Šajā sakarībā var atsaukt atmiņā Fromma norādīto bezspēcību, nepatstāvību, jo par pašu neveikto nekad nevar būt īsti drošs. Taisnības labad gan jābilst, ka Latvija šajā ziņā nav unikāla, arī citviet „izcīnīšana” bieži vien tiek veikta vēlāk, pamatojumi tiek rasti vēlāk. Taču šādos gadījumos parasti revolucionāru skaits laika gaitā tikai pieaug, viņi (un arī viņu pretinieki) kļūst aizvien kaislīgāki un resentimentālāki.

Pirmās republikas veidošanās nav viegla. Taču bēgšanas mehānismu kontekstā svarīgāk ir norādīt uz visai nožēlojamo 1934. gada apvērsumu un bezgaumīgā autoritārā režīma iestrādi.¹² Var iebilst pret epitetu lietošanu, taču veikuma bezatbildība ir skaidri redzama jau tolaik un to nevar attaisnot ar atsauci, ka vairumā Eiropas valstu tiek izveidoti autoritāri, totalitāri režīmi. Starp citu, apvērsums tiek nodēvēts par Trešo atmodu. To aizmirstot vai izstumjot, par Trešo atmodu vēlāk nodēvē astoņdesmito, deviņdesmito gadu notikumus. Apvērsums atsedz, ka ievingrināšanās brīvībā ir tikai šķitums, kaut gan brīvību ziņā, pat neraugoties uz pasludināto karastāvokli, Latvijā nemaz nav tik necivilizēti. Apvērsums uzrāda, ka brīvība tiek uztverta kā važas (E. Virza), no brīvības bēg.

Šādi intensīvi tiek producēta diskursīvā prakse, kuru raksturo trīs elementi: vienotība, vadonība, tautiskums jeb latviskums. No brīvības bēg autoritārisma. Tas atveidojas arī dažādos masu pasākumos, ko īsteno, lai šādu bēgšanu nodrošinātu. Šāds pasākumu komplekss, piemēram, ir par svētkiem pasludinātu svinību organizēšana (Darba svētki, Pļaujas svētki, Meža dienas u. tml.). Vadoņa braucieni pa Latviju nodrošina saikni ar masu. Salīdzinot šos pasākumus ar pasākumiem citviet Eiropā (arī Padomju Savienībā), nevar fiksēt nekādas strukturālas atšķirības. Tiek īstenota sava veida pastorāla vara, nodrošinot masificējošās sabiedrības tapšanu par noteikta veida masu. Masificēšanās ir viens no bēgšanas mehānismiem, no brīvības bēg masā. Tas tiek

papildināts ar mēnessērdzīgiem latvietības meklējumiem, kam jāatveidojas pat cilvēka augumā. Savukārt vadonis ir tēvišķīga figūra, ap kuru pulcējas tautiskā masa; pēc gadu desmitiem vērojami mātišķās figūras izveides centri. Drīz vien šī diskursīvā prakse ieaug jaunā sistēmā: „Taču šī sistēma *bēgšanas no brīvības* vietā bija likusi *brīvības neesamību*.”¹³ Šāds secinājums ir pārsteidzīgs, iespējams, ka tajā neapzināti pat ievijušās noteiktas vēlmes.

Runa ir par turpmāko okupāciju, kuru arī iezīmē divas tēva figūras, proti, Staļins un Hitlers. Brīvība nekur nepazūd, arī šajos laikos pastāv cilvēki, kuri iespēj būt brīvi. Citādi ir ar brīvībām, tās tiek transformētas. Šajā procesā svarīga loma ir baiļu radīšanai, to uzturēšanai un ienaidnieka producēšanai.¹⁴ Bēgšanas mehānismu kontekstā trīsdesmitajos gados principā tiek likti pamati jaunajām okupācijām, katrā ziņā indivīdi tām jau ir sagatavoti. Bēgšanai autoritārisma pievienojas graušana, producētā ienaidnieka iznīcināšana vai mēģinājumi to pārveidot. Latvija kļūst par vienu no asinszemēm,¹⁵ par to gādā abi tēvišķie vadoņi, kas simbolizē atbrīvošanu. Jāatzīst, ka dažkārt viņiem tā arī izdevusies, proti, ir vai ir bijuši indivīdi, kurus izdevies atbrīvot no cilvēciskuma. Vadonība ir spēkā abos gadījumos. Ne mazāk svarīga ir vienotība, tiesa, atšķirīgās nozīmēs. Tas pats attiecas uz tautiskumu, kas padomiskās atbrīvošanas gadījumā pamazām iegūst padomju tautas veidolu, kura lielākoties sazinās krievu valodā. Iespējams, ka pastāv vēl viens veids, kā bēgt no brīvības, proti, bēgšana valodā. Taču to var izprast arī kā vienu no brīvībām – jauna valoda sniedz jaunas iespējas, dažkārt nodrošinot arī jaunu identitāti. Padomju Latvija pastāv pietiekami ilgi, lai tās pastāvēšanas beigu posmā sāktu dominēt cits bēgšanas mehānisms, proti, automatizējošais konformisms.

Šāds skatījums, protams, ir vienkāršots, taču tā nolūks ir uzrādīt Fromma aprakstītos bēgšanas mehānismus Latvijā. Detalizētākā pētījumā un izklāstā aina būtu sarežģītāka, tāpēc norādišu uz vēl dažām norisēm, kas saistītas ar bēgšanu no brīvības.

Bēgšanu no brīvības iezīmē arī vēsture, tās izpratne, kas bieži vien sedimentējas kolektīvajā atmiņā un ko nereti izmanto dažādām manipulācijām (ideoloģiskām, politiskām u. tml.). Šajā ziņā Latvijā ir vērojama vairākkārtēja vēstures noliegšana kā jaunas vēstures sadomāšana. Pirmais noliegums aizsākas līdz ar valsts nodibināšanu 1918. gadā. Ietverot šo noliegumu simboliskā formulējumā, var teikt: latvieši dzīvojuši dzintara pilis, taču tad nākuši 700

verdzības gadi. Šādi tiek īstenota vēstures nacionalizēšana, kuras elementi, starp citu, tiek pārņemti no vācbaltu vēstures skatījuma. Šajā diskursīvajā praksē svarīgs elements ir gadsimtiem ilgā verdzība. Svešie, citi ir paverdzinājuši, laupījuši patstāvību, taču beidzot atkal atgūta brīvība. Šāda dispozīcija neļauj fiksēt resentimentalitāti. Tā neļauj fiksēt arī šāda skatījuma ģenealoģiju, kas iesniedzas 18. gadsimtā. Autoritārajā Latvijā iezīmējas otrais vēstures noliegums, kura simboliskais kopsaucējs ir vēstures latviskošana. Latviskوتا tiek ne vien vēsture, latvietība ir ideoloģijas elements, kas tiecas iesūkties katrā dzīves porā. Trešais vēstures noliegums iezīmējas deviņdesmitajos gados. Tas ietverams simboliskajā izteikumā „50 okupācijas gadi”, ko pavada arī latvietības reanimēšanas centieni.

Šiem noliegumiem ir dažas kopīgas iezīmes. Viss iepriekšējais ir tikai sava veida priekšvēsture, ko nepieciešams noārdīt, lai atjaunotu patieso. Gala iznākumā veidojas situācija, ka vēstures nav, ka tā nav iestrādāta. Uzskatāmi to apliecina 50 gadu okupācijas fenomens. Tas ir paradokšāls, jo, no vienas puses, ar to var izskaidrot visas nebūšanas, bet, no otras puses, – tā nav, jo vēsture turpinās, sākot ar 1940. gadu. Pa starpu labākajā gadījumā ir neīstā vēsture. Nīstā tēva vara ir saārdīta, nefiksējot ambivalenci, kas ļauj tai modificēti atkārtoties. Šis vēstures posms nav iespējams bez kolaboracionisma, taču kolaborantu nav. Kādreizējais shematisms „700 gadi” tiek aizstāts ar jaunu shematismu „50 gadi”, svešo statuss tiek piemērots citiem. Šādi nav arī spēka atzīt pašiesaištību deportācijās, jo tās taču ir veikuši citi. Šajā vēstures posmā ir ievijies vēl viens divains fenomens. Tas ir karš, kas laikam vēl nav beidzies. Vieniem tas ir Otrais pasaules karš, savukārt citiem tas ir Lielais Tēvijas karš. Šis karš sašķēla Latvijas tautu un turpina to šķelt. Kā viena, tā otra puse cīnījās, skatījās acīs nāvei, dažiem izdevās izsprukt no tās apskāvieniem. Taču ne vieni, ne otri necīnījās par Latviju, jo tas vienkārši nebija Latvijas karš. Psiholoģiski katrs gan var domāt pretējo, būt par to pārliecināts. Šis karš nav beidzies kaut vai tāpēc, ka uzvara tiek atzīmēta atšķirīgi. Ir izveidojušās un tiek uzturētas divas masas, kas karu redz atšķirīgi. Turklāt šīs masas tiek nacionalizētas, viena no tām tiek pasludināta par krievvalodīgu, kaut gan tādu krievvalodīgo nacionālā nozīmē nemaz nav. Divains šis karš ir arī tāpēc, ka tas aizvien tiek uzturēts, kaut gan nāves elpu jutušo ir tik maz.

Ne mazāk savdabīgs fenomens ir deportācijas. Tās ir jo baisākas tāpēc, ka deportācijas tiek pārvērstas par vienskaitlinieku, kurā cieš tauta. Aiz šī

vienskaitlinieka pazūd indivīdu pārdzīvojumi, nereti uz mūžu gūtās psihosomatiskās komplikācijas. Singularizēšana iezīmē ne tikai deportācijas, Latvijā visai bieži ir dzirdams „Mēs”. Var pat rasties iespaids, ka paša nav. Mēs ir tas, kas ļauj paslēpties, atcelt sevi, tā ir sava veida sevis izlielīšana un savas atbildības nepieņemšana. Šim „Mēs” tiek pretstatīti „Viņi”, kas pie visa arī vainojami. Iespējams, ka indivīda Es nemaz nav izveidojies, ka viņš var rīkoties tikai kā „Mēs”. Reizēm, protams, var dzirdēt arī uzstājīgo Es, kas nereti gan ir infantlais, narcistiskais Es vai tāds Es, kuram nepieciešams, lai viņu mīlētu visa pasaule.¹⁶ Katrā ziņā pašpietiekamības trūkums nav noliedzams, un tas tikai veicina bēgšanu no brīvības.

Pastāv vēl viens vēstures noliegums, ko iespējams uztvert kā fonu, kas līdzdalīgs pārējās noliegšanas formās. Runa ir par 18. gadsimtu, kad tiek sadomāta Austrumeiropa.¹⁷ Jau tolaik tiek iezīmēts „Dzelzs priekšgars”, kas vēl reljefāk tiek izcelts 20. gadsimta pirmajā pusē, lai tiktu uzturēts spēkā pēc Otrā pasaules kara. Un šis priekšgars joprojām nav novākts, tas ir tikai modificējies (piemēram, vecā un jaunā vai divu ātrumu Eiropa u. tml.). Austrumeiropas sadomāšanā iezīmējas vairāki elementi, kas aizvien liek sevi manīt. Austrumi tiek domāti, iztēloti kā kaut kas kārdinošs, vilinošs, tāds, ko vajadzētu iegūt un apgūt. Austrumi apbur un raisa bažas, jo tos uztver kā kaut ko necivilizētu, primitīvu, pat barbarisku. Šos Austrumus raksturo nekārtība un neceļi, tur sievietes un vīrieši loma nereti ir mainīta. Sievietes ir mežonīgi skaistas, stipras, gudras, bet vīrieši – visnotaļ lopiski radījumi. Tur tiek dziedāts, dzerts un sist. Vajadzības gadījumā gan priekšplānā var izvirzīt šo dabasbērnu īpašo tuvību dabai, dabisko apķērību u. tml.

Austrumeiropas sadomāšanā parādās vēl daži noturīgi elementi. Tiek fiksēti tautu arhīvi, proti, folklorā. Šādi rodas sava veida etnogrāfiskā pase, kas apzīmogo austrumeiropiešus. Viņi ir folklorizējamas tautiņas. 18. gadsimtā rodas ne tikai mūsdienu romantiskā, bet arī politiskā nacionālisma pamats. Savos aizsākumos tas ir visai dīvains, proti, jūties savā sirdī, piemēram, latvietis, bet neraugies, kas notiek ar tavu zemi. Austrumeiropas sadomāšanā runa ir par fantāzijām, bailēm, vēlmēm, iekārēm, kas tiek projicētas uz tiem, kam ar to nākas sadzīvot. Lai gan arī vietējie nereti labprāt iesaistās šādu diskursu producēšanā. Kolektīvajā atmiņā ir iestrādāts, gandrīz vai iegravēts tas, ka latvieši ir zemnieku tauta, viņi ir dziedātājtauta. Tas ir pārņemtais skatījums uz sevi, pašpietiekamība ir rodama labi ja folklorā, apburossā barbarismā. Taču

arī to var nepamanīt. Arī Fromms ir pamanījis tikai padomju Krieviju, lai gan tad jau pastāv asiņainā Padomju Savienība, kuras pastāvēšana nav iespējama bez tiem pašiem rietumeiropiešiem. Aplūkojot bēgšanas mehānismus un rakstot par nacisma psiholoģiju, Fromms uzskata par nepieciešamu norādīt tikai uz vārda „sociālisms” aplamo lietošanu: „Es domāju par Krieviju, kur vārds „sociālisms” ir ieguvis maldinošu nozīmi.”¹⁸ Fromms norāda, ka tur ar lielo iedzīvotāju masu manipulē spēcīga birokrātija...

Latvijas pastāvēšanā ir vēl viens zīmīgs fenomens, kas pastāv vismaz no 20. gadsimta sākuma. Runa ir par tautas izmiršanu. Laiku pa laikam šis diskurss uzvirmo, lai ar morālās panikas sacelšanu risinātu uzdevumus, kurus patlaban nav svarīgi aplūkot. Taču šādi izdodas šo to nepamanīt. Kara priekšvakarā Latvija „atbrīvojas” no vācbaltiešiem.¹⁹ Drīz vien „atbrīvojas” no ebrejiem. Atliek vien pieminēt deportācijas un emigrācijas. Savukārt pēdējos pārdesmit gados Latvija ir „atbrīvojusies” no vairāk nekā piektdaļas populācijas. Faktiski latvieši nav nedz izmiruši, nedz arī izmirst, taču „atbrīvošanās” apmēri ir vienkārši fantastiski.

Zemniekam nepiedien migrēt. Taču arī migrācijas apmēri Latvijā pēdējos pārsimt gados ir fantastiski. Tiesa, vērtējums ir atšķirīgs. Dažkārt to vērtē kā nodevību, bēgšanu, lai gan tā var būt tikai jauno brīvību izmantošana. Principā migrācija ir tikai pārvietošanās, pārcelšanās – islaicīgāka vai ilgstošāka. Arī izmiršana ir viens no migrācijas veidiem; nomiršana, ja vien šim stāstam tic, ir tikai pārcelšanās uz citu vietu. Šāda „migrācija” ir arī pašnāvības, un šajā ziņā Latvija stabili turas līdera pozīcijās Eiropā. Šāda pārcelšanās jeb bēgšana var notikt arī fantāzijās, iedomās, dažādās mānijās. Var pārcelties alkoholismā, valstiski pieļautā un nodrošinātā apdullināšanās formā. Var pārcelties internetā, padarīt dzīvi par tvītošanu. Bēgšanas formas ir dažādas, tāpēc svarīgi sniegt par to norēķinu, izkopt precīzu domāšanu un rīcību.

Pēdējā laikā Latviju raksturo neviendabīgā vienlaicīgums, lai gan to var teikt par pēdējiem pārsimtiem gadiem. Patlaban to padara akūtu visdažādākie mediji. Uzskatāmi tas atklājas popkultūrā, dzīves estetizācijā, kuras neatņemama sastāvdaļa ir šovi (no sporta līdz koncertiem un izstādēm), dzīves virtualizācija (no *Second Life* līdz tvītošanai un *Facebook* bezsejainībai) un ķermeņu konstruēšana un dēkaina to izbaudīšana (no seksa un drogām līdz ekstrēmajam sportam). Tas viss Latvijā pastāv un šādi var nepamanīt dzīves brazilizāciju. Tas nozīmē, ka vieni specializējas peļņā, bet otri – zaudējumos.

Gandrīz vai Eiropas centrā veidojas Trešā pasaule, un tāda veidojas arī Latvijas sabiedrībā. Latviju it labi raksturo prekariāts – terminēto masas, kuru pašuzturēšana ir pašu ziņā. Trūkums, nabadzība var raisīt ciešanas, taču vēl nomācošāk var iedarboties paša darba devalvēšanās, sejas, stājas zudums, tā vietā stājas pazīšanās, izsišanās u. tml.

Šādi iezīmējas modernās biopolitikas un atzīšanās diskursīvās prakses. Saskaņā ar M. Fuko atziņu, Rietumu cilvēks ir radies kā atzīšanās dzīvnieks, taču, ņemot vērā visu Eiropu, proti, arī tās austrumus, šis cilvēks ir nožēlojošais zvērs, blēdīgās atzīšanās praktizētājs.²⁰ Atzīšanās ietver atzīšanu, turklāt Krievijā (plašāk – Padomju Savienībā un tās ietekmes sfērā) šajā diskursīvajā praksē parādās arī modifikācijas – pazīšanās, izsišanās utt. Tā ietver atmaskošanu, izlikšanos, tā nav iespējama bez cilvēka ar iniciatīvu, kas izvēršas visdažādākajās aktivitātēs. Turklāt tas sajūdza ar *homo imperii* veidošanu un veidošanos. 18. gadsimtā aizsākas Krievijas impēriskā diskursīvā prakse, kas skar arī Latviju. Krievija ir impērija, kas kolonizē un ko zīmīgi raksturo paškolonizācija. Un „21. gadsimtā pasaule ar izbrīnu seko pēcpadomju Krievijas impēriskajām ambīcijām”,²¹ lai gan Latvijā drīzāk jau tas nav nekāds izbrīns. Latvija tiek ierauta turbulentās diskursīvās praksēs. Īpaši izceļams ir rasisms. Tas ir gan sociālais rasisms (nominācijas ir atšķirīgas: komunizācija, boļševizācija, sovjetizācija u. tml.), gan bioloģiskais rasisms (Latviju visvairāk skar tā nacionālsociālistiskais variants). Savukārt impēriskās diskursīvās prakses ietvaros var izcelt nacionālo (Krievijas) rasismu.²² Turklāt šī forma vienu laiku ir ievijusies arī sociālajā rasismā.

M. Fuko ir aplūkojis disciplinārās sabiedrības rašanos, kurā atzīšanās ir sajūgta ar uzraudzīšanu. Savukārt Eiropas austrumos šī uzraudzīšana principā paredz pašuzraudzīšanu. Fuko ietekmē rodas gan *governmentality studies*, gan *surveillance studies*.²³ Uzmanība tiek pievērsta ne tik daudz valstij, cik sabiedrībai un uzraudzīšanas dažādajām tehnoloģijām. Uzraudzīšana ietver pašuzraudzīšanu, tā izvēršas ne tikai dažādās tehnoloģijās, bet arī literatūrās, filmās u. tml.²⁴ Tas atveidoja arī valodiski, noteiktās diskursīvās praksēs, piemēram, kontrolingos, monitoringos, supervīzijās utt. Runa ir par (paš)uzraudzīšanas, kontroles sabiedrību. Turklāt šis valodiskais piemērs ļauj norādīt uz jaunu bēgšanas veidu Latvijā, proti, uz bēgšanu angļu valodā. Ja savulaik rusifikācija ir bijusi uzspiesta, tad patlaban vērojama labprātīga angloamerikanizācija. Savukārt uzraudzīšanas diskursīvo praksi visuzskatāmāk laikam var

raksturot, norādot uz videonovērošanu. Tās ieviešanai var izmantot dažādus racionalizējumus. Taču jau tagad ir skaidrs, ka attiecīgie pasākumi nenodrošina vardarbības samazināšanos. Ar attiecīgajām tehnoloģijām principā var pasargāt nevis personas, bet gan lietas. Turklāt ir skaidrs, ka tehnika vairs nav neitrāla, savukārt iegūtā informācija izraisa šķirošanas, uzglabāšanas un izmantošanas problēmas. Toties indivīds lielā mērā konstituējas kā pašizrādīšanās un pašuzraudzīšanas dzīvnieks, kuru raksturo reducētas eksistences formas un kuram nav svešs mediālais narcisms.

Svarīgs modernās sabiedrības faktors ir augstākā izglītība un zinātne. Mūsdienās gan bieži vien tas pārtop neizglītībā, nepamatotā zināšanu sabiedrības cerību un vēlmju lološanā.²⁵ Latvijā šīs jomas neoliberalisma iespaidā tiek sistemātiski grautas, kaut gan neoliberalisma postošā, graujošā iedarbība ir visnotaļ apzināta.²⁶ Turklāt Latvijā šai diskursīvajai praksei ir visai sena ģealoģiskā cilme. Izmantoto frāžu un darbību ģealoģija atklājas Ļeņina sacerējumā „Valsts un revolūcija”.²⁷ Var tikai atgādināt, ka sociālo rasismu praktizējošie komunisti ir mazākums, kas sevi izliela par vairākumu, proti, boļševikiem, lieliniekiem. Iespējams, ka var runāt par neokomunismu, kas itin labi sadzīvo ar neoliberalismu. Katrā ziņā Latvijā pēdējā eksprezidenta un viņa līdzskrējēju darbības izvēršas kā graušana, nodrošinot reducētas dzīves formas un shematisku, frāžainu ideoloģiju un propagandu, kas var sacensties ar komunisma un nacionālsociālisma centieniem. Nereti šos grāvējus ir piemeklējusi amnēzija vai arī viņi to izrāda izlikšanās ietvaros. *Governmentality studies* ietvaros ir izkristalizējusies atziņa, ka demokrātija un totalitārisms ne vienmēr ir pretstatāmi lielumi, ka demokrātijā iemīt totalitārizējoši elementi.²⁸ Tādējādi Latvijā iezīmējas sabiedrības receklīgums, sabiedrība ir tendēta kļūt par masificētu indivīdu sabiedrību, kuri tiek deindividualizēti. Bēgšana no brīvības var izvērsties visdažādākajās (paš)uzraudzīšanas procedūrās. Un izglītības graušana to tikai atvieglina, jo nodrošina receklīgas masas pastāvēšanu, kuru satur dažāda veida izrādīšanās, pašuzraudzīšanās.

Uzraudzīšanas sabiedrību raksturo baiļu politika. Un Fromms uzskatāmi ir parādījis nedrošības, baiļu, šausmu saistību ar bēgšanu no brīvības. Turklāt bēgšanas mehānismus viņš saista ar noteiktiem raksturiem, raksturu orientācijām. Darbā „Bēgšana no brīvības” tiek iezīmēts autoritārais raksturs, liekot pamatus mācībai par raksturiem.²⁹ Darbā „Cilvēks pats sev” (1947) bēgšanai autoritārisma atbilst mazohistiskais jeb receptīvais un sadistiskais

jeb ekspluatējošais raksturs. Automatizējošais konformisms ir sajūgts ar mārketinga jeb patērējošo raksturu. Savukārt grāmatās „Cilvēka sirds” (1964) un „Cilvēka destruktivitātes anatomija” (1973) graušana tiek skatīta kā sadistiska nežēlība un nekrofilisms. Taču Fromms izstrādā ne tikai karakteroloģiju, viņš iezīmē arī negatīvo un pozitīvo brīvību.³⁰ Fromms uzskata, ka „pozitīvā brīvība ir visas, integrētās personības spontāna aktivitāte”.³¹

Acīmredzot šajā saistībā Fromms laiku pa laikam atgādina par dzīvesmākslu jeb mākslu dzīvot, būt. Tā ir jo īpaši aktuāla tāpēc, ka mūsdienu biopolitiku raksturo princips: likt dzīvot un ļaut nomirt.³² Tiesa, tas liek pārdomāt, kādās attiecībās Fromma risinājums ir ar šo biopolitiku. Taču, lai to varētu izdarīt, visupirms jātiek skaidrībā ar Fromma dzīvotmākslu. Bet tas nemaz nav tik vienkārši, jo viņš nepiedāvā izvērstu koncepciju, tās galvenā iezīme ir produktīva būšana jeb māksla milēt un domāt. Strādājot pie darba „Piederēt vai būt” (1976), Fromms izstrādā sagatavi „Soļi uz būšanu”, kas tiek publicēta ar nosaukumu „Māksla būt”. Tajā Fromms raksta par pašpiedzī, pašanalīzi un pašattīstību, norādot, ka viņš raksta tikai par paša pieredzēto, piedzīvoto un pašvingrinājumiem. Fromms pat uzsver: „Kurš gaida, ka turpmākajā [izklāstā] sniegšu īsu ievadu, lai iemācītos mākslu dzīvot, labāk tūdaļ pat lai pārtrauc [lasīšanu].”³³ Viņš ieteic pievērsties dzīves meistariem un censties izprast viņu teikto. Fromms piedāvā vien pārdomas par ceļiem un neceļiem, ko apguvis no šiem meistariem.

Ē. Fromms laikiem varētu atkārtot Tenesija Viljamsa teikto, ka „būt brīvam nozīmē pašam veidot savu dzīvi”.³⁴ Izklāstu Fromms sāk, uzskaitot šķēršļus, kas atrodas ceļā uz būšanu. Lielākais šķērslis, viņaprāt, dzīvotmākslas apgūvē ir apgaismība, kas nodrošinājusi tikai ārējo atbrīvošanu. Tāpēc Fromms uzsver: „Vienīgais reālistiskais mērķis ir *totāla* atbrīvošana; tas ir *radikālā* (jeb *revolucionārā*) *humānisma* mērķis.”³⁵ Iekšējo atbrīvošanu 20. gadsimtā Fromms saskata psihoanalīzē un dažādās orientālās mācībās, kuras nereti tomēr kritizē. Brīvības ceļš Fromma skatījumā ir triviālas sarunas un slikta sabiedrība. Trivialitāte ir tērgāšana, ļaušanās banalitātei un virspusīgumam, nedzīvīguma pieļaušana. Šādi tiek atstāts novārtā cilvēka galvenais uzdevums – „kļūt pilnīgi piedzimušam”.³⁶ Savukārt slikta sabiedrība ir destruktīvas, nekrofilas orientācijas cilvēki. Fromms norāda, ka dzīve ir piepūle, bet modernais kuslais cilvēks no tās cenšas izvairīties. Viņu nomāc arī hroniskas bailes no sūpēm. Cits pašbūšanas šķērslis ir bailes izskatīties autoritāram, centieni izvairīties

no disciplīnas. Nereti antiautoritārisms ir narcistiskās paštīksmes racionalizācija. Fiktīvā brīvība īpaši spēcīgi izpaužas patērnībā un aicinājumos uz kreativitāti, kas bieži vien noslēdzas ar pašpārdošanu.

Fromms piedāvā arī piecus priekšlikumus, kas iekļaujas dzīvotmākslā. Pirmo priekšlikumu viņš ietver formulā „Gribēt vienu”, kas paredz izšķiršanos par noteiktu mērķi un nebūšanu nepilnīgam. Cits priekšlikums ir saistīts ar vedinājumu būt nomodā, būt atvērtam un garīgi vitālam. Būšana nomodā sasaucas ar ieteikumu būt uzmanīgam, praktizēt koncentrētu uzmanību, vērgumu. Cits vingrinājums ir koncentrēšanās. Fromms norāda: „Daudziem cilvēkiem ir bail koncentrēties, jo viņi baidās pazaudēt sevi, ja ļoti ielaižas uz kaut ko citu, kādu ideju vai notikumu. Jo vājāka ir viņu patība, jo lielākas bailes pazaudēt sevi, ja viņi koncentrējas uz ko citu.”³⁷ Koncentrēšanās ietver arī ļaušanos. Fromma pēdējais priekšlikums ir meditāciju praktizēšana, ko viņš izprot kā nesaiestītības (*non-attachment*) sasniegšanu. Savukārt psihoanalīzi Fromms skata kā pašpieredzi, ievingrināšanos pašanalīzē un tāpēc to dēvē par transterapeitisko psihoanalīzi,³⁸ kurā tiecas uz labbūtību (*well-being*), neiluzoru dzīvi. Tiesa, psihoanalīze nodrošina iekšējo atbrīvošanos, izstumto konfliktu apzināšanos.

Pabeidzis darbu pie grāmatas „Cilvēka destruktivitātes anatomija”, Ē. Fromms 1974. gadā strādā pie manuskripta par Meistaru Ekhartu un Marksu (*Meister Eckhart and Karl Marx on Having and Being*), ko var uzskatīt par viņa dzīvotmākslas iezīmēšanu. Taču pamatojums ir problemātisks, kaut gan Frommam tas tā nešķiet. Marksa sociālisms viņa skatījumā ir profētiskā mesianisma sekulāra izpausme, bet mērķis ir ateistiski radikāls humānisms.³⁹ Fromms atsaucas uz Marksa agrīnajiem darbiem un nesniedz norēķinu, ka principā Markss ir sociālā rasisma teorētiskais ciltstēvs. Acīmredzot svarīga ir ne tikai ļaušanās, bet arī neļaušanās. Acīmredzot nepietiek ar to, ka Markss „vedināja cilvēkus ne tikai citādi *domāt* un *rikoties*, bet arī citādi *būt*”.⁴⁰ Katrā ziņā, atsaucoties uz Marksu, 20. gadsimtā dažādas sociālpolitiskas kustības nodrošina daudz vairāk nebūšanu nekā iespēšanu būt brīvam.

Vēres

- 1 Šuvajevs I. *Psihoanalīzes pēdas Latvijā*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012, 45., 205. lpp.
- 2 Fromm E. *Gesamtausgabe*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, Bd. 1, S. 217. Attiecīgā rindkopa sākas ar atziņu: „Izceļot psiholoģisko apsvērumu nozīmi tagadējā

- lietu stāvokli, negribu, lai šādi psiholoģija tiktu novērtēta par augstu.” Priekšvārds sākas šādi: „Šī grāmata ir daļa no aptveroša pētījuma, kurā skatīta mūsdienu cilvēka rakstura struktūra un psiholoģisko un socioloģisko faktoru mijiedarbības problēma.”
- 3 „Šajā nodaļā gribu iztirzāt tikai kulturāli signifikantos mehānismus.” (Fromm E. *Op. cit.*, S. 300.)
 - 4 Ilgstošā laika koncepts ir saistīts ar tā saukto franču jauno historiogrāfiju (esmu mēģinājis iezīmēt tās aprises un risināmo problemātiku, sk.: *Parīzes intervijas*. Rīga, 1993, 130.–152. lpp.; Šuvajevs I. *Prelūdijas*. Rīga: Inteleks, 1998, 168.–197. lpp.). Ilgstošais laiks tiek attiecināts nevis uz gandrīz nekustīgo vēsturi, bet gan uz lēnās elpas vēsturi, ja izmanto F. Brodēla izteikumu. Piedāvāto pārdomu ietvarā šī elpa aizsākas 18. gadsimtā.
 - 5 Estergrēns K. *Džentlmeņi*. / Tulkojusi Rute Lediņa. Rīga: Zvaigzne, [2008], 220. lpp.
 - 6 Fromm E. *Op. cit.*, S. 236.
 - 7 Braudel F. *Grammaire des civilisations*. Paris: Flammarion, 2013, p. 447.
 - 8 Savulaik jau to esmu aplūkojis, tāpēc šeit piedāvāju īsu rezumējumu (sk.: Šuvajevs I. *Prelūdijas*. Rīga: Inteleks, 1998, 50. lpp. un tālāk; tekstā pieminētā brīvības kā važu uztveršana – 57. lpp.). Tolaik piedāvāju sava veida figurālu skatījumu, neminot attiecīgās personas. Acīmredzot tā bija kļūda, kaut arī darba apjoms būtu krietni pieaudzis un izraisījis konfrontācijas.
 - 9 Sk.: Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1993, p. XXV ff.
 - 10 Par muskulatūru un orgāniem sk.: Мамардашвили М. *Опыт физической метафизики*. Москва: Прогрес-Традиция, 2009, с. 86, 90.
 - 11 Runa ir par ambivalenci noteiktās varas attiecībās, to transformēšanu, pieļaujot jaunu hierarhijas veidošanu un vairojot neapzinātību. Sk.: Šuvajevs I. *Psioanalīze un dzīves māksla*. Rīga: Inteleks, 1998, 95.–98. lpp.
 - 12 Sk.: *Apvērsums. 1934. gada 15. maija notikumi avotos un pētījumos*. Sast. V. Ščerbinskis, Ē. Jēkabsons. Rīga: Latvijas Nacionālais arhīvs, 2012; Hanovs D., Tēraudkalns V. *Laiks, telpa, vadonis: autoritārisma kultūra Latvijā 1934–1940*. Rīga: Zinātne, 2012.
 - 13 Zelče V. „Bēgšana no brīvības”: Kārļa Ulmaņa režīma ideoloģija un rituāli. *Agora 6* (Reiz dzīvoja Kārlis Ulmanis...). Rīga, 2007, 348. lpp.
 - 14 Zellis K. *Ilūziju un baiļu mašīnērija. Propaganda nacistu okupētajā Latvijā: vara, mediji un sabiedrība (1941–1945)*. Rīga: Mansards, 2012, 196. lpp. Tā ir atsauce uz Frommu, diemžēl citādi šajā darbā Fromma atziņas netiek izmantotas.
 - 15 Sk.: Snaiders T. *Asinszemes*. Rīga: Jumava, 2013.
 - 16 Ieskatu šajā problemātikā saistībā ar Frommu var gūt Rainera Funka grāmatā: Funk R. *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München: dtv, 2005.
 - 17 Plašāk sk.: Wolff L. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization in the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
 - 18 Fromm E. *Gesamtausgabe*. Bd. 1. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, S. 377. Norēķinu par šādiem iluzoriem skatījumiem ir centies sniegt Fransuā Firē. Sk.: Furet F. *La passe d'une illusion*. Paris: Laffont, 1995.
 - 19 Sk.: Feldmanis I. *Vācbaltiešu izceļošana no Latvijas (1939–1941)*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012.

- 20 Šuvajevs I. *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 94.–107. lpp.
- 21 Эткина А. *Внутренняя колонизация. Имперский опыт России*. Москва: Новое литературное обозрение, 2013, с. 13 (*Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*, 2011).
- 22 Могильнер М. *Номо империи. История физической антропологии в России*. Москва: Новое литературное обозрение, 2008, с. 237 и д. Sk. arī: Авдеев В. *Расология*. Москва: Белые альфы, 2005; Савельев А. *Образ врага. Расология и политическая антропология*. Москва: Белые альфы, 2007.
- 23 Sk.: Kammerer D. *Bilder der Überwachung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008.
- 24 Literāru atveidi sk., piemēram, Klāsa Estergrēna romānos *Džentlmeņi* (Rīga: Zvaigzne, [2008]); *Gangsteri* (Rīga: Zvaigzne, [2008]).
- 25 Sk.: Liessmann K. P. *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissenschaftsgesellschaft*. München: Piper, 2009.
- 26 Sk., piemēram: Crouch C. *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- 27 Šuvajevs I. Ļeņins: vārdi un darbi. Ļeņins V. I. *Valsts un revolūcija*. Rīga: Zvaigzne ABC, [2011], 5.–16. lpp.
- 28 Sk.: Šuvajevs I. Agambens un biopolitika. *Kentaurs XXI*, Nr. 49, 2009, 66. lpp.
- 29 Sk.: Šuvajevs I. *Dziļu psiholoģija. Personas, idejas un risinājumi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 193. lpp.
- 30 Šis nošķīrums dažkārt ir ticis salīdzināts ar Jesajas Berlina veikto nošķīrumu esejā „Divi brīvības jēdzieni” (Berlins J. *Četras esejas par brīvību*. Rīga: Sprīdītis, 2000, 167.–216. lpp.). 1958. gadā aizsāktajā darbā gan Berlins nepiemin Frommu. Berlins piemin Benžamēnu Konstānu (1767–1830), kurš jau ir rakstījis par pozitīvo un negatīvo brīvību kā *liberté des anciens* un *liberté des modernes*. Bet Berlins nepiemin Imanuela Kanta (1724–1804) veikto nošķīrumu: pozitīvā un negatīvā brīvība, tās pozitīvais un negatīvais jēdziens. Kants to piedāvā 1785. gadā Rīgā publicētajā darbā „Tikumu metafizikas pamatojums”.
- 31 Fromm E. *Gesamtausgabe*. Bd. 1. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, S. 368.
- 32 Foucault M. „*Il faut défendre la société*.” Paris: Gallimard, 1997, p. 214.
- 33 Fromm E. *Gesamtausgabe*. Bd. 12. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, S. 400.
- 34 Viljamss T. *Atmiņas*. / Tulkojusi M. Andersone. Rīga: Arēna, 2008, 228. lpp.
- 35 Fromm E. *Op. cit.*, S. 400.
- 36 *Ibid.*, S. 409.
- 37 *Ibid.*, S. 426.
- 38 *Ibid.*, S. 433.
- 39 *Ibid.*, S. 503. Par sekulāro izpausmi – S. 485.
- 40 *Ibid.*, S. 508.

Fromms psihoanalīzes un filosofijas kontekstā

leva Stūre-Stūriņa

Bēgšanas mehānismi un nāves dziņa: sadamazohisms un destruktivitāte

Ēriha Fromma pētniecības izstrādnēs iezīmē psihoanalīze un marksisms. Fromms aplūko cilvēka iedabas un sabiedrības rakstura un brīvības un bēgšanas mehānismu problemātikas saistību savā pirmajā monogrāfijā *Bēgšana no brīvības* (*Escape from Freedom; Gesamtausgabe*, 1941), kas turpmāk tiek pārpublicēta ar nosaukumu *Bailes no brīvības* (*Fear of Freedom*). Rakstā piedāvātās pārdomas ir mēģinājums parādīt Fromma aplūkoto bēgšanas mehānismu saistību ar Freida psihoanalīzes izstrādnēm par dziņnisko, nāves dziņu. Ar Fromma izstrādnēm par destrukciju iespējams papildināt un citādi interpretēt agresijas problemātiku un mazohisma ekonomisko problēmu, primāro mazohismu. Fromms atsaucas uz Freida izstrādnēm par nāves dziņu, agresiju un destrukciju, taču nenorāda un neatsaucas uz konkrētiem darbiem, pašāžām. Šis apsvēruma ir jāņem vērā, jo arī Freida domas par dziņu mācību un nāves dziņas problemātiku ir mainījušās.

Ē. Fromms, izmantojot un vienlaikus norobežojoties no Freida izstrādnēm par nāves dziņu un sadamazohismu, pievēršas jautājumam par cilvēka agresivitāti, saistot to ar brīvības problemātiku un bēgšanas no brīvības mehānismiem. Ē. Fromms aplūko dažādus bēgšanas mehānismus, pievēršoties tiem, kas ir ne tikai psiholoģiski, bet arī sociālkulturāli nozīmīgi: bēgšanu autoritāriem, destrukciju jeb graušanu un automatizējošo konformismu, kurus attiecina uz fašisma un demokrātijas sociālo procesu dinamiku. Freids darbos *Laikmetīgi par karu un nāvi* un *Kāpēc karš?* jau pievēršies psiholoģisko

norišu saistībai ar politisko un sociālo procesu dinamiku, konkrētāk, indivīda un sabiedrības agresijas problemātikai. Viņš pievēršas interpersonālām attiecībām rakstura pētniecībā. Raksturā savijas individuālā un sabiedriskā izturēšanās. Indivīda raksturs veidojas attieksmē pret pasauli, sabiedrību un tās procesiem, citiem cilvēkiem un arī attieksmē pret sevi. Rakstura izveidošanas ietekmē gan ekonomiskie un sabiedriskie spēki, gan psihiskie spēki un vajadzības, tādēļ cilvēka raksturs nav tikai dzimumdziņu un pašuzturēšanas, bet arī agresijas dziņu ietekmju rezultāts. Tādējādi Fromms atsakās no dziņu mācības un no libido teorijas. Viņš ievieš sabiedrības libidozas struktūras konceptu, tomēr vēlāk izmanto jēdzienu „sabiedrības raksturs”, tātad Frommu vairāk interesē nevis individuālais, bet gan sabiedriskais raksturs.¹ Bēgšanas mehānismu, kas ir saistīts ar mācību par raksturiem, izstrādnes Ē. Fromms turpinājis darbos *Cilvēks pats sev* (*Man for himself*, 1947), *Veselā sabiedrība* (*The Sane Society*, 1955) un *Cilvēka destruktivitātes anatomija* (*The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973).

Ē. Fromms, pievēršoties bēgšanas no brīvības mehānismiem, izmanto Freida atziņas par nāves dziņu, sadismu un mazohismu. Paša kā indivīda, proti, vienpatnas, no citiem atšķirīgas un nošķirtas esības apjaušme izraisa nedrošību un bailes. Bēgšanas motīvs, kas var būt neapzināts, ir indivīda izolācijas, vienatnības, atsvešinātības un bezspēcības izjūtas. Bēgšana tiek saistīta ar mazvērtību, nenozīmību, nedrošību un nepatstāvību, kas ārpaules priekšā rada bailes. Bailes izraisa bēgšanu, bēgšanu no brīvības, tāpēc iespējams teikt – tās ir bailes no brīvības vai pat pats brīvības apjēgums, pārdzīvojums, izjūta rada bailes. Nedrošības pārņemts cilvēks bēg no brīvības un arī no sevis. Nāves dziņas darbību var saistīt ar veidiem – kā cilvēks mēģina aizbēgt, novērsties no neapmierinošās realitātes. Realitāte rada konfliktu starp Es un dziņu pretenzijām, vēlmēm. Freids, runājot par neapmierinātību un īgnumu kultūrā, norāda, ka „dzīve, kāda tā uzlikta, mums ir pārāk smaga; tā mums rada pārāk daudz sāpju, vilšanas, neatrisināmu uzdevumu. Lai to izturētu, mēs nevaram iztikt bez remdināšanas līdzekļiem. (Teodors Fontāne mums ir teicis: „Nevar iztikt bez palīgkonstrukcijām.”) Šādi līdzekļi acīmredzot ir triju veidu: spēcīga novēršanās, kas ļauj nevērtēt tik augstu mūsu postu; aizstājamierinājumi, kas to mazina; apreibināšanās līdzekļi, kas mūs dara pret to nejutīgus. Kaut kas tāds vienmēr ir nepieciešams.”² Dzīve cilvēkam ir uzlikta, tā nav paša izvēlēta, taču *kā* dzīvot, ir jautājums

sev pašam. Ir dažādi bēgšanas mehānismi, lai aizbēgtu, novērstos no atraidošās realitātes – pārveidojot to fantāziju projekcijās, dažādiem līdzekļiem apreibinoties un galu galā aizbēgot no iespējas būt pašam, pakļaujoties un tādējādi arī iekļaujoties kultūras sociālajās grupās. Tas gan nozīmē novēršanos no realitātes, tās aizstāšanu saistīt ar bēgšanu. Kultūras mērķis nav darīt indivīdu laimīgu. Laimīga būšana ir paša indivīda problēma, rēķinoties ar vēlmi pretenzijām un ārpusaules nosacījumiem. Laimīgs var kļūt tikai pats, par laimīgu nevar padarīt kāds cits. Cits var ietekmēt dažādu izjūtu rašanos, taču tas ir paša pārdzīvojums. Kas gan ir laime? Labāk runāt par patiku, tīksmi, kas neparedz tikai īslaicīgu jušanu, izjūtu, bet var arī raksturot paša būšanu, t.i., apmierinātības (gan psihiskas, gan ķermeniskas) līmeni. Indivīda tendencei gūt tīksmi jāstopas ar dažādiem šķēršļiem, proti, tīksmes princips ārpusaules ietekmē modificējas par realitātes principu, kas rēķinās ar ārpusaules nosacījumiem. Indivīdam „ciešanu novēršanas uzdevums visnotaļ vispārīgi izstumj tīksmes³ gūšanu otrajā plānā”.⁴ Šo atsacīšanās ceļu iet, pakļaujoties realitātes prasībām, ierobežojumiem, aizliegumiem, tiecoties savaldīt dziņas, taču tas nenozīmē atteikties no to apmierināšanas. Kultūra prasa lielus *upurus* ne tikai seksualitātei, bet arī cilvēka agresīvajai noslieci, tādēļ saprotams, kāpēc cilvēkam kļūst grūti justies laimīgam. Freids norāda, ka „kultūras cilvēks daļu laimes, iespējams, apmainīja pret daļēju drošību”⁵. Apmierinājuma pretenzijas vietā nostājas drošības garantijas. Tomēr ir iespējamas arī situācijas, kad nevis tīksmes gūšanas meklējumi ir ārēji aizliegti vai ierobežoti, bet gan pats indivīds ir frustrēts savās darbībās, t.i., viņš nespēj ļaut sev tiekties pēc apmierinājuma. Laimīga būšana ir paša uzdevums, kurā ir jāievingrinās, taču ir nepieciešama drosme būt pašam un paša brīvība, ko nevar aizstāt ar dažādām brīvībām.

Ē. Fromms runā par *pastāvošo* sabiedrību, kas ir pretēja cilvēka pašrealizācijai (arī laimei). Laimes jautājums tiek aizstāts ar cilvēka normalitāti, veselumu, taču runa ir par indivīda integritāti kultūrā, proti, spēju līdzdarboties sabiedrībā un reproducēties, veidot ģimeni. Tādējādi ir robežšķirtne starp indivīda eksistenci kultūrai un paša eksistences pārdzīvojumu, kur otrās mērķis ir – brīvība, lai pašīstenotos. Indivīds, kas ir *normāls*, proti, labāk adaptējies sabiedrības prasībām, nebūt nenozīmē, ka ir *vesels*, skatoties no cilvēka vērtību prizmas. Fromms norāda, ka neirotika persona var būt raksturojama kā tāda, kas nav bijusi pavisam gatava padoties cīņā par sevi.

Tā vietā, lai sevi izpaustu produktīvi, neirotiķis meklē glābšanu, kas izpaužas kā neirotiski simptomi un no atraidošās realitātes aizbēg fantāziju pasaulē. Tomēr, skatoties no cilvēka vērtību skatpunkta, neirotiķis ir mazāk *kropļs* par *normālo*, kas ir pavisam zaudējis individualitāti.⁶ Bēgšana no brīvības paredz arī sevis zaudēšanu – individualitāti aizstāj normalitāte.

Ē. Fromms runā par pozitīvo un negatīvo brīvību. Negatīvā brīvība ir *brīvība* no ārpusaules spaidiem, ierobežojumiem, aizliegumiem utt. Pozitīvā brīvība ir brīvība, lai realizētu cilvēcību patības nozīmē, būtu pats. Iegūt 'brīvību no' (*freedom from*), brīvības no ierobežojumiem, autoritātes, dogmām ir viens aspekts, taču pavisam kas cits – būt gatavam 'brīvībai uz' (*freedom to*). Politiskās, ekonomiskās vai sociālās brīvības *notušē* paša brīvību. Vai cilvēks ir gatavs brīvībai būt pats? Kāda gan jēga, piemēram, no runas brīvības, ja pats nav brīvs? Var teikt arī tā, ka brīvības var īstenoties tikai tad, ja to pamatā ir paša brīvība. Indivīds saprot, ka pats un ārpusaule ir atšķirtas, nošķirtas vienības. Būt pašam paredz – būt vienam, tas rada bažas, nedrošību, bailīgumu. Indivīds ir viens pats savas brīvības priekšā. Indivīds var būt nebrīvs *sevi*, pat ieguvis dažādas ārējās brīvības. Ārējās brīvības ir tās, ar kuru atņemšanu draud, lai indivīds būtu paklausīgs, un, būdams paklausīgs, tas ir pakļauts. Tomēr brīvība nav tikai psiholoģiska, *iekšēja*, tā aptver visu indivīda patību un īstenojas darbībās, praksēs, aptver dzīves devumu. Brīvību praktizēšana patīgi nav iespējama bez paša brīvības. Pēc vienpatnuma stāvokļa apjēgšanas, lai pārvarētu atšķirtības, bezspēcības, vienatnības izjūtu, ir iespējami divi ceļi – pozitīvā brīvība vai bēgšana no brīvības. Pozitīvā brīvība ir paša „spontāna” aktivitāte – emocionāla, sajūtu un intelekta dotumu realizēšana, t.i., individuālā paša kultivēšana un šī pašizpaušme rada arī rūpes, cieņu un mīlestību pret otru, citu. Lai mīlētu citus, ir jāmīl sevi.

Bēgšanas mehānismi veidojas kā izolētā, vienpatnīgā indivīda reakcija uz nedrošības un bezspēcības izjūtām. Bēgšana no brīvības ir atteikšanās no brīvības. Bēgšana no sevis paša ir atteikšanās no individualitātes. Lai aizbēgtu no vienpatnības un bezspēcības, cilvēks ir gatavs tikt *valā*, *atbrīvoties* no sevis paša, t.i., kļūt ne-Es, lai justos pasargāts un drošāk. Saskaņā ar Fromma domām, bēgšanai no brīvības ir uzmācības iezīme.⁷ Uzmācīgā atkārtotāšanās ir viens no psiholoģiskajiem nāves dziņas pamatojumiem (līdzās mazohisma un sadisma un ambivalences fenomeniem). Fromms, neatsaucoties, bet izmantojot Marksa izstrādnes par 'atsvešinātību', norāda, ka cilvēks jūtas

atsvešināts ne tikai no citiem, bet vispirms no sevis. Tā ir *subjekta* sašķeltība. Fromms, aplūkojot bēgšanas no brīvības mehānismus, sasauca ar Freida izstrādņēm par neapmierinātību kultūrā, jo runa ir par patības, eksistences tehniku īstenošanu un nevis par bēgšanu no patīgā.

Vai cilvēks primāri ir tendēts būt pašdestruktīvs un nevis agresīvs, ir jautājums, kas tiek risināts saistībā ar to, vai primārs ir mazohisms vai sadisms un vai to primaritāte neizbēgami jāsaista ar tendenci uz pašdestrukciju vai agresiju pret citiem? Jautājums iekļaujas Freida izstrādņēs par nāves dziņu, postulējot primāro mazohismu. Freida dziņu mācība piedzīvo transformāciju. Pirmajā dziņu mācībā ir runa par seksuālajām dziņām un Es jeb pašuzturēšanas dziņām. Otrā dziņu mācība, kura tiek ievadīta darbā *Viņpus tīksmes principa (Jenseits des Lustprinzips, 1920)*, tiek postulētas dzīves dziņas jeb Eross un nāves dziņa. Pirmās dziņu teorijas laikā, darbos sadomazohisms ir pieskaitīts perversiju klasei (*Trīs apcerējumi par seksuālā teoriju; Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905*) un sadisms ir primārs, proti, mazohisms tiek atvasināts no sadisma, kas rodas dziņu atvairīšanas mehānisma „apvēršanas pretstatā”, no aktīva uz pasīvu un „vēršanās pret paša Es” rezultātā. Otrās dziņu mācības darbos ir otrādi, mazohisms ir primārs un sadisms tiek atvasināts no tā.

Ir iespējami vairāki bēgšanas mehānismi, kas norāda ne tikai *no kā* bēg, bet arī *uz kuriem* bēg. Piemēram, bēgšana no atmiņām, pārdzīvotā, no sevis un bēgšana miegā, slimībā, pašnāvē, autoritārisma. Bēgšanas mehānismos runa ir par bezapziņas spēkiem, kas rod izpausmi „racionalizācijā”, t.i., sekundārā apstrādē, un izpaužas kā rakstura iezīmes. Bēgšana var būt neapzināta. Fromms darbā *Bēgšana no brīvības* pievēršas ne tikai autoritārisma mehānismam, bet runā arī par autoritāro raksturu. Sabiedrisko procesu izpausmes ir cieši saistītas ar psiholoģiskiem procesiem, kas norisinās individuā – psiholoģiskais izpaužas indivīda darbībās un sociālajās praksēs. Cilvēka darbību motivācija var būt neapzināta, taču viņš *tic*, ka tie ir viņa motīvi, kas liek darboties, just, uzskatīt to, ko uzskata (to var nosaukt par brīvās gribas ilūziju, ja par analogijas pamatu ņem Freida izstrādnes cīņā pret dažādām, piemēram, reliģijas, ilūzijām).

Autoritārisma bēgšanas mehānisms jeb bēgšana autoritārisma, ir tendence atdot pašam savas individualitātes neatkarību un sakausēt pašam sevi ar kādu vai kaut ko ārpus sevis, lai iegūtu spēku, kas pašam trūkst.⁸

Autoritārisms ir nevis kāda cilvēka īpašība vai pozīcija, bet gan tas apzīmē savstarpējas attiecības, kur viena persona uzlūko otru kā pārāku.⁹ Tomēr autoritārisms norāda arī uz to cīņu par varas attiecību noturēšanu vai apgriezenisku pārmaiņu, proti, sadisma un mazohisma pārmaiņu. Autoritāris attiecībās iekļaujas cilvēka jūtu dzīves ambivalence, t.i., vienlaicīgs naidis un mīlestība pret valdnieku, līderi. Individīds apbrīno un pakļaujas autoritātei, taču vienlaikus (apzināti vai neapzināti) grib būt tāds kā viņš – pats būt autoritāte, kurai citi pakļaujas, tādējādi tiek izjusts naidīgums, skaudība. Autoritāte var būt gan ārēja, gan iekšēja, piemēram, pienākums un Vīrs-Es, tā var būt arī anonīma. Anonīma vara parādās kā veselais saprāts, zinātne, normalitātes vai psihiskās veselības diskurss. Tā ir patstāvības, neatkarības (nav nepieciešami runāt par sasniegtā stāvokļa regresiju, bet gan par iespēju, potencialitāti, *būt sev* – nerealizēšanu) atmešana. Bēgšanas no brīvības psiholoģiskais mehānisms var izpausties kā sadomazohistiska tendence – pakļaut vai pakļauties. Mazohisms un sadisms ir autoritārisma piemērs, kas parādās kā pakļaušanās un dominēšanas jeb pakļaušanas mijiedarbība. Fromms sadismu un mazohismu skata kā agresivitātes divas izpausmes, tādējādi sekojot Freida izstrādņēm par nāves dziņu.

Ē. Fromms mazohismu saista ar bezspēcības, bezpalīdzības, nepilnvērtības un niecīguma izjūtām. Mazohists tiecas pakļauties un piederēt kaut kam varenākam un spēcīgākam, piemēram, priekšniekam, līderim, dieviem, institūcijām vai liktenim, arī sirdsapziņai, Vīrs-Es. Fromms pievēršas morālajam mazohismam, ko Freids ir aplūkojis rakstā *Mazohisma ekonomiskā problēma* (*Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924). Līdzīgi kā tiek runāts par morālo mazohismu, var runāt par morālo sadismu, kur abu mērķis ir nevis ciešanas un sāpes, bet gan pasivitāte pakļaujoties vai aktivitāte – dominēt, padarīt atkarīgu, instrumentalizēt, ekspluatēt, pārvaldīt, likt ciest, pazemot, kas nav jāsaista ar seksualitāti. Gan mazohists, gan sadists paredz atkarību (Fromms lieto jēdzienu „simbioze”), proti, pārvaldītājs vai mocītājs ir atkarīgs no pārvaldāmā vai mocāmā. Gan sadisma, gan mazohisma gadījumā ir iespējama identificēšanās ar mocāmo vai mocītāju. Cilvēks ir nevis mazohists vai sadists, bet gan cilvēka iedabā ir agresija, kas var izpausties gan kā sadisms, gan kā mazohisms, turklāt izpausmes var pārmainīties. Gan mazohists, gan sadists ir atkarīgs (kas var atklāties kā sadomazohistiska *mīlestība*) no ārpusaules objekta, tomēr arī šī atkarība, īpaši sadisma gadījumā,

var būt neapzināta. Sekojot Freida atziņām, Fromms izmanto nostāju, ka sadisms un mazohisms ir viens fenomens, turklāt par bēgšanas mehānismu pamatu liekot mazohistisko raksturu (līdzīgi kā Freids, postulējot primāro mazohismu) – patstāvību aizstājot ar atkarību. Visiem mazohista centieniem un darbībām ir viens mērķis – zaudējot sevi, atbrīvojoties no individuālā sevis, citiem vārdiem sakot, atbrīvojoties no brīvības robežas.¹⁰ Tie ir centieni atbrīvojoties no paša bezspēcīguma izjūtas, pakļaujoties kam spēcīgākam ārpus sevis. Runa ir par piederību, integritāti, drošības izjūtu Es bezspēcības vietā. Fromms norāda, ka, „kamēr es cīnos starp savu vēlmi būt neatkarīgam un spēcīgam un manu nenozīmības vai bezspēcības izjūtu, es esmu noķerts mokošā konfliktā. Ja man veicas, reducējot savu individuālo sevi uz neko, ja es varu pārvarēt savas atšķirtības kā indivīda apzināšanos, es varētu glābt sevi no šī konflikta”¹¹. Bēgšana no brīvības ir centieni atrisināt konfliktu starp vēlmi būt pašam un savas bezspēcības, vienpatnības apzināšanos. Mazohista mazvērtības izjūtā, paššausīšanās var saskatīt nepatīgu vēlmi vēl vairāk radīt mazvērtīguma, nenozīmības izjūtu un galu galā iznīcināt pašam savu individualitāti un vienpatnību. Arī pašnāvība var būt bēgšana no vienpatnības.

Morālais mazohisms ir cieši saistīts ar automātisko konformismu. Angļu valodas vārds *'conformity'* jēdzieniski norāda uz saskaņu, atbilstību un pakļaušanos. Automātiskais konformisms ir pseido – domāšana, izjūtas, vēlmes, griba. Tā ir atteikšanās no sevis un atzītās, vispārpieņemtās personības parauga iekšīgošana. Fromms norāda, ka „ja indivīds atrod kultūras paraugus, kas apmierina mazohistiskos centienus (kā padevība „līderim” fašisma ideoloģijās), viņš iegūst kādu drošību, atrodot sevi vienotu ar miljoniem citu, kas dalās šajās izjūtās”¹². Indivīdi savstarpēji savā Es identificējas ar vadoni, līderi, tādējādi aizbēgot no bezspēcības (ja ārējiem spēkam pakļaujas, tas aizsargās) un vienpatnības izjūtas. Caur identificēšanos indivīdi libidiozi ir savstarpēji saistīti. Fromms norāda, ka izstumšanas rezultātā patīgā vietā rodas pseidoizjūtas, tādējādi piešķirot ‘izstumšanai’ jaunu nozīmi, proti, „ikviena izstumšana likvidē īstā paša daļas un uzspiež pseidoizjūtu aizvietošanu ar to, kas tika izstumts”¹³. Izstumšanu veic Virs-Es vai tā uzdevumā Es. Pseido-domas ir Virs-Es integrētas. Jo vairāk izplešas Virs-Es, jo Es kļūst nepatīgāks. Es ietver citu, svešo, ne-Es, taču šis ne-Es veidots pēc „līdzības” ar visiem un nevienu. Es ir masas Es, precīzāk – Es ir Mēs. No brīvības, no individualisma noris bēgšana masā un autoritāriskā. Tādējādi saskaņā ar

Fromma domām, izstumšana nepilda tikai aizsardzības, atvairīšanas funkciju, bet arī aizvietošanas funkciju. Paša domāšanas, izjūtu, vēlēšanās aktu aizvietošana ar pseidoaktiem noved pie „sevis aizvietošanu ar pseidosevi”¹⁴. Pseido-personība ir tikai reprezentācija lomai, kuru indivīdam ir jāpilda. Indivīds lomu pilda it kā tā būtu paša vēlme un griba. Pseido Es ir Virs-Es ideālveidojums, ar kuru Es sevi samēro un pēc kura tiecas. Indivīda automatizācija radījusi nevis gaidīto drošības izjūtu, integritāti, bet vēl vairāk bezpalīdzību un nedrošumu. Tā ir nemītīga tiekšanās atbrīvoties no sevis, no atbildības, būt kādam citam, kas iekļaujas pulkā, kur visi ir līdzīgi visiem, kas veidoti pēc paraugiem. Indivīds ir gatavs pakļauties arvien jaunām autoritārisma formām, ideoloģijām, ja vien tās nāk ar drošības, neapšaubāmības solījumu. Tie ir nevis centieni atbrīvoties, bet tā ir aizstāšana.

Fromms līdzās autoritārisma, proti, sadomazohisma saspēlei, un automātiskajam konformismam, izvirzot vai no tiem atšķēlot destruktīvismu jeb graušanu, principā iebilst Freida domai, ka nāves dziņas izpausmes, ja tās nav ar dzīves dziņām erotiski leģētas, nav saskatāmas savās graušanas dūsmās. Destruktivitāte ir ārpusaules graušana, lai mēģinātu glābt sevi. Destruktivitātes mērķis ir nevis simbiotiskas attiecības (kā tas ir sadomazohismā) ar objektu, bet gan objekta iznīcināšana, graušana. Saskaņā ar Frommu destruktivitāte, vai nu vērsta pret ārpusaules objektu vai pašu, ir nesaistīta ar seksuālo. Destruktivitāte nav identiska ar sadomazohismu.

Frommu neapmierina Freida izstrādņu par ‘nāves dziņu’ bioloģiskais pamatojums.¹⁵ Bioloģiskā hipotēze ir svarīga mazohisma primaritātes izvirzīšanai. Nāves dziņas pamatojums balstās gan bioloģijas hipotēzēs, dziņas konservatīvajā raksturojumā, gan uzmācīgās atkārtotības fenomenā, gan sadomazohisma fenomenā un ambivalences fenomenā. Fromms nāves dziņu vispirms attiecina uz destrukciju, kur tā parādās bez seksuālā leģējuma, tādējādi nošķirot no sadomazohisma. Destruktivitātes daudzumam, vai nu tā būtu vērsta pret ārēju objektu vai sevi pašu, būtu jābūt konstantai. Saskaņā ar Fromma atziņu, destruktivitāte atšķiras gan indivīdos, gan dažādās sociālās grupās, piemēram, destruktivitātes līmenis zemākajos sociālajos slāņos ir augstāks. Destruktivitāte nav iedzimta visiem indivīdiem vienādā mērā, konstanti (vismaz ekonomiskajā aspektā ne).

Ē. Fromms apgalvo, ka dzīves un nāves dziņa darbojas ar vienu enerģiju.¹⁶ Destrukcijas enerģija ir enerģija, kas tika virzīta uz dzīves (dziņas) mērķiem,

taču tika sadalīta un pārmainījās enerģijā, kas ir vērsta uz destrukciju. Tādējādi Fromma izstrādā nav runa vairs par dzīves un nāves dziņu vienlaicīgu līdzāspastāvēšanu, bet gan transformāciju no dzīves dziņas enerģijas par destrukciju. Taču jau Freids, risinot jautājumu par nāves dziņas enerģiju, darbā *Vīņpus tīksmes principa* norādīja, ka metapsiholoģijas jautājumu nenoteiktība ir attiecināma uz to, ka „mēs neko nezinām par uzbudinājuma procesa iedabu psihiskās sistēmas elementos un nejutamies tiesīgi izvīzīt par to kādus pieņēmumus. Tādējādi mēs nemitīgi operējam ar lielu X, kuru pārņemam ikvienā jaunā formulā”¹⁷. Darbā *Īgnums kultūrā* Freids norāda, ka jēdziens „libido” tiek attiecināts uz Erosa spēka izpausmēm, lai nošķirtu to no nāves dziņas, kuru „tikai nojaušam kā atlieku aiz Erosa un nemanām tur, kur tā nenodod sevi leģējumā ar Erosu”. Turpat Freids pievieno piezīmi, ka „mūsu tagadējo izpratni var izteikt gandrīz vai vienā teikumā: jebkurā dziņas izpausmē piedalās libido, taču ne viss tajā ir libido”¹⁸. Tādējādi tiek norādīts, ka dzīves un nāves dziņai ir dažādas enerģijas. Iespējams, varētu apgalvot, ka dzīves dziņa *darbojas* ar libido enerģiju, bet nāves dziņai ir cita enerģija – daļa no nenotveramā X. Darbā *Es un Tas* Freids, skaidrojot, kā iespējama atvairīšanas mehānisma apvēršana pretstatā, proti, no mīlestības naidā, pauž pieņēmumu, ka psihiskajā aparātā, Es vai Tas veidojumā, eksistē kas tāds kā pārvietojamā enerģija (*displaceable energy*), kas ir sevī nenoteikta, bet var tikt pievienota kvalitatīvi atšķirīgajām erotiskajām vai destrukcijas ierosām.¹⁹ Tādējādi Fromma izstrādnes varētu aplūkot saistībā ar ideju par pārvietojamo, pārveidojamo enerģiju. Taču tad nesaprotams kļūtu apsvērums, ka libido mēģina neitralizēt nāves dziņas enerģiju, proti, „libido uzdevums ir padarīt nekaitīgu šo destrukcējošo dziņu, ko arī izdara, novirzot to lielākoties ar īpašu orgānu sistēmu – muskulatūru – uz āru, pret ārpasauls objektiem. Tad to sauc par destrukcijas dziņu, dziņu sagrābt savā varā, gribu pēc varas.”²⁰ Ja ir runa par nāves dziņas savaldīšanu, saglabātos iespēja, ka destrukcija vispirms tiek vērsta uz āru, taču būtu pretrunā ar apsvērumu, ka destrukcija ir dzīves dziņu enerģijas transformācija.

Fromms nerunā par dzīves un nāves dziņu cīņu, neatkarīgu līdzāspastāvēšanu, jo pirmais ierobežojums rada destrukтивitāti, principā – naidīgumu pret ierobežojošo. Fromms norāda, ka „destrukтивitāte ir nedzīvotās dzīves rezultāts”²¹. Tas nozīmē, ka enerģija, kuru varētu iztērēt dzīves dziņas mērķu sasniegšanai vai apmierināšanai, destrukcijas kalpībā vēršas pret pašu

dzīvi. Dzīves dziņas apspiešana rada destruktivitāti. Tomēr var norādīt, ka šāda interpretācija no jauna aktualizē Freida pirmās dziņu mācības ietvaros postulēto sadisma primaritāti. Pirmajā dziņu teorijā sadims un mazohisms ir seksuālo dziņu komponenti. Mazohisms rodas atvairīšanas mehānisma „vēršanās pret paša Es” rezultātā, proti, dziņas enerģijas piesaistīšana, padarot Es par objektu. Darbā *Dziņas un to liktenis (Triebe und Triebchicksale, 1915)* Freids pauž nostāju par sadisma primaritāti, t.i., ka mazohisms ir patiesībā sadisms, atpakaļ vērst pret subjekta paša Es.²²

Ē. Fromma izstrādnes par bēgšanas mehānismiem būtu labāk saprotamas un sniegtu jaunu perspektīvu, ja destrukciju viņš būtu problematizējis mazohisma ekonomiskās problēmas kontekstā par primāro mazohismu. Problemātiku risinot, nevis balstoties bioloģijas hipotēzē, pievērsties dziļu psiholoģijas jautājumam par mazohisma primaritāti, mazohisma ekonomisko problēmu. Freida hipotēze ir, ka cilvēkā ir primārais mazohisms. Šo apgalvojumu var interpretēt, ka tas, ka cilvēkā jau sākotnēji ir nāves dziņa, vēl nenozīmē, ka cilvēks primāri ir mazohistisks. Primāro mazohismu var interpretēt, ka Es ir pirmais Tas objekts, pie kā nokļūst dziņu enerģija, tad primāri nāves dziņa tiek uzņemta Es veidojumā, bet tas nenozīmē, ka tā tiek vērstā pret Es kā pašu vai Es kā objektu. Ir iespējams nošķīrums, kad nāves dziņa ir Es veidojumā – primārais mazohisms un kad tā vērsas pret paša Es vai pret Es kā pret objektu – sekundārais mazohisms. Fromms neproblematizē jautājumu par primāro un sekundāro mazohismu. Ja mazohisma ekonomisko problēmu saista ar destruktivitāti, tad graušana, pirmkārt, tiek vērstā pret ārpusaules objektiem, otrkārt, pret pašu, proti, vēl vairāk padarot pašu bezspēcīgu, atkarīgu, – iznīcinot patīgo. Tādējādi destruktivitāte sasaucas ar mazohismu, iekavās liekot seksuālo apmierinājumu. Destruktivitātes mērķis ir individuālā (Es), individualitātes nāve. Taču iekšpus vērstā destrukcija nav primāra. Tā ir būtiskākā atšķirība no Freida. Saskaņā ar Fromma uzskatu, destruktivitāte primāri tiecas iznīcināt ārpusaules objektus, taču problemātisks saglabājas aspekts, kāpēc destruktivitātei galu galā jāvērsas pret pašu un nevis tā nemitīgi pārvirzās no viena agresijas mērķa pie otra, līdz to iespējams atslogot.

Destruktivitātes atšķirība no primārā mazohisma ir tā, ka destrukcijas pirmais mērķis ir nevis pats, bet gan ārējs objekts, turklāt, destruktivitāte aktualizējas nevis patstāvīgi vai līdzās dzīves dziņu mērķiem, bet gan, ja

tiek kavēti dzīves dziņas mērķi, pieaug destrukтивitāte. Ārējs atraidījums nepieciešami neveicina to, ka destrukcija vērsīsies atpakaļ uz pašu, bet gan vispirms to, ko nevar iegūt vai no kā gūt apmierinājumu, mēģina iznīcināt. Tikai tad, ja tas neizdodas dažādu apstākļu dēļ, destrukcija vērsas atpakaļ uz pašu. Fromma izstrādņu perspektīva, tomēr, ņemot vērā dzīves un nāves dziņu dualitāti, ir sadisma primaritāte, turklāt destrukcija ir nevis patstāvīga dziņas virzība, bet tā rodas dzīves dziņu vietā kā transformācija.

Dzīves dziņu mērķis ir ne tikai uzturēt dzīvības procesus, bet arī darīt dzīvi tikamu, aktualizējot iespēju laimīgai būšanai. Tā kā kultūras mērķis nav darīt cilvēku laimīgu, tad cilvēka individuālie mērķi var nesaskanēt ar kultūras centieniem, kas var radīt stāvokli „neizdzīvotai dzīvei” vai bezspēcību un bailes būt brīvam, pret ko indivīds cīnās ar destrukтивām vai sadomazohistiskām tendencēm. Agresijas savaldīšana var norādīt arī uz pašpārvaldīšanu un nevis uz nepieciešamību radīt pašdestrukciju, proti, destrukcijas savaldīšanu var skatīt kā patības tehniku. Tādējādi ar destrukcijas savaldīšanu tiek pārvarēta arī paša mazvērtības izjūta – bezspēcība, proti, pašsavaldīšanās, pašpārvaldīšana ir savas bezspēcības, bezvarības pārvarēšana. Tā būtu nevis bēgšana no brīvības, bet gan iespēja pašrealizēties, būt pašam.

Vēres

- 1 Šuvajevs I. *Dziņu psiholoģija*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 191. lpp.
- 2 Freids Z. Īgnums kultūrā. / Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 39. lpp.
- 3 I. Šuvajevs tulkojis 'Lust' kā patiku. Kopumā tiek ievērota 'Lust' atveide latviešu valodā kā „tiksmē”.
- 4 Freids Z. Īgnums kultūrā, 42. lpp.
- 5 *Ibid.*, 79. lpp.
- 6 Fromm E. *Escape from Freedom*. New York: Holt Paperback, Henry Holt and Company, 1969, p. 138.
- 7 Fromm E. *Escape from Freedom*, p. 139.
- 8 Fromm E. *Escape from Freedom*, p. 140.
- 9 *Ibid.*, p. 163.
- 10 Fromm E. *Escape from Freedom*, p. 151.
- 11 *Ibid.*
- 12 Fromm E. *Escape from Freedom*, p. 152.
- 13 *Ibid.*, p. 199.
- 14 *Ibid.*, p. 202.

- 15 Freida hipotēze ir šāda: jebkura organisma modifikācija, kas tam tikusi uzspiesta organisma dzīves gaitā, ir konservatīvo dziņu pieņemta un uzkrāta tālākam atkārtotāšanai. Tāpēc šās dziņas ir maldinošas. It kā tās tiekotas pēc pārmaiņām un progressa, kamēr patiesībā tās tikai meklē veidus, kā sasniegt seno mērķi pa dažādiem ceļiem. Gala mērķis visiem organisma centieniem ir nāve. Freids raksta: „Tas būtu pretrunā ar dziņu konservatīvo iedabu, ja dzīves mērķis būtu lietu stāvoklis, kas nekad vēl nav bijis sasniegts. Tieši pretēji, tam jābūt *agrākam* lietu stāvoklim, iekšējam stāvoklim, no kura dzīvā vienība vienā vai citā laikā novirzījās un uz kuru tā cenšas atgriezties pa apkārtceļiem, kurp kopumā tās attīstība ved. Ja mēs to pieņemsim kā patiesību, kas nepazīst izņēmumus, ka viss dzīvais mirst *iekšēja* cēloņa dēļ – kļūst atkal neorganisks –, tad mums vajadzētu būt piespiestiem teikt, ka „visa dzīvā mērķis ir nāve” un, skatoties atpakaļ, ka „neorganiskās lietas eksistēja pirms dzīvajām”. Sk.: Freud S. *Beyond the Pleasure Principle*. Freud S. *The Essentials of Psycho-analysis*. / Transl. by Strachey J., ed. by Freud A. London: *Vintage Books*, 2005, p. 246.
- 16 Fromm E. *Escape from Freedom*, p. 182.
- 17 Freud S. *Beyond the Pleasure Principle*, p. 239.; citēts pēc: Šuvajevs I. *Freida Lieta*. Rīga: Intelektis, 2003, 192. lpp.
- 18 Freids Z. *Īgnums kultūrā*, 84. lpp.
- 19 Freud S. The Ego and The Id. Freud S. *The Essentials of Psycho-analysis*. / Transl. by Strachey J., ed. by Freud A. London: *Vintage Books*, 2005, pp. 465.
- 20 Freids Z. Mazohisma ekonomiskā problēma. Freids Z. „*Bērnusīr*”. / Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 1998, 96. lpp. Freids atsaucas uz varasgribas (*Wille zur Macht*) konceptu, kas jau sastopams Ničes darbos un ko izstrādājis A. Ādlera darbā „*Par neirotisko raksturu*” (*Über den nervösen Charakter*, 1912).
- 21 Fromm E. *Escape from Freedom*, p. 182.
- 22 Freud S. *Instincts and their Vicissitudes*. Freud S. *The Essentials of Psycho-analysis*, Pp. 210.

Anne Sauka

'Būt' un 'piederēt' miesiskās patības ētikas kontekstā

„Smadzeņojošais cilvēks ir atsvešināts [...] kad viņš domā, ka viņš aptver realitāti, tad patiesībā to aptver vienīgi viņa smadzeniskā patība, bet viņš pats, veselais cilvēks, viņa acis, rokas, sirds, vēders neaptver neko – faktiski viņš nepiedalās pārdzīvojumā, ko pats uzskata par savu.”
(Ē. Fromms. *Psihoanalīze un dzenbudisms*)

IEVADS

Viens no centrālajiem jautājumiem dižā humānista Ēriha Fromma filosofijā ir jautājums par labbūtīgo dzīvi. Darbā „Piederēt vai būt?”¹ kā arī tā turpinājumā „Māksla būt”² autors šim jautājumam pievēršas pragmatiskā aspektā. Proti, viņš izvērtē sabiedrības sociopsiholoģisko noskaņojumu un iezīmē divas kontrastējošas ētiski psiholoģijas dzīves pamatorientācijas (tebūšanas modus), kas, viņaprāt, caurstrāvo cilvēka dzīvesvedumu. „Būt” (*to be*) tiek pretstatīts „piederēt”³ (*to have*), un attiecīgi „būt” dzīvošanas mods tiek atspoguļots kā produktīvās dzīves dimensijas pamatpazīme, savukārt „piederēt” – kā neproduktīvās dzīves dimensijas pamatpazīme. Turklāt šī dzīves binārā dispozīcija, viņaprāt, sastopama gan individuālā, gan arī plašākā sociālā kontekstā, kā visas sabiedrības kopējo dzīves intenci raksturojoša.

Lai arī šai Ē. Fromma veiktajai dzīves modu analīzei ir pragmatiski ētiska ievirze mācīt produktīvo jeb labbūtīgo, biofilo⁴ dzīvošanu iepretim neproduktīvajai, tukšajai, nekrofilajai⁵ dzīvošanai, (kas pieļauj arī interpretāciju, ka Ē. Fromma teorija lielā mērā sabalsojas ar ideoloģiskas dzīvesmākslas tradīciju), tematikas apceres mērķis ir arī sociālpsholoģisks – analizēt pastāvošo sociālpsholoģisko situāciju un, balstoties uz šīs analīzes datiem, nošķirt un definēt sabiedrībā pastāvošās parādības un tendences.

Šī apcerējuma mērķis ir divējāds. Pirmajā daļā uzmanība ir vērsta uz Ē. Fromma humānisma iekšējo pretrunīgumu, kas izriet no iespējamās viņa koncepcijas kritikas, kas balstīta paša Fromma sniegto „būt” un „piederēt” vēlamo attiecību vadlīniju un *pasīvā* nihilisma koncepta analīzē. Proti, tiek parādīts, kā „piederēt” un „būt” nošķiruma radikāla izpratne, kā arī „piederēt” pilnīga degradācija, pasludinot tā pilnīgu „neproduktivitāti”, var novest pie *pasīvā* nihilisma stāvokļa (indivīda vai sabiedrības līmenī), kas ir pretrunā ar Ē. Fromma izvirzīto ētikas mērķi – panākt cilvēka potencialitāšu pilnīgu piepildījumu.⁶ Citstarp apcerējuma pirmās daļas uzdevumā ietilpst arī izvērtēt Ē. Fromma ētiskā piedāvājuma iespējamību un sasniedzamību.

Savukārt otrajā apcerējuma daļā tiek izteikts Ē. Fromma koncepcijas rehabilitācijas piedāvājums, ņemot vērā ‘citādu’ viņa rakstītā lasījumu, kas izriet no iespējamības Ē. Fromma iezīmētās dzīves pamatorientācijas saistīt un balstīt miesas fenomenoloģijas piedāvāto *miesiskās patības* „būt” un „piederēt” aspektu nošķirumā, kas parādās kontekstā ar miesas un ķermeņa jēdzienu nošķirumu.⁷ Tātad šajā apcerējuma daļā ‘būt’ un „piederēt” modi tiek piešķirts ontoloģisks pamats, kas, iespējams, varētu atcelt tā sociālpsholoģiski radikālu interpretāciju un Ē. Fromma nošķiruma pretrunīgumu, kā arī ļauj izdarīt secinājumus par to, kā Fromma aplūkotās dzīves pamatorientācijas (ja tiek atcelta „būt” un „piederēt” radikāla nošķirtība) iekļaujas visdažādāko dzīves jomu īstenojumā, atklājot miesbūšanu⁸ kā „būt” moda realizāciju.

Apcerējuma mērķis ir paplašināt un padziļināt darbos „Piederēt vai būt?” un „Māksla būt” izvērstās tematikas filosofisko un ētisko dimensiju, izdarot pieņēmumu, ka Ē. Fromma koncepcijas miesas fenomenoloģijas konceptuālā sasaiste ne tikai paplašina „būt” un „piederēt” modu teorētisko un ētisko pielietojamību, bet arī risina apcerējuma pirmajā daļā aplūkoto iekšējā pretrunīguma un Fromma postulētās *pasīvi* nihilistiskās pozīcijas problēmu.

ĒRIHS FROMMS VAI PASĪVAIS NIHILISTS?

Darbā „Piederēt vai būt?” un tam sekojošajā „Māksla būt” Ērihs Fromms izvērš mūsdienu sabiedrības kritiku un piedāvā divus sabiedrības sociopsiholoģisko orientāciju raksturojošus dzīvesodus – „būt” un „piederēt”, caur kuru prizmu skaidrotas cilvēku savstarpējās attiecības pasaulē un indivīda iekšējā dzīves uzstādījuma virzība. Šī Ē. Fromma koncepcija saistīta ar vairākām filosofijā nozīmīgām jomām – individuālo un sociālopsiholoģiju, ētiku un sociālo filosofiju (konkrētāk: patērētājsabiedrības kritiku), kuru ietvarā jau pirms un arī pēc Fromma izvirzītas līdzīgas koncepcijas. Jāatzīmē, ka Fromma ētiskā pozīcija būtiski saistīta arī ar dzenbudisma ētisko dimensiju, kas plašāk izvērstā viņa darbā „Psihoanalīze un dzenbudisms” un parādās arī darba „Māksla būt” ietvaros. Tieši saikne ar dzenbudisma mācību visupirms ļauj nojaust iespējamo Ē. Fromma koncepcijas *pasīva* nihilisma raksturu.

Pirms risināt *pasīva* nihilisma problēmu Ē. Fromma darbos, vispirms īsi jāapkopo sabiedrības kritika, kas izteikta ar jēdzienu pāra „būt” un „piederēt” palīdzību:

‘Piederēt’ moda pamatorientācija aplūkota pārsvarā darbā „Piederēt vai būt?”, un Fromms to lielākoties atklāj caur mūsdienu sabiedrības kritikas prizmu. Šis dzīvesods iezīmējas kā patērētājsabiedrībā dominējošā dzīves ievirze, cilvēka vispārēja tieksme pēc ‘īpašuma’, kas izpaužas ne tikai kā vēlme iegūt materiālus labumus un vērtēt savas dzīves kvalitāti attiecībā pret iegūtajām lietām, ko var nopirkt par naudu (kā mašīna, māja, apģērbs u. tml.), bet arī vispārīga tieksme izvērtēt visu caur ‘īpašuma iegūšanas’ kvantitatīvo prizmu. Mūsdienās iegūta tiek ‘izglītība’, ‘cilvēku uzmanība’, kā ‘iegūtas’ tiek vērtētas arī atmiņas, uzkrātās zināšanas un pieredze. Tātad ‘piederēt’ mods attiecas uz visām trim pamattiecību pastāvēšanas dimensijām:

- attiecībām ar sevi (identitātes izpratne ‘piederēt’ modā – *es* kā iegūto zināšanu, pieredzes, atmiņu un īpašību summa u. tml.),
- attiecībām ar citiem (kvantitatīva draudzības izpratne („man *facebook* ir 403 draugi, tātad esmu populārs”), mīlestība kā īpašumtiesības, attiecības kā varaskāres un sāncensīguma izpausmes iespēja u. tml.) un
- attiecībām ar pasauli (*laime* kā vēlamo īpašumu ‘savākšana’, dzīve kā ‘iepirkšanās virkne’ u. tml.);

‘Būt’ dzīves pamatorientāciju Ē. Fromms pozicionē kā pilnīgu pretstatu aprakstītajai ‘piederēt’ moda pamatorientācijai. Prasība ‘būt’ paredz sevis izkopšanu, dzīvesmākslu, attieksmi pret sevi kā ‘mērķi, nevis līdzekli’, patiesas mīlestības un draudzības jūtas, kā arī varaskāres, naudaskāres, lepnības un citu destruktīvu jūtu atmešanu.

Galvenās problēmas, ar ko sastopamies šo dzīves modu nošķīrumā, ir:

- 1) radikalitātes problēma: ‘būt’ moda principiālais ētiskais pārkāpums pār modu ‘piederēt’;
- 2) ideālisma problēma: ‘būt’ moda ētiskā mērķa ‘nesasniedzamība’, cilvēka principiālā nespēja atrasties tikai ‘būt’ moda dimensijā;
- 3) nihilisma problēma: ‘būt’ moda iekšējais pretrunīgums, proti, ‘būt’ moda vēlamā un potenciālā ētiskā mērķa pretruna.

Visas šīs problēmas, protams, ir savstarpēji saistītas. 1. problēma ietver arī 2. problēmu un priekšnosaka 3. problēmas rašanās iespējamību. Tālākajā izklāstā iezīmēta šo problēmu filosofiskā dimensija, uzrādot *pasīvā* nihilisma ētisko pozīciju Ē. Fromma darbos.

1.–2. RADIKALITĀTES UN IDEĀLISMA PROBLĒMA

Radikalitātes problēmu varētu nosaukt arī par dihotomijas problēmu. Iepriekš iezīmējot ‘piederēt’ moda struktūru, atzīmēju, ka šis mods iedarbojas uz visām trim cilvēka attiecību dimensijām – attiecībām ar sevi, attiecībām ar pasauli un attiecībām ar citu. Šo trejādību nepieminu nejausi – tā norāda uz vēl kādu iespējamu Ē. Fromma koncepcijas risinājumu, kas diemžēl darbā „Piederēt vai būt?” neparādās. Proti, šī trijkāršā attiecība parādās vairāku ebreju filosofiskās tradīcijas pārstāvju darbos – piemēram, Emanuēla Levina, Martina Būbera un Franca Rozencveiga filosofijā. Arī šajās filosofiskajās domās tiek kritizēta Rietumu sabiedrības ētiskā pamatorientācija, taču šai kritikai parādās metafiziskā dimensija. noliedz ‘es – tas’ attiecību bināro stāvokli, ieviešot trešo ‘spēlētāju’. M. Būberam šajā trijstūrī parādās ‘es’ (*Ich*), ‘tu’ (*Du*) un ‘tas’ (*Das*)⁹ vai ‘es’, ‘pasaule’ un ‘dievs’,¹⁰ līdzīga shēma dažādās interpretācijās parādās arī F. Rozencveiga¹¹ un E. Levina filosofijā. ‘es’, ‘pasaule’, ‘dievs’. „Problēma” (ētiskā un sabiedriskā nozīmē) rodas tad, kad kāds no šiem trim elementiem tiek izspiests. Pēc šo filosofu domām, Rietumu filosofija, un tārad arī sabiedrība, no šīs trijotnes ir ‘izstūmusi’ cilvēku uzrunājošo elementu, panākot mehānisku pasaules ainu, kurā cilvēks

savā ziņā ir atstāts 'viens', tas vairs nav vienībā ar pasauli, jo uztver to tikai kā izmantojamu objektu. Ja Ē. Fromma filosofiju saprastu caur šo shēmu, tad atklātos, ka 'piederēt' dominance ir iespējama tieši tāpēc, ka izspiesta ir 'cita' jeb 'tu' dimensija, un tādējādi visos trijos attiecību līmeņos veidojas tīras 'pieprasošā subjekta – apgūstamās pasaules' attiecības.¹² Kā vēlmais stāvoklis tad parādītos 'būt' un 'piederēt' modu atrašanās līdzsvarā, kas iespējams, nereducējot 'cita' klātbūtnes dimensiju.¹³ Tātad 'būt' un 'piederēt' pastāvētu nesaraujamā un nepieciešamā saistībā.

Savukārt bez šīs trejādās metafiziskās struktūras 'būt' un 'piederēt' parādās kā radikāli nošķirti elementi (subjekts – objekts, es – pasaule), sevišķi ņemot vērā, ka ētiskā vērtība tiek piešķirta tikai 'būt' dzīves modam, jo kļūst neizskaidrojama 'būt' potenciālā vērtība, t.i., 'būt' nevar atrasties orientācijā 'uz pasauli' – jo tā ir 'piederēt' moda orientācija, savukārt ja 'būt' iedomājam kā vērstu 'uz sevi' (subjektu), tad Ē. Fromma koncepcija kļūst līdzīga transcendentālajam ideālismam¹⁴ un nonāk līdz Kanta uzstādījumam 'cilvēks kā mērķis, nevis līdzeklis' un visām no šī principa izrietošajām problēmām.

Pati būtiskākā no tām šeit ir šī uzstādītā mērķa nesasniedzamība – proti, netiek ņemts vērā, ka cilvēks nepieciešami atrodas relācijā ar pasauli, tāpēc, ja iedomājamies 'būt' kā mērķi pašu sevi, tad subjekts 'būt' modā, vērsoties pats sevī, novēršas no pasaules un tātad tiek veikts pasaules noliegums. Tādējādi ideālisma problēma paver ceļu nihilisma problēmai.

3. NIHILISMA PROBLĒMA

Esošajā aprakstā 'piederēt' dominance pielīdzināma 'cita' nolieguma stāvoklim. Tiktāl Ē. Fromma viedoklim var piekrist. Iepriekš jau tika minēts, ka 'es', 'tu', 'pasaule' trijādi var saprast arī kā 'es', 'tu' un 'dievs'. Kā atklājas arī Ničes filosofijas kontekstā, 'dieva nogalināšana' noved pie *reaktīvā* nihilisma jeb Dieva meklēšanas zemes virsū. Ničes shēmā pēc *reaktīvā* nihilisma seko *pasīvais*, 'izdziestošais' nihilisms un šķiet, ka Ē. Fromma vīzija to apstiprina. Proti, Fromma piedāvātais *reaktīvā* nihilisma pārvarējums nepārvar nihilismu, bet tikai tā *reaktivitāti*.

Jāizdara atkāpe, norādot, ka šāda interpretācija iespējama tāpēc, ka 'būt' mods Fromma koncepcijā parādās kā pretrunīgs. Autors, protams, tā jēdzienā nav vēlējies ietvert dzīves nolieguma ideju, gluži otrādi – tā mērķis ir dzīves apstiprinājums, taču tā kā uzstādījums 'būt' parādās kā mērķis pats

sevi, iztrūkst būtiskās 'vērstības' („uz ko būt?“ „kam būt?“). Tādējādi 'būt' mods attēlojas kā tāds, kura uzdevums ir iznīcināt vai izgaisināt cilvēka attiecības ar pasauli, tā novēršot 'piederēt' moda dominanci, bet arī izraisot paša subjekta 'izgaišanu'.

Tātad Fromma iztēlotā pasaules aina īstenojas kā 'pasaules noliegums', kas atgriezeniski paredz arī 'es' izšķīšanu vai izgaišanu radītajā 'nekurienē', kas Ničes filosofijas ietvaros pielīdzināms *pasīvā* nihilisma stāvoklim. Dievs jau ir miris, bet kā risinājums tiek piedāvāta nevis cilvēka rekonstitūcija, bet pasaules noliegums un tātad arī subjekta pašnoliegums.¹⁵

Šo pretrunu der aplūkot tuvāk. Darba 'Mākla būt' 1. daļā Ē. Fromms piemin prasību pēc 'totālas atbrīvošanas'¹⁶ kā 'būt' moda īstenojuma. Totālā atbrīvošana (liberācija) ir iekšējā atbrīvošanās, proti, tā visupirms paredz atbrīvošanos no iekšējiem brīvības ierobežojumiem,¹⁷ tādiem kā varaskāre, mantkāriba un citas par destruktīvām uzskatītām īpašībām, kas balstītas 'piederēt' dzīves uztverē. Jāsaka, ka šāds uzstādījums visticamāk noved pie secinājuma, ka pilnīga 'būt' realizācija paredzētu arī principiālu atteikšanos no 'gribas' kopumā, un tādā veidā arī no individualitātes aktualizācijas un īstenošanas, ko Niče postulē kā *aktīvo* nihilismu, jeb 'vērtību pārvērtēšanu' un 'jā' teikšanu dzīvei.

Te vēlreiz jāstopas ar radikalitātes un ideālisma problēmām Fromma koncepcijā, t.i., 'būt' – 'piederēt' modi tiek aplūkoti kā nošķirti elementi un ētiskais mērķis ir panākt pēc iespējas lielāku 'būt' dominanci, aizmirstot par cilvēka vēstību uz pasauli, kas paredz, ka cilvēks nevar pastāvēt, neatrodoties *starp* abiem šiem dzīves modiem.

Visu vēl vairāk sarežģī arī apstākļi, ka Fromma atbrīvošanos no 'piederēt' iezīmē arī atbrīvošanās no gribas. Tiek iezīmēti gribas negatīvie aspekti (varaskāre, uzkundzēšanās, kāre pēc naudas u.tml.), taču 'būt' dzīves mods tomēr parādās kā īstenojuma mods. Lai cilvēks spētu īstenoties, tam nepieciešami jāpiemīt gribai, tātad ir saprātīgi pieņemt, ka 'būt' modu raksturo gribas jēdziens. Tomēr, ja pieņem, ka 'būt' realizējas tikai būšanas ietvarā, nevirzoties uz 'kaut ko' (jo 'kaut kas' uzreiz paredz zināmu 'piederēšanas' elementu), tad 'griba būt' kļūst paš-atceļoša, proti, tā izšķīst vispārējā mērķī, kura vispārīgums norāda uz tā nebūtīgumu. Griba kļūst par gribu 'uz neko' vai principiālu *negribēšanu*, kas savukārt ir *pasīvā* nihilisma priekšnoteikums.

Lai to ilustrētu, var sniegt piemēru par 'mīlestību', – Ē. Fromma koncepcijā mīlestība no 'piederēšanas' moda („Es viņu gribu!“) tiktu pārvērsta

'būt' moda īstenojumā („Mīlu pašas mīlestības pēc!"). Sākotnēji tā šķiet produktīva pārmaiņa, taču, pārdomājot konsekvences, kas izriet no mīlestības, kurai nav mērķa ārpus sevis, atklājas, ka šādai mīlestībai visticamāk nav svarīgs subjekts, pret ko tā ir vērsta. Proti, ja mīlestība pati sev kļūst par mērķi, tā pārvēršas par 'mērķi sevi', tāpēc tai ir pieejama vairs tikai es-realizācija vai radikālā gadījumā (ja 'es' tiek iznīcināts) – pašrealizācija. 'Mīlestība', šādi izprasta, principā atceļ pati sevi. Tā var būt vērsta pret jebkuru, pilnīgi neizšķirīgi no tā raksturojošām individualizējošām iezīmēm, un tādējādi tā nav vērsta ne pret ko, vai drīzāk – ir vērsta uz 'neko'.

Šāda koncepcija var būt iespējama, un tā ir vairāku ezoterisko un reliģisko tradīciju ētiskais mērķis. Ē. Fromma nostāju var saprast, ja atceras, ka viņa koncepcija lielā mērā saistīta arī ar dzenbudisma uzstādījumiem. Tādējādi vēlreiz atklājas pretruna – šāda koncepcija neaplicina 'jā' teikšanu dzīvei un tāpēc dara neiespējamu tādu cilvēka paštapšanu, kas ļauj realizēt cilvēciskās potencialitātes un realizēt sevi 'es-tu', 'es-es' un 'es-pasaule' attiecībās. Taču tieši cilvēka potencialitātes īstenojums ir Ē. Fromma pasludinātais mērķis.

ĒRIHA FROMMA LASĪJUMS 'MIESISKĀS PATĪBAS' KONTEKSTĀ

Iepriekš teiktā kontekstā jāatceras, ka Ē. Fromma mērķis patiesībā ir pretējs *pasīvā* nihilisma uzstādījumam – viņš savā ziņā paredz cilvēka paštapšanu caur dzīvesmākslu, taču ontoloģiskā ziņā pašreizējā sistēma šķiet nestabila un viegli noved pie iepriekš aprakstītajām problemātiskajām konsekvencēm. Tātad ir nepieciešams 'cits' lasījums, kas pieļautu citādu 'būt' un 'piederēt' modu interpretāciju.

Šķiet, lielākā problēma, kas parādās Ē. Fromma koncepcijā un noved pie viņa ētiskam mērķim pretējām konsekvencēm, ir 'būt' un 'piederēt' modu nošķirtība, kas liek vienu no dzīves modiem pasludināt par 'pareizo' dzīves orientāciju, nemeklējot līdzsvaru starp abām dzīves vērtībām. Manuprāt, šo problēmu izraisa ontoloģiska pamata trūkums abu sociopsiholoģisko elementu shēmā – proti, Fromma ētiskā pozīcija šķiet skaidra līdz brīdim, kad pievēršas tās ontoloģiskai analīzei. Tāpēc šajā apakšnodalā piedāvāts aplūkot 'būt' un 'piederēt' dzīvesodus caur miesiskās patības fenomenoloģijas un ētikas prizmu, norādot uz šo elementu savstarpējo saistību, ciktāl tā atklājas *miesas* un ķermeņa nošķiruma un ontoloģiskās vienības kontekstā.

Darbā „Miesbūšana kā uzdevums” G. Bēme norāda uz miesas un ķermeņa nošķirumu pamatvārdu „būt” un „piederēt” kontekstā.¹⁸ Proti, miesa tiek raksturota kā „esošais” – var runāt par miesbūšanu vai miesisko būšanu un miesisko patību, jo miesa būtiski ir tas, kas esi tu pats.

Jau sākotnēji ir skaidrs, ka lielā mērā šī miesas un konkrētāk – miesbūšanas izpratne saskaņojas ar Ē. Fromma aprakstīto „būt” dzīves modu. Ķermenis savukārt tiek raksturots kā „tas, kas tev pieder”, tātad noteikti ir „pieder” moda sastāvdaļa, un iespējams arī „piederēt” moda vispārīgā potenciāla ierosinātājs, ja pieņem, ka tieši cilvēka attiecības ar sevi (un tātad arī savu ķermeni) ir tās, kas veido psihofizioloģisko pamatu sociopsiholoģiskajam dzīvošanas orientācijām, pie kurām ir pieskaitāms „piederēt” dzīves mods. Tomēr būtiskākais aspekts, kas ‘miesas’ un ‘ķermeņa’ nošķiruma kontekstā atklājas, ir ‘būt’ un ‘piederēt’ nešķiramība. Proti, to nepieciešama līdzaspastāvēšana *miesā*. Lai to saprastu, īsi jāiezīmē *miesas/ķermeņa* nošķirums un *es-apziņas* konstituēšanās.

Proti, raksturojot miesas jēdzienu kā ‘to, kas esi tu pats’ ar ‘miesas’ jēdzienu miesas fenomenoloģijas kontekstā, B. Valdenfelza un G. Bēmes darbos tiek tverts cilvēks tā kopumā, nereducējot indivīda patību līdz ‘prāta’ vai ‘gara’ konceptiem. *Miesiskā patība* tātad ietver visu cilvēku kopumā, ieskaitot bezapzinātos un apzinātos procesus, kā arī miesisko jutoņu, kas ietver visatšķirīgās sajūtas, sākot no ‘taureņiem vēderā’, savādām priekšnojautām, dūsmām un greizsirdību un beidzot ar sāpēm, cilvēka ētisko dispozīciju kopumā un pat ‘racionāliem’ apsvērumiem. Tātad ar jēdziena ‘miesa’ palīdzību cilvēks tiek tverts tā kopumā kā vienība, nenošķirot ‘prāta’ un ‘ķermeņa’ jēdzienus (un līdz ar to izvairoties no analītiskajai filosofijai raksturīgajām problēmām, meklējot mākslīgu saikni starp tiem). Šai līdzīga miesas koncepcija pirmoreiz parādās Ničes filosofijā, kur miesa tiek conceptualizēta kā ‘liels prāts’.¹⁹ Miesa šajā koncepcijā ir primāra *es-apziņai*, proti, *es-apziņa* var tikt saprasta kā miesas ‘instruments’, lai iedarbotos uz pasauli. Konstituējot *es-apziņu*, miesa it kā ‘atsvešinās’ pati no sevis, jo, lai arī *es-apziņa* ir miesas daļa, tomēr tās raksturs, tās spēja konstituēt savu appasauli liek tai apzināties sevi kā miesai primāru, uztverot miesu kā savu instrumentu. Tā parādās ‘ķermeņa’ jēdziens – *es-apziņas* konstituēts, bieži arī konstruēts miesas tvērums. ‘Ķermenis’ tādējādi ir tas, uz ko attiecināms ķermeņa vēsturiskums, piederība diskursam. Pateiktā kontekstā, lai būtu

iespējama tālāka diskusija par 'būt' un 'piederēt' dzīves modiemi, būtiski ir trīs miesiskās patības aspekti:

1) Miesas nepieciešamā klātesamība.

Proti, 'miesa' nevar pavisam 'izzust', jo tā ir pamatā cilvēka būšanai un tātad ir nemitīgi klātesoša, pat ja cilvēks neatzīst vai nesaprot tās klātbūtni. Miesiskā patība cilvēku iezīmē ontoloģiski un esenciāli. Tas atklājas robežsituācijās, kurās cilvēks nepieciešami apzinās savu 'miesiskumu', tādās kā sāpēs, baudā, slimībā, svētlaimē u.c., kā arī mazāk izteiksmīgās situācijās – pēc labas maltītes, iemīloties, ieraugot skaistu ainavu u.c. Neatraidāmais 'miesiskums' vienmēr ir klātesošs, bet ne vienmēr jūtams.

2) 'Ķermeņa' iluzoritāte.

Tā kā *es-apziņas* konstituētais 'ķermenis' ir sociālās realitātes daļa, tā 'tēls' savā ziņā ir iluzors, iztēlots ideāls, kas turklāt nevar aptvert visu *miesiskās būšanas* vienību. (Kas izskaidro 'miesas' nekonceptualizējamu un neobjektivizējamu 'parādīšanos'.) Proti, tas ir diskursīvais 'ķermenis', kas nepieciešams, lai *es-apziņa* spētu caur tā pastarpinājumu tvert un realizēt savu būšanu pasaulē. Tātad iespējama lielākā vai mazākā mērā izpaudusies 'ķermenizācija', atkarībā no tā, cik lielā mērā *es-apziņa* objektivizējusi ķermeņa tvērumu un cik lielā mērā aptver savu primāro 'miesiskumu'. Ja *es-apziņa* nepieņem savu miesisko iesaisti pasaulē un postulē savu pārākumu 'pār ķermeni', tā pasauli tver pārsvarā 'piederēt' dzīves modā. Tādējādi diskusija par 'piederēt' un 'būt' ētisko dominanci Ē. Fromma koncepcijas kontekstā ir iespējama, ja pieņem, ka aicinājums 'būt' liek *es-apziņai* pievērsties savam miesiskumam.

Šajā kontekstā ir būtiski, ka arī Fromms, runājot par „būt” modu, iezīmē divas pretējības, kas katra atsedz citus „būt” aspektus. Viņš izšķir divus pretnostatījumus: „būšana / šķitums” un „būšana / piederēšana”.²⁰ Nav grūti pamanīt, ka „miesas” un „ķermeņa” nošķirums tātad iekļauj abas šīs pretējības, kas katra norāda vienas parādības atšķirīgas dimensijas. Tātad ķermenis iepretim *miesai* realizējas ne tikai kā *piejerošais* iepretim *irošajam*, bet arī kā šķietamais iepretim *esošajam*. Ķermeņa jēdziens reprezentē „inscenēto” dzīves dimensiju vai diskursīvo un simbolisko cilvēka patības daļu, savukārt „miesa” tiek asociēta ar miesbūšanu, dabisko (saprastu nevis kā primitīvo, bet kā esošo) un labbūtiģo. Turklāt cilvēks atrodas šo abu ieskāvējumā, un īsteno sevi to sakausējumā.²¹

Proti, jēdzienu pāris „būšana/šķitums” ir sakritīgs ar jēdzienu pāri „miesiskā patība/inscenējums”, savukārt jēdzienu pāris „būt/piederēt” ir saattiecināms ar jēdzienu pāri „miesbūšana/ķermenis kā tev piederošais” vai vienkārši „miesa/ķermenis”. Tātad „būšana/šķitums” norāda uz miesiskās patības ģenealoģijas sociālo un vēsturisko aspektu, t.i., šī jēdzienu pāra kontekstā ir iespējams runāt par visu to miesiskās patības problemātikas daļu, kas attiecas uz patības inscenējumu sociālajā telpā tagadnē un vēsturē, tātad vēsturisko kermeņa inscenējumu un miesas eksistenciāli hermeneitiskajiem aspektiem. Otra pretējība „būt/piederēt” savukārt iezīmē miesiskās patības ģenealoģijas fenomenoloģisko aspektu – tas ļauj pievērsties cilvēka būšanai vispār, nepiesaistot cilvēku konkrētai sabiedriskajai situācijai laikā un telpā.

Jāņem vērā, ka „ķermenis kā piederošais” ir arī inscenētais ķermenis,²² tātad tas ir „šķīstamais” īpašums, kas nozīmē, ka „piederēšanas” un „šķīstuma” nojēgumi ķermeņa problemātikas kontekstā ir savienojami. Savstarpēji saistīti šie jēdzieni ir arī Ē. Fromma interpretācijā, īpaši kontekstā ar viņa dzenbudistisko ievirzi, kur materiālās pasaules īpašumi, t.i., „piederšais” ir „šķīstamais” jeb neīstā un neproduktīvā dzīves orientācija.

3) Miesas būtiskais ētiskums.

Iepriekšējā aspekta kontekstā vēl jāatzīmē, ka ‘miesa’ neapzīmē ‘dzīvniecisko’ cilvēkā. Proti, miesa nav nošķirama no cilvēciskā un tai nepieciešami piemīt arī ētiskums. Tas nav racionāls vai normatīvs ētiskums, bet cilvēkam sākotnēji piemītoša ētiska dispozīcija, kas padara cilvēku ‘cilvēcisku’ (bet tāpēc ne obligāti labāku vai sliktāku par citām būtnēm, kas ir gluži citādas diskusijas tēma). Miesas būtiskais ētiskums ļauj saprast, ka Ē. Fromma aicinājums ‘būt’ var tikt saprasts kā ‘pievērsšanās’ miesiskumam, tādā veidā it kā ‘atgriežoties’ pie īstenākas būšanas pasaulē. Tomēr vēlreiz jāuzsver, ka nav iespējama pilnīga ķermeņa destruktvēšana un ‘atgriešanās pie miesas’ šo vārdu radikālā nozīmē, pirmkārt, tāpēc, ka ‘miesas’ – ‘*es-apziņas*’ – ‘ķermeņa’ trijotne ir ontoloģiska noteiksme un nevis ētisks uzstādījums vai dzīves orientācija, un, otrkārt, tāpēc, ka, teorētiski iztēlojoties *es-apziņas* instrumenta ‘ķermeņa’ destruktvēšanu, būtu jāpieņem, ka tādējādi tiktu iznīcināta arī *es-apziņa*, jo ķermeņa konstituēšana ir tā, kas *es-apziņai* ļauj sazināties ar pasauli, savukārt *es-apziņas* iznīkšana nozīmētu, ka arī miesa zaudē savu pastarpinājumu ar pasauli. Tātad miesiskās patības ētikas kontekstā var

runāt vienīgi par nepieciešamu līdzsvara saglabāšanu 'piederēt' un 'būt' dzīves modu īstenojumā, nevis viena moda būtisku dominanci pār otru. (T.i., kā negatīvu un mūsdienām raksturīgu gan var iztēloties 'piederēt' moda dominanci sabiedrības tvērumā, taču tā pārvarējums nenozīmē šī moda atcēlumu.)

Šie trīs aspekti, manuprāt, atklāj, kā miesiskās patības ētikas kontekstā iespējams saprast 'būt' un 'piederēt' modu īstenojuma ētiskos aspektus, skatot šos dzīvesodus kā nešķiramus un nepieciešamus, bet tai pašā laikā arī kā ētiskā vērtējuma iespējamo priekšmetu. Tātad jēdzienu pāris 'būt' un 'piederēt', ja to saprot miesiskās patības ētikas kontekstā, kā atbilstīgu jēdzienu pārim 'miesa' un 'ķermenis', norāda uz dualitāti, kurā dzīvo cilvēks, proti, uz diviem miesisko patību iezīmējošiem dzīves modiem – „būt” orientāciju, kas korelē ar *miesas* jēdzienu, un „piederēšanas/šķituma”²³ orientāciju, kas korelē ar ķermeņa inscenējuma un ķermeniskā jēdzieniem. Un cilvēks vienmēr būtiski dzīvo šo abu dzīves orientāciju sakausējumā.

No Ē. Fromma koncepcijas izriet, ka sabiedrībā var dominēt tikai viena no šīm dzīves pamatorientācijām, nosakot cilvēces valdošo attieksmi pašai pret sevi un savu dzīves telpu. Ja saprotam to miesiskās patības ētikas kontekstā, atklājas, ka nav iespējama 'būt' moda dominānce, jo 'piederēt' ir nepieciešams kā 'būt' īstenojuma instruments. Tādā ziņā kā ētiski vēlama ir situācija, kurā 'būt' gan nav dominējošs, taču ir 'primārs', savā ziņā pat 'piederēt' dzīves moda *iekustinātājs*. Tātad sasaistē ar miesiskās patības ētiku ir iespējama interpretācija, ka Ē. Fromms patiesībā runā par apstākļiem, kuros 'piederēt' vairs nedarbojas kā 'būt' īstenojuma instruments, t.i., 'miesas aizmiršanas' stāvoklis, ko tik tiešām iespējams saskatīt kā mūsdienu sociālpsiholoģiskā stāvokļa raksturību.

Proti, Ē. Fromms grāmatā „Piederēt vai būt?” skaidro, ka šodien sabiedrībā prevalējošs ir „piederēšanas” mods, un līdzīgi secinājumi tiek izdarīti arī miesas fenomenologu B. Valdenfelza un G. Bēmes darbos, kur autori norāda, ka *miesiskā būšana* mūsdienu pasaulē ir 'aizmirsta', sabiedrībai ieslīgstot ķermenizācijā, kas paredz arī nodošanos sevis inscenējumam, zaudējot savas patības viengabalainību, ko var nodrošināt tikai savas miesiskās būšanas apzināšanās. Taču runa ir tikai par 'psiholoģisku' miesas aizmiršanu, nevis būtiski citādu cilvēka raksturojumu vai pastāvēšanas veidu. Saprotot Ē. Fromma koncepciju miesiskās patības ētikas ietvarā, 'būt' un 'piederēt'

nošķirums atklāj, ka mūsdienu dzīvespasaulē 'piederēt' dominē pār 'būt', ciktāl ar to saprotama 'piederēt' atteikšanās darboties kā 'miesiskās patības' instrumentam. Tātad vērojama miesas nespēja īstenot savu 'būt' caur 'piederēt' dimensiju. Runa tātad ir par *izkropļotām* 'es – pasaule', 'es – cits' un 'es – es' attiecībām. Tāda situācija var izveidoties tikai tāpēc, ka *es-apziņai* ir iespējams 'aizmirst' vai 'nepamanīt' savu miesisko būšanu. (Šī 'aizmirstība' gan nevar būt pilnīga, tāpat kā nav iespējama arī pilnīga miesiskās būšanas apzināšanās – tātad runa ir par gradācijām.) Caur šo prizmu savukārt iespējams tālāk skaidrot mantiskā, mehāniskā un 'mirušā' dominanci pār dabisko, dzīvo un notiekošo, kā tā tiek parādīta Ē. Fromma darbos.

NOSLĒGUMS

Šī pārsprieduma ietvaros esmu centusies atklāt veidus, kādos „būt” un „piederēt” dzīves pamatorientācijas, kuru raksturojumam Ē. Fromms ir veļtījis savu grāmatu „Piederēt vai būt?”, kā arī darbu „Māksla būt”, var tikt konceptuāli saistītas ar *miesas* un ķermeņa nojēgumiem, tādējādi stiprinot šī nošķiruma teorētisko pamatojumu un konceptualizējot tādu filosofisko aplūkojuma veidu, kurā šo nošķirumu kontekstā iespējams tvērt cilvēka vēsturisko, sociopsiholoģisko un ontoloģisko novietojumu pasaulē.

Šis konceptuālais tvērums savukārt var kalpot par tādas ētikas pamatu, kuras aizsākums meklējams filosofiskā dzīvesmāslā, proti, runa ir par ētisku dzīvošanas orientāciju, kas, pirmkārt, balstās personīgās sociopsiholoģiskās un vēsturiski noteiktās dzīves telpas apzināšanā, un, otrkārt, dara iespējamu, par spīti prevalējošai neproduktīvai dzīves orientācijai, apzināti izvēlēties produktīvu dzīves orientāciju.

Apcerējuma pirmajā daļā tiek analizētas konceptuālās problēmas un teorētiskās neskaidrības, kas 'būt' un 'piederēt' nošķiruma ētisko mērķi – aicinājumu 'būt' atklāj kā iespējamu aicinājumu uz *pasīvo* nihilismu. Pastarpināti šī apcerējuma daļa norāda uz nepieciešamību rast stingrāku teorētisko pamatu 'būt' un 'piederēt' modu nošķirumam, caur kura prizmu izprast šī nošķiruma patieso aicinājumu. Šādu nepieciešamību atklāj *pasīvā* nihilisma problēma, savukārt šāda pamata iespējamību pamato Ē. Fromma patiesā ētiskā mērķa nesakritība ar *pasīvā* nihilisma uzstādījumu. Kā pamatproblēma tika identificēta 'būt' moda vēlamā un iespējamā ētiskā mērķa pretrunīgums.

Apcerējuma otrā daļa veltīta miesiskās patības ētikai, izdarot piedāvājumu 'būt' un 'piederēt' sociālpsiholoģisko nošķirumu skaidrot un pamatot caur miesiskās patības ētikas prizmu, tā risinot 'būt' moda vēlamā ētiskā mērķa un ētiskā mērķa potencialitātes pretrunīgumu.

Kā dzīvesmākslas mērķi Ē. Fromms uzsver labbūtīgās dzīves un dzīvošanas jēdzienu,²⁴ tādā veidā norādot, ka dzīves mērķis ir nevis, piemēram, laime vai bauda, bet gan kvalitatīvi, produktīvi nodzīvota dzīve, t.i., dzīve, kas nodzīvota „būt” modā. Raksta tapšanas gaitā noskaidrojās, ka dzīve 'būt' modā drīzāk jāsaprot kā dzīve 'būt' un 'piederēt' modu līdzsvarā. Lai šāda dzīve būtu iespējama, cilvēkam visupirms ir jāiespēj pašam sevi, tātad viņam ir jāspēj „būt pašam”, kas nozīmē arī būt brīvam un apzināt to, kas esi tu pats. To, pēc Fromma domām, spēj tikai cilvēks, kurš ir izzinājis un apzinājis savu novietojumu pasaulē. Miesas fenomenoloģijas uzdevumi ir līdzīgi²⁵ – tā iekļauj ne tikai cilvēciskās pasaules ainas izziņu tās ontoloģiskajā aspektā, bet arī miesiskās patības ģenealogiju, proti, ķermeņa vēstures un tā sociālpsiholoģisko aspektu kopuma analīzi.

Tātad „būt/piederēt” konceptuālā sasaiste ar jēdzienu pāri „miesa/ķermenis”, kas atbalsojas arī Ē. Fromma norādītajās pretējībās „būšana/šķītums un būt/piederēt” un, plašākā kontekstā, Fromma koncepcijas sasaiste ar miesiskās patības ētiku, ne tikai piešķir šo dzīves pamatorientāciju izpratnei plašāku filosofisko un ontoloģisko dimensiju un nepretrunīgumu, bet arī vienkārši paplašina filosofiskās dzīvesmākslas horizontu.

Vēres

- 1 Fromm E. *To Have or to Be?*, London: Continuum, 2008, p. 182.
- 2 Fromm E. *The Art of Being*. London: Constable, 1993, p. 131.
- 3 Latviešu valodā nav ekvivalenta angļu „to have” un vācu „haben”. Domāju, ka būtu pamatoti „piederēt” vietā izmantot vārdu „gūt” vai „gūstams” dzīves pamatorietācijas apzīmēšanai, kas ietvertās jēgas ziņā būtu atbilstošāks tulkojums.
- 4 Burtiski – *bio-phililia* no sengrieķu valodas „dzīves mīlestība”, „tieksme pēc dzīves”. Sk.: Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness* (1974). London: Penguin Books, p. 485–486.
- 5 Turpat, p. 433; Ē. Fromms raksta: „Necrophilia in the characterological sense can be described as the passionate attraction to all that is dead, decayed, putrid, sickly; it is the passion to transform that which is alive into something unalive; to destroy for the sake of destruction; the exclusive interest in all that is purely mechanical. It is the passion

- to tear apart living structures.” Tātad var arī teikt, ka visa rietumnieciskā zinātne ir savā ziņā „nekrofila”, jo tā nodarbojas ar dabiskā kontrolēšanu un mehanizēšanu. Sk.: Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness* (1974). London: Penguin Books, p. 441.
- 6 Fromm E. *The Art of Being*. London: Constable, 1993, p. 1–9.
 - 7 Par miesas un ķermeņa jēdzienu nošķirumu un abu jēdzienu definējumus plašāk sk.: Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 17–41; Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S. 119–135.
 - 8 Miesbūšana (*Leibsein*) tā, kā tā tiek saprasta, šajā referātā visprecīzāk definējuši Gernots Bēme un Bernhards Waldenfels. Sk.: Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, S. 247–264; Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 55–72.
 - 9 Būbers M. *Es un tu*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2010, 160. lpp.
 - 10 Šajā gadījumā dievs nav jāsaprot šaurā reliģijas kontekstā, bet gan kā metafiziska vai ontoloģiska vienība, proti, tā loma ir norādīt uz cilvēkbūšanas sašķelto stāvokli, – no vienas puses, cilvēks ir aktīvais (uzrunājošais), no otras puses, – pasīvais (uzrunātais).
 - 11 Lai arī jāatzīmē, ka Rozencveigs noliedz Būbera priekšstatu par ‘es/tu’, ‘es/pasaule’ attiecībām, uzsverot, ka pareizāk būtu runāt par ‘es/tu’, ‘viņš/pasaule’ modeļiem, tā priekšmetiskojot cilvēku, kad tas atrodas attiecībās ar pasauli jeb lietām.
 - 12 Proti, subjekts attiecībās objektivizē un instrumentalizē gan sevi, gan citu, gan pasauli.
 - 13 Šajā stāvoklī attiecības ar pasauli vienmēr izgaismo arī ‘būt’ dzīves mods, attiecības ar citu parādās ‘attiecību ar pasauli’ jeb ‘piederēt’ dzīves moda kontekstā, bet ‘attiecības ar sevi’ jau vienmēr pastāv šo abu modu *starp*-būšanā.
 - 14 Par to liecina, piemēram, darba „Māksla būt” 1. nodaļā izvirzītā normatīvās ētikas nepieciešamība. Sk.: Fromm E. *The Art of Being*. London: Constable, 1993, p. 1–9.
 - 15 Tas, ka ‘pasaules’ noliegums izraisa arī subjekta ‘pašnoliegumu’, vēl jo vairāk kļūst skaidrs, ņemot vērā, ka *reaktīvā* nihilisma jeb ‘piederēt’ moda dominances stāvoklī subjekts sevi jau ir instrumentalizējis, pārsātinot sevi ar ‘pasauli’, tādā veidā pašam kļūstot par ‘pasaules lietu’.
 - 16 Fromm E. *The Art of Being*, p. 6–8.
 - 17 *Ibid.*, p. 8.
 - 18 Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, S. 11–40.
 - 19 „Miesa ir liels prāts, daudzveidība ar matīšanu Vienu, karš un miers, ganāmpulks un gans. Tavas miesas darbarīks ir arī tavs mazais prāts, mans brāli, ko par „garu” tu dēvē, tava lielā prāta mazais darbarīks un rotaļlieta.” Sk.: Niče F. *Tā runāja Zaratustra*. / Tulkojis Iģors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 31. lpp.
 - 20 Sk.: Fromm E. *To Have or to Be?*, p. 21; 79.
 - 21 Lai arī šis sakausējums var būt vairāk vai mazāk līdzsvarots un produktīvs atkarībā no sociopsiholoģiskā fona. Šī sakausējuma iekšējo korelatīvo attiecību izpēti var īstenot ar miesas fenomenoloģijas un ķermeņa filosofijas apvienotas disciplīnas palīdzību – un šīs

- domāšanas disciplīnas vienotais nosaukums varētu būt „miesiskās patības ģealoģija”, kas ir arī mana promocijas darba nosaukums.
- 22 Proti, priekšstats par cilvēku kā būtni, kam piemīt „ķermenis”, kas funkcionāli ir šīs būtnes īpašums (nevis pati šī būtne), veicina ķermeņa inscenējumu, pašam ķermenim pārvēršoties par skatuvi vai arī ķermenim un pasaulei stājoties tēla un skatuves attiecībās. Tādējādi patība nevis „jau ir” (kā iepriekšdotais) *miesiska*, bet tā izmanto ķermeni kā savas pašizpaušmes instrumentu.
 - 23 Starp citu, interesanti, ka Gernots Bēme runā par ētisku nepieciešamību mainīt attieksmi pret ķermeni kā „īpašumu”, uzsverot ķermeņa īpašumtiesībām piemītošo „šķietamību”. Sk.: Böhme G. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, S. 160–162.
 - 24 Sk., piemēram: Fromms E. *Psichoanalīze un dzenbudisms*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 119. lpp.
 - 25 Sk., piemēram: Böhme G. Die Sorge um Sich. Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, S. 359–374.

Ainārs Sauka

Cilvēka atsvešināti sociālā un dionīsiskā būšana

IEVADS

19. gadsimtā, kas Rietumu pasaulē ir lielu pārmaiņu laiks, filosofiskajā domā savu aktualitāti izteiktāki gūst jautājums par cilvēka atsvešināto būšanu pasaulē. Tas ir laiks, kad Rietumu cilvēka stāvokli varētu raksturot ar apzīmējumu „garīgā krīze”. Kaut vai tāpēc vien, ka līdz 19. gadsimta beigām reliģija sociālā un visaptverošā nozīmē lielākoties ir atmesta, tās vietā sabiedrībā kopumā pieaugusi dabaszinātņu nozīme un pasaule tiek skaidrota, balstoties mehānikā. Cilvēki, atmetot reliģiju, atsvešinās no sevis, no dabas un cits no cita, radot cilvēka tipu, ko domātājs Ērihs Fromms dēvē par *homo mechanicus*.

Kritizējot Rietumu sabiedrību un kapitālismu, Ē. Fromms raksturojis arī Rietumu cilvēka stāvokli un garīgo krīzi, ar ko sastopas 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma Rietumu sabiedrība. Piemēram, 1960. gada apcerējumā „Psihoanalīze un dzenbudisms”, raksturojot Rietumu cilvēka stāvokli garīgajā krīzē, Ē. Fromms lieto tādus apzīmējumus kā dzīves panikums, cilvēka automatizācija, atsvešinātība no sevis paša un no dabas.

Domājot par 19. gadsimtu, tā beigām un šī perioda kritiku, var norādīt arī uz kādu citu domātāju, kurš filosofijas vēsturē ir iegājis ar sava laikmeta un sabiedrības kritiku un kura rakstos kaut kādā mērā ir sastopami daži

domas uzsvāri, kas savā ziņā ir līdzīgi Fromma darbos izteiktajiem. Proti, dzīves panikums, cilvēka automatizācija un atsvešinātība ir sastopami arī domātāja Fridriha Ničes darbos. Taču bez cilvēka, sabiedrības un laikmeta kritikas Ničes darbos vēl ir sastopami arī centieni vērtēt un pārvērtēt savu laikmetu un tā vērtības.

Tāpēc šis apcerējums ir mēģinājums domāt un pārdomāt jautājumu par cilvēka atsvešināto būšanu, būšanu sabiedrībā un būšanu citādam, *ieklautosies* domātāju Fromma un Ničes teiktajā.

ATSVEŠINĀTA BŪŠANA – *HOMO CONSUMENS, HOMO MECHANICUS*

Runājot par Rietumu cilvēka stāvokli 19. gadsimta garīgās krīzes apjaušmā, var teikt, ka tas ir laikmets, kad kopumā netiek vairs taujāts pēc jēgas, jo līdz ar dabaszinātņu pieaugošo nozīmi uzmanība ir pievērsta tam, kā viss funkcionē. Savukārt tas veicina „vēlmi” atklāt, kā cilvēkam iekļauties šajā funkcionēšanā, pakļaujot un padarot šo funkcionēšanu derīgu. Turklāt sabiedrība ir pieradusi pie tā dēvētās Darvina evolūcijas idejas, saskaņā ar ko, piemēram, var teikt, ka nepastāv dzīves mērķtiecīga attīstība, jo dabas process ir mutāciju un selekcijas *vēsture*.¹

Darbā „Psihoanalīze un dzenbudisms” (1960) Ē. Fromms raksta, ka, lai arī „vairums Rietumos dzīvojošo cilvēku nebūt nejūtas tā, it kā dzīvotu kultūras krīzes periodā (acīmredzot nekad nevienā radikālas krīzes situācijā lielākā daļa cilvēku nav apzinājušies tās pastāvēšanu), tomēr daudzi kritiski novērotāji ir vienisprātis par šās krīzes eksistenci un pazīmēm.”² Attīstot tālāk šo domu par garīgo krīzi, Ē. Fromms norāda, ka šī krīze tikusi raksturota kā dzīves panikums, kā cilvēka automatizācija un atsvešinātība no sevis pašā, no saviem līdzcilvēkiem un dabas. Filozofs uzsver, ka Rietumu cilvēka stāvokli turklāt raksturo šizoīda nespēja pārdzīvot emocijas, lai arī viņš izjūt bailes, depresiju un izmisumu. „Vārdos viņš joprojām atzīst, ka viņa mērķis ir laime, individuālisms, iniciatīva, taču patiesībā viņam nav nekāda mērķa. Pavaicājiet viņam, kāpēc viņš dzīvo, kāds ir visu viņa pūliņu mērķis, un viņš nezinās, ko atbildēt. Daži varbūt teiks, ka dzīvo ģimenei, citi teiks, ka dzīvo, lai „priecātos” vai lai pelnītu naudu, taču patiesībā neviens no viņiem nezina, kāpēc dzīvo, viņiem nav cita mērķa kā vien vēlme bēgt no nedrošības un vientulības.”³

Ē. Fromma sniegtais cilvēka raksturojums savā ziņā sasauca ar Ničes Zaratustras vēstījumu par tā dēvēto *pēdējo cilvēku*. Ievada runā Zaratustra vēstī, ka tuvojas laiks, kad cilvēks nedzemdinās vairs nevienu zvaigzni. „Nāk paša nicināmākā cilvēka laiks – tā, kas pats sevi nespēj nicināt,”⁴ saka Zaratustra. Taču šķiet, ka vislabāk *pēdējo cilvēku* raksturo tas, ko viņš prot darīt vislabāk, proti, blisināties. „Kas ir mīlestība? Kas ir radīšana? Kas ir alkas? Kas ir zvaigzne?” – tā jautā pēdējais cilvēks un blisinās.⁵ Zaratustra vēl piebilst, ka *pēdējais cilvēks* dzīvo visilgāk, kā arī to, ka *pēdējie cilvēki* tikai blisinās un saka, ka viņi ir atraduši laimi.

Šāds *pēdējā cilvēka* tips, kas dzīvo, „lai priecātos”, „lai pelnītu naudu”, par savu „laimi” un „prieku” ir izgudrojis „darba laimi”, un šāda tipa cilvēkus cēlais un pacilājošais („radīšana”, „mīlestība”, „zvaigznes”) tikai garlaiko. *Pēdējais cilvēks* Niči nomāc, jo tas ar savu blisināšanos un savu *prieciņu* dieņai, savu naktij kavē pacelties pāri viduvējību trulajai pasaulei.⁶ Šāds cilvēka raksturojums norāda uz tendenci, kas vērojama Ničes dzīves laikā un ne tikai. Runa ir par industriālo, birokrātiski organizēto cilvēku.

Darbā „Cilvēka sirds” (1964) Ē. Fromms, raksturojot cilvēka kā lietas un cilvēka kā dzīvas, dzīvojošas būtnes stāvokli, atzīmē, ka birokrātiski organizētā un centralizētā industriālismā cilvēku tieksmes ir ievirzītas tā, lai tie patērētu pēc iespējas vairāk un iepriekš paredzamos un peļņu dodošos virzienos. Viņš norāda, ka šo jaunā tipa cilvēku, ko autors dēvē par *organizāciju cilvēku*, par *cilvēku automātu*, radījusi birokrātiski industriālā civilizācija, kas bija valdoša Eiropā un Ziemeļamerikā. Šo cilvēka tipu Ē. Fromms dēvē par *homo consumens*.⁷ Taču viņš piebilst, ka *homo consumens* ir arī *homo mechanicus*, skaidrojot, ka ar to domāts instrumentu, iekārtu jeb ierīču cilvēks, kam piemīt īpaši izteikta atkarība un ko burtiski pievelk viss mehāniskais, tādējādi novēršoties no visa dzīvā. Runājot par *homo mechanicus*, Ē. Fromms uzsver, ka šī tipa pārstāvjus, visticamāk, vairāk jūsmīnās un apburs tādas ierīces, ar kurām, piemēram, ir iespējams nogalināt miljonus no ļoti liela attāluma dažās minūtēs, taču vismazāk *homo mechanicus* biedēs vai skumdinās šādas masu iznīcināšanas iespēja kā tāda.⁸

Turpinot attīstīt cilvēka kā lietas un cilvēka kā dzīvas būtnes ideju, Ē. Fromms konstatē, ka viņa dzīves laikā cilvēku pieceja dzīvei ir kļuvusi mehāniska. Darbā „Cilvēka sirds” viņš raksta, ka par cilvēku galveno mērķi ir kļuvusi lietu radīšana, kas veicina lietu pielūgsmi, bet šajā lietu pielūgšanā

cilvēki paši sevi pārvērtuši par patēriņa priekšmetiem. Savukārt kļūšana par patēriņa (*consumens*) priekšmetiem veicina to, ka citi pret cilvēkiem sāk izturēties kā pret uzskaitāmām vienībām.⁹ Jautājums nav par to, vai pret cilvēku kā pret lietu izturas labi, saka Fromms, norādot, ka būtiskākais ir jautājums par to, vai cilvēki ir lietas vai arī dzīvas būtnes.¹⁰ Ē. Fromms uzsver, ka dažādas ierīces cilvēkiem ir kļuvušas daudz tuvākas par citiem cilvēkiem. Tas savukārt izskaidro, kāpēc cilvēkiem piemīt tendence uztvert citus cilvēkus kā objektus, kas darbojas saskaņā ar masu uzvedības statistiskajiem rādījumiem, un nevis kā dzīvus individuus. Pēc Fromma domām, šeit savu lomu nospēlē pieaugošā birokrātisko metožu nozīme.

„Lielajos ražošanas centros, milzīgajās pilsētās un lielvalstīs cilvēkus uzskaita tā it kā viņi būtu lietas; cilvēki un arī viņu uzskaitītāji, administratori ir pārveidoti par lietām, un viņi visi pakļaujas lietu likumiem.”¹¹ Taču Ē. Fromms uzskata, ka cilvēks nav domāts tam, lai kļūtu par lietu, jo, kļūstot par lietu, viņš tiek iznīcināts. Savukārt pirms cilvēks ir kļuvis par lietu un tādējādi iznīcinājis sevi, viņš ir izmisuma pārņemts cilvēks, kas grib nogalināt dzīvi un dzīvo. Raksturojot šādus industriālos, birokrātiski organizētos cilvēkus, Niče varētu vien teikt, ka tie ir „uzkrājošie, aprēķinošie, mašīnveidīgie”.¹²

BAILES NO VIENTULĪBAS JEB BŪŠANA *SOCIĀLI NOTEIKTĀ FILTRĀ*

Katra sabiedrība, praktizējot sev raksturīgu dzīvošanas, attiecību, izjūtu un uztveres veidu, vienlaikus attīsta kategoriju sistēmu, kas nosaka apziņas formas. „Šī sistēma darbojas kā *sociāli nosacīts filtrs*.”¹³ Ē. Fromms skaidro, ka jebkura sabiedrība, lai izdzīvotu, nepieciešami veido tās locekļu raksturu tā, lai šie locekļi gribētu darīt to, kas viņiem ir jādara. Proti, sabiedrības locekļu sociālajai funkcijai ir jākļūst par kaut ko tādu, ko „viņi paši izvēlas” īstenot un nevis „ir spiesti” to darīt. Šāds modelis un filtrs, kas nosaka un veido to, ko dēvē par *sabiedrības raksturu*, ir vajadzīgs, lai šis raksturs nezaudē savu viendabību un stingrību, jo, tiem izzūdot, sabiedrībā dzīvojošie individuāli varētu pārstāt darīt to, ko no viņiem sagaida, un tādējādi būs apdraudēta sabiedrības izdzīvošana tai raksturīgajā formā. Ē. Fromms atzīmē, ka dažādās sabiedrībās *sabiedrības raksturs* ir atšķirīgs gan pēc stingrības pakāpes, kādā tas tiek realizēts, gan pēc aizliegumiem, kas tiek ieviesti šā rakstura

aizsargāšanai, „tomēr visās sabiedrībās pastāv savi tabu, kuru pārkāpšana draud ar izstumšanu”.¹⁴ Būtībā sabiedrības uzdevums ir ne tikai ievadīt tās locekļu apziņā sava veida fikcijas, kas viņiem liek saglabāt sabiedrības kārtību, bet arī attur viņus no realitātes apjaušanas.¹⁵

Varētu jautāt, kāpēc gan indivīdam izvēlēties palikt un būt saistītam ar sabiedrību, piemēram, pēc tam, kad tas apzinājies savu iemestību un, iespējams, nebūt ne „brīvo” izvēli darboties tajā? Ē. Fromms norāda uz diviem savā ziņā saistītiem faktoriem. Viens no tiem ir – ciktāl cilvēks ir dzīvnieks, viņš visvairāk baidās no nāves, savukārt ciktāl cilvēks ir cilvēks, viņu visvairāk šausmina un biedē pilnīga vienatne, pilnīga vientulība.¹⁶ Būtībā „dzīvnieciskās bailes” no nāves sintēzē ar bailēm no vientulības savā ziņā izskaidro cilvēka izvēli drīzāk darboties un būt sabiedrībā nekā tajā nebūt un būt sociāli mirušam, kas var notikt, indivīdam izvēloties *būt pašam, būt atrautam* no sabiedrības. Taču šāds iznākums, ka cilvēks labāk izvēlas palikt un būt sabiedrībā, atgādina Fromma rakstīto par to, ka cilvēks, kurš paliek piesaistīts *tēva* pavēlei, var attīstīt ievērojamu iniciatīvas un darbošanās spēju, „tomēr tikai ar nosacījumu, ka līdzās atrodas autoritāte, kura pavēl, uzslavē vai soda”.¹⁷

Cilvēks, kurš labprātīgi izvēlas palikt piesaistīts *tēva pavēlei*, atsauc atmiņā līdzību ar kādu konkrētu dzīvnieku no Ničes Zaratustras runas „Par trim pārvērtībām”. Šajā runā Zaratustra stāsta par trīs gara pārvērtībām, proti, par to, kā gars kļūst par kamieli, kamielis par lauvu un visbeidzot kā lauva kļūst par bērnu. Par kamieli Zaratustra skaidro, ka tas ir sevi pārkrāvis smaguma gars, tas ir tāds gars, kas nes uz savas muguras visu to, kas nav viņa, proti, šis smaguma gars ir apkrāvis sevi līdzīgi kamielim, kam virsū uzkrauts tas, kas nav viņa. Bet viņš to visu nes pacietīgi. Taču kādā brīdī šis smaguma gars aizbēg tuksnesī, kur norisinās gara otrā pārvērtība. Tuksnesī gars kļūst par lauvu, kurš grib sev gūt brīvību un būt kungs pats. Tuksnesī viņš meklē savu pēdējo kungu, kas reizē ir arī pēdējais dievs un pūķis, uz kura zvīnām viz tūkstošgadīgas vērtības. Lauva grib cīnīties ar šo pēdējo kungu. Zaratustra arī piebilst, ka lauva ir garam vajadzīgs, lai radītu brīvību jaunai radišanai. Un tāpēc, ka lauva nevar radīt jaunas vērtības, bet tikai atbrīvojot ceļu uz to radišanu, garam ir jātop par bērnu, kas ir trešā gara tapšanas pārvērtība. Zaratustra saka, ka bērns ir aizmiršana, jauna sākšana, spēle, no sevis ritošs rats, sākotnēja kustība, svētā „Jā-teikšana”.¹⁸

Zināmā mērā šo Zaratustras teikto varētu interpretēt kā norādi uz to, ka cilvēkam ir iespējams būt atšķirīgam un rīkoties citādāk nekā sabiedrībā ir pieņemts. Novēršanās no *sabiedrības rakstura*, „aiziešana tuksnesī” savā ziņā nozīmē arī pašizolēšanos no tā, ko sabiedrībā uzskata par derīgu un vajadzīgu. Runa ir par aiziešanu no tā, ko var dēvēt par *kamielisko* būtību, kas *liek* cilvēkam lepoties ar to, ka tas spēj nest un veikt to, ko tas pats nav izvēlējis ne nest, ne veikt, ar ko cilvēks tādējādi attaisno savu būšanu atbilstīgam tā dēvētajam sabiedrības *filtram*. Taču, kā norāda Zaratustra, to ir iespējams pārvarēt un atmet, „aizejot tuksnesī”, kas nozīmē arī palikšanu vienam.

Uz šāda veida būšanu ārpus sabiedrības *filtra*, kas nozīmē arī rīkoties atšķirīgi, uzvesties citādāk nekā sabiedrībā ierasts, cilvēku iedrošina ne tikai Zaratustra, kas stāsta par to, ka ir pienācis laiks radīt jaunas vērtības, kuru radīšanai atbrīvojot ceļu ir iespējams, garam topot par kamieli, tam par lauvu un visbeidzot par bērnu, bet arī Ē. Fromms, kurš darbā „Māksla būt” raksta, ka tas, ka citi cilvēki nesaprot atšķirīgu uzvedību, nav nekas būtisks. Jo citu cilvēku, sabiedrības prasība sabiedrības locekļiem rīkoties un darīt vienīgi to, ko viņi saprot, ir mēģinājums izrīkot atsevišķos locekļus, pavēlēt tiem. Ja sabiedrības acīs atšķirīga uzvedība un rīcība nozīmē būt „asociālam” vai rīcība šķiet „iracionāla”, lai tas tā arī ir, uzsver Fromms. „Viņiem galvenokārt nepatīk mūsu brīvība un mūsu drosme būt pašiem. Mēs nevienam neesam parādā nekādu skaidrojumu vai atskaitīšanos tik ilgi, kamēr mūsu rīcība nenodara viņiem pāri vai arī viņus nekādā veidā neaizskar un neierobežo.”¹⁹

CILVĒKA BŪŠANA DIONĪSISKĀ STĀVOKLĪ

Atsakoties no ilūzijām par tēvišķu dievu kā gādīgu palīgu, cilvēks ir pārvarējis egoistiskās patības robežas, viņš ir atzinis, ka dzīves mērķis ir pati dzīvošana, raksta Ē. Fromms, uzsverot, ka tādējādi „cilvēks kļūst par to, kas viņš potenciāli ir”.²⁰ Starp citu, viņš arī norāda, ka cilvēkam jebkurā kultūrā ir dotas visas potencialitātes, ar to domājot tādas cilvēka potencialitātes kā „arhaisks cilvēks, plēsīgs zvērs, kanibāls, elku pielūdzcējs un arī būtne, kas spēj domāt, mīlēt un būt taisnība”.²¹ Ar šo norādi Fromms iezīmē bezapziņas un apziņas nozīmi cilvēka dzīvē. Proti, cilvēciskās potencialitātes paredz, ka bezapziņas saturs nav ne labs, ne ļauns, ne racionāls, ne iracionāls. Proti,

tas ir gan viens, gan otrs, jo bezapziņa aptver visu cilvēku, izņemot to, kas viņā nav sociāls. Savukārt apziņa „reprezentē sociālo cilvēku, tos gadījuma rakstura ierobežojumus, kas ir konkrētās vēsturiskās situācijas nosacīti. Bezapziņa reprezentē universālo cilvēku, visu cilvēku, kurš sakņojas kosmosā, tā reprezentē augu viņā, dzīvnieku viņā, garu viņā, tā reprezentē gan viņa pagātni, kas iesniedzas cilvēka eksistences rītausmā, gan viņa nākotni līdz dienai, kad cilvēks kļūst pilnīgi cilvēcisks,”²² skaidro Fromms.

Egoistiskās patības robežu pārvarēšana savā ziņā sabalsojas ar Nīčes rakstīto par *dionīsisko neprātu*. Proti, runa ir par dionīsisko stāvokli, kurā nonākot notiek cilvēka atbrīvošanās mūzikā, kas tiek piepildīta ar dionīsisku būšanas apliecinājumu – *deju*, kad cilvēks ir *atbrīvojies* no „Es” apziņas un, apjēdzot savu mirstīgumu, dziedādams un dejodams ir gatavs „aizlidot gaisu gaisos.”²³ Kontekstā ar šo aspektu Nīčem ir ļoti būtiski norādīt, ka, nonākdams šajā dionīsiskajā stāvoklī, cilvēks ir gatavs kļūt par mākslasdarbu dionīsiskajā *dzīvesvarā*. Kļūt par mākslasdarbu, nevis būt māksliniekam nozīmē ļauties būšanas mūžīgajam priekam. Ļaujoties šim priekam, cilvēks apjauš, ka visam esošajam ir jābūt gatavam uz aiziešanu un bojāeju, tādējādi ielūkojoties individuāleksistences šausmās, apjēdzot ciņas, moku un parādību iznīcību kā nepieciešamu cilvēkbūšanas un tapšanas principu, kas cilvēkam ļauj sajust sevi vairs ne kā individu, bet gan kā „vienu Dzīvo,”²⁴ ar kura iznīcināt- un radītprieku cilvēks ir saplūdis.

Nīče raksta, ka „mēs esam iepazinuši dionīsisku fenomenu, kas ikreiz no jauna kā pirmatnējas patikas izvirdumu atklāj mums individuālās pasaules rotaļīgo uzcelšanu un sagraušanu, līdzīgi kā „tumšais” Hērakleits pielīdzina pasauli veidojošu spēku bērnam, kas rotaļājoties pārvieto akmeņus, būvē un atkal sagrauj smilšu pili.”²⁵ Kā Nīče vēlāk atzīmēs darbā „*Ecce homo*,”²⁶ Hērakleits, kura tuvumā viņam top siltāk un labāk nekā jebkur citur, ir pēdējais no pirmssofokrātiķiem, par kuru viņam bijušas kaut kādas šaubas jautājumā par to, kas attiecas uz dionīsisko. Dionīsiskās filosofijas galvenais motīvs ir saistīts ar mūžīgās tapšanas baudu, kas sevī ietver arī iznīcināšanas baudu, – tā ir „Jā-teikšana” dzīvei visā tās košumā.

Būtībā par dionīsisko Nīče sauc dzīves apliecinājumu, „Jā-teikšanu” dzīvei visās tās grūtībās, šausmās un nezināmākajās problēmās, un ne jau tāpēc, lai atbrīvotos no visām šausmām, grūtībām un līdzcietības, lai izlādējoties attīrītos no bīstamiem afektiem, bet gan, lai par spīti šausmu un līdzcietības

robežām, varētu pats būt mūžīgās tapšanas prieks un liksme, tas ir tāds prieks un liksme, kas sevī ietver arī iznīcināšanas prieku. Šīs pārdomas Nīče noslēdz ar vēstījumu, ka viņš ir pēdējais filosofa Dionīsa mācekļis.²⁷

Jautājumā par dzīvi Ē. Fromms darbā „Cilvēka sirds” raksta, ka to var pieredzēt vien tās atsevišķajās izpausmēs – tik pat labi kā individuā, tā arī putnā vai, piemēram, puķē.²⁸ Šāda pieredze, pēc Fromma domām, ir pretstats atsvešinātai, deformētai, neīstai, sagudrotai pieredzei jeb tādai pieredzei, kas būtu atbilstīga *homo mechanicus*, *homo consumens* pieredzei. Būtībā tā ir tieša, nepastarpināta, pilnvērtīga pasaules aptvere, „šāds pasaules skatījums pastāv agrā bērnībā līdz brīdim, kad tas mainās izglītības iespaidā.”²⁹ Šajā brīdī ir vērtīgi atzīmēt vēl kādu būtisku Fromma norādi, – ka cilvēks šajā pasaulē tiek iemests ne pēc paša gribas, tāpat arī viņa aiziešana no tās nenotiek brīvprātīgi. Taču tikpat nozīmīgi ir aptvert, ka dzimšana, kas savā ziņā cilvēku „iemet” šajā pasaulē, Fromma uzskatos nav tikai viens akts. Dzimšana, viņš raksta, ir process, kas „nozīmē piedzimt ik brīdī. Nāve iestājas mirklī, kad apstājas dzimšana.”³⁰

NOSLĒGUMS

Lai gan Ē. Fromma darbos Nīče un viņa idejas parādās reti un epizodiski, tomēr atsevišķos šo domātāju tekstu fragmentos un domu uzplaiksnījumos ir iespējams pamanīt kopīgas idejiskās paralēles. Tā, piemēram, abi domātāji savā ziņā ir vienprātīgi jautājumā par Rietumu cilvēka un Rietumu sabiedrības stāvokli, kādā cilvēks nonācis 19. gadsimta industrializācijas un birokratizācijas ietekmē. Abi domātāji to raksturo kā dzīves panikumu, cilvēka atsvešinātību no sevis, automatizāciju, kļūšanu par lietu.

Šādu atsvešinātu, automatizētu cilvēku un dzīves panīkušu sabiedrību ir radījusi Eiropas un Ziemeļamerikas birokrātiski industriālā sabiedrība, kuras saknes lielā mērā ir 19. gadsimtā. No sevis un citiem cilvēkiem atsvešinātie cilvēki tādējādi kļuvuši par *homo consumens* vai *homo mechanicus* tipu pārstāvjiem, kuru vienīgā jēga ir vai nu tērēt vai arī pašiem tikt tērētiem, piemēram, tikt uzskaitītiem kā vienībām, kā lietām, pret ko arī attiecīgi izturēties kā pret patēriņa precī, patērējamu lietu.

Taču šķiet, ka tas nebūtu iespējams, ja tas nebūtu vajadzīgi un noderīgi tādai individu un locekļu vienībai, ko dēvē par sabiedrību. Proti, katra

sabiedrība attīsta sev noderīgus dzīvošanas modeļus, lai radītu un nostiprinātu sabiedrības *raksturu*. Bet, lai varētu nodrošināt sabiedrības *rakstura* pastāvēšanu, sabiedrība rada sava veida *filtru*, kas ir kā „pārbaudes akmens” ikvienam sabiedrības loceklim, kas grib pārliecināties par savu derīgumu vai nederīgumu kādai konkrētai sabiedrībai.

Taču tā kā sabiedrība, izmantojot sociālo *filtru*, liek tās loceklim gribēt darīt tās lietas, kas ir pieņemamas un vajadzīgas sabiedrībai, turklāt tā – it kā šis loceklis pats būtu izvēlējis tā rīkoties, tad šis *filtrs* būtībā rada un nosaka indivīdu kā nebrīvu būtni. Kā atzīmē Fromms, lielā mērā šāda indivīda pakļaušanās sabiedrībai skaidrojama ar bailēm no vientulības, kas ir bailes no sociālas izolācijas, sociālas nomiršanas. Taču par sociālas nāves aktu kā novēršanos no sabiedrības vedina domāt gan Fromma, gan Nīče rakstītais. Proti, Fromms rosina būt drosmīgam, rīkojoties atšķirīgi no sabiedrībā pieņemtās uzvedības, savukārt Nīče to apraksta kā gara triju pārvērtību norisi, proti, kā gars kļūst par kamieli, kamielis par lauvu un visbeidzot – kā lauva kļūst par bērnu. Šķiet, ka galvenā doma ir saistīta ar to, ka indivīdam ik pa laikam ir derīgi atiet malā no sabiedrības, „atmest” sevi, lai pārbaudītu lietas, sabiedrības temperatūru un noskaidrotu, vai tās vērtības, ar ko dzīvo sabiedrība, vēl ir vērtīgas, jo, ja tā nedara, tad cilvēkam var gadīties nodzīvot dzīvi savā ziņā tādā kā *pusnomoda* (Ē. Fromma lietots jēdziens *half awake* darbā „Māksla būt”³¹) stāvoklī.

Runājot par būšanu drosmīgam pret sabiedrības prasībām, der ņemt vērā Ē. Fromma domu par piedzimšanu, kas nav vienreizējs akts. Proti, dzimšana ir process, kas nozīmē piedzimt ik brīdi. Tas savā ziņā sabalsojas ar būšanu dionīsiskam ik brīdi – būt gatavam atmest savu „ego”, savu „Es” (kam nozīme ir tieši konkrētā sabiedrībā), lai ļautos dionīsiskās tapšanas „Jā-teikšanai” dzīvei, procesam, kurā „mirt” un „rasties” ir viens un tas pats, kas savukārt ir kaut kas cits nekā tas, ko grib, un kas no cilvēka kā sabiedrības locekļa ir vajadzīgs sabiedrībai, kas savas vajadzības ir noteikusi *filtrā*, kura darbības rezultāts ir nāve, kas iestājas mirklī, kad apstājas *dzimšana*. Tāpēc būtiska ir cilvēka spēja un pat vajadzība „atiet malā” no sabiedrības, atmetot sevi, uz ko vedina Nīče, kurš savā filosofiskajā domā galvenos uzsvarus liek uz dionīsisku būšanu, kas nozīmē cilvēka spēju pazaudēt sevi, lai atkal rastu un radītu sevi no jauna.

Vēres

- 1 Sk.: Safranski R. *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München: FISCHER Taschenbuch, 2000, S. 320, 323.
- 2 Fromms E. *Psihoanalīze un dzenbudisms*. / Tulkojusi A. Šuvajeva. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 29. lpp. (Piezīmē Ē. Fromms norāda arī uz šiem kritiskajiem novērotājiem. Starp vairākiem viņa norādītajiem uzvārdiem minēts arī Niče.)
- 3 Turpat, 29.–30. lpp.
- 4 Niče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam* /. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 14. lpp.
- 5 Turpat.
- 6 Safranski R. *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*, S. 231.
- 7 Patērējošais cilvēks. Sk.: Fromm E. *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*. New York: Harper & Row, 1971, p. 64.
- 8 Turpat, p. 64, 65.
- 9 Turpat, p. 63.
- 10 Turpat.
- 11 Turpat, p. 63.
- 12 Nietzsche F. KSA. Bd. 6, S. 138.
- 13 Fromms Ē. *Psihoanalīze un dzenbudisms*, 53. lpp.
- 14 Turpat, 58. lpp.
- 15 Turpat, 52. lpp.
- 16 Turpat, 59. lpp.
- 17 Turpat, 41. lpp.
- 18 Niče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam*, 22.–25. lpp.
- 19 Sal.: Fromm E. *The Art of Being*. London: Constable, 1993, p. 24.
- 20 Fromms Ē., *Psihoanalīze un dzenbudisms*, 30. lpp.
- 21 Turpat, 61. lpp.
- 22 Turpat, 61.–62. lpp.
- 23 Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*. / Tulkojis I. Ījabs. Rīga: Tapals, 2005, 37. lpp.
- 24 Nietzsche F. KSA, Bd. 1, S. 109.
- 25 Niče F. *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb: grieķi un pesimisms*, 154. lpp.
- 26 Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 312, 313.
- 27 Sk. turpat, S. 160.
- 28 Fromm E. *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, p. 63.
- 29 Fromms Ē. *Psihoanalīze un dzenbudisms*, 87. lpp.
- 30 Turpat, 38.–39. lpp.
- 31 Fromm E. *The Art of Being*, p. 34.

Māris Kūlis

Kas ir patiesība? Ēriha Fromma modelis

Jautājums „Kas ir patiesība?” saskaras ar interesantu dīvainību. Proti, šķiet, ka patiesība ir kaut kas tāds, par ko nevajadzētu būt šaubām. Ja reiz ir patiesība, tad tai vajadzētu būt skaidrai un gaišai. Tikmēr maldiem būtu jābūt tādiem, kas visu sarežģī un aizmiglo. Tomēr jādomā, ka arī pati patiesība var būt dažāda – vai vismaz uz to var skatīties no dažādiem redzespunktiem. Vai mana patiesība ir patiesība arī kādam citam? Ja es maldos, vai kāds cits nemaldās? Vai visiem var būt viena patiesība? Tie ir jautājumi, kas saskaras ar būtiskiem patiesības koncepta izpratnes meklējumiem. Proti, tas ir jautājums par principu – atzīt Absolūta pastāvēšanu, universālo iedabu, kas cieši skar patiesības pamatproblēmu.

Pati ideja par Absolūtu nav itin nekas jauns Eiropas filosofiskajā domā. Tā ir ideja par kāda universāla un mūžīga atskaites punkta esamību, bez kura jebkas cits ir tikai relatīvs. Absolūts nodrošina universālas, nemainīgas, pēdējās patiesības iespējamību. Tātad šķitums būtu vien gaistošs moments, kura nozīmība būtu stipri apšaubāma. Var pat apgalvot, ka Absolūta ideja ir devusi lielu ieguldījumu mūsdienu zinātnes virzībā. Tomēr ir vērts pajautāt – vai šī ideja ir vienmēr piemērota un laikmetīga?

Jautājumi par Absolūtu kā pamatu patiesībai skar būtisku cilvēka dzīves orientieri, kas nosaka ne tikai indivīda dzīves papildītību un spēju darboties, bet arī (plašākā mērogā) – visas sabiedrības (it īpaši zinātnes) spēju meklēt zināšanas un veidot attieksmi pret vērtībām.

Filosofiskais jautājums par Absolūtu ir vistiešākajā veidā saistīts ar jautājumu par patiesību. Ja pasaule, kurā tiek atzīta Absolūta esamība, tiek

saprasta kā noturīga un pārļaiciska, vai tad arī patiesība ir noturīga un universāla? Savukārt, ja realitātes izpratne pauž tādu nostādni, kurā katrs elements ir dinamisks, vai tad jāmeklē cits patiesības un zināšanu skaidrojums? Dzīļu psihologa un pētnieka Ēriha Fromma meklējumi atrodas uz robežas, kas aplūko šo divu modeļu iespējamību jautājumā par patiesību.

Jebkurā mēģinājumā klasificēt patiesības teorijas nepieciešams norādīt uz atšķirību starp tām. Tas nozīmē, ka aplūkotajās teorijās un virzienos jābūt kādai nozīmīgai atšķirībai, kas aplūkotās teorijas liek uzskatīt pat par pretrunīgām.

Viens šāds mēģinājums var sākties ar noskaidrošanu, cik izplatīts ir patiesības lietojums? Proti, jautājums ir šāds: cik plašā apjomā kāda patiesība vai tās veids un kā domāt par patiesību ir aktuāls? Viens veids, kā domāt par patiesību, ir uzskatīt to par *personisku patiesību*. Tādas patiesības ir subjektīvi uzskati par kādu lietu kārtību. Šo uzskatu pamatojums ir rodams tikai subjekta paša pieredzē un atspoguļo psiholoģiska rakstura iezīmes. Šāds skatījums pēc līdzības iekļauj arī divus citus veidus. Subjektīvās patiesības var sakrist arī vairākiem subjektiem. Šāda veida patiesību varētu saukt par *sociālo patiesību*. Tāda patiesība ir uzskati lielākas vai mazākas grupas ietvaros, kurus tā tur par patiesiem. To pamats meklējams noteiktas grupas vēsturē, vidē, kultūrā u. tml. Grupas ietvaros patiesības garants rodams tradīcijās. Tradīcija nav apšaubāma un kalpo par atbalsta punktu pastāvošajām vērtībām. Šādas grupas robežas nav stingri noteiktas, lai gan bieži tās varētu tādās būt. Te drīzāk ir runa par kādai kopienai kultūrā un tradīcijā piemītošiem aksiomātiskiem uzskatiem.

Pēc savas uzbūves līdzīgs iepriekšējam ir tāds patiesības veids, kas pārstāv visu cilvēku sugu. Tās ir patiesības, kas ir tieši atkarīgas no cilvēku tipiskas psihiskās un fizikālās uzbūves principiem. Mēs itin neko nevaram zināt par, piemēram, Dieva skatpunktu uz tiem jautājumiem, kas mūs – cilvēkus – nomoka. Tā ir principiāla un fundamentāla atšķirība, kuras robežas nav pārvaramas.

Fundamentāli citāds ir tāds patiesības definēšanas mēģinājums, kas pārklāj gan katra atsevišķa indivīda, gan grupas pieredzi, kultūru, tradīciju. Šāda veida patiesības varētu saukt par *universālām vai absolūtām patiesībām*. Tās ir tāda veida uzskati, kurus pēc nelielas vai ilgākas apdomas vajadzētu pieņemt pilnīgi jebkurai būtnei. Universālo vai absolūto patiesību fundamentāla

iezīme ir to pārļaiciskums. Tas nozīmē, ka *x ir paties* neatkarīgi no individuālajām tā uztveres vai domāšanas īpatnībām. Šādas patiesības vienīgais atskaites punkts ir pati esamība par sevi. Absolūtā patiesība „atskaitās” tikai realitātes priekšā un pieņem, ka šāda realitāte, kas ir stabila, patiešām eksistē. Tas ir pieņēmums, ka viņpus cilvēka (u.c. iespējamo subjektu) uztverei eksistē kāda noturīga pasaule, to var dēvēt arī par objektivitāti. Tiesa, var izrādīties problemātisks apsvērums, ka universālās patiesības pieņemtu tikai visas racionālās būtnes, kuras domā noteiktā veidā. Tā kā cilvēkiem nav priekšstata par kādu citu iespējamu racionalitāti, realitāti u.tml., tad vismaz hipotētiskā līmenī var atstāt šaubu ēnu par universālisma pretenzijām.

Dažādo patiesības teoriju sadursmes punkts te atklājas gaužām skaidri, taču tā plašākās dimensijas ir grūti noskaidrojamas. Izšķirošs ir jautājums, vai patiesībai pēc savas iedabas piemīt universāla vai vēsturiska iedaba? Šajā gadījumā var arī teikt: vai patiesība ir universāla vai partikulāra – vai tā ir visiem un vienmēr aktuāla, vai arī tā var būt aktuāla vienam vai vairākiem, kamēr citiem tā tāda nav.

Tas nav jautājums, vai patiesība kalpo par kādu orientieri un tādējādi pastāv kā abstrakts, absolūts mērķis, vai arī, ka patiesību var izteikt tikai kā izteiksmes formu un tātad arī raksturot kā mūžīgu. Jautājums atrodas kaut kur pa vidu starp formu un saturu. Tā ir dinamika, kuru, no vienas puses, uztur slēptas (vai dažkārt pietiekami atklātas) alkas pēc tāda satura, kas reizi par visām reizēm ieviestu kārtību. Taču, no otras puses, spriedzi uztur apjaušana par „dievu nāvi”, t.i., par skaudro nojēgumu, ka dzīves īstenība parādās kā tik sarežģīta, mainīga un konfliktējoša, ka katram universālismam jāatkāpjas, pirms tas nav kļuvis par izsmiekla objektu.

Divu Latvijas pirmskara domātāju – Paula Dāles un Konstantīna Raudives – viedokļu dinamika¹ parāda to jautājumu spektru, kas nomoka lielu daļu patiesības filosofiskās izpētes entuziastu. Epistemoloģijas prasību iegrozotā apziņa meklē patiesību, apskata tās veidošanās noteikumus, saistot patiesību ar drošticamu izziņu.

Taču pagrieziena ideju vēsturē, kas paver iespēju rasties šaubām par patiesības universālismu, iespējams, sakrīt ar cilvēka eksistenciālās situācijas izpratnes maiņu 20. gadsimta sākumā. Priekšplānā parādās sapratne, ka cilvēks ne tikai grib izziņā iegūt abstrakti pareizu patiesību, bet grib tajā arī dalīties. Tas ir laiks un filosofisko pārdomu konteksts, kura ēnā dzīvo un

domā arī Ērihs Fromms. Citiem vārdiem sakot, tas ir domas ceļš no izziņas patiesības uz saskarsmes patiesību, no absolūtās uz optimālo patiesību.

Šis pagrieziena filosofijas vēsturē sakrīt ar filosofijas aiziešanu no jaunlaiku epistemoloģiski ievirzītā domāšanas veida uz eksistenciālisma un intersubjektivitātes problēmām. Ja patiesību neizdodas iegūt izziņā, tas nenozīmē, ka cilvēks to nemeklē; cilvēks tikpat vēlas saprast sevi un tikt saprasts komunikācijā. Apziņas koncepts nonāk konfrontācijā ar sirdsapziņu. *Consciousness* (apziņa – angl. val.) atgriežas pie vārda saknēm; pie latīniskā *con scientia*.

Savukārt *conscientia* ir citāda apziņa, citāda zināšana. Tā ir „zināšana kopā ar” – ar zināšanām, ar citiem, ar kopīgo. Zināšanas tiek norautas no troņa un nodotas publiskai lietošanai. Tas paver durvis skepticismam un apjukumam, ko tie, kas uzticas mūžīgajam, Absolūtam, var vienīgi nopelt. „Ir skeptiķi, kas apšaubā lielas un nozīmīgas realitātes, vērtības un idejas tikai tādēļ, ka šīs lietas nav saskatāmas kā uz delnas, nav viegli tveramas, prasa lielu gara koncentrāciju, ilgstošu iekšēju piepūli,”²² raksta Pauls Dāle, piebilstot, ka šī nelaime rodas no „intelektuāla slinkuma”.

Tas pats notiek ar lielo patiesību un metafizisko īstenību meklēšanu: „Daudzi šaubās par augstāku īstenību, metafiziskām lietām, absolūtu prasību nozīmību tikai tāpēc, ka tas runā pretim viņu tieksmei dzīvot un domāt pēc pašu patikas un patvaļas, nesaskan ar viņu hedoniskām dziņām pēc ērtībām un baudas.”²³ Ja kādas šaubas ir pieļaujamas, tad tikai tālab, lai ar pareizi vadītu prātu skaidrinātu tos apvārsņus, kas aizsedz mūžīgo patiesības gaismu. Pauls Dāle iezīmē tādu skatījumu, kas pārpasaulīgo, pārlaicisko un noturīgo vērtē augstāk par individuālām alkām un dziņām.

Taču pārāk skaidra dzīve vismaz dažiem nešķiet nemaz tik simpātiska. K. Raudive atgādina, ka šāda ceļa ēnas puse ir tas, ka „iznīcina dzīva cilvēka vērtību”. Zinātnes valoda, zinātnes konstrukcija, izmisīgie sholastiskie pūliņi, kas pielikti, lai veidotu visaptverošas sistēmas, sāk zaudēt savu atgriezenisko saiti. Raudive, pārdomājot sava laika garīgo situāciju, ierauga un izsaka to, kas zinātni nomoka jau kopš izseniem laikiem. Tas ir mūžsenais konflikts starp kustīgo un nekustīgo, starp laicīgo un mūžīgo, kur „patiesība nerespēktē ne jūtīgumu, ne ciešanas, ne pārdzīvojumu. Tā sava kategoriskā prasījuma dēļ gatava iznīcināt mūsu subjektīvo dzīvi, tā tiecas ieskatīt lietu galīgo būtību.”²⁴ Viņš izsaka apgalvojumu, kas prasa lielu uzdrīkstēšanos: „Patiesības iejaukšanās cilvēka dabā ir nodarījusi vairāk ļauna nekā laba.”²⁵

Dzīļu psiholoģijas un psihoanalīzes uznāciens Eiropas intelektuālajā telpā 20. gadsimta sākumā lieliski saskan ar Raudives teikto. Ē. Fromms raksta par cilvēka domāšanu un patiesības meklējumiem: „Mūsu apzinātie motīvi, idejas un uzskati ir nepatiesas informācijas, neobjektivitātes, iracionālu kaislību, racionalizācijas, aizspriedumu sajaukums, kurā patiesības drusciņas klist riņķī un dod maldīgu mierinājumu, ka viss šis sajaukums ir reāls un patiess. Domāšanas process cenšas sakārtot visu šo ilūziju atkritumu tvertni saskaņā ar iespējamības likumiem. Šim apziņas līmenim vajadzētu atspoguļot realitāti; tā ir karte, kuru izmantojam, lai organizētu savu dzīvi.”⁶ Psihoanalīzes atklājums, ka cilvēks ir ne tik daudz racionāls kā jūtoša, alkstoša, dziņu tirdīta būtne, daudziem ir liels pārsteigums. Tas ir satricinošs pavērsiens noturīgas racionalitātes meklējumos.

Pārdomas par patiesības un daiļuma tēmu vedina Raudivi, kurš ievēribu Latvijā izpelnījies nevis ar arhivāra vai loģiķa darbu, bet gan ar kultūras norišu trāpīga vērotāja spējām izdarīt pretenciozus secinājumus: patikas un daiļuma idejas aiziešana otrajā plānā vedusi Eiropu uz tās norietu. Tas noticis tādēļ, ka cilvēks pazaudējis savu iedabu un pārdzīvojumus aiz t. s. pelēkās teorijas. Bet cilvēku tā rikoties, kā uzskata Raudive, „pamudina tā saucamais patiesības kults, kas rada tās teorijas, kas vairāk kalpo dažādiem šķītiem un maldiem nekā pašas patiesības atklāšanai un tās dabas izskaidrošanai.”⁷

Ja pasaules uzskats draud pārvērsties absurdā un noliegt īstenas dzīves piepildījumu, var vien pievienoties Ničes bargajam spriedumam par patiesības pretenzijām: „Dabā nav nekā tik peļama un niecīga, ko maza šī izziņas dvesma tūdaļ nepiepūstu kā pūslī.”⁸ Patiesības teoriju plejāde, kur katrai ir kādi nopietni trūkumi, bet katra solās paveikt ne tikai to, ko spēj, bet arī to, ko nespēj, kur katra ir „piepūtusies kā pūslis”, drīzāk atgādina tirgus laukumu: bodnieki skaļās balsīs visādi liela savu preci un sola, ka tā nu būs istā. Tirgoņi viens par otru skaļāk mēģina iesmērēt savu preci, kas spoži izlikta uz letes. Tomēr nevar zināt, vai tas, kas nokļūs iepirkumu maisiņā, vēlāk izrādīsies lietojams. Dažkārt tas var nebūt īstais, bet dažkārt tam var būt beidzies lietošanas termiņš. Tikmēr pircējs lielajā steigā starp citiem ļaudīm un vispārīgā jūklī, kur garām zib grezni izpušķoti piedāvājumi, drīzāk var apjukt nekā pamanīt viltojumus.

Dāles un Raudives teiktais ir norāde uz filosofisko un kultūras norišu pārmaiņām. No vienas puses, tās ir alkas pēc stabilitātes un mūžīgā. Taču

pretējais ir dzīvāks – un šim dzīvīgumam tiek piešķirta liela vērtība. Tā ir kultūras sadrumstalotības diagnoze, viss viens, vai pie vainas „intelektuāls slinkums”, vai arī, kā to saka Raudive, „civilizācija ir pārprastā patiesības kulta sekas”.⁹ Absolūtās patiesības ideāla jeb „patiesības kulta” produkts – civilizācija ar visām tās sliktākajām izpausmēm – agresivitāti, dekadenci un skepticismu – tomēr turpina pastāvēt un arī tajā ir kaut kāda jēga. Kā izturēties pret šo fragmentāciju? Vai atnest patiesību kā liekvārdību vai varbūt turpināt centienus rehabilitēt Absolūto?

Neviena no šīm atbildēm nešķiet daudzsoļoša, jo atbildes vietā piedāvā vien norobežošanos. Par šādas kultūras un ideju situācijas cilvēkiem Niče saka, ka viņi ir „nevis cilvēki, bet tikai iemiesoti kompendiji un it kā konkrētas abstrakcijas”.¹⁰ Niče turpina: „Viņi ir kaut kas cits: ne cilvēki, ne dievi, ne dzīvnieki, viņi ir vēsturiskās izglītības produkti, caurcaurēm izglītība, tēls, forma bez pierādāma satura, diemžēl – tikai slikta forma, kas turklāt ir uniforma.”¹¹

Niče teiktais reti kādam var šķist glaimojošs, tomēr neatstāj nojausma, ka tieši viņš ir viens no tiem, kas *par to, kas ir, saka, kā tas ir*. Tieši tādēļ viņš ir neērts domātājs, kuram piekrist labākajā gadījumā drīkst tikai zagšus. Vai tiešām modernais cilvēks ir vien tēls un uniforma, kas, patiesības kulta dzīts, sapinies savā meistarībā un alkās pēc Dieva troņa iztēlojies, ka var pārvarēt savu laiciskumu un vēsturiskumu?

Abu Latvijas pirmskara laika domātāju pārdomas iezīmē būtisku sadursmes vietu filosofisko ideju laukā. Viņu pozīcijas raksturo nošķirumu starp Absolūto, pārilaicisko, no vienas puses, un laicīgo, mainīgo, vēsturisko, no otras puses.

Šo izšķiršanos patiesības izpratnē – kurp iet?, pa vienu vai otru ceļu? – aplūko arī dziļu psiholoģijas pētnieks un praktizētājs Ērihs Fromms. Viņš jautājumu par patiesību neskata kā ideālists – filosofs metafiziķis. Viņš šai tēmai nepieiet arī kā valodnieks vai loģiķis. Ē. Fromma interese vērsta galvenokārt uz cilvēka vietu pasaulē un cilvēka attieksmi pret pasauli. Jāņem vērā, ka Fromms ir nevis *zinātnieks*, bet gan dvēseles dziļu pētnieks. Viņa uzmanības centrā ir jautājums par to, kā cilvēkam labāk, tas ir – optimāli – rīkoties pasaulē? Viņš nevēlas runāt par patiesību kā par metafizisku konceptu vai par kādas pēdējās patiesības iespējamību. Fromms pats norāda, ka salīdzinājumā ar realitātes adekvāta uztvēruma izskaidrošanu metafiziskie pārspriedumi ir abstrakti un nesvarīgi.

Ē. Fromms runā par patiesību tādā aspektā, lai uztvertu šeit un tagad nozīmīgo, lai patiesība būtu optimāla un atbilstoša situācijai un vajadzībām. Viņš nevēlas patiesības jēdzienu aplūkot no Eiropas filosofijas vēsturē tik ierastās pozīcijas, kas priekšplānā izvirza alkas pēc universālījām un absolūtās patiesības. Fromms uzskata, ka šāda pieceja nespēj sniegt pilnvērtīgu orientieri cilvēka dzīvē un attiecībās ar appasauli (*Umwelt*). Viņa pieceja patiesības izpratnei ir atšifrējoša un atklājoša. Fromms absolūtai patiesībai pretstata citu, viņaprāt, precīzāku patiesības modeli – optimālo patiesību. Viņš priekšplānā izvirza nevis alkas pēc pārpasaulīgās un atsvešinātās pasaules, bet gan aplūko klātesošo pasauli. Tātad var secināt, ka Fromms uzsvāru liek nevis uz tādu patiesību, kas būtu pārcilvēciska, bet gan uz to, kā kāda patiesība darbojas. Vārda „optimāls” lietojums paredz, ka nevis kāda patiesība ir patiesa un cita nepatiesa, bet ka paralēli var pastāvēt vairākas patiesības. Taču kāda viena būs „optimāla”, proti, kāda viena spēs sniegt labāku rezultātu un vairāk ieguvumus.

Ē. Fromms priekšplānā izvirza pamošanās līdzību. Viņš runā par nemitīgu tuvošanos patiesībai kā fikciju un ilūziju samazināšanai. Tā ir līdzība ar atmošanos – māņu un sapņu nomešanu, atbrīvošanos no tiem. Patiesības būtības un kritēriju iztirzāšana ir vien sekundāra nodarbe, kas diez ko nelīdz centieniem labāk orientēties pasaulē. Turpretī ilūziju nomešanai ir tūlītējs un klātesošs efekts. Fromms uzsvāru liek uz efektivitāti – patiesība nevis *ir*, bet tā *darbojas priekš kaut kā*. Jāņem vērā, ka Fromms ir nevis filosofs, bet gan dziļu psiholoģijas pētnieks. Tātad viņa uzdevumi ir pavisam citi. Viņš priekšplānā izvirza jautājumus – kā cilvēkam būt un rīkoties pasaulē, kā uzņemt atbildību pašam par savu dzīvi.

Aplūkojot ētikas tēmas, Fromms pievēršas absolūtā un optimālā attiecībām.¹² Viņš norāda uz tādu pazīmi, ka uz absolūtām vērtībām atsaucas ētiskās koncepcijas, kuras pastāv autoritārās sistēmās. Te patiesības kritērijs sakrīt ar varas autoritāti. Autoritāte jau arī to nozīmē, ka tā uzskata sevi par pārvēsturisku un nekļūdīgu. Autoritāte pasaka priekšā – kā jārikojas. Tā no ārpuses dod norādījumus un izstrādā likumus, kuriem jādarbojas vienmēr un visur.

Turpretī brīvs cilvēks ir tāds, kurš ir spējīgs pats uz savu atbildību izdarīt izvēli. Lai gan absolūtā patiesība pretendē uz *valdnieka* vietu, cilvēkam pašam ir jānoskaidro, vai tā ir arī optimālā patiesība.

Šāds patiesības skatījums liek Fromma pieceju ievietot starp tiem patiesības modeļiem, kas patiesību aplūko kā vēsturisku.

Dzīļu psiholoģijas pētnieka Fromma idejā par optimālo patiesību saskaņā līdžība ar pragmatisma teorijas patiesības skaidrojumu. Pragmatisma teorijas¹³ pamatā ir atziņa par patiesības derīgumu. Pragmatismā – mācībā par pielietojumu un derīgumu –, līdžīgi kā rīkojas Fromms, it kā atsakās no ierastajiem mēģinājumiem nokļūt pie kādas pēdējās patiesības un problēmai pieiet no pavisam citas puses. Proti, tā nevis no nezināmā tiecas pie zināmā (patiesības), bet otrādi – no patiesības noskaidro kaut ko par nezināšanu. Ja kādas patiesības labi funkcionē, dod labumu, darbojas, izskaidro, tad tās ir patiesas. Nav nekādas nozīmes, vai patiesība tiešām „ir patiesa”. Vienīgais, kas mums pieejams, ir tas, ka patiesība strādā vai nestrādā.

Šādā griezumā var apšaubīt to, vai pragmatisma patiesības izpratne vispār ir uzskatāma par patiesības teoriju. Proti, citu teoriju kontekstā tā nemaz neceņšas noskaidrot pašu patiesību. Tā izmanto citu patiesības noskaidrošanas paņēmieni rezultātus un pēcāk izvērtē to derīgumu. Tādējādi pragmatisms drīzāk nevis pats tiecas noskaidrot patiesību, bet gan nodarbojas ar patiesības izziņas praktiskajām sekām. Pragmatisma teoriju var izteikt ar piemēru. Ja man šķiet, ka *tas* ir galds, tad vienalga, vai tā ir vai nav realitāte. Daudz svarīgāk ir pamēģināt uzlikt uz šī galda kafijas krūzīti. Ja gadīsies tā, ka krūzīte galdam izkritīs cauri, tad man jādomā, ka tā gluži nebija patiesība, ka *tas* ir galds.

Pragmatisma teorijas visai triviālais, bet pievilcīgākais aspekts ir tas, ka tā ir viegli izmantojama. Proti, saskaņā ar šo teoriju, nav iespējams pilnīgi visu pārbaudīt. Mums ir jāuzticas, ka viens vai otrs ir paties. Piemēram, man nav katru reizi jāiet pārbaudīt visus pulksteņus. Man jāuzticas, ka vairāk vai mazāk visi rūpējas par patiesību. Kādēļ? Tāpēc, ka patiesība nodrošina lietu veiksmīgu funkcionēšanu. Ja gadās, ka kaut kas nestrādā, tad pūlis to pieregulēs.

Ē. Fromma pārdomās izteiktais optimālās patiesības modelis vedina indivīdu izvērtēt patiesības iedarbīgumu un noderīgumu savas dzīves norisēs. Līdžīgā veidā pragmatisms uzdod jautājumu: pieņemot idejas patiesumu, kādu atšķirību šis patiesības moments ienes mūsu aktuālajā dzīvē? Tas ir pavisam cits veids kā skatīties uz izteikuma un realitātes attiecībām. Lietas un idejas saskaņa (atbilstības teorija) te nozīmē ko citu – t.i., jebkuru procesu, kas ved no idejas pie kāda notikuma nākotnē, ja tikai šis process norit veiksmīgi.

Šis process ir arī idejas pārbaude jeb patiesības tapšanas process. Idejas kļūst patiesas tikai praksē vai darbībā. Patiesu ideju no nepatiesas atšķir idejas veiksmīgas praktiskās sekas. Ja šādas veiksmīgas sekas iztrūkst, tad ideja

nav patiesa. Citiem vārdiem sakot: ideja ir patiesa, ja tā ir derīga. Derīgs ir tas, kas ir īstenojis savu uzdevumu, un patiesa ideja īsteno savu uzdevumu labāk nekā nepatiesa. Tādā gadījumā patiesība ir nevis statiska norma, bet tā atrodas nepārtrauktā izmaiņu procesā. Ja tiek atrasta cita ideja, kas ļauj veiksmīgāk pāriet no viena paredzējuma pie otra, tad tā kļūst patiesa, bet iepriekšējā zaudē savu patiesumu. Patiesa ideja ir patiesa tikai tik ilgi, cik tā ir derīga. Patiesība nav pašmērķis, tā ir līdzeklis citu dzīves vajadzību apmierināšanai. Patiesa doma ir derīga, jo tās objekts ir derīgs. Patiesība atmaksājas un tāpēc uz to tiecas. Mūsu pienākums meklēt patiesību izriet no kopīgā pienākuma darīt to, kas atmaksājas, dod labumu, piepilda dzīves vajadzības. Idejas un teorijas ir instrumenti, lai padarītu dzīvi „labāku”, baudāmāku vai produktīvāku, un ir patiesas tikai tik daudz, cik piepilda to.

Pragmatismu iezīmē būtiskas atšķirības no tām patiesības teorijām, kuras patiesību raksturo no universālisma pozīcijām (patiesības atbilstības un saskaņotības teorijas). Proti, pragmatisms pieņem, ka patiesība nemitīgi ir tapšanā un balstās kopīgā pieredzē. Patiesība nepastāv pirms pieredzes.

Patiesības teorijas, kuru pamatā ir ideja par Absolūtu, turpretī norāda, ka patiesība pastāv neatkarīgi un attiecas uz lietu dabu. Pragmatismā patiesībai pašai par sevi nav itin nekādas vērtības, bet Absolūta idejā balstītās teorijās tā ir galvenā vērtība. Pragmatismā patiesība ir balstīta kolektīvā rīcībā, bet atbilstības teorijā – tā ir neatkarīga no laika un vietas untumiem. Tas ļauj izturēties pret aptuvenību, nepilnīgumu un neobjektivitāti kā būtiskām patiesības koncepta sastāvdaļām: patiesība ir saskaņa starp neprecīzu apgalvojumu un kādu ideālo robežu.

Lai gan Fromma optimālās patiesības modelis un dažas pragmatisma idejas ir visai tuvas, nevar teikt, ka ar to aprobežojas visas dziļu psihologa idejas. Fromma ideja par optimālo patiesību nav tikai individuālas dzīves veidošanas instrukcija. Šī ideja saprotama arī plašākā nozīmē. Proti, cilvēku var skatīt arī sabiedriskā līmenī, kur izziņa realizējas kā zinātne. Fromms norāda, ka zinātne jāsaprot ne tikai kā zināšanu kopums, bet arī kā institucionalizēta, organizēta norise ar noteiktiem mērķiem, ideāliem un, kas ir svarīgi, ar sākotnējām ievirzēm. Zinātnes ievirze ir skatāma kopsolī ar individuāla cilvēka pamatnostādņēm, proti, tajā atbalsojas – kā patiesība tiek saprasta individuāla cilvēka līmenī. Abus šos līmeņus nevar skatīt atrauti vienu no otra.

Fromms atzīst, ka sarežģījumus patiesības izpratnē rada tas, ka gan sabiedrība kopumā, gan atsevišķs cilvēks ir pakļauti dažādām idejām, kas tiek uztvertas kā neapstrīdamas patiesības. Tās darbojas kā dzīves orientāciju modeļi. Ja šie modeļi ir dominējoši, tad reti kad tie paši atklājas, skatoties no iekšpuses, jo tie ieņem vienīgās un absolūtās pozīcijas vietu. Tādā veidā šie modeļi nosaka vai vismaz būtiski ietekmē to, kā cilvēki raugās uz pasauli. Tāpēc patiesība var būt ne tikai izziņas rezultāts, bet šādā nozīmē arī – izziņas priekšnosacījums, dzīves orientāciju modelis. Šis apsvēruma ir būtiska nianse atšķirībā starp Fromma idejām un pragmatismu tā šaurā izteiksmē. Proti, pragmatisms orientējas uz darbību un rezultātu. Savukārt Fromms atzīst ne tikai patiesības rezultātus, bet vērs uzmanību arī uz patiesības *darba* sākumu. Viņš atzīst, ka patiesība kalpo arī par rīcības motīvu. Tādā veidā Fromma mācībā par optimālo patiesību piezogas absolūtās patiesības elements, proti, patiesība *diktē* savus noteikumus, pirms tā vēl ir noskaidrota.

Ē. Fromms raksta, ka, lai iegūtu objektīvu jeb patiesu patiesību, vajadzīga ne tikai adekvāta attieksme pret ār pasauli, bet arī pret sevi. Pētniekam jeb izziņošajam subjektam jābūt skaidrībā par apstākļiem un nosacījumiem, kuros viņš pastāv.¹⁴ Šie apstākļi būtiski nosaka arī attiecības ar objektu un var to ietekmēt. Tātad patiesībai vajadzīgas divpusējas attiecības un divpusēja noskaidrošana. Jāizgaismo ir ne tikai objekts, bet arī pats subjekts. Fromms šeit norāda uz būtisku apsvērumu: būtu aplami noraidīt ieinteresētību kā svarīgu faktoru zināšanu ieguvē. Taču te jāsaprot, ka pastāv dažādas iespējas. Ieinteresētība var kalpot par nekontrolētu spēku, kas noved pie izziņas sagrozīšanas, fantāzijām un aizspriedumainības. Savukārt tāda ieinteresētība, kas darbojas kā motivējošs spēks, jāatzīst par dabisku izziņošā subjekta aktivitātes elementu.

Fromms norāda uz būtisku atšķirību: objektivitāte nenozīmē atsvešinātību. Gluži otrādi, tā nozīmē respektēšanu, tā ir „spēja neizkropļot un nefalsificēt lietas, personas un pašam sevi”.¹⁵ Tas, kas sagroza patiesību, ir nevis interese pati par sevi, bet gan noteikta veida attiecības starp subjektu un objektu. Viņš raksta: „Objektivitāte prasa ne tikai redzēt objektu tādu, kāds tas ir, bet redzēt arī pašam sevi, kāds es patiešām esmu, t.i., jābūt zinošam par partikulārajām konstelācijām, kādās pats atrodas kā novērotājs attiecībā pret novērojumu objektu.”¹⁶ Viņš secina, ka tādas pēdējās patiesības meklējumi, kurus neveda pašas personas motīvi un vēlmes, kļūst par sterilu un bezjēdzīgu

nodarbi. Šāds secinājums ir pilnībā saprotams no dziļu psiholoģijas perspektīvas, bet varētu šķist apšaubāms no filosofijas pozīcijas. Taču te jāņem vērā, ka Fromma tiešais uzdevums nav filosofisku problēmu risināšana.

Fromms izdara vēl kādu secinājumu. Proti, viņš raksta, ka zinātnes vēsturi nevar aplūkot kā tādu, kas būtu vadījusies tikai no Absolūta meklējumiem. Absolūts ir bijis vien viena šķautne no plašāka un sarežģītāka patiesības meklēšanas ceļa. Viņš pat apgalvo, ka visa zinātnes vēsture ir neprecīzu apgalvojumu vēsture. Taču katrs jauns atklājums ir veco kļūdu pārformulēšana un izlabošana. Tādā ziņā patiesība ir dinamiska. Tā nav jāuzskata par kādu galējo un pēdējo punktu, līdz kuram jācenšas sniegties, bet drīzāk jāuzlūko kā orientieris, kas, Fromma vārdiem runājot, ietver optimālo patiesību, ko iespējams gūt noteiktā vēstures mirklī.

Ē. Fromma pārdomas par absolūto un optimālo patiesību izgaismo būtiskas filosofijas problēmas. Taču viņa pienesums ir nevis teorētiski spriedumi par pašas patiesības iedabu, bet gan **par cilvēka lomu patiesībā**. Fromma pārdomas nevar aplūkot kā iespējamu vai neiespējamu risinājumu metafizisku sarežģījumu pārdomāšanā. Drīzāk viņa loma ir jāmeklē citā virzienā. Fromms vērš uzmanību uz individuāla cilvēka iesaistītību dzīves pasaulē, kurā cilvēkam jāastopas ar savām īpatnajām, personiskajām problēmām.

Fromms raksta par cilvēka vietu un uzdevumu: „Šai problēmai ir tikai viens risinājums: nostāties aci pret aci ar patiesību, atzīt savu fundamentālo vientulību un vienatni vienaldzīga universa priekšā, atzīt, ka nepastāv pārcilvēciski spēki, kas varētu atrisināt paša problēmas. Cilvēkam jāpieņem atbildība pašam par sevi un fakts, ka tikai, lietojot paša spēkus, izdosies piešķirt dzīvei jēgu.”¹⁷ Protams, tas neatceļ tos jautājumus, kurus uzdod absolūtas patiesības meklējumu ceļš.

Tomēr tāds arī nav uzdevums. Ē. Fromma pienesums jāaplūko citā kontekstā, proti, praktiskās vai *reālās* dzīves ikdienas jautājumu risināšanā. Šādā perspektīvā var secināt, ka viņa idejas ir aktuālas tad, kad problēmām ir vajadzīgs nevis teorētisks skaidrojums, bet praktisks risinājums. Fromma pragmatiski ievirzītā optimālā patiesība ir tieši tas, ko izteic tās nosaukums – optimāla. Tas nenozīmē, ka tā ir vienīgā, labākā vai pareizākā, bet gan to, ka šādai patiesībai piemīt lietojums.

Vēres

- 1 Precizitātes labad gan jāpiebilst, ka Dāles un Raudives teiktais ir tapis izolēti, proti, tā nav ierobežota viņu abu diskusija. Plašāk par patiesības jēdziena raksturojumu pirmskara Latvijā (ne tikai par Dāles un Raudives uzskatiem) skat.: Kūlis M. Patiesības izpratne latviešu pirmskara kultūras filosofijā. *Modernitātes veidošanās Latvijā filosofiskajā un ideju vēstures skatījumā: personības un virzieni*. Rīga: FSI, 2012, 134.–144. lpp.
- 2 Dāle P. Uz šaubu spilvena. *Vērojumi un pārdomas*. Rīga: Alfrēda Ūdra apgāds, 1944. (Citēts no: digit. grām.: Jankovskis Ģ., Kūlis M., Vērpe K. u.c. (sast.). *Latvijas filosoofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009).
- 3 Turpat.
- 4 Raudive K. Par vaļsirdību. *Dzīves kultūrai*. [b.v.]: K. Rasiņa apgāds, 1942. (Citēts no: digit. grām.: Jankovskis Ģ., Kūlis M., Vērpe K. u.c. (sast.). *Latvijas filosoofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)
- 5 Turpat.
- 6 Fromm E. *To Have or to Be*. London, New York: Bloomsbury Academics, 2013, p. 84.
- 7 Raudive K. Par vaļsirdību. *Dzīves kultūrai*. [b.v.]: K. Rasiņa apgāds, 1942. (Citēts no: digit. grām.: Jankovskis Ģ., Kūlis M., Vērpe K. u.c. (sast.). *Latvijas filosoofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)
- 8 Nietzsche F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. (Citēts no: Niče F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. / Sast. I. Šuvaļevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 7. lpp.)
- 9 Raudive K. Par vaļsirdību. *Dzīves kultūrai*. [b.v.]: K. Rasiņa apgāds, 1942. (Citēts no: digit. grām.: Jankovskis Ģ., Kūlis M., Vērpe K. u.c. (sast.). *Latvijas filosoofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)
- 10 Nietzsche F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. (Citēts no: Niče F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. / Sast. I. Šuvaļevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2009, 27. lpp.)
- 11 Turpat.
- 12 Fromm E. *Man for Himself*. London: Routledge, 2002, p. 237ff.
- 13 Starp pragmatisma teorijas klasiskajiem tekstiem var minēt, piemēram: Peirce C. S. *How to Make Our Ideas Clear*; James W. *Pragmatism's Conception of Truth*; Putnam H. *Two Philosophical Perspectives*; Rorty R. *Objectivity, Relativism and Truth*.
Pašu pragmatisma teoriju var iedalīt divos veidos: pirmais, *konsensus* tips, ko saista ar Č. S. Pīrsa (C. S. Peirce) vārdu: Kaut kas ir paties, ja to praksē apstiprina visi, kam ir pietiekama un atbilstoša pieredze. Savukārt otrs veids ir instrumentālisma teorija (V. Džeimss (W. James), J. Džūijs (J. Dewey), F. C. S. Šillers (F. C. S. Schiller)). Šajā pieejā izteikumu atzīst par patiesu tikai tad, ja rīcība, kas izriet no izteikumā ieslēptiem uzskatiem, ilgtermiņā noved pie kādiem ieguvumiem.
- 14 Fromm E. *Man for Himself*. London: Routledge, 2002, p. 104.
- 15 *Ibid.*
- 16 *Ibid.*
- 17 *Ibid.*, pp. 44–45.

Anna Kande

Brīvība stoa filosofijas determinismā

IEVADS

Viscaur cilvēces vēsturei brīvība ir viens no augstākajiem cilvēka mērķiem. Tā ir priekšnoteikums atbildīgai, jēgpilnai un apzinātai dzīvei. Tā ir katra cilvēka laimes nosacījums, jo, tikai būdams brīvs, cilvēks var attīstīties, veidoties un apzināties sevi kā individualitāti. Taču līdz ar šiem apgalvojumiem parādās arī problēmjautājumu un paradoksu virkne. *Jo ko gan nozīmē brīvība? Vai tas, ka esam pakļauti noteiktai valsts, reliģijas, dabas un citu saistošu likumu kārtībai, paredz, ka nevaram īstenot iepriekš „nosaukto” dzīvi? Vai šādu likumu neesamība būtu attiecīgas dzīves pamats un garants?* Šo jautājumu virkni varētu turpināt bezgalīgi, uzdodot tos kā praktiskā, tā teorētiskā plāknē.

Tādējādi nepārsteidz, ka brīvības problemātika dažādos kontekstos, no antīkā laikmeta līdz pat mūsdienām, ne mirkli nav zaudējusi savu aktualitāti. Un svarīgi ir akcentēt, ka šo aktualitāti nosaka ne vien tās eksistenciālā nozīme cilvēciskajā noteiksmē, bet arī tās problemātiskums – šķēršļi un ierobežojumi, ko cilvēka brīvības¹ sastop visā cilvēces vēsturē, un visbeidzot cilvēka attiecības ar to.

Apcerējuma pamatjautājums ir – brīvības iespējamība determinisma nosacījumos un kas ir šīs brīvības pamats. Lai atklātu brīvības nozīmi, rakstā tiks aplūkotas brīvības attiecības ar tādiem saistītiem jēdzieniem kā izvēle, griba, pašvara. Tiks meklēta to saturiskā nozīme un loma brīvības īstenojumā. Jautājums tiks skatīts dzīvesmākslas filosofijas perspektīvā, izmantojot

protreptiska² rakstura tekstus. Tiks aplūkota brīvība tās iespējamības un ierobežojumu problemātikā, akcentējot divus aspektus – cilvēka brīvību ārējo ierobežojumu jautājumu un iekšējo ierobežojumu jautājumu. Brīvības ārējo ierobežojumu nošķirumu un noteiksmi veiksmīgi ir izveidojuši jau stoa filosofijas pārstāvji,³ savukārt, kas attiecas uz brīvības iekšējiem ierobežojumiem, stoa filosofu sniegumu aktuāli un nozīmīgi papildina psihoanalītiķis Ērihs Fromms, kura pētījumos brīvība ir ieņēmusi vienu no centrālajām lomām un kura meklējumos brīvības un cilvēka attiecības iegūst antīkajā filosofijā neesošu aspektu.

Dzīvesmākslas filosofija, lai arī kāds būtu tās saturiskais motīvs, sakņojas izvēlē, ko veic pats dzīvesmākslas subjekts.⁴ Mēs varam to nosaukt par varas atgūšanas projektu, taču nevis kādas abstraktas vai uz citu pakļaušanu balstītas varas, bet gan varas pār svarīgāko – sevi, tātad pašvaras atgūšana. Tāpēc runa ir par izvēli par labu pašvaras atgūšanai. Tādējādi par pašvaras atgūšanas nozīmīgu faktoru kļūst fundamentālā izvēle, kuras iespējamības pamats un nodrošinājums ir brīvā griba. Brīvā griba ir dzīvesmākslas filosofijā rodams brīvības neatņemams atribūts. Un lai gan Stoa filosofijā brīvā griba tiešā veidā neparādās, fundamentālās izvēles iespējamības pamatošanai tiek izmantots *prohairesis*, kas ir saistāms ar brīvās gribas jēdzienu. Fundamentālā izvēle nozīmē apzinātu, iesaistītu, mērķtiecīgu izvēli par labu noteiktam priekšstatam, vērtībai, prioritātei, rīcībai un citiem pašnoteiksmes un pašrealizācijas veidiem jeb dzīvesveidam, kura rīcības, lēmumi, priekšstati tiek veidoti atbilstīgi attiecīgajai izvēlei. Tā ir izvēle attiecībā uz savas brīvības un izvēles iespējas izmantošanu, tātad – aktualizēšanu vai neizmantošanu. Dzīvesmākslas filosofijas kontekstā tā ir eksistenciāla⁵ dzīves izvēle. Brīvība ir tas apstāklis, kas ļauj īstenot brīvo gribu, izdarīt un īstenot izvēli, tādējādi kļūstot par neatņemamu dzīvesmākslas filosofijas daļu.

Dzīvesmākslas filosofijā brīvības nojēgums ir jo cieši saistīts ar atbildību un pienākumu. Taču kā viens, tā otrs ir nevis brīvības realizācijas šķēršļi, bet gan tās realizācijai nepieciešama komponente.

BRĪVĪBAS NOŠĶĪRUMS STOA DETERMINISMA NOSACĪJUMOS

Brīvības iespējamības un ierobežotības problemātiku tātad jo skaidri ir saskatījusi jau stoa filosofija, kuras atstātais mantojums uzskatāmi parāda

cilvēka lomu, tā spējas un iespējas. Stoa filosofija ir izvēles un brīvības filosofija. „Kā atgūt sevi? Kā neļaut sevi iekarot? Kā saglabāt pašvaru, kas nav nekas cits kā vara būt pašam? Iespējams, ka atbildes uz šiem jautājumiem vislabāk meklēt ar stoīķu palīdzību. Stoa filosofi ir kosmosa karavīri. Stoīķis ne pavisam nav cilvēks, kas vīrišķīgi un pacietīgi iztur dažādas likstas, pacieš tās. Stoīķis ir karotājs, viņš zina, kā neļaut sevi okupēt, viņš prot dzīves jūklī saglabāt sevi un būt pats,”⁶ sarunās par filosofiju raksta I. Šuvajevs. Un šeit svarīgi ir atzīmēt stoa filosofijai un antīkajai filosofijai kopumā raksturīgo veidojošo dabu, kas paredz formēšanas prioritāti pār informēšanu. Kas nozīmē, ka stoa filosofija ne vien parāda, bet ir arī pamudinoša un, mūsdienīgi sakot, motivējoša, rosinoša un pat risinoša jeb uz noteiktu esamības veidu virzoša filosofija. „Filosofija māca nevis runāt, bet rīkoties,”⁷ raksta Seneka. Tas ir svarīgs aspekts darba mērķa īstenošanai.

Cilvēks ir sociāla būtne,⁸ kas stoa filosofijas aprisēs paredz cilvēka dabas determinētību. Cilvēks tātad ir iesaistīts kā sociālajos, tā dabas procesos un norisēs. Pirmkārt, cilvēks, dzīvojot sabiedrībā, noteiktā politiskajā režīmā, ekonomiskajā situācijā, kultūrvēsturiskajā realitātē (un šo uzskaitījumu varētu turpināt bezgalīgi), neizbēgami saskaras ar dažādu savu brīvību ierobežojumiem. Eiropa pēdējā gadsimta laikā ir piedzīvojusi tirānus, karus, badu un liegumus, kas skar pat vitālos dzīves aspektus. Cilvēki ir alkuši pēc miera un brīvības un ... ir tos sasnieguši. Taču iepriekšējo nemieru un nebrīvju vietā ir nākuši citi nemieri un nebrīves, lai arī ar „*cilvēcīgāku*” seju.

Un, otrkārt, būdams iesaistīts šajos procesos, cilvēks kā dabas (ķermeniska) būtne ir neizbēgami klātesošs arī dabas procesos, kas paredz iesaistītību laika ritējumā, dažādos fiziskos un ķīmiskos procesos un citās ar paša cilvēka gribu vien daļēji saistītos vai nesaistītos procesos.⁹ Tie ir vien daži piemēri, kas atspoguļo cilvēka ārējo iespēju nosacīto un laicīgo dabu, kas tāda ir bijusi viscaur cilvēces vēsturei. Taču arī šajā „*nolemtajā*” cilvēka pozīcijā tam ir lemta brīvība. Ē. Fromms darbā „*Bēgšana no brīvības*” uzsver, ka brīvība ir cilvēka dabas neatņemams atribūts.¹⁰

Precizitātes dēļ darbā ir jāievieš nozīmīgs nošķīrums – ārējās brīvības un iekšējā brīvība.¹¹ Ārējās brīvības, par ko jau runāts, attiecas uz iespēju izvēlēties rīcību, nesastopot ārējus ierobežojumus. Ārējie ierobežojumi ir jāsaprot kā no paša cilvēka neatkarīgi apstākļi, kas rada šķēršļus izvēles veikšanai un izvēlētās rīcības īstenošanai. Tāpēc brīvība – par ko filosofija

var runāt – ir cilvēka iekšējā brīvība. Iekšējā brīvība ir spēja patstāvīgi domāt, pieņemt lēmumus, apzināties sevi kā domājošu būtni un savas darbības subjektu. Iekšējās brīvības vienīgais kungs un pavēlnieks ir pats cilvēks un nevienam citam nav varas ierobežot to. Tāpēc iekšējā brīvība pastāv neatkarīgi no ārējām brīvībām. Runa tātad ir tieši par pašvaru jeb varu, kas nav atrodama ārējā plāknē.

Šis nošķirums parāda brīvības un determinisma attiecības, par ko runāja Stoa filosofi: „Ved likten' klausīgos, velk spītīgos.”¹² Stoa filosofija – kā uz mērķi vērsta filosofija – šo brīvības veidu nošķiruma un brīvības iespējamības pamatošanai izstrādā stratēģiju. Tā meklē cilvēka brīvības iespējamību nepieciešamo un nenovēršamo *logosa* likumsakarību pasaulē. Epiktēta skatījumā vienīgā cilvēkam pieejamā brīvība ir tikumīgas dzīves izvēles brīvība. Tā ir saskaņa pašam ar sevi un kosmosa¹³ loģisko izkārtojumu, kuru cilvēks var sasniegt, tikai veidojot pareizus priekšstatus par lietu patieso dabu un pareizi šos priekšstatus izmantojot. H. Bēringers tam sniedz vienkāršu, bet kodolīgu stoa filosofijā sakņojamo skaidrojumu – viņš saka, ka būt laimīgam īstenībā nozīmē mācēt izturēt nelaimes un spēt tajās dzīvot.¹⁴ Lai arī stoa filosofijā cilvēks nekādi nespēj ietekmēt pasaules cēloņsakarības un tādējādi arī savu likteni, Epiktēta filosofijā iepriekš nepieredzēti nozīmīgu lomu ieņem izvēles brīvība.¹⁵ Tas nozīmē, ka tikums nav determinēts, tas ir brīvs. Tikuma ieviešana, izkopšana un attīstīšana ir katra cilvēka brīva izvēle. Tātad arī laime ir katra cilvēka brīva izvēle. Bet izvēles īstenošanai cilvēkam ir jāaudzina sevi un jāvingrinās „*tikumībā*”. Lai tas būtu iespējams, cilvēkam ir jāpazīst sevi, bet iepazīt sevi cilvēks var, tikai iepazīstot kosmosa loģisko izkārtojumu, jo cilvēks ir neizbēgama šī izkārtojuma daļa. Tādējādi Stoa filosofijā pasaules determinisms no totāla brīvību ierobežojuma kļūst par zināmu brīvības atgūšanas projekta daļu.

Taču, lai saprastu, ko nozīmē šis *es*, pār kuru ir atgūstama vara un kurš ir jāiepazīst, vēl brīdi pakavēsimies pie Epiktēta, atsaucot atmiņā viņa „*lietu*” iedalījumu – lietās, kas ir paša varā un no paša atkarīgas, un lietās, kas tātad nav no paša atkarīgas. No paša neatkarīgo lietu uzskaitījumā nonāk amati, īpašumi, vara pār citiem, ietekme, citu viedokļi un pat paša ķermenis, savukārt otrajā jeb no paša atkarīgo lietu grupā ir uzskaitāmi paša priekšstati, tieksmes, jūtas, izvēles, novēršanās un rīcības.¹⁶ Tas skaidri demonstrē stoa filosofijas stratēģijas pamatus un pārliecību. Saskaņā ar šo parocīgo

uzskaitījumu ir viegli nosakāma attieksme pret lietām un paša novietojums starp tām. No mums atkarīgo lietu sfērā, saskaņā ar Epiktēta atziņu un kas ir raksturīgi antīkajai filosofijai kopumā, neapstrīdama priekšroka ir dodama tam, kas atbilst tikumīgajam, savukārt no mums neatkarīgo lietu sfērā ir jābūt pietiekami vienaldzīgam, lai nezaudētu savu pašvaru, atdodot to lietām, cilvēkiem un šķietamām vērtībām. Vienaldzība stoiķiem gan nenozīmē pilnīgu vienaldzību, tā ir drīzāk indiferece, kurā dažām no indiferentajām lietām ir dodama priekšroka (veselība, labklājība utt.), citām savukārt nav (slimība, nabadzība, nāve utt.). Saskaņā ar šo stratēģisko iedalījumu no paša atkarīgās lietas ir atkarīgas no paša neatkarīgi no apstākļiem, savukārt no paša neatkarīgās lietas ir ietekmējamas, vērtējamas, iegūstamas vai noraidāmas vien tādā mērā, kādā tas nekaitē būtiskajam – sev. Tas nozīmē, ka nav vērts sapelnīt bagātību vai iegūt atpazīstamību, ja tā cena ir sevis (harmonijas ar sevi, miera, drošības sajūtas utt.) zaudēšana. Epiktēts atzīmē, ka putni nebrīvē labāk mirst.¹⁷ „Cilvēki gan ir dīvaini radījumi, jo nereti nebrīvi uzskata par dzīvi un savā verdzībā gūst baudu.”¹⁸ Epiktēta filosofija ir vērtējama kā vingrinājumu filosofija, pašvaras ievingrināšana.

Taču jau šajos citātos ieskanējās kāds savāds motīvs. Runa ir par minēto Ē. Fromma izteikumu, ka brīvība ir katra cilvēka neatņemamais atribūts. Rodas jautājums, ja tas ir ikvienam piederīgs un klātesošs, tad kālab gan tas arī nekalpo vispārējai, universālai atbildei par brīvības iespējamību? Jā, brīvība ir iespējama, ikviens cilvēks ir brīvs, taču situāciju sarežģīt tas, ka šī ikvienam piemītoša brīvā izvēle paredz arī pasīvu izvēli šo brīvību neizmantojot un pašvaru neaktualizēt jeb pasīvi izvēlēties būt atkarīgam no lietām, kas nav no paša atkarīgas. Tieši tas ir vēl vārdā nenosauktais, iekšējais brīvības īstenošanas šķērslis.

VIENĪGĀS BRĪVĪBAS „BIEDS” UN IESPĒJAS

Tātad, tika noskaidrots, ka vienīgā cilvēkam pieejamā brīvība ir iekšējā brīvība, kas ietver, uz gribu balstītu, izvēles brīvību, kura spēj nodrošināt cilvēka varu pār sevi jeb pašvavu. Taču kā pārliecinājamies arī tā ir apdraudēta un tās vienīgais bieds ir pats subjekts jeb vienkārši pats. Stoa filosofijā tiek runāts par kaislībām, bailēm un iekārēm, padošanos, kuras nostata cilvēku tiešā atkarībā no ārējiem apstākļiem, kas liedz īstenot paša brīvību un padara

par apstākļu vergu. Pēc jau iepriekš noskaidrotā – tas ir ceļš uz nelaimību. Tad jājautā, kāpēc cilvēks izvēlas būt nelaimīgs?

Antikā filosofija atbildi saskata cilvēka nezināšanā, jo tikai nezinošais rīkosies pretrunā logosam, tātad arī savam paša saprātam. Tātad arī stoa novēršanos no sevis skaidro kā zināšanu trūkuma izpausmi. Šajā gadījumā nezināšana nekādi nav ļaunprātība. Cilvēks var rīkoties netaisni pret sevi pašu vai citiem, vienīgi nezinot, ko nozīmē taisnīga rīcība. Brīvības un determinisma kontekstā runāt par, jau iepriekš konstituētās, brīvības nerealizēšanu nozīmē nepievēršanos sev. Šāds nezinošais, pēc stoa domām, par sevi domā kā par ķermeni, mantas īpašnieku, amata cilvēku, sevi kā garīgu būtni atstājot perifērijā. „Nejēgas pazīme ir tā, ka viņš pastāvīgi nodarbojas ar miesiskām vajadzībām – daudz vingro, daudz ēd, daudz dzer, bieži iet sevis pēc, daudz kopojas. Tas viss jāuzskata par otršķirīgu.”¹⁹ „Nejēga”, pēc Epiktēta atziņas, ir cilvēks, kam nav brīvības un laimes. Un vienīgais iemesls, kāpēc viņam to nav, ir tikai viņš pats. Viņš nepaņem laimi, kas ir paņemama. Tā vietā viņš nepārtraukti tvarsta iedomātus mērķus un vērtības, kas sagādā vienīgi vilšanos un ciešanas. Nejēga nav jānosoda vai jāpeļ, jo viņam jau tāpat nav laimes.²⁰ „Nejēga” ir „slimnieks”, kurš ir „ārstējams” vienīgi ar ievingrināšanu pašvarā. Filosofiskas ievingrināšanās ceļa sākumā cilvēkam ir jāuzvedas kā tādām, kas veselojas, bet vēl nav vesels. Tāpēc viņam ir jāuzmanās no visa, kas varētu sekmēt viņa slimības atgriešanos.²¹ Šajā redzējumā ir saskatāma „vērstība uz”. Taču vai tas ir tik viennozīmīgi? Vai ir viennozīmīga „vērstība uz”? Ē. Fromma darbā „Bēgšana no brīvības” ir redzams arī „vērstības no” motīvs, kā patstāvīgs konstrukts ar fonu, cēloņiem, parādību un sekām. Un nu runa nav par pasīvu neizvēlēšanos, bet gan par aktīvu izvēli būt pasīvam. Tā ir novēršanās no brīvības par labu brīvībām. Jeb, veiksmīgāk būtu teikt. – tā ir pievēršanās brīvībām, novēršot sevi no brīvības. Tā ir bēgšanas no brīvības realizācija. Šajā gadījumā Ē. Fromma sniegums veiksmīgi risina problemātiku, kas stoa filosofijā tika atrisināta vien daļēji un šķiet mūsu laikmetam nepietiekama, šo vairīšanos skaidro vienīgi ar nezināšanu.

Ē. Fromms bēgšanā saskata cilvēcisko vājumu, egoismu un tuvredzību. Brīvība, brīvas izvēles – tā ir atbildība, atbildība par šīm izvēlēm un to sekām. Būdams nebrīvs, cilvēks vienmēr var paraustīt plecus un pateikt: „Tā nebija mana izvēle”, „Man tas bija jādara” utt. Mēs redzam, ka brīvības jautājums

arī Ē. Fromma filosofijā kļūst par cilvēka pašattieksmes jautājumu, par paša izvēles jautājumu, taču šīs izvēles struktūra ir daudz sarežģītāka. Cīņa par ārējām brīvībām, ar to saistītās veiksmes un neveiksmes kļūst par veiksmīgu iekšējās brīvības atgūšanas substitūtu, ļaujot cilvēkam izvairīties no atbildības un īstenas pašvaras.

Kas nosaka iekšējo brīvību un tās potenciālos ierobežojumus? Gan brīvība, gan arī ierobežojumi sakņojas cilvēka iedabā. Pēc stoa cilvēkam piemīt no dieviem dotā augstā dvēseles forma, kas ir saprašana. Bet ir zināms, ka cilvēkā ir daudz, kas ir pielīdzināms dzīvniekiem. Un tas ir ķermeniskais mūsos. „Somatiskais sarado cilvēku ar dzīvniekiem un pārejošo, bet logoss – ar dievu.”²² Būtiskākais nošķirums starp dzīvnieku un cilvēku ir tas, ka cilvēkam ir šī jau pieminētā augstā būtības forma, kas ļauj tam saprast priekšstatus un darboties ar tiem. Dzīvnieki savukārt priekšstatus ir spējīgi tikai lietot.²³ Viņiem nekādā mērā nav dotas spējas tos saprast. Tātad arī lietot saskaņā ar saprātu. Cilvēku spēja veidot priekšstatus un attieksmes arī nosaka cilvēka brīvību. Savukārt ķermenis, atbilstoši dzīvnieciskajai pasaulei, ir piesaistīts fizisko, tātad ārējo vajadzību apmierināšanai. Un šī ir tā daļa, kas ne vien ir tieši pakļauta determinētās pasaules norisēm, bet ir arī tā, kas cīnās par savu vajadzību primaritāti pār iedziļināšanos paša eksistencē.

Stoiskā izvēle, kā tika noskaidrots, ir izvēle būt saskaņā ar sevi. Un raksturīgi antīkajai filosofijai – tas ir tikuma izvēles ceļš. Saskaņa ar sevi ir saprātam nepieciešama īpašība. Tāpēc saskaņā ar stoisko izvēli – jebkādi ierobežojumi attiecībā pret tikumīgu un netikumīgu rīcību zaudē savu būtību, jo, izdarot pareizu izvēli, nav iespējams rīkoties citādi kā tikai tikumīgi.²⁴ Tomēr tā kā tikums ir pakļauts izvēles brīvībai, tad to var arī neizvēlēties. Cilvēks var atteikties pieņemt likteni un sacelties pret kosmosa kārtību, rīkojoties un domājot pretēji kosmosa, tātad arī savam saprātam un dabai. Taču visuma kārtībā šī izvēle neko nemaina, tā nekādā mērā nepakļauj likteni.²⁵ Tāpēc vienīgās šīs izvēles sekas ir šī cilvēka nelaimība.

Šo cilvēka dabas dualitāti uzsver arī Ē. Fromms: tā vienlaicīgi ir dabā un transcendē to.²⁶ Cilvēks ir vienīgā būtne, kas apzinās sevi dzīvojam. Tam piemīt saprāts un iztēle, kas ļauj apzināties sevi, savu dzīvu un nāvi, savu iesaistītību, vientulību un pašattieksmes iespējas. Cilvēks realizē savas fiziskās vajadzības – ēd, dzer, gādā par drošību. Taču ar to cilvēka vajadzības nav izsmeltas. „Cilvēks nedzīvo tikai no maizes vien,”²⁷ saka Ē. Fromms. Tē

ieskanas iemestības motīvs, tās ir spējas raizēties par savu eksistenci. Pievēršanās sev ir ceļš, kā risināt šo iemestību, kā piepildīt savu eksistenci.

Ē. Fromms runā par cilvēka vietu pasaulē. Viņu interesē cilvēks kā sociāla un dabas pasaulē iesaistīta būtne. Tāpēc viņa psihoanalīze ir cieši saistīta ar ētiku, padarot to par cilvēka arheoloģiju, kas ļauj nonākt līdz cilvēcisko „pamatu” atsegšanai un nodrošina brīvas pašizveides nosacījumus. Cilvēka dzimšanu Ē. Fromms saista ar garīgās attīstības procesu, tāpēc daudzi nomirst, nemaz vēl īsteni nepiedzimuši. Garīgās attīstības process nozīmē sevis veidošanu, pievēršanos sev. Tā ir brīvība, kas ir dota cilvēkam un tā paredz izvēli, šo brīvību izmantot vai arī bēgt no tās. Tā ir izvēle – pievērsties sev vai vienkārši atbilst šablonam, neiedziļinoties nedz sevī, nedz arī, jāatzīst, šablonā.

Runājot par mūsdienām kā par tehnoloģijas laikmetu, Ē. Fromms uzsver atsvešināšanos no cilvēciskās esamības un pievēršanos lietu pasaulei. Priekšplānā iznāk piederēšanas aspekts, būšanai paliekot perifērijā. Pašmīlestību aizstāj egoisms, taču tā nav kāda cita mīlestības forma, pēc Ē. Fromma domām, tā ir nespēja sevi mīlēt.²⁸ Egoisms iet roku rokā ar uztraukumu, skaudību, neapmierinātību, tas tiecas iekārot nerasniedzamo un izvairīties no tā, no kā izvairīties nav mūsu spēkos. Mīlestība ir raksturojama ar rūpēm, cieņu, sapratni, atbildību, kamēr egoismā šīs komponentes ir iztrūkstošas. Egoists var „mīlēt” lietas, kas neprasa nedz rūpes, nedz sapratni. Tā ir nekrofilija, ko Fromms saskata politikā, ekonomikā, dabaszinātnēs, psiholoģijā un pašā dzīvē. Tikai neliela daļa spēj pievērsties dzīvajam un pirmām kārtām sev, kas ir priekšnosacījums attiecībām ar citiem. Lielākā daļa izvēlas šablonus, tajos individualitāte tiek aizstāta ar puļa individualitāti, cilvēkam vien cenšoties standartizēties.²⁹

Tāda ir pasīvā, neradošā eksistence, kurā, kā jau tika minēts, cilvēks tiek vilkts caur dzīvi. Cilvēks ir „zīdains, kas vienmēr kaut ko gaida un mūžīgi viņas.”³⁰ Vilšanās, paša pasivitāte, bailes neiederēties un nespēks ved pie destruktīvās, „vieglās” pašrealizācijas, tāda ir vardarbība un agresivitāte. Tās ātri un bez kādas īpašas piepūles ļauj sajusties stiprākam, pārākam. Taču vai tas kļiedē nedrošību un bailes? Saskaņā ar stoa filosofiju kaitīgu ieradumu praktizēšanu rada vienīgi pieradumu, bet ne apmierinātību.

Atšķirībā no antikās filosofijas cilvēka, mūsdienu cilvēks, arī Fromma cilvēks zina vai vismaz nojauš, kas būtu pareizā izvēle. Taču šīs izveles veikšana

tiek atlikta, viņš gatavojas izlemt un īstenot savu izvēli, viņš zina, ko nozīmē pašvaras aktualizēšana un īstenošana, taču atliek to uz jauno gadu, nākamo pirmdienu, rītdienu vai kādu citu potenciālu starta momentu nākotnē. Un tieši šīs zināšanas, kas stoa filosofijā izpaliek, arī ir cilvēka dzīves traģisma avots. Cilvēks it kā raksta dzīves melnrakstu, pēc kura sekos tūrrakstā nodzīvota, skaista dzīve paša varā. Marks Aurēlijs atgādina: „Atceries, ka ikviens dzīvo tikai tagadnē un šajā brīdī.”³¹ Izvēloties atlikt „to īsto dzīvi” uz nākotni, cilvēks savu dzīvi realizē vien nosacīti, jo nav atbilstoši klātesošs ne tagadnē, ne nākotnē.

Cilvēka rīcībā ir saprāts un iztēle, kas ir instrumenti sevis pārvarēšanai, tie ļauj pacelties pāri savai pasīvajai eksistencei par labu radošajai brīvībai, kas ir lemta vienīgi cilvēkam. Transcendējot pasīvo un nejausā rakstura radību, cilvēks var kļūt par „radītāju”. Radot cilvēks no pasīvā pakļaušanās līmeņa paceļas brīvības un mērķtiecības līmenī. Tā ir aktivitāte, kas ir vērsta vispirms uz sevis paša radišanu. Tā ir mīlestība uz sevi kā priekšnosacījums mīlestībai uz citiem un kā pretspars destruktīvajam cilvēkā. Mīlestību raksturo došana, tā ir radišana, cilvēkam izejot ārpus skaudības, tieksmes pēc varas, ierobežotības. Tā ir dzīvīguma izpausme, kam piemīt spēks un dziļums. Taču tās nav nejausās jūtas, mīlestība ir koncentrēšanās un uz sevi vērsta piepūle, par ko runā Stoa. Mīlestībā pienākums un atbildības uzņemšanās kļūst pašsaprotami, tie pārstāj būt par vairīšanās objektiem. Tas ir savas brīvības realizācijas, aktualizēšanas un uzturēšanas ceļš.

PIENĀKUMI – BRĪVĀS IZVĒLES NEPIECIEŠAMĀ SASTĀVDAĻA

Pašvarā esošā pienākumi ir nekas vairāk kā fizikas un loģikas³² likumsakarības. Tie ir iekļāvīgi visuma dabas ainā. Ko tas nozīmē? Tas nozīmē vien to, ka pienākums ir būt tas, kas esi. Ja esi cilvēks – esi cilvēks un dari to pēc iespējas labāk, vispirms jau attiecībā pret sevi pašu jeb valdi pār sevi, jo tas ir cilvēka dabas atribūts.

Tādējādi pienākumi nekādā ziņā nav saprotami kā pretstats vai ierobežojums brīvībai, pienākumi ir brīvās izvēles – tikuma nepieciešama un neizbēgama sastāvdaļa. Stoiķi skaidro – pamatpienākums ir atbilstība savai dabai – būt tam, kas tu esi, būt cilvēkam,³³ nosauksim to par fundamentālo pienākumu. „Atceries, ka tu esi aktieris drāmā un tev jātēlo loma, kādu tev

iedalījis dzejnieks – ja tā maza, tad mazu, ja liela, tad lielu. Ja dzejnieks grib, lai tu tēlo nabaga lomu, tad pielūko, lai arī to tu labi tēlotu; un tāpat jebkuru citu lomu – vai tā klibiņa loma vai valdnieka loma, vai arī vienkāršā cilvēka loma. Tas, lūk, tas ir tavš pienākums – labi notēlot iedoto lomu; izraudzīties tev lomu – tas ir cita ziņā.³⁴ Taču ir svarīgi ņemt vērā, ka runa lielā mērā ir par domāšanas principu, jo, balstoties stoīķu attieksmē pret indiferento, kas paredz priekšrokas došanu vai novēršanos, var secināt par izvēli jeb zināmu atbildību ne vien par savas lomas izpildi, bet arī pašu lomu. Ar to ir jāsaprot, ka, esot savā varā, tātad esot atbildīgam par sevi un savām rīcībām, vaidojot patstāvīgas priekšstatus, ir arī jārikojas saskaņā ar tiem un jāatbild par šīs rīcības sekām. Piemēram, izej pie vīra vien apzinoties, ko tas nozīmē un ko nozīmē būt sievai un ja to apzinoties pie vīra izej, tad esi sieva un esi laba sieva.

No fundamentālā pienākuma stoīķiem izriet pārējie, tam pakārtotie pienākumi. A. Makoveļskis savā darbā „Epiktēta morāle”, balstoties uz Bonhēfera atziņām, piedāvā diezgan striktu pienākumu klasifikāciju. Viņš izšķir: 1) sevis pilnveidošanas pienākumus, 2) pienākumus pret dievu un 3) sabiedriskos pienākumus.³⁵ Šī klasifikācija palīdz orientēties Epiktēta pienākumu izklāstā, taču tā ir nosacīta, jo Epiktēta filosofijā pienākumi tik lielā mērā pārklājas, ka veido vienu veselumu.

Pienākumu sfēra stoa filosofijā ir plašāka par labā sfēru, jo tā skar arī vienaldzīgo – to, kas nav no paša atkarīgs, un norāda, kam no vienaldzīgā vajadzētu dot priekšroku (*preferētās lietas*), bet kas ir noraidāms pavisam. Preferētām lietām nepiemīt labuma statuss, tās ir dalāmas trijās grupās: garīgās vērtības (atmiņa, zināšanas, piesardzība, domāšanas veiklums), ķermeņa dotības (dzīvība, sajūtu orgānu normāla funkcionēšana, veselība, tīrība) un ārējie apstākļi (draudzība, bērnu radīšana, laulība, vecāki, sabiedrības stāvoklis, mērena materiāla nodrošinātība, politika).³⁶ Šeit attiecībā uz preferētajām lietām, iespējams, daudzi jautātu, kāpēc starp tām nav baudu. Senās stoa pārstāvis Kleants uz šo jautājumu atbild, ka baudas nav saskaņā ar dabu un saprātīgas dzīves ietvaros nenes nekādu derīgumu.³⁷

Pienākumus pret sevi var iedalīt pienākumos pret ķermeni un pienākumos pret dvēseli. Pienākumi pret dvēseli ieņem neatņemamu un centrālu vietu ne vien stoa, bet lielākajā daļā dzīvesmākslas filosofijas virzienu. Šo pienākumu pamatā ir rūpēšanās par to, kas ir paša. Pienākumi pret dvēseli ietver skeptisku attieksmi un visa apsvēršanu, pareizu un izprastu priekšstatus

lietošanu. Un tas prasa pilnīgu uzticību visuma kārtībai, apmierinātību ar to, kas notiek, spēju būt pāri laiciskajam un nosacītajam, atbrīvošanos no afektiem, kas stāv ceļā cilvēka gara brīvībai. Tātad, ja tu esi cilvēks – saprātīgs dzīvnieks, tad arī rīkojies attiecīgi, tas ir saskaņā ar saprātu, priekšstatus ne vien lietojot, bet arī saprotot un izskaidrojot. Tas nozīmē – dari savējo. Uz savējā darīšanu attiecas arī sabiedriskie pienākumi, jo tas saistās arī ar palīdzēšanu un laba darīšanu.

Jau tika noskaidrots, ka būtu aplami sacīt, ka stoa filosofija aicina nerūpēties par ķermeni, ģimeni vai sabiedrisko stāvokli, vienkārši par dvēseli tā aicina rūpēties vairāk. No pienākumiem pret sevi izriet pienākumi pret sabiedrību, jo piepildīt savu esamību cilvēks var, tikai kalpojot sabiedrībai,³⁸ pārfrāzējot – esi sabiedrības daļa un kā tāda arī rīkojies.

Sabiedrībā tāpat kā visās citās jomās cilvēkam vienmēr ir jāatceras sava daba un jāatbilst tai, tas nozīmē – ja esi dēls, tad arī uzvedies un domā kā dēls, ja brālis, tad neaizmirsti, ka esi brālis, un vienmēr esi šim nosaukumam atbilstošs, ja esi vīrs, tad arī uzvedies kā vīram pieklājas. Tas pats attiecas gan uz politiķi, gan ārstu, gan filosofu, gan uz jebkuru cilvēku, lai kas viņš arī būtu.³⁹ Jo, ja tu neesi arhitekts un nevari uzbūvēt skaistas zāles ar kolonnām, neesi ierēdnis un nevari palīdzēt kārtot dokumentus, tomēr vari būt cilvēks, kas prot veidot pareizus priekšstatus un pareizi lietot tos, vari ārstēt cilvēku dvēseles un palīdzēt cilvēkiem kļūt par labiem, godprātīgiem pilsoņiem un laimīgiem, brīviem cilvēkiem.⁴⁰ Tā tu darīsi savējo (sev pienācīgo) un palīdzēsi ne tikai šiem cilvēkiem, bet arī visai tēvijai.⁴¹

Pienākums pret dievu sevī neizbēgami ietver pienākumu pret sevi un sabiedriskos pienākumus. Pildot tos, cilvēks rīkojas saskaņā ar saprātu, tātad saskaņā ar kosmosu un dievu. Daļa cilvēka – dvēsele – ir radniecīga dievam, tāpēc cilvēkam savā rīcībā un attieksmē ir jābūt atbilstošam tai. Cilvēkam vienmēr jāatceras, ka Zevs ir dievu un cilvēku tēvs un viņš virza pasauli labi un pareizi, savukārt mums labprāt un ar pārlicību jāseko viņa lēmumiem.⁴² Tieši viņš devis cilvēkam spēju rīkoties ar to, kas ir paša varā.⁴³ Rīkoties ar paša saprātu, tāpēc, darot to pareizi, tu nekad dieviem neko nepārmetīsi un nevainosi tos notiekošajā.⁴⁴

Šādu pienākumu klasifikāciju un to attiecību ar brīvību atrodam stoa filosofijā, tās pārstāvja Epiktēta darbos (Arriana pierakstos). Tas skaidri parāda ne vien pienākumu un atbildības nepieciešamo klātesamību ikvienas

brīvības realizācijā, bet arī to „labvēlīgo dabu” jeb to, ka šādā filosofijas griezumā atbildība un pienākumi ir nevis brīvības realizācijas nepatīkamā „blakne”, bet gan zināmā mērā pati brīvība vai tās daļa. Tas nozīmē, ka no-teiktu izvēli no mainīgu vēlmju šķituma jeb iegribām atšķir tieši atbildības sajūta par izdarīto izvēli un tās realizācijas pienākums.

Līdzīgi arī Ē. Fromma pašizveides „projektā” atbildība un pienākums izgaismojas nevis kā smaga nasta, bet gan kā tīkama un pašsaprotama izvēles komponente, kas, jāatzīmē, par tādu kļūst vien brīvības un radošuma reali-zācijā, ārpus tā esot kā potenciālais bieds un iegansts.

NOSLĒGUMS

Cilvēks ir dzīva mirstīga būtne, kuru ierobežo pasaules norises un noti-kumi, uz kuriem cilvēks nespēj vai tikai daļēji spēj iedarboties. Tā ir cilvēka nolemtība – dzīvot saskaņā ar sabiedrības un pasaules norisēm. Taču cilvēka rīcībā ir prāts, kas paver tam ceļu uz sevi. Tā arī ir vienīgā un totālā cilvēka brīvība – radošā brīvība, par ko savos darbos runā Ē. Fromms un kas iegūst centrālo nozīmi vēlinajā stoa filosofijā. Cilvēka brīvības un laimes iespēja-mība ir pasaules norišu saprašanā un pieņemšanā, kā to nerimstas norādīt stoīķi. Meklējot brīvības ārpus sevis, šie meklējumi draud kļūt par dzīvi ar bezgalīgu skaitu vilšanos. Tādējādi vienīgā cilvēkam pieejamā brīvība ir tā, kas sakņojas vienīgi sevī pašā un ir atkarīga no sevis. Šīs brīvības neatņemama komponente ir brīvā griba, kas nodrošina izvēles iespējas.

Vienīgā cīņa, kas ir cīņas vērta, ir cīņa pašam ar sevi. Šai brīvībai nav ārējo šķēršļu, tā ir izvēles brīvība. Taču tā nav un nevar būt kāda vienreizēja izvēle, tā ir pastāvīgi aktualizējama piepūle apzinātā dzīves vedumā, kas, balstoties uz brīvību, paredz atbildību pašam par sevi. Kā trāpīgi formulē Ē. Fromms – tas, kas kombinācijā ar cilvēku pasaules piedāvāto „šablonu”, izvēles „vienkāršību” un vispārpieņemtību vairumam liek/ļauj bēgt no brī-vības. Cilvēks pats kļūst par savas brīvības šķērslī. Un paradoksālā kārtā arī tā ir izvēle, taču tā ir pasivitātes izvēle. Aktīva eksistence ir piepūle, koncen-trēšanās, ko neprasa pasivitāte. Nelaimīgam būt ir vienkāršāk, paradoksālā kārtā pat vieglāk.

Šajā, iespējams, pesimistiskajā ainā stoīķi piedāvā sevis atgūšanas stratē-giju, norādot cilvēkam uz domāšanas un pasaules izpratnes veidu, balstītu

uz rīcību un vērtību vienīgi attiecībā pret lietām, kas tiešā veidā ir atkarīgas no paša, šādi shēmai kļūstot par tādu, kurā nav iespējams „zaudēt”. Savukārt Ē. Fromms risinājumu saskata mīlestībā. Nevis kādā nejaušā simpātijā, iekārē vai pieķeršanās gadījumā, bet gan mīlestībā, kas sakņojas galvenokārt pašmīlestībā. Tas, kas iepriekš tika aprakstīts kā „grūts” un piepūli prasošs, kļūst dabisks, lai arī vēl joprojām runa ir par apzinātu piepūli un koncentrēšanos. Mīlestība ir tā „zona”, kurā cilvēkam pietiek „pašai izliecības” rūpēm par sevi. Mīlestība ir sevis pārvarēšana, transcendēšana par labu augstākai paša eksistencei.

Šajā eksistencē, kas paredz noteiktu sevis pārvarēšanu, par tās iekļāvīgajām un neatņemamajām komponentēm kļūst atbildība un pienākums, iegūstot nepieciešamības un tīkamības raksturu. Šajā redzējumā pazūd atbildības un pienākuma šķietami ierobežojošā nozīme, tiem kļūstot par paša izvēles īstenojuma pavadoņiem.

Vēres

- 1 Šeit un turpmāk tekstā, runājot par brīvību, ko ierobežo ārējie šķēršļi, liets lietota daudzskaitļa forma – brīvības. Tā kā brīvības ierobežojumi ir ārkārtīgi dažādi, tad arī pašas brīvības ir dažādas un daudzas. Trāpīgu nošķirumu mēs redzam J. Berlina darbā: pozitīvā brīvība – brīva pašizpaušme, negatīvā brīvība – brīvība no kaut kā, kas izpaužas kā šķēršļi. Sk.: Berlins J. *Divi brīvības jēdzieni. Četras esejas par brīvību*. Rīga: Sprīdītis, 2000. Plašāk šis jautājums būs iztirzāts raksta nodaļā „Brīvības nošķirums Stoa determinisma nosacījumos”.
- 2 Ar jēdzienu „protreptisks teksts” ir domāts aicinošs, uzrunājošs, pamudinošs, pievēršošs, rekomendējošs teksts. Šajā gadījumā runa ir par tekstiem, kas piedāvā lasītājam uz noteikta pasaules redzējuma un pašattieksmes izveides vērstas tehnikas.
- 3 Apcerējumā stoa filosofiju lielākoties pārstāvēs vēlinās stoa filosofijas domātāju veikums. Par iemeslu tam ir apstākļi, ka tieši vēlinajā stoa filosofijā brīvības jautājums iegūst stoa filosofijai raksturīgās brīvības jautājuma izpratnes izstrādātākās aprises.
- 4 Šmids V. *Ievads dzīves mākslā. Skaistā dzīve?* Rīga: Zvaigzne ABC, 2001, 23. lpp.
- 5 Šajā gadījumā jēdziens „eksistenciāls” reprezentē nevis tiešu saistību ar eksistenciālistu, bet gan aprakstītās izvēles tiešo saistību ar eksistenci un eksistenciālajām pieredzēm.
- 6 Šuvajevs I. *Filosofija. Sarunas par filosofiju 2*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 107. lpp.
- 7 Sen. *Epist.* CXXXIV, 1.
- 8 Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Rīga: Zvaigzne, 1985, 36. lpp.
- 9 Varētu, protams, iebilst, ka mūsdienu zinātne ir sarūpējusi cilvēkam krietni lielākas iespējas ietekmēt savu ķermeni, tā norises un iesaistītību dabas pasaulē. Taču, lai arī šīs

- iespējas ir nesalīdzināmi plašākas un vispusīgākas nekā tas bija laikā pirms tehnoloģiju un zinātņu straujās attīstības, cilvēka ķermenis tomēr vēl joprojām ir pakļauts novecošanai, gravitātei, slimībām un citām norisēm, no kurām daudzi, šķiet, labprāt izvairītos.
- 10 Фромм Э. *Безтвое от свободы*. Москва: Прогресс, 1990, с. 479.
- 11 Šajā gadījumā tiešā veidā netiek izmantots J. Berlina minētais nošķirums pozitīvā un negatīvā brīvība nolūkā izvairīties no tam piemītošā politiskā, sociālā apgrūtinājuma, ņemot vērā, ka jēdzieni pozitīvā/negatīvā brīvība ierasti tiek lietoti tieši politiskās un sociālās filosofijas kontekstā.
- 12 Sen. *Epist.* CVII, 11.
- 13 Stoa filosofijā jēdzieni „kosmos”, „visums”, „daba”, „logoss” ir cieši saistīti un bieži tiek lietoti kā sinonīmi.
- 14 Bēringers H. *Kas ir filosofija?* Lielvārde: Lielvārds, 1995, 21. lpp. (Turpmāk: Bēringers H. *Kas ir filosofija?*)
- 15 Epict. *Diss.* III 1, 40; šī doma saklausāma M. Polenca darbos, atstāstīts pēc: Столяров А. А. *Стоя и стоицизм*. Москва: АО Ками груп, 1995, с. 312. (Turpmāk: Столяров А. А. *Стоя и стоицизм*.)
- 16 Epict. *Ench.* I.
- 17 Epict. *Diss.* IV 1, 26.
- 18 Epict. *Diss.* III 20, 6.
- 19 Epict. *Ench.* § 41.
- 20 *Ibid.*, § 42.
- 21 *Ibid.*, § 48.
- 22 Epict. *Diss.* I 3,3.
- 23 Epict. *Diss.* I 6, 13.
- 24 Sen. *Epist.* XX, 5.
- 25 Saskaņā ar stoa filosofijas diskursu, kas ir iedalāms fizikā, loģikā un ētikā, katra no šīm sadaļām kalpo šiem praktiskajiem pašvaras vingrinājumiem. Attiecīgi fizikas mērķis un nolūks ir atklāt to, kas ir un kas nav paša varā, kas ir pakārtots citām varām un ir saskaņīgs ar saprāta nepieciešamību. Fizika paskaidro cilvēka saprāta nepieciešamo saistību un sakrotību dabas kārtībā. „Fizikas mērogā vērstība uz saskaņu ar sevi, kas nosaka stoisko izvēli, ir katras dzīvas radības iekšējais pamatlikums kā materiālā realitāte.” Sk.: Цицерон. *О пределах...* III, 4, 16–22.
- 26 Fromm E. *Interview with Huston Smith: Man's Needs*, 2004, p. 2.
- 27 Fromm E. *An Interview with Frederick W. Violence and its alternatives*, 2004, p. 2.
- 28 Fromm E. *Selfishness and Self-Love. Psychiatry*, 1939, p. 507–523.
- 29 Fromm E. *The Sane society*. New York: Rinehart & Company Inc., 1990, p. 62–63.
- 30 Fromm E. *Ethik und Politik*. Weinheim, 1990, S. 22.
- 31 Marc. Aurel. III, 10.
- 32 Ar fiziku un loģiku šeit ir domātas stoa filosofijā domājamā fizika un loģika.
- 33 Hijmans B. L. *Askēsis. Notes on Epictetus' Educational System*, p. 83.
- 34 Epict. *Ench.* § 17.
- 35 Маковельский А. *Мораль Эпиктета*, с. 23.

- 36 Čuhina L. Stoicisma filosofiskais mantojums. *Domas par antīko filosofiju.* / Sastād. Kūle M., Vēbers E. Rīga: Avots, 1990, 168. lpp.
- 37 SVF I 574.
- 38 Epict. *Diss.* I 19, 13.
- 39 Epict. *Diss.* I 7.–14.
- 40 Epict. *Ench.* § 24.
- 41 Epiktēts runā tieši par tēvijū (*patris*) un patriotismu, nevis par tautu vai valsti. Sk.: Šuvajevs I. *Filosofija. Sarunas par filosofiju* 2, 114. lpp.
- 42 Epict. *Ench.* § 31.
- 43 Epict. *Diss.* I 25, 3; II 16, 14; III 24, 96–97.
- 44 Epict. *Ench.* § 31.

Edijs Šauers

Brīvība kā mīlestības vai mīlestība kā brīvības nosacījums:

kopīgais un atšķirīgais I. Kanta un Ē. Fromma
pārdomās par mīlestību un brīvību

„Vai maz drīkst mēģināt salīdzināt domātājus, kas šķiet tik dažādi un nesalīdzināmi esam?” jautā Teodors Celms rakstā, kurā viņš uzrāda Kanta un Dostojevska domu kopīgās un atšķirīgās iezīmes.¹ Šķiet, līdzīgi varētu jautāt arī par Kanta un Ēriha Fromma salīdzinājumu, kas tiks apskatīts šajā rakstā, – vai tos maz var salīdzināt? Šajā apcerējumā² aplūkotas brīvības un mīlestības attiecības filsofa Imanuela Kanta un psihoanalītiķa un sociologa Ēriha Fromma uzskatos, parādot abu domātāju kopīgās un atšķirīgās iezīmes šo jēdzienu aplūkojumā. Apcerējums parāda I. Kanta kritisko attieksmi pret morāles, kas balstīta subjekta brīvībā, pamatošanu jūtās, taču rakstā arī norādīts, ka Kanta pozīcija nav vērtējama viennozīmīgi. Savukārt Ē. Fromms pauž uzskatu, ka tieši mīlestībai ir jābūt cilvēku rīcības noteicējai. Rakstā uzrādītas konkrētas tēmas, kas kopīgas I. Kanta un Ē. Fromma uzskatos par brīvību un mīlestību, t.i. – patstāvība; racionāla ticība; pašizziņa, kā arī apcerējuma noslēgumā ir norādīti vairāki Ē. Fromma pārpratumi par racionālisma ietekmi uz Rietumeiropas garīgo krīzi.

I. I. KANTA UN Ē. FROMMA KOPĪGĀ IEVIRZE
BRĪVĪBAS UN MĪLESTĪBAS IZPRATNĒ

Vispārīgi raksturojot, Kanta filosofijā brīvība tiek nošķirta no dabas. Kants to spilgti demonstrē darbā „Tīrā prāta kritika”, uzrādot prāta trešo antinomiju, kas pamato brīvās kauzalitātes iespējamību iepretim dabas kauzalitātei.³ Brīvā kauzalitāte ir iespējama aprioro principu dēļ, jo tieši tie nosaka arī pašas kauzalitātes iespējamību. Tā – apriorā sfēra, kas ietver arī transcendentālo brīvību, – pamato cilvēka brīvību. Šādas – brīvās kauzalitātes – iespējamības pamatojums ir svarīgs Kanta solis brīvības kā morālā likuma nosacījuma pamatojumam, proti, lai sniegtu morāli pareizas rīcības pamatojumu. Morālais likums jeb t.s. kategoriālais imperatīvs, kas, Kantam formulējot to vairākās versijās, darbā „Praktiskā prāta kritika” skan šādi: „Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu noderēt par vispārējas likumdošanas principu.”⁴ Morālajam likumam ir jānosaka mūsu rīcība, neatkarīgi no mūsu nosliecēm, to skaitā varam iekļaut arī mīlestību pret otru cilvēku, ja mīlestību ierindojam līdzvērtīgu ar citām jūtām. Mīnētais likums nav savienojams ar personisko laimi, ja to ņemam kā gribas un tikumības noteicējamatu, jo, kā norāda Kants, šāds egoistisks princips pilnībā iznīcinātu tikumību. Šajā sakarībā Kants uzsver: „Ja kāds tev visādā ziņā mīļš un tuvs draugs tavā priekšā sāktu taisnoties par nepatiesi nodotu liecību, teikdams, ka viņš pirmām kārtām aizstāvējis svēto personisko laimes pienākumu, pēc tam uzskaitītu visus labumus, kādus viņš ar to sev guvis [..], – tad tu vai nu sāktu smieties viņam sejā, vai ar riebumu no viņa novērstos.”⁵ Rezumējot var teikt, ka Kantam nav pieņemams, ka tikumība tiek pamatota jomā, kas nav prāts, piemēram, balstoties uz kādām personiskām iekārēm kā pašlabums, savtīgums. Kantam raksturīgo nostāju par kategoriskā imperatīva nepieņemamību var labi ilustrēt arī ar viņa līdzīgiem izteikumiem par meliem. Atsaucoties uz vien prātā balstītu prasību rīcības pamatošanai, Kants uzsver nepieciešamību vienmēr teikt patiesību: „Tātad tā ir svēta, nenosacīti pavēloša, nekādu konvenciju neierobežota prāta prasība: visos paskaidrojumos būt patiesam (godīgam).”⁶ Kants aizstāv pozīciju, ka mums ir jāveic noteikti pienākumi, neskatoties uz to, ko mēs iegūstam vai neiegūstam no to sekām. Šādu rīcību no mums prasa cieņa pret morālo likumu. Taču kategoriālais imperatīvs kļūtu bezjēdzīgs, ja griba, uz kuru tas attiecas, nebūtu brīva un

nevarētu brīvi pildīt tā nosacījumus. Tātad ir jāatgriežas pie jau teiktā šīs sadaļas sākumā – par cilvēka piederību divām pasaulēm. Kā norāda T. Celms, „piederdes sfairā viss ir iežņaugts nežēlīgos cēlonības žņaugos, un nekādas brīvības te tātad nav, tad brīvība ir iespējama tikai ārpus pieredzes stāvošā pasaulē, ko Kants sauc par intelligiblo. [...] Intelligiblā rakstura balss, pēc Kanta domām, sadzirdama empeiriskā raksturā kā tā saucamā sirdsapziņa”.⁷ Brīvība ir ne tikai morālās rīcības pamatojuma neatņemama sastāvdaļa, bet arī visas cilvēka prāta būtības ass.

Plašākā nozīmē Kants iebilst pret to, ka personiskas subjektīvās jūtas varētu kalpot par vispārnozīmīgu tikumības pamatu. Vai kā šo jūtu piemēru var minēt arī mīlestību? Lai gan iepriekš teiktais vedina domāt par pretējo, tomēr Kants mīlestības raksturojumā pietuvojas svarīgām morāles tēmām. Šajā sakarā var minēt vairākus punktus, kas Kanta pozīciju nedara tik striktu mīlestības atraidīšanā. Pirmkārt, Kanta pozīcija pilnīgi nenožīmē otra cilvēka „atcelšanu”, proti, solipsistisku egoismu. Tieši pretēji, Kanta ētikas pamatā ir cilvēka kā mērķa, nevis līdzekļa vērtības izcelšana. Tiek uzsvērts pienākums pret sevi un otru cilvēku, kas ietver morālajā likumā dibinātu cieņu, t.sk., pašcieņu. Otrkārt, lai gan Kants noraida jūtas kā morāles pamatu, tomēr darbā „Spriestspējas kritika” rodama kāda norāde, kas var likt domāt par pretējo, proti, Kants raksta, ka „skaistais mūs māca neieinteresēti kaut ko mīlēt, pat dabu, bet cildenais – to augstu vērtēt pat pretēji mūsu (jutekliskajām) interesēm”.⁸ Šajā citātā teikto var interpretēt kā norādi uz to, ka skaistais un tā „mācītā” mīlestība var rosināt mūs rīkoties tikumiski, ja ar to saprotam pretēji jutekliskajam vērstu, ar prātu pamatotu rīcību. Šeit arī jāpiebilst, ka Kanta gadījumā skaistais ir iespējams, pieņemot „kopizjūtu” (*Gemeinsinn*), kas ir cilvēka racionalitātē balstīta prasība domāšanas procesā likt sevi otra vietā, kuram arī piemīt tādas pašas dvēseles spējas un augstākās izzinātspējas. Tieši sevis likšana otra vietā, kā arī pašdomāšanas aktualizācija ļauj skaistā spriedumam pretendēt uz vispārnozīmību. Tas izriet no Kanta izvirzītajām sapratnes maksimām, kas minētas darba „Spriestspējas kritika” 40. paragrāfā „Par gaumi kā sava veida *sensus communis*”: 1) domāt patstāvīgi; 2) domāt, nostatot sevi jebkura cilvēka vietā; 3) vienmēr domāt saskaņā ar sevi pašu.⁹ Tas ļauj mīlestībai savities ar noteiktu augstāko izzinātspēju darbību, kas piemīt ikvienai racionālai būtnei, tādējādi veidojot kopīgu savstarpējās sapratnes lauku.

Lai gan morāles pamatošanā Kants runā par morālo likumu (kategoriskais imperatīvs) kā par prāta faktu, tomēr Kants norāda arī uz mīlestības spēku cilvēces laimes veidošanā. „Antropoloģija pragmatiskā nolūkā” (1798)¹⁰ Kants vairākkārtīgi piemin mīlestību – gan aicinot jauniešus atteikties no apmierinājuma, t.sk. mīlestības, lai sasniegtu pilnību (§25), gan to, ka iemīlēties personā, kuru precēt būtu muļķība, nav cēlonis neprātam, bet gan tā sekas (§53 „Dažādas piezīmes”), gan 87. paragrāfā, rakstot par augstāko fizisko labumu, Kants uzsver, ka visspēcīgākās dabas dziņas ir dzīves mīlestība un dzimuma mīlestība. Tās abas parāda, kā augstākais prāts jeb pasaules pārvaldītājs ved cilvēka dzimumu pie fiziskas labklājības bez cilvēka prāta līdzdarbības. Pirmā mīlestība ļauj saglabāt individu, otrā – dzimtu. Lai arī cilvēce pati sevi nepārtraukti cenšas sagraut, tomēr kultūras veidotās un ar prātu apveltītās būtnes veido tādu laimes stāvokli cilvēcei, no kura vairs nevarēs atkāpties pat gadsimtiem. Savukārt viņa agrīnajā darbā „Vērojumi par skaistā un cildenā jūtām” (1754) mīlestības tēma ir vēl izvērstāka. Jau tad Kants norāda, ka dzimuma mīlestība ir saistāma ar skaisto, bet draudzība – ar cildeno [2:212]. Bet toreiz vēl jaunais Johans Gotfrīds Herders, klausoties Kanta lekcijas par ētiku (1762–1764), piezīmēs min Kanta teikto par mīlestības starppersonālo raksturu, norādot, ka Kants esot teicis, ka tas, kurš mīl citus, palielina arī pats savu laimi, lai gan viņš esot norādījis, ka izsaukties „Lai dzīvo mīlestība!” tomēr nevarot.¹¹ Mīlestība Kantam nozīmē gan ķermeniskas attiecības starp pretējiem dzimumiem, gan neegoistisku, ar mūsu kognitīvajām spējām saistītu spēku, kuram ir arī morāls un sabiedriskās labklājības raksturs. Un tieši šai otrajai nozīmei ir jābūt noteicošai mīlestības attiecību veidošanā ar morāli.

Pievēršoties Ēriham Frommam, jākonstatē, ka viņš iet pretēju ceļu nekā Kants. Ē. Fromma gadījumā tieši mīlestība ir nosacījums cilvēku esamībai kopā, to skaitā brīvībai. Atbrīvojies no dabas valgiem, cilvēks tomēr neiegūst apgaismības (Kanta) postulēto patstāvību. Cilvēks drīzāk ir ieguvis nemieru, ko radījis viņa prāts, – nemieru, ko rada domas par viņa galīgumu un atšķirīgumu no citiem. Nemiera cēlonis var būt arī Rietumu cilvēka garīgā krīze, no kuras viņš bēg naudas pelnīšanā un ģimenē, lai gan iekšēji jūtas nedrošs un vientuļš.¹² Kā uzskata Ē. Fromms, šo nemieru cilvēks var pārvarēt, vien esot kopā ar citiem cilvēkiem un tādējādi iegūstot vienotību ar citiem.¹³ Fromma gadījumā cilvēku savstarpējās atšķirtības radīto tukšumu aizpilda „mīlestība”.

Viņš norāda, ka mīlestība ir nosacījums mūsu brīvībai, turklāt saistot to ar aktīvu interesi par dzīvi, kas piešķir mīlestībai, tātad arī dzīvei kopumā, estētisku dimensiju. Kanta teiktais par skaistā ietekmi uz cilvēka izvēlēm sasaucas ar Fromma teikto par mīlestību kā spēku, kas pārvar individualitāti un individuālās intereses, kļūstot par intersubjektivitātes nosacījumu. Tiesa, Fromms uzsver, ka mīlestība nav iespējama bez pašizziņas un pašrūpēm, ko var interpretēt arī kantiski – kā aicinājumu domāt pašam. Tādējādi Kanta „kopizjūtas” nosacījumi, starp kuriem ir arī aicinājums „domāt, nostādot sevi jebkura cita vietā”,¹⁴ kļūst par Fromma neafektīvās un racionālās „mīlestības” pamatu, nezaudējot brīvību pašā brīvībā. Savukārt Fromma mīlestības jēdzienā tiek saglabāts Kanta uzstādījums par autonomiju un pašizziņu. Taču tie nav vienīgie Kanta un Fromma uzskatu saskarsmes punkti.

2. I. KANTA UN Ē. FROMMA UZSKATU SASKARSMES TĒMAS

2.1. OTRA CILVĒKA OBJEKTIVITĀTE UN ATBRĪVOŠANĀS NO NARCISMA

Kā jau iepriekš netieši pieteikts, darbā „Spriestspējas kritika” Kants runā par trim sapratnes maksimām, kas paredz: „domāt patstāvīgi; domāt, liekot sevi jebkura cilvēka vietā; vienmēr domāt saskaņā ar sevi pašu”.¹⁵ Sekošana sapratnes maksimām ļauj iziet no prāta nepilngadības, kurā cilvēks atrodas pats sava slinkuma dēļ. Sapratnes maksimas ir noteiktas Kanta sniegtās prasības, kuras ievērojot un arī praktizējot var atbrīvoties no aizspriedumiem, mānītības un sākt domāt no kopīgā skatpunkta. Sekojot tām, var mainīt savu attieksmi un rīcību pasaulē. Līdzīgi arī Ē. Fromms darbā „Mīlestības māksla”, sadaļā par mīlestības praktizēšanu aicina pārvarēt narcismu, kas vairāk vai mazāk piemīt mums katram. Kā norāda Fromms, narcisms izpaužas, kad cilvēks nespēj pieņemt objektīvo realitāti, kā patiesas uztverot tikai paša sajūtas un iedomas. Iznākumā saskarsme ar otru cilvēku kļūst apgrūtināta vai pat neiespējama. No tā var atbrīvoties, sākot lietot pats savu prātu un esot pazemīgam.¹⁶ Tādējādi Fromma pārdomas par narcisma pārvarēšanu sasaucas ar Kanta prasību par sapratnes maksimu ievērošanu un nepieciešamību domāt otra vietā – tā ir sevis kā starp cilvēkiem esoša cilvēka konstatācija, kultivējot savstarpējo cieņu, kas ir ne tikai nosacījums morāla likuma realizācijai darbībā, bet arī kā domāšanas regula.

Šajā punktā ir saskatāma vēl kāda I. Kanta un Ē. Fromma domu līdzība, proti, tā ir sava laikmeta virzības un robežu izvērtēšana jeb kritika. Gan I. Kants – tas spilgti parādās rakstā „Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?”¹⁷, gan Ē. Fromms pauž kritisku attieksmi pret savu laikmetu.¹⁸ Kanta gadījumā tas nozīmē saskatīt pavērsienu cilvēces attiecībām pašai ar savu domātspēju un autonomiju, bet Fromma gadījumā – vērtību un cilvēka orientācijas pasaulē atjaunošanu gan caur psihoanalīzi, gan interesi par Austrumu reliģijām.

2.2. RACIONĀLĀ TICĪBA

Ē. Fromms uzsver, ka mīlestība ir ticības akts. Šajā sakarībā viņš nošķir racionālo ticību no iracionālās ticības. Iracionālā ticība balstās padevībā otra varai patoloģiskas psiholoģiskās simbiozes attiecībās. Savukārt racionālā ticība „primāri nav ticība kaut kam, bet to raksturo tādas īpašības kā nelokāmība un stingrība, kas piemīt mūsu pārliecībai”.¹⁹ Akls fanātisms tiek nošķirts no zināšanās un pasaules izziņā balstītas pārliecības. Atcerēsimies, ka Kants līdzīgi jau iebilda pret māņticību un fanātismu, norādot, ka „jēdziens par Dievu un pat pārliecība par viņa klātesmi var tikt rasti vienīgi prātā, tie var ienākt mūsos tikai no tā un nevis iedvesmā vai kādas vēl lielākas autoritātes pavēstītās ziņās”.²⁰ Apgaismības aicinājums pārvarēt ticības fanātismu, saglabājot kritisku, prāta robežās balstītu attieksmi pret Dievu un pasauli, no Kanta darbiem turpinās Fromma pārdomās, kā būtu praktizējama Dieva mīlestība.

2.3. PAŠIZZIŅA UN JŪTĪGUMS PRET SEVI

Kā zināms, Ē. Fromms par vienu no mīlestības nosacījumiem min arī pašmīlu. Tā ir mīlestība, kas ir vērsta pret sevi kā mīlestības objektu. Ņemot vērā Fromma izvirzītās mīlestības komponentes, mīlestībai pret sevi ir jābalstās tajos pašos nosacījumos, kādi ir mīlestībai vispār: sevi ir jāciena, par sevi ir jā rūpējas, sevi ir jāizzina, par sevi ir jābūt atbildīgam. Mīlestības praksē Fromms to papildina ar jūtīguma attīstību pret sevi. Viņš noraida savu jūtu nepārtrauktu racionalizēšanu, ik uz soļa uzdodot sev jautājumu, kas ar mani notiek. Drīzāk runa ir par prāta un jūtu savstarpēju saskaņu, kad cilvēks spēj sadzirdēt savu „iekšējo balsi”. Mūsdienās, kā norāda Ē. Fromms, mūsu iekšējā balss ir vērsta uz tehniku. Cilvēki ļoti jūtīgi var uztvert motora

skaņas automašīnā, bet palikt kurli paši pret sevi.²¹ Salīdzinot Frommu ar Kantu, varam atkal minēt Kanta slavenu aicinājumu domāt pašam – Sapere aude!, kas ir grūts darbs, tāpēc izdodas tikai retajam. Kā saka Kants: „Ikvienam cilvēkam grūti ir izstrādāt sevi ārā no nepilngadības, kas gandrīz vai kļuvusi par tā iedabu. [...] ja arī kāds tās [*važas, ko rada nepilngadība* – E. Š.] nomestu, tad arī pār visšaurāko grāvi viņš spētu izdarīt tikai nedrošu lēcieni, jo nav pieradis pie šādas brīvas kustības. Tāpēc ir tikai daži, kam, veicot sava gara pašpārbaudi, izdevies izrauties no nepilngadības un tomēr uzsākt drošu gaitu.”²² Tiesa Kants uzvaru liek tikai uz prātu un tā lietojumu, taču Fromms aicina ar kritisku attieksmi vērsties arī pret jūtām, nepazaudējot jūtu balsi prāta kritikā; to jau iezīmējusi Fromma vērstā kritika pret Rietumu racionālismu. Ko tad izsaka „Sapere aude!”? Tas, ko Fromms dēvē par bēgšanu no brīvības, Kants sauktu par nepilngadību, kura vēl nav spējusi izvēlēties apgaismību. Kants uzsver paša vainu un drosmi būt pašam. Vai tad te nav runa par indivīda (subjekta) brīvību? Par viņa bailēm un bēgšanu no brīvības? Apgaismības idejas piepildījums prasa drosmi atmet ilūzijas, „kaut arī būtu jāiznīkst daudzām cildinātām un iemīļotām iedomām”.²³ Nepieciešamību veikt darbu pašam ar sevi uzsver arī Fromms, citējot Z. Freida raksturotos psihoanalīzes uzdevumus – „stiprināt Es, padarīt to neatkarīgu no Virs-Es, paplašināt Es vērojumu lauku, lai tas varētu sev piesavināt jaunas Tas daļas. Kur bija Tas, tur jābūt arī Es. Tas ir kultūras darbs, kas līdzinās purva nosusināšanai.”²⁴ Fromms uzsver, ka Freids runājis par „cilvēka atbrīvošanu” no neirotiskiem simptomiem. Kants savukārt raksta par domāšanas patstāvību un atbrīvošanos no aizspriedumiem. Ja Kanta gadījumā tas ved pie skaidriem un drošiem spriedumiem, proti, zināšanām, tad Fromma gadījumā runa ir par „labbūtību”.²⁵

Jau sākumā vaicāju – vai maz var salīdzināt Kantu un Frommu? Tiesa, arī Fromms pats salīdzina, piemēram, psihoanalīzi un dzenbudismu. Darbā par šo abu garīgo strāvojumu kopīgajām un atšķirīgajām iezīmēm, Fromms kritizē racionālismu, to saistot ar pieeju cilvēkam kā lietai. Mūsdienu cilvēks esot nonācis garīgā krīzē, ko raksturo „šizoīda nespēja pārdzīvot emocijas, un tomēr viņš izjūt bailes, depresiju un izmisumu”.²⁶ Kā norāda Fromms, „cilvēks ir gājis pa racionālisma ceļu, līdz ir nonācis punktā, kur racionālisms pārtop pilnīgā iracionālismā. Sākot ar Dekartu, cilvēks arvien vairāk nošķir domu no emocijas. Valda uzskats, ka racionāla ir vienīgi doma, bet emocija

tiek vērtēta kā savā būtībā iracionāla. Persona jeb Es ir reducēta uz intelektu, kas konstituē patību un kura uzdevums ir pārvaldīt *mani* tāpat kā pārvaldīt dabu. Intelekta kontroles pār dabu īstenošana un arvien jaunu un jaunu lietu ražošana ir kļuvusi par dzīves svarīgāko mērķi. Šajā procesā cilvēks ir sevi pārveidojis par lietu, dzīve ir tapusi pakļauta īpašumam, „piederēt” ir sācis dominēt pār „būt”²⁷. Ē. Fromms norāda uz t.s. „kartēziskā duālisma” problēmu, kas paredz striktu divu substanču – *res cogitans* un *res extensa* – nošķirumu. Šī problēma ir novedusi pie nespējas izjust emocijas, kam ir tālejošākas sociālas sekas – cilvēki nezina, kāpēc viņi dzīvo, un mērķa – sevi pilnveidot – zaudēšana noved pie pseidoattiecību veidošanās starp cilvēkiem.

Ē. Fromma pārmetums par racionālisma tendenci „racionalizēt” – kā psihoanalīzes aprakstītu psihe pretošanās mehānismu aizēno racionālisma centienus formulēt cilvēka cienīgas izziņas un dzīves nosacījumus. Uz šiem nosacījumiem norāda gruzīnu domātājs Merabs Mamardašvili, rakstot par civilizācijas trim principiem – kartēzisko, Kanta un Kafkas. Šķiet, Fromms nepamana vai nevēlas sava projekta ietvaros pamanīt, ka, pirmkārt, Dekarts uzsver noteiktu individuālisma nepieciešamību cilvēkam cienīgas dzīves veidošanā. Dekarta pozīcija „domāju, tātad esmu” ir viens no civilizācijas nosacījumiem. Tā vēlāk atsaucas arī Meraba Mamardašvili teiktajā – „pasaulē ir un notiek kāda ļoti vienkārša un nepastarpināti redzama esamība – „es esmu”. Šī esamība, apšaubīdama visu pārējo, ne tikai atklāj, ka viss pasaulē (tostarp arī zināšanas) notiekošais ir atkarīgs no cilvēka paša rīcības, bet arī kalpo par absolūtas drošticamības un acīmredzamības balstu jebkurai domās formulējamai atziņai”²⁸. Savukārt Kantam, kurš viennozīmīgi ir racionālisma pārstāvis, ir otrs būtisks civilizācijas iespējamības „princips”, kas nosaka, ka „pasaules uzbūvē, kurā iekļaujas arī cilvēka dzīve, ir īpaši hipotētiski „inteligibili” (prātni, t. i., ar prātu tverami) objekti (dimensijas), kas tai pašā laikā ir arī pieredzē nepastarpināti konstatējami – kaut arī tālāk nesadalāmi – veselumu tēli, kurus varētu uztvert kā attīstības ieceres jeb projektus. [...] Šis princips ir vērtīgs tādēļ, ka parāda nosacījumus, kas nepieciešami, lai telpā un laikā galīga būtne, piemēram, cilvēks, spētu jēgturīgi izpildīt empīriskus izziņas, morālas rīcības un vērtējuma aktus, gūt savos meklējumos piepildījumu u. tml.”²⁹ Lai gan Fromms kritizē racionālismu, tomēr tie ir principi, kurus arī pats Fromms aicina ievērot, tos nosaucot tikai citos vārdos. Šeit ir runa par aicinājumu nodarboties ar pašizziņu kā mīlestības nosacījumu. Frommam

varētu arī pārnest, ka aicinājums atteikties no sevis kā divpatīgas būtnes aplūkojuma diskreditē pašizziņu gan filosofiski refleksiīvi, gan arī pašas psihoanalīzes ietvaros. Te var minēt Karenas Hornejas aicinājumu nodarboties ar pašizziņu, kas vienmēr paredz iekšējo dialogu starp diviem – starp iekšējo pacientu un iekšējo analītiķi: „Pašanalīze ir mēģinājums būt pacientam un analītiķim vienlaicīgi.”³⁰ Tiesa, šāds skatījums uz divu patību būtni saucas ar Jesajas Berlina teikto par pozitīvās brīvības radīto ‘skābo vīnogu’ efektu – norobežotība no ārpusaules, kādas pareizās un racionālās patības pārākumā pār zemāko, emocionālāko patību drīzāk raksturīga personai, kas reiz vilusies un piedzīvojuši spēcīgus negatīvus pārdzīvojumus pasaulē, tāpēc ir atteikusies no emociju pasaules.

Nobeigumā var teikt: Kanta izvīrztie apgaismības nosacījumi mūsdienās piedzīvojuši plašu kritiku un aizrādījumus par pārlietu lielo optimismu cilvēka prāta spējām. 20. gadsimta notikumi ar diviem pasaules kariem bijusi laba augsne šiem iebildumiem. Tai pašā laikā ir tikuši meklēti atpakaļceļi pie tā, ko, Ē. Fromma vārdiem runājot, var saukt par „pašdisciplīnu”. Kas ir tas, kas ļauj mums no galējās cīņas pret autoritārismu tomēr „neiekrist pretējā grāvī”, kādēļ, kā norāda Ē. Fromms, attīstījies slinkums un t.s. relaksēta dzīves uztvere, kā kompensācija dzīves rutīnai. Ē. Fromms piedāvā risinājumu, kas turpina attīstīt Kanta idejas par racionālas būtnes autonomiju, cieņu un pašizziņu. Tai pašā laikā Fromms arī norāda, ka ierobežojumi mūsu spējai būt pašiem un būt kopā ar citiem var būt sakņoti mūsu sabiedrībā un kultūrā, piemēram, patērētāju kultūrā un kapitālismā, kas cilvēku savstarpējās attiecības pārvērtušas par attiecībām, kurās dominē lietas un preces. Šķiet, Ē. Fromms, kritizējot Rietumu kapitālismu, labi apzinās pārmaiņas cilvēcis-kajās attiecībās, kuras tas nes līdzī. Tieši tāpēc te noder Kanta padoms, kas, netieši runādams no Fromma darbiem, aicina uz pašdomāšanu un darbu ar sevi, savas un otra cilvēka brīvības un kopīgās dzīves jēgas apzināšanai.³¹

Vēres

- 1 Celms T. Kants un Dostojevskis. Celms T. *Tagadnes problēmas*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. izdevniecība, 1935, 170. lpp.
- 2 Apcerējuma pamatā ir referāts, kas nolasīts Ē. Frommam veltītā konferencē „*Brīvība un brīvības: iespējas un draudi*” 2013. gada 11. maijā.

- 3 Kants I. *Tīvā prāta kritika*. / Tulkojis R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 282.–287. lpp.
- 4 Kants I. *Praktiskā prāta kritika*. / Tulkojis R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 187. lpp.
- 5 Turpat, 192. lpp.
- 6 Kants I. Par iedomātām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības. / Tulkojis I. Šuvajevs. *Kentauris XXI*, Nr. 37, 2005, 13.–17. lpp.
- 7 Celms T. Kants un Dostojevskis. Celms T. *Tagadnes problēmas*, 174. lpp.
- 8 Kants I. *Spriestspējas kritika*. / Tulkojis R. Kūlis. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 88. lpp.
- 9 Kants I. *Spriestspējas kritika*, 109. lpp.
- 10 Citēts pēc: Kant I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. / Transl. and ed. By R.B. Loudon, CUP, 2006.
- 11 Herder's notes from Kant's lectures on ethics, 27:53. Citēts pēc: Kant I. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, CUP, 2011, pp. 261–304.
- 12 Fromms Ē. *Psichoanalīze un dzenbudisms*. / No angļu valodas tulkojusi A. Šuvajeva. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 30. lpp.
- 13 Fromms Ē. *Mīlestības māksla*. / Tulkojusi B. Jansone. Rīga: Jumava, 1994, 13. lpp.
- 14 Kants I. *Spriestspējas kritika*, 109. lpp.
- 15 Turpat.
- 16 Fromms Ē. *Mīlestības māksla*, 140.–144. lpp.
- 17 Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? Sk.: Kants I. *Kas ir apgaismība?* / Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2005, 15.–21. lpp.
- 18 Sk., piemēram, nodaļu „Mūsdienu garīgā krīze un psihoanalīzes loma” Ē. Fromma darbā *Psichoanalīze un dzenbudisms*, 28.–31. lpp.
- 19 Turpat, 144. lpp.
- 20 Kants I. Ko nozīmē orientēties domāšanā? Kants I. *Kas ir apgaismība?*, 58. lpp.
- 21 Fromms Ē. *Mīlestības māksla*, 138. lpp.
- 22 Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?, 16. lpp.
- 23 Kants I. *Tīvā prāta kritika*, AXIII, 19. lpp.
- 24 Fromms Ē. *Psichoanalīze un dzenbudisms*, 33. lpp.
- 25 Turpat, 37. lpp.
- 26 Turpat, 29. lpp.
- 27 Turpat.
- 28 Mamardašvili M. *Domātprieks*. Rīga: Spektrs, 1994, 106. lpp.
- 29 Turpat, 107. lpp.
- 30 Horney K. *Self-analysis*. New York: W.W. Norton & Company, 1994, p. 101.
- 31 Vairāk par Ē. Fromma pieeju kopīgā psihoanalīzes tradīcijā sk.: Šuvajevs I. *Dzīļu psihoanalīze*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 188.–194. lpp.

Pielikums

Ērihs Fromms

Bēgšana no brīvības*

BRĪVĪBA UN DEMOKRĀTIJA

I. INDIVIDUALITĀTES ILŪZIJA

Iepriekšējās nodaļās es centos parādīt, ka mūsdienu industriālajā sistēmā kopumā un tās monopolistiskajā fāzē jo īpaši darbojas noteikti faktori, kas sekāmē tādas personības tapšanu, kam raksturīgas bezspēcības, vientulības, trauksmes un nedrošības izjūtas. Aplūkoju arī īpašos apstākļus Vācijā, kur daļa iedzīvotāju gana atsaucīgi pieņēma un veicināja tādu ideoloģiju un politisko praksi, ko esmu definējis kā autoritāru.

Taču kā ar mums pašiem? Vai drauds pašmāju demokrātijai ir tikai fašisms otrpus Atlantijas okeānam un „piektā kolonna” amerikāņu sabiedrībā? Ja tā, tad situācija ir nopietna, bet ne kritiska. Ārējos un iekšējos fašisma draudus jāuztver nopietni, tomēr daudz lielāka kļūda un nopietnāks apdraudējums būtu ignorēt to pašu parādību mūsu vidē, proti, indivīda nenozīmību un bezspēcību, kas ir auglīgs pamats fašisma uzplaukumam jebkurā pasaules malā.

Šāds apgalvojums gan ir pretrunā ar vispārpieņemto uzskatu, ka mūsdienu demokrātija ir sasniegusi patiesu individuālismu, jo atbrīvojusi indivīdu no jebkādiem ārējiem ierobežojumiem. Mēs lepojamies, ka nepakļaujamies ārējai autoritātei un varam brīvi paust savas domas un jūtas; mēs uzskatām

* Fromm E. *Escape from Freedom*. New York: Farrar and Rinehart, 1941 (New York, 1994, p. 238–297). / Tulkojusi Andžela Šuvajeva.

par pašsaprotamu, ka šāda brīvība teju automātiski garantē mūsu individualitāti. Tomēr *tiesībām paust savas domas ir nozīme vien tad, ja esam spējīgi domāt pašī;* brīvība no ārējas autoritātes ir ilgstošs ieguvums vien tad, ja mūsu iekšējie psiholoģiskie apstākļi paver iespēju apliecināt savu individualitāti. Vai esam sasnieguši šo mērķi vai vismaz tuvojamiem tam? Šī grāmata aplūko cilvēcisko faktoru, tamdēļ tās uzdevums ir problēmas kritiska analīze. Dažas iestrādes jau tika veiktas iepriekšējās nodaļās. Apspriežot brīvības divus aspektus mūsdienu cilvēka skatījumā, mēs norādījām uz ekonomiskajiem apstākļiem, kas veicina indivīda izolāciju un bezspēcību mūsu laikmetā. Apspriežot psiholoģiskās sekas, mēs parādījām, ka šāda bezspēcība noved vai nu pie tāda veida bēgšanas, kas raksturīga autoritāra tipa personībai, vai piespiedu konformisma, kura rezultātā izolēts indivīds pārtop automātā, zaudē savu patību, vienlaikus uzskatot sevi par brīvu būtņi, kas pakļaujas vienīgi paša gribai.

Svarīgi saprast, kā mūsu kultūra sekmē šo konformisma tendenci, pat ja daži spilgti piemēri liecina par pretējo. Spontānu jūtu apspiešana – un patiesas individualitātes attīstība – sākas ļoti agrā vecumā, faktiski līdz ar pirmajiem soļiem bērna audzināšanā.¹ Tas nebūt nenozīmē, ka jebkura audzināšana neizbēgami noved pie spontanitātes apspiešanas; tā nenotiek, ja audzināšanas mērķis ir patiesi sekmēt bērna personības izaugsmi, viņa iekšējo neatkarību un individualitāti. Šādai audzināšanai pakļauts bērns var zināmu laiku saskarties ar noteiktiem ierobežojumiem, bet tie būs tikai līdzeklis viņa tālākās izaugsmes nodrošināšanā. Diemžēl mūsu kultūrā audzināšana pārāk bieži slāpē bērna spontanitāti un aizstāj oriģinālos psihiskos aktus ar ārēji uzspiestām jūtām, domām un vēlmēm. (Atkārtoju: manā skatījumā oriģināla ir nevis tā doma, ko neviens cits agrāk nav domājis, bet gan tā doma, kas dzimst indivīdā kā viņa paša psihiskās darbības rezultāts, proti, kā *viņa paša* doma.) Lai situāciju ilustrētu, izvēlēsimies, varbūt mazliet patvaļīgi, vienu no agrīnākajiem jūtu apspiešanas piemēriem – naidīguma un nepatikas *jūtu* apspiešanu. Vispirms atzīmēsim, ka lielākajai daļai bērnu piemīt zināms naidīgums un dumpīgums, ko raisa konflikti ar apkārtējo pasauli, kas tiecas iegrožot viņu ekspansivitāti un kuras priekšā viņiem – kā vājākajai pusei – parasti jāpiekāpjas. Ierobežot šo antagonistisko reakciju ir viens no audzināšanas procesa svarīgiem uzdevumiem. Metodes ir visnotaļ dažādas, sākot ar draudiem un sodiem, kas biedē bērnu, un beidzot ar maigākiem

paņēmienu – piekukuļošanu vai „izskaidrošanu”, kas bērnu apmulsina un piespiež atteikties no sava naidīguma. Bērns vispirms atsakās no jūtu ārējās izpausmes un pēcāk – arī no pašām jūtām. Šādi viņš tiek mācīts apspiest savu apziņu par citu ļaunu naidīgumu un liekulību. Dažkārt tas nenākas viegli, jo bērniem piemīt spēja pamanīt šīs negatīvās īpašības apkārtējos cilvēkos – viņus nav tik viegli maldināt ar vārdiem kā pieaugušos. Bērna nepatikai pret kādu cilvēku nav „pamatota iemesla”, ja vien par tādu neuzskata viņa spēju sajust naidīgumu vai liekulību, kas izstaro no šīs personas. Drīz vien šī reakcija tiek apslāpēta; nepaieļ ilgus laikus, līdz bērns jau sasniedz vidusmēra pieaugušā „briedumu” un zaudē spēju atšķirt krietnu cilvēku no neģēļa, kamēr tas nepastrādā kaut ko skandalozu.

Turklāt jau audzināšanas procesa sākumposmā bērns tiek mācīts pārdzīvot jūtas, kas nav gluži „viņa paša”; jo īpaši viņam māca mīlēt cilvēkus, būt nekritiski draudzīgam pret apkārtējiem, smaidīt. Ko nespēj panākt audzināšana, to vēlākajā mūža gaitā parasti panāk sabiedrības spiediens. Ja jūs nesmaidāt, tad par jums izsakās kā par ne pārāk „patīkamu personu”, bet jums taču ir jābūt tīkamam, lai spētu pārdot savus, sacīsim, viesmīļa, pārdevēja vai ārsta pakalpojumus. Tikai tie, kuri atrodas sociālās piramīdas pašā augšgalā, un tie, kuri atrodas viszemākajā pakāpē, proti, pārdod tik vien kā savu fizisko darbu, var atļauties nebūt diezko „patīkami”. Sirsnība, jautrība un visas pārējās jūtas, kas parasti izpaužas smaidā, pārtop automātiskās reakcijās, ko cilvēks ieslēdz vai izslēdz kā elektrisko lampiņu.²

Protams, daudzos gadījumos ļaudis apzinās, ka viņu rīcība ir tikai žests, tomēr vēl biežāk cilvēki zaudē šo apziņu un tādējādi arī spēju atšķirt pseidojūtas no spontānas sirsnības.

Ne tikai naidīgums tiek nepastarpināti apspiests un ne tikai draudzīgums tiek iznīdēts un aizstāts ar uzspiestu viltojumu. Daudzas un dažādas spontānas emocijas tiek apspiestas un aizstātas ar pseidojūtām. Freids vienu šādu apspiešanu, proti, dzimumtieksmes apspiešanu, nolika savas sistēmas centrā. Manuprāt, seksuālās baudas slāpēšana nav vienīgā nozīmīgā spontānu reakciju apspiešana, bet gan tikai viena no daudzām, taču tās nozīmi nekādi nedrīkst nenovērtēt. Tās rezultāti ir acīm redzami gan seksuālas aiztures gadījumos, gan tajos gadījumos, kad sekss iemanto piespiedu nepieciešamības raksturu un tiek patērēts kā alkohols vai narkotikas, kam pašām par sevi nav īpašas garšas, bet kas sekmē aizmiršanos. Neskatoties

uz tām vai citām sekām, seksuālo alku apspiešana – to intensitātes dēļ – ne tikai iespaido seksuālo jomu, bet arī vājina cilvēka drosmi paust spontānas emocijas citās dzīves jomās.

Mūsu sabiedrībā emocijas kopumā tiek slāpētas. Lai gan var nešaubīgi apgalvot, ka jebkāda radoša domāšana – tāpat kā jebkura cita radoša darbība – ir nesaraucjami saistīta ar jūtu pārdzīvojumu, tomēr par mūsu ideālu ir kļuvusi domāšana un dzīvošana bez emocijām. „Emocionalitāte” ir kļuvusi par sinonīmu garīgai neveselībai un nelīdzsvarotībai. Pieņemot šo standartu, indivīds ir sevi ārkārtīgi novājinājis; viņa domāšana ir tapusi noplicināta un piezemēta. Turklāt emocijas, – ņemot vērā, ka tās nav pilnībā likvidējamas, – turpina pastāvēt atrautībā no personības intelektuālās puses; rezultāts ir lēta, mākslīga sentimentalitāte, ar ko barojas miljoni pēc jūtām izsalkušu klientu, kino un populāru dziesmu patērētāju.

Vienu aizliegto emociju es gribētu minēt īpaši, jo tās apspiešana skar personības dziļāko būtību; šī emocija ir traģēdijas izjūta. Kā redzējām vienā no iepriekšējām nodaļām, nāves un dzīves traģiskās puses apzināšanās – vienā alga, skaidra vai miglaina – ir viena no cilvēka pamatīpašībām. Katra kultūra pa savam risina nāves problēmu. Sabiedrībās, kur individuācijas process virzījies uz priekšu gausi, individuālas eksistences gals nav liela problēma, jo individuālas eksistences pārdzīvojums pats par sevi ir mazattīstīts. Nāve vēl netiek uztverta kā kaut kas būtiski atšķirīgs no dzīves. Kultūras, kurās mēs vērojam individuācijas augstāku attīstības pakāpi, attieksmi pret nāvi veidojušas atbilstoši savai sociālajai un psiholoģiskajai struktūrai. Senie grieķi visu uzmanību veltīja dzīvei un nāvi iztēloja kā ēnainu un padrūmu dzīves turpinājumu. Ēģiptiešu cerības saistījās ar ticību cilvēka – vismaz tāda cilvēka, kura vara dzīves laikā bijusi nesatricināma, – ķermeņa neiznīcībai. Jūdi atzina nāves faktu reālistiski un spēja samierināties ar domu par individuālas dzīves bojāju, mierinājumu smeļot ticībā laimības un tainīguma valstībai, pie kuras cilvēce galu galā nonāks šaisaulē. Kristietība nāvi padarīja nereālu un centās mierināt nelaimīgo individu ar solījumiem par pēcnāves dzīvi. Mūsu pašu laikmets vienkārši noliedz nāvi un līdz ar to – arī vienu fundamentālu dzīves aspektu. Tai vietā, lai ļautu nāves un ciešanu apziņai kļūt par vienu no spēcīgākajām dzīves dziņām, tapt par cilvēciskās solidaritātes pamatu, izvērsties pārdzīvojumā, bez kuras priekam un entuziasmam trūkst intensitātes un dziļuma, indivīds tiek spiests šo apziņu slāpēt. Taču – kā jau

ikvienā apspiešanā – apspiesto elementu slēpšana no acīm vēl nenozīmē to iznīcību. Tādējādi bailes no nāves turpina nelikumīgi dzīvot mūsu vidū. Tās turpina dzīvot, par spīti mūsu centieniem tās noliegt, taču, būdamas apspiestas, tās paliek neauglīgas. Šīs bailes ir viens no cēloņiem citu jūtu pliekanībai, trauksmainajām alkām pēc dzīves un, gribētos sacīt, pārmēru lielajām naudas summām, ko mūsu tautieši maksā par savām bērēm.

Jūtu noliegšanas procesā modernā psihiatrija spēlē nebūt ne viennozīmīgu lomu. No vienas puses, tās dižākais pārstāvis Freids ir izlauzies caur racionalitātes, cilvēka prāta mērķtiecības fikciju un pavēris taku, kas ļauj ielūkoties cilvēcisko kaislību dzīlēs. No otras puses, psihiatrija, ko bagātinājuši šie Freida atklājumi, pati kļuvusi par instrumentu, kas kalpo vispārīgām tendencēm manipulēt ar indivīdu. Daudzi psihiatri, tostarp psihoanalītiķi, ir radījuši priekšstatu par „normālu” personību, kas nekad nav pārmēru skumja, pārmēru dūsmīga vai pārmēru saviļņota. Viņi lieto tādus apzīmējumus kā, teiksim, „infantils” vai „neirotisks”, lai raksturotu tādas personības tipus vai iezīmes, kas neatbilst vispārpieņemtajam „normāla” indivīda paraugam. Šāda ietekme kaut kādā ziņā ir vēl bīstamāka nekā senākās un vaļširdīgākās iesauku formas. Tad indivīds vismaz zināja, ka viņu kritizē noteikta persona vai šī kritika pamatojas noteiktā doktrīnā, un viņš varēja kaut kā aizstāvēties. Bet kurš gan spēj cīnīties pret „zinātņi” kā tādu?

Izkropļojumi skar ne tikai jūtas un emocijas, bet vienlīdz lielā mērā arī oriģinālo *domāšanu*. Jau pašā pirmajā izglītošanas posmā cilvēku attur domāt oriģināli un viņa galvā tiek liktas gatavas domas. To viegli saskatīt attieksmē pret maziem bērniem. Mazuļus caurstrāvo ziņkāre par apkārtni, viņi grib to tvert gan fiziski, gan intelektuāli. Bērns vēlas zināt patiesību, jo tas ir drošākais veids, kā orientēties viņam svešajā un par viņu varenākajā pasaulē. Taču bērna centieni netiek uztverti nopietni un nav pat svarīgi, vai šī nostāja izpaužas kā atklāts noniecinājums vai kā laipna iecietība, kas parasti tiek demonstrēta attieksmē pret vājākajiem (piemēram, bērniem, veciem ļaudīm vai slimniekiem). Šāda attieksme vien jau ir liels kaitējums neatkarīgai domāšanai, bet vēl ļaunāk kļūst, ja to pavada nepatiesīgums, kas – bieži netiņš kārtā – raksturo vidusmēra pieaugušā uzvedību attieksmē pret bērnu. Šis nepatiesīgums daļēji izpaužas tādējādi, ka bērnam tiek rādīta sagrozīta pasaules aina. Tā ir tikpat noderīga kā, teiksim, norādes par dzīvi Arktikā cilvēkam, kurš lūdzis padomu, kā labāk gatavoties ekspedīcijai uz

Sahāras tuksnesi. Līdzās vispārīgiem pasaules ainas sagrozījumiem pastāv arī daudzi specifiski meli, kuru uzdevums ir aplēpt faktus, ko pieaugušie, dažādu personisku iemeslu dēļ, uzskata par bērnu zināšanai nevēlamiem. Bērnam „tas nav jāzina”, un viņa jautājumiem seko naidīgs vai pieklājīgs atteikums – tas var izpausties gan kā vecāku slihts noskaņojums, kas racionalizējas kā pamatota neapmierinātība ar bērna uzvedību, gan kā vecāku dzimumattiecību vai strīdu slēpšana.

Šādi sagatavots bērns nonāk skolā vai varbūt koledžā. Es gribētu īsi pieminēt dažas mūsdienu izglītošanas metodes, kas principā turpina slāpēt oriģinālo domāšanu. Viena no tām ir stingra prasība iegaumēt un zināt faktus vai, precīzāk sakot, informāciju. Valda aizkustinoša ticība, ka cilvēks nonāk pie īstenības zināšanas, iekļot arvien vairāk un vairāk faktu. Skolēnu galvās tiek „bāzti” simtiem izkaisītu, savstarpēji nesaistītu faktu; visu viņu laiku un enerģiju paņem arvien jaunu un jaunu faktu mācīšanās, tāpēc domāšanai atliek pavisam nedaudz. Protams, domāšana bez faktu zināšanas ir tukša un fiktīva, taču kaila „informācija” var būt tikpat liels šķērslis domāšanai kā tās trūkums.

Cits paņēmieni, kas, gluži tāpat kā iepriekš minētais, kavē oriģinālu domāšanu, ir jebkādas patiesības relativizācija.³ Patiesība tiek uzlūkota kā metafizisks koncepts, un, ja kāds saka, ka vēlas atklāt patiesību, tad mūslietu „progresīvie” domātāji viņu nodēvē par atpalikušu. Tiek apgalvots, ka patiesība ir pilnībā subjektīva – teju vai gaumes – lieta. Tiek arī apgalvots, ka zinātnisku domāšanu vajagot atdalīt no subjektīviem faktoriem un ka tās uzdevums ir skatīt pasauli bezkaislīgi un neieinteresēti. Zinātniekam fakti jātver ar sterilām rokām – gluži kā ķirurgam operāciju zālē. Šāds relativisms, kas bieži piesaka sevi kā empīrisms vai pozitīvisms vai dižojas ar savām rūpēm par jēdzienu precīzu lietošanu, galu galā noved pie tā, ka domāšana zaudē savu pamatimpulsu – domājošā cilvēka vēlmes un intereses, tā vietā kļūstot par mašīnu, kas reģistrē „faktus”. Gluži tāpat kā domāšana kopumā attīstījās no nepieciešamības apgūt dzīves materiālo jomu, tā arī patiesības meklējumi sakņojas individu un sociālo grupu interesēs un vajadzībās. Bez šādas intereses nebūtu arī dziņas rast patiesību. Sabiedrībā allaž ir grupas, kuru intereses virza patiesība, un to pārstāvji ir bijuši cilvēciskās domas pionieri. Pastāv arī citas grupas, kuru intereses virza patiesības slēpšana, un šajā gadījumā interese tikai kaitē patiesības meklējumiem. Tamdēļ jautājums ir nevis par

to, *vai* pastāv ieinteresētība, bet gan *kāda* ir šī interese? Alkas pēc patiesības mājo ikvienā cilvēkā, jo, manuprāt, katrs cilvēks izjūt nepieciešamību pēc tās.

Pirmāmkārtām tas attiecināms uz personas orientēšanos ārpusaulē, un jo īpaši tas attiecināms uz bērniem. Katrs cilvēks bērnībā pieredz bezspēcības stāvokli, un patiesība ir viens no vājo stiprākajiem ieročiem. Taču indivīds ir ieinteresēts patiesībā ne tikai tāpēc, lai orientētos ārpusaulē; viņa spēks daudzējādā ziņā ir atkarīgs no tā, vai viņš zina patiesību par sevi. Ilūzijas par sevi var noderēt kā krukļi tiem, kuri nespēj iet uz savām kājām, taču tās padziļina cilvēka vājumu. Indivīda lielākais spēks pamatojas viņa personības maksimālā pilnveidē, un tas paredz maksimālu sevis pazišanu. „Pazīsti pats sevi” – lūk, viens no fundamentālākajiem vēlējumiem cilvēka spēka un laimes sasniegšanai.

Līdzās jau minētajiem nosacījumiem pastāv arī citi faktori, kas aktīvi grauj to, kas vēl atlicis no vidusmēra pieaugušā patstāvīgas domāšanas spējas. Visnotaļ plaša mūsu kultūras joma pilda tikai vienu funkciju – aizmiglot visus individuālās un sociālās dzīves pamatjautājumus, kas saistās ar psiholoģiskām, ekonomiskām, politiskām un ētiskām problēmām. Viens no šādiem dūmu aizsegiem ir apgalvojums, ka šīs problēmas ir pārāk sarežģītas un tāpēc nesaņemamas vidusmēra indivīdam. Patiesībā notiek gluži pretēji – lielākā daļa personiskās un sociālās dzīves pamatproblēmu ir gaužām vienkāršas, turklāt tik vienkāršas, ka saprotamas teju katram cilvēkam. To iztēlošana – bieži vien apzināta – par tik sarežģītām, ka tās aptveramas vienīgi šauras jomas „speciālista” prātam, grauj cilvēka ticību savai spējai pašam domāt par patiesi nozīmīgiem jautājumiem. Indivīds jūtas bezcerīgi sapīnies haotiski izkaisītu faktu tīklā un aizkustinošā pacietībā gaida, līdz „speciālisti” viņam norādīs, ko darīt un kurp doties.

Šādas ietekmes sekas ir divējādas. No vienas puses, tās izpaužas kā skepticisms un cinisms attieksmē pret visu runāto un rakstīto; no otras puses, – kā bērnišķīga ticība itin visam, kas sacīts gana autoritatīvi. Šis cinisma un naivitātes savienojums ir ļoti raksturīgs mūsdienu indivīdam. Tā svarīgākais nolūks ir atturēt viņu no paša domāšanas un patstāvīgiem lēmumiem.

Vēl viens faktors, kas paralizē spēju domāt kritiski, ir jebkādas strukturētas pasaules ainas graušana. Fakti zaudē to specifisko iezīmi, kas tiem piemistu kā strukturēta veseluma daļām, un patur tikai abstraktu, kvantitatīvu nozīmi; katrs fakts ir tikai *vēl viens* fakts, un svarīgs šķiet vien tas,

vai mēs tos zinām lielākā vai mazākā apjomā. Graujošs iespaids šajā ziņā ir radio pārraidēm, kinofilmām un preses izdevumiem. Pēc sižeta par pilsētu bombardēšanu un simtiem cilvēku bojāeju apkaunojoši rāda – vai to pat pārtrauc – ziepju vai vīna reklāma. Tas pats diktors tajā pašā sugestīvajā, pieglaimīgajā un autoritatīvajā balsī, kas tik tikko iespaidīgi ziņoja par politiskās situācijas nopietnību, tagad informē publiku par pārraides reklāmdevēja – ziepju ražotāja produkcijas teicamajām īpašībām. Kinohronikas formāts ļauj rādīt torpedētus kuģus pamīšus ar modes skates ainām. Laikraksti vienlīdz nopietni un apjomīgi atferē jaunus kinozvaigznes banālās atziņas un brokastu ēšanas paradumus un svarīgākos notikumus zinātnē un kultūrā. Visu šo iemeslu dēļ mēs zaudējam patiesu saikni ar dzirdēto. Mēs vairs neuztraucamies; mūsu emocijas un kritiskie spriedumi atslābinās, un beigu beigās mūsu attieksme pret notikumiem pasaulē top sekla un vienaldzīga. „Brīvības” vārdā dzīve zaudē jebkādu strukturētību; tā sastāv no daudziem maziem gabaliņiem, kas atdalīti cits no cita un kam trūkst nojausmas par veselumu. Individīds ir atstāts vienatnē ar šīm druskām gluži kā bērns ar spēļu klučīšiem; atšķirība vien tā, ka bērnam ir nojēga par māju un viņš spēj saskatīt būves detaļas rotaļu klučīšos, turpretī pieaugušais neapjauš tā „veseluma” nozīmi, kura daļas nonāk viņa rokās. Viņš ir apmulsis un nobijies un tikai skatās uz mazajiem gabaliņiem, nezinot, ko ar tiem iesākt.

Viss iepriekš teiktais par „originalitātes” trūkumu jūtās un domāšanā tikpat lielā mērā attiecināms arī uz *gribu*. Šo problēmu atpazīt ir īpaši grūts uzdevums, jo rodas iespaids, ka mūsdienu cilvēkam vēlmju ir gana, ka viņš zina, ko grib, un ka viņa vienīgā problēma ir iegūt kāroto. Visa mūsu enerģija ir vērsta uz vēlmju piepildīšanu, un lielākā daļa cilvēku nekad neiedomājas par šīs rīcības pirmcēloni, proti, vai viņi zina, ko vēlas, un patiesi vēlas to, pēc kā dzenas. Skolā viņi grib iegūt labas atzīmes, vēlāk, kļūdami pieauguši, viņi grib tapt arvien veiksmīgāki, nopelnīt arvien vairāk naudas, iemantot lielāku prestižu, nopirkt labāku automašīnu, apceļot arvien jaunas zemes utt. Taču, ja viņi uz mirkli apstātos šai trauksmainajā skrējienā, tad, iespējams, varētu sev pajautāt: „Ja es iegūšu šo jauno darbu, ja es nopirkšu labāku automašīnu, ja es došos šajā ceļojumā – ko tad? Kāda tam visam jēga? Vai to patiesi *man* vajag? Vai nav tā, ka es dzenos pēc mērķa, kam it kā vajadzētu darīt mani laimīgu, bet tas izslīd man no rokām, kolīdz es to sasniedzu?” Šie jautājumi – ja tādi rodas – ir biedējoši, jo liek apšaubīt cilvēka aktivitātes

dziļāko pamatu – viņa zināšanu par to, ko viņš vēlas. Tamdēļ cilvēki tiecas pēc iespējas drīzāk atgaidīt šīs satraucošās domas. Viņiem šķiet, ka tās uz mācās vien tāpēc, ka viņi jutās nomākti vai pārguruši, un turpina dzīties pēc mērķiem, ko uzskata par saviem.

Tomēr šādos mirkļos pavīd miglaina nojausma par patiesību. Šī patiesība vēsta, ka mūsdienu cilvēks dzīvo ilūzijā – viņam šķiet, ka viņš pazīst savas vēlmes, lai gan patiesībā viņa vēlmes tikai atspoguļo noteiktu standartu. Lai to atzītu, vajag saprast, ka zināt savas patiesās vēlmes nav tik viegli, kā domā vairums ļaužu; gluži pretēji, tas ir viens no grūtākajiem uzdevumiem cilvēka mūžā. Mēs izmisīgi mēģinām izvairīties no šīs problēmas, pieņemot jau gatavus standarta mērķus, it kā tie būtu mūsu pašu izvēlēti. Mūsdienu cilvēks ir gatavs uzņemt lielu risku, kad cenšas sasniegt mērķus, ko uzskata par „saviem”, bet ārkārtīgi baidās riskēt, kolīdz lieta skar atbildību par paša mērķiem. Rosīgu darbošanos viņš bieži maldīgi notur par pašnoteiktas darbības apliecinājumu, kaut arī labi zina, ka tā var būt tikpat nepatstāvīga kā aktiera rīcība uz skatuves vai hipnozei pakļautas personas darbība. Aktieris, kuram ir zināms lugas sižets, var sparīgi tēlot sev uzticēto lomu un pat sagudrot kādas replikas vai radoši iezīmēt tēla detaļas, bet tik un tā viņš ir tikai aktieris, lomas tēlotājs.

Īpašās grūtības noteikt, cik lielā mērā mūsu vēlmes – un arī mūsu domas un jūtas – nebalstās mūsos pašos, bet tiek uzspiestas no ārienes, cieši saistās ar autoritātes un brīvības tēmu. Jaunlaiku vēstures gaitā Baznīcas autoritāti aizstāja Valsts autoritāte, bet Valsts autoritāti – sirdsapziņas vara. Mūsdienu laikmetā sirdsapziņu aizstāj konformisma instrumentu – veselā saprāta un sabiedriskās domas – anonīmā vara. Atbrīvojušies no senākajām, atklātajām autoritātes formām, mēs neredzam, ka esam kļuvuši par jauna veida varas laupījumu. Mēs esam pārvērtušies robotos, bet naivi iedomājamies, ka esam apveltīti ar patstāvīgu gribu. Šī ilūzija palīdz individam palikt neziņā par savu nedrošību, bet tas arī ir viss, ko var sniegt šāda ilūzija. Principā indivīda patība novājinās, tamdēļ viņš jūtas bezspēcīgs un ārkārtīgi nedrošs. Viņš dzīvo pasaulē, ar kuru zaudējis īstenu saikni un kurā katra persona un katra lieta ir tikusi instrumentalizēta, kurā viņš pats ir kļuvis par daļu no mašīnas, ko iepriekš radījis pats ar savām rokām. Viņš domā, jūt un vēlas to, ko, viņaprāt, no viņa gaida, lai viņš domātu, justu un vēlētos, un šajā procesā zaudē savu patību, kas vienīgā var tapt par brīva indivīda patiesas pašārvības pamatu.

Patības zaudēšana padziļina šaubas par savu identitāti un tāpēc pastiprina vajadzību pēc pakļaušanās noteikumiem, konformisma. Ja es neesmu nekas cits, kā vien tas, ko, manuprāt, no manis sagaida citi, tad – kas gan esmu „es”? Iepriekš mēs redzējām, ka cilvēka šaubas par savu patību modās brīdī, kad sāka brukt viduslaiku stingrā hierarhija, kurā katram indivīdam bija ierādīta stingri noteikta, neapšaubāma vieta. Indivīda identitāte ir nozīmīga problēma mūsdienu filosofijā kopš Dekarta. Patlaban mēs uzskatām par pašsaprotamu, ka mēs esam mēs. Tomēr šaubas par patības eksistenci joprojām pastāv un pat palielinās. Pirandello lugās ir spilgti parādīta šī mūsdienu cilvēka izjūta. Viņš uzdod jautājumu: „Kas es esmu?” Vai manai identitātei ir vēl kādi citi pierādījumi, izņemot manu fizisko esību? Atšķirībā no Dekarta, kurš pauda apliecinājumu individuālai patībai, Pirandello to noliedz: „Man nav identitātes; patība eksistē vienīgi kā atspoguļojums tam, ko no manis sagaida citi. Es esmu tas, „kas jums tīk””.

Šāds savas identitātes zaudējums vēl vairāk pastiprina vajadzību pēc konformisma. Tas nozīmē, ka cilvēks var būt drošs par sevi vienīgi tad, ja dzīvo atbilstoši citu gaidām. Ja mēs nedzīvojam saskaņā ar iztēloto standartu, tad riskējam ne tikai saņemt nosodījumu un nonākt arvien lielākā atstumtībā, bet arī zaudēt savas personības identitāti, kas jau var apdraudēt garīgo veselību.

Centieni atbilst citu gaidām, neatšķirties no apkārtējiem klusina šaubas par savu identitāti, un cilvēks iemanto zināmu drošību. Tomēr cena, ko viņš maksā, ir ļoti augsta. Atsacīšanās no spontanitātes un individualitātes noved pie dzīves noplicināšanās. Psiholoģiskais robots dzīvo tikai bioloģiski, bet emocionāli un garīgi ir miris. Viņš kustas, itin kā dzīvs būdams, bet tikmēr dzīve kā smilšu graudiņi slīd viņam caur pirkstiem. Mūsdienu cilvēks ir šķietami apmierināts un optimisma pārpilns, bet dziļi sirdī jūtas nelaimīgs, faktiski atrodas uz izmisuma sliekšņa. Viņš izmisīgi tveras pie visa individuālā; viņš grib būt „citāds”, un augstākā uzslava viņa acīs ir „būt kaut kas īpašam”. Mēs tiekam informēti, kā sauc dzelzceļa kasieri, kas pārdod pasažieriem biļetes; somas, spēļu kārtis un portatīvie radioaparāti tiek „personalizēti”, tiem uzlipinot īpašnieka iniciāļus. Tas viss norāda uz slāpēm pēc „atšķirīgā”, bet tā arī ir teju vienīgā individualitātes palieka. Mūsdienu cilvēks ir izsalcis pēc dzīves, taču, būdams automāts, viņš nespēj izjust dzīvi kā spontānu aktivitāti, tāpēc apmierinās ar jebkādu surogātu, kas viņu

satrauc un uzbudina – iedzeršanu, sporta spēlēm vai „zilā ekrāna” kaislību līdzpārdzīvojumiem.

Kāda tad ir brīvības nozīme mūsdienu cilvēka acīs?

Cilvēks ir atbrīvojies no ārējām saitēm, kas kavē rīkoties un domāt atbilstoši savām vēlmēm. Viņš varētu brīvi darboties saskaņā ar savu gribu, ja vien zinātu, ko pats vēlas, domā un jūt. Taču viņš nezina. Viņš pakļaujas anonīmām autoritātēm un pieņem patību, kas nav viņējā. Jo vairāk viņš tā dara, jo bezspēcīgāks jūtas un jo spēcīgāk izjūt tieksmi pielāgoties ārējām prasībām. Par spīti optimisma un iniciatīvas šķietamībai, mūsdienu cilvēks ir dziļas bezspēcības pārņemts; šī izjūta viņu paralizē un liek bezcerīgi gaidīt tuvojošos katastrofu.

Pavirši raugoties, rodas iespaids, ka cilvēki veiksmīgi funkcionē gan ekonomiskajā, gan sabiedriskajā dzīvē, tomēr viņpus glītās fasādes slēpjas dziļi iesakņojusies neapmierinātība, ko ignorēt būtu bīstami. Ja dzīve netiek dzīvota un tamdēļ zaudē savu jēgu, tad cilvēks ieslīgst izmisumā. Mirstot no fiziska bada, cilvēki nepaliek klusi un mierīgi; arī no garīga bada viņi nemirst klusībā. Ja attieksmē pret „normālu” cilvēku mūs interesēs tikai viņa saimnieciskās vajadzības, ja mēs nemanīsim neapzinātās ciešanas, ko izjūt vidusmēra automatizēts pilsonis, tad mēs nespēsīm saredzēt briesmas, ko mūsu kultūrai rada tās cilvēciskais pamats – gatavību pieņemt jebkādu ideoloģiju un jebkādu vadoni, kas sola uzbudinājumu, un tādu politisku struktūru un simboliku, kas it kā piešķir nozīmi un sakārtotību indivīda dzīvei. Cilvēka-robotu izmisums ir auglīga augsne fašisma politiskajiem mērķiem.

2. BRĪVĪBA UN SPONTANITĀTE

Līdz šim šajā grāmatā tika aplūkots tikai viens brīvības aspekts – bezspēcība un nedrošība, ko mūsdienu sabiedrībā izjūt izolēts indivīds, kurš tapis brīvs no visām saitēm, kas iepriekš dzīvei piešķīra jēgu un noturību. Mēs redzējām, ka indivīds nespēj paciest šādu atšķirtību; kā izolēta būtne viņš jūtas pilnīgi bezspēcīgs ārpusaules priekšā un tamdēļ pārdzīvo ārkārtīgas bailes. Savas atšķirtības dēļ viņš ir zaudējis priekšstatu par pasauli kā vienotu veselumu un tādēļ arī spēju orientēties pasaulē. Viņš mokās šaubās par savu patību, apšaubā dzīves jēgu un beigu beigās arī jebkādus principus, kas varētu noteikt un virzīt viņa rīcību. Gan bezspēcība, gan šaubas paralizē dzīvi, un cilvēks, lai dzīvotu, cenšas bēgt no brīvības, negatīvas brīvības. Viņš tiek

iedzīts jaunā jūgā; šis jūgs atšķiras no agrākajām saitēm, no kurām – lai gan autoritāšu vai sociālo grupu valdījumā – viņš nebija pilnībā atsvabinājies. Brīvība neatjauno zaudēto pašlīdzi, bet tikai palīdz aizmirst savu patību kā atsevišķu veselumu. Viņš rod jaunu, trauslu drošību, upurējot savas individuālās patības integritāti. Viņš izvēlas zaudēt savu „es”, jo nespēj paciest vienatni. Tādējādi brīvība – kā „brīvība no” – ievēd jaunā jūgā.

Vai mūsu analīze mudina secināt, ka pastāv neizbēgams cikls, kas ved no brīvības uz jaunu atkarību? Vai brīvība no visām sākotnējām saitēm padara cilvēku tik vientuļu un izolētu, ka viņam neizbēgami jāmeklē patvērums jaunā atkarībā? Vai *neatkarība* un brīvība ir sinonīmi *izolācijai* un bailēm? Vai tomēr pastāv pozitīva brīvība, kurā indivīds eksistē kā neatkarīga patība – ne izolēts, bet, gluži pretēji, vienots ar pasauli, citiem cilvēkiem un dabu?

Mēs uzskatām, ka atbilde var būt apstiprinoša, ka arvien pieaugošas brīvības process nerada apburto loku un ka cilvēks var būt brīvs – un tomēr ne vientuļš, kritiski domājošs – un tomēr ne šaubu pārpilns, neatkarīgs – un tomēr kā cilvēces neatņemama sastāvdaļa. Šādu brīvību cilvēks var iemantot, īstenojot savu patību, esot pats. Kas ir sevis īstenošana? Filozofi ideālisti domāja, ka pašrealizāciju var sasniegt vienas vienīgas intelektuālas atskāsmes ceļā. Viņi uzstāja, ka nepieciešams sašķelt cilvēka personību, lai prāts varētu apspiest un apsargāt cilvēka iedabu. Tomēr šādas sašķeltības dēļ tikusi sakropļota ne tikai cilvēka emocionālā dzīve, bet arī viņa intelektuālās spējas. Prāts, tapis par uzraugu savai cietumniecei – dabai, arī pats kļuva par ieslodzīto, un abas cilvēka personības puses – prāts un jūtas – ieguva kroplīgas aprises. Mūsaprāt, patība tiek īstenota ne vien domāšanas aktā, bet arī atskārmē par cilvēka personības veselumu, viņa emocionālo un intelektuālo iespēju aktīvā izpausmē. Šāds potenciāls piemīt ikvienam, bet iespējas top reālas, vien ciktāl tās tiek izpaustas. Citiem vārdiem sakot, pozitīva brīvība paredz veselā, nesašķeltas personības spontānu aktivitāti.

Šeit mēs nonākam pie vienas no grūtākajām psiholoģijas problēmām: spontanitātes problēmas. Lai to pienācīgi risinātu, būtu nepieciešama vesela grāmata. Tomēr, pamatojoties uz iepriekš teikto, mēs varam nonākt pie sapratnes par spontānas aktivitātes būtību, skatoties „no pretējās puses”. Spontāna aktivitāte nav darbība, ko indivīds veic piespiedu kārtā savas izolētības un bezspēcības dēļ. Tā nav robota automātiska darbība – ārēji

uztieptu paraugu nekritiska pārņemšana. Spontāna aktivitāte – tā ir paša cilvēka brīva rīcība un psiholoģiski paredz latīņu valodas vārda *sponte* burtisko nozīmi – „pēc paša gribas”. Ar aktivitāti mēs domājam nevis „kaut kā darišanu”, bet gan tādu radošu darbību, kas var izpausties cilvēka emocionālajā, intelektuālajā un jutekliskajā pieredzē un arī viņa gribā. Viena no šās spontanitātes noteiksmēm ir veselās, nesašķeltas personības pieņemšana un „prāta” un „dabas” pretstata novēršana. Jo spontāna aktivitāte ir iespējama vien tad, ja cilvēks neapspiež savas patības būtiskas sastāvdaļas, vien tad, ja viņš kļūst caurredzams sev pašam, un tikai tad, ja dažādas dzīves jomas saliedējas fundamentālā veselumā.

Lai gan mūsu kultūrā spontanitāte ir samērā reta parādība, tomēr nav tā, ka tās mums trūktu pilnībā. Lai palīdzētu izprast šo situāciju, vēlos atgādināt lasītājam par dažām norisēm, kurās mēs viegli saredzam spontanitātes izpausmes.

Pirmām kārtām mēs zinām cilvēkus, kuri ir – vai bija – spontāni un kuru domāšana, jušana un darbošanās apliecina viņu patību, ne automatiskas robota reakcijas. Šie cilvēki lielākoties ir pazīstami kā mākslinieki. Būtībā mākslinieks ir cilvēks, kas spēj īstenot spontānu pašizpaušmi. Pieņemot šādu mākslinieka definīciju (Balzaks deva priekšroku tieši šim raksturojumam), par māksliniekiem varētu saukt arī dažus filosofus un zinātniekus, kuri no saviem kolēģiem atšķiras, tāpat kā radošs gleznotājs atšķiras no vecmodīga fotogrāfa. Mēs zinām arī cilvēkus, kuriem trūkst māksliniecisku dotību (vai varbūt tikai skološanās iespēju) izpausties materiālā tā kā to dara mākslinieks, bet kuriem tomēr piemīt tā pati spontanitāte. Mākslinieka stāvoklis ir trausls, jo viņam ir jābūt ļoti veiksmīgam, lai viņa individualitāte vai spontanitāte tiktu respektēta. Ja viņam nesekmējas pārdot savus darbus, tad laikabiedru acīs viņš ir tikai dīvainis vai „neirotiķis”. Šajā ziņā mākslinieks cilvēces vēsturē līdzinās revolucionāram. Veiksmīgs revolucionārs ir valstsvīrs, neveiksmīgs – noziedznieks.

Citu spontanitātes paraugu mums rāda mazi bērni. Viņiem piemīt spēja just un domāt to, kas ir patiesi *viņējais*; šī spontanitāte izpaužas viņu teiktajā un domātajā, viņu sejā atspoguļotajās izjūtās. Ja mēs jautātu, kamdēļ cilvēkiem lielākoties patīk mazi bērni, tad, neņemot vērā sentimentālus un konvencionālus iemeslus, atbilde tā vai citādi norādītu uz šo spontanitāti. Tā uzrunā ikvienu, kas vēl nav tiktāl zaudējis emocionālo

spēju, lai nesajustu tās dziļo ietekmi. Būtībā nav nekā pievilcīgāka un pārlicinošāka par spontanitāti, vienalga, kur tā izpaužas – bērņā, māksliniekā vai jebkurā citā cilvēkā.

Gandrīz ikviens no mums var novērot kaut vai dažus mūsu pašu spontanitātes brīžus, kas pārtop īstas laimes mirkļos. Tā var būt svaiga un spontāna ainavas uztvere, tā var būt atskārsme par kādu patiesību, kas dzimst mūsu domāšanas gaitā, tā var būt neierasta jutekliska tīksme vai uzviļņojošs maigums mīlestībā pret otru cilvēku – šādos brīžos mēs katrs zinām, kas ir spontāns pārdzīvojums, un gūstam nojausmu par to, kāda varētu būt mūsu dzīve, ja šie pārdzīvojumi nebūtu tik reti, nejausi un negaidīti.

Kāpēc tieši spontāna aktivitāte ir atbilde uz jautājumu par brīvību? Mēs jau konstatējam, ka negatīvā brīvība pārvērš cilvēku izolētā būtnē, kuras attieksme pret pasauli ir atsvešināta un pilna neuzticības un kuras patība ir vāja un pastāvīgi apdraudēta. Spontāna aktivitāte ir vienīgais ceļš, kuru ejot cilvēks spēj pārvarēt bailes no vientulības, neatsakoties no sava „es” veseluma un pilnības, jo spontāna savas patības īstenošana cilvēku no jauna vieno ar pasauli – citiem cilvēkiem, dabu un sevi pašu. Mīlestība ir šādas spontanitātes svarīgākā sastāvdaļa – ne mīlestība kā sevis pazaudēšana otrā cilvēkā, ne mīlestība kā otra cilvēka piesavināšanās, bet mīlestība kā citu cilvēku spontāna apliecināšana, kā indivīda vienība ar citiem uz savas individualitātes saglabāšanas pamata. Šajā polaritātē arī rodams mīlestības dinamiskais raksturs: tā dzimst no nepieciešamības pārvarēt atšķirtību un ved uz saliedētību, nekādi nemazinot individualitāti. Otra spontanitātes sastāvdaļa ir darbs – ne darbs kā piespiedu darbošanās, lai izbēgtu no vientulības, ne darbs kā tāda attieksme pret dabu, ko daļēji nosaka vēlme pakļaut, daļēji – pielūgt to un izmantot kā sava darba augli, bet darbs kā radošs process – radīšanas akts, kurā cilvēks top vienots ar dabu vienā veselumā. Viss iepriekš teiktais par mīlestību un darbu attiecas arī uz jebkādu spontānu aktivitāti, vienalga, vai tā saistīta ar jutekliskas baudas pārdzīvojumu vai līdzdalību sabiedrības politiskajā dzīvē. Tā apliecina patības individualitāti, vienlaikus vienojot patību ar cilvēku un dabu. Brīvībai piemītošā pamatpretruna – individualitātes dzimšana un vientulības sāpes – atrisinās augstākā pakāpē cilvēka spontānas aktivitātes rezultātā.

Jebkura veida spontānā aktivitātē indivīds aptver visu plašo pasauli. Individuālā patība ne tikai paliek neskarta, bet arī spēcīnās, iemanto

rūdijumu. *Jo patība ir tik spēcīga, cik tā ir darbīga.* Patiesu spēku nesniedz piesavināšanās – nedz materiālu labumu, nedz garīgu īpašību, piemēram, emociju vai domu īpašošana. Spēku nedāvā arī manipulācijas ar objektiem, to izmantošana; tas, ko lietojam, nav mūsu tikai tāpēc, ka mēs to lietojam. Mūsu ir tikai tas – vienalga, cilvēks vai nedzīvs priekšmets –, ar ko mūs īsteni saista radoša aktivitāte. Vienīgi tās īpašības, kas izriet no mūsu pašu spontānās aktivitātes, spēcina patību un tādējādi veido personības veseluma pamatu. Nespēja rīkoties spontāni, paust savas patiesās jūtas un domas un no tā izrietošā nepieciešamība prezentēt sev un citiem pseidopatību, ir cēlonis atsvešinātībai un vājuma izjūtai. Vai nu mēs to apzināmies, vai ne, bet mūsu lielākais apkaunojums ir nespēja būt pašiem, turpretī lielāko lepnumu un laimi sniedz spēja domāt, just un izteikt to, kas dzimis mūsu sirdī.

No iepriekš teiktā izriet, ka vērtīga ir pati darbība, nevis tās rezultāts. Tomēr mūsu sabiedrībā valda pretējs uzskats. Mūsu darbošanās uzdevums nav apmierināt noteiktas vajadzības; mēs dzenamies pēc abstrakta mērķa – pārdot savus ražojumus. Mēs apšaubām, ka pērkot varam iegūt visus materiālos un nemateriālos labumus, tādējādi lietas nonāk mūsu īpašumā neatkarīgi no mūsu radošajiem pūliņiem attieksmē pret šīm lietām. Gluži tāpat – proti, kā precī – mēs uzlūkojam gan mūsu personiskās īpašības, gan sava darba rezultātu, ko iespējams pārdot, pretī gūstot naudu, prestižu un varu. Tā uzsvars pāriet no apmierinājuma, ko sniedz radoša darbošanās, uz gatavā produkta vērtību. Tādējādi cilvēks zaudē vienīgo apmierinājumu, kas varētu dāvāt viņam īstu laimi, – tagadējā brīža aktivitātes pārdzīvojumu, un dzenas pakaļ mirāžai – iluzorai laimei vārdā „veiksme”, kas liks vilties, kolīdz būs sasniegta.

Ja cilvēks spontānā aktivitātē atskārš savu patību un tādējādi saista sevi ar pasauli, tad viņš pārstāj būt izolēts atoms – viņš un pasaule kļūst par daļu no viena sakārtota veseluma, kurā cilvēkam ir sava pienācīga vieta, un tādējādi izgaista viņa šaubas par sevi pašu un dzīves jēgu. Šīs šaubas dzima no viņa atšķirtības un dzīves aiztures; kolīdz viņš spēj dzīvot – ne piespiedu kārtā vai automātiski, bet spontāni –, tā šaubas pazūd. Cilvēks sevi apzinās kā aktīvu un radošu individualitāti un atzīst, ka *pastāv tikai viena dzīves jēga – pati dzīvošana.*

Ja cilvēks pārvar pamatšaubas par sevi un savu vietu dzīvē, ja viņš saliedējas ar pasauli, aptverot to spontānas dzīvošanas aktā, tad viņš kā indivīds

iemanto spēku un arī drošību. Taču šī drošība atšķiras no pirmsindividuālā stāvokļa drošības, gluži tāpat kā jaunā saliedētība ar pasauli atšķiras no tās sākotnējām saitēm. Jaunās drošības pamats nav aizsardzība, ko indivīdam sniedz kāda ārpus viņa stāvoša augstāka vara. Šī jaunā drošība arī netiecas ignorēt dzīves traģisko pusi. Tā ir dinamiska un pamatojas nevis aizsardzībā, bet cilvēka spontānā aktivitātē. Tā ir drošība, ko ik mirkli sniedz cilvēka spontānā aktivitāte. Šo drošību spēj dāvēt tikai brīvība, un tai nav vajadzīgas ilūzijas, jo tā ir novērsusi apstākļus, kas rada ilūziju nepieciešamību.

Positīvā brīvība kā savas patības īstenošana paredz indivīda unikalitātes pilnīgu apliecinājumu. Cilvēki piedzimst vienlīdzīgi, taču atšķirīgi. Šīs atšķirības pamats ir cilvēka iedzimtas īpašības – viņa fizioloģiskais un garīgais mantojums, ko viņš saņem dzīves sākumā un kuram pēcāk pievieno mūža gaitā uzkrāto pieredzi un pārdzīvojumus. Nav sastopami divi fiziskā ziņā vienādi organismi, un tikpat unikāls ir personības individuālais pamats. Īstena patības izaugsme allaž notiek uz noteikta pamata – tā ir organiska izaugsme, tikai šai vienai personai raksturīgā iedīgļa atraisīšanās. Turpretī cilvēka-robotu attīstība nav organiska. Šajā gadījumā izaugsme uz patības pamata ir bloķēta un īstenā „es” vietu ieņem pseidopatība, kas, kā redzējam iepriekš, būtībā ir ārēju domāšanas un jušanas paraugu piesavināšana. Organiska izaugsme ir iespējama vienīgi tad, ja cilvēks dziļi ciena patības sevišķumu gan citos cilvēkos, gan sevī. Šī cieņa pret īpatnību un patības unikalitātes izkopšana ir cilvēces kultūras vērtīgākais sasniegums. Tieši šis sasniegums mūsdienās ir apdraudēts.

Patības unikalitāte nekādā ziņā nav pretrunā ar vienlīdzības principu. Tēze, ka visi cilvēki piedzimst vienlīdzīgi, paredz to, ka viņiem piemīt vienas un tās pašas fundamentālās cilvēciskās īpašības. Mums visiem ir lemts cilvēciskais liktenis, un katram no mums ir dotas neatņemamas tiesības uz brīvību un laimi. Tātad cilvēcisko attiecību pamatā ir jābūt solidaritātei, nevis valdonībai un pakļautībai. Vienlīdzība nenozīmē to, ka visi cilvēki ir vienādi. Šāds vienlīdzības traktējums izriet no indivīda lomas mūsdienu ekonomiskajā dzīvē. Pircēja un pārdevēja attiecībās atšķirīgām personības iezīmēm ir maza vērtība. Šajā situācijā nozīme ir tikai tam, ka vienam no viņiem pieder prece, ko pārdot, bet otram – nauda, lai šo preci iegādātos. Ekonomiskajā dzīvē viens cilvēks neatšķiras no otra, lai gan kā reāli cilvēki viņi ir atšķirīgi un viņu unikalitātes izkopšana ir individualitātes būtība.

Pozitīvā brīvība arī paredz principu, ka nav augstākas varas par šo unikālo individuālo patību – cilvēks ir savas dzīves centrs un mērķis, bet cilvēka individualitātes izaugsme un realizācija ir uzdevums, kas nekādos apstākļos nevar tikt pakļauts citiem, šķietami diženākiem mērķiem. Šāds skaidrojums var izraisīt nopietnus iebildumus. Vai tas nepostulē neapvaldītu egoismu? Vai tas nenoliedz ideju par ziedošanos ideāla vārdā? Vai šā principa atzīšana nenoved pie anarhijas? Vairāk vai mazāk izvērstas atbildes uz šiem jautājumiem ir dotas iepriekšējās nodaļās, tomēr problēma ir pārāk nozīmīga, lai mēs necenstos tās vēlreiz pamatot un tādējādi izbēgt no varbūtējiem pārpratumiem.

Apgalvojums, ka cilvēks nedrīkst būt pakļauts kaut kam augstākam par sevi pašu, nebūt nenoliedz, bet, gluži pretēji, stingri aplicina ideālu nozīmību. Tomēr tas liek kritiski izvērtēt jēdziena „ideāls” saturu. Mūsdienās daudzi sliecas domāt, ka ideāls ir katrs mērķis, kura sasniegšana neparedz materiāla labuma gūšanu, vai jebkas, kā vārdā cilvēks ir gatavs upurēt savas egoistiskās intereses. Tā ir tīri psiholoģiska – un šajā ziņā relativistiska – ideāla izpratne. No šāda subjektīva skatpunkta raugoties, fašists, kuru motivē alkas pakļauties augstākai varai un vienlaikus paverdzināt citus cilvēkus, ir tikpat liels ideālists kā cīnītājs par humānām vērtībām – brīvību un vienlīdzību. Uz šāda pamata jautājums par ideālu nav atrisināms.

Mums jāatzīst atšķirība starp īsteniem un iedomātiem ideāliem. Šī atšķirība ir tikpat fundamentāla kā atšķirība starp patiesību un meliem. Īsteniem ideāliem piemīt viena kopīga īpašība – tie pauž alkas pēc kaut kā tāda, kas vēl nav sasniegts, bet ir vēlams indivīda izaugsmes un laimes vārdā.⁴ Mēs varbūt ne vienmēr zinām, kas kalpo šim mērķim, mēs varam diskutēt par tā vai cita ideāla funkciju cilvēciskās attīstības ziņā, taču tas nav pamats relativismam, kas paredz nezināšanu par to, kas sekmē dzīvi vai kavē to. Mēs ne vienmēr esam droši par tās vai citas pārtikas veselīgumu vai kaitīgumu, bet tāpēc jau vēl neseicinām, ka indes vispār ir neatpazīstamas. Gluži tāpat mēs varam zināt – ja gribam zināt –, kas saindē garīgo dzīvi. Mēs zinām, ka dzīvei kaitē nabadzība, iebiedēšana, izolācija. Mēs arī zinām, ka dzīves uzplaukumu sekmē viss, kas kalpo brīvībai un stiprina drosmi un varēšanu būt pašam. Jautājums par to, kas cilvēkam ir labs vai slikts, ir nevis metafizisks, bet gan empīrisks – uz to var atbildēt, analītiski izvērtējot cilvēka iedabu un noteiktu apstākļu ietekmi uz cilvēku.

Bet kā ar, teiksim, fašistu „ideāliem”, kas neapšaubāmi ir vērsti pret dzīvi? Kā izprast faktu, ka cilvēki seko šiem viltus ideāliem tikpat dedzīgi kā citi seko īstiem ideāliem? Atbildi uz šo jautājumu sniedz zināmi psiholoģiski apsvērumi. Mazohisma fenomens liecina, ka cilvēkus var saistīt ciešanu vai pakļautības pārdzīvojumi. Nav šaubu, ka ciešanas, pakļautība vai pašnāvība ir antitēze pozitīviem dzīves centieniem, bet arī šos mērķus var subjektīvi pārdzīvot kā pievilcīgus un apmierinājumu sniedzošus. Dziņa pēc tā, kas nodara kaitējumu dzīvei, ir parādība, kas vislielākajā mērā saucama par „patoloģisku perversiju”. Daudzi psihologi pieņem, ka tīksmes pārdzīvojums un vairšanās no sāpēm ir vienīgie leģitīmie principi, kas vada cilvēka rīcību, taču dinamiskā psiholoģija rāda, ka subjektīvs tīksmes pārdzīvojums nav pietiekams kritērijs, vērtējot cilvēka uzvedību viņa laimes kontekstā. Tipisks piemērs ir mazohisma analīze. Tā parāda, ka baudas izjūta var izrietēt no patoloģiskas perversijas un tikpat maz atklāj pārdzīvojuma objektīvo nozīmi kā indes saldā garša mums atklāj tās iedarbību uz organismu.⁵ Tādējādi mēs definējam īstenu ideālu kā jebkura veida centienus, kas sekmē patības izaugsmi, brīvību un laimi, bet viltus ideālu – kā tos piespiedu iracionālos mērķus, kas subjektīvi saistās ar patīkamu pārdzīvojumu (piemēram, dziņā pēc pakļautības), bet patiesībā kaitē dzīvei. Pieņemot šādu definīciju, mēs varam secināt, ka īstens ideāls ir nevis kaut kāds indivīdam neredzams, par viņu augstāks spēks, bet gan viņa patības pilnīga apliecinājuma skaidra izpausme. Jebkuri mērķi, kas ir pretrunā ar šādu apliecinājumu, ir nevis ideāli, bet patoloģiski centieni.

Šeit mēs nonākam pie jautājuma par upurēšanos. Vai mūsu uzskats par brīvību kā nepakļaušanos jebkādai augstākai varai izslēdz upurēšanu, tostarp savas dzīves upurēšanu kaut kāda mērķa vārdā?

Šis jautājums ir sevišķi svarīgs mūsdienās, kad fašisms sludina pašupurēšanos kā augstāko tikumisko vērtību un daudzus ietekmē ar savu ideālistisko raksturu. Atbilde uz šo jautājumu loģiski izriet no iepriekš teiktā. Pastāv divi pilnīgi atšķirīgi upurēšanas tipi. Viens no cilvēka dzīves traģiskajiem faktiem ir mūsu fiziskās patības un mūsu garīgā „es” centienu potenciālais konflikts – lai apliecinātu savas garīgās būtības veselumu, cilvēks var būt spiests upurēt savu fizisko esību. Šāds upuris vienmēr būs traģisks. Nāve nekad nav salda – arī tad, ja tiek pieņemta augstākā ideāla vārdā. Tā allaž ir neizsakāmi rūgta un tomēr var kalpot kā cilvēka individualitātes augstākais

apliecinājums. Šāds upuris fundamentāli atšķiras no fašisma sludinātās „upurēšanās”. Fašisma gadījumā sevis upurēšana ir nevis augstākā cena, ko cilvēks var maksāt, lai apliecinātu savu patību, bet gan pašmērķis. Šāda mazohistiska upurēšana dzīves piepildījumu saskata tās noliegumā, patības iznīcināšanā. Lūk, spilgtākais piemērs fašisma centieniem visās to dažādajās izpausmēs – cilvēka patības iznīcināšana un tās pilnīga pakļaušana augstākai varai. Tā ir upurēšanās patoloģija tikpat lielā mērā kā pašnāvība ir dzīves pilnīgākais izkropļojums. Patiesa upurēšana paredz nesatricināmu vēlmi pēc garīga veseluma. Tie, kas šo vēlmi zaudējuši, upurējoties demonstrē vien savu morālo bankrotu.

Aplūkosim vēl pēdējo iebildumu: ja cilvēkiem ir ļauts darboties brīvi, spontāni un viņi neatzīst augstāku autoritāti par savu patību, vai šāda situācija nenovēršami neved pie *anarhijas*? Ja ar vārdu „anarhija” mēs saprotam neiegrozotu egoismu un destruktivitāti, tad noteicošais faktors būs mūsu izpratne par cilvēka iedabu. Es varu atsaukties tikai uz to, kas izklāstīts nodaļā par bēgšanas mehānismiem: cilvēks nav nedz labs, nedz ļauns; cilvēka dzīvei piemīt iekšēja dziņa, kas vērsta uz izaugsmi, attīstību un potenciālo dotumu izpausmi; ja dzīve ir traumēta, ja indivīds ir izolēts vai šaubu mocīts, vai jūtas vientuļš un bezspēcīgs, tad viņu pārņem dziņa pēc destruktivitātes un alkas pēc varas vai pakļaušanās. Turpretī pozitīvi apliecinoties brīvības situācijā, kurā cilvēks spēj realizēt savu patību pilnībā un bez kompromisiem, zūd arī pamatcēlonis asociālām tieksmēm un šai ziņā bīstami ir tikai slimi, garīgi neveseli indivīdi. Cilvēces vēsturē šāda brīvība vēl nekad nav tikusi īstenota, bet tā ir ideāls, uz ko cilvēce tiekusies pat tad, ja šie centieni bijuši izteikti nejdzīgās, iracionālās formās. Nav pamata brīnīties, kāpēc vēstures liecībās ir tik daudz cietsirdības un postītķāres. Manuprāt, pārsteidzošs – un tāpēc iedvesmojošs – ir vienīgi fakts, ka cilvēku dzimums, par spīti visam, kas noticis ar cilvēkiem, ir saglabājis un pat vēl izkopies tādas rakstura īpašības kā, piemēram, cieņa, drosme, pieklājība un labestība, kuras mēs redzam gan visā vēstures gaitā, gan neskaitāmos ļaudīs mūsdienās.

Ja ar „anarhiju” saprot indivīda nevēlēšanos atzīt jebkādu autoritāti, tad atbilde rodama iepriekš teiktajā par atšķirību starp racionālu un iracionālu autoritāti. Racionāla autoritāte – tāpat kā īstens ideāls – reprezentē izaugsmes centienus un indivīda attīstību. Tā principā nevar būt pretrunā ar indivīdu un viņa īsteniem – ne patoloģiskiem – centieniem.

Šīs grāmatas pamatatziņa ir tā, ka brīvībai mūsdienu cilvēka acīs ir divējāda nozīme: viņš ir ticis atbrīvots no tradicionālām autoritātēm un tapis „indivīds”, taču vienlaikus viņš ir kļuvis izolēts, bezspēcīgs, atsvešināts no sevis un citiem, tiek izmantots kā rīks ārēju mērķu sasniegšanai. Turklāt šāds stāvoklis grauj cilvēka patību, vājina un biedē viņu un mudina pakļauties jaunam jūgam. Turpretī pozitīvā brīvība paredz gan indivīda potenciālo dotumu pilnīgu īstenošanu, gan viņa spēju dzīvot aktīvi un spontāni. Brīvība ir sasniegusi to kritisko punktu, kurā savas attīstības iekšējās loģikas dēļ tā draud pāriet savā pretmetā. Demokrātijas nākotne ir atkarīga no tā individuālisma īstenošanas, kas ir mūsdienu garīgās dzīves ideoloģiskais mērķis jau kopš renesanses. Šodienas kulturālās un politiskās krīzes cēlonis ir nevis pārmērīgs individuālisms, bet gan apstākļi, ka tas, ko mēs uzskatām par individuālismu, ir pārvērties tukšā čaulā. Brīvības uzvara ir iespējama tikai tad, ja demokrātija attīstās sabiedrībā, kurā indivīds, viņa izaugsme un laime ir kultūras jēga un mērķis un kurā dzīvei nav nepieciešams attaisnojums panākumu vai jebkā cita formā, un kurā ārējā vara, vienalga, valsts vai ekonomiskā mašīna, valdonīgi nemanipulē ar indivīdu. Visbeidzot, tai jābūt sabiedrībai, kurā cilvēka sirdsapziņa un ideāli ir nevis ārēju prasību interiorizācija, bet gan paša noteiksmes un centieni, kas izriet no „es” neatkarījamās īpatnības. Šie centieni nevarēja tapt īstenoti nevienā no iepriekšējiem jaunlaiku vēstures laikmetiem. Tiem vajadzēja palikt lielākoties ideoloģiskiem mērķiem, jo trūka materiālās bāzes patiesa individuālisma attīstībai. Kapitālisms ir radījis šo noteiksmi. Ražošanas problēma – vismaz principā – ir atrisināta, un mēs varam vizualizēt gaidāmo pārpilnību, kurā cīņu par ekonomiskām privilēģijām vairs nenoteiks ekonomiska nepieciešamība. Šodien mēs saskaramies ar sociālo un ekonomisko spēku organizācijas problēmu, kurā cilvēks – kā organizētas sabiedrības loceklis – spētu kļūt par šo spēku pavēlnieku un būt ne vairs to vergs.

Iepriekš es uzsvēru brīvības psiholoģisko aspektu, bet vienlaikus arī centos parādīt, ka psiholoģisku problēmu nevar nošķirt no cilvēka esības materiālā pamata, no sabiedrības ekonomiskās, sociālās un politiskās struktūras. No šīs premisas izriet, ka pozitīvās brīvības un individuālisma īstenošana ir arī cieši saistīta ar ekonomiskām un sociālām pārmaiņām, kas atļaus indivīdam tapt brīvam savas patības realizācijas izpratnē. Šīs

grāmatas uzdevums nav risināt ekonomiskas problēmas, kas izriet no šīs premisas, vai kaldināt ekonomiskos plānus nākotnei. Tomēr es gribētu nešaubīgi iezīmēt virzienu, kurā saskatu problēmas atrisinājumu.

Pirmāmkārtām ir skaidri jāsaprot, ka mēs nevaram atļauties zaudēt nevienu no modernās demokrātijas fundamentāliem sasniegumiem – nedz tās pamatu pamatu, proti, reprezentatīvo pārvaldes formu, kurā tauta ievēl valdītājus, kas tad ir atbildīgi tautas priekšā, nedz jebkuras tiesības, ko valsts satversme garantē katram pilsonim. Mēs arī nevaram upurēt jaunāku demokrātijas principu, kas paredz, ka neviens nedrīkst ciest badu, ka sabiedrība ir atbildīga par visiem tās locekļiem, ka neviens nedrīkst tapt pazemots un zaudēt savu cilvēcisko lepnumu bailēs no bezdarba un izsalkuma. Šos galvenos sasniegumus vajag ne tikai saglabāt, bet arī stiprināt un izvērst plašumā.

Lai gan šie demokrātijas mērķi ir īstenoti, – protams, ne tuvu visā pilnībā –, ar to nepietiek. Demokrātijas progress paredz aktuālās brīvības, iniciatīvas un indivīda spontanitātes pilnveidošanu ne tikai šauri privātā sfērā vai garīgās lietās, bet vispirms cilvēka esībai fundamentālā aktivitātē – viņa darbā.

Kādi ir vispārīgie nosacījumi? Sabiedrības iracionālo bezplāna raksturu vajag aizstāt ar plānveida ekonomiku, kas reprezentē plānotus un saskaņotus visas sabiedrības pūliņus. Sabiedrībai nepieciešams pārvaldīt sociālo procesu tikpat racionāli, kā tā pārvalda dabu. Viens no nosacījumiem ir iestāšanās pret to slepeno varu, ko bauda neliela ļaužu grupa, kas plaši saimnieko bez atbildības pret tiem, kuru liktenis ir atkarīgs no tās lēmumiem. Šo jauno kārtību mēs varam saukt par demokrātisko sociālismu, bet ne jau nosaukums ir svarīgs. Svarīgi ir nodibināt racionālu ekonomisku sistēmu, kas kalpo tautas interesēm. Mūsdienās lielākajai daļai cilvēku nav ne tik vien nekādas teikšanas par saimniecisko mašīnēriju, bet arī gandrīz nekādu iespēju attīstīt patiesu iniciatīvu un spontanitāti savā darba laukā. Viņi ir „nodarbinātie” un no viņiem negaida neko citu kā vien rīkojumu izpildi. Vienīgi plānveida ekonomikā, kurā visa nācija racionāli pārvalda ekonomiskos un sociālos spēkus, indivīds var uzņemties savu daļu atbildības un savā darbā izmantot radošo domu. Svarīgi, lai indivīds atgūtu iespēju darboties pa īstam, lai sabiedrības un viņa paša mērķi pārklātos ne ideoloģiski, bet dzīves īstenībā, lai savā darbā viņš aktīvi liktu lietā pūliņus

un saprātu un justu atbildību par savu darbu, jo tam piemīt jēgpilns saturs viņa cilvēcisko uzdevumu kontekstā. Manipulāciju ar cilvēkiem mēs varam aizstāt ar aktīvu un saprātīgu sadarbību un formāli politisko pārvaldes principu „tautas vēlēta vara tautai” izvērst ekonomikas jomā.

Jautājums par to, vai ekonomiskā un politiskā sistēma veicina cilvēka brīvību, nevar tikt atbildēts, raugoties tikai no politikas vai ekonomikas skatpunkta. Brīvības īstenošanas vienīgais kritērijs ir tas, vai cilvēks aktīvi piedalās savas dzīves un arī sabiedrības dzīves noteikšanā, turklāt ne tikai formālā balsošanas aktā, bet savās ikdienas norisēs, savā darbā un attiecībās ar citiem cilvēkiem. Modernā politiskā demokrātija, ja tā iegrožota tīri politiskā jomā, nespēj pietiekami lielā mērā novērst vidusmēra indivīda ekonomiskās nenozīmības sekas. Nepietiek ar tīri ekonomiskiem konceptiem, tādiem kā ražošanas līdzekļu sabiedriskošana. Vārds „sociālisms” ir ieguvis mānīgu nozīmi, bet šajā gadījumā man prātā ir nevis nacionālsociālisms, kas to piesavinājis taktisku apsvērumu dēļ, bet gan Krievija, kur, par spīti ražošanas līdzekļu sabiedriskošanai, patiesībā valda birokrātija, kas manipulē ar plašām tautas masām. Šis apstāklis neizbēgami novērs brīvības un individuālisma attīstību, pat ja pārvalde izrādās efektīva iedzīvotāju lielākās daļas ekonomiskajās interesēs.

Nekad agrāk vārdi nav tik lielā mērā apslēpuši patiesību, kā tas ir mūsdienās. Sabiedroto nodevību dēvē par eskalācijas mazināšanu, militāro agresiju iztēlo kā aizsardzību pret uzbrukumu, mazas valsts iekarošana notiek itin kā draudzības vārdā, bet veselas tautas brutāla apspiešana tiek īstenota zem nacionālsociālisma karoga. Tikpat kroplīgu nozīmi iemanto vārdi „demokrātija”, „brīvība” un „individuālisms”. Tomēr pastāv iespēja noteikt reālo atšķirību starp demokrātiju un fašismu. Demokrātija ir sistēma, kas rada ekonomiskus, politiskus un kultūras nosacījumus indivīda pilnvērtīgai attīstībai. Fašisms ir sistēma, kas, lai kā to nosauktu, pakļauj indivīdu ārpusējām interesēm un kavē patiesas individualitātes attīstību.

Acīmredzams, ka, veidojot apstākļus demokrātijas īstenošanai, lielas grūtības rada pretruna starp plānveida ekonomiku un katra indivīda aktīvu līdzdarbošanos. No vienas puses, plānveida ekonomika ikvienas lielas industriālas sistēmas mērogā prasa lielu centralizāciju un tātad arī birokrātiju šīs centralizētās mašīnas administrēšanai. No otras puses, katra indivīda un veselās sistēmas mazāko vienību aktīva kontrole un sadarbība prasa lielu tiesu

decentralizācijas. Plānveida ekonomika novedīs pie jaunas manipulācijas ar cilvēkiem, ja vien plānošanu no augšas nepapildinās aktīva līdzdarbība no apakšas un sociālās dzīves straume pastāvīgi neplūdis no apakšas uz augšu. Atrisināt problēmu, kā savienot centralizāciju un decentralizāciju, ir viens no galvenajiem sabiedrības uzdevumiem. Šis uzdevums nebūt nav sarežģītāks par jau atrisinātām tehniskām problēmām, kas cilvēcei ļāvis tik pilnīgi valdīt pār dabu. Tomēr tas atrisināms vienīgi tad, ja mēs skaidri apzināties šo nepieciešamību un mūsos mājo ticība cilvēkiem, viņu spējai rūpēties par savām patiesajām cilvēciskajām interesēm.

Te mēs atkal nonākam pie jautājuma par individuālo iniciatīvu. Liberālā kapitālisma apstākļos individuālā iniciatīva bija viens no spēcīgākajiem stimuliem, kas veicināja gan ekonomiskās sistēmas, gan cilvēka personisko attīstību. Tomēr te jāmin atruna: tā attīstīja tikai dažas atsevišķas cilvēka, viņa gribas un prāta īpašības, bet citas ļāva pakļaut ekonomiskiem mērķiem. Vispilnīgāk šis princips izpaudās augsti individualizētā un brīvo konkurenci veicinošā kapitālisma fāzē, kurā netrūka vietas neskaitāmiem neatkarīgiem uzņēmumiem. Mūsdienās šī telpa ir krietni sašaurināta. Vienīgi nedaudzi spēj praktizēt individuālu iniciatīvu. Ja mēs šodien gribam īstenot šo principu, to paplašināt tiktāl, lai taptu brīva personība savā veselumā, tad mums jāsaprot, ka to varēs panākt tikai tad, ja visa sabiedrība tam veltīs racionālus, saskaņotus pūliņus un decentralizācija sasniegs tādu pakāpi, kas spēs garantēt sistēmas mazāko vienību reālu, patiesu, aktīvu sadarbību un kontroli.

Vienīgi tad, ja cilvēks pārvalda sabiedrību un pakļauj ekonomisko mašīnu cilvēciskās laimes mērķiem, vienīgi tad, ja viņš aktīvi līdzdarbojas sociālajā procesā, viņš spēj pārvarēt to, kas pašlaik dzen viņu izmisumā – vientulību un bezspēcības izjūtu. Patlaban cilvēks cieš ne tik daudz no nabadzības, cik no apziņas, ka viņš ir pārtapis milzu mehānisma skrūvītē, robotā, ka viņa dzīve ir zaudējusi saturu un nozīmi. Uzvara pār to vai citu autoritāro sistēmu būs iespējama tikai tad, ja demokrātija neatkāpsies aizmugurē, bet dosies uzbrukumā un īstēnos tos mērķus, pēc kuriem tiekušies brīvības cīnītāji cilvēces vēstures pēdējos gadsimtos. Tā uzveiks nihilisma spēkus, ja spēs iedvest ļaudīm visspēcīgāko ticību, uz ko ir spējīgs cilvēka prāts, – ticību dzīvei un patiesībai, un brīvībai kā savas patības aktīvai, spontānai īstenošanai.

PIELIKUMS

CIVĒKA RAKSTURS UN SOCIĀLAIS PROCESS

Grāmatas gaitā mēs aplūkojam noteiktus vēsturiskos laikposmus, piemēram, reformāciju un mūsdienas, un analizējam sociālekonomisko, psiholoģisko un ideoloģisko faktoru savstarpējo ietekmi. Lasītājiem, kurus interesē ar šo analīzi saistītās teorētiskās problēmas, es mēģināšu pielikumā īsi ieskicēt to vispārīgo teorētisko satvaru, kas ir šīs konkrētās analīzes pamats.

Pētot sociālo grupu psiholoģiskās reakcijas, mēs saskaramies ar grupas locekļu, atsevišķu personu, rakstura struktūru, tomēr mūs interesē ne tik daudz šo cilvēku individuālās atšķirības, cik tā viņu rakstura struktūras daļa, kas kopīga lielākajai daļai grupas locekļu. Šo rakstura iezīmju kopumu var saukt par sociālo raksturu. Protams, sociālais raksturs ir mazāk specifisks nekā individuālais raksturs. Aprakstot individuālo raksturu, mēs minam visas tās īpašības, kas savā īpatnējā salikumā veido tā vai cita cilvēka personības struktūru. Sociālajā raksturā ietilpst tikai noteikta daļa individuālā rakstura iezīmju, proti, lielākās daļas grupas locekļu rakstura struktūras kodols, kas veidojies šās grupas dalībniekiem tipisku pārdzīvojumu un dzīves pieredzes rezultātā. Allaž būs „autsaideri” ar pilnīgi atšķirīgu rakstura struktūru, tomēr lielākās daļas grupas locekļu rakstura struktūra būs pamatkodola variācija, kas veidojusies dažādu nejaušu, katram indivīdam unikālu izcelsmes un dzīves pieredzes faktoru ietekmē. Ja mēs gribam pēc iespējas pilnīgāk izprast kādu cilvēku, tad šiem atšķirīgajiem elementiem ir vislielākā nozīme. Taču, ja gribam saprast, kā cilvēciskā enerģija tiek virzīta noteiktā gultnē un operē kā produktīvs spēks noteiktā sociālā kārtībā, tad uzmanības centrā nonāk sociālais raksturs.

Sociālā rakstura konceptam ir galvenā loma sociālā procesa izpratnē. Cilvēka raksturs – analītiskās psiholoģijas dinamiskajā nozīmē – ir specifiska forma, kurā cilvēcisko enerģiju veido cilvēka vajadzību dinamiska adaptācija noteiktas sabiedrības konkrētam eksistences modam. Savukārt raksturs nosaka indivīdu domāšanu, jūtas un rīcību. Attieksmē pret domāšanu tas var likties neticami, jo mēs visi sliecamies piekrist tradicionālajam uzskatam, ka domāšana ir viscaur intelektuāls akts, neatkarīgs no personības psiholoģiskās struktūras. Tomēr tā nav taisnība – un vēl jo mazāk gadījumā,

ja mūsu domas saistās ar ētiskām, filosofiskām, politiskām, psiholoģiskām vai sociālām problēmām, nevis empīriskām manipulācijām ar konkrētiem objektiem. Šāda veida domas – neatkarīgi no domāšanas aktā ietvertiem tīri loģiskiem elementiem – lielā mērā determinē domājošā cilvēka personības struktūra. Tas attiecas gan uz doktrīnu vai teorētisku sistēmu kopumā, gan uz atsevišķiem jēdzieniem, piemēram, mīlestību, taisnīgumu, vienlīdzību, ziedošanos. Katram šādam jēdzienam un katrai doktrīnai ir sava emocionālā matrice, kas sakņojas indivīda rakstura struktūrā.

Iepriekšējās nodaļās mēs redzējām daudzus konkrētus piemērus. Saistībā ar doktrīnām mēs centāmies atsegt agrīnā protestantisma un mūsdienu autoritārisma emocionālās saknes. Saistībā ar atsevišķiem jēdzieniem mēs parādījām, ka, teiksim, sadomazohistiskam raksturam mīlestība nozīmē simbiotisku atkarību, ne savstarpēju apliecinājumu un savienību uz vienlīdzības pamata. Ziedošanās tam nozīmē individuālā „es” pilnīgu pakļaušanu kaut kam augstākam, ne garīgās un ētiskās patības apliecinājumu, cilvēku dažādība – atšķirību varas sadalē, ne individualitātes realizāciju uz vienlīdzības pamata, taisnīgums – noteikums, ka katram jāsaņem pēc nopelniem, ne cilvēka beznosacījumu prasību pēc savu no dzimšanas doto un neatņemamo tiesību īstenošanas, drosme – gatavību pakļauties un paciest ciešanas, ne savas individualitātes augstāko apliecinājumu, nostājoties pretī varai. Kad divi dažādi cilvēki runā, piemēram, par mīlestību, tad viņi izmanto vienu un to pašu vārdu, taču šī vārda nozīme var būt gana atšķirīga – to nosaka katra sarunas biedra rakstura struktūra. Patiesi, jēdzienu nozīmes pareiza psiholoģiskā analīze mums ļautu izvairīties no daudziem intelektuālas dabas pārpratumiem, jo tīri loģiska klasifikācija ir neizbēgami lemta neveiksmei.

Kultūras gara izpratnei ārkārtīgi nozīmīgs ir fakts, ka ideja pamatojas emocionālā matricē. Dažādām sabiedrībām vai vienas sabiedrības dažādiem slāņiem piemīt specifisks raksturs, un uz tā pamata attīstās un gūst ietekmi dažādas atšķirīgas idejas. Piemēram, ideja par darbu un veiksmi kā galvenajiem dzīves mērķiem varēja kļūt ietekmīga un pievilcīga mūsdienu sabiedrībā mūsdienu cilvēka vientulības un šaubu dēļ. Turpretī mēģinājums iedvest ideju par nemitīgiem pūliņiem un centieniem pēc panākumiem pueblo indiāņiem vai meksikāņu zemniekiem izrādītos pilnīgi veltīgs. Šiem ļaudīm piemīt gluži citāda rakstura struktūra nekā mūsdienu rietumniekiem,

un maz ticams, ka viņi saprastu jūsu teikto, pat ja jūs runātu viņu valodā. Tāpat Hitlers un tā daļa Vācijas iedzīvotāju, kuriem piemīt viņam līdzīga rakstura struktūra, fanātiski tic, ka ikviens cilvēks, kurš uzskata, ka karš ir novēršams, ir vai nu pilnīgs muļķis, vai tīrais melis. Viņu sociālais raksturs mudina domāt, ka dzīve bez ciešanām un posta ir tikpat neiedomājama kā brīvība un vienlīdzība.

Idejas bieži apzināti pieņem noteiktas grupas, kas sava sociālā rakstura īpatnību dēļ patiesībā uztver tās visai pavirši. Šīs idejas saglabājas vien kā apzinātu principu kopums, bet kritiskā brīdī cilvēki nerikojas saskaņā ar tām. Tipisks piemērs ir vācu strādnieku kustība nacisma uzvaras periodā. Pirms Hitlers nāca pie varas, lielākā daļa vācu strādnieku balsoja par sociālistu vai komunistu partijām un ticēja šo partiju propagandētajām idejām, proti, šo ideju *izplatība* strādnieku vidē bija ārkārtīgi plaša. Tomēr šo ideju *svars* ne tuvu nelīdzinājās to izplatībai. Nacisma uzvaras gājiens nesastapa politisku pretestību, jo vairums oponentu nebija gatavi cīnīties par savām idejām. Kaut arī daudzi kreiso partiju atbalstītāji ticēja savu partiju programmām, kamēr šīs partijas saglabāja autoritāti, krīzes stundā tūliņ pat atteicās no tām. Vācu strādnieku rakstura struktūras dziļāka analīze atklāj šā fenomena vienu – protams, ne vienīgo – cēloni. Daudziem vācu strādniekiem piemita personības tips, ko esam raksturojuši kā autoritāru. Viņi izjuta dziļi iesakņojušos respektu pret vispāratzītu autoritāti un ilgojās pēc tās. Sociālisma uzsvars uz individuālu neatkarību pretēji autoritātei, uz solidaritāti pretēji indivīda izolācijai nebija gluži tas, ko šie ļaudis vēlējās, jo to noteica viņu personības struktūra. Radikālo partiju vadoņu kļūda bija tā, ka viņi pārvērtēja savu organizāciju ietekmi – viņi redzēja ideju izplatību, bet neņēma vērā to reālo ietekmi.

Cita aina paveras protestantisma un kalvinisma doktrīnu analīzē. Tā parādīja, ka šīs idejas bija varens spēks jaunās reliģijas piekritēju vidē, jo tās atbilda šo ļaužu – ideju adresātu vajadzībām, viņiem raksturīgajām bailēm un trauksmei. Citiem vārdiem sakot, idejas var kļūt varens spēks, bet tikai tadā mērā, kādā tās kalpo kā atbilde uz noteikta sociālā rakstura pārstāvju specifiskām cilvēciskām vajadzībām.

Cilvēka rakstura struktūra nosaka ne tikai viņa domas un jūtas, bet arī viņa rīcību. Šī atklājuma nopelns pieder Freidam, pat ja viņa teorētiskais pamatojums nav gluži pareizs. To, kā cilvēka rakstura valdošās tendences

determinē viņa darbības, mēs uzskatāmi redzam neirotiķu uzvedībā. Viegli saprast, ka namu logu vai ietves bruģa akmeņu skaitīšana ir darbība, kas sakņojas kompulsīva rakstura noteiktās dziņās. Turpretī normāla cilvēka darbības šķietami nosaka tikai racionāli apsvērumi un reālas vajadzības. Tomēr, izmantojot psihoanalīzes piedāvātos jaunos novērošanas instrumentus, mēs varam konstatēt, ka tā dēvēto „racionālo uzvedību” lielā mērā determinē rakstura struktūra. Šīs atziņas ilustrāciju mēs redzējam mūsu diskusijā par darba nozīmi mūsdienu cilvēka dzīvē. Mēs redzējam, ka intensīvas alkas pēc nemitīgas darbošanās sakņojas trauksmē un vientulībā. Šāda kompulsīva attieksme pret darbu atšķiras no attieksmes pret darbu citās kultūrās, kur cilvēki strādāja, ciktāl tas bija vajadzīgs, bet neizjuta savā raksturā ietvertu papildu spēku ietekmi. Mūsdienās visiem normāliem cilvēkiem piemīt vienlīdz liela darba dziņa, turklāt intensīva strādāšana ir nepieciešama, lai vispār izdzīvotu, tāpēc ir viegli nepamanīt šīs iezīmes iracionālo komponenti.

Tagad mums jājautā, kā raksturs funkcionāli kalpo individam un sabiedrībai. Pirmajā gadījumā atbilde ir vienkārša. Ja indivīda raksturs vairāk vai mazāk cieši atbilst sociālajam raksturam, tad viņa personības valdošās dziņas mudina viņu darīt to, kas nepieciešams un vēlams viņa kultūras specifiskajos sociālajos apstākļos. Teiksim, ja viņam piemīt kaislīga dziņa taupīt un dziļā nepatika pret naudas šķērdēšanu, tad šī īpašība būs ļoti noderīga, ja viņš ir sīktirgotājs, kuram jābūt taupīgam, lai izdzīvotu. Rakstura īpašībām – līdztekus ekonomiskajai funkcijai – piemīt ne mazāk svarīgā psiholoģiskā funkcija. Cilvēks, kuram taupīšana ir vēlme, kas izriet no viņa personības rakstura, gūst arī dziļu psiholoģisku apmierinājumu, ja viņam dota iespēja rīkoties atbilstoši iekšējai vajadzībai, proti, taupot viņš ne tikai gūst praktisku labumu, bet arī izjūt psiholoģisku apmierinājumu. Par to viegli pārliecināties, vērojot, piemēram, iepērkamies tirgū sievieti no zemā vidusslāņa: ietaupot divus centus, viņa jūtas tikpat laimīga kā atšķirīga rakstura cilvēks, kas bauda kādu juteklisku tīksmi. Psiholoģiskais apmierinājums iestājas ne vien tad, kad cilvēks rīkojas saskaņā ar sava rakstura prasībām, bet arī tad, kad viņš lasa vai dzird domas, kas viņam tuvas tā paša iemesla dēļ. Autoritāru raksturu dziļi iespaido ideoloģija, kas apraksta dabu kā varenu spēku, kam jāpakļaujas, vai runa, kas satur sadistiskus politisko notikumu aprakstus; lasīšanas vai klausīšanās norise sniedz viņam psiholoģisku apmierinājumu. Tātad var secināt, ka normālam cilvēkam viņa rakstura subjektīvā funkcija ir mudināt

rikoties atbilstoši praktiskai vajadzībai un vienlaikus sniegt psiholoģisku apmierinājumu par viņa rīcību.

Ja gribam aplūkot sociālā rakstura funkciju sociālajā procesā, tad mums jāsāk ar to pašu apgalvojumu, kas tika izteikts par sociālā rakstura funkciju indivīda dzīvē: pielāgojoties sociālajiem apstākļiem, cilvēks attīsta tās rakstura iezīmes, kuras liek viņam *gribēt* rīkoties tā, kā *vajag* rīkoties. Ja noteiktā sabiedrībā vairuma cilvēku raksturs – proti, sociālais raksturs – ir pielāgots objektīvajiem uzdevumiem, kas indivīdam jāveic šajā sabiedrībā, tad ļaužu enerģija ievirzās tādā gultnē, kas to pārvērš šās sabiedrības funkcionēšanai nepieciešamā, produktīvā spēkā. Apskatīsim vēlreiz piemēru ar darbu. Mūsdienu industriālā sistēma prasa, lai lielākā daļa mūsu enerģijas tiktu ievirzīta darba gultnē. Ja cilvēki strādātu, vien ārēju vajadzību spiesti, tad veidotos milzīga plaša starp vajadzību un vēlēšanos strādāt un šī plaša mazinātu darba efektivitāti. Taču, pateicoties rakstura dinamiskai adaptācijai sociālām prasībām, cilvēka enerģija iemanto tādas formas, kas mudina rīkoties atbilstoši noteiktām ekonomiskām vajadzībām. Tātad mūsdienu cilvēks tai vietā, lai justos spiests smagi strādāt, ļauj tai iekšējai darba dziņai, kuras psiholoģisko nozīmi mēs centāties analizēt. Tai vietā, lai klausītu atklātai autoritātei, cilvēks ir izveidojis iekšēju autoritāti – sirdsapziņu un pienākumu, kas viņu kontrolē daudz efektīvāk nekā to spētu jebkāda ārēja autoritāte. Citiem vārdiem sakot, sociālais raksturs internalizē ārējās vajadzības un tādējādi mobilizē cilvēka enerģiju uzdevumiem, ko izvirza noteikta ekonomiska un sabiedriska sistēma.

Mēs jau redzējām, ka, tiklīdz rakstura struktūrā ir attīstījušās noteiktas vajadzības, tā jebkura uzvedība, kas atbilst šīm vajadzībām, sniedz vienlaikus psiholoģisku apmierinājumu un praktisku labumu no materiālā izdevīguma skatpunkta. Kamēr vien sabiedrība sniedz indivīdam šos abus apmierinājumus vienlaicīgi, mēs redzam situāciju, kurā psiholoģiskie spēki cementē sociālo struktūru. Tomēr agri vai vēlu rodas neatbilstība. Tradicionālā rakstura struktūra turpina pastāvēt jaunos saimnieciskos apstākļos, kuros agrākās rakstura īpašības vairs nav noderīgas. Cilvēks tiecas rīkoties saskaņā ar savu rakstura struktūru, bet jaunajos apstākļos vai nu šī darbošanās kļūst par šķērslī viņa ekonomisko mērķu sasniegšanai, vai arī viņam nerodas gana daudz iespēju rīkoties atbilstoši savai „iedabai”. Tipisks piemērs ir agrākās vidusšķiras rakstura struktūra – īpaši valstīs ar striktu kārtu hierarhiju, piemēram,

Vācijā. Agrākie vidusslāņa tikumi – pieticība, taupīgums, piesardzība, aizdomīgums – mūsdienu darījumu pasaulē kļūst arvien nevērtīgāki salīdzinājumā ar jaunajām īpašībām, piemēram, iniciatīvu, gatavību riskēt, agresivitāti u. tml. Pat ja vecie tikumi laiku pa laikam noder – teiksim, vadot nelielu veikaliņu, – tomēr mazās uzņēmējdarbības iespējas ir tiktāl sašaurinātas, ka tikai daži vecā vidusslāņa dēli spēj veiksmīgi „izmantot” personiskās rakstura īpašības savā ekonomiskajā darbībā. Audzināšana viņos attīstīja tādas rakstura iezīmes, kas savulaik bija pielāgotas viņu sociālā slāņa situācijai, taču ekonomiskā attīstība noritēja straujāk nekā rakstura attīstība. Ekonomiskās un psiholoģiskās evolūcijas ātruma atšķirība radīja situāciju, kurā ierastās ekonomiskā darbošanās vairs nespēja apmierināt psiholoģiskās vajadzības. Tomēr šīs vajadzības joprojām pastāvēja un tiecās rast apmierinājumu kādā citā sfērā. Zemajam vidusslānim tipiskie šauri egoistiskie centieni pēc personiska pārkāpuma no individuālās jomas pārgāja uz valstisko. Arī sadistiskās dziņas, kas iepriekš tika izmantotas privātās konkurences cīņā, daļēji pārvirzījās uz sociālo un politisko jomu un daļēji intensificējās frustrācijas dēļ. Atsvabinājušās no ierobežojošiem faktoriem, tās tiecās rast apmierinājumu politiskas vajāšanas aktos un karā. Tā psiholoģiskie spēki, saliedējušies ar visas tracinošās situācijas izraisīto aizvainojumu un dūsmām, tai vietā, lai nostiprinātu pastāvošo sabiedrisko kārtību, pārtop dinamītā, ko izmanto sociālās grupas, kas vēlas sagraut demokrātiskas sabiedrības tradicionālo politisko un ekonomisko struktūru.

Mēs līdz šim nerunājām par audzināšanas procesa lomu sociālā rakstura veidošanā. Daudzi psihologi uzskata, ka audzināšanas metodes agrīnās bērnības posmā un apmācības tehnika vēlākās skološanas gaitā ir noteikta rakstura attīstības *cēlonis*, tāpēc būtu lietderīgi šai sakarā izteikt dažas piezīmes. Vispirms vajadzētu noskaidrot, ko tieši mēs saprotam ar audzināšanu. To var definēt dažādi, bet paraudzīsimies uz to no sociālā procesa skatpunkta. Audzināšanas sabiedriskā funkcija ir sagatavot cilvēku tai lomai, ko viņš vēlākajos dzīves posmos spēlēs sabiedrībā, proti, veidot individuālo raksturu tā, lai tas tuvinātos sociālajam raksturam un cilvēka vēlmes sakristu ar viņa sociālās lomas vajadzībām. Šī funkcija determinē ikvienas sabiedrības audzināšanas sistēmu. Tātad mēs nevaram *izskaidrot* sabiedrības vai tās locekļu personības struktūru, vērtējot audzināšanas procesu, toties mēs varam izskaidrot audzināšanas sistēmu, ņemot vērā vajadzības, ko nosaka

zināmas sabiedrības sociālā un ekonomiskā struktūra. Tomēr audzināšanas metodēm ir ārkārtīgi liela nozīme, ciktāl tās uzlūko kā mehānismu, ar kura palīdzību individuus ielāgo noteiktā formā. Tās var uzskatīt par līdzekli sociālo prasību transformēšanai personiskās rakstura īpašībās. Audzināšanas tehnikas nav konkrēta sociālā rakstura cēlonis, tomēr konstituē vienu no mehānismiem, kas piedalās rakstura veidošanā. Šajā kontekstā audzināšanas metožu pārziņāšana un izpratne ir svarīgs faktors funkcionējošas sabiedrības kopējā analīzē.

Nupat sacītais attiecas arī uz vispārējā audzināšanas procesa vienu atsevišķu sastāvdaļu, proti, *ģimeni*. Freids parādīja, ka bērna agrīnai pieredzei ir izšķiroša ietekme uz viņa rakstura struktūras veidošanos. Ja tas ir tiesa, tad kā saprast apgalvojumu, ka bērns, kuram – vismaz mūsu kultūrā – ir ļoti maza saskare ar sabiedrisko dzīvi, tomēr tiek sabiedrības veidots? Atbilde ir šāda: vecāki (neņemot vērā atsevišķas individuālas variācijas) ne tikai izmanto tās sabiedrības, kurā viņi dzīvo, audzināšanas paraugus, bet arī savā personā reprezentē noteiktas sabiedrības vai tās slāņa sociālo raksturu. Viņi pārnes uz bērnu to, ko var nosaukt par sabiedrības psiholoģisko gaisotni jeb garu; būtībā viņi ir šā gara pārstāvji. *Tādējādi ģimeni var uzskatīt par sabiedrības psiholoģisko aģentu.*

Izsakot apgalvojumu, ka sociālo raksturu veido noteiktas sabiedrības eksistences mods, es gribētu lasītājam atgādināt to, kas grāmatas pirmajā nodaļā bija teikts par dinamiskās adaptācijas problēmu. Lai gan ir tiesa, ka cilvēku veido vajadzības, kas izriet no sabiedrības ekonomiskās un sociālās struktūras, tomēr viņa pielāgošanās nav bezgalīga. Jāņem vērā ne tikai cilvēka fizioloģiskās vajadzības, kas prasa apmierinājumu, bet arī viņam piemērotās psiholoģiskās īpašības, ko tāpat nepieciešams apmierināt un kas frustrācijas gadījumā izraisa noteiktas reakcijas. Kas tās par īpašībām? Šķiet, nozīmīgākā ir tieksme augt, attīstīties un realizēt potenciālu, ko cilvēks uzkrājis vēstures gaitā, piemēram, radošas un kritiskas domāšanas spēju vai izsmalcināta jutekliska baudījuma spēju. Katrai no šīm spējām piemīt savs dinamisms. Kolīdz tās attīstījušās evolūcijas procesā, tā tiecas izpausties. Šo tieksmi var apspiest un frustrēt, taču apspiešana izraisa jaunas reakcijas – īpaši destruktīvu un simbiotisku dziņu veidošanos. Šī vispārējā izaugsmes tieksme (kas ir identiskās bioloģiskās tieksmes psiholoģisks ekvivalents) izraisa tādus specifiskus centienus kā, piemēram, brīvības alkas vai naidu pret apspiešību,

jo brīvība ir jebkuras izaugsmes fundamentāls nosacījums. Un atkal, brīvības alkas var apspiest un tās var izgaist no cilvēka apziņas, taču pat šādā gadījumā tās turpina pastāvēt potenciālā formā, apliecinot savu esību apzinātā vai neapzinātā naidā, kas vienmēr pavada šādu apspiešanu.

Mēs varam pamatoti pieņemt, ka – kā jau sacīts iepriekš – centieni pēc taisnīguma un patiesības ir cilvēka dabas neatņemama iezīme, kaut arī to var apspiest un izkropļot gluži tāpat kā tieksmi pēc brīvības. Šis pieņēmums saistās ar zināmām teorētiskām grūtībām. Šķietami vienkāršākais risinājums būtu meklēt pamatojumu kādā reliģiskā vai filosofiskā doktrīnā, kas izskaidrotu šo centienu pastāvēšanu ar dabas likumiem vai ticību, ka cilvēks ir radīts pēc Dieva līdzības. Tomēr šādi skaidrojumi nevar būt pamats mūsu argumentiem. Mūsaprāt, vienīgais ceļš, kā skaidrot šos centienus pēc taisnīguma un patiesības, ir visas cilvēces vēstures analīze sociālā un individuālā līmenī. Šajā analīzē mēs konstatējam, ka ikvienam, kurš ir vājš un bezspēcīgs, taisnīgums un patiesība ir spēcīgākie ieroči cīņā par brīvību un izaugsmi. Lielākā cilvēces daļa visā vēstures gaitā ir bijusi spiesta aizstāvēties pret varenākām grupām, kas to apspieda un ekspluatēja, bet arī katrs atsevišķais indivīds bērnībā pieredz šādu bezspēcības periodu. Mēs pieņemam, ka tieši šajā nevarības stāvoklī tad arī uzplaukst taisnīguma un patiesības izjūta, kas izvēršas par cilvēkam kā tādām piemītošu potenci. Tā mēs nonākam pie izpratnes, ka, *lai gan rakstura attīstību veido dzīves pamatnosacījumi un lai gan cilvēka iedabai nav bioloģiskas noteiksmes, tomēr cilvēka iedabai piemīt savs dinamisms, kas konstituē aktīvu faktoru sociālā procesa evolūcijā*. Pat ja mēs vēl nevaram skaidri izteikt psiholoģiskos jēdzienos šā cilvēciskā dinamisma būtību, tomēr mums jāatzīst tā pastāvēšana. Cenšoties vairīties no maldīgām bioloģiskām un metafiziskām koncepcijām, mums nav jāpieļauj tikpat rupja kļūda jeb socioloģisks relatīvisms, kas cilvēku uzlūko par marioneti, kura tiek raustīta aiz sociālo apstākļu aukliņām. Individida neatņemamās tiesības uz brīvību un laimi pamatojas viņam piemītošajās cilvēciskajās īpašībās – centienos dzīvot, paplašināt un izpaust potenciālu, kas viņā attīstīties vēsturiskās evolūcijas procesā.

Te būtu svarīgi vēlreiz norādīt uz nozīmīgākajām atšķirībām starp Freida uzskatiem un to psiholoģiju, kas izklāstīta šajā grāmatā. Pirmā atšķirība ir detalizēti iztīrīta pirmajā nodaļā, tāpēc šeit to atgādināšu vien īsos vārdos. Cilvēcisko iedabu mēs pamatā aplūkojam kā vēsturiski nosacītu, tomēr

nemazinot bioloģisko faktoru nozīmi un neuzskatot, ka problēmas risinājums būtu kultūras un bioloģisko faktoru pretnostatīšana. Otrā atšķirība ir tā, ka Freids principā uzlūkoja cilvēku kā pašpietiekamu veselumu, slēgtu sistēmu, ko daba apveltījusi ar zināmām fizioloģiski nosacītām dziņām, un rakstura attīstību interpretēja kā reakciju uz šo dziņu apmierinājumiem un frustrācijām. Turpretī, mūsaprāt, fundamentāla pieceja cilvēka personībai ir izpratne par cilvēka attieksmi pret pasauli, citiem cilvēkiem, dabu un sevi pašu. Mēs uzskatām, ka cilvēks ir *pirmām kārtām* sociāla būtne un nevis, kā pieņem Freids, pirmāmkārtām pašpietiekama radība, kas tikai sekundāri izjūt vajadzību pēc citiem cilvēkiem, lai apmierinātu savas instinktīvās vajadzības. Šajā ziņā mēs uzskatām, ka individuālā psiholoģija pamatā ir sociālā psiholoģija jeb, kā to definējis Salivens, starppersonālo attiecību psiholoģija. Psiholoģijas galvenā problēma ir indivīda noteikta veida attieksme pret pasauli, nevis atsevišķu instinktīvu vēlmju apmierinājums vai frustrācija. Izpratne par to, kas notiek ar cilvēka instinktīvajām vēlmēm, ir daļa no vispārīgās problēmas, kas saistās ar cilvēka attieksmi pret pasauli un nevis cilvēka personības problēma. Tādējādi mūsu vēlmes un vajadzības, kas centrējas ap indivīda attieksmi pret citiem, piemēram, mīlestība, naidis, maigums, simbioze, ir fundamentālas psiholoģiskas parādības, turpretī Freida skatījumā tās tikai sekundāri izriet no instinktīvu vajadzību apmierinājuma vai frustrācijas.

Atšķirība starp Freida bioloģisko un mūsu sociālo orientāciju ir īpaša nozīme saistībā ar rakstura veidošanās problēmām. Freids – uz viņa atklājumu pamata arī Abrahams, Džonss un citi – pieņēma, ka bērns izjūtu baudījumu tā sauktajās erogēnajās zonās (mutē un anālajā atverē) saistībā ar barošanas procesu un defekāciju un ka vai nu pārmērīgas stimulācijas un frustrācijas, vai konstitucionāli intensificēta jutīguma dēļ šīs erogēnās zonas saglabā savu libido raksturu vēlākajos mūža gados, kad normālas attīstības gaitā galveno lomu vajag iegūt ģenitālajai zonai. Tiek pieņemts, ka šī fiksācija uz preģenitālo līmeni noved pie sublimācijām un reakciju kompleksiem, kas kļūst par daļu no rakstura struktūras. Tā, piemēram, cilvēkam var piemist dziņa krāt naudu vai citus priekšmetus, *jo* viņš sublimē neapzināto vēlmi aizturēt izkārnījumus. Vai, teiksim, cilvēks sagaida, ka visus labumus viņam gādās citi, nevis centīsies tos iegūt ar paša pūlēm, *jo* izjūt neapzinātu vēlmi tapt barotam, kas sublimēta vēlmē saņemt palīdzību, zināšanas utt.

Freida novērojumi ir ļoti svarīgi, bet viņš tos izskaidroja kļūdaini. Viņš pareizi saskatīja šo „orālo” un „anālo” rakstura iezīmju kaislīgo un iracionālo iedabu. Viņš arī redzēja, ka šādas vēlmes caurstrāvo visus personības aspektus – cilvēka seksuālo, emocionālo un intelektuālo dzīvi un ka tās iekrāso visu viņa darbošanos. Tomēr viņš nepareizi izprata kauzālās attiecības starp erogēnajām zonām un rakstura īpašībām, samainot vietām cēloņus un sekas. Vēlme saņemt visu, ko sirds vēlas (mīlestību, aizstāvību, zināšanas, materiālas lietas) pasīvā veidā no ārēja avota, attīstās bērna raksturā kā reakcija uz viņa pieredzi attiecībās ar citiem cilvēkiem. Ja šajā pieredzē bērna iekšējā spēka apziņu vājina bailes, ja tiek paralizēta viņa iniciatīva un pašpaļāvība, ja attīstās un tiek apspiests naidīgums un ja vienlaikus viņa tēvs vai māte piedāvā mīlestību vai rūpes ar nosacījumu, ka bērns ir gatavs pakļauties, tad šāds apstākļu kopums rada attieksmi, kas paredz atteikšanos no aktīvas pasaules iekarošanas un visa enerģija tiek pievērsta ārējam avotam, no kura galu galā nāks visu vēlmju piepildījums. Šī attieksme iemanto kaislīgu raksturu, jo tikai šādā ceļā cilvēks var mēģināt realizēt savas iegribas. Cilvēki, kam piemīt šāda attieksme, bieži sapņo vai fantazē par to, kā viņus baro, auklē utt., jo mute – vairāk nekā jebkurš cits ķermeņa orgāns – atbilst šās receptīvās attieksmes paušanai. Taču orālās izjūtas nav šās attieksmes cēlonis. Tās izsaka attieksmi pret pasauli ķermeņa valodā.

To pašu var teikt par „anālo” personu, kura uz savas īpašās pieredzes pamata ir vairāk atsvešināta no citiem nekā „orālā” persona un meklē drošību, pārvēršot sevi pašpietiekamā sistēmā. Šāds cilvēks uztver mīlestību vai jebkuru citu ārpusēji vērstu attieksmi kā draudus savai drošībai. Tiesa, daudzos gadījumos šāda attieksme vispirms veidojas saistībā ar barošanu vai defekāciju, kas agrīnā vecumā ir bērna galvenās nodarbes un arī galvenā joma, kurā gūst izpausmi mīlestība vai apspiešana no vecāku puses un attiecīgi draudzīgums vai nepaklausība no bērna puses. Tomēr pārmērīga stimulācija un frustrācija saistībā ar erogēnām zonām pašas par sevi vēl neizraisa šādas attieksmes fiksāciju cilvēka raksturā. Lai gan saistībā ar barošanu un defekāciju bērns pārdzīvo zināmu juteklisku baudījumu, tomēr šai tīksmei nav nozīmīga loma rakstura attīstībā, ja vien tā nereprezentē – fiziskā līmenī – attieksmi, kas sakņojas kopīgā rakstura struktūrā.

Ja bērns izjūt pašāvēģu ticību savas mātes beznosacījumu mīlestībai, tad pēkšņai krūts barošanas pārtraukšanai nebūs nekāda drūma iespaids uz

viņa turpmāko rakstura attīstību. Turpretī mazulis, kuram trūkst pašāvēības uz mātes mīlestību, iemantos „orālas” rakstura iezīmes pat tad, ja barošanas process noritēs bez kādiem sevišķiem traucējumiem. „Orālās” un „anālās” fantāzijas vai fiziskās izjūtas vēlākajos gados ir svarīgas ne saistībā ar izraisīto baudījumu vai šā baudījuma mistisku sublimāciju, bet tikai saistībā ar noteikta veida attieksmi pret pasauli, kas ir to pamatā un ko tās izpauž.

Vienīgi no šāda skatpunkta Freida atklājumiem cilvēka rakstura attīstības jomā var būt nozīme sociālajā psiholoģijā. Kamēr mēs pieņemam, ka, teiksim, anālo raksturu tipisku Eiropas zemākā vidusslāņa pārstāvjiem izraisa zināma agrīna pieredze saistībā ar defekāciju, tikmēr mūsu rīcībā nav nekādu datu, kas ļautu saprast, kāpēc šim sabiedrības slānim veidojas tieši anāls sociālais raksturs. Turpretī, ja mēs to uzlūkojam kā tādas attiecības ar citiem ļaudīm, kas sakņojas rakstura struktūrā un izriet no pieredzes ārpusaulē, tad gūstam iespēju gūt izpratni par to, kāpēc zemā vidusslāņa pārstāvju dzīvesveids, uzskatu šaurība, izolācija un naidīgums dod savu ieguldījumu tieši šādas rakstura struktūras izveidē.⁶¹

Trešā svarīgā atšķirība ir cieši saistīta ar abām iepriekšējām. Freidam – viņa orientācijas uz instinktiem un dziļās pārliecības par cilvēka dabas samaitātību dēļ – ir sliekšme interpretēt visus „ideālos” motīvus cilvēkā kā kaut kā „maziska” sekas; šai ziņā tipisks ir viņa skaidrojums par taisnīguma izjūtu kā izrietošu no bērna sākotnējās skaudības pret jebkuru cilvēku, kuram pieder vairāk nekā viņam. Kā jau iepriekš norādīts, mēs uzskatām, ka ideāli, piemēram, patiesība, taisnīgums vai brīvība par spīti tam, ka bieži izrādās vien tukši vārdi vai racionalizācijas, var būt patiesi centieni un ka kļūdaina ir tā analīze, kas šos centienus neaplūko kā dinamiskus faktorus. Šie ideāli nav metafiziski, bet sakņojas cilvēka dzīves apstākļos un var tikt analizēti no šāda skatpunkta. Šādas analīzes ceļā nevajadzētu stāties bailēm iekrist metafiziskos prātojumos vai ideālistiskās koncepcijās. Psiholoģijas kā empīriskas zinātnes uzdevums ir pētīt ideālu radīto motivāciju un ar tiem saistītās morāles problēmas un tādējādi atsavināt mūsu domāšanu par šīm lietām no neempīriskiem un metafiziskiem elementiem, kas aizmīglo šo jautājumu būtību to tradicionālā traktējumā.

Visbeidzot mums jāmin vēl viena atšķirība. Tā saistīta ar vajadzību un pārpilnības psiholoģisko parādību diferenciaciju. Cilvēciskās esības primitīvais līmenis ir vajadzību līmenis. Pastāv imperatīvas vajadzības, kam jātop

apmierinātām pirms visa pārējā. Vien tad, ja cilvēkam atliek laiks un enerģija pēc primāro vajadzību apmierināšanas, var attīstīties kultūra un līdz ar to arī centieni, kas attiecināmi uz pārpilnības parādībām. Brīvi (jeb spontāni) akti vienmēr ir pārpilnības fenomeni. Freida psiholoģija ir vajadzību psiholoģija. Viņš definē baudījumu kā apmierinājumu, ko rada sāpīgas spriedzes novēršana. Pārpilnības parādībām, piemēram, mīlestībai un maigumam, faktiski nav nekādas lomas viņa sistēmā. Freids ne vien ignorē šādas parādības, bet arī šauri izprot parādību, kam velta tik daudz uzmanības, proti, seksualitāti. Saskaņā ar savu vispārīgo baudas definīciju Freids saredz seksualitātē vien fizioloģiskas nepieciešamības elementu, bet seksuālā apmierinājumā – sāpīga sasprindzinājuma atslābumu. Viņa psiholoģijā nav vietas dzimumdzīvei kā pārpilnības parādībai un seksuālai tīksmei kā spontānas liksmes izpausmei, kuras būtība nav negatīva spriedzes novēršana.

Kāds interpretācijas princips šajā grāmatā ticis izmantots kultūras cilvēciskā pamata izpratnei? Pirms sniegt atbildi uz šo jautājumu, būtu derīgi atgādināt galvenos interpretāciju virzienus, kas atšķiras no mūsējā.

1. „Psiholoģiskā” pieeja, kas raksturīga Freida domāšanai. Tā paredz, ka kultūras parādības sakņojas psiholoģiskos faktoros, kas izriet no instinktīvām dziņām, ko sabiedrība ietekmē tikai ar stiprākas vai vājākas apspiešanas līdzekļiem. Freida sekotāji, kas pārņēmuši šā veida interpretāciju, izskaidro kapitālismu kā anāla erotisma iznākumu, bet agrīnās kristietības attīstību – kā rezultātu ambivalentai attieksmei pret tēva tēlu.⁷²

2. „Ekonomiskā” pieeja, kas prezentēta Marksa vēstures interpretācijas nepareizā lietojumā. Saskaņā ar šo pieeju kultūras parādību, piemēram, reliģijas un politisko ideju, cēlonis ir subjektīvas ekonomiskas intereses. No šāda pseidomarksistiska skatpunkta⁸³ varētu censties skaidrot protestantismu kā atbildi uz buržuāzijas ekonomiskajām vajadzībām – un neko vairāk.

3. Visbeidzot, „ideālistiskā” pieeja, ko reprezentē Maksa Vēbera analīze „Protestantiskā ētika un kapitālisma gars”. Vēbers apgalvo, ka jaunās reliģiskās idejas ir sekmējušas jauna tipa ekonomiskās uzvedības un jauna kultūras gara attīstību, tomēr uzsver, ka šī uzvedība nav *tikai un vienīgi* reliģisko doktrīnu nosacīta.

Pretēji šiem skaidrojumiem mēs pieņemam, ka ideoloģijas un kultūra vispār sakņojas sociālajā raksturā, ka pašu sociālo raksturu veido noteiktas sabiedrības esības veids un ka valdošās rakstura iezīmes savukārt izvēršas

produktīvā spēkā – sociālā procesa veidotājā. Saistībā ar protestantiskā gara un kapitālisma problēmu es centos parādīt, ka viduslaiku sabiedrības sabrukums apdraudēja vidusslāni, ka šie draudi izraisīja bezspēcīgas izolācijas un šaubu izjūtas, ka šī psiholoģiskā pārmaiņa sekmēja Luteru un Kalvina mācību popularitāti, ka šīs doktrīnas intensificēja un stabilizēja izmaiņas rakstura struktūrā un ka šādi veidojušās rakstura iezīmes izvērtās par produktīvu spēku, attīstot kapitālismu, kas savukārt veidojās ekonomisku un politisku pārmaiņu gaitā.

Tas pats skaidrojuma princips tika izmantots attieksmē pret fašismu. Vidusšķiras zemākie slāņi reaģēja uz noteiktām ekonomiskām pārmaiņām, piemēram, monopolu varas pieaugumu un pēckara inflāciju, intensificējot noteiktas rakstura iezīmes, tostarp sadistiskas un mazohistiskas tieksmes. Šīs iezīmes vēl vairāk nostiprināja nacisma ideoloģija, un jaunās rakstura īpašības kļuva par varenu ieroci vācu imperiālisma ekspansijas atbalstam. Abos gadījumos mēs redzam, ka apstākļos, kad jaunas ekonomiskas tendences apdraud kāda sabiedrības slāņa labbūtību, tā uz šiem draudiem reaģē psiholoģiski un ideoloģiski un ka šīs reakcijas izraisītās psiholoģiskās pārmaiņas sekmē tālāku ekonomisko spēku attīstību, pat ja šie spēki pretdarbojas noteiktā slāņa ekonomiskajām interesēm. Mēs redzam, ka ekonomiskie, psiholoģiskie un ideoloģiskie spēki darbojas šādi: cilvēks reaģē uz izmaiņām ārējā situācijā tādējādi, ka izmaina pats sevi, un šie psiholoģiskie faktori palīdz veidot ekonomisko un sociālo procesu. Ekonomiskie spēki ir iedarbīgi, bet tie jāizprot nevis kā psiholoģiskas motivācijas, bet gan kā objektīvi nosacījumi. Psiholoģiskie spēki ir iedarbīgi, bet jāsaprot, ka tie paši ir vēsturisko apstākļu nosacīti. Idejas ir iedarbīgas, bet jāsaprot, ka tās sakņojas noteiktas sociālās grupas locekļu vispārīgā rakstura struktūrā. Tomēr, par spīti ekonomisko, psiholoģisko un ideoloģisko spēku savstarpējai atkarībai katram no tiem piemīt sava autonoma patstāvība. Īpaši tas redzams ekonomiskajā attīstībā, kas, būdama atkarīga no objektīviem faktoriem, piemēram, dabas resursu pieejamības, tehnoloģijām vai ģeogrāfiskiem apstākļiem, norisinās pēc saviem iekšējiem likumiem. Mēs norādījām, ka tas pats attiecas uz psiholoģiskajiem spēkiem: tos ietekmē ārējie dzīves apstākļi, taču tiem piemīt savs iekšējs dinamisms, proti, tie pauž cilvēciskas vajadzības, kas, lai gan ir ietekmējamas, nevar tikt izskaustas. Ideoloģijas jomā mēs redzam līdzīgu autonomiju, kas sakņojas loģikas likumos un vēstures gaitā iemantotā izziņas tradīcijā.

Mēs varam formulēt šo principu arī saistībā ar sociālo raksturu. Sociālais raksturs veidojas kā cilvēka iedabas dinamiska adaptācija sabiedrības struktūrai. Sociālo apstākļu maiņa sekmē izmaiņas sociālajā raksturā, proti, gūst izpausmi jaunās vajadzībās un nemieros. Šīs jaunās vajadzības rosina jaunas idejas un vienlaikus gatavo augsni šo ideju uztverei cilvēku prātos. Savukārt jaunas idejas tiecas stabilizēt un intensificēt jauno sociālo raksturu un nosacīt cilvēka rīcību. Citiem vārdiem sakot, sociālie apstākļi ar rakstura starpniecību ietekmē ideoloģiskās parādības, bet raksturu veido ne pasīva pielāgošanās sociāliem apstākļiem, bet gan dinamiska adaptācija uz to elementu pamata, kas ir vai nu bioloģiski iekodēti cilvēka iedabā, vai arī iemantoti vēsturiskās evolūcijas gaitā.

Vēres

- 1 Saskaņā ar Annas Hartohas sniegtajiem datiem (no *M. Gay, A. Hartoch un L. B. Murphy* topošās grāmatas par Sāras Lorensas sākumskolas audzēkņu gadījumu studijām) Roršaha pētījumi par trīs līdz piecus gadus veciem bērniem parādīja, ka mēģinājums saglabāt savu spontanitāti ir galvenais cēlonis konfliktam starp bērniem un autoritatīviem pieaugušajiem.
- 2 Kā spilgtu ilustrāciju draudzīguma komercializācijai es gribētu minēt reportāžu „Hovarda Džonsona restorāni” žurnālā *Fortune's* (1940. g. septembris, 96. lpp.). Džonsons nolīgst „klientus”, kuri apmeklē viņa restorānus, lai kontrolētu personāla darbu. „Visi ēdieni tiek gatavoti atbilstoši uzņēmuma vadības apstiprinātām standarta receptēm, tāpēc inspektors zina, cik lielai jābūt steika porcijai un kā jāgaršo dārzeniņiem. Viņš arī zina, cik ilgā laikā pusdienām jābūt pasniegtām un cik draudzīgai ir jābūt oficiantes attieksmei pret apmeklētājiem.”
- 3 Šīs problēmas analīzi kopumā sk.: Robert S. *Lynd Knowledge for What?* Princeton University Press, 1939. Tās filosofiskie aspekti aplūkoti: Horkheimer M. Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 3, 1934, F. Alcan, Paris.
- 4 Sal.: Max Otto. *The Human Enterprise*. T. S. Croft, New York, 1940, IV un V nodaļa.
- 5 Šī jautājuma analīze noved pie ļoti svarīga secinājuma, ko es gribētu vismaz pieminēt: dinamiskā psiholoģija var sekmēt ētisku problēmu risināšanu. Psihologi šai ziņā varēs palīdzēt vien tad, ja atskārtīs morāles problēmu nozīmi cilvēka personības izpratnē. Jebkura – arī Freida – psiholoģija, kas uzlūko morāles problēmas tikai no tiksmes principa skatpunkta, nespēj izskaidrot ļoti svarīgu personības aspektu un tādējādi paver ceļu dogmatiskām, neempīriskām morāles doktrīnām. Šajā grāmatā ietvertā sevis mīlestības, mazohistiskas ziedošāšanās un ideālu analīze ilustrē psiholoģijas un ētikas problēmas, kas pelnījušas dziļāku izvērsumu.

- 6 F. Aleksanders ir mēģinājis sniegt jaunu Freida atklājumu interpretāciju, kas zināmā mērā līdzinās mūsu nostājai. (Sk.: F. Alexander. The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances. *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XV, 1934.) Taču, lai gan viņa uzskati ir attīstījušies tālāk nekā Freidam, viņam nav izdevies pārvarēt bioloģisko orientāciju un pilnībā apzināt interpersonālās attiecības kā šo „preģenitālo” dziņu pamatu un būtību.
- 7 Šī metode pilnīgāk aplūkota: Fromm E. *The Dogma of Christ*. Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1963.
- 8 Es dēvēju šo uzskatu par pseidomarksistisku, jo tas interpretē Marksa teoriju kā tādu, kas apgalvo, ka vēsturi determinē ekonomiski motīvi materiālu labumu nozīmē, nevis kā tos izprata pats Markss, proti, kā objektīvus apstākļus, kas var novest pie dažādām ekonomiskām attieksmēm – intensīvas alkas pēc materiālas bagātības ir tikai viena no tām. (Par to bija runa 1. nodaļā.) Šīs problēmas sīkāku izklāstu sk.: Fromm E. Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 1, 1932, p. 28 ff. Sk. arī: Robert S. Lynds *Knowledge for What?* Princeton: Princeton University Press, 1939. Chap. II.

Igors Šuvajevs

Noslēgums jeb Fromma aktualitāte Latvijā

Lai runātu par Ēriha Fromma aktualitāti mūsdienās, nepieciešams fiksēt viņa novietojumu idejiski garīgo meklējumu kontekstā, tad iespējams precīzāk arī uzrādīt viņa aktualitāti Latvijā. Taču tieši šī novietojuma noteikšana nemaz nav tik viegla. Dažkārt viņa veikums tiek iekļauts humānistiskajā psiholoģijā, pašam Frommam tas gan nav pieņemams, lai gan dažkārt viņš uzstājas kā psihologs. Reizumis tiek runāts par viņa socioloģisko psihoanalīzi, pats Fromms gan raksta par analītisko sociālpsiholoģiju, kuras uzmanības lokā lielākoties ir sabiedrības raksturs un raksturorientācijas. Fromms tiek dēvēts par psihoanalītiķi, un tas ir pareizi, tomēr viņš piedāvā psihoanalīzes variāciju, ko dēvē par neopsihoanalīzi jeb neoanalīzi. Turklāt Fromms uzsver psihoanalīzes transterapeitisko nozīmi, vienlaikus izstrādājot arī politisko psihoanalīzi. Fromms tiek saistīts arī ar filosofisko antropoloģiju, viņš pat ieskicē visaptverošas filosofiskās antropoloģijas problemātiku. Tomēr viņa uzmanības lokā galvenokārt ir mūsdienu (tagadējā) cilvēka stāvoklis, īpaši izceļot cilvēka būšanu, labbūtību. Saistībā ar labbūtību jeb labbūšanu Fromms raksta par mākslu mīlēt, iespēšanu būt, uzrādot apliecināšanas vērtas vērtības. Fromma devums tiek dēvēts par abstrakto humānismu, kaut gan viņš pats raksta par sociālistisko, t.i., radikālo jeb revolucionāro humānismu. Šādi viņš iedomājas liekam pamatus jaunai humānistiskai ētikai. Fromms raksta par reliģiju, un tā ievijas arī viņa izstrādēs. Izsakoties īsāk – Fromms ir daudzveidīgs. Un šī kolektīvā monogrāfija ir mēģinājums iezīmēt dažus aspektus viņa idejiski filosofiskajā portretējumā.

Tomēr kopsavilkumā vēlreiz der norādīt uz Fromma aktualitāti kopumā un aktualitāti Latvijā. Turklāt aktualitāte Latvijā vienlaikus ir arī aktualitāte pasaulē (un otrādi), ja acīmredzot neskaita vienu punktu. Un šis punkts ir Fromma teksti latviešu valodā. Viņa darbu tulkošana ir pašos aizsākumos. Filosofisku, psihoanalītisku tekstu tulkošana nepavisam nav vienkārša pārlikšana kādā valodā, tulkojums paredz konceptuālu, jēdzienisku un terminoloģisku darbu. Un šādā darbā dažkārt atklājas iezīmes, kas nav pamanāmas oriģinālvalodā. Tā kā arī Fromma tekstu tulkošana (un izdošana) latviešu valodā var norādīt uz Fromma aktualitāti mūsdienās kopumā.

Fromma aktualitāte atklājas kā viņa psihoanalīze, pareizāk sakot, tās variācija. Principā piecdesmitajos gados noslēdzas Fromma īstenotā psihoanalīzes revīzija. Tomēr izvērstu psihoanalīzes revīziju un izskaidrotu re-vīziju pats Fromms nepiedāvā, kaut arī grasās to darīt. Tāpēc patlaban to var tikai rekonstruēt. Gluži tāpat kā vēlreiz no jauna ir nepieciešams pārskatīt Fromma attiecības ar Freidu. Vai viņa uzmanības lokā tiešām ir Freids vai arī amerikāniskais Freids? Cik lielā mērā Fromms jaunā terminoloģiskā valodā pārtulko jau Freida iezīmēto risinājumu? Fromma tekstuālajā korpusā par dziedināšanu un tās tehniku rodamas tikai piezīmes un dažī apsvērumi. Tomēr Fromma psihoanalīze aizvien vēl tiek praktizēta. Tāpēc aktuāls ir arī jautājums par tās terapeitisko nozīmi.¹

Fromms atsakās no psihoanalītiskās dziņas teorijas, tās vietā piedāvājot koncepciju par sabiedrības jeb sociālo raksturu. Cik lielā mērā tas ir ieguvums, bet cik lielā – šķietams ieguvums? Lai kāda arī būtu atbilde, Fromms joprojām ir aktuāls sabiedrības (kā arī individuālās) karakteroloģijas kontekstā. Var diskutēt par Fromma tipoloģiju vai vēsturiskajiem ekskursiem, tomēr nav noliedzama dažu ideju produktivitāte arī mūsdienās. Šīs raksturorientācijas ir šādas: receptīvā, ekspluatējošā, uzkrājošā un mārketinga (tirgus) jeb patērējošā orientācija. Tām var būt kā pozitīvas, tā negatīvas izpausmes, un tās var pastāvēt līdzās cita citai. Tomēr mūsdienas raksturo patērējošā orientācija savā neproduktīvajā variantā. Patērējošās raksturorientācijas tipa cilvēks pret visu izturas kā pret preci, kuras vērtību nosaka maiņas vērtība. Viņš ir sava veida pārdēvējs, kas pārdod arī pats sevi, tāpēc nav ieinteresēts savā pašbūtībā un nav arī uz to spējīgs. Viņam svarīgi ir panākumi, iespēja apsteigt citus, viņš principā nekad nav pats, patērējošais laika gaitā kļūst par tērēto. Šāds raksturs Fromma izpratnē nosaka kā indivīda, tā sabiedrības

(kāda kopuma) izturēšanos, galu galā viņa izpratnē no šī rakstura ir atkarīga arī ideoloģija un kultūra. Kāds raksturtips pastāv Latvijā, Eiropā, pasaulē? Tas nav tikai retorisks jautājums, jo raksturs izvēršas domās, jūtās, darbībās. Turklāt Fromma raksturoorientāciju koncepcijas izstrāde viņa garā tiek turpināta.² Un runa nav tikai par indivīdu raksturiem, runa ir arī par raksturu sabiedrībā, kas nosaka tās virzību, dominējošo darbību kopumu.

Fromms speciāli pievēršas cilvēka destruktivitātes problemātikai, kas jo sevišķi aktuāla ir kļuvusi pēdējā laikā (it īpaši saistībā ar Krieviju).³ Fromma skatījumā pastāv defensīvā agresija jeb labdabīgā, dzīvi apliecinošā agresivitāte un ļaunā agresija, kas izpaužas galvenokārt sadismā un nekrofilijā. Sadistisks indivīds ir mazdūšīgs un vājš, viņš neuzdrošinās būt un to visu cenšas kompensēt ar kundzību pār citiem. Taču agresivitāte var ierakstīties arī sabiedrības jeb sociālajā raksturā. Un tādā gadījumā sabiedrībā uzrodas aizvien vairāk šādi sadistiski ievirzīti indivīdi. Savukārt nekrofilija izpaužas tieksmē pēc nedzīvā, mirušā, lietiskojamā. Nekrofilija izpaužas politikā un ekonomikā, tā neiet secen arī dabaszinātnēm. Viss tiek sadalīts, mehanizēts, padarīts par saskaitāmām vienībām, kuras tikpat mehāniski tiek kontrolētas. Esošais ir izejviela, ar kuru var darboties, skaitļi, ar kuriem var manipulēt. Savā ziņā vislabākais ir beigtais. Šai beigtā kultivēšanai, nedzīvā fascinējošajai aizrautībai Fromms pretstata biofiliju – dzīvā mīlēšanu, dzīvā apliecināšanu.

Fromms raksta par diviem eksistences un pieredzes modiemi – būt (būšanu) un piederēt (piesavināšanu, īpašumošanu, dabūšanu). Būšana ir aktīva, produktīva darbība (domāšana, mīlēšana), kas nav nekāds aktīvisms vai darbošanās. Savukārt piederēšana īstenībā ir pasivitāte, kurā dominē piederētgrība: lai piederētu mantas, slava, vērtības u. tml. un lai pats piederētu kaut kam lielākam, labākam, skaistākam u. tml. Piederēšana ietver to, ko latviski var izteikt ar vārdiem „pieder” un „piederēties”.⁴ Piederēšana iezīmē privatīvismu, kurā privātais dažkārt ir publiskais, t.i., publiski izrādāmais.

Piederēšana Fromma skatījumā ir sajūgta ar autoritatīvu reliģiju, savukārt būšanā svarīgāka ir Dieva pieredzēšana. Un šādā pieredzē ir gūstama vienbūšana ar Dievu, proti, šādi iespējams nokļūt stāvoklī, kurā cilvēks un Dievs kļūst viens. Fromms pievēršas dažādām reliģiskajām tradīcijām. Viņš norāda uz orientālajām tradīcijām un brīdina par to pārvēršanu spirituālās precēs mūsdienu patērējošajā pasaulē. No Tālo Austrumu mācībām viņu īpaši saista dzenbudisms un joga. Taču arī Rietumu tradīcijā ir gūstamas

svarīgas atziņas. Fromms īpaši uzsver profētisma un hasīdisma nozīmi. Savā ziņā Fromms dzīvo ar hasīdisma tradīciju, jo daudzko no tās mācās. Un šajā ziņā viņa veikums Latvijā var atklāties reljefāk, jo arī šeit ir spēcīga hasīdisma tradīcija.

Fromms nav iedomājams bez filosofijas, var pat teikt, ka viņš ir filosofējošs psihoanalītiķis. Jau 1939. gadā viņš publicē rakstu „Savtīgums un pašmīlestība”, kurā pamato, ka egoisms nepavisam nav sevis mīlēšana, egoists nemīl sevi, jo vispār nespēj un neprot mīlēt vai labākajā gadījumā pieķeras sevis iedomātam tēlam. Šādi Fromms aktualizē jau Aristoteļa izstrādāto pašmīlestības jeb pašdraudzības konceptu, ko Platons izstrādājis kā pašrūpes konceptu. Fromms atsaucas uz Huserlu, Heidegeru, Kantu, Spinozu un daudziem citiem filosofiem. Mūža nogalē viņu īpaši saista Meistars Ekharts. Taču savā ziņā visu mūžu viņu pavada Markss. Fromma skatījumā Marksa izstrādājamais sociālisms ir profētiskā mesianisma sekulāra izpausme. Viņš gan vairāk atsaucas uz agrīno Marksu. Tāpēc patlaban jo īpaši svarīgi izprast un analizēt Fromma sociālismu, viņa attieksmi pret dažādajiem marksisma variantiem un norisēm Padomju Savienībā, kas tiek dēvēta par Krieviju.

Tomēr viens Fromma izstrādņu aspekts ir īpaši svarīgs, proti, dzīvotmāksla jeb māksla būt.⁵ Šādi atklājas arī Fromma centieni parādīt psihoanalīzes transterapeutiskumu. Jau darbā „Cilvēks pats sev” (1947) Fromms norāda, ka ētika ir dzīvesmāksla, kurā cilvēks ir gan mākslinieks, gan savas mākslas priekšmets. Psihoanalīzes rosinātā pašiepazīšana, pašpiedzēšana, pašanalīze iekļaujas dzīvesmāslā. Šāda dzīvesmāksla ietver dažādus vingrinājumus, no kuriem dažus Fromms aprāda, kā arī pašattīstību, pašbūšanu. Tomēr viņš neizstrādā sistemātisku dzīvesmākslu. Tāpēc tās veidošanā Fromma darbos var gūt vērtīgas ierosmes un atziņas. Ne velti viņš pats atsaucas uz Meistaru Ekhartu: „Kā vispār var dzīvot, ja neesi apmācīts dzīvošanas un nomiršanas mākslā.”⁶ Un Fromms var lieti noderēt tās apguvē.

Vēres

- 1 Diemžēl jau 2013. gadā notikušajā konferencē iezīmējās Latvijas psihoterapeitu, psihologu nespēja mūsdienīgi risināt šāda veida jautājumus. Tāpēc šajā kolektīvajā monogrāfijā arī nav šādas psihoanalītiskajai dziedināšanai, psihoterapijai veltītas sadaļas. Par

- psihoterapiju Latvijā, kaut arī ne vienmēr precīzi un pilnīgi, sk.: Dombrovsky A. *History of the Development of Psychotherapy in Latvia*. Vienna: S. Freud Private University, 2013.
- 2 Sk., piem.: Funk R. *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München: dtv, 2005; Ders. *Der entgrenzte Mensch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011. Šeit Rainers Funks raksta par Es orientāciju.
 - 3 Par filosofu dēvētais amerikāņu psihologs Stīvens Pinkers nesē ir nācis klajā ar atziņu par vardarbības mazināšanos vēstures gaitā (sk.: Pinker St. *The better Angels of our Nature. Why Violence has declined*. New York: Viking Press, 2011), taču viņš ir iemanījies pilnīgi apiet destruktivitātes, agresijas, vardarbības teorētisko izstrādņu aplūkošanu.
 - 4 Acīmredzot, tikai pārtulkojot latviski Fromma darbu „*To Have or to Be?*”, būs iespējams runāt par terminoloģisku precizitāti Fromma (un ne tikai viņa) ideju izklāstā.
 - 5 „Fromma paliekošās aktualitātes īstais iemesls ir dzīvotmākslas aktualitāte.” (Sk.: Funks R. *Ēriha Fromma aktualitāte*. Rīga: FSI, 2014, 26. lpp.) Sal.: Wolf U. *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg: Rowohlt, 1999, S. 83–87, 93, 97.
 - 6 Fromm E. *Gesamtausgabe*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, Bd. 12, S. 401.

Fromma dzīvesgājums

- 1900 23. martā ortodoksālā ebreju vīntirgotāja Naftala un Rozas Frommu ģimenē Frankfurtē pie Mainas piedzimst Ērihs Pinhass Fromms
- 1918 Abitūrija un divu semestru jurisprudences studijas Frankfurtē, draudzība ar rabīnu Nehemiju Nobelu
- 1919 Socioloģijas, psiholoģijas un filosofijas studijas Heidelbergā. Talmūda apgūšana rabi Zālamana Baruha Rabinkova vadībā (līdz 1926. g.)
- 1922 Promovēšanās filosofijā pie Alfrēda Vēbera ar darbu „Jūdaiskais likums”
- 1924 Iepazīšanās ar Frīdu Reihmani un psihoanalīzi
- 1926 16. jūnijā kāzas ar Frīdu Reihmani. Psihoanalīzes apguve pie Karla Laundauera Frankfurtē, novēršanās no ortodoksā jūdaisma, iepazīšanās ar Georgu Grodeku
- 1927 Pirmā publikācija psihoanalīzes jomā – „Sabats”
- 1928 Mācību analīzes kursa iziešana pie Hansa Zahsa
- 1929 Fromms ir Frankfurtes Dienvidvācu psihoanalīzes institūta līdzdibinātājs, psihoanalīzes apguve Hansa Zahsa vadībā Berlīnes Psihoanalīzes institūtā

- 1930 Frankfurtes Sociālo pētījumu institūta līdzstrādnieks (pēc Maksa Horkheimera uzaicinājuma), psihoanalītiskās privātprakses uzsākšana Berlīnē
- 1931 Šķiršanās no sievas, plaušu tuberkulozes ārstēšana Davosā
- 1932 Topošās mācības iezīmēšana rakstā „Par analītiskās sociālpsiholoģijas metodi un uzdevumiem”
- 1933 Vieslekcijas Čikāgā, emigrācija, tēva nāve
- 1934 Pārcelšanās uz Ņujorku, darbs Ņujorkas Kolumbijas universitātes Sociālo pētījumu institūtā. Tuvāka iepazīšanās ar Karenu Horneju un sadarbība ar Hariju Sallivenu
- 1936 Autoritārā rakstura problemātikas izstrāde Maksa Horkheimera izdotajā krājumā „Studijas par autoritāti un ģimeni”
- 1938 Izstāšanās no Sociālo pētījumu institūta, pirmās publikācijas angļu valodā
- 1940 Amerikāņu pavalstniecības iegūšana
- 1941 Monogrāfija „Bēgšana no brīvības”. Hornejas grupas atdalīšanās no Ņujorkas Psihoanalītiķu biedrības
- 1943 Nošķiršanās no Hornejas grupas un Viljama Vaita institūta izveide Ņujorkā
- 1944 24. jūlijā kāzas ar Henniju Gurlandi
- 1947 Grāmata „Cilvēks pats sev”, dzīvesmākslas un patērējošā rakstura koncepta izstrāde
- 1949 Pārcelšanās uz Mehiko
- 1951 Mehiko Nacionālās universitātes Medicīnas fakultātes ekstraordinārais profesors, psihoanalīzes mācību analīzes uzsākšana
- 1952 Sievas Hennijas nāve
- 1953 18. decembrī kāzas ar Enisu Frīmani
- 1955 Grāmata „Veselā sabiedrība”, iestāšanās par komunitāro sociālismu
- 1956 Grāmata „Māksla mīlēt”. Meksikas Psihoanalīzes biedrības nodibināšana. Pārcelšanās uz Kuernavaku

- 1957 Seminārs kopā ar Daisecu Sudzuki. Frīdas Frommas-Reihmanes nāve
- 1959 Mātes nāve, darbs „Zigmunda Freida misija”
- 1960 Politiska iesaistīšanās ASV Sociālistiskās partijas darbībā
- 1961 Amerikāņu iepazīstināšana ar agrīno Karlu Marksu – „Marksa koncepcija par cilvēku”
- 1962 Miera konference Maskavā. Starptautiskās psihoanalīzes sabiedrību federācijas un Starptautiskā psihoanalīzes foruma nodibināšana
- 1963 Meksikas Psihoanalītiskā institūta atklāšana
- 1964 Darbs „Cilvēka sirds”, biofilijas un nekrofilijas koncepta izstrāde
- 1967 Atteikšanās no amata pienākumiem Mehiko
- 1968 Iestāšanās par Eiženu Makkartiju vēlēšanās, infarkts, atteikšanās no politiskajām aktivitātēm. Darbs „Cerības revolūcija”
- 1969 Pirmā vasaras atpūta Tesīnā
- 1970 Pētījuma publicēšana par meksikāņu zemniekiem
- 1972 Iepazīšanās ar Raineru Funku, kurš kļūst par viņa zinātnisko sekretāru un autortiesību pārvaldītāju
- 1973 Traktāts „Cilvēka destruktivitātes anatomija”
- 1974 Pārcelšanās uz Tesīnu
- 1976 Darbs „Piederēt vai būt?”
- 1977 Infarkts, garīgo spēku izsīkšana
- 1980 18. martā Ērihs Fromms nomirst

Fromma darbu hronoloģiskais saraksts

Pilnīga informācija par Ēriha Fromma darbiem gūstama viņa arhīvā:

Erich-Fromm-Archiv

Usrainer Ring 24

D-72076 Tübingen

FAX (49 7071) 600049

(frommfunk@googlemail.com)

Sk. arī: <http://www.fromm-gesellschaft.de>; <http://www.erich-fromm.de>)

Par apkopojošāko izdevumu patlaban var uzskatīt:

Fromm E. *Gesamtausgabe*. München, 1999. Bd. 1–12. Hrsg. von R. Funk.

Pirmpublikāciju un tulkojumu apkopojumu sk.: Fromm E.

Gesamtausgabe. München, 1999. Bd. 10. S. 374–500.

Kopoto darbu (*Gesamtausgabe*) saturs (iekavās pirmpublikācijas gads; kvadrātiekvavās – uzrakstīšanas gads):

BD. I.

Psychoanalyse un Soziologie (1929)

Der Staat als Erzieher. Zur Psychologie der Strafjustiz (1930)

Zur Psychologie des Verbrechers und der strafenden Gesellschaft (1931)

Politik und Psychoanalyse (1931)

Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1932)
Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie (1932)
Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht (1933)
Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie (1934)
Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart (1970)
Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie (1935)
Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil (1936)
Zum Gefühl der Ohnmacht (1937)
Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur (1949)
Die Furcht vor der Freiheit (1941)

BD. 2.

Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanischen Charakterologie (1947)
Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (1964)
Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (1976)

BD. 3.

Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Drittes Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung (1980)
Autorität und Familie. Geschichte und Methoden der Erhebungen (1936)
Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes (1970)

BD. 4.

Wege aus einer kranken Gesellschaft (1955)
Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik (1968)

BD. 5.

- Fragen zum deutschen Charakter (1943)
Was soll mit Deutschland geschehen? (1943)
Marschiert Deutschland bereits wieder? (1966)
Den Vorrang hat der Mensch. Ein sozialistisches Manifest und Programm (1960)
Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Fiktionen in der Aussenpolitik (1961)
Kommunismus und Koexistenz (1961)
Gründe für eine einseitige Abrüstung (1960)
Die Frage der Zivilverteidigung (1962)
Zur Theorie und Strategie des Friedens (1970)
Anmerkungen zur Entspannungspolitik (1975)
Der gegenwärtige Zustand des Menschen (1955)
Vorwort zu Edward Bellamy „Looking Backward“ (1960)
Nachwort zu George Orwell „1984“ (1961)
Propheten und Priester (1967)
Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (1966)
Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses (1970)
Die Zwiespältigkeit des Fortschritts. Zum 100. Geburtstag von Albert Schweitzer (1975)
Das Menschenbild bei Marx (1961)
Vorwort zu Karl Marx „Selected Writings“ (1964)
Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie (1965)
Probleme der Marx-Interpretation (1965)
Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen (1968)

BD. 6.

Der Sabbat (1927)

Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion (1930)

Die prophetische Auffassung vom Frieden (1960)

Die Aktualität der prophetischen Schriften (1975)

Ihr werdet wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (1966)

Psychoanalyse und Religion (1950)

Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (1972)

Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (1960)

Vorwort zu A. Reza Arasteh „Rumi the Persian“ (1965)

Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera für die westliche Welt (1976)

BD. 7.

Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973)

BD. 8.

Psychoanalyse als Wissenschaft (1955)

Der Mensch ist kein Ding (1957)

Psychoanalyse – Wissenschaft oder Linientreue? (1958)

Die Grundpositionen der Psychoanalyse (1966)

Die Krise der Psychoanalyse (1970)

Psychologie für Nichtpsychologen (1974)

Rezension zu W. Reich „Der Einbruch der Sexualmoral“ (1933)

Die Sozialphilosophie der „Willenstherapie“ Otto Ranks (1939)

Rezension zu M. Mead „Sex and Temperament in Three Primitive Societies“ (1936)

- Rezension zu M. Mead „Cooperation and Competition Among Primitive Peoples” (1937)
- Die Auswirkungen eine triebtheoretischen „Radikalismus” auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse (1955)
- Rezension zu C. G. Jung „Wirklichkeit der Seele” (1935)
- C. G. Jung: Prophet des Unbewussten (1963)
- Ödipus in Innsbruck (1930)
- Einleitung zu P. Mullahy „Oedipus. Myth and Complex” (1948)
- Der Ödipus-Komplex. Bemerkungen zum „Fall des kleinen Hans” (1966)
- Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung (1959)
- Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse (1962)
- Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten (1970)
- Quellen menschlicher Destruktivität (1968)
- Sigmund Freuds Psychoanalyse – Grösse und Grenzen (1979)
- Geschlecht und Charakter (1943)
- Sexualität und Charakter. Psychoanalytische Bemerkungen zum Kinsey-Report (1948)
- Mann und Frau (1951)

BD. 9.

- Humanismus und Psychoanalyse (1963)
- Einleitung zu E. Fromm „Socialist Humanism” (1965)
- Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie (1966)
- Humanistische Planung (1970)
- Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud (1962)
- Das Wesen der Träume (1949)
- Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache (1951)
- Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen (1958)

Die moralische Verantwortung des modernen Menschen (1958)
Psychologie und Werte (1959)
Der revolutionäre Charakter (1963)
Die Medizin und die ethische Frage des modernen Menschen (1963)
Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem (1963)
Einleitung zu E. Fromm un R. Xirau „The Nature of Man” (1968)
Der Wille zum Leben (1976)
Der kreative Mensch (1959)
Vorwort zu A. S. Neill „Summerhill” (1960)
Pro und Contra Summerhill (1970)
Psychologische Probleme des Alterns (1966)
Die Kunst des Liebens (1956)

BD. IO.

Jēdzienu un personu rādītājs
Bībeles, Marksa un Freida citātu rādītājs
Fromma rakstu koprādītājs

BD. II.

Das Jüdische Gesetz (1989 [1922])
Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft.
Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1992
[1937])
Bachofens Entdeckung des Mutterrechts (1994 [1955])
Die männliche Schöpfung (1994 [1933])
Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen (1991 [1953])
„Dianetik” — Die Heilslehre der Scientology-Church (1950)
Der moderne Mensch und seine Zukunft (1992 [1961])
Die psychischen Folgen des Industrialismus (1992 [1964])
Die Überlebenschancen der westlichen Gesellschaft (1992 [1969])

- Meine Kritik an der Industriegesellschaft (1992 [1964])
Überfluss und Überdruß in unserer Gesellschaft (1983 [1971])
Die Faszination der Gewalt und die Liebe zum Leben (1967)
Hitler – wer war er und was heisst Widerstand gegen diesen Menschen? (1974)
Sind wir geistig noch gesund? (1965)
Der geistige Zustand Amerikas (1968 [1967])
Der politische Radikalismus in den Vereinigten Staaten und seine Kritik (1990 [1968])
Geistig gesundes Denken und Aussenpolitik (1961)
Anmerkungen zu einer realistischen Aussenpolitik (1990 [1961])
Russland, Deutschland, China – Bemerkungen zu Aussenpolitik (1961)
Chruschtschow und der kalte Krieg (1990 [1961])
Das neue kommunistische Programm (1961)
Die Herausforderung durch Castro (1990 [1961])
Die amerikanische Aussenpolitik nach der Kuba-Krise (1963)
Aussenpolitik nach dem Verbot von Atomwaffenversuchen (1964)
China und der Krieg in Vietnam (1965)
Die Globale Verantwortung der Vereinigten Staaten (1990 [1965])
Die Zukunft eines Neuen Europas (1990 [1961])
Tatsachen und Fiktionen über Berlin (1961)
Andere Stimmen aus Deutschland (1962)
Die Spiegelaffäre – ein altes Muster? (1990 [1962])
„Entspannung durch Stärke“ (1964)
Die deutsche Frage (1990 [1965])
Alternativen zum Atomkrieg (1990 [1961])
Der Vietnamkrieg und die Brutalisierung des Menschen (1990 [1966])
Kennedys Mörder (1964)
Der Terrorismus von Baader und Meinhof (1977 [1976])

Märtirer und Helden (1990 [1967])
Für eine Kooperation von Israelis und Arabern (1990 [1948])
Citizens for Reason (1990 [1955])
Warum ich für McCarthy bin (1990 [1968])
Humanistische Wissenschaft vom Menschen (1991 [1957])
Ein neuer Humanismus als Voraussetzung für die eine Welt (1992 [1962])
Auf der Suche nach der humanistischen Alternative (1992 [1968])
Die Idee einer Weltkonferenz (1992 [1966])
Wahlkampfreden für Eugene McCarthy beim „Versöhnungsbund“ (1992 [1968])
Aufruf zum gemeinsamen Kampf gegen den Götzendienst (1992 [1975])
Credo eines Humanisten (1992 [1965])
Bemerkungen zu den Beziehungen zwischen Juden und Deutschen (1992 [1978])
Wer ist der Mensch? (1983 [1979])
Im Namen des Lebens. Ein Porträt im Gespräch mit Hans Jürgen Schultz (1974)

BD. 12.

Über meinen psychoanalytischen Ansatz (1990 [1969])
Die dialektische Revision der Psychoanalyse (1990 [1969])
Sexualität und sexuelle Perversionen (1990 [1969])
Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse (1990 [1969])
Wandel im Verständnis der Homosexualität (1994 [1940])
Individuelle und gesellschaftliche Ursprünge der Neurose (1944)
Psychische Bedürfnisse und Gesellschaft (1992 [1956])
Der Einfluss gesellschaftlicher Faktoren auf die Entwicklung des Kindes (1958)
Zum Verständnis von seelischer Gesundheit (1991 [1962])
Ist der Mensch von Natur aus faul? (1991 [1974])

Anmerkungen zum Problem der Freien Assoziation (1955)
Das Unbewusste und die psychoanalytische Praxis (1992 [1959])
Wirkfaktoren der psychoanalytischen Behandlung (1991 [1964])
Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse (1991 [1974])
Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft (1992 [1975])
Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung (1989
[1974/1975])
Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am
Sein (1992 [1974])

Fromma audiotekstus ir izdevis Rainers Funks:

Erich Fromm Audio-CD, 2012 (1–19)

Fromma nepublicētie darbi un vēstules bez jau minētā Fromma arhīva
Tībengenē rodami:

New York Public Library

*Instituto Mexicano de psicoanálisis. C. de Odontología 9,
Col. Copilco Universidad, Deleg. Coyoacán,
04360-Mexico D.F. FAX (525) 6593524*

Erich Fromm and Latvia

Summary

The name of Erich Fromm was mentioned for the first time in Latvian public discourse in 1931. It is possible that he was not completely unknown in Latvia during the thirties. Besides, Fromm's presence in Latvia need not be directly textual, general dissemination of his views may be in order. As from the end of the thirties, a period of deep silence about Fromm's views sets in, This situation was only partly overcome at the end of the seventies. The change took place in a very tentative manner, and his voice is not fully audible yet.

The origins of the present collective monograph go back to the year of 2013, when an international conference „Freedom; Opportunities and Threats” was held in Riga in cooperation with the International Society of Erich Fromm, and was greatly facilitated by the contribution of the former Secretary of E. Fromm and the holder of his copyright Rainer Funk. Psychoanalysts, philosophers and psychologists from Germany, Mexico and Latvia were involved. The conference was patronized by Ex-President of Latvia Vaira Vīķe-Freiberga, who shared her experience in connection with Fromm. Thus, the idea about a collective monograph came to fruition,

concentrating attention on Fromm within the context of psychoanalysis and phenomenology.

The collective monograph consists of five parts. The first part deals with Fromm's life and ideas. In the second one Fromm is viewed in the context of Latvia, while the third one concentrates attention on the psychoanalyses and philosophy of Fromm. The fourth part consists of a translation – so far the most extensive one – of Fromm's text „Escape from Freedom”. The fifth part contains a short life-course description of Fromm and a list of his publications.

Helmut Johach presents the biography of Fromm in the history-of-ideas manner. He writes about Fromm's family, the education he obtained, his Jewish background. Fromm was born in an Orthodox Jewish family, yet later in his life he took an interest in the Hasidic and Prophetic traditions. Fromm's life in USA and in Mexico is also described, so is his seniority period, spent in Switzerland. Raina Funk develops the ideas of Fromm with special reference to the topicality of his work „Escape from Freedom” (1914). Funk touches briefly on the problematics of freedom in Western society and discusses in detail the role of freedom in Fromm's psychology. Funk stresses that Fromm was the first psychologist to undertake the analysis of the problematic of freedom with regard to modern people. He dwells, in particular, on the present-day challenges of freedom; he speaks of freedom as emancipation, *Ertgrenzung*, as a characteristic feature of the modern Self-orientated society. Funk concludes his deliberations by pointing out the unlimited freedom and fear of reality.

Maija Kūle writes about freedom in present-day Latvia in the light of Fromm's analytical social psychology; she touches on some of the latest cases of socio-political events. Kūle demonstrates both the similarities and the differences of the spiritual, intellectual approach of Fromm and the stance of the Latvian intellectuals. She discusses, in particular, the religious awakening in Latvia and writes about some of the personalities within the context of the freedom of Latvia. Kūle is also deliberating about the verbalisation of the thoughts about freedom and the language-use as a strategy for survival. Solveiga Krūmiņa-Koņkova tackles a comparatively non-researched theme – namely, the comparison of Fromm and Steiner within the context of Latvian intellectual life. She notes that both thinkers were concerned

with freedom. Basing her research on archival sources, as she does, Krūmiņa-Koņkova discusses the ways and means whereby Steiner has made an impact on the Latvian spiritual ethos.

Igors Šuvajevs discusses the viability of Fromm's teaching in Latvia. He distinguishes between such phenomena as freedom, freedoms and liberation. Šuvajevs speaks about persistent presence of some of the features described by Fromm, existing in Latvia. These being such devices as periodical flight from freedom, and formation of ever-new escapades. Šuvajevs discusses some elements of respective discursive practises and their manifestations. In the end of the article Šuvajevs discusses the art living or the art of being as discernable in Fromm.

Ieva Stūre-Stūriņa discusses such notions as flight and the death-wish with special reference to sadomasochism and destructiveness. She compares Fromm's contribution with that of Freud's, concerning the relevant contacts between the two teachings and marking the existing differences. Anne Sauka discusses Fromm's notions of „to be” and „to have” within the context of the ethics of Selfhood. She draws attention to an inner contradiction within Fromm's humanism, and proposes a new kind of interpretation of his views by way of accentuating of the phenomenology of the body. Her radicalized interpretation involves nihilistic reading of Fromm's views and accentuates some of the aspects of the selfhood of the body (the actual presence of the body, the illusory character of the body, the intrinsic ethicality of the body). At the very end Fromm's uses of the body are discussed in the Art-of-Life context. At the same time Anne Sauka discusses Fromm in connection with Nietzsche. Notion of the estrangement of the human being within the socially determined network, as opposed to Dionysian state, is also touched upon. Sauka discusses both the common lines of thought of Fromm and Nietzsche, as well as marks the differences between the two.

Māris Kūlis discusses the problematics of truth. He turns special attention to the Latvian thinkers Pauls Dāle and Konstantīns Raudive applying to them the concept of optimal truth, which reminds of pragmatic approach. M. Kūlis holds that Fromm's most essential contribution towards that end is concerned with the person's role in truth-formation, and is revealed in the solution of every-day problems. Anda Kande is discussing Fromm's ideas within the context of the Stoa notion of art-of-life philosophy. She

stresses, in particular, the problematics of determinism and the possibility of freedom. Kande's solution takes the form of art-of-life philosophy approach, by concentrating on such notions as choice, will, and self-power. She accentuates the strategy of self-redeeming, characteristic of the Stoa philosophy, by identifying in Fromm such features as love, including self-love. Edijs Šauers attempts to amalgamate the teachings of Fromm and Kant by way of accentuating of the problematics of freedom and love; he discusses some of the differences between the two thinkers and deals with some common features of both. Šauers discusses such themes as objectivity of another person, emancipation from Narcissism, rational belief, self-knowledge and emotional attitude towards the self.

The collective monograph is concluded with a translation into Latvian of part of Fromm's work „Escape from Freedom”, as well as a short list of the data of Fromm's life-course and his bibliography. Thus, the topicality of Fromm's teaching in Latvia may be said to be established, though the translation of his works is only in a nascent stage. The translation of psychoanalytical texts is not just a mechanical repetition of some words and phrases. Every translation requires relevant terminological, conceptual efforts. Understanding of such a text confronts us with new problems, that have remained obscure when reading the original version. Therefore translation of Fromm's works enhances the topicality of his thought and fosters the interpretative efforts within the Latvian culture.

E. Fromm is a many-sided, versatile thinker, whose ideas are pertinent for the formation of modern life-style in general. Yet, one of the aspects deserve special accentuation – that of the art of living, or the art of being. This concept goes to reveal the trans-therapeutical significance of Fromm's psychoanalyses. Already in his early work „Man for Himself” (1947) Fromm postulates the idea of ethics as an art-of-life, whereby a person is both an artist and an artefact of his/her own life course. This has to do with the formation of self-being and self-sustaining. It is this field where the views of Fromm's are still very topical, indeed.

Translated by **Jānis Vējš**

Izdevējs: LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”

Kalpaka bulvāris 4, Rīga, LV-1940

tālrunis – 67034520 e-pasts – fsi@lza.lv

fakss – 67210806 www.fsi.lv

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība: Nr. 2-0521

Iespiests SIA „Vītola izdevniecība”, Gulbenē

Bēgšana no brīvības? Ērihs Fromms un Latvija

Dr. phil. profesora Igora Šuvajeva zinātniskajā redakcijā

Tomēr tiesībām paust savas domas ir nozīme vien tad, ja esam spējīgi domāt paši; brīvība no ārējas autoritātes ir ilgstošs ieguvums vien tad, ja mūsu iekšējie psiholoģiskie apstākļi paver iespēju apliecināt savu individualitāti.

Ērihs Fromms, Bēgšana no brīvības

ISBN 978-9934-506-23-9



Latvijas Universitātes

Filozofijas un socioloģijas institūts