

KRITISKĀ DOMĀŠANA, INOVĀCIJA, KONKURĒTSPĒJA UN GLOBALIZĀCIJA

Latvijas Universitātes

Filozofijas un socioloģijas institūts

2018

Rakstu
krājums

Krājums sagatavots Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūtā,
LU prioritārajā projektā “Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija”

Sastādītāja un zinātniskā redaktore: Solveiga Krūmiņa-Koņkova

Literārā redaktore: Arta Jāne

© LU FSI, 2018

ISBN 978-9934-506-50-5

Saturs

Par projektu "Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija" 4-5

About the project "Critical Thinking, Innovation, Competitiveness and Globalization" 6-8

Kritiskā domāšana intelektuālajā vēsturē

Maija Kūle. Kritiskās izziņas specifika un tās raksturojums kantismā, Hēgeļa mācībā, fenomenoloģijā un daudzpusīgajā humānismā 10-19

Elvīra Šimfa. Filozofija, kritika un politika 20-24

Rihards Kūlis. Kanta kriticisms un "kritiskā domāšana" 25-27

Māra Grīnfelde. Fenomenoloģijas kritiskā dimensija ķermeņa pieredzes analīzē 28-36

Uldis Vēgners. Fenomenoloģija kā kritiska pieeja: laika problēma 37-45

Jānis Nameisis Vējš. Valodfilozofija un kritiskā domāšana 46-61

Kritiskā domāšana mutvārdu vēsturē

Edmunds Šūpulis. Mutvārdu vēstures pieejas kritiskais potenciāls 63-76

Kaspars Zellis. Pagātnes konstruēšana Latvijas iedzīvotāju dzīvesstāstos: no nacionālās identitātes uz atmiņu kopienu konceptu? 77-82

Māra Zirnīte, Vieda Skultāne. Sabiedrība caur dzīvesstāstu pētnieku lupu 83-89

Dace K. Bormane. Domāšanas ainava un prakse. Vai dzīvesstāsts/vēstījums kam lieti der? 90-96

Dagmāra Beitnere-Le Galla. Vērtības pārvērtējot: Alana Finkelkrauta darbā *Slimā identitāte* 97-107

Kritiskā domāšana mūsdienu praksēs

Rinalds Zembahs. Kopība viņpus kopienām: tēzes pasaules jēdzienam 109-116

Solveiga Krūmiņa-Koņkova. Kristietības pavērsiens uz post-liberālismu un kritiskās domāšanas iespējas mūsdienu reliģijas filozofijā 117-123

Māra Kiope. Kritiskā domāšana reliģiski antropoloģiskās intelektualitātes tradīcijas skatījumā 124-135

Aīda Rancāne. Savējais un citāda: kritiskā domāšana un radošums tradīciju atjaunošanā mūsdienās 136-150

Inese Runce. Kā nepazust informācijas un dezinformācijas džungļos: bēgļu jautājums un kritiskā domāšana 151-157

Globalizācija un migrācija: “jaunās Eiropas modeļi”

Mihails Hazans. Inta Mieriņa. Who and why is more likely to return: Evidence from survey of Latvian emigrants 159-188

Inese Šūpule. Migrācijas ēnas puses laulību migrācijas kontekstā: ekspluatatīvas fiktīvas laulības 189-208

Vladislavs Volkovs. Etnisko minoritāšu identitātes starpetniskajā komunikācijā Latvijā 209-231

Māris Kūlis. Digitālā globalizācija un trešās paaudzes džihāds 232-243

Svetlana Kovaļčuka. Latvijas krievu kultūras pētniecība globalizācijas procesa gaismā 244-254

Par projektu “Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija”

Rakstu krājumā apkopoti raksti, kuru sākotnējās versijas tika apspriestas LU Filozofijas un socioloģijas institūta prioritārajam projektam “Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija” veltīto LU 75. konferences sekciju darbā 2017. gada 14. un 15. februārī.

Projekta, kuru LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieki īsteno kopā ar LU Vēstures un filozofijas fakultātes filozofijas nodaļas, LU Teoloģijas fakultātes un LU Biznesa, vadības un ekonomikas fakultātes pētniekiem, tēma sasaucas ar Eiropas Padomes izstrādātajām “Inovātīvās Eiropas” vadlīnijām (regula 294/ 2008), kas paredz, ka Eiropas konkurētspēju strauji mainīgajā pasaulē, tās globālajā zināšanu pārnēsē un ar to saistītajās Eiropas sabiedrības izmaiņās nosaka tā sauktais “zināšanu trīsstūris” – augstākā izglītība, pētniecība un inovācijas, kā arī mijiedarbība starp šiem trim galvenajiem Eiropas zinātniskās attīstības virzītājspēkiem. Savukārt kritiskā domāšana problēmu izvirzīšanā, racionālā izvērtējumā un optimālā risinājuma varianta izvēlē ļauj šo mijiedarbību padarīt daudz efektīvāku. Daudz nozīmīgāka vieta tiek ierādīta arī zināšanām globalizācijas izraisītās Eiropas sabiedrības izmaiņās, jaunu sabiedrību veidojošo grupu iespējamo dialogu, tai skaitā kultūru dialogu, modeļu izstrādē un aprobācijā. Šīs izmaiņas un ar tām saistītie izaicinājumi skar arī Latviju, kuras kā valsts izaugsmes un pastāvēšanas scenārijus būtiski ietekmē dažādi migrācijas procesi.

2017. gadā LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieki darbojās šādās projekta apakštēmās: *Kritiskā domāšana intelektuālajā vēsturē, mūsdienu praksēs un kultūrinovācijās* un *Globalizācija un migrācija: “jaunās Eiropas” modeļi*.

Pirmās apakštēmas svarīgākie uzdevumi bija kritiskās domāšanas konceptu apkopošana un izvērtēšana; tās vietas un iespēju noskaidrošana Eiropas intelektuālajā vēsturē, kā arī kritiskās domāšanas metodoloģijas modeļa izstrāde pielietošanai “gadījuma analīzēs”.

Otrajā apakštēmā pētnieku interešu ielokā *bija* kultūras atmiņas pētniecība kā platforma diskusijai par nacionālās identitātes, kultūras un vēstures apziņas saglabāšanu globalizācijas kontekstā, kā arī migrācija Eiropā un “jaunās Eiropas” iespējamo modeļu analīze no kritiskās domāšanas skatpunkta. LU FSI sociologi savukārt veica reemigrantu atgriešanās stratēģiju analīzi, kā arī imigrācijas izraisīto ceļošanas formu, motivāciju, ceļošanas uzvedības un tās sociāli ekonomiskās ietekmes izpēti Latvijā.

Krājuma raksti pārstāv dažādas pieejas un metodoloģijas, sniedzot ieskatu vēl nepabeigtos pētījumos, bet tikai to norisē un pirmajos rezultātos.

Konferences gaitā tās dalībniekiem veidojās pārliecība, ka LU FSI pētniekiem uzticētā LU prioritārā pētījumu tēma būtu jāturpina un ka LU FSI nākotnē varētu kļūt par vienu no šīs tēmas izpētes centriem.

Solveiga Krūmiņa-Koņkova

About the project "Critical Thinking, Innovation, Competitiveness and Globalization"

The present issue consists of articles, the initial versions of which were discussed at the 75th Conference of the University of Latvia on February 14-15, 2017. The work-sections of the Institute of Philosophy and Sociology of the University of Latvia in this conference were devoted to the priority project "*Critical Thinking, Innovation, Competitiveness and Globalization*". This project is carried out by the researchers of the Institute of Philosophy and Sociology together with researchers from the Faculty of History and Philosophy, the Faculty of Theology and the Faculty of Business Management and Economics of the University of Latvia.

The theme of the project chimes in with the guidelines of the European Council on Innovative Europe (Regulation 294/2008). These guidelines state that the so-called "knowledge triangle" – higher education, research and innovation, as well as the interplay between these three, are the primary drivers of European scientific development, determine Europe's competitiveness in a rapidly changing world and secure its place in the global transfer of knowledge. In turn, critical thinking in problem-setting, rational assessment, and optimal choice of the possible solutions makes this interaction more efficient. A much more prominent place is also given to knowledge in the rapid changes taking place in the European society caused by global migration, in modelling and approbation of new possible dialogues, including intercultural dialogue, between different groups of people, who currently form the European community. These changes and the related challenges also

affect Latvia, where the above-mentioned scenarios significantly influence the growth and the very existence of the country.

In 2017, researchers of the Institute of Philosophy and Sociology of the University of Latvia worked on the following sub-themes of the project: *Critical Thinking in Intellectual History, Contemporary Practices and Cultural Innovations* and *Globalization and Migration: Models of “New Europe”*.

The main tasks of the first sub-theme were the apprehension and evaluation of the concepts and categories of critical thinking; clarifying its place and possibilities in European intellectual history, as well as developing of a model of the methodology of critical thinking for its application in the analysis of different “case studies”.

In the second sub-theme, research into cultural memory as a platform for discussion of the preservation of national identity, culture and historical consciousness in the context of globalisation, as well as the study of migration in Europe and the analysis of possible models of “new Europe” were among the interests of the researchers. Sociologists of the Institute, for their part, carried out an analysis of strategies for returning of remigrants, as well performed several studies on the immigration-based forms of travel, its motivation and behaviour and its socio-economic impact in Latvia.

The articles of this issue represent different approaches and methodologies, providing insight not into finalised research, but only in the process and the first tentative results. During the conference, its members became convinced that the theme of the priority project should be continued, and that the Institute of Philosophy and Sociology of the

University of Latvia could become one of the research centres of this theme in the future.

Solveiga Krumina-Konkova

Kritiskā domāšana intelektuālajā vēsturē

Kritiskās izziņas specifika un tās raksturojums kantismā, Hēgeļa mācībā, fenomenoloģijā un daudzpusīgajā humānismā

Kritiskā domāšana tiek definēta kā spēja (prasme) domāt skaidri, racionāli, saprast saistību starp idejām, veidot argumentāciju virknes, atrasties dialogā vai saskarsmē ar daudzām personām, būt saziņā, viedokļu apmaiņā. To raksturo arī kā refleksīvu, neatkarīgu domāšanu (bieži izmantots skaidrojums interneta avotos, (piemēram, <https://www.skillsyouneed.com/learn/critical-thinking.html>). Vai tas vispār sader kopā - refleksīva un neatkarīga?

Filosofijas vēsturē saskatāmas dažādas versijas par šādas kritiski reflektējošās spējas izpratni – ko nozīmē domāt skaidri un patstāvīgi?

Jaunlaiku filosofijas paradigma bija saistīta ar acīmredzamības un drošticamības konceptiem (certainty), kam jāgarantē drošība un skaidrība. Taču tas nav vienīgais modelis filosofijas vēsturē.

Pirmajā vietā jaunlaikos, būvējot epistemoloģijas mācības, tika likta izziņa, nevis pieredze, kaut gan pieredzes (experience, Erfahrung) koncepts jau sāka iegūt arvien lielāku nozīmi.¹ Idejas tika izrietinātas viena no otras izziņas procesā (te saskatāma tolaiku mīlestība pret dedukciju), tās tika saistītas un pēc iespējas „sasietas” sistēmā. Racionalitātes viena no klasiskām pazīmēm ir sistēmisks tvērums. Šajā sakarā mūsu laikmets, kas vēršas pret sistēmām, būtu jāuzskata par anti-racionālistisku un par

¹ Par to ir lasāmas vairākas lieliskas monogrāfijas, piemēram, M. Jay. *The Songs of Experience*, kā arī Māra Kūļa doktora darbs „Patiesības izpratnes izmaiņas: vēsturiski komunikatīvais modelis”.

tādu, kas ir pārāk kritiskās domāšanas trūkumā iegrimis laikmets. Taču diezin vai tas ir tik vienkārši.

Pedagoģisks, ideoloģisks un komunikatīvajās praksēs balstīts uzstādījums kritiskās domāšanas izpratnē bez filosofisko pamatu atklāšanas ir nepietiekams un pat paviršs. IZM un Valsts Izglītības satura centra tieksme ieviest skolās obligātu kritiskās domāšanas mācību priekšmetu bez filosofijas pamatiem ir nekritisks. Savdabīgi, ka bieži vien kritiskās domāšanas teorijas un prasmju skolas nereti attiecībā pašas pret sevi ir nekritiskas.

Kritiskā domāšana saistās ar epistemoloģijas, ētikas, filosofiskās antropoloģijas, aksioloģijas, loģikas, kultūrfilosofijas, starpkultūru filosofijas u.c. jautājumiem, atbildes uz kuriem mēdz būt pamatotas dažādās filosofiskās tradīcijās: kantismā, neokantismā, Hēgeļa tradīcijā, analītiskās filosofijas virzienos, fenomenoloģijā, neotomismā, pragmatismā un neopragmatismā, lingvistiskajā filosofijā, hermeneitikā, daudzpusīgajā humānismā u.c.

Kritiska domāšana dod iespēju apzināties mūsu sapratnes un prāta robežas (ļoti svarīga kantiskā pozīcija par kritisko dimensiju). Tas nozīmē prāta pašdisciplīnu, mūsdienās moderni ir sacīt – pašmonitorēšanu. Bet vai pietiek ar aicinājumu un prasmju attīstību – kontrolē savu domāšanu, domā skaidri? Vai tās ir tik vienkāršas domāšanas treniņa procedūras, ko var iemācīt katram skolas puikam/meitenei, kā to ir iecerējuši izglītības sistēmas politiķi?

Prasība pēc skaidrības, pamatotības, paškontroles domāšanā virza subjektu uz refleksiju, lai saprastu, ko ir iespējams pārbaudīt, ko ne, kas ir ticams un kas ir mazticams. No kādiem avotiem nāk zināšanas? Vai pieredze nav jutekliski pārsātināta ar šķietamību un murgiem? Vai tas, ko un kā domāju, nav tikai paļaušanās uz autoritātēm?

Izklausās lieliski: domā pats, strukturē un kontrolē domu!

Kritiskās domāšanas ideja nozīmē izziņas robežu meklējumus. Te mēs nonākam pirmām kārtām pie Kanta.

Kants attīstīja transcendentālo metodi, to izprotot kā atbilžu meklējumus uz jautājumu: kā kaut kas (jeb tas) ir iespējams? Kādas ir robežas?

Jautājums par robežām ir saistīts ar tīro formu meklējumiem.

Divas nostādnes – kritisks un filosofiski „tīrs” ir tikušas savītas kopā. Plašāk skatoties, idejas par apziņas *iztīrīšanas* darbību ir saskatāmas Eiropas kultūrā. Pat 19./20. gadsimta Eiropas mākslā valdīja tīro formu principi (ļoti interesanta tēma, tīrās formas kubismā, ekspresionismā, abstrakcionismā, Kandinska raksti par tīro garīgo līniju utt.).

Svarīgi saprast, ka jautājumā par kritisko dimensiju būtisku lomu spēlē refleksijas jēdziens. Pievērsīsimies tam: refleksija ir jēdziens, kas raksturo izziņas akta paš-atpoguļojumu (*reflection, die Reflexion, das Nachdenken*); latīņu valodā: *reflectere*: *re* – atpakaļ, *flectere* – vērsties, kas tulkojams kā ‘vēršanās atpakaļ’.

Izziņas process allaž tiek raksturots kā ceļš uz priekšu – vairāk, augstāk, tālāk! Bet te – atpakaļ! Jēdziens *refleksija* ar nozīmi vērst kāda domas (atpakaļ) jeb „pārdomāt” pirmoreiz filosofiskajā domā parādās ap 1605. gadu. Tas vīd arī Dekarta, Dž. Loka filosofijā, taču nebūt nespēlē koncepta lomu. Mākslā un literatūrā to redzam kā spoguļa tēlu.

Reflektēt nozīmē apziņu vērst uz sevi pašu, veicināt savu iekšējo pašsapratnes stāvokli. Oxford dictionary: *faculty by which the mind has knowledge of itself and its operations, or by which it deals with the ideas received from sensation and perception*. Te ir saskatāma domāšanas vienatnība, nevis dialogiskais kopīgums, kas vēlāk – 20. gadsimta filosofijā maina apziņas norises shematiku.

Kantam „Tīrā prāta kritikā”, sadaļā par pamatprincipu analītiku teikts: „Refleksijai (*reflexio*) nav darīšanas ar pašiem priekšmetiem (lai no tiem

pašiem gūtu jēdzienus); tā ir tāds **dvēseles stāvoklis**, kurā mēs pirmām kārtām mēģinām rast **subjektīvos nosacījumus** (izcēlums mans – M.K.), kuri ļauj radīt jēdzienus. Refleksija ir priekšstatu datu un mūsu dažādu izziņas avotu attiecības apzināšanās, un, tikai pateicoties tai, to attiecība var tikt noteikta pareizi.” (314)

Kantam ir divu veidu refleksijas: *transcendentālā refleksija* ir darbība, ar kuru tiek saistīts priekšstatu vispār **salīdzinājums ar izziņas spēju**, kura to rada un ar kuru tiek atklāts, vai priekšstati tiek salīdzināti viens ar otru kā tīrajai sapratnei, vai arī kā piederoši jutekliskam vērojumam. Šī refleksija dod iespēju apriori spriest par lietām, bet loģiskā - ne.

Loģiskā refleksija ir vienkārša salīdzināšana. Tās gadījumā ir jāabstrahējas no izziņas spējas, pie kuras pieder konkrētie priekšstati. Tos aplūko pēc to stāvokļa dvēselē kā viendabīgus, jo „refleksija” tiek saprasta kā parasta domāšanas vērstība uz jēdzienu salīdzināšanu.

Tātad refleksijas tēma Kantam iezīmē filosofijas uzmanības centru: izziņas spējas – saprāts vai juteklība? Tas, pie kuras izziņas spējas pieder jēdzieni, nosaka veidu, kādā tie attiecas viens pret otru. Sapratne saattiecina jutekļu datus ar sapratnes jēdzieniem, bet refleksija saattiecina jēdzienus ar izziņas spēju.

Vai šos filosofiskos smalkumus nevajadzētu atcerēties kritiskās domāšanas adeptiem mūsdienās, lai ne tikai vienkārši uzticētos domāšanai, bet tajā saskatītu arī spēju līmeņus (ne jau pedagoģiskā nozīmē)?

Tātad „tīrai” domāšanai jābūt transcendentāli reflektējošai un otrādi. Tā ir svarīga tēze, pat vesels laikmets domāšanas izpratnē.

Neokantismā turpinās kantiskā pozīcija divos virzienos – kā tīro, loģisko formu meklējumi (Kohens, Nātorps) un kā kultūrformas, simbolu filosofija, pieredzes mācība (Vindelbands, Kasīrers). Pēdējā virzienā

uzreiz izmainās nostādnes par refleksiju. Kā izmainās – to plašāk parāda vēlīnā fenomenoloģija, hermeneitika, daudzpusīgais humānisms.

Izmaiņas izpratnē par to, kas ir „tīrs”, reflektējošs, jau ir nobriedušas Hēgeļa filosofijā. Hēgelim „Loģikas zinātnē” II grāmatā ir speciāla nodaļa par refleksiju, to viņš skar arī darbā „Gara fenomenoloģija” u.c. Hēgelim paš-apziņa tiek definēta caur refleksiju, tā ir balstīta lietu attiecībā pašām pret sevi. Pašapziņa kļūst dzīva refleksijā, jo tā nav izziņa, bet gan, atļausimies teikt, pieredzes process, sakņots ētikā.

Refleksija tagad ir arī kā sirdsapziņa. Praktiskais un tīrais prāts savienojas (tas jau notiek Fihtes mācībā, Hēgelis tikai to pastiprina). Tikai apziņas refleksijā, kas tver tāpatības noteiksmi, var iegūt apziņas un tās objekta vienību pašapziņā. Vienotais, identais, normatīvais, ideālais, īstenotais, pieredzētais u.c. – tie Hēgelim ir koncepti, kas apvij domas lauku par to, kas ir kritisks un kas ir domāšana.

Hēgeļa mācībā vairs nav ceļš uz „tīro”, iztīrīto apziņu, bet gan uz nepastarpināti/pastarpināti piepildīto apziņu (garu), kuru principā nevar dabūt tīru. Un nevajag. Apziņa pastāv vēsturiskuma un valodiskuma dimensijās.

Nākamais solis, ko vēlos aplūkot, ir 20. gadsimta fenomenoloģija. Tajā ir gan kantiskas notis (tas literatūrā ir daudzkārt izanalizēts), gan hēgeliski sakņota hermeneitika, gan semantiskas variācijas.

Fenomenoloģijā ir svarīga nots, ka refleksija izmaina pārdzīvojumu. Lūk, nevis domāšana, bet pārdzīvojums un pieredze. Sākotnējā pārdzīvojuma vietā tad stājas kāds cits stāvoklis, tā neskaidrina, bet pārveido. Tā visai būtiski pārveido iepriekš naivi pārdzīvoto, un tas zaudē savu sākotnējo modu tieši situācijā „tagad” (te jāmin Ulda Vēgnera unikālais pētījums par *Tagad*), jo refleksija vērš par priekšmetu to, kas pirms tam bijis pārdzīvojums, nevis kaut kas priekšmetisks. Te notiek aiziešana no Hēgeļa meklējumiem par subjekta un objekta vienību, jo

fenomenu mācībā tie jau sākotnēji nav bijuši šķirti (Hēgeļa mācībā par jēdzienu ontoloģiju jau arī nav šī šķīruma).

Fenomenoloģija attīsta izziņas kritikas metodi. Lai gan fenomenoloģiskā metode 20. gadsimta gaitā pati tika kritizēta tās pārlietu lielā redukcionisma dēļ, Huserla uzstādījumos ir vērts ieklausīties no jauna. Izziņas kritika, kas ir Huserla „Piecos priekšlasījumos”, pamazām pārāug par dzīvespasaules „kritiku” jeb pasaules jēgu lauka deskripciju. Transcendentālisms zūd, bet parādās iespēja no Huserla fenomenoloģijas izaugt A. Šulca un T. Lukmana sociālajai fenomenoloģijai, kurā ir interese par sociālās realitātes fenomeniem.

Staņislavs Ladusāns, latviešu ievērojamākais reliģiskais filozofs, attīsta gnozeoloģisko kritiku. Tā ir fenomenoloģiski virzīta, taču gala mērķis ir neotomisma doktrīnas attīstība. Gnozeoloģiskā kritika viņam nozīmē globālās cilvēciskās izziņas vērtēšanu.¹

Gnozeoloģiskā kritika, kā raksta Ladusāns, izriet no mūsu gara dziļās prasības, kuras pamatsakne ir mūsu „es” lielā dabiskā dzīņa pēc laimes. Kritika un laime, cik lajiem neparasti tiek savienoti filosofiski fundamentāli koncepti.

Ladusāna mācībā parādās tādi apzīmējumi, ar kuriem salāgo kritisko prasību, kā, piemēram, cilvēka gara stiprība, traģisks gara sasprindzinājums, maldu nepatīkamais stāvoklis, pārspīlēts dogmatisms utt., tātad eksistenciāli, morāli stāvokļi. Tas kārtējo reizi ir liecība tam, ka kritiskās domāšanas nostādnēm ir ētiskas, pat reliģiskas dimensijas.

20. gadsimta sākumā fenomenoloģija karo ar naturālismu un psiholoģismu. Šīs teorētiskās cīņas argumentācijas gaita un pieņēmumi ir vērti, lai tos iekļautu kritiskās izziņas filosofisko pamatu klāstā. E. Huserls raksta: „Kļūmes, kādās sapinas refleksija par pašas lietas tverošas izziņas

¹ Ladusāns St. *Daudzpusīgā gnozeoloģija*. Rīga, 1994, 15. lpp.

iespējamību; kā izziņa var tikt skaidrībā par savu saskaņu ar lietām par sevi, tās „tvert”? Kāda daļa lietām par sevi par mūsu domugājieniem un par tos regulējošajiem loģiskajiem likumiem? Tie ir mūsu domāšanas likumi, psiholoģiski likumi kā piemērošanās likumi.

Refleksijas uzdevums, kā māca Huserla fenomenoloģija, nav atkārtot sākotnējo pārdzīvojumu, bet gan to vērot un izklāstīt, kas tajā rodams.¹ Pastāv iespēja reflektēt to, kas ir uztverts kā pagājušais un arī nākošais, nākamība. Intersubjektivitātes tēma, ko risina fenomenoloģija, atver apziņu citādam, dialogam, saskarsmei. Tas ir pilnīgi cits modelis nekā „apziņas iztīrīšana”.

Svarīgi atšķirt kontekstus, kādos notiek domāšana un dialogs, cik lielā mērā piedalās emocionāli jutekliskā pieredze, kāds ir „garastāvoklis”, kas ir dialoga partneri utt., domāšanas horizonti.

Filosofija vēlas saprast šās tveršanas *iespējamību*, kritiskās domāšanas jautājums ir: kā tas ir *iespējams*? Tas nozīmē ieraudzīt tveršanas iespējamības būtību un vērojoši novest to līdz dotībai. Huserls izsaka ģeniālu frāzi par kritiskās izziņas procesu: „Vērošana neļaujas demonstrēties.” Tik tiešām kritiskā domāšana mēdz demonstrēties, taču tas ir aplams ceļš, jaunu slazdu radīšana!

Vai kritiskajā izziņā palīdz, kā mūsdienās to dēvē, informācijas daudzums, sakrātās jaunās zināšanas? Huserls tam nepiekrīt: aklais, kas vēlas kļūt redzīgs, tāds nekļūst ar zinātnisku demonstrāciju palīdzību; fizikālās un fizioloģiskās krāsu teorijas nesniedz krāsas jēgu vērojošu skaidrību, kas piemīt katram redzošajam.

„Tātad, ja, kā neapšaubāmi izriet no šiem apsvērumiem, izziņas kritika ir zinātne, kas pastāvīgi grib gūt skaidrību tikai un priekš visiem izziņas veidiem un izziņas formām, tā *nevar izmantot nekādu dabisku*

¹ Huserls E. *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. Kartēziskās meditācijas. II kartēziskā meditācija, 15. §.

zinātni, nevar piesaistīties tās rezultātiem, esamības konstatācijām, tās izziņas kritikai vienmēr paliek apšaubāmas.”¹ Novest izziņu līdz evidentai pašdotībai nenozīmē deducēt, izrēķināt, izskaitļot un atšifrēt, utt., tas nenozīmē no jau dotām lietām (filosofiski plašā nozīmē kā *das Sache*) pamatoti atvasināt jaunas lietas. Jo aiz tā stāv jaunas, sakonstruētas objektivitātes.

Izziņas fenomenoloģija ir zinātne par izziņas fenomeniem divās nozīmēs – par zināšanām kā parādībām, apziņas aktiem, kuros kādi dotumi attēlojas, un reizē par šiem priekšmetiskumiem kā pašu sevi attēlojošiem.

Kritiskās izziņas fenomenoloģiskais darbs norit tieši šajās sfērās. Fenomenologi atzīst, ka mēs kontrastējam ar dabisko domas attieksmi, resp., pretstatām dabiskajiem domāšanas motīviem filosofiskos. Arī Kants to darīja, runājot par jau minēto transcendentālo refleksiju (un visu tīrā prāta shematiku).

Tas būtu jārespektē kritiskās domāšanas aizrautīgajiem adeptiem, kas vēlas attīstīt kritisko domāšanu bez dziļākiem filosofiskiem pamatiem.

Iztirzājums aizved mūs no kritikas kā „tīro“ formu meklējumiem uz refleksiju, kas nav tikai transcendentāla saistībā ar izziņas spēju, bet arī uz tādu refleksiju, kas norit pieredzē. Kāda tā ir un ko tas maina kritiskajā domāšanā?

Ne velti H. G. Gadamer rakstā par trim galvenajām 20. gadsimta aplamībām ir brīdinājis: viena no tādām ir *actus signatus* un *actus exercitus* nošķirums. Ja salīdzinām dažādu laikmetu domu, tad tā 20. gadsimta filosofija, kas turpina vācu klasiskās filosofijas pārlicību par divu veidu aktu nošķirumu, sākotnēji ir bijusi naiva jautājumā par refleksiju. Refleksija tika uzskatīta par spontānu brīvības izpausmi, kurā gars

¹ Husserls E. *Fenomenoloģija*, 17. lpp.

atgriežas pats pie sevis, tātad sasniedz visaugstāko klātesamības veidu, vislielāko skaidrību un patstāvību. Tas taču it kā saskan ar mūsdienu iecerēto mērķi uz kritiski attīrošo un sakārtojošo domāšanu!

Taisnība, ka klasiskā filosofija cienīja un mīlēja refleksiju, taču mūsdienās fenomenoloģiskā filosofija ir nonākusi pie secinājuma, ka piedēvēt refleksijai tādu lomu nav pamata. Uztveres process norit vienlaikus gan kā uztveramās lietas uztvere, gan kā pašas uztveres uztveršana un tajā nav vietas filosofu domai par atšķirīgu refleksiju. Gadamers stāsta, ka uz pirmskara filosofu paaudzi Vācijā kolosālu iespaidu ir atstājusi Heidegera pievēršanās sholastikas konceptiem: *actus signatus* un *actus exercitus*, t.i., atšķirībām starp apzīmējošo aktu un īstenojošo aktu.

Akta apzināšanās norit nevis ar signifikācijas palīdzību (nevis tam piedēvējot apzīmējumu: „es saku, ka...”, „es domāju, ka ...”), bet gan apzināšanās ir pašā īstenojošajā aktā. Tāpēc izmainās cilvēka esamības koncepta izpratne; tā vairs nav atrauta no apzināšanās, bet sapludināta ar to. Bet signifikācija savukārt rada jaunu intencionālo priekšmetiskumu.

Fenomenoloģiski hermeneitiskais virziens ir nozīmīgs ar to, ka parāda, kā tiek apjēgts priekšmetiskums un no jauna izprasta valoda, atsakoties no jēdziena un nonākot pie jēgas. Valoda ir nozīmīga kā *actus exercitus*, t.i., īstenojošais akts, kas sakrīt ar izteiktā pašatklāšanos, turklāt šajā pašatklāšanās procesā valoda atiet malā, dodot vietu izteiktajam.

Tagad svarīgāk liekas uzsvērt: runā skaidri! Tu esi dialogā, izsacītajā jēgā ir gaidas uz atbildi.

Citiem vārdiem var teikt, ka „tagad” nedubultojas (kā refleksijas parastajā modelī), dzīve rit daudz straujāk, praktiski sakot – bez apdomāšanās iespējām, apziņa – bez sirdsapziņas, „tīrās” formas ir „netīras”. Kritiskās domāšanas paņēmiens, – ka varētu *izslaucīt* domāšanu, to skaidrinot, – lielā mērā ir naivs. Tas var pastāvēt kā skolas

filosofija, mācību treniņš, (nenoliedzami derīga lieta slikti izglītotajiem). Kritiskā domāšana (kā filosofija) prasa attīstīt daudzpusīgo humānismu, kurā būtu vieta gan filosofiskajai antropoloģijai, mūsdienu izpratnei par refleksiju, patiesību, apziņas vēsturiskumu un valodiskumu, kā arī mūsdienu ētikai. Tas ir filosofijas nākotnes uzdevums, balstoties uz jau pārdomāto un saprasto.

Filozofija, kritika un politika

Kritiskās domāšanas nepieciešamību bieži pamato, atsaucoties uz tās politisko nozīmi, t.i., tās nozīmi valsts pilsoņu pilnvērtīgā politiskā aktivitātē. Tā kā kritiskā domāšana ir piederīga filozofijas nozarei, kritiskās domāšanas pamatā esošā kritikas izpratne jānosaka tieši filozofijai. Lai arī atsevišķās filozofiskajās teorijās kritikas nozīme ir skaidra, tomēr tā lielākoties ir derīga filozofijas nozares ietvaros, bet filozofijas un politikas robežjoslā ir nepieciešama īpaša kritikas noteiksme, ņemot vērā šo jomu atšķirības un specifiskās attiecības. Tātad var jautāt – kāda ir kritiskajai domāšanai pamatā esošā kritikas izpratne, ar kuras palīdzību filozofi var veicināt kvalitatīvāku pilsoņu dalību politiskajos procesos?

Mēģinot atbildēt uz minēto jautājumu, var pieņemt divas, no politikas viedokļa raugoties, savstarpēji nesavienojamas kritikas izpratnes. (a) Negatīva kritikas izpratne – kritika kā iztaujāšana, apšaubīšana, izvērtēšana, noliegšana. (b) Pozitīva kritikas izpratne – kritika kā noteiktu ideju netiešs (apagoģisks) pamatojums.

Viens no prominentākajiem filozofiem, kurš kritikai piešķir pozitīvu nozīmi, ir Kants. “Tīrā prāta kritikā” viņš vairākkārt norāda, ka kritikai tikai pirmajā tuvinājumā ir negatīva nozīme, patiesībā tā sniedz ļoti būtisku pozitīvu labumu.

“Tāpēc kritika, ierobežodama prāta spekulatīvo lietojumu, gan tiktāl ir *negatīva*, taču, šādā veidā atceļot šķērslī, kas ierobežo vai pat draud iznīcināt prāta praktisko lietojumu, tā [...] īstenībā sniedz *pozitīvu* un ļoti svarīgu labumu [...]. Noliegt šādu kritikas pakalpojuma *pozitīvo* labumu būtu tas pats kā sacīt, ka policija nedod nekādu pozitīvu

labumu, jo tās galvenais uzdevums taču ir tikai novērst vienas pilsoņu daļas iespējamo vardarbību pret otru [...].”¹

Kants skaidri norādīja iemeslu, kāpēc viņš uzsver tieši kritikas pozitīvo nozīmi, vērtējot to augstāk nekā kritikas negatīvo nozīmi. Šis iemesls ir nepieciešamība pamatot brīvības un līdz ar to arī morāles iespējamību. Morālei, pēc Kanta domām, nepieciešami ir jābūt racionālai un kā tāda tā nav savienojama ar vairākām citām parādībām, kurām kritikai vajadzēja “nogriezt sakni”, runa ir par “*materiālismu, fatālismu, ateismu, brīvdomīgu neticību, jūsmošanu un māņticību*, kas var būt visnotaļ kaitīga, beidzot arī *ideālismu un skepticismu*.”²

Nav grūti ieraudzīt, ka kritika šādā izpratnē, t.i., pozitīva kritika, kas vērsta uz noteiktu ideju pamatošanu, nesaskan ar vērtībām, kuras mūsdienu liberālajās un demokrātiskajās sabiedrībās pamato ikviena cilvēka iespēju būt materiālistam, fatālistam, ateistam, brīvdomīgam neticīgajam, jūsmotājam, māņticīgajam un ideālistam vai skeptiķim. Tomēr tieši kritika šādā izpratnē ir vislabākais produkts, ko filozofi var piedāvāt sabiedrībai, ja viņiem rūp šī produkta noiets, un var pieņemt, ka to saprata arī Kants. 1798. gada darbā “Fakultāšu strīds” Kants norāda, ka publikai jeb “tautai” ir vajadzīgs jauns un pozitīvs piedāvājums, kuru vienkāršie cilvēki, būdami nemācīti, nevar iegūt paši. Viņš raksta, ka filozofijas fakultāte, kura paļaujas tikai uz prāta priekšrakstiem, var norādīt

“tikai uz to, ko cilvēks pats var darīt un kas viņam ir jādara – dzīvot atbilstoši likumam, nedarīt netaisnību, būt mērenam baudās un pacietīgam slimībās, paļaujoties uz dabas spēkiem. Visa tā zināšanai [cilvēkam] nav vajadzīgas īpašas mācības un no tām var pilnīgi izvairīties, ja ierobežo savas tieksmes un uztic prātam vadību, kas gan [...] tautai

¹ *KrV 3: XXXV.* (Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 32.–33. lpp.)

² *Ibid.*, XXXIV (Kants, I. *Tīrā prāta kritika*, 37. lpp.)

nepatīk. Tādējādi no trim augstākajām fakultātēm (teologiem, juristiem un ārstiem – E.Š.) tauta [...] prasa patīkamākus piedāvājumus. Tautas prasība ir šāda: Tas, ko jūs, filozofi, tur plāpājat, es zināju jau sen, bet es gribu no jums kā mācītiem cilvēkiem zināt, kā man, pat ja esmu bezrūpīgi dzīvojis, tomēr iegūt biļeti uz paradīzes valstību īsi pirms aizveras tās vārti, kā man, pat ja man nav taisnība, uzvarēt tiesas prāvā, un kā man, arī tad, ja sava ķermeņa spēkus esmu šķīdījis pēc sirds patikšanas, tomēr palikt veselam un ilgi dzīvot. Tāpēc jau jūs esat studējuši, lai zinātu vairāk nekā viens no mums (kā jūs sakāt – idiotiem), kurš nevar paļauties ne uz ko citu, kā vien uz savu veselo saprātu.”¹

Citiem vārdiem sakot, Kants saprot, ka pēc tā, ko katram var pateikt priekšā viņa prāts, sabiedrībā nav pieprasījuma, toties tā sagaida no mācītiem cilvēkiem kādu jaunu, pozitīvu un lietderīgu risinājumu, dzīves modeli, kas novērstu vai mazinātu visiem nozīmīgas problēmas. Proti, sabiedrība sagaida no mācītiem cilvēkiem, ka tie viņus pamācīs, kā pareizi (raugoties no aktuālo problēmu perspektīvas) dzīvot.

Piedāvāt šādu pamācību jeb dzīves modeli filozofiem ir pa spēkam. Pēc Hannas Ārentes domām, tas ir tieši tas, ar ko filozofi, kuri ir interesējušies par sabiedriskajām un politiskajām norisēm, ir nodarbojušies jau kopš Platona, tomēr tas ir apolitiski. Ārente skaidro, ka starp filozofiju un politiku valda naidis, kura saknes meklējamas pirmā politikas filozofa – Platona – idejās. Kopš Sokrata notiesāšanas Platons vilās Sokrata metodei raksturīgajā sevis nostādīšanā līdzās citiem, sava viedokļa pakļaušanā citu iztaujāšanai, tādējādi arī atklāta viedokļa formulēšanā un mākslā pārliecināt savus līdzcilvēkus par savu ideju derīgumu, nevis to uzspiešanā. Ar šo vilšanos Platonā nostiprinājās pārliecība, ka filozofam jātiecas uz universālu patiesību un, ja viņam ir tāda iespēja, sabiedrības dzīve jāorganizē saskaņā ar šādu universālu

¹ SdF: 30 (*Der Streit der Fakultäten*).

patiesību, neatkarīgi no tā, vai sabiedrības locekļi to saprot. Tāds arī ir Platona ideālās valsts modelis. Ārente skaidro:

“Apkaunojošā situācija, kurā Sokrats pakļāva savu *doxa* bezatbildīgajiem atēniešu viedokļiem un padevās vairākumam, lika Platonam ienīst viedokļus un tiekties uz absolūtiem standartiem, saskaņā ar kuriem varētu vērtēt cilvēku rīcību un cilvēku domu noturību. No šī brīža standarti kļuva par viņa politiskās filozofijas vadmotīvu un izšķiroši ietekmēja pat tīri filozofisko ideju doktrīnu.”¹

“[...] Tieši šajā situācijā Platons nostiprināja savu patiesības tirāniju – pilsēta jāpārvalda nevis tam, kas ir labs konkrētajā situācijā, par ko iespējams pārliecināt cilvēkus, bet tam, kas ir mūžīgi paties, tam, par ko cilvēkus nevar pārliecināt.”²

Problēma, ko Ārente saskata šādā no filozofijas viedokļa saprastā politikā, t.i., politikā, kas jāorganizē saskaņā ar abstraktām filozofiskām patiesībām, ir tajā, ka šāda politika ir apolitiska, jo politikas jēga, pēc Ārentes domām, ir brīvība.

“Brīvība, kura par tiešu politiskās rīcības mērķi kļūst ļoti reti – tikai revolūcijas un kara laikā – patiesībā piešķir jēgu tam, ka cilvēku kopdzīvē ir kaut kas tāds kā politika. Šeit ar brīvību es nedomāju to cilvēka iedabas dāvanu, kuru filozofi tā vai citādi mēģinājuši ierindot starp citām cilvēka īpašībām. Vēl mazāk es šeit domāju tā saukto iekšējo brīvību, kurā var patverties no ārējiem spaidiem. Vēsturiski šī brīvība ir vēlāka un faktiski sekundāra parādība. Tai pamatā ir attiecība pret pasauli, ar kuras palīdzību mēs ienesam sevī sākotnēji ār pasaulei raksturīgu noteiktu pieredzi un izpausmes, par kurām mēs neko nezinātu, ja vien nebūtu tās sākotnēji iepazīnuši kā pasauliski tveramu īstenību. Sākotnēji brīvību un nebrīvi es pieredzu attiecībās ar citiem un nevis attiecībās ar sevi. Cilvēki var būt brīvi tikai savstarpējās attiecībās, tātad tikai politikas

¹ Arendt, H. *Philosophy and Politics. Social Research*. Vol. 57, No. 1, 1990, pg. 74.

² *Ibid.*, p.78.

un rīcības sfērā, tikai tur mēs pieredzam, kas ir pozitīva brīvība un ka tā ir kaut kas vairāk nekā tikai brīvība no spaidiem.”¹

Politiku Ārente saprot kā cilvēku brīvu rīkošanos (*Handeln*) savstarpējā mijiedarbībā viņu kopīgajā caur savstarpēju vienošanos un piekrišanu, caur noformulētām kopīgām interesēm iezīmētajā telpā, ko Ārente sauc par pasauli. Politika ir process, cilvēku brīva rīcība un tās neatņemama sastāvdaļa ir atvērtība un neparedzamība, kas nosaka, ka politika nav savienojama ar orientāciju uz ārpus šīs savstarpējās rīkošanās sfēras noteiktiem standartiem un patiesībām.

No iepriekšējiem apsvērumiem izriet, ka, rūpējoties par politiku Ārentes tai piešķirtajā nozīmē, filozofiem jāpaliek pie negatīvās kritikas izpratnes, kritika šajā nozīmē nekalpo kā negatīvs kādas patiesības pamatojums, bet drīzāk uzrāda jebkādas patiesības nosacīto raksturu. Rūpējoties par savu popularitāti, filozofiem, kā jau norādīja Kants, drīzāk jāpievēršas kritikai pozitīvā nozīmē, t.i., kritikai, ar kuras palīdzību, publikai tiek norādīts kāds konkrēts patiesības un dzīves modelis. Izšķiršanās par vienu no šiem diviem ceļiem filozofijai, saskaņā ar Hannas Ārentes uzskatiem, nozīmētu filozofijai raksturīgās personības dalīšanās – Platona un Sokrata veidolā – novēršanu un izšķiršanos par vienu no šīm divām politikas kontekstā nesavienojamajām identitātēm. Citiem vārdiem sakot, vēršanās pie plašas publikas ar kritisko domāšanu filozofijai var nozīmēt identitātes krīzi.

¹ Arendt, H. Freiheit und Politik. *Die Neue Rundschau* 69, Heft 4, 1958, S. 670–671.

Kanta kriticisms un “kritiskā domāšana”

Šīs tēzes tiek rakstītas kā “kritiskajai domāšanai” veltītajā 1. seminārā¹ piedāvāto tēmu un problēmjautājumu konkretizācija un papildinājums atsevišķos aspektos.

Kanta kritiskā filosofija iezīmē radikālu pavērsienu Rietumu filosofiskajā domā, taču nevis kā aicinājums realizēt neapvaldītu, totālu – un galvenais – subjektīvu un nepamatotu, atsevišķa indivīda redzējumā sakņotu kritiku par jebkuru līdz tam izteiktu atziņu vai pastāvošu eksistenciālu pozīciju, bet gan kā centieni rast pamatojumu iespējami objektīvai pasaules interpretācijai (tā Kanta izpratnē arī ir kritika). Šo pamatojumu Kants saskata noturīgās subjektivitātes struktūrās un formās, kas galu galā producē arī universālu pasaules ainu un cilvēka universalitātei atbilstošu patiesību. **Tikai šīs universalitātes ietvaros, pēc Kanta domām, var realizēties jebkura kritika.**

Šīs universalitātes ietvaros cilvēks īsteno arī savu individualitāti, kam Kanta filosofijā ir ierādīta pienācīga vieta; tās ietvaros var notikt arī individuālā kritika, taču tā principiāli nevar pārsniegt pašas cilvēcības (objektīvās) robežas – cilvēks nevar pretendēt uz dievišķi neierobežotas būtnes statusu, tā ir arī viņa kriticisma robeža.

Ir jāsecina, ka Kanta kriticisms ir kategoriski orientēts uz cilvēka (kā universālas būtnes) iekšējā Es, iekšējā kodola apzināšanu, kas rezultātā varētu vest pie adekvātas cilvēka, sabiedrības un pasaules izziņas, t. i.,

¹ Pieminētā semināra tēžu krājums pieejams Latvijas Universitātes e-resursu repositoriā: <https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/34608>

varētu ļaut realizēties totālam un universālam kriticismam, kas (vismaz zinātniskās izziņas jomā) stātos subjektīvu fantāziju un ideoloģisku konstruktu vietā.

Tātad Kanta kriticisms principiāli ir vērsts uz iekšu, uz cilvēka un sabiedrības iekšējo, objektīvo struktūru izziņu.

Piebildīsim, ka Kants atbilstoši sava kriticisma pamatnostādņēm piedāvā arī plaši izvērstu kritiskajam darbam piemērotu rīku un paņēmienu kopumu.

Diemžēl ir jākonstatē, ka bieži vien Kanta lasījumos un interpretācijās prevalē Kanta kriticisma izpratne kā vienkārši aicinājums kategoriski nostāties kritiskā pozīcijā pret ārējo pasauli, kriticisms kā vērstība uz āru. Šajā sakarībā, pēc šo tēžu autora domām, kā pilnīgs pārpratums būtu jāvērtē Zandas Rubenes Kanta kriticismam veltītais teksts viņas grāmatā “Kritiskā domāšana studiju procesā” (2004), kurā visai eksaltētās intonācijās tiek slavināta Kanta kritiskā pozīcija, neadekvāti akcentējot tieši tās vērstību uz ārpusi.

Pirmajā “kritiskajai domāšanai” veltītajā seminārā citēju autoru *David Klooster* (autors nav ievērojams ne ar ko citu, kā vien mūsdienu “kritiskajai domai” visai raksturīgu filosofisko nekompetenci): “Neviens nevar kritiski domāt jūsu vietā, mēs to kategoriski darām priekš sevis. Tātad domāšana var būt kritiska tikai tad, ja tai piemīt individuāls raksturs.” Protams, mēs domājam priekš sevis, brīžiem gan arī priekš citiem, kā to darīja Kants – turklāt kritiski. Principiāli nepieņemams ir citāta otrais teikums. Būtu jāatzīst, ka domāšanas individuālais raksturs pats par sevi nekādu vērā ņemamu kriticizmu nenodrošina. Šajā sakarībā nedrīkstētu jaukt objektīvā realitātē (tā sevī organiski ietver arī subjektivitāti) sakņotu kritiku ar subjektīvi un individuāli producētiem murgiem, kas visnotaļ kļūst iespējami, ja aizmirstam kantisko jautājumu par kritiskās domas pamatotību.

Viens no mūsdienu “kritiskās domas” štampiem ir vārds “es pats”. Es pats domāju, daru, kritizēju utt. Kas ir šis sakrālais “es pats”. Lai to atrastu, parasti nav jādodas tālāk par populāriem žurnāliem, produktu reklāmām, filmām un televīzijas personāžiem: esi oriģināls – dzer tēju Lipton tāpat kā citi, esi oriģināla, atdarinot Madonnu vai Kardašjanu. Vai arī: viņa bija drosmīga un oriģināla, kritiska pret iesīkstējušām tradīcijām – viņa publikai parādīja kaut ko no tā, ko parasti tradicionālā un nekritiski domājošā publika mēdz piesegt ar apakšveļu. Nav grūti pamanīt, ka specifiskas “kritiskās” pozas un pozīcijas tiek mākslīgi kultivētas noteiktu sabiedriski politisko grupu interesēs.

Protams, “es pats” nekādā ziņā nav deducējams tikai un vienīgi uz masu kultūras apziņu vai izpausmēm, vai arī uz ideoloģiskiem konstruktiem. Kas ir “es pats”, kas veido tā struktūru un vai šāds Es vispār ir iespējams? Pēc manām domām, atbilžu meklējumi uz šiem un līdzīgiem jautājumiem varētu veidot patiesi kritiskas filozofiskās domas kodolu.

Mūsdienu Rietumu pasaule ir tendēta uz individuālo, pat marginālo kā pamatvērtību, kas sociālajā plānā labākajā gadījumā realizējas pārlicētbu un vērtību policentrismā. Individuālo viedokļu un redzējumu kaleidoskopā īstenojas specifisks *vēsturiskais a priori*, kas galu galā iezīmē arī kultūras relatīvu noturīgumu un savdabību (ja vien sabiedrības atomizācija nedraud ar konkrētās kultūras iznīcību) un nosaka jebkuras domāšanas (ne tikai kritiskās domāšanas) īpatnības. Tieši tāpēc kultūrformu izpētei vajadzētu kļūt ne tikai par fenomenoloģijas un kultūrfilosofijas izpētes objektu, bet arī par kritiskās domāšanas nepieciešamu elementu – it īpaši, ja tā pretendē uz adekvātāku sociālajā praksē balstītu redzējumu.

Fenomenoloģijas kritiskā dimensija ķermeņa pieredzes analīzē

Fenomenoloģija bieži vien tiek raksturota kā tīri deskriptīva disciplīna, kuras mērķis ir aprakstīt pieredzi, kāda tā ir dota vai izejot tikai un vienīgi no pašas pieredzes. Šis apgalvojums paredz to, ka fenomenoloģiju interesē ne psiholoģiska, ne bioloģiska pieredzes izcelsme, ne arī kāds cits cēlonisks skaidrojums.¹ Kā norāda Moriss Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*): “Tā [fenomenoloģija] tiecas sniegt tiešu mūsu pieredzes, kāda tā ir, aprakstu, neņemot vērā tās [pieredzes] psiholoģisko sākotni un cēloniskos skaidrojumus, kurus varētu sniegt zinātnieks, vēsturnieks vai sociologs.”² Fenomenoloģijas pētnieks Dermots Morans (*Dermot Moran*) sniedz šādu fenomenoloģijas raksturojumu: “Fenomenoloģija vislabāk ir saprotama kā radikāls, antitradicionāls filosofēšanas stils, kas uzsver mēģinājumus nokļūt līdz pašām lietām, aprakstīt fenomenus – izprastus visplašākajā nozīmē – kā visu to, kas parādās veidā, kādā tas parādās, proti, kā tas atklājas apziņā jeb pieredzošajam [subjektam]. Šādas pieejas pirmais solis ir mēģinājums izvairīties no visa veida pieņēmumiem, kas attiecināti uz pieredzi pirms

¹ Dan Zahavi. Phenomenology. In: Dermot Moran (ed.). *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. New York: Routledge, 2008, p. 664.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. New York: Routledge, 2002, p. vii.

pašas pieredzes, neskatoties uz to, vai tie balstās reliģiskās vai kultūras tradīcijās, veselajā saprātā vai zinātnē.”¹

Lai gan fenomenoloģiju raksturo tīri deskriptīva pieeja, tā ietver arī kritisku dimensiju. Gan deskriptīvā, gan kritiskā dimensija atklājas Edmunda Huserla (*Husserl*) pieteiktajā fenomenoloģiskās redukcijas idejā. Redukcija Huserla fenomenoloģijā paredz dabiskās attieksmes (*die natürliche Einstellung*) atcelšanu (ἐποχή), paverot ceļu fenomenoloģiskajai attieksmei.² Atšķirībā no dabiskās attieksmes, kuru raksturo balstīšanās necaurskatītos pieņēmumos (aizspriedumos) par pasauli un lietām tajā, fenomenoloģiskā attieksme paredz distancēšanos no šiem pieņēmumiem un to kritisku izvērtēšanu, balstoties tieši dotajā pieredzē. Merlo-Pontī raksta: “Visas manas zināšanas par pasauli, pat zinātniskās zināšanas, ir iegūtas no mana īpašā skatpunkta vai no kādas pasaules pieredzes, bez kuras zinātnes simboliem zustu jēga. Viss zinātnes universs balstās tieši pieredzētā pasaulē, un, ja mēs gribam pakļaut pašu zinātņi rūpīgai pārbaudei un nonākt līdz tās nozīmes un vēriena precīzam novērtējumam, mums ir jāsāk ar pasaules pamatpieredzes atmodināšanu, attiecībā pret kuru zinātne ir otrās pakāpes izteiksme.”³ Atgriežoties pie tieši dotās pieredzes, izgaismojas pastāvošo pieņēmumu neatbilstība pieredzei un paveras iespēja to kritiskai izvērtēšanai.

Tā kā dabiskās attieksmes pieņēmumi par pasauli atklājas ne tikai mūsu ikdienas darbībās un attieksmēs, bet darbojas arī zinātnēs, to izvērtēšana paver ceļu gan ikdienā, gan zinātnēs pastāvošu pieņēmumu un šajos pieņēmumos balstītu prakšu izvērtēšanai un pārskatīšanai.

¹ Moran Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2002, p. 4.

² Edmunds Huserls. Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi. Grām. *Fenomenoloģija*, Tulk. Rihards Kūlis un Aigars Dāboliņš. Rīga: FSI, 2002, 24.–25. lpp.; 31. lpp.

³ Maurice Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. New York: Routledge, 2002, p. ix.

Fenomenoloģiskā redukcija tādējādi paver ceļu gan reducētās pieredzes aprakstam, gan arī pastāvošo pieņēmumu un prakšu caurskatīšanai. Tādējādi tā ļauj kritiski izvērtēt virkni pieņēmumu un prakšu, kas skar mūsu pasaules uztveri, pašizpratni, ķermeņa izpratni, laika un telpas izpratni u.tml.

Deskriptīvā un kritiskā fenomenoloģijas dimensija ir uzskatāmi redzama Huserla pieejā jautājumam par ķermeņa pieredzi. Huserla iedibinātais nošķīrums starp miesu (*Leib*) un ķermeni (*Körper*)¹ norāda uz divpusēju ķermeņa kā subjekta un objekta pieredzi.² Huserla labi zināmais piemērs darbā “Idejas II” par pieskaršanos savai kreisajai rokai ar labo roku tiek sniegts, lai ilustrētu ķermeņa pieredzes divpusīgumu. Pirmkārt, pieskaroties savai kreisajai rokai ar savu labo roku, norāda Huserls, es pieredzu kreisās rokas ‘sajūtu-parādības’, proti, es uztveru noteiktas formas un tekstūras roku. Šīs taustes reprezentacionālās sajūtas, kas pieder manai labajai rokai, tiek priekšmetiskotas kā lietas ‘kreisā roka’ pazīmes.³ Citiem vārdiem sakot, es pieredzu savu kreiso roku kā fizisku lietu ar izplatību un noteiktām īpašībām. Huserls to dēvē par priekšmeta-ķermeni (*Körper*). Otrkārt, pieskaroties savai kreisajai rokai ar labo roku, pēc Huserla rakstītā, “es atrodu virkni taustes-sajūtu, kuras ir ‘lokalizētas’ tajā [kreisajā rokā], lai arī tās nav fizisku lietu konstituējošas īpašības (tādas kā rokas raupjums vai gludums)”.⁴ Viņš piebilst: “Ja es runāju par fizisku lietu – ‘kreisā roka’, tad es abstrahējos no šīm sajūtām [..]. Ja es tās iekļauju, tad tas nenozīmē to, ka fiziskā lieta kļūst bagātīgāka, bet gan

¹ Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Den Haag: Nijhoff, 1952, S. 153.

² Jenny Slatman. Multiple Dimensions of Embodiment in Medical Practices. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17, 2014, pp. 549–557, here p. 553.

³ Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, S. 152.

⁴ *Ibid.*, S. 152.

to, ka tā kļūst par miesu, tā sajūt.”¹ Kreisā roka tādējādi tiek pieredzēta arī kā sajūtu lokalizācija. Huserls apraksta šīs lokalizētās sajūtas, izmantojot terminu *Empfindnisse* (sajušanas).² Šīs īpašās sajušanas ietver taustes sajūtas, sava apgērba sajušanu, karstuma un aukstuma sajūtas, sava novietojuma un kustības (kinestētiskās) sajūtas, kā arī sāpju sajūtas. Ar šo sajūtu palīdzību mēs pieredzam savu ķermeni kā dzīvoto ķermeni jeb miesu (*Leib*). Huserls secina, ka ķermenis sākotnēji tiek konstituēts divpusīgi: kā fiziska lieta jeb matērija un kā sajūtu nesējs.³ Abi šie aspekti (caur taustes sajūtu) ir saistīti ķermeņa konstituēšanās notikumā, jo ķermenis kā sajūtais priekšmets vienmēr ir arī kaut kas sajūtošs.⁴ Mēs pieredzam savu ķermeni gan kā materiālu lietu, kas ir izplatīta telpā, gan kā sajūtošo.

Viens no nozīmīgākajiem ķermeņa kā izplatītas lietas pieredzes aspektiem ir tā intersubjektīvā dimensija, proti, pieredzot savu ķermeni kā izplatītu lietu, kas atrodas pasaulē, tas tiek pieredzēts arī kā lieta, kas ir pieejama citiem. Šis ķermeņa konstituēšanās līmenis tomēr vēl neparedz konceptuālu pastarpinājumu, proti, ķermenis var tikt pieredzēts intersubjektīvi (kā pieejams citiem) pirms tas tiek konceptualizēts kā, piemēram “mašīna, kas darbojas saskaņā ar virkni fizisku spēku: elektrisku, ķīmisku, hidrodinamisku”, vai kā “materiāla substance, kas sastāv no miljoniem šūnu”. Lai arī ķermeņa kā citiem pieejama priekšmeta pieredze nepieciešami neparedz konceptualizāciju, esot abstrahēta no sajūtu pieredzes (miesas), tā paver ceļu konceptuāliem aprakstiem. Rezultātā ķermenis paredz teorētisku (metafizisku) uzslāņojumu jeb priekšstatus par tā dabu, kas balstās gan dažādu zinātņu pieņēmumos,

¹ Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*.

² Ibid., S. 153.

³ Ibid.

⁴ Ibid., S. 155.

gan filozofijas virzienos, gan ikdienas valodā. Tieši šeit iezīmējas fenomenoloģijas kritiskās dimensijas loma. Pieņemot, ka ārēji novērojamā jeb priekšmetiskā ķermeņa apraksti ir teorētiski atvasinājumi no sākotnējās miesas pieredzes, fenomenoloģija piedāvā iespēju atgriezties pie šīs miesas pieredzes. Tas savukārt nozīmē atzīt ķermeņa nesaraujamo saistību ar miesas (sajušanas) pieredzi, kā arī caurskatīt un kritiski izvērtēt daudzus teorētiskos pieņēmumus par ķermeni, atsaucoties uz miesas pieredzi. Piemēram, pieņēmums par ķermeņa un gara nošķirumu, veicot redukciju, atklājas kā metafizisks pieņēmums, kuram nav pamata pieredzē. Tas paredz gan paša pieņēmuma pārskatīšanu (ķermenis un gars ir vienots), gan arī ar šo pieņēmumu saistīto prakšu, piemēram, medicīnas prakses, kas balstās priekšstatā par ķermeni kā lietu, izvērtēšanu.

20. gadsimta otrajā pusē virkne filozofu, kas pieskaitāmi poststrukturālisma, feminisma, kritiskās teorijas un marksisma tradīcijām, īpašu uzmanību ir pievērsuši tieši tehniski politiskajiem ķermeņa izmantošanas veidiem un to kritikai.¹ Šos domātājus interesēja sociālpolitisks jautājums – kā esošās varas un zināšanu struktūras veido ķermeņa pašizpratni un ietekmē tā uzvedības veidus? Atsaucoties uz Mišelu Fuko, runa ir par pozitīvu un produktīvu varas koncepciju, kas, esot iekšēji saistīta ar zināšanām, veido mūsu uzskatus un prakses un pakļauj tos disciplinārajām normām un standartiem.² Šīs paradigmas kontekstā fenomenoloģijai tiek pārmestas divas lietas: pirmkārt, nespēja atskaitīties par sociāli nosacītu ķermeni jeb, kā šo iebildumu formulē Kriss Šillings (*Chris Shilling*), – fenomenoloģiskajā pieejā “nepastāv attīstīta koncepcija

¹ Drew Leder. Introduction. In: Leder Drew (ed.) *The Body in Medical Thought and Practice*. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1992, pp. 1–12, here p. 4.

² Mišels Fuko. Patiesība un vara. No: Mora M un Šmite A. (tulc.) *Patiesība. Vara. Patība*. Rīga: Spektrs, 1995, 17.–31.lpp., šeit 23. lpp.

par to, kā ķermeni veido sociālās attiecības un konteksti [...]”¹ un, otrkārt, tai tiek pārmesta naiva ticība tīras jeb valodiski nenosacītas (no varas brīvas) pieredzes iespējamībai, ignorējot to, ka: 1) pieredze ir tikai valodisks notikums jeb interpretācija;² vai arī mazāk radikālā variantā – 2) to, ka pieredze ir pieejama tikai un vienīgi caur valodu.³

Runājot par pirmo iebildumu, jāsaaka: lai arī nevar nepiekrīst, ka tādi fenomenologi kā Huserls un Merlo-Pontī tik tiešām nepiedāvā “attīstītu koncepciju par to, kā ķermeni veido sociālās attiecības un konteksti”, tas vēl nenozīmē, ka fenomenoloģija principā neko tādu nevarētu piedāvāt. Nošķirot ķermeņa un miesas pieredzi, ir iespējams aprakstīt gan tiešo sajūtu pieredzi, gan zināšanu pastarpināto ķermeņa pieredzi. Tas, ka fenomenologus primāri interesē miesas pieredzes apraksts, nenozīmē, ka viņi nevarētu pievērsties arī ķermeņa pieredzes aprakstam, kas ietvertu jautājumu: kā konstituējas jēga par manu ķermeni kā sociāli nosacītu ķermeni (konkrētāk, piemēram, kā neglītu, nespējīgu, veselu, slimu u. tml. ķermeni)? Ņemot vērā miesas divpusīgumu, fenomenoloģija paver ceļu “ķermeņa–priekš–citiem” jeb interpretēta ķermeņa aprakstam, kas veidojas valodas pastarpinājuma rezultātā.

Lai arī ķermeņa–priekš–citiem pieredzes aspekts tiek pieteikts Huserla fenomenoloģijā, par to izvērsti runā Žans-Pols Sartrs (*Sartre*). Runājot par ķermeņa pieredzi, Sartrs uzrāda būtisku ķermeņa pieredzes aspektu, proti, mēs pieredzam savus ķermeņus ne tikai kā sajūtu nesējus vai materiālas lietas, bet arī kā lietas, kas ir dotas caur “cita acīm” (cits šajā gadījumā ir gan otrs cilvēks, gan valoda kā tāda). Piemēram, uzstājoties

¹ Chris Shilling. *The Body in Culture, Technology and Society*. London: SAGE Publications, 2005, p. 56.

² Joan W. Scott. Experience. In: Butler J., Scott J. W. (eds.) *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992, pp. 22–40, here p. 37.

³ Iris M. Young. Introduction. In: *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 3–11, here p. 8.

auditorijas priekšā, es varu vērst uzmanību uz runas saturu, bet es varu vērst uzmanību arī uz sava ķermeņa pieredzi – kāds tas ir dots citiem (domājot, kāds tas izskatās, vai tas atbilst noteiktiem standartiem utt.), kas, protams, var ietekmēt manu uzvedību. Šo ķermeņa–priekš–citiem pieredzes aspektu Sartrs izmanto, lai skaidrotu, kāpēc cilvēki jūt kaunu par saviem ķermeņiem. Viņš raksta: “Mēs bieži sakām, ka kautrīgs cilvēks ‘jūt kaunu par savu ķermeni’. Patiesībā šis izteikums ir nepareizs; es nevaru just kaunu par savu ķermeni, kā es ar to eksistēju. Es varu just kaunu par savu ķermeni, kāds tas ir pieejams citiem.”¹ Runa ir par to, ka veids, kādā es interpretēju savu ķermeni (piemēram, kā neadekvātu), ir pastarpināts caur “cita skatienu”. Šeit var runāt par sociālo ķermeņa pieredzes dimensiju, kas fenomenoloģijas ietvaros paver ceļu “ķermeņa–priekš–citiem” jeb interpretēta ķermeņa aprakstam.

Iespējamais pārmetums, ka fenomenoloģija var piedāvāt tikai ķermeņa pieredzes aprakstīšanu, neejot soli tālāk līdz tās kritikai, arī nav pietiekami spēcīgs, jo, lai arī fenomenoloģija piedāvā pieredzes aprakstus, potenciāli tā ir kritiska, jo, pievēršot uzmanību dažādiem ķermeņa pieredzes konstituēšanās slāņiem, tā uzrāda daudzu pieņēmumu par ķermeni metafizisko raksturu un neatbilstību pašai pieredzei, tādējādi paverot ceļu to pārskatīšanai.

Runājot par otro iebildumu, par naivo ticību valodiski nenosacītas (un tādējādi no varas struktūrām brīvas) pieredzes iespējamībai, jānošķir jau minētie šī iebilduma varianti. Pirmajā variantā, kurā tiek pieņemts, ka pastāv tikai un vienīgi valoda jeb interpretācijas un nekas tāds kā miesiskā pieredze nepastāv, jo arī tā ir tikai un vienīgi interpretācija, iebildums nešķiet pārāk pārliecinošs, jo pieredze dažkārt pārsniedz valodu. Pastāv

¹ Jean-Paul Sartre. *The Body*. In Hazel E. Barnes (transl.) *Being and Nothingness*. London: Routledge, 2001, pp. 303–359, here p. 353.

situācijas, kurās mēs nespējam izteikt, kas tiek pieredzēts, nenoliedzot tā klātesamību mūsu pieredzē. Piemēram, mēs jūtam sāpes un aprakstām tās kā sāpes (konkrētāk – kā asas un dzelošas sāpes), bet šo aprakstu pavada apziņa par tā neadekvātumu vai vismaz nepilnīgumu – mēs apzināmies, ka tas, ko mēs pieredzam, pārsniedz aprakstu. Turklāt var izvirzīt apgalvojumu, ka tieši pieredze sniedz pamatu interpretācijām, kuru veidošanos bez atsaukšanās uz pieredzi paskaidrot ir diezgan grūti.

Otrajā variantā, iebildums norāda uz to, ka, lai arī pieredze pastāv, tā mums ir pieejama tikai un vienīgi caur valodas pastarpinājumu. Pirmkārt, te, no fenomenoloģiskās perspektīvas, var atbildēt ar to, ka pati valoda ir dota caur pieredzes pastarpinājumu, proti, viens no pieredzes slāņiem ir konceptuāls. Vēlīnā Huserla un Merlo-Pontī fenomenoloģijās intencionalitāte jeb jēgas veidošanās ir plašāka nekā konceptuālā jeb valodiskā jēga. Citiem vārdiem sakot, mums ir dotas pirms-valodiskas intencionālas pieredzes un valodiskas intencionālas pieredzes, turklāt abas tās var pastāvēt vienlaicīgi. Aprakstot mūsu ķermeņa pieredzi kā sajūšanas un sajūstā vienību, Huserls norāda uz to, ka ķermeni mēs lielākoties pieredzam caur šiem abiem aspektiem vienlaicīgi, proti, kā sajūtošo (subjektu) un sajūsto (objektu). Tas, ka ķermenis kā sajūstais var paredzēt valodas pastarpinājumu, neatceļ sajūšanas dimensiju, kas pavada šo konceptuālo pieredzi. Turklāt, lai arī konceptuālā ķermeņa interpretācija var “atdalīties” no sajūtošās dimensijas, radot iespaidu par patstāvīgu eksistenci, skatoties no jēgveidošanās līmeņa, tā nepastāv bez pirms-konceptuālas sajūtu dotības (miesas), kurā tā balstās.

Apkopojot rakstīto, var teikt, ka, lai arī fenomenoloģija piedāvā pieredzes deskripciju, tā ietver arī kritisku dimensiju, ar to saprotot distancēšanos no esošajiem (metafiziskajiem) pieņēmumiem un to pārskatīšanu, balstoties pašā pieredzē. Huserla piedāvātais ķermeņa un

miesas nošķīrums (jeb plašāk skatoties, ķermeņa konstituēšanās slāņu analīze) ilustrē šīs kritiskās dimensijas būtisko lomu fenomenoloģijā.

Critical Dimension of Phenomenology of the Body

This paper argues that although phenomenology is usually characterized as a purely descriptive approach, it also has an inherently critical dimension in it. Both descriptive and critical dimensions of phenomenology appear in Husserl's phenomenology, more concretely, in his idea of the phenomenological reduction. By bracketing the existing metaphysical assumptions, one distances oneself from them and is able to re-evaluate them in the light of the experience itself critically. To illustrate the role of critical dimension in phenomenology, the paper focuses on Husserl's analysis of the constitution of one's body as the lived body (*Leib*) and object body (*Körper*). In talking about the twofold experience of one's body as subject and object, Husserl opens up a way of thinking about one's body as a bearer of sensations and as an object which is mediated by different theories and assumptions. It is shown that with the help of the phenomenological reduction, one can go back to the experience of the lived body and at the same time distance oneself and critically re-evaluate theoretical assumptions about the object body. At the end of the paper arguments against a phenomenological approach to the body are stated and evaluated.

Fenomenoloģija kā kritiska pieeja: laika problēma

Fenomenoloģija kā kritiska pieeja

„Mēs vēlamies atgriezties pie „lietām pašām”.¹ Šis par fenomenologu saukli kļuvušais aicinājums Edmunda Huserla darba *“Logische Untersuchungen”* otrā sējuma pirmajā daļā *“Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”* ietver ideju par filosofiju kā radikāli kritisku nodarbi. Tas, ka fenomenoloģija ir kritiska, nozīmē, ka tā tiecas distancēties no pašreizējās teorētiskās situācijas, lai varētu to izvērtēt un atmet visas tās teorētiskās konstrukcijas, kas nav pamatotas. Kritiskums jeb kritiska attieksme šeit domāta kā tieksme un spēja distancēties no dotā, reflektēt par to, reizē sniedzot tā izvērtējumu. Turklāt būt kritiskam šajā nozīmē ir grūti, jo noteikta veida teorētiski pieņēmumi un pieņemtās prakses ir kļuvušas tik pašsaprotamas, ka tās ir kļuvušas caurspīdīgas, proti, no tām ir grūti distancēties, tās ir grūti konstatēt. Savukārt fenomenoloģijas radikalitāte izsaka centienus kritiskumu izvērst pilnā apjomā, proti, nevis fragmentāri un virspusēji, bet gan visaptveroši, kritiskai attieksmei pakļaujot arī pamatprincipus. Proti, radikālā kritikā nekas nepaliek neskarts, taču jāņem vērā, ka tā ir tikai ideāls, ne realitāte, kas izriet no tā, ka kritiskums pieprasa distancēšanos no tā, kas tiek pieņemts kā pašsaprotamais.

¹ Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Nijhoff, 1984, S. 10.

Fenomenoloģijā ietvertais aicinājums atgriezties pie lietām pašām ir aicinājums nepaļauties uz tradīciju, vai tā būtu filosofiska vai zinātniska, bet gan distancēties no tās, uzrādot un atmaskojot aizspriedumus, nepamatotus pieņēmumus, kas nosaka veidu, kādā mēs domājam par lietām. Tas ir, fenomenoloģija vērsas pret tradīcijām kā teorētiskiem konstruktiem, kas tiek uzspiestas lietām un tādējādi aizsedz tās un neļauj tām atklāties. Fenomenoloģija vēlas tikt vaļā no nepamatotiem teorētiskiem konstruktiem, lai lietas pašas varētu atklāties savā specifiskā. Ar lietām pašām šeit jāsaprot tas, kas ir tieši dots, un šī tiešā dotība ir tas, kas Huserla fenomenoloģijā ir pazīstama arī ar vārdiem apziņa un pieredze. Huserla pieeja tieši dotajam ir nereduktīva, proti, viņš nemēģina tieši doto izskaidrot vai noreducēt uz kaut ko, kas nav šis pats tieši dotais, jo tas paredz nepamatotu teorētisku konstrukciju veidošanu un pielietošanu, neļaujot tieši dotajam parādīties pašam savā gaismā. Tādējādi Huserls ne tikai pamato filosofiskās pieejas nereducējamību uz citām zinātnēm, bet galu galā arī pretendē sniegt pamatojumu tām, izvēršot transcendentālus jēgas konstituēšanās pētījumus.

Fenomenoloģiskie pētījumi ietver vēl vienu būtisku kritisko dimensiju, proti, nošķirumu veikšanu. Sengrieķu vārda *krino* (κρίνω) viena no nozīmēm ir nošķirt, izšķirt. Būt kritiskam nozīmē būt spējīgam fiksēt atšķirības, tādējādi būt precīzam, kas nereti ietver jau veikto nošķirumu pārskatīšanu un jaunu nošķirumu radīšanu. Huserls sevi skatījis kā iesācēju šajā nozīmē, kas arī atspoguļojas viņa izdotajos darbos, kurus viņš pieteic kā ievadus fenomenoloģijā.

Šajā kontekstā zīmīgs šķiet arī fakts, ko atstāstījis Emanuēls Levins. Huserls esot stāstījis, ka, puikas gados viņam esot uzdāvināts kabatas nazītis, taču viņš nekad nebijis īsti apmierināts ar tā asumu, un tādēļ nemitīgi asinājis, līdz, pašam nemanot, noasinājis tik tālu, ka palicis bez

asmens. Huserls to stāstījis bēdīgā tonī, jo saskatījis savā asināšanas darbībā analogijas ar savas fenomenoloģijas attīstību.¹ Uz to, ka smalku nošķīrumu veikšana Huserlam ir īpaši svarīga, liecina arī viņa metaforiskā prasība pēc filosofiskās sīknaudas, ne lielajām banknotēm.² Šī filosofiskā sīkumainība dažiem likusi fenomenoloģijā saskatīt pat matu skaldīšanu. Piemēram, Rūdolf Jirgens savā atsauksmē par Celma habilitācijas darbu fenomenoloģiju raksturo kā “sholastikas atjauninājumu”.³

Fenomenoloģijas radikālais kritiskums ir auglīga un plaši pielietojama pieeja. Tā ir izmantojama ne tikai filosofijas ietvaros, bet arī interdisciplinārā perspektīvā, piedāvājot pārskatīt un revidēt principus un dažādus pieņēmumus, uz ko balstās dažādas zinātnes. Tāpat radikāli kritiskā attieksme var tikt pielietota ne tikai attiecībā uz teorijām, bet arī praksēm, jo arī prakses balstās noteiktos priekšstatos un attieksmēs.

Subjektīvais un objektīvais laiks

Kā piemēru fenomenoloģijas kritiskajai pieejai es izmantošu nošķīrumu starp subjektīvo un objektīvo laiku. Šis nošķīrums tiek izmantots dažādās zinātnēs un praktiskās sfērās, piemēram, veselības aprūpē, lai norādītu uz atšķirībām, kā medicīnas personāls un kā pacients pieredz slimību, un lai argumentētu par to, kas jādara, lai īstenotu veiksmīgu komunikāciju un līdz ar to arī terapijas pozitīvu iznākumu. Diemžēl, nereti literatūrā, kas pievēršas laika jautājumam slimības

¹ Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, S. XXIX.

² Dan Zahavi. *Naturalized Phenomenology. Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer, 2010, p. 17.

³ Rūdolf Jirgens. *Jirgens R. Atsauksmes par citu autoru (T. Celma, A. Mesera u.c.) darbiem*. Rīga, apm. 1926/1927, 1.

pieredzē, tai skaitā tai literatūrā, kas lieto fenomenoloģiskos ieskatus, pastāv teorētisks juceklis, kas tieši tiek domāts ar nošķīrumu starp subjektīvo un objektīvo laiku? Kā risinājumu es piedāvāju pievērsties Huserla fenomenoloģijai, kurā ir iespējams rast nevis vienu, bet vairākas nozīmes nosķīrumam starp subjektīvo un objektīvo laiku, un to ņemšana vērā arī palīdz atrisināt minēto teorētisko jucekli.

Pieredzes laiks un pasaules laiks

Viena nozīme, kādā ir iespējams runāt par subjektīvo un objektīvo laiku, ir nošķīrums starp pasaules laiku un pieredzes laiku. Pasaules laiks ir objektīvais laiks, jo tas raksturo pasauli, kāda tā ir bez un ārpus uztverošā vai pieredzošā subjekta jebkādas atsauces vai iesaistītības. Uzreiz gan jānorāda, ka fenomenoloģija kā transcendentāla pieredzes filosofija nedarbojas ar objektīvo laiku šajā nozīmē. Kā raksta Huserls: “Mums padomā ir fenomenoloģiska laikapziņas analīze. Tajā, kā jebkurā fenomenoloģiskā analīzē, ietilpst pilnīga jebkura pieņēmumu, ātrunu un pārlicību attiecībā uz objektīvo laiku (visu transcendējošo pieņēmumu par to, kas pastāv) izslēgšana. [...] Tāpat kā īstenā lieta, īstenā pasaule nav fenomenoloģisks dotums, tāpat tāds nav arī pasaules laiks, reālais laiks, dabas laiks dabaszinātņu nozīmē un pat psiholoģijas kā dabaszinātnes par psihisko nozīmē.”¹ Objektīvais laiks tiek ielikts iekavās, izslēgts no fenomenoloģiskās analīzes ietvariem, fenomenoloģija nodarbojas tikai ar pieredzēto laiku, kas ir subjektīvs, jo tas ir, pateicoties tam, ka tas ir pieredzēts no pieredzoša subjekta. Neskatoties uz to, pieredzes laiks nav

¹ Edmund Husserl. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, S. 4.

kaut kas viendabīgs un viendimensionāls, to ir iespējams analizēt tālāk, kas ved pie nākamās nozīmes, kādā var runāt par subjektīvo un objektīvo.

Pārdzīvojumu laiks un intencionālo objektu laiks

Pieredzes ietvaros ir iespējams izšķirt intencionālo objektu laiku un pārdzīvojumu, caur ko intencionālie objekti tiek konstituēti, laiku. Pārdzīvojumu laiks tiek konstituēts laikapziņā caur temporālajiem modiem, un šis laiks ir subjektīvs tajā nozīmē, ka pārdzīvojumi veido imanenci, kuru intencionāli transcendē šiem pārdzīvojumiem atbilstošie intencionālie objekti kā šos pārdzīvojumus sniedzošo kvalitāšu nesēji. Tādējādi te ir iespējams subjektīvā laika vietā lietot terminu imanentais laiks, bet objektīvā laika vietā – transcendentais laiks. Intencionālo objektu laiks ir objektīvs tajā nozīmē, ka tas raksturo pārdzīvojumu transcendējošos intencionālos objektus. Husserls nošķir pieredzētās pasaules laiku no apziņas norises imanentā laika.¹ Pārdzīvojumi kalpo kā saturs intencionālo objektu aptveršanai. Husserla paša vārdiem izsakoties, “[j]a mēs saucam sajusto par fenomenoloģisku dotumu, kas, pateicoties aptveršanai, ļauj mums apzināties kaut ko objektīvu kā dotu klātienē, kas tad tiek saukts par objektīvi uztvertu, tad līdzīgā veidā mums ir jāizšķir “sajustais” laiciskais un uztvertais laiciskais. Pēdējais nozīmē objektīvo laiku. Savukārt pirmais nav pats objektīvais laiks (vai pozīcija objektīvajā laikā), bet gan fenomenoloģisks dotums, caur kuras empīrisko apercepciju konstituējas saistība ar objektīvo laiku”.²

Nemot vērā, ka pārdzīvojumi konstituē visus dažādos veidus jeb perspektīvas, kādās intencionālais objekts ir dots pieredzē, pārdzīvojumu

¹ Edmund Husserl. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893–1917)*, S. 5.

² Ibid., S. 7.

laiks nesakrīt ar intencionālo objektu laiku. Intencionālais objekts var būt dots caur atšķirīgiem pārdzīvojumiem un palikt viens un tas pats, kamēr pārdzīvojumi mainās. Piemēram, ja es skatos ārā pa logu, kā cilvēki nāk un paiet garām, tie ir doti caur atšķirīgiem pārdzīvojumiem. Pat ja es aizveru acis uz brīdi, tie joprojām ir tur, tie paši cilvēki, kas bija pirms acu aizvēšanas un ir pat pēc to atvēršanas. Un, ja es tos satieku pēc kāda ilgāka laika, tie joprojām ir tie paši, lai arī doti citādāk, proti, caur citiem pārdzīvojumiem, piemēram, vizuālajām sajūtām. Intencionālo objektu laiks atšķiras no pārdzīvojumu laika.

Savpatuma laiks un intersubjektīvais laiks

Taču Huserla fenomenoloģijā ir iespējams atrast vēl trešo nozīmi, kurā mēs varam runāt par subjektīvo un objektīvo laiku. Tas ir nošķīrums intencionālo objektu līmenī starp intencionālo objektu, kā tie ir konstituēti savpatuma sfērā, laiku un intersubjektīvi konstituēto intencionālo objektu laiku. Šis nošķīrums starp savpatuma un intersubjektivitātes sfērām tiek izvērstis “Kartēzisko meditāciju” V meditācijā. Šajā meditācijā, lai atsegtu, kā intersubjektivitāte ir konstituēta transcendentālajā subjektivitātē, Huserls izvērsē īpaša veida epohē, lai nonāktu savpatuma sfērā. Tā ir sfēra, kas ietver visu to, kas paliek pēc tam, kad ir veikta abstrahēšanās no “visa, ko transcendentālā konstituēšanās sniedz kā Citu”.¹ Šī abstrahēšanās tiek veikta nolūkā uzrādīt, kā Cits un viss intersubjektivitātes līmenis ir konstituēts uz savpatuma sfēras pamata. Savpatuma sfēra ir subjektīva, bet nevis tādā nozīmē, ka tai ir tikai pārdzīvojumi, kā tas bija nošķīrumā starp pārdzīvojumu un intencionālo objektu laikiem, bet drīzāk tādā nozīmē, ka tā nav intersubjektīva. Saskaņā ar Huserla atziņu, savpatuma

¹ Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen*, S. 125.

sfēra konstituē intencionālus, transcendentus priekšmetus.¹ Taču tas, kas šiem priekšmetiem trūkst, ir jēga “pieredzams ikvienam”. Kā Huserls raksta: “Bet mūsu abstrakcijā jēga “objektīvs”, kas piederas visam pasauliskajam kā intersubjektīvi konstituētajam, kā tam, ko visi var pieredzēt utt., pazūd pilnībā.”² Lai intencionālie objekti būtu objektīvi, tiem jābūt konstituētiem intersubjektīvi, proti, time jābūt aptvertiem ar jēgu “pieredzams ikvienam”.

Neskatoties uz to, ka savpatuma sfēra ir abstrakcija, tas nenozīmē, ka mūsu pieredzē mēs nevarētu nošķirt to un tās laiku no intersubjektivitātes sfēras un tā laika. Saskaņā ar Huserlu, intersubjektīvā pasaule ir konstituēta caur specifisku prezentāciju [analogisku apercepciju] uz tieši dotiem jutekliskiem intencionāliem objektiem savpatuma sfērā. Caur prezentāciju tiek konstituēta kopēja laikforma, pateicoties kam, savpatuma laiciskums automātiski iegūst jēgu būt tikai un vienīgi objektīvā laiciskuma parādīšanās veidam kādam subjektam.³ Tas nozīmē, ka intencionālo objektu laiks savpatuma sfērā ir sākotnējais, tiešais laiks, kas tiek aptverts ar jēgu intersubjektīvs un tādējādi objektīvs. Tieši tiek pieredzēts tikai mana savpatuma laiks, bet caur intersubjektivitātes konstituēšanos es to aptveru tikai un vienīgi kā objektīvās pasaules un tās laika “subjektīvo parādīšanās veidu”.⁴ Intersubjektīvajā pasaulē specifiski cikli, tādi kā dabiskie nakts un dienas cikli, kļūst par konstantēm, ar kurām var izmērīt jebko. Šie cikli, kopā ar cilvēka radītām mērierīcēm, īpaši, pulksteņiem, kļūst par īstenā objektīvā

¹ Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen*, S. 134.

² Ibid., S. 127–128.

³ Ibid., S. 156.

⁴ Ibid., S. 130.

laika reprezentētājiem. Šis laiks tiek konstituēts kā fiksēts un viens un tas pats priekš visiem.

Un šis intersubjektīvais laiks ir tikai vienu soli no zinātniskās pieejas laikam, kurā tiek īstenota idealizācija pār dzīves pasauli. Kā Huserls raksta savā vēlīnajā darbā “*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*”: “Objektīvais kā tāds nekad netiek pieredzēts pats”,¹ tas ir tikai “teorētiski loģiska substrukcija, kaut kā, kas principā nav pieredzams, kas principā nav pieredzams savā īstajā esamībā, substrukcija”.² Tādējādi ar intersubjektivitāti intencionālo objektu laiciskums iegūst jaunu jēgu, proti, tas ir laiks visiem, tā ir temporāla koordināšu sistēma, pret kuru viss var tikt nomērīts, tai skaitā arī pats savpatuma laiciskums.

Noslēgums

Apkopojot teikto, Huserla fenomenoloģijas radikālais kritiskums ir saistīts ne tikai ar principu pārskatīšanu, bet arī jaunu, smalku nošķīrumu veidošanu, kas var būt par pamatu auglīgām diskusijām ne tikai mūsdienu filosofijas ietvaros, bet arī interdisciplināri. Viens no šādiem nošķīrumiem ir starp objektīvo un subjektīvo laiku. Huserla fenomenoloģijā ir iespējams atrast nevis vienu, bet vairākus nošķīrumus starp subjektīvo un objektīvo laiku. Pirmkārt, ir iespējams izšķirt pieredzes un pasaules laiku. Otrkārt, ir iespējams nošķirt pārdzīvojumu laiku un intencionālo objektu laiku. Un, treškārt, Huserls izšķir savpatuma laiku un intersubjektīvo laiku.

¹ Edmund Husserl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, S. 131.

² Ibid., S. 130.

Ņemot vērā šīs dažādās nozīmes, kādā ir iespējams runāt par subjektīvo un objektīvo laiku, ir iespējams izvairīties no teorētiskām problēmām, kas rodas, neņemot šīs nozīmes vērā.

Phenomenology as a Critical Approach: Problem of Time

Radical criticism of Husserl's phenomenology lies not only within attempts to revise basic principles but also within attempts to come up with more precise, subtle conceptual distinctions that would be able to catch the structure of the given. The subtle conceptual distinctions found in Husserlian phenomenology can be used not only to engage in discussions in contemporary philosophy but also to initiate fruitful discussions with other disciplines. One of such distinctions is between subjective and objective time.

In Husserlian phenomenology, it is possible to identify not one, but several distinctions between subjective and objective time. Firstly, it is possible to distinguish time of experience and time of the world. Secondly, it is possible to differentiate time of lived experiences and time of intentional objects. Thirdly, Husserl separates time of ownness and intersubjective time. The three meanings in which it is possible to speak about subjective and objective time opens up a possibility to a more nuanced, bright, and adequate conceptualisation of the relationship between subjective and objective time.

Valodfilozofija un kritiskā domāšana

Valodfilozofija (lingvistiskā filozofija), kā arī analītiskā filozofija un filozofiskā analīze ir jēdzieni, kas jau daļēji iesakņojušies latviešu intelektuālās saziņas telpā. Kritiskā domāšana, savukārt, ir terminoloģisks jaunpienācējs, kura lietošana aktualizējusies saistībā ar nepieciešamību pielāgot filozofiju konkrētām mūsdienu izglītošanas, pētniecības un kultūrizaugsmes norisēm. Kritiskās domāšanas prasmju apgūšanas nepieciešamība tiek pausta pedagoģijas teorijas un prakses vadlīnijās patlaban iecerētās izglītības reformas ietvaros.

Pašreizējā pētījuma mērķis ir aplūkot valodfilozofiskās analīzes saistību ar kritisko domāšanu tās vēsturiskajās izpausmēs, kā arī akcentēt šādas saistības nepieciešamību mūsdienīgā akadēmiskā un sabiedriskā saziņā.

Par kritiskās domāšanas jautājumiem saistībā ar filozofiju patlaban veidojas plaša pētījumu bāze.¹ Pievērsīšos vienam šādam (nejauši uzietam) avotam, Valtera Feinberga grāmatai "Kas ir sabiedrības izglītošana un kamdēļ tā vajadzīga? Filozofisks pētījums par personības pašattīstību, kultūras atdevi un sabiedrības līdzdalību",² kurā izsekota kritiskās domāšanas attīstība no pedagoģijas un filozofijas saskarsmes viedokļa. Aplūkojot 20. gadsimta filozofijas nostādnes, autors, citstarp,

¹ Skat., piemēram: Rubene Z. *Kritiskā domāšana studiju procesā*. LU Akadēmiskais Apgāds, 2008 u.c.

² Feinberg W. *What is Public Education and Why We Need It? A Philosophical Inquiry into Self-Development, Cultural Commitment and Public Engagement*. Lexington Books, 2016.

apspēlē arī L. Vitgenšteina atziņu par to, ka filozofijas uzdevums ir „palīdzēt mušai izkļūt no mušu ķeramā stikla trauka”, citiem vārdiem sakot, – palīdzēt atminēt valodas mīklas, atbrīvoties no valodas slazdiem un neskaidrībām. Lingvistiskais juceklis, saka autors, rodams valodas kā sazināšanās līdzekļa praktiskajā pielietojamībā, valoda ir vēsturisks artefakts, tāpēc, apstākļiem mainoties, tās izpratni nepieciešams pastāvīgi atjaunināt.¹ Skaidrības, domas un izteiksmes caurspīdīgums, argumentācijas saprotamība ir pamatprasības, kādas izvirza lingvistiski analītiskā filozofija.

Šis ir tas gadījums, kad vēlams iespējami precīzi definēt izmantojamus jēdzienus. Ne jebkura domāšanas forma ir analītiska un ne jebkura filozofēšanas maniere būs kritiska. Pastāv dažādi domāšanas režīmi, tai skaitā kontemplācija, meditācija, domāšana (metaforiski) „ar sirdi”, ar ķermeņa žestiem, arī ar zināšanu iegūšanu apskaidrības ceļā u.tml. Līdzās argumentatīvai domāšanai var pastāvēt arī akcentēti irracionālistiska, arī pašmērķīgi haotiska (apziņas plūsma) domāšana un tamlīdzīgi. Tāpat gluži pamatoti iespējams apgalvot, ka visa Rietumu filozofiskā tradīcija ir attīstījusies kā analītiskās un sintētiskās domāšanas mijiedarbe un ka savā ziņā analītiskums un kritiskums ir tās neatņemami raksturlielumi.

Tomēr pašreizējā pētījuma ietvaros, akcentējot tā saucamās analītiskās un tā saucamās kritiskās domāšanas īpašo sasaisti, piedāvāju runāt par analītisko filozofiju tajās konceptuālajās un hronoloģiskajās robežās, kādās analītiskā filozofija tika definēta, piemēram, starptautiskajā simpozijā Rīgā „200 Years of Analytical Philosophy” un kas atspoguļota

¹ Feinberg W. *What is Public Education and Why We Need It? A Philosophical Inquiry into Self-Development, Cultural Commitment and Public Engagement*, p. 3.

izdevumā „The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication” (vol. 4, 2008. g.).

Lingvistiskā filozofija jeb valodfilozofija – manā ieskatā – būtu veiksmīgi iekļaujama atbilstoša līmeņa apmācībās skolā un it īpaši augstākās izglītības iestādēs kompetencēs balstītas domāšanas prasmju apgūšanai.

Par vienu no kritiskās domāšanas aizsācējiem uzskatāms britu filozofs un ētikas (morāles filozofijas) profesors Džordžs Edvards Mūrs (*George Edward Moore*, 1873–1958). Džordžs Mūrs ir ievērojama personība britu intelektuālajā un kultūras dzīvē. Viņa profesionālā darbība ilgstoši saistīta ar Kembridžas Universitāti, viņa uzskati iespaidojuši britu analītiskās domāšanas tradīciju. Darbs *Principia Ethica*, kas publicēts 1903. gadā, kļuva par britu morālās filozofijas standarta tekstu un iespaidojis intelektuālo gaisotni plašākā diapazonā. Būdams ietekmīgā teorētiskā žurnāla „Mind” redaktors divdesmitajos un trīsdesmitajos gados, Mūrs veicināja kritiski analītiskās izteiksmes attīstību britu filozofiskajā diskursā. Gadu garumā Mūrs veiksmīgi sadarbojies ar tādām britu intelektuālās kultūras izcilībām kā Bertrands Rasels, Meinards Keins, Ludvigs Vitgenšteins u. c.

Dž. Mūra darbu un darbības ietekmē britu akadēmiskajās aprindās veidojās jauna filozofiskās kognitācijas paradigma (Dž. Rails, A. Aiers, S. Hempšīrs, J. Berlins, Dž. Ostins un daudzi citi), kuras identificēšanai ar laiku izveidojās visai nosacīts nošķīrums starp britu analītisko un t.s. kontinentālo filozofiju.

Mūra nozīmi britu filozofijas attīstīšanā akcentējuši daudzi filozofijas apskatnieki. Maikls Damets (*Michael Dummett*) salīdzina Mūra lomu filozofēšanas reformēšanā ar Gotloba Frēges darbību kontinentālajā

Eiropā. „Anglijā hēgelisma augšupeja sākās krietni vēlāk nekā kontinentālajā Eiropā un reālisma reakcija Rasela un Mūra personās arī bija stipri vēlāka.”¹ M. Vornoks (*Warnock M.*), raksturojot ētiskās domas stāvokli Anglijā 19. un 20. gadsimtu mijā, apgalvo, ka „šajā atmosfērā Dž. Mūra filozofija ieplūda kā asa un skaidra vēja brāzma. Palika iespaids, ka viņš filozofēšanu sāk vienmēr no jauna. Viņu neinteresēja, vai lielā metafiziskā bilde, kas sastāv no maziem gabaliņiem, turēsies kopā, viņš vienmēr centās fiksēt lietu stāvokli tieši tādā veidā, kādā mēs tās patlaban uztveram. Lai saprastu Mūra ieguldījumu ētikas attīstībā, jāaptver viņa kritiskā, patiešām – ikonoklastiskā – stāja.”²

Līdzās grāmatai „*Principia Ethica*”, Mūra specifiskās filozofēšanas manieres izprašanai nozīmīgi vēl citi dažādos laika posmos publicēti sacerējumi: esejas „Veselā saprāta aizstāvība” (*A Defence of Common Sense*, 1925), „Ārējās pasaules pierādījums” (*Proof of an External World* (1939), „Morālās filozofijas daba” (*The Nature of Moral Philosophy*) u.c. Patlaban apceramās tēmas sakarā īpaši būtu pieminama viņa agrīnā eseja „Ideālisma atspēkošana” (*The Refutation of Idealism*), kas sarakstīta 1903. gadā. Tā ievadīja britu filozofiju analītiski kritiskajā gultnē; šajā darbā nolasāmi Mūra filozofēšanas galvenie principi, kas varētu tikt sekmīgi īstenoti mūsdienīgas kritiskās domāšanas izvēršanai.

Gluži formāli skatoties, „Ideālisma atspēkošana” (spriežot pēc esejas virsraksta) radies kā izaicinājums absolūtā ideālisma (tā saucamā Bradlija ideālisma) dominancei Anglijas universitāšu programmās 19. un 20. gadsimtu mijā. Tomēr tās mērķis ir krietni plašāks un attiecināms uz virkni principiālu kognitācijas jaunievedumu, kuri laika gaitā kļuvuši

¹ Dummett. M. *Frege: Philosophy of Language*. Duckworth, London, 1973, p. 683.

² Warnock M. *Ethics since 1900*. Oxford University Press, 1970, p. 1.

pazīstami ar Mūra vārdu. Tie ir tādi konceptuālu nostādņu bloki kā „veselā saprāta pasaules aina” (*common sense view of the world*), „naturālistiskā kļūda (naturalistic fallacy), „atvērtā jautājuma” problemātika ētikā (*open-ended question*), „labais” kā *sui generis* (vienīgais savā klasē un tālāk neanalizējams) jēdziens morāles filozofijā. Arī patiesības, drošticamības, validitātes, ticēšanas problemātika un citi jautājumi, kas saistāmi ar dažādu kognitīvo stāvokļu psiholoģiski filozofisku analīzi.

Esejā „Ideālisma atspēkošana” Mūrs kritizē ideālisma filozofiju, pretendējot pacelt kritiskās argumentācijas prasības iespējami augstākā līmenī. Var pat sacīt, ka tā ir kritika *per se*, kritika kā mērķis un kā uzdevums, tā ir konceptuāla iedziļināšanās, izvērtējot kritikai pakļaujamus argumentus. Šāda pieeja organiski izrietēja no Mūra piedāvātās izpratnes par filozofijas un filozofēšanas raksturu. Filozofija – saka Mūrs – nav tikai kāda viedokļa paušana. Filozofija ir viedokļa izklāsts, kas veicams saskanīgā un loģiski nepretrunīgā manierē. Vēršdamies pret ideālismu, Mūrs deklarē, ka viņš nebūt negrasās noliegt ideālismu kā tādu. Viņš labprāt piekristu ideālistu paustajiem secinājumiem, ka pasaule ir garīga un ka tādā gadījumā tai varētu piemist daudz brīnišķīgu īpašību u. tml.; taču vienīgais, kas Mūru neapmierinot, ir ideālistu argumentācijas kvalitāte, lietoto jēdzienu pašpretrunīgums un savstarpējā nesaskaņotība. No visiem daudzajiem iespējamajiem ideālisma paušanas tekstiem Mūrs izvēlējies tikai vienu vienīgu frāzi un aplūko pazīstamo bīskapa Dž. Bārklīja tēzi par to, ka būt nozīmē tikt uztvertam (*esse est percipi*). Skrupulozi pētīdams šī apgalvojuma atsevišķos komponentus (*esse, est, percipi*), Mūrs demonstrē, ka ikviens no tiem ir ambigviozs, neskaidrs, pārprotams, satur kādu neizskaidrojamu nozīmes niansi un tādējādi viss apgalvojums kļūst nepārliciecināms, nepieņemams. No visiem trim iesaistītajiem jēdzieniem Mūrs velta īpašu vērību percepcijai, uztveres objekta un

uztveres akta sajūtamajiem dotumiem (*sense-data*). Ar šo Mūra analīzi aizsākās fenomenālisma problemātikas popularitāte britu divdesmitā gadsimta filozofijā. Piemēram, aplūkojot krāsu percepciju (dzeltens, zaļš utt.) un attiecīgās fizioloģiskās sajūtas, Mūrs apgalvo, ka šajā gadījumā iespējams nonākt pie antinomijas (alōģisma). Propozīcijās (teikumos), kas satur krāsas nosaukumu (piemēram, "šis ir dzeltens"), krāsu var skaidrot kā kaut ko pilnīgi unikālu un nošķiramu no kaut kā cita, un tanī pašā laikā krāsas (dzeltenuma etc.) uztvere var tikt skaidrota arī kā neatšķirama no pašas krāsas (no dzeltenuma *kā tāda*). Apgalvojumi par vārdu un par attiecīgo priekšmetu, ko tas apzīmē, nav savietojami, un ideālistu (faktiski arī materiālistu un visu citu filozofu, kurus Mūrs pieskaita naturālistiem vai redukcionistiem) risinājums esot izvirzīt tēzi par identitātes un atšķirības dialektisko vienību. Mūrs pauž viedokli, ka divas lietas nevar būt vienlaicīgi identiskas un atšķirīgas vienā un tanī pašā nozīmē.¹

Par percepcijas jautājumiem un par identitātes problemātiku sarakstīts daudz pētījumu, un šīs apceres mērķis nav piedāvāt kādus risinājumus šai mūžsenajai epistemoloģiskajai problēmai. Vien piebilstot, ka, no Mūra kritiskās domāšanas viedokļa, par svarīgākiem uzskatāmi nevis galējie pasaulsuzskatītie risinājumi, kopējā ontoloģiskā aina, bet gan šo risinājumu iegūšanas un argumentēšanas metodes. Piemēram, aplūkojot identitātes problemātiku un vēršoties pret hēgeliskās dialektikas izpratni tās risinājumā, Mūrs saka: „...organiskās vienības princips (starp objektu un percepcijām – J.V.) gluži tāpat kā analīzes un sintēzes apvienošana tiek parasti lietota, lai paustu savstarpēji pretrunīgas propozīcijas atbilstoši esošai vajadzībai. Šajos, kā arī citos gadījumos Hēgeļa galvenais pienesums filozofijā rodams tanī apstākļī, ka viņš piešķīris nosaukumu un izvērtis principiālā nostādnē tāda veida kļūdu

¹ Moore G. E. *Philosophical Studies*. Routledge, 2002, p. 16.

(*fallacy*), kas – kā rāda pieredze – ir savaldzinājusi daudzus filozofus un cilvēci kopumā.”¹

Šīs kļūdas uzrādīšana tiek uzskatīta par vienu no galvenajiem Mūra pienesumiem britu analītiskajā filozofijā un ētikā. Tās nosaukums „*naturalistic fallacy*” kļuvis par Mūra analītiskās un kritiskās domāšanas firmas zīmi.

Naturālistiskā kļūda dziļi iespaidojusi britu fenomenālisma diskusiju. Tās skaidrošanai var pieiet no divām pusēm. No vienas puses, prātam (domāšanai) ir darīšana ar „lietām”, „realitāti”, par kuru tiek domāts, un, no otras puses, ar domātāja iekšējiem pārdzīvojumiem, izjūtām, domu tēliem (vai kā citādi) šīs lietas apcerot. Un vēl pa vidu starp lietām un tēliem rodama valoda, vārdi, kas šīs lietas apzīmē un dod iespēju attiecīgos tēlus nosaukt vārdā, verbalizēt un sakārtot noteiktā sistēmā. Faktiski šis trejādais iedalījums ir viduslaiku reālisma, nominālisma (un konvencionālisma) diskusijas turpinājums un vispār tas uzrāda objektīvisma, empīrisma, ideālisma un subjektīvisma nošķīrumu filozofiskajā refleksijā.

Naturālistiskās kļūdas koncepcija vērsta galvenokārt pret sava veida redukcionismu – pret vēlmi saskatīt aiz vārdiem, jēdzieniem empīriski netveramas lietas tā – it kā tās būtu tveramas, piemēram, ideālisma proponētās *garīgās vērtības* un tamlīdzīgi. It īpaši tas izpaužas kā secinājums, ka, piemēram, ētikas diskurss, kas, kā zināms, reducējamas uz nojēgumu labs jeb „labais” (kā tāds), allaž paliks atvērts, līdz galam nenoskaidrojams jautājums. No kritiskās domāšanas izkopšanas viedokļa šī atziņa var mudināt filozofiskās refleksijas praktizētājus nošķirt lietišķo,

¹ Moore G. E. *Philosophical Studies*. Routledge, 2002, p. 16.

faktuālo domāšanas manieri no emocionāli sakāpinātas morālās nostājas paušanas.

Nākamā nozīmīgo atziņu kopa, kas izmantojama kritiskās domāšanas veicināšanai, ir saistīta ar veselā saprāta nojēgumu kā filozofiskās refleksijas līdzekli. Jāatzīmē, ka *common sense* latviskojums ar veselā saprāta vārdkopu Mūra (un vispār analītiskajā) filozofijā ir pagalam neveiksmīgs, jo latviski šim jēdzienam piemīt specifiskas konotācijas, kas iegūtas, pretstatot veselo slimajam. Angļu valodā vārdam *common* (parastais, ikdienišķais) šādas konotācijas nav. Tomēr šķiet, ka latviešu valodas praksē jēdziens veselais saprāts ir tiktāl nostiprinājies, lai būtu gluži saprātīgi to atstāt nemainītu. Jebkurā gadījumā veselais jeb ikdienišķais saprāts visnotaļ labi kalpo kā Mūra filozofiskās (epistemoloģiskās) argumentācijas izejas punkts un mugurkauls. Detalizēti šāds uzstādījums izklāstīts vairākās Mūra esejās. Viena no tām – “A Defence of Common Sense”.

„Es esmu viens no tiem filozofiem, saka Mūrs, kas uzskata, ka veselā saprāta aina ir zināmos, fundamentālos aspektos pilnīgi patiesa”. Tālāk seko (garlaikojoši) garš citāts, ar kura palīdzību Mūrs akcentē veselā saprāta pasaules ainas ikdienišķumu, nevaicoties no trivialitātes un truismiem. Šāda heuristiska paņēmiena teorētiskais nozīmīgums izriet no divu veidu apgalvojuma tipoloģijas. Pirmā apgalvojuma rinda ir fenomenoloģiski fiksēti un valodiski noformulēti dati par sajūtu dotumiem – sava veida empīriskā subjektivitāte. Tā ir triviāla indivīda psiholoģiskā stāvokļa fiksācija. Otrā ir šo sajūtumu sarindošana atbilstošā loģiskā izkārtjumā komunikācijas situācijā. Pirmā apgalvojumu rinda ir, kā jau sacīts, gluži triviāla, lai gan tajā ietverta visa cilvēka (kā indivīda) kultūras pieredze.

„Patlaban eksistē dzīva cilvēka ķermenis, kas piedzimis kādā noteiktā laikā pagātnē un ir nepārtraukti pastāvējis kopš tā brīža. Visu laiku tas ir atradies tiešā kontaktā ar zemi vai arī bijis netālu no tās; un katrā brīdī, kopš viņš bija dzimis, ir eksistējušas daudzas citas lietas, kurām ir forma un lielums trijās dimensijās, no kurām tas atradies dažādos attālumos...” Un tā tālāk un tā tālāk. Mūrs turpina uzskaitīt dažāda veida izjūtas, sajūtas, jūtas un uztvērumus un savas apziņas stāvokļus šo pārdzīvojuma sakarā¹. Var teikt, ka iepriekš aprakstītā apgalvojumu sērija attiecas uz individuālo patību, uz subjektivitāti, uz personas solipsistisku pašizjūtu. Otrā grupa attiecināma uz komunikāciju, uz argumentāciju, uz lingvistisku darbību, kuras rezultātā iegūstam zināšanas un sniedzam šo zināšanu novērtējumu. Turpinot vienmuļo uzskaitīšanu, Mūrs ieved apziņas teritorijā citus indivīdus, veidojot komunikatīvu saspēli, un apgalvo, ka „...ir patiesi, ka katrs no viņiem visai bieži sava ķermeņa dzīves laikā ir zinājis attiecībā uz savu ķermeni gluži to pašu, kas pirmajā apgalvojumā attiecināms uz mani un manu ķermeni tajā laikā, kad pierakstīju šo apgalvojumu.”²

Šajā komunikācijai domātajā propozīciju jomā Mūrs saskata kādas negaidītas iezīmes. „Šīm iezīmēm piemīt īpatnēja īpašība (*peculiar property*) – proti, ka, ja mēs zinām (pasvītrojums mans – J.V.), ka tās ir iezīmes, kas attiecas uz veselā saprāta pasaules ainu, tad no tā izriet, ka tās ir patiesas. Būtu pretrunīgi sacīt, ka mēs zinām, ka tās ir veselā saprāta ainas iezīmes un tomēr tās nav patiesas, jo sacīt, ka mēs to zinām, nozīmē sacīt, ka tās ir patiesas. Un daudzām šīm iezīmēm piemīt vēl arī tāda īpatnība, ka, ja tās ir veselā saprāta pasaules ainas iezīmes (neatkarīgi no tā, vai „mēs” to zinām vai nezinām), tad no tā izriet, ka tās

¹ Moore G. E. *Philosophical Papers*. L., 1959, pp. 33–34.

² *Ibid.*, p. 34.

ir patiesas, tā, kā sacīt, ka pastāv veselā saprāta aina, nozīmē sacīt, ka tās ir patiesas.”¹

Var ievērot, ka Mūra argumentācijai piemīt apļveida struktūra – apgalvojuma patiesums tiek izvedināts no premisu pieņemamības, no vispārējā diskursa kultūrnosacītības un no valodiskās konvencijas, kurās jēdziena zināt semantika tiek sapludināta ar to jēgu, kāda ikdienišķā saskarsmē (un arī augstas abstrakcijas pakāpes metafiziskā diskursā) tiek piedēvēta jēdzienam patiesība. Šī ir, mūraprāt, loģiski un psiholoģiski pieļaujama situācija, jo vairāk tāpēc, ka patiesums attiecas uz viedokļiem, uzskatiem, priekšstatiem, pārliecību, ko angļu valodā apzīmē ar vārdu '*beliefs*'. Patiesība nav tikai pārempīriska realitāte, kura kaut kādā metafiziskā jau gatavā veidā novietota kā atbilstoša matrica un kuras atklāšana varētu būt argumentatīvās domāšanas uzdevums. Arī veselā saprāta pasaules aina ir dinamiska, tā nevar pati par sevi sarindot atbildes kaut kādā iepriekš noteiktā un negrozāmā veidā.

„Ciktāl es varu spriest, var būt apgalvojumi, kas pamatoti saucami par veselā saprāta pasaules ainas viedokļiem (*views or beliefs*), kuri nepavisam nav patiesi un kuri pelnījuši, ka tos piemin ar nicināšanu, kā dažs filozofs mēdz runāt par veselā saprāta ticējumiem.”

Tomēr veselā saprāta pasaules aina ir nepieciešamais fons, kura ietvaros norisinās argumentatīvs diskurss. Šim fonam piemīt savas *peculiar qualities*, savas īpatnības, kuras nepadara patiesuma/aplamības jautājumu simtprocentīgi nemaldīgu vai tikpat lielā mērā kļūdainu. Tas dod iespēju manevrēt ar argumentācijas līdzekļiem noteiktā diapazonā noteiktu praktisku mērķu sasniegšanai. Tas ir arī pilnīgi pietiekams pamats, lai tā saucamā kritiskā domāšana būtu atvērta kritikai, jebkurā

¹ Moore G. E. *Philosophical Papers*, pp. 44–45.

argumentācijas solī pakļaujot savu viedokli saprātīgai analītiskai izvērtēšanai.

Šīs domas ilustrēšanai labi kalpo Mūra argumentācijas manieres detalizētāks aplūkojums esejā „Ārējās pasaules pierādījums”.

Arī ārējās pasaules pierādīšanas gaitā, tāpat kā esejā par veselā saprāta aizstāvēšanu, Mūrs ieslīgst empīrisku detaļu uzskaitījuma azartā. Cenšoties iespējami precīzi definēt izvēlēto filozofiskās izpētes priekšmetu (ārējo pasauli), Mūrs kaitinoši bezjēdzīgi (Airisas Mērdokas apzīmējums) uzskaita itin visu, kas atrodas viņa redzeslokā (fiziskie priekšmeti, materiālās lietas, ķermeņi, arī ēnas u.tml.). Tam seko jau par klasiku kļuvušais Mūra „pierādījumu komplekss”.

„Tagad es varu pierādīt, piemēram, ka pastāv divas cilvēka rokas. Kā? Paceļot manas abas rokas un sakot tajā laikā, kad izdaru žestu ar labo roku, „šī ir viena roka” un turpinot, izdarot atbilstošu žestu ar kreiso roku, „un šeit ir otra roka”. .Ja šādi rīkojoties, es esmu *ipso facto* pierādījis, ka ārpus manis pastāv esošas lietas, tad jūs visi piekritīsiet, ka līdzīgus pierādījumus es varu iegūt arī dažādos citos veidos un ka nav nepieciešams vairot pierādījumu skaitu.¹

Saprotams, ka Mūra pierādījuma „sāls” rodama nevis aicinājumā ielūkoties katra priekšmeta un visas pasaules būtībā, bet gan atziņā par to, ka patiesība ir valodiska nosacītība, kas lietojama veselā saprāta ietvaros. Tāpēc viņš var jautāt:

„Bet vai es patiešām tikko kā esmu pierādījis, ka divas cilvēka rokas eksistē? Es vēlos pastāvēt uz to, ka – jā. Ka pierādījums, ko es sniedzu, ir

¹ Moore G. E. *Philosophical Papers*, pp. 145–146.

pilnīgi stingrs pierādījums (*rigorous proof*) un ka droši vien ir neiespējami sniegt vēl pamatotāku pierādījumu.”¹

Tālākā analīzē redzams, ka Mūra empīriskā piezemētība izriet no valodfilozofiskās nosacītības pat tīri terminoloģiskā ziņā. Faktiski pierādīšanas problemātika atduras jēdzienu „pierādīt”, „pierādījums” terminoloģijas nosacītībās.

„Iespējams, ka var pastāvēt vēl kādi citi nepieciešamie nosacījumi pierādījumu pamatotībai. To es nezinu, taču vēlos uzsvērt, ka, ciktāl man zināms, mēs visi pastāvīgi pieņemam šādus pierādījumus (*conclusive* - tādus, kas izgaisina šaubas) par pilnīgi pamatotiem, kā tādus, kas galīgi atrisina dažādus jautājumus, par ko mēs iepriekš šaubījāmies.”²

Mūra skepticisma īpatnība rodama apstākļi, ka viņš īpaši akcentē zināšanu ieguves situatīvo, nosacīto un vienlaikus arī dinamisko raksturu un argumentācijas gaitas atkarību no sākuma premisām.

„Lai pierādītu savas premisas, man vajadzētu, starp citu, pierādīt, kā Dekarts sacījis, ka es patlaban nesapņoju. Taču kā gan lai es pierādu, ka es nesapņoju? Man, protams, ir pārliecinoši iemesli (*conclusive reasons*) apgalvot, ka es patlaban nesapņoju, manā rīcībā ir pārliecinoši liecinājumi (*evidence*), ka esmu nomodā. Taču tā ir ļoti atšķirīga lieta no manām spējām to pierādīt. Es nevaru pateikt, kādi ir visi mani liecinājumi, un man vismaz to vajadzētu izdarīt, lai sniegtu jums pierādījumus.”³

Šādā veidā Mūra metode norobežojas no pretenzijām sasniegt „simtprocentīgi” drošu pasaules redzējumu (objektīvu vai subjektīvu) un

¹ Moore G. E. *Philosophical Papers*, p. 146.

² Ibid., p. 147.

³ Ibid., p. 149.

atstāj vietu pārlicēbai par pausto uzskatu pareizību, vienlaicīgi dodot iespēju šos uzskatus nepieņemt un/vai argumentēti kritizēt.

Līdz ar to kvalitatīvai diskusijai premisu jautājums iegūst tikpat lielu nozīmi Mūra domu gājienā kā argumentācijas loģiskais izkārtojums. Šī abas sadaļas vienlīdz lielā mērā attiecināmas uz diskusijas gaitā iegūto secinājumu novērtēšanu, jo īpaši lietojot patiesības/aplamības nošķirumu, kura izteikšanai Mūrs visai bieži lieto drošticamības (*certainty*) nojēgumu kā ekvivalentu zināšanu patiesuma kvalitātes apzīmēšanai.

„Es tāpēc varu sacīt, ka tiem filozofiem, ja tādi ir, kuri nav apmierināti ar maniem pierādījumiem tikai tāpēc, ka es nezināju savas premisas, nav īsti laba pamata viņu neapmierinātībai.”¹

Šajā ziņā Mūra devums analītiskajai epistemoloģijai vislabāk novērtējams, atzīmējot viņa ietekmi uz pazīstamajām L. Vitgenšteina piezīmēm „On Certainty”, kas uzskatāmas par analītiskās domāšanas kvintesenci patiesības jautājumā. Šķiet, ka līdzīga terminoloģiska saspēle starp patiesības un drošticamības jēdzieniem būtu jo īpaši iederīga latviešu valodas gadījumā, jo vārda drošticamība komponenti drošs un ticība lieliski izsaka kritiski filozofiskā diskursa mērķus un uzdevumus

Īpaši neaizstāvot (tikai izklāstot) Mūra nostādni ideālisma un materiālisma atspēkošanas jautājumā, pievērsīšu uzmanību vēl dažiem šīs kritikas aspektiem. Pirmkārt, jāuzsver Mūra pieejas lingvistiski analītiskā ievirze. Piemēram, aplūkojot minēto ideālisma kļūdu, viņš pauž vispārējus apsvērumus par valodas lomu domāšanas procesā. Valoda – viņš saka – neļauj runāt par tādiem objektiem jeb lietām kā zilums, zaļums vai saldums kādā citādā veidā, kā vien veidojot propozīcijas (teikumus) par zilumu, zaļumu un saldumu attiecīgajā valodā.

¹ Moore G. E. *Philosophical Papers*, p. 150.

Mūra cīkstēšanās jautājumā par krāsas objektīvo vai subjektīvo dabu, arī tādu abstraktu jēdzienu kā cēlonis, identitāte u.c., – vai tās ir entitātes pašas par sevi, vai tikai šo lietu apzīmējumi mūsu apziņā un valodā – noved viņu pie fenomenoloģiski ietonētas atziņas, ka nepieciešami kādi citi apzīmējumi kognitīvajam procesam ārpus zināt/nezināt dihotomijas. Šim nolūkam Mūra piedāvātā teorija plaši lieto tādus apzīmējumus kā apjaušana (*awareness, becoming aware*), nojausma (*apprehension*), intuīcija (*intuition*), kā arī runā par zināšanu un nezināšanu kā par unikālu mentālu stāvokli, uzsver apziņas jeb dvēseles causpīdīgumu (*transparency of consciousness*). Viņš raksturo apziņu jeb apzināšanos kā unikālu dvēseles stāvokli, kurā koncepts saplūst ar un kļūst neatšķirams no paša aptveršanas akta un no priekšmeta, kas šo aktu ģenerējis.

Sajūta (*sensation*) patiesībā ir zināšanas vai apzināšanās par kaut ko – saka Mūrs. Kad jūsu apziņā (*mind*) ir zināšana par zilumu, tad nav tā, ka jūsu apziņā atrastos kāda lieta vai attēls, kura saturs būtu zilums. Apjaust ziluma percepciju nav gluži tas pats kā apjaust mentālu attēlu par kādu lietu, attiecībā pret kuru zilums, līdzās kādam citam elementam, būtu klātesošs tādā pašā nozīmē, kādā zilums vai stikliskums būtu daļa no zilas stikla bumbiņas. Tādējādi paliek vien apjausma par ziluma apjausmu, un abos gadījumos vārds apjausma, saka Mūrs, tiek lietots vienā un tajā pašā nozīmē. Tajā pašā laikā – un to es vēlos īpaši uzsvērt – Mūra analītiskai metodei raksturīgi tas, ka viņš nepārvērtē domāšanas iespējas panākt loģiski stingru, varētu teikt, – simtprocentīgu pārliecību par pausto atziņu patiesumu. Viņš atzīst, ka pat visskrupulozākā apziņas analīze atstāj neatbildētas neskaidrības, mīklainības (*enigmas*) un pilnīgi nepārvar starpību starp zināšanu un nezināšanu, atstājot vietu imaginācijai, tam

faktoram, ko vēlāk Airisa Mērdoka (*Iris Murdoch*) nosauks par praktisko misticismu (*practical mysticism*).

Turklāt, izmantojot šādu lingvistiskajā intuīcijā balstītu pieeju savas apziņas satura identificēšanā, Mūrs nevairās no iespējamām neskaidrībām un nekonekvencēm, paļaudamies uz veselā saprāta veidotām valodiskās prakses nosacītībām.

„Es domāju, ka pastāv iemesli, kuru dēļ propozīciju *tiešā apjausma* manis lietotajā nozīmē ir gluži kas cits nekā tas, ko es saucu par sajūtu dotumu tiešo apjausmu, bet es nespēju noteikt šīs starpības raksturu, ja tāda vispār ir. Un iemesli uzskatīt, ka tāda ir, man nešķiet pilnīgi pārliecinoši. Tāpēc man jāatstāj jautājums neizlemts: vai esmu lietojis apzīmējumu *tiešā apjausma* divās dažādās nozīmēs. Tomēr, pat ja tā būtu – Mūrs pieļauj – es ceru, ka tam nevajadzētu novest pie jucekļa.

Saistībā ar propozīciju analīzi, Mūrs, saprotams, lieto specifiskos tradicionālos angļu valodas jēdzienus, tādus kā *mind*, *consciousness* un citus, kuru latviskošanas problēmas aplūkojuši latviešu filozofi V. Zariņš, Z. Ikere un citi. Viens no pēdējā laika mēģinājumiem šajā ziņā ir I. Neidera un V. Sīļa priekšlikums. Viņi piedāvā terminu *mind*, kuru parasti latviešu valodā tulko kā prāts, apzīmēt ar vārdu „gars”. Šīs izvēles pamatojums ir tāds, ka angļu *mind* nenorāda tikai uz intelektuālām spējām, bet gan uz cilvēka psihisko īpašību kopumu – domāšanu, sajūtām, emocijām utt. Autori norāda, ka tas vairāk sakrīt ar to, ko latviešu valodas skaidrojošā vārdnīca saprot ar vārdu „gars”. Vēl autori piebilst, ka, lai arī šim vārdam ir ļoti spēcīgas reliģiskas konotācijas, vairumā gadījumu tas šķietis atbilstošāks par prātu vai psihi (sk. priekšvārdu grāmatai Saimons Blekbērnš Domā. *Neatvairāms ievads filozofijā*, ¼ Satori, 2007, 6. lpp.). Šim viedoklim gribas pievienoties, jo Mūra gadījumā it īpaši *mind* un citi saistītie jēdzieni veido plūstošu semantisku pāreju no tradicionālā

dekartiskā duālisma (zināt/nezināt) uz psiholoģiski ietonētu garīgās dzīves stāvokļu izpratni.

Summary

The article „Linguistic Philosophy and Critical Thinking” deals with a highly topical problem in the present-day situation in Latvia, namely – with the necessity to foster the introduction of modern forms of teaching at all levels (including University level) of public education. The article argues for the specific role of the linguistic philosophy in acquiring of the necessary skills of theoretical thinking. The article draws attention to the analytical tradition as one of the component parts of the respective requirements for critical argumentation and discourse.

The article discusses, in particular, the contribution to critical and analytical thinking by G.E. Moore (1873–1958). Moore`s legacy is discussed with regard to some of the main themes of his epistemological teaching contained in the works „Proof of an External World”, „A Defence of Common Sense” and „The Refutation of Idealism”. The Moorean principles of common sense, of the naturalistic fallacy, the open-ended question and the concept of the good as a *sui generis* category are discussed.

Kritiskā domāšana mutvārdu vēsturē

Mutvārdu vēstures pieejas kritiskais potenciāls

Mutvārdu vēsture ir gan kultūras fakts (atmiņas transmisija), gan šo faktu ģenerēšana izpētes kontekstā, vai tas būtu akadēmiskos ietvaros vai kā kopienas pasākums savas vēstures popularizēšanā. Dotais teksts ir sava veida metapētījums (vai drīzāk ievads tam) par mutvārdu vēstures darbību sociālo procesu un kultūras izziņā, tās izpausmi publiskajā laukā ar ietekmi uz intelektuālo sfēru, kur notiek konceptu veidošana un pārkalšana jeb kritiska cilvēku reprezentāciju izvērtēšana. Mūsu pamatjautājums šajā saistībā ir, vai mutvārdu vēsturei piemīt kritikas potenciāls un kā tas izpaužas. To mēs aplūkosim saistībā ar debatēm, ko izraisījuši visdažādākie „postmodernie pagriezieni” mūsdienu pasaules interpretācijā, kur jaunās "postmodernās" zināšanas „apstrīd disciplinārās robežas, dalījumu starp zinātņi, literatūru un ideoloģiju, kā arī nošķīrumu starp zināšanām un varu”.¹

Novirzot akcentus valodas, kultūras un prāta attiecību tradicionālajā izpētē un skaidrojumos, filozofiem un sociologiem jāturpina modernitātes pašrefleksija.² Šī refleksija izpaužas arī caur kritiku, ko jau Kants ir „iekodējis” pašā modernitātes būtībā kā apgaismības laikmeta atslēgvārdu.³ Šajā rakstā pielāgosim kritikas jēdzienu mutvārdu vēsturei,

¹ Steven Seidman (ed.). *The postmodern turn: New perspectives on social theory*. Cambridge: Cambridge University press, 1998, p. 2.

² Anthony Giddens. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990; David Rasmussen. *Reading Habermas*. London: Blackwell, 1990; Zygmunt Bauman. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity, 1993.

³ Rihards Kūlis. Kanta kriticismis un “kritiskā domāšana”. No: Semināra tēzes „Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija”. LU FSI, 2016, 10.–12 lpp., šeit 10. lpp.

akcentējot kritisko potenciālu kā īpašu pozīciju, ko pārstāv dotā perspektīva. Tad sasaistīsim to ar zīmīgākajām postmodernitātes nostādnēm un spriedumiem par modernitātes ambivalento raksturu, kurā, izceļot kādu parādību aprakstošos jēdzienus, tā savā paradigmā atstāj novārtā vai pat marginalizē citus, tādējādi nenovēršami piešķirot apgaismības projektam ideoloģisku nokrāsu. Mutvārdu vēsture, aplūkota noteiktā veidā, nonāk to strāvu vidū, kas kritiski izvērtē un koriģē šo apgaismības ideoloģisko sānvirzi.

Trīs kritikas dimensijas mutvārdu vēsturē

Vienotas izpratnes par kritikas jēdzienu nav, to var definēt atšķirīgi, izejot no nolūka un disciplinārās piederības, kā to vērojām LU Filozofijas un socioloģijas institūta rīkotajā seminārā „Kritiskā domāšana, inovācija, konkurētspēja un globalizācija”. Jebkāds universāls definējums pats var kļūt par kritikas objektu. Tomēr, zinot kopīgu vispārīgo izpratni un balstoties tajā, varam iezīmēt galvenās kritikas izpausmes mutvārdu vēstures pieejā.

Strādājot tieši ar mutvārdu vēstures tekstiem, vispirms var uzsvērt to, ka biogrāfiskā pieeja un dzīvesstāsti palīdz izprast modernās sabiedrības tapšanas pieredzi, ar visām tās pārmaiņām, sasniegumiem un katastrofām. Tas tādējādi ir veids, kā **kritiski atskatīties uz pagājušo**. Un arī izvērtēt, kas ir tas, ko mēs atceramies, kā mēs to darām un kā vēsturnieki to piedāvā darīt. Te var runāt par atminēšanās formām, par piemiņas un aizmirstības figūrām. Dzīvesstāstu krājums LU Filozofijas un socioloģijas institūtā ir lielākais starp Eiropas mutvārdu vēstures arhīviem, un kā tāds tas reprezentē noteiktas kolektīvās atmiņas¹ šķautnes.

¹ Maurice Halbwachs. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Personīgā atmiņas stāstā savijas kultūras un sociālā dimensijas,¹ kopumā radot nozīmīgu skatījumi uz pagātnes „piederzes lauku” ciešā sasaistē ar tagadnes „ekspektāciju horizontu”,² kas rada pamatu noteiktas identitātes konstruēšanai.³ Kombinācijā ar jaunākās paaudzes pieredzi tā ir refleksija par globālās sabiedrības biogrāfiskiem izaicinājumiem. Krājums tiek nemitīgi papildināts arī ar citu Latvijā dzīvojošu tautību pieredzi (krievi, čigāni u.c.). Tā jau ir kā plaša platforma, no kuras palūkoties uz nāciju, tās stāstu un „kolektīvo biogrāfiju”; caur to izvērtēt mūsu tautas subjektivitāti, to ievietojot Eiropas un pasaules kontekstā.

Nākamā kritikas dimensija ir arī katras mūsdienu zinātnes ētikas kodeksā – **kritisks skatījums uz izpētes objektu un pašu lietotām metodēm**. Mutvārdu vēsture un biogrāfiskā metode kā kvalitatīva pieeja pretstatus kvantitatīvai ilgu laiku ir bijusi sociālo zinātņu nomalē. Laikā, kad dominēja „lielās teorijas” un kvantitatīvās metodes, dodot priekšroku statistiskām apstrādes procedūrām, tās pieejas, kas balstījās fenomenoloģijas vai hermeneitikas atziņās, netika atzītas par uzticamām izziņas nodrošināšanā. Un tik tiešām – ir atšķirība starp pozitīvistu aizstāvēto „izskaidrojumu” un interpretatīvo pieeju pamatoto „saprāšanu”. Tā ir dažāda sociālo zinātņu loģika, un pašā zinātnē brieda kritiska pretstāvēšana un epistemoloģisko, metodoloģisko priekšrocību izvērtēšana. Tomēr te der atzīmēt, sekojot Ričarda Rortija pārsapņumiem par izziņu kā „dabas spoguļi”,⁴ ka debates starp to vai citu pieeju pat nav

¹ Assmann, Aleida. Re-framing Memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing the Past. In: *Performing the Past: Memory, History and Identity in Modern Europe*, ed. Tilmans K., Vree F. van, Winter J. Amsterdam University Press, 2010, pp. 35–50.

² Reinhart Koselleck. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA & London: The MIT Press, 1979/1985.

³ Paul Ricoeur. Narrative Identity. *Philosophy Today*, 35:1, Spring, 1991, pp.73–81.

⁴ Richard Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

tik daudz par zināšanu iedabu, bet par to nolūku un pielietojumu. Pat ņemot vērā zināšanu pragmatisko būtību, R. Rortijs aicina nenovērsties no zināšanu morālā rakstura. Kam kalpo zināšanas – vai universālai patiesībai kādai homogēnai sabiedrībai vai daudzveidīgām „pasaulēm”, kopienām ar saviem „vārda krājumiem”? Un te R. Rortijs dod priekšroku pētniekam kā kultūrkritiķim, kas ar savām vērtībām nostājas publikas un demokrātijas pusē. Arī mutvārdu vēsture nelūko pēc vispārējiem skaidrojumiem, bet uzsver katra stāsta partikulāro raksturu, kas tomēr atrod saskaņu ar citiem stāstiem plašajā kulturrades laukā. Pētniecības laikā, protams, var rasties arī jautājumi par to, cik ļoti var paļauties uz autobiogrāfiskiem vēstījumiem (pēc analogijas – kā tas ir avotu kritikā). Mēs ņemam vērā to, kāds svars izstāstītajā var būt mūsu iejaukšanās pakāpei cilvēku pieredzē un uzrunātās personas vēlmē ar to dalīties. Kāda nozīme ir naratīva diskursam – vai šī komunikācijas forma jau ir pārstrādāta pieredze, kur cilvēks ir tikai līdzautors, jo tā ir kultūra, kas runā caur stāstiem.¹ Un, lai gan stāstus stāsta cilvēks, viņa paša identitāte arī ir stāsts, kur noteiktā sižetā savijas visi apstākļi, stāvokļi, attiecības, tā radot naratīva identitāti, ko detalizēti aprakstījis Pols Rikērs. Šīs jomas pētnieki spriež, kā tam visam būtu jāietekmē mūsu interpretācija un kādas zināšanas tas galu galā sniedz.

Oral History ir raksturīga specifiska izpētes optika un vieta intelektuālās refleksijas laukā.² Bez minētajām tradicionālajām refleksijas bagāžā atrodamām kritikas izpausmēm – kritisks lūkojums uz savu izpētes lauku un pašu zināšanu formām, kas dod pamatu tālākai refleksijai, es gribētu izdalīt vēl pavisam citu kritiskās domas izpratni saistībā ar mūsu

¹ Catherine K. Riessman. *Narrative analysis*. Newbury Park, CA: Sage, 1993.

² Alessandro Portelli. *Oral History as Genre*. In: *Narrative and Genre*, ed. By M.Chamberlain and P.Thompson. London: Routledge, 1998; Ieva Garda-Rozenberga (zin. red.). *Dzīvesstāsts un pašapziņa: mutvārdu vēsture Latvijā*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, Latvijas Mutvārdu vēstures pētnieku asociācija “Dzīvesstāsts”, 2012.

interesešu loku, aktivitātēm, zinātnisko praksi. Turpinājumā iezīmēsim uzskatu par **kritisko domu kā „balsi”**, kurai ir izstrādāta sava leģitīmā lokācija un ar kuru vairs nevar nerēķināties. Un kas ir saistīta ne tik daudz ar argumentācijas izstrādāšanu, kā tas ir tradicionālajā kritikā, bet ar pašu diskursu kā pasaules jeb realitātes reprezentāciju.

Kritiskā doma kā pozīcija

Kritiskās domas – kādas speciālas diskursīvas pozīcijas – veidošanās ir izsekojama jau no Sokrāta jautājumiem par līdzpilsoņu uzskatu pamatojumu un Diogēna kiniskās nostājas. Kāds varbūt saskatīs Jēzus mācības kritisko attieksmi pret tradīcijas formalizāciju, vēlāk Kalvina-Lutera cīņa pret to pašu, bet šaurākā nozīmē kritikas ģenealoģija nāk no Kanta darbiem par mūsu prāta spriestspējas izvērtējumu, kā arī zināma ir Nīčes vērtību kritika un politekonomiskā kritika no marksistiskām pozīcijām. Mūsdienās kritika ir līdzdalība pašā pētāmajā problemātikā, iesaiste nolūkā iestāties par kaut ko, atšķetināt varas samezģlojumus. Kritika ir stāvokļa izvērtējums no kādām pozīcijām un rīcība, kas transformē esošo stāvokli. Bet tā ir iespējama, mums jāprecizē, no ārpus-pozīcijas. Man liekas – visi kritiķi ir iezīmējuši kādu „ārpusstāvokli” savu uzskatu kalšanā un īpaša vērojuma nodrošināšanā. Sistēmas ietvaros var notikt refleksija – savas darbības monitorings, pārvaldība un koriģēšana. Taču kritika stingrā nozīmē ir iespējama kā ekstra-pozīcija – skats no kāda jaunradīta ārēja punkta, kas nevar pamatoties uz iepriekšējām premisām, kuru pārskatīšanai jau ir radies zināms pieprasījums. Tas gan pēcāk, sistēmas monitorēšanas nolūkā, var tikt ievilkts jeb kooptēts atpakaļ esošajā kārtībā, kad šī kārtība ir attiecīgi izmainījusies. Te piemērs ir tas pats Kants ar spriestspējas kritiku kā „jaunās filozofijas” sākumu, kas iecerēta iepriekšējo uzskatu revīzijai no kāda paša radītas filozofiskas

sistēmas skatpunkta. Vai ir kāda vaina vecai filozofijai? Būtībā nekāda, jo tā joprojām tiek apgūta, un Kants ar savu kritiku ir integrēts kopīgā filozofisko koncepciju klāstā. Tas pats ir ar Marksa vai Freida savā laikā „šokējošo mācību”, Frankfurtes skolu vai dekonstrukciju.

Citi mūsdienu piemēri – feminisms jeb dzimtes studijas, eko-ētika, Birmingemas *cultural studies*, kas visas nav vienkārši kāda jauna disciplīna starp citām. Tās, atšķirībā no tādām klasiskām disciplīnām kā vēsture, politoloģija vai psiholoģija, ir sintētiskas zināšanu kopas, kur tad starpdisciplināri tiek apvienotas bez nosauktajām vēl, teiksim, filoloģija vai ģeogrāfija. Minēsim šeit popularitāti ieguvušo CDA (kritiskā diskursa analīzi), kurā diskurss kā runas segments izlaužas no valodniecības interešu loka un monopola, nonāk pie filozofiem, apskata to vēsturiski un ar referenci uz sociālajiem procesiem.¹

Vārdu sakot, zinātnē jeb plašāk sakot – pētniecībā rodas jauns apgabals, ne vienkārši paradigma, bet drīzāk jauns lietu identificēšanas un apraksta veids – diskurss, kas apvieno arī nediskursīvas lietas kā praktiskas metodes un zināmu organizāciju. Un tas spējīgs no savas distances veikt pastāvošo zināšanu, uzskatu, konvenciju un kārtības kritiku. Turklāt tīri ar savu pētniecību reorganizējot pastāvošās struktūras, attiecības. Tas notiek, piemēram, iznesot ārpus iekavām dzimumpiederību vai dzīvnieku un ekoloģijas ienešana morālajos kontekstos; koloniālisma iznešana no „normālvēstures”, tā kriminalizēšana; tai pašā laikā hibriditātes ienešana identitātē, nenoteiktības un noviržu normalizēšana. Tas viss ir klasiskās domas un pašas modernitātes kritika. Lai gan uzskata, ka modernitāte vēl sevi nav izpaudusi (Hābermass) vai mēs vispār neesam bijuši moderni,² tomēr viss pārdzīvotais no nosacīti Lielās franču

¹ Ruth Wodak and Michael Meyer (ed.). *Methods of Critical Discourse analysis*. London: SAGE Publications, 2001.

revolūcijas – sekularizācija, rasisms, kodoldraudi utt. prasa pēc izvērtējuma un paradigmātiskām izmaiņām attieksmē pret to. Tāpēc tādi filozofi un sociologi kā Hābermass, Baumans, Gidenss uzskatījuši par pienākumu iesaistīties refleksijās par modernitātes mantojumu.

Es piedāvāju izprast kritiku kā īpašas pozīcijas radīšanu, kas tādējādi būtu attiecināma uz to, ko mēs saucam par mutvārdu vēsturi. Kur, akcentēsim, kritika nenotiek pašas kritikas pēc, tas ir, kādu trūkumu uzrādīšana, bet pats kritikas subjekts ir savas kritikas bērns, iemieso kritiku un ir dotai reprezentāciju sistēmai kritisks ar savu pastāvēšanu vien. Tas nav kaut ko noniecinošs, bet drīzāk ar nozīmi, kā to lieto izteicienā „kritiskais punkts” (angl.: *critical* – ļoti nozīmīgs, svarīgs), kas iezīmē kādu pāreju, sliekšņa situāciju. Un aiz sliekšņa ir jauns zināšanu apgabals, šajā gadījumā, mutvārdu vēsture – kā ārpus sistēmiskās lūkošanās punkts un kritiska prakse – jo lielā mērā darbojas un ir aizsākusies ārpus akadēmijas. Un mēs pētnieki esam tā daļa, jo runājam par mutvārdu vēsturi kā kustību vispār, par starptautisko zināšanu apmaiņu tīklu ar radniecisku pieeju. Ne reizi vien esam akcentējuši savu starpdisciplināro būtību. Šī dažādo disciplīnu sakausēšanās ir acīmredzot kāda atbilde uz paradigmātisku nobīdi, attiecībā uz to, ko un kā pētīt, kādus akcentus izlikt un kādu problemātiku risināt, meklējot pēc adekvātākām metodēm, kas atbildēs uz jauniem jautājumiem, ar nepieciešamo zināšanu pārbūvi. Tā paradigmu nomaiņu savulaik saprata Tomass Kūns,¹ bet mēs ejam soli tālāk un runājam par diskursa formācijas izmaiņām, kurā rodas minētā ekstra-pozīcija.

² Bruno Latour. *We Have Never Been Modern*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.

¹ Thomas. S. Kuhn. *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1962/1996.

Modernitātes diskursa kritika

Īsumā ieskicēsim, par ko ir runa, kad saka, ka vērtīgāk jāpalūkojas uz modernisma mantojumu vispār un konkrēti tā izpausmi pētniecībā. Izsijājot prāvu tekstu masīvu par klasiskā un modernā pārvērtēšanu – viss, kas ir zem rubrikas *postmodernitāte* (arī poststrukturālisms), var piefiksēt to, ka modernitātes laiku raksturo ar apgaismību, progresu, individuālismu. Bet šis laiks ir arī pretrunu un ambivalentu dinamiku pilns.¹ Apgaismības laikmeta vērtības un mērķus identificē, noteikti paturot prāta, ka tam pretī ir tumsonība, atpalcība un vispār kaut kas ne-cilvēcisks. Šādas demarkācijas, kombinācijā ar totālu valsts varu, noveda pie bēdīgi slavenām sekām – kad rakstīt dzeju kļūst nepieklājīgi, kā to postulē slavenais dialektikas kritiķis.² Postmodernitāte būtībā ir sava veida atbilde, kā ar to tagad sadzīvot.

Skatoties konkrētāk, modernitāte ir laikmets, ko caurstrāvo pozitīvistiskās zinātnes diskurss. Tā specifika ir tāda, ka noteiktā veidā piesavinoties valodu, tiek identificētas un hierarhizētas **binārās opozīcijas** (piem., „tendence un unikalitāte”, „novērojums un interpretācija”, „fakts un viedoklis”, rakstītais/runātais). Tādējādi diskursīvi nostiprinās dominējošā un subordinētā pozīcijas, kaut ko izceļot vai apslēpjot un pat izslēdzot no domāšanas redzeslauka. Tomēr 20. gadsimtā notiek virkne paradigmātisku izmaiņu intelektuālajā domā un kultūrā, arī pētniecībā.³ Tas ir laiks, kad arī mutvārdu vēsture aktualizējas un leģitimējas sociālās izpētes laukā, no literatūras un novadpētniecības kļūst par atzītu, institucionalizētu disciplīnu. Tajā tiek pētīta pieredžu unikalitāte un dzīvesstāstu daudzveidība. Tas ir iespējams, jo jaunajā

¹ Alain Touraine. *Critique of Modernity*. Cambridge: Blackwell, 1995.

² Теодор В. Адорно *Негативная диалектика*. Москва: Научный мир, 1966/2003.

³ Mats Alvesson. *Postmodernism and Social Research*. Milton Keynes: Open University Press, 2002.

paradigmā dažādība un partikularitāte vairs nav trūkums, ko jācenšas novērst ar stingrākām procedūrām, reducējot subjektīvismu par labu vairāk lolotai objektivitātei. Vispārinājums vairs nav primārais mērķis, bet dzīvesstāstu daudz balsība ir iespēja jaunai un leģitīmai kultūru interpretācijai. Mutvārdu vēstures pieeja atzīst naratīvu daudzveidību un tādējādi implicēti ved uz diskursīvo hierarhiju pārvarēšanu un opozīciju dekonstruēšanu.

Var runāt par ļoti plašu bināro pretstatu spektru (civilizētais/mežonīgais, augstā/zemā kultūra, vīrišķais/sievišķais u. tml.), kas atražo varas attiecības starp cilvēkiem un grupām, pat starp tautām un civilizācijām, ja atceramies kaut vai Edvarda Saīda 1978. gadā sarakstīto slaveno darbu "Orientālisms", kas parāda Eiropā priekšstatītos romantizētos „austrumus”, dekonstruējot to kā imagināru dotumu. Diskursu teorijas izpratnē varas mehānismi, kas nodrošina doto kārtību – uzskatu tradīcijas un sabiedrisko iekārtu, ir ciešā sazobē ar zināšanu ražošanu un patiesības režīmiem. Tāpēc jebkuru *vārdu un lietu* attiecību pārvērtēšana atstāj iespaidu uz varas tīklojumu sabiedrībā. Te par varu mēs domājam Fuko terminos, kā stratēģiskas pozīcijas, ko sev nodrošina subjekti – sabiedrībā indivīdi, grupas, bet intelektuālajā laikā tās ir epistēmas jeb domāšanas tradīcijas, kas uzurpē patiesību, vai vienkārši kādi jēdzieni, kas apzīmē privileģētākas pozīcijas, no kurām runāt, postulēt (*to make statements*), atražot diskursu. Valodu vairs nevaram uzlūkot kā neitrālu mediju.

Šajā pētījumā par dzīvesstāsta ontoloģisko un epistemoloģisko pamatojumu iezīmēsim, mūsaprāt, galvenos „subversijas” punktus, par ko reflektē filozofs Deridā, bet praktiski to citstarp pārstāv arī mutvārdu vēsture ar savu biogrāfiski naratīvo akcentu, ar fokusu uz dzīvo pieredzi, un ko mēs dēvējam par dzīvesstāsta pieeju humanitārajos pētījumos un sociālās realitātes izpratnē.

Mutvārdu vēsturei aktuālākās binārās opozīcijas

Jaunajā – postmodernajā situācijā – filozofijai un zinātnei ir raksturīga „defundamentācijas” jeb decentrācijas tendence. Tā izpaužas kā atteikšanās no visa eksistējošā absolūtā pamatojuma, novēršanās no visu izskaidrojošām zināšanu shēmām jeb „lielajiem naratīviem”,¹ kas piedāvā racionāli sakārtotus pasaules modeļus un universālus mērķus, tai skaitā vēsturisko civilizācijas virzību, pašiem paliekot it kā ārpus vēsturiskās nosacītības. Tādējādi mums aktuālākā binārā opozīcija ir spriegums starp pagātņi unificējoši publisko reprezentāciju un grupās cirkulējošu lokalizēto pieredzi – **vēsturi** un **atmiņu**. Šajā tekstā pagaidām atstāsim malā diskusijas par to, cik šaura vai trausla ir demarkācija starp vēsturi un atmiņu sabiedrībā.²

Lielā mērā modernā kritika parādās kā vajadzība un iespēja izvērst to pieredzi, ko nespēj izteikt vai atstāj novārtā modernitātes institūti un struktūras.³ Pagātne par vēsturi top kā kodificēta reprezentācija, ko veido akadēmiskie zinātnieki, no savām pozīcijām organizējot skatījumu un ienesot tajā naratīva elementus un sižetu.⁴ Bet ir arī tas, ko cilvēki ir pārdzīvojuši un kā viņi atceras – tās ir privātās atmiņas grupu kolektīvās atmiņas kontekstos. Līdz šim vēsturiskais vēstījums bija dominējošais, publiskais un ģenerālais pāri privātajam un lokalizētajam. Taču

¹ Žans F. Liotārs. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.

² Pierre Nora. *Between Memory and History: Les Lieux de Memoire. Representations*, 1989, 26:7–24; Maurice Halbwachs. *Historical Memory and Collective Memory*. In M. Halbwachs. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row, 1980, pp. 50–87.

³ Paul Connerton. *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁴ Hayden White. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

mūsdienās, izirstot identitātēm, saasinās sociālās atmiņas problemātika.¹ Koloniālā režīma izjukšana, Berlīnes mūra krišana un īpaši holokausta „nerepresentējamība” izraisīja sociālās atmiņas sarosīšanos un noklusētu pieredžu iznākšanu gan literārā, gan politiskā arēnā. Līdz ar „memoriālo bumu” notika piemiņas diferencēšanās un „vēstures beigas” – ne jau vispār, kā tas tika pasniegts Fukujamas tēzēs par šķietamo liberālisma triumfu, bet tās maģistrālās Vēstures gals, ko izrunājam ar lielo burtu, kā īpašvārdu, kā vienīgo. Šajā vēstures defundamentācijas procesā mutvārdu vēsture ir simptoms vai aktīvs aģents? Pagātnes reprezentācijā atmiņas problemātika vairs neatpaliek no reiz vadošajām historiogrāfijas pozīcijām.²

No iepriekšējā izrietošo nākamo opozīciju nosacīti var dēvēt **eksperti/voluntieri**. Atmiņas lauku kopj ģimenēs, kopienās, novadpētniecības kontekstā utt. Un lokālās amatieru balsis kļūst arvien dzirdamākas. Latvijā tas tā ir bijis kopš Atmodas laikiem, vēstures eksperti sevi bija diskreditējuši, balstot padomju pagātnes versiju, un cilvēki paši modināja savu kolektīvo atmiņu, savu mutvārdu vēsturi. Tā caur *oral history* tiek arī dekonstruēta šī „ekspertu un laju” sociālā subjektivācija, ko atražo pastāvošais varas-zināšanu diskurss. Un tā nav sacelšanās tikai pret kādu politisku režīmu. Jebkurā sabiedrībā (īpaši „disciplinārajās” – skat. Fuko) ekspertīzes „runa” nav neitrālās attiecībās ar kāda subjektīvo pieredzi – te ir noteikta „patiesību hierarhija”, runātāju subordinācija. Taču mūsdienās pasaule, cilvēku dzīves gājums, sociālie spēki tiek aplūkoti kā decentrēti, fragmentēti, ambivalenti un pluralizēti.³ Caur dzīvesstāstiem izklāstītās biogrāfiskās pieredzes izpētes potenciāls ir jau identificētās

¹ John Gillis. *Memory and Identity: The History of a Relationship*. In: *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. J. Gillis. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

² Barbara A. Misztal. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead: Open University Press, 2003.

³ David Harvey. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1991.

šaubās par totalitāti, saskaņu ar kādu vispārīgu modeli. Parasti zinātnē priekšroka tiek dota skaidrojumam un tajā piedalās viena apziņa, viens subjekts. Taču ir vajadzīga arī saprašana un tur iesaistās divas apziņas, divi subjekti, kas veido dialogiskas attiecības.¹ Dzīvesstāsts tiecas uz sapratni, iesaista neprofesionālus un paver izteikšanās lauku ne tikai autoritātēm, uzvarētājiem un ar varu apveltītajiem, bet arī nehegemoniskiem slāņiem un vēsturiski perifēriālām grupām jeb „citādībām”.² Šajā gadījumā pētnieks atmet savu „likumdevēja” lomu par labu interpreta lomai, kā to postmodernitātes apstākļos iesaka darīt Zigmunts Baumans.³ Sociālā analīze kļūst par meditāciju starp dažādām sociālām pasaulēm, kas tulko svešas kultūras un interpretāciju izmanto dažādības pamatošanai un tolerances paplašināšanai, veicinot komunikāciju un sapratni starp dažādām grupām. To atzīmē arī Maija Kūle kā jābūtību, kur „humanitāro zinātņu misija ir stimulēt „sarunas režīmu”. Ieklausīšanos – starp dažādu vērtību paudējiem, sadzirdēšanu – starp dažādu sociālo grupu, reģionu, kultūras novadu vajadzībām.”⁴

Te būtu jāmin nākamais akcentējamais subversijas punkts, kur viens jēdziens stāv pāri otram – **identitāte** un **atšķirība**. Sabiedrības cenšas veicināt konsolidētas patības (lojālas un nekonfliktējošas) un aizdomīgi lūkojas uz balsu dažādību un citādībām, identitātes mainīgumu.⁵ Cik lielā mērā mutvārdu vēsture izaicina klasisko subjektu, kas allaž darbojies uz vēstures skatuves? Kas būtu mums sakāms par abstrakto humānismu, ko

¹ Michael Bakhtin. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, TX: University of Texas Press, 1986.

² Paul Thompson. *The Voice of the Past*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

³ Zygmunt Bauman. *Legislators and Interpreters: Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

⁴ Maija Kūle. *Jābūtības vārdi. Efīdes par zināšanām un vērtībām mūsdienu Latvijā*. Rīga: Zinātne, 2016, 193. lpp.

⁵ Stewart Hall. Introduction: Who Needs Identity? In: S. Hall and P. Du Gay, ed. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996, pp. 1–17.

tad pārmet apgaismības tradīcijai? Daudzos rakstos esam pievērsušies tam, kā cilvēku atmiņu stāstā varam saklausīt daudzu balsu krustošanos. Un tāpēc diskusija par tekstu autorību un tā saistību ar identitāti nebūtu lieka. Varam gan nekrist galējībās, sekojot provokatīvajam postulātam par „autora nāvi”, ar ko būtībā tiek apzīmēts Rolāna Barta radikāls priekšstats par (teksta veidojošo) subjektu pārvērtējums. Tomēr var redzēt, ka līdzīgas pārdomas raisās ne tikai semiotiķu (piemēram, U. Eko), bet arī atmiņu un dzīvesstāstu pētnieku vidē.

Lai arī mēs runājam par intervējamo kā sava dzīvesstāsta autoru, tomēr paturam prātā, ka, konstruējot dzīvesstāstu, notiek zināma sadarbība, ko akcentē Maikls Frišs, ieviešot jēdzienu „dalītā autorība”¹ attiecībā uz mutvārdu vēsturē ģenerētiem tekstiem un to piederību. Turklāt, sekojot Barta pamatidejai, varam piekrist, ka jēgu veidošana nav tikai autora prerogātīva, tekstam jeb dzīvesstāstam nonākot cita ausīs vai vispār publiskā apritē, tajā izvietoto nozīmju stabilitāte vairs nav garantēta, un mēs kļūstam savā ziņā līdzautori, tā vai citādi saprotot sacīto vai rakstīto, ne tikai daiļdarbus, bet arī biogrāfijas. Turklāt, lietojot kolektīvās atmiņas jēdzienu, kā tas ir attiecīgajos pētījumos, ir tiešām jāpadomā, kāda nozīme ir pieredzes stāsta autoram, kurš faktiski pieņem kādas grupas perspektīvu un smeļ nozīmes no kopējā atmiņu lauka.

Atmiņu parasti saista ar kaut ko pagājušu, jo ne visi ir Anrī Bergsona piekritēji, kurš atmiņai atvēlēja laika nepārtrauktības un secīgu stāvokļu sasaistes nodrošinājuma statusu. Tradicionāli mēs tomēr piekrītam, ka kaut kas ir mūsdienīgs vai arī nelaikmetīgs. Tā ir dihotomija pašā modernitātē, kas sarauj saites ar it kā reakcionāro pagājušo, privileģējot jauno – uz nākotni skatošos. Taču nemūsdienīgajam, piemēram, reliģijai,

¹ Michael Frisch. *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*. NY: State University of New York Press., 1990.

arī ir sava vieta jebkurā laikmetā. Tāpēc vēsturnieks Deivids Gross, apskatot atceri un aizmiršanu vēlīnajā modernajā kultūrā, piedāvā izdalīt arī tādu atmiņas veidu, kas „nestu neapjaustu radošumu un kritisko potenciālu”, ko apzīmē kā *memory of the noncontemporaneous*.¹ Viņa koncepcijā par nemūsdienskumu atmiņa ir ne tik daudz saistīta ar nostalgiju kā ar vietu, no kurienes veikt kritiku, izmantojot pašu nemūsdiēngumu, t.i., darbojoties ar dažādām temporālām lokācijām, caur to lūkoties un vētīt šodienu.

Noteikti var likt priekšā vēl virkni opozīciju, kuras ir pakļautas revīzijai mūsdienu uzskatu un teoriju gaismā un kurās ar nodomu vai bez ir līdzdalīga arī mutvārdu vēsture un dzīvesstāstu pētniecība. Līdz ar šīm pārdomām mūsu pārstāvētā joma no zināma rakursa var tikt identificēta, tā sacīt, post-klasiskās zinātnes paisumā. Šādā kontekstā strādājot, var aktualizēt mutvārdu vēstures pētniecības iespējas jaunu diskursu veidošanā. Un, izvēršot savu kritisko potenciālu, atbildot uz klasiskās modernitātes trūkumiem, tā kļūst par refleksīvās jeb vēlīnās modernitātes² strāvu humanitārajās un sociālajās zinātnēs.

¹ David Gross. *Lost Time: On Remembering and Forgetting in Late Modern Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2000.

² Lai izvairītos no kontraversālā postmodernitātes jēdziena izpratnes, var, tāpat kā Gidenss, lietot arī šādu mūsdienu apzīmējumu, sk. Anthony Giddens. *Modernity and identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.

Pagātnes konstruēšana Latvijas iedzīvotāju dzīvesstāstos: no nacionālās identitātes uz atmiņu kopienu konceptu?

Pagātnes konstruēšana ierasti tiek uzskatīta par vēsturnieku, publisko intelektuāļu darbalauku, tomēr katram cilvēkam ir raksturīga spēja savu pieredzi iekļaut notiektos naratīvos. Kā atzīmēja franču filozofs Pols Rikērs (*Ricoeur*), mūsu spēja sacerēt un interpretēt stāstus padara mūsu pieredzi jēgpilnu un saskaņotu. Bez spējas translēt savas pieredzes naratīvajās struktūrās pasaule šķiet haotiska un nesaprotama.¹ Stāstot stāstu, cilvēks savu dzīvi mēģina ievietot pastāvošajās struktūrās, tādējādi veidojot saikni starp pagātni un tagadni, piešķirot savām darbībām mērķi un nolūku, meklējot cēloņus un sekas. Vācu socioloģe Gabriele Rozentāle (*Rosenthal*) norāda, ka biogrāfijas kā sociālas struktūras koncepts, kas sastāv gan no sociālās realitātes, gan no notikumiem un pieredzēm, kuras subjekts konstruē un kuras atrodas dialektiskā sasaistē ar dzīvesstāstu notikumiem un pieredzēm un sociāli piedāvātajiem modeļiem, kas nemitīgi tiek pastiprināti vai transformējas, ļauj meklēt atbildes uz sociālajām zinātnēm tik nozīmīgo jautājumu par cilvēka un sabiedrības attiecībām.²

Tādējādi dzīvesstāsti faktiski ir daļa no sabiedrības kolektīvās atmiņas. Precīzāk, izmantojot vācu pētnieku Jana un Aleidas Asmanes atmiņu teoriju, – dzīvesstāsti ir daļa no sabiedrības komunikatīvās atmiņas. Komunikatīvā atmiņa ir saistīta ar atmiņām, kas saistītas ar

¹ Paul Ricoeur. *Memory, History, Forgetting*. Chicago, Chicago Univ. Press, 2004.

² G. Rosenthal. Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität: methodologische Implikationen für die Analyse biographischer Texte. In: Berliner Geschichtswerkstat (Hrsg). *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte: zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*. Münster: Verl. Westfäl. Dampfboot, 1994, S. 126.

neseno pagātni. Tās ir atmiņas, ar kurām cilvēks dalās ar saviem laikabiedriem. Komunikatīvā atmiņa nav statiska, tā nemitīgi mainās līdz ar katru sociālo paaudzi. Tādējādi atmiņas pārskatīšana notiek katrus 30 gadus, kad jaunā paaudze kļūst par galveno pagātnes atmiņas reprezentētāju un uzņemas publisko atbildību par to. Tomēr kopumā šīs indivīdu atmiņas var pastāvēt tikai 80, maksimāli 100 gadus.¹

Ja politiskā vai kultūras atmiņa vairāk jāuztver kā stratēģijas, kuras uzspiež vadošie diskursi, politiskās elites, tad komunikatīvā atmiņa ir samērā brīvi lietojama, kaut arī cieši ir saistīta/mijiedarbojas ar abiem iepriekšminētajiem atmiņas freimiem. Līdz šim vairāk ir pētīts, kā nacionālā identitāte parādās Latvijas iedzīvotāju dzīvesstāstos. Tomēr, šķiet, šī pētniecība nespēj risināt virkni nozīmīgu jautājumu, ar ko sabiedrība un sociālās zinātnes šodien saskaras. Jau ebreju filozofs Avišai Margalits norādīja, ka nācijvalstis cenšas ietekmēt savu iedzīvotāju sociālās rīcības un emocionālās uzvedības modeļus ar vienas noteiktas perspektīvas radīšanu, kas izslēdz citus: pretējus, citādus, alternatīvus pagātnes modeļus.² Amerikāņu antropologs Džeimss Vertčs (*Wertsch*) norāda, ka kolektīvo atmiņu var skaidrot kā centienus radīt vajadzīgo pagātni politiskajām un identitātes prasībām, savukārt individuālām atmiņām pētniecības pamatā ir jābūt precizitātes kritērijam. Lai arī starp abām atmiņām ir daudz atšķirību, tomēr ir nepareizi starp tām vilkt striktas robežas, norobežojot vienu disciplīnu no otras. Atsaucoties uz vēsturnieku Pīteru Noviku, viņš norāda, ka, runājot par kolektīvo atmiņu, tiek lietota organiska metafora, kas padara kolektīvo un individuālo atmiņu par

¹ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck, 2013; Aleida Assmann. *Re-framing memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing the Past*. In: Tilmans, Karin, VanVreeand, Frank, Winter, Jay (eds.). *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2010, pp. 35–50; Aleida Assmann. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C.H. Beck, 2013.

² Avishai Margalit. *The Ethic of Memory*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2004, p. 94–104.

analogiem jēdzieniem. Šī metafora vislabāk atbilst dabīgām (tradicionālām, viendabīgām, vienveidīgām) sabiedrībām, kas veidotas kā sociālas realitātes un nav pakļautas straujām izmaiņām, un nevis mūsdienu ātri mainīgai un elektronisko (nevis starppersonu) komunikāciju balstītai sabiedrībai.¹ Mūsdienu sabiedrībai vairāk atbilst t.s. atmiņu kopienu koncepts. Koncepts ir gana plašs (piemēram, A. Margalits arī nāciju uzskata par dabīgu atmiņas kopienu), tomēr savā darbā vēlētos akcentēt šī jēdziena plašāko nozīmi, kurā tiek iekļautas ne tikai grupas, bet arī paaudzes ar kopīgu pieredzi un atcerēšanās rituāliem.²

No šejienes rodas jautājums, kā šodienas Latvijas sabiedrības – dažādu atmiņu kopienu pārstāvji veido savu saikni ar pagātni. Hipotētiski varētu izvirzīt jautājumu – vai uz šodienas Latvijas sabiedrību var attiecināt vienotas nacionālās atmiņu kopienas konceptu, uz ko tiek virzīta Latvijas valsts integrācijas politika? Tikpat labi varētu arī uzdot jautājumu, vai tiešām Latvijā ir divkopienu valsts? Vai arī tomēr šodien ir pamatotāk runāt par n-tajām atmiņu kopienām, kuras atrodas nemitīgā dialektikā, gan paplašinot, gan sašaurinot savas robežas, gan aktivizējoties, gan kļūstot pasīvas. Kādas ir šīs kopienas? Reliģiskas, novadnieciskas, šķiriskas, subkulturālas? Kādi ir vienojošie /atšķirīgie elementi šo kopienu pagātnes konstruēšanā un izmantošanā? Kā tiek meditētas šīs konstrukcijas? Tie ir tikai daži jautājumi, uz kuriem iespējams rast atbildes, turpinot fiksēt un pētīt Latvijas iedzīvotāju dzīvesstāstus.

Svarīgi ir apsvērt, ka Latvijas etniskā un sociālā vide veidojusies sarežģītu 20. gadsimta procesu ietekmē. Šīs ietekmes tieši iespaido arī indivīdu atmiņas un vēlmi vai nevēlēšanos ar tām dalīties. Valsts politikas

¹ James V. Wertsch. *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002, p. 35–40.

² Iwona Irwin Zarecka. *Frames of Remembrance: the Dynamics of Collective Memory*. London: Transaction Publishers, 1994, pp. 47–64.

veidotie metanaratīvi neļauj ne apzināties Latvija sabiedrības daudzveidību, nedz arī daudzveidīgās atmiņu kopienas integrēt daudz maz vienotā Latvijas nācijas stāstā. To pierādīja arī visai karstās debates par Satversmes preambulas pieņemšanas saturu un nepieciešamību. Vēlme konstruēt vienotu pagātnes saturu vairāk atbilst pagājušo gadsimtu tradicionālajām sabiedrībām, kad bija iespējas nodrošināt virkni kanālu – izglītību, armiju, presi utt. daudz maz vienota sabiedriskā uzskata veidošanā. Piedevām tradicionālisms arī nodrošināja šo atmiņu iekonservēšanos un nodošanu turpmākajām paaudzēm, ko grūti ir izdarīt mūsdienu elektronisko masu saziņas līdzekļu laikmetā, veidojoties daudzām subkulturālām grupām.

Dzīvesstāsti vairāk ir balstījušies uz pagājušajā gadsimtā dzīvojošo cilvēku pieredžu un pārdomu fiksāciju. Tas ir saprotams, jo šie cilvēki gan spēja vēl dalīties ar atmiņām, kuras nefiksēja arhīvu dokumenti, gan tas bija saistīts ar pastiprināto interesi par 20. gadsimta vēstures notikumiem. Mazāk vērības tika pievērsts tam, kā šīs atmiņas ietekmē jaunāko paaudzi un vai darbojas tradicionālie atmiņu translācijas ceļi, jo mūsdienās atmiņu vairāk ietekmē televīzija, internets, kā arī dažādi kultūras produkti.¹

Aleksandra dzīvesstāsts

Ieskatam piedāvāšu 25 gadu veca puisi Aleksandra dzīvesstāstu, kas tika ierakstīts 2016. gadā.² Aleksandrs jau sākumā atklāj, ka viņš sevi uzskata par krievu, bet viņa vecvectētiņš bijis latviešu strēlnieks, kurš, “*kā vectētiņš stāstīja, aizgāja ar kājām līdz Pīteram aizsargāt Ļeņinu, vai ko tamlīdzīgu. Vienkārši runājot, Pīterā viņš arī palika. [...] Bet kad atnāca*

¹ O. Procevska, M. Kaprāns. Sociālās atmiņas monitorings. Ziņojums Nr. 1. Rīga, Latvijas Kultūras ministrija, 2013, 5. lpp.

² NMV 4386.

Staļins, sākās latviešu strēlnieku represēšana. Viņš kaut kur noslēpās, klusiņām strādāja kaut kādā rūpnīcā. Bija racionalizators, veica kaut kādus racionalizācijas izgudrojumus, principā – represijas viņu neskāra.” Par otru savas dzimtas atzaru Aleksandrs prot pastāstīt, ka tie ir vecticībnieki no Latgales. *“Cik zinu, radinieki dzīvoja Viļānos, Latgalē. Tur vecticībnieki bijuši, kas pēc baznīcas šķelšanās atnāca. [...] Viņi tur bez raizēm dzīvoja, kā stāstīja vecmāmiņa, bet tad sākās karš. Viņa devās kaut kur uz Krieviju, tad atgriezās.”* Otrā pasaules kara laikā evakuācijā Krievijā vecmāmiņa esot satikusi savu vīru, kurš arī bijis no Viļāniem, kad atgriezušies Rīgā, tad esot apprecējušies.

Stāstījums par gan par vecvectēvu strēlnieku, gan par Otrā pasaules kara gadiem ir fragmentārs. Tajā nav saglabājušies ģimenes pārdzīvojumi vai vērtējumi, trūkst traģisma, kas parasti ir klātesoši gan šos laikus pārdzīvojušo, gan viņu bērnu dzīvesstāstos. Aleksandram tā vairāk ir teiksmaina senatne, kas spēj nodrošināt ģimenes pagātnes identitātes stāstu. Kaut arī viņš norādīja, ka, atšķirtībā no saviem vienaudžiem, esot ar interesi klausījies vectēva stāstos, īpaši pēc vecmāmiņu nāves.

Par padomju laiku ģimenē un vecvecākiem stāsts nav detalizēts, Aleksandrs norāda uz to, ka vecmāmiņa kļuvusi par ģeoloģi, bet vectēvs esot bijis jūras ģeologs. Daudz detalizētāk autors stāsta par saviem vecākiem, kas esot iepazinušies, kopā spēlējot džezroku. Sīkāks stāstījums par vidi, kurā notikusi muzicēšana padomju varas gados, izpaliek, tomēr viņš atzīst, ka māte viņam esot stāstījusi, ka esot bijusi neformāle, kura atļāvusies krāsot matus zilā krāsā, kas Padomju Savienībā neesot bijis pieņemts. Viņš ironiski norāda, ka, lai arī visa ģimene esot bijusi muzikāla, viņš neesot iemācījies spēlēt nevienu mūzikas instrumentu, bet mūziku mīlot un dziedot, kad neviens nedzirdot.

Turpmākajā stāstā Aleksandrs apraksta savas skolasgaitas, kādās ballēs piedalījies, kā strādājis ārzemēs un stāsta par saviem nākotnes

plāniem. Tāpat detalizēti runā par attieksmi pret politiku, masu medijiem un etniskajām attiecībām. Protams, tās vairāk attiecas uz šodienas sociālo vides vērtējumu. Tomēr, šķiet, jaunās paaudzes dzīvesstāsti spēj nākotnei nodrošināt visai vērtīgu naratīvu bagāžu.

Aleksandrs būtībā neiekļaujas nevienā politiski radītajā sociālās atmiņas grupā. Viņa etniskā identitāte ir saistīta ar vairākām pagātnes identitātēm – latviešu strēlnieka pēctecis, vecticībnieks, Latvijas krievs –, kuras apvienojušās šodienas jaunā cilvēka piederības sajūtai. *“Esmu lojāls savai dzimtenei, es mīlu šo valsti, es šeit esmu piedzimis. Tur principā pat nav par ko runāt,”* viņš uzsver. Intervijā viņš norāda, ka tomēr pastāvot barjera starp latviešu un krievu jauniešiem, kas esot gan vairāk lingvistiska nekā politiska, jo gan vieniem, gan otriem esot grūti sarunāties par “garām un samudžinātām tēmām”, piedevām latviešu jaunieši grūtāk *“izejot uz kontaktu”*, jo *“krievs paliek krievs, lai arī viņš latviski runā”*.

Aleksandra gadījums nav izņēmums, līdzīgu dzīvesstāstu pavedienu, kur apvienojušās vairākas pagātnes, etniskās, sociālās identitātes, ir daudz. Tālab ir svarīgi mēģināt atbildēt arī uz jautājumiem, kuras no identitātēm dominē, kā mainās šo identitāšu dominance. Kā cilvēki, mijiedarbojoties ar politiskajiem vai medijos valdošajiem diskursiem, pārinterpretē un pārveido savus dzīvesstāstus.

Sabiedrība caur dzīvesstāstu pētnieku lupu

Mutvārdu vēstures pētījumos dzīvesstāsti ļauj tuvoties ne tikai dažādiem dzīves risinājumiem, bet arī cilvēka uzskatiem, attieksmei pret tagadējo laiku, saskarsmei, ikdienas dzīves kultūrai. Dzīvesstāsti caur atskatu pagātnē palīdz noskaidrot aktuālas sava laika problēmas, uzrāda sabiedrības vājās vietas, arī noklusēto, par ko parasti nerunā, bet kas traucē sabiedrības dzīvi.

Kā norāda norvēģu sociālantropoloģijas profesors Tomass Hillanns Ēriksens – kolektīvo jeb grupas identitāti var aplūkot kā ačgārnu ledusskapi – ar siltu iekšpusi un aukstu ārpusi¹. Līdzko kolektīvā identitāte balstās uz aizspriedumiem un naidu pret citiem, tā apstājas vēsturiskajā attīstībā. Ja iekšpusē valdošā pašapmierinātība un naidis pret ārējām grupām sasniedz kulmināciju – rodas sprādzienbīstama situācija. Starp dažādām sociālām problēmām šī ir viena, kurai esam tuvojušies ar mutvārdu vēstures (MV) metodi dzīvesstāstu pētījumos.

Mutvārdu vēstures pētījumos izmanto kvalitatīvos datus, kas radušies pētnieka sadarbībā ar otru cilvēku, kurš piekritis plašākai sarunai par savu dzīvi vai atsevišķām pieredzēm. Pētījumos balstāmies galvenokārt uz dzīvesstāstiem, kas ietver stāstā autora dzīves biogrāfiju, vienlaikus sniedzot faktus un to interpretāciju autoram vien raksturīgā izteiksmē. Dzīvesstāsts top divu cilvēku sadarbības radošā procesā, un

¹ Šo metaforu izdomājis rakstnieks un žurnālists Pēters Nurmanns Voge (Waage), bet savā apcerējumā par identitātēm min Tomass Hillanns Ēriksens. *Saknes un pēdas. Identitāte mainīgā laikā*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2010, 6. lpp.

tajā iekļautā kultūras pieredze veido kultūras tekstu, kas uzrunā pāri etniskām vai sociālām robežām. Dzīvesstāsti ir saturā ietilpīgi un izteismē daudzveidīgi liecinājumi par dzīvi no subjektīvās pozīcijas.¹ Dzīvesstāstu intervijās ierosinātā subjektīvās patiesības atklāsme saista stāstītāju ar klausītāju – viens un tas pats redzes līmenis, kas skatās uz līdzās esošo cilvēku ne no augšas, ne apakšas, bet vienā acu augstumā, veicina saprašanos.

Dzīvesstāsti var mainīt sabiedrībā pieņemtus priekšstatus, aizspriedumus un domāšanas stereotipus. Būdami spilgts humānisma apliecinājums, dzīvesstāsts iesaista līdzpārdzīvojumā. Un tas ir lielākais stimuls uz iekšēju pašattīrīšanos, gatavību pārvērtēt iepriekšējos uzskatus un tos mainīt. 2016. gadā pabeigtajā mutvārdu vēstures pētījumā² par etniskām atšķirībām dzīvesstāstos esam apstrīdējuši virkni populāru stereotipu. Piemēram, no latviešu perspektīvas nereti dzirdēts, ka čigāni dzīvo nepārtrauktā tagadnē un nepiemin pagātnes traumas, ka čigāni izvairās no darba, ir zaglīgi un tamlīdzīgi.

Individuālajās intervijās atklājas gan dziļas sēras par nacistu iznīcinātajiem radniekiem, gan viņu talantu piemiņa, gan tuvinieku ciešanas. Sāpes čigāni neiznes visu acupriekšā – viņi dejo un dzied, bet par savas tautas traģēdiju stāsta savrup – gleznās, kā Rudēvičs seniors. „Bet vispār es varu teikt, ka čigānu tauta patiešām ir talantīga tauta. Vienkārši neizkopj līdz galam, neiet mūzikas skolās un neizkopj. Bet ir ļoti daudzi, kuriem... Un tas nemaz nav stereotips, ka visi ir dziedoši un dejojoši, tiešām, ka ļoti daudziem ir laba balss,” atzīst skolotāju palīdzē Dana Didžus, kas palīdz iedzīvoties skolā čigānu bērniem. (NMV-4238)

¹ Māra Zirniņa. Nacionālās mutvārdu vēstures pētnieku skola Latvijā. No: *Augusts Milts: patība un ētika. Veltījums profesoram 80. dzimšanas dienā*. Rīga: RaKa, 2008, 114. lpp.

² Projekts “Etniskās un naratīvās dažādības dzīvesstāstu konstrukcijās Latvijā”, LU FSI.

Čigāniem ir tādas pašas bēdas par viņiem nodarīto pārestību un arī rūpes par nākotni. Visas intervijas apliecina, ka negribēšana strādāt ir mīts. Viņiem gan ir grūtības iegūt darbu, vēl lielākas nekā latviešiem un krieviem. Jaunā paaudze tāpat dodas strādāt uz Angliju. Protams, ka stāvokli pasliktina formālās izglītības trūkums. Reizēm savu iztikas avotu palīdz atrast ģimenē ieaudzinātās darba prasmes un iemaņas. Šīs atziņas varētu kļūt par vienu no reāliem sabiedrības integrācijas instrumentiem. Tomēr sabiedriskā atbalsta iespaidu visos gadījumos izšķir sociālo uzdevumu risināšanā iesaistīto personu individuālās īpašības un attieksme.

Par saviem neveiksmīgajiem darba meklējumiem stāsta Nanija pie Rūjienas. Pa telefonu darba vieta tikpat kā sarunāta, bet citāda ir attieksme, kad satiekas personīgi: „Aizgājām uz to satikšanos.

Nu viņi redzēja, ka mēs esam čigāni. Nu redzēja! Pierakstīja tikai mūsu vārdus, uzvārdus un pateica. Nu pateica, ka pārzvanīs mums. Nu tas arī viss. Otrā dienā jau piezvanīja katram mums un pateica, ka nevajagot, ka viņi paši savus cilvēkus ir paņēmuši.” (NMV-4284)

Diezgan kuriozas atmiņas par savas padomju laikā labi sāktās karjeras pārtraukšanu atcerējās Kārlis Rudēvičs, mākslinieks, dzejnieks, Čigānu biedrības dibinātājs:

Mani tēvs pieradināja pie darba. Un smaga darba, fiziski. Un kad tēvs nomira, tad jau es arī visu laiku strādāju smagu darbu. Es pabeidzu to Tirdzniecības kulinārijas skolu un sāku strādāt veikalā. Un tad mani pārcēla uz Vidzemes tirdziņu, un tad man piedāvāja iet uz... uz Jūrmalu par vadītāju. Un tad es pārgāju uz Jūrmalu par veikala vadītāju. Gribējās par vadītāju būt. Nu un tur... tur es nostrādāju kādu gadu [...] Es jau biju apprecējies. Uzzināja, ka sieva zīlē, un... un mani atbrīvoja no darba. Teica: “Uzraksti lūgumu... atlūgumu” un cauri. Nu tad es aizgāju strādāt par kurinātāju, par krāvēju, par ekspeditoru. (NMV-2108)

Tāpat neiztur kritiku mīts, ka krievi ieradušies Latvijā labas dzīves meklējumos. Mītu pārvērtēt liek daudzās intervijās atklātā cilvēku bezizeja – tuvajā pierobežā – Pleskavas apgabalā, Baltkrievijā nodedzinātās sādžas, karā zaudētie vecāki, arī aktīva vervēšana darbam uz Latviju kā padomju teritoriju. Atbraukušie ne vienmēr saprata, ka nokļuvuši citā republikā ar savu vēsturi.¹

Dzīvesstāsti iesaista, lai kā bumerangs atgrieztos pētnieka vai klausītāja dzīves saprašanā. Tajos nav tikai melns vai balts, bet gan visas dabā iespējamās krāsas, un daudz no tā, kas veido cilvēka dzīvi – no fiziskās un garīgās pieaugšanas, attiecībām ģimenē līdz ikdienas šķietamai rutīnai un neikdienišķām pieredzēm. Ar savu humāno sākotni tie noraida vulgaritāti un savā esībā vēršas pret sabiedrības morāli graužošu banalitāti.

„Katra cilvēka dzīvesstāstam ir neatkārtojama vērtība, jo tajā ir gan racionālas domas, gan izjūtu savdabība, gan iracionālie dzīves instinkti, daudzas grūti tveramas nianšes. No katra mēs varam mācīties, ieskaitot arī pieredzi, kas izskan kā brīdinājums to neatkārtot”, rakstījis Nacionālās mutvārdu vēstures pētījumu pamatlicējs Augusts Milts.²

Nacionālās mutvārdu vēstures pētnieciskajā perspektīvā esam aplūkojuši dzīvesstāstu vienreizību, unikalitāti, esam rakstījuši par vērtībām dzīvesstāstos un dzīvesstāstiem kā vērtību par sevi.³

¹ *Visi mēs esam sava laikmeta bērni: Krievu dzīvesstāsti Latvijā.* Sast. M. Zirnīte un M. Assereckova, Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, *Dzīvesstāsts*, 2016.

² Augusts Milts. Tautas izziņa mutvārdu vēsturē. No: *Spogulis: Latvijas mutvārdu vēsture.* Sast. Māra Zirnīte. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2001, 33.–39. lpp.

³ Augusts Milts. Garīgās vērtības cilvēku dzīvesstāstos. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis.* A. daļa. Nr. 50, 1996, 143.–149. lpp.; Baiba Bela. Cilvēka dzīves izpēte un praktiskā filozofija. No: *Augusts Milts: patība un ētika. Veltījums profesoram 80. dzimšanas dienā.* Rīga: RaKa, 2008, 102.–107. lpp.; Bela B.

Dzīvesstāsti spēj pārveidot, Gētes vārdiem runājot, – „ar rakstura mākslu, kas uz apkārtni iedarbojas no iekšienes, ar individuālām, oriģinālām, neatkārtojamām jūtām, ar dzīvīgo veselumu”. (Milts, 2001:34)

Labs piemērs ir filma „Melānijas hronika”, kurā mūs apskaidro niansēti raksturotais cilvēka garīgais kodols, kas pārvar brutālo varu. Filma ir aktuāla – ar savu māksliniecisko nervu tā asi kontrastē esošam sabiedrisko mediju piedāvājumam un uzrāda kritiskā diskursa trūkumu publiskajā saziņā.

Kritiskam vērtējumam ir liela loma arī dzīvesstāstu pētījuma procesā. Tas attiecas gan uz runātās valodas transkripciju jeb pārveidošanu rakstītā tekstā, uz toņa, intonāciju salīdzinājumu ar skanējumu, lai nerastos pārpratumi satura vērtējumā.¹ (Skultans, 2016: 152) Kritiski jāvērtē arī sarunas konteksta apstākļi, norises vieta un laiks. Tāpat jānovērtē, kā dzīvesstāsta priekšnesums intertekstuāli saistās ar citām iepriekš tekstā sniegtām nozīmēm² (Bauman, 1986), jāvērtē attiecīgo runā skarto vēsturisko situāciju salīdzinājums ar citiem avotiem.

Dzīvesstāstu pētniekam, kurš mēģina aprakstīt kādas ikdienišķuma sfēras, būtu nozīmīgi tās kritiski salīdzināt ar vēstures pētījumos paustajām atziņām – apstiprinot vai apstrīdot to pieņēmumus. Tā iespējams nodrošināt starpdisciplināro saiti, kas ir nozīmīgas gan dzīvesstāstu pētniecības, gan vēstures zinātnes tālākai attīstībai. Te lieti

Trimda kā vērtību katalizators. No: *Kultūras identitātes dimensijas*. Sast. S. Krūmiņa-Koņkova. Rīga: LU FSI, 2011, 145.–158. lpp.

¹ Vieda Skultans. What difference does „being there“ make to the production of Oral History? In: *Cultural patterns and Life Stories*, ed. By Kirsti Jõesalu and Annu Kannike, TLU Press, Tallin, 2016, pp. 147–160.

² Richard Bauman. *Story, Performance and Event: Contextual studies of oral narrative*. New York: Cambridge University Press, 1986.

var noderēt sīkāku atmiņu kopienu (etnisko, reģionālo, reliģisko, vēsturisko, subkulturālo u.c.) vienību un paaudžu atmiņas pētniecība un salīdzināšana. Tāpat Latvijā būtu nepieciešami arī pētījumi par ģimeņu (gan krievu, gan latviešu un citu etnisko grupu) atmiņu dialektiku un to sasaisti ar atcerēšanās praksēm, kas spētu sniegt izvērstāku redzējumu ne tikai par priekšstatiem, ko sniedz skola, masu mediji, bet arī ģimene. (Kaspars Zellis) ¹

Biedrotojies ar dažādu nozaru pētniekiem – folkloristiem, kultūras pētniekiem, antropologiem, politologiem, saziņas pētniekiem – iespējams caur dzīvesstāstiem sniegt sabiedrības attīstībai svarīgas atziņas. Uzsākoties mutvārdu vēstures pētījumiem Latvijā, socioloģe Ritma Rungule jau 1993. gadā pievērsa uzmanību cilvēka dzīves izpētes nozīmei socioloģijā.² (Rungule, 1993: 25) Līdzās valdošajiem kvantitatīvajiem pētījumiem kvalitatīvā pieeja pavēra jaunas iespējas, liekot iedziļināties, izvērtēt, meklējot cēloņus vai arī apstrīdot sabiedrības viedokļu aptaujās gūtos datus.

Mutvārdu vēstures klasiķis britu pētnieks Pols Tomsons uzsver, ka saites starp vēsturi un sabiedrību nedrīkst būt vienpusējas, bet tām jābūt gan kā dialektiskai apmaiņu sērijai – starp informāciju un interpretāciju, starp tiem, kas izglīto, un tiem, kas mācās, starp šķirām un paaudzēm.³ Mutvārdu vēsture izriet no cilvēka, neatkarīgi no viņa sociālā stāvokļa un

¹ Kaspars Zellis. Kolektīvā atmiņa un pagātne Latvijas krievu dzīvesstāstos. No: *Piederēt un atšķīties: romu, krievu un latviešu dzīvesstāsti Latvijā*. Zin. red. V. Skultāne. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, *Dzīvesstāsts*, 2017, 73. lpp.

² Ritma Rungule. Socioloģija un cilvēka dzīves gājuma izpēte. *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. A. daļa. Nr. 12, 1993, 25.–27. lpp.

³ Paul Thompson. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

pozīcijas attiecībā pret varu. Jo vairāk cilvēku uztic savas atmiņas arhīvam, sabiedrībai pieejamam krājumam, jo paplašinās sabiedrības izziņas skatlauks. Mutvārdu vēsture atrod varoņus ne tikai līderos, bet arī starp vienkāršiem ļaudīm. Vienlaikus tā liek pārvērtēt vēstures mītus un autoritātes, kas tos uztur. (Tompson, 1989: 21)

Mutvārdu vēsture nozīmē ne tikai uzmanības centra pārbīdi (no vairuma uz atsevišķo), bet arī jaunu pētījumu lauku un problēmu atklāšanu. (Thompson, 1989: 6) Turklāt – viens šķietami pabeigts pētījums un iegūts slēdziens piesaka nākamo. Etniskās dažādības atkāpjas cilvēcisko likteņu, pārdzīvojumu, dzīves pieredžu priekšā. Dzīvesstāsti atklāj daudz niansētāku un neviennozīmīgāku attieksmi pret pagātņi, nekā pēc neatkarības atjaunošanas pierasts domāt. Pētījums par etnisko un naratīvo dažādību dzīvesstāstos ļāvis kritiski novērtēt un apstrīdēt ne vienu vien mītu, kas traucē Latvijas sabiedrības attīstību. Savukārt kultūru mijietekmes, ko uzrāda dzīvesstāsti, paver plašu starpdisciplināru izpētes un sadarbības lauku. Valodas un kultūras procesi, kas norisinās sabiedrībā šodien, raksturo cilvēku labsajūtas līmeni un vienlaikus stabilitāti valstī. Dzīvesstāstu, mutvārdu vēstures kvalitatīvie pētījumi spēj sniegt skaidrojumus un dziļāku izpratni par aktuālām problēmām sabiedrībā¹ un tiem ir sava noteikta vieta līdzās sabiedrības socioloģiskās izpētes kvantitatīvajiem rādītājiem.

¹ Vita Zelče, Nils Muižnieks. *Karojošā piemiņa. 16. marts un 9. maijs*. Rīga: Zinātne, 2009.

Dace K. Bormane

Domāšanas ainava un prakse. Vai dzīvesstāsts/vēstījums kam lieti der?

Igaunijas jaunais Tautas muzejs Tartu apmeklētāju iepazīstināšanu ar ekspozīciju sāk ar tagadni. Minētajā muzejā ir, piemēram, sadaļa par Ziemsvētku dāvanām kopš 20. gadsimta 90. gadu sākuma un sadaļa par kādas igauņietes fiktīvām laulībām Kiprā. Lūk, tautas muzejs! Bet nesenā dokumentālā filma par Igaunijas eksprezidentu Tomasu Ilvesu saucas „Tomass no muļķu zemes”. Tādā veidā domā Igaunijā. Vai viņi praktizē kādu savu domāšanas veidu? Mans sakāmais, protams, nav par Igauniju, bet par Latviju un lomu, ko uzņemas arī muzejs.

Prātā nāk metaforiska atziņa: no tā, kā tu redzi, ir atkarīgs, ko tu redzi. Tas attiecas arī uz dzīvesstāsta autoru un dzīvesstāsta tekstu (plašā nozīmē tas ir viss, kas ierakstā fiksējams, tai skaitā intonācija, pauze, smieklis, asaras utt.) pētnieku. Dzīvesstāstā ir lietas, kas iziet ārpus tā autora dzīves. Ja pētām dzīvesstāstu tekstus, tie paredz un rosina neizslēgt kritiskās domāšanas konceptu no sava apziņas darba un kritiskumu vidē, kurā darbojas ar dzīvesstāstiem. Taču tas nenozīmē, ka dzīvesstāstos noteikti rodami kritiskās domāšanas pierādījumi.

Stāsts

Nav mazsvarīgi apgūt ne tikai kādu konkrēta cilvēka dzīvesstāstu, bet svarīgi ir nodarboties arī ar jēdzienu „dzīvesstāsts”. Šeit vietā būtu jautājums: vai sabiedrībā, lietojot dzīvesstāstu kā metodi pasaulapguvē, audzējam/palielinām tās intelektuālo ietilpību, vēstures intelektuālo ietilpību, attīstot vidi un klimatu vēstures uztverei un īstenības vērtēšanai? Proti, kāds ir vai varētu būt dzīvesstāsta/vēstījuma pienesums

intelektuālās ietilpības pieaudzē un cik konsekventi un ieinteresēti esam gatavi iebilst pret viena vai otra sakāmā reducēšanu *vieglā valodā*, kas viegli uztverama un tikpat viegli patērējama.

Stāsts šodien tiek piesaukts it visur (mūzikā, mākslā, ierēdniecībā, ekonomikā, pat jurisprudencē). Komponists Pēteris Vasks nesen minēja, ka latvietim pat mūzikā vajagot stāstu, jo, kad skanot instrumentālā mūzika, tad klausītājs drusku mulstot, tas ir, neesot skaidrs, no kuras puses dzirdamajam iet klāt? Bet masu medijos intervētais cilvēks nereti savu teikto noslēdz ar frāzi: tāds ir tas stāsts. Tad es klausos un domāju, vai tas paredz, ka pirms šīs frāzes teiktais ir visai aptuvens vai pat nepatiess, vai iepriekš sacītais tiek uzsvērts kā kopums. Arī jauno dizaineru un arhitektu sabiedrībā tagad atkārtoti dzirdu sakām, ka viņiem bez pašu darba – radītās lietas jeb objekta vienmēr vēl esot vajadzīgs apakšstāsts.

Izsakoties līdzībās, ir vajadzīgs stāsts kā „infrastruktūra” domājuma lobēšanai, kad, kaut kam pildot vienu funkciju, tiek pildītas vēl citas. Tāds ir domāšanas dizains, jo kad mūsdienās piesauc tikai principus, vērtības, ar to praksēs maz ko varot iesākt. Cilvēki nedzīvo vērtību pasaulē, bet ir tendēti iekārtoties ērtību pasaulē. Tajā skaidrāks orientieris ir vajadzības un intereses. Pat par reliģiskiem vai teoloģiskiem principiem savos sprediķos garīdznieki runā caur/ar stāstiem, kas nav Bībeles stāsti. Stāsta invāzija (lai gan *stāsts* varētu būt metodes kategorija) runas publiskajā telpā arvien biežāk mudina atcerēties frāzi: „Valoda nodod” un uzturēt cerību, ka dzirdīgs prāts to saprot.

Šādā fonā dzīvo cilvēka dzīvesstāsts/vēstījums kā pētniecībai blīvs resurss un avots, kas pelna uzmanību, atgādinot par dzīvesstāsta kā fenomena un jēdziena starpdisciplināro vēsturi (18.gs.dienasgrāmatas rakstīšana, kas piederēja pie labas audzināšanas; hernhūtisms gara

dzīves attīstībā Vidzemē, psihoterapija, psihoanalīze, vēsture, lingvistika utt.).

Dzīvesstāsts

Dzīve ir tas, ko cilvēks neatkārto, un ideja par cilvēka dzīves vēstījumu jeb dzīvesstāstu pauž ko tādu, kas raksturīgs un potenciāli pienākas katram cilvēkam kā neatkārtojamam indivīdam, un dara to tā, ka cilvēki netiek nodalīti cits no cita, bet tieši pretēji. Dzīvesstāsta potencialitāte ikvienam cilvēkam savā ziņā apgrūtina analītisku pieeju dzīvesstāstam kā tādām. Runa ir par to, kas katram cilvēkam piekritīgs – kas vismaz potenciāli piemīt intervētājam, pētniekam, lasītājam un paredz domas kritisku iedabu (kritisku domu), interpretējot šos tekstus, kas vairāk vai mazāk grodi savērti uz biogrāfijas sižetiskā diega. Biogrāfizācija ir personas pašnojēguma tradīcija dzīves atslēgļietās. Bet līdzīgi tradīcijai, kas arvien notiek jaunā situācijā, arī dzīvesstāsts savā ziņā nes tradīcijas iedabu un ir atkarīgs no lietojuma situācijas. Taču, ja centrējamies uz stāstījuma biogrāfisko jautājumu konstruēšanu, tas liek paturēt prātā iespējamu situāciju, kad, pārrakstot oficiālo vēsturi, kāds pārraksta arī savu „dzīvesstāsta” tekstu. Piemēram, to uzrāda atsevišķu mūsdienu politiķu, valsts amatpersonu, žurnālistu un citu memuārliteratūra pēdējos pārdesmit gados Latvijā.

Dzīvesstāsts atklāj mobilizējošo potenciālu *domāšanas ainavā*, atsaucoties uz dažādiem domāšanas veidiem. Dzīvesstāsta domāšana ir cilvēka iekšējais monologs dialoga režīmā. Runājot savu dzīvesstāstu citiem un esot dialogā pašam ar sevi, notiek savas domāšanas atvēršana, emancipācija, nevis kaut kā atstāstīšana. Man dzīvesstāsts nozīmē runāt par sevi un vienam ar otru, nevis vienam par otru. Stāstījuma formāts to paredz un „rediģē” tajā minēto „faktu” noteiksmi, vēlreiz pārjautājot, vai vēstījuma mērķis būtu kārtējo reizi tikai uzzināt: kas, kur noticis? Nē.

Atklājas domāšanas struktūra/satvars, kādā viņš/a domā par sevi – nevis zina sevi zināšanās, bet – domā par sevi un runā savu vēstījumu, nevis tikai stāsta stāstu. Šajā ziņā stāstījuma mērķis ir teleoloģisks. Un tas, ko cilvēks tagad runā (diskursīvā pusē), ir tas, kā viņš tagad dzīvo dzīvi. (Starp citu, padomju politiskajā režīmā sabiedrības vispārējās kārtības nosacītais mērķis bija: lai jau persona zina, bet nedomā. Bet tā kā to nevarēja garantēt, tad arī informācija oficiāli tika dozēta.)

To, kā persona jūtas, viņa parasti projicē „uz āru”. Lietojot savas dzīves vēsturi, lai taptu dzīvesstāsts, nevar ņemt tikai no ārpusē, ir jāņem no sevis – tad sāk prevalēt attieksme, ētoss, identitāte kā morālā autonomija.

Vēstījuma iedaba arvien ir liecinājums vai atsevišķos gadījumos arī apliecinājums, bet ne liecība. Liecinājumam pēc būtības ir humāna motivācija un tas atklāj cilvēka piederību. Ar liecību tā ne tuvu vienmēr ir. Vēstījums paredz morāles atribūtikas iekļāvumu, kad runāšana ir rīcība. Notikušā uztverē piedalās kaut kas tāds, kas nav tikai cilvēka atmiņās. Cilvēka kā sava dzīvesstāsta autora runātais ne tik daudz ataino pagātni, bet rāda – kā viņš domā tagad. Atļaušos teikt, ka dzīvesstāsts/vēstījums vispār nav nekas daudz vairāk kā domāšanas „fakts” un prakse, dažam – arī domātprieks. Vai nav tā, ka mēs no dzīvesstāsta būtības maz ko varam spriest par kāda autora pieredzi, pārdzīvojumu, zināšanām – par visa tā patieso esmi, bet mēs esam klātesoši viņa domāšanas procesa videi, un mums veidojas izjūta par viņa domāšanas iedabu. (Jā, *domāšana ir vientuļa nodarbošanās*. Atceries Heidegeru!). Tomēr līdzīgi kā par kultūras noteiksmi saka, ka tā ir mērs, kas nosaka cilvēka vietu pasaulē, dzīvesstāsts (ja cilvēks ir piekritis to publiski stāstīt) savā veidā rāda konkrētā cilvēka „domāšanas mēra” izpausmi „šeit un tagad”.

Dzīvesstāstā runā caur savas personības attīstību, kritēriju bagātību un pozicionēšanos.

Domāšana dzīvesstāstā

Domāšana dzīvesstāstā ir tā patiesība. Proti, kā viņš/a runā, kāds ir apjēgsmes plašums, garīgās satversmes tips, domas virzība, gaita, domāšanas pavērsiens, stāstījuma vijums un kompozīcija, teksta iekšējā loģika un teksta gramatika. Uzmanības vērts ir arī, piemēram, lietvārdu un darbības vārdu korelatīvais lietojums, jēdziena lietojuma precizitāte, kas raksturo domāšanu. Naratīvs pieprasa domāšanu. Sava doma ir jāformulē pašam. Tas tekstam dod vispārcilvēcisku dimensiju. Būtu jāpatur prātā, ka to, kas viņam/ai nav konkrēts, dzīvesstāstā/vēstījumā tā autors nekonkretizē. Tas būtu kā nerakstīts līgums starp dzīvesstāsta autoru un teksta uztvērēju/lietotāju. (Lai arī intervētājam dažkārt ir tieksme censties panākt no runātāja konkretizāciju.)

Galū galā nav mazsvarīgi, kāpēc dzīvesstāsta autors vispār stāsta – cik viņa/as runātais ir vai nav svarīgi pašam un ko viņš/a domā par citu cilvēku interesi par viņa runāto. Runa nav par noskaidrošanu, ko viena vai otra kvalitāte vispār nozīmē, bet par to: ko tā nozīmē konkrētam cilvēkam dzīvesstāsta autora „lomā”. Dzīvesstāstā konstatējami cilvēka dzīves imperatīvi, dzīves stratēģijas, dzīves uztādījumu loģika. Tajā uzrādās kopiena, grupa un sabiedrība kā kopība. Dzīvesstāsts savā ziņā ne tikai atgādina, ka un ko kāds domā, bet arī to, par ko nedomā.

Turklāt dzīvesstāsta autors runā sabiedrībā jau vairāk vai mazāk sagatavotā vidē (sagatavotas „domāšanas prakses”, sagatavotu vērtību telpa, kurā runāto par „kaut ko” nereti pārmāc: „kas to saka”, kā arī dokumentālais rāmis un pat vēsturiskās atmiņas juridiskie likumi). Bet tieši cilvēka un apstākļu saistē dzīvesstāsts iegūst sava iekšējā blīvuma

emocionālo vērtību. Tad indivīds, kas, piemēram, dzīvojis vienā vai otrā politiskā sistēmā, spēj pasacīt, vai ir kas tāds sociāli būtisks, ko viņš ir izdarījis, bet ko tomēr varēja nedarīt, jo piemēram, padomju sabiedrībā taču bija arī „nepadomiskā pasaule”.

Cilvēks pieļauj dzīves kā naratīva esību, lai gan mūsdienās ar vārdu kā tādu tik daudz vairs nenodarbojas kā kādreiz. Konkrētam cilvēkam, kļūstot par dzīvesstāsta/vēstījuma autoru komunikācijā ar sabiedrību *naratīvās identitātes* (Pols Rikērs) nozīmē, būtisks kļūst konkrēta cilvēka pagātnes statuss un dokumentalitāte. (Pagātnes statusa sakarā atsaukšos uz arhitekta Gunāra Birkerta savulaik teikto: *Es kopju savu pagātni.*) Dzīvesstāsta dokumentalitāti veido personīgi pārdzīvotais (līdzīgi kā varētu teikt par mākslu), un tā autors kļūst vārda praktiķis. Izvirzās *vārda darītāju* un *vārda klausītāju* tēma, līdzdomāšana klausoties vai lasot.

Dzīvesstāsts/vēstījums veidojas vismaz divu slāņu konfigurācijā un iezīmējas divas asis: horizontālā līmenī tas ir stāsts par cilvēka dzīves reālijām, praksēm, personālijām; vertikālā līmenī – atklājas attiecības/attieksme, izvēle, vērtētspēja un princips: *kā vārdā*. Tātad runa ne tuvu nav tikai par dzīvesstāstā rodamo tematiku, sižetu, fabulu, vēsturisko problemātiku u.tml., vai dzīvesstāsta saprašānu kā „faktu” – informācijas kopumu, jo tas nozīmētu ierobežot intelektuālo spēju un neveidot zināšanas ar dzīvesstāstu/vēstījumu kā pētniecības resursu, runājot ne vien par dzīves saturu, bet jēgu. Runa nav arī par dzīvesstāstā rodamo „empīriku” vai „likteņbrāļu”/stāstītāju grupēšanu pēc viena vai otra kritērija. Būtisks kļūst tā sauktais, *novērojuma fakts*, kad uzmanības lokā nonāk dzīvesstāsta autora gaume, rīcības stūrakmeņi, prakses bazējums uz vērtībām vai klajiem kompromisiem. Tad uzmanība fokusējas uz to, vai cilvēks pārsvarā sekojis sociālajām tendencēm vai vairāk savai pieredzei.

Dzīvesstāsta/vēstījuma pamats, kā zināms, ir dzīves vēsture un biogrāfija, bet, kas sociāli vēl svarīgāk, tā ir konteksta nozīme: kā konteksts ietekmē/noteic sakāmo. Kas ar ko runātajā sajūdzas tā autoram un arī klausītājam. Tiek lietota viena vai otra klausītāja vēstures uztveres plastika un sakarības jau konteksta (saturiskajā) nozīmē. (Latvijas valsts vēstures gaita it kā jau paredz, kam pienāktos būt dzīvesstāsta lokā tā kontekstualitātes dēļ: Pirmā Latvijas republika, padomju represijas, deportācijas, Pirmais un Otrais pasaules karš u.c.)

Noslēgumā minēšu moto vienam no vispirmajiem manuskriptiem, kas tapis pagājušajā gadsimtā dzīvesstāstu krājuma sakarā Dainas Fišmeistes autorībā: „Lāčplēša dzīvesstāstu man neizdevās kasetē ierakstīt, viņš teica, ka dzīves laikam nemaz neesot bijis. Bet Sutkas dzīvesstāstu sīki pierakstīt apsolīja Blaumanis pats. Ernestu Mūrnieku Lūžņu ciemā neuzdrošinājos traucēt, jo viņš bija iegrimis dziļā disputā ar Plutarhu par pasaules vēstures līkločiem. [...] [bet] Lūžņu sievas savus likteņstāstus stāstīja Eiripīdam, lai palīdzētu viņam uzrakstīt „Lībietes”, jo savā tragēdijā „Trojietes” viņš esot pateicis par maz.”

Summary

Oral history as a concept and phenomenon is being viewed in the context of critical thinking and critical thought. Narrative requires thinking. The present research stresses the aspects of "mode of thinking" and practice of thinking of oral history as a method. It regards the particular person's becoming the author of oral history/narrative during the communication with society in the sense of *narrative identity* (P. Ricoeur) when particular attention is paid to the past status of a person and documentality.

Dagmāra Beitnere-Le Galla

Vērtības pārvērtējot: Alēna Finkelkrauta darbā *Slimā identitāte*

Globalizācijas procesi aktualizē jautājumu par identitāti mainīgajā pasaulē arī vecās Eiropas demokrātijas zemēs. 2011. gadā Lielbritānijā Džonata Beita (J. Bate) redakcijā iznāca grāmata *The Public Values of the Humanities*, kuru var tulkot arī kā humanitāro zināšanu sabiedriskā vērtība. Izdevumā apkopoti daudzu autoru raksti par humanitāro zināšanu nozīmi un skarti angļu sabiedrībai svarīgi jautājumi – ko šodien iespējams iemācīties no pagātnes, kādas vērtības aktualizē vēstures stāsti, kā mainās nacionālā ainava, arhitektūra, māksla, ikdienas kultūra un valoda. Dž. Beita grāmatas autori meklē atbildes uz jautājumu, kā saglabāt ‘*britishness*’ strauji mainīgajā pasaulē. Kultūras objekti nespēj paši sevi tulkot, tas ir humanitāro zinātņu pārstāvju uzdevums – interpretēt, skaidrot un atgādināt sabiedrības pastāvēšanas svarīgākos aspektus, lai pretotos *homo oeconomicus* dominēšanai modernajās sabiedrībās (Brown, W., 2015). 2013. gadā ar kritisku identitātes diskursu iznāk franču filozofa Alēna Finkelkrauta (*Alain Finkielkraut*) grāmata *Identie` malhereuse* (“Slimā identitāte”). Nosaukumā ietverta diagnoze kā medicīniska indikācija, ka nevesela pašizpratne (*‘francitude’*- franču val., *‘Frenchness’*- angļiski) ir indikācija nedrošībai un, iespējams, arī draudiem. Ja līdz šim franču filozofu universālisma idejas ir kalpojušas par iespaidīgu modernās Eiropas garīgo pamatu, tad šodien arvien uzstājīgāk dzirdamas sarunas par eiropisma krīzi, ko kaut kādā ziņā sasaista ar filozofiskā universālisma neatbilstību mūsdienu sabiedrības situācijai. Amerikāņu vēsturniece Dž. W. Skota (*Joan Wallach Scott*) norāda, ka apšaubīt tās nozīmēja uzbrukt lielākajam dārgumam. Sociologs Zigmunds Baumans

norāda, ka Brīvība, Brālība un Vienlīdzība mūsdienās transformējusies par Brīvību, Citādību un Toleranci, ka jau ir notikušas atkāpes no franču universālisma.

Vērtības var dalīt ar kādu, kurš tās akceptē, un nevis atdodot tās citiem ļaunprātīgai izmantošanai. Viņš uzsver, ka nācijas identitāte ir 'vienlīdzības bērns', jo par nācijas identitāti tās piederīgie spēj vienoties un būt identī pamatizpratnei, kas viņus vieno. Modernā sabiedrībā to arvien grūtāk realizēt, jo mūsdienu procesi ierauj ideju karuselī, kurā apšaubā nacionālo identitāti, vai tā maz vajadzīga globālā pasaulē, kur katram ir iespēja sevi definēt kā pasaules pilsoni un tiek dotas iespējas labi justies jebkurā vietā pasaulē, piemirstot, ka tādā pasaulē cilvēks faktiski ir tikai brīvā tirgus objekts, kuram vēlams, lai nebūtu emocionālas piesaistes un tādējādi arī atbildība.

Lielbritānija un Francija ir zemes ar impērijas pagātni, un impērijā, kā zināms, nav nacionālo sentimentu, kādu to apzinās nelielas nacionālas valstis. A. Finkelkrauts uzskata, ka imigrantu ierašanās lielā skaitā līdzī nes kopdzīves krīzi. Viņš raksta: Eiropa ir pret nihilismu un vienmēr vēlas, lai visi būtu vienlīdzīgi, citējot 17. gadsimta bīskapa Žaka Bosiē (*Bossuet*) teikto: "debesis smejas, kad cilvēki vēlas uzvarēt ļaunumu pasaulē". A. Finkelkrauts atgādina strukturālisma pārstāvja K. Levī-Strosa atteikšanos no savām idejām – 2005. gadā K. Levī-Stross teica runu UNESCO gadadienā un vairāk vai mazāk atkārtoja to pašu, ko viņš sacīja 1971. gadā (tas savā ziņā bija pretēji tam, ko viņš teica pirms 20 gadiem): ka demogrāfiskais sprādziens ir katastrofa, kas noved pie kultūras daudzveidību izzušanas, un, lai saglabātu šo dažādību, ir nepieciešami ierobežot "tautu apmaiņu" un jācenšas tās turēt attālumā vienu no otras. K. Levī-Stross atzīmē, ka "eksistē tomēr korelācija starp lokālo ģenētiku (*genetique patrimoine*) un intelektuālo paradumu, ka lielākās vai mazākās

grupās pastāv hierarhija (viena grupa ir arī rase). Katrai grupai ir pašai savas vērtības, kuras nevar uzspiest citiem (A.F., cit. pēc:131).

Franču universālisms aicināja likvidēt nevienlīdzību (*Egalite`*), bet šodien arvien biežāk jāatzīst, ka hierarhija pastāv, tāpat kā palielinās ekonomismā nevienlīdzība – bagātie kļūst bagātāki, nabagi – vēl nabadzīgāki (Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, 2015). A. Finkelkrauts raksta, ka demokrātija atgādina vecākus, kuri ir iedevuši bērniem brīvību un vienlaikus zaudējuši modrību pār notikumiem (zaudēti ir arī respekts un hierarhija). Valdības politiski nespēj risināt demogrāfijas jautājumus, un Eiropā, ne tikai Francijā, nacionālā identitāte zaudēs savas aprises. Viņš uzsver, ka nav palicis daudz laika, lai rastu jaunas idejas demokrātijas praktiskai aizsardzībai.

Kristīgās kultūras augstprātība attiecināt savas vērtības uz visu pasauli, universālisms.

A. Finkelkrauts 1968. gada maijā lasa *Gulaga arhipelāgu* un atceras J.V. Gētes vārdus, ka lielas idejas katru reizi rada lielas nepatikšanas. Viņa paša dzīvesstāsts savijas ar Francijas identitātes ideju pārskatīšanu. Eiropa ir visu laiku pazinusi migrāciju, Eiropa ir emigrācijas kontinents – cilvēki ir ieradušies šeit gan atklāti, gan slepeni, mainījuši dzīvesvietas – mainot dzīves telpu plašākā nozīmē. Arī A. Finkelkrauta tēvs ir Polijas ebrejs, kurš Francijā ir bēglis.

20. gadsimta pēckara pasaulē 60.–70. gadu ekonomikas attīstība pieprasīja nekvalificētas darbarokas augošajai industrijai. Pilsoņi tika uzskatīti vai saprasti tikai kā darbinieki-patērētāji (*travailleur-consomateur*) [*business as usual*]. Vecais kontinents bija samazinājis dzimstības tempus, atšķirībā no pēckara *baby-boom* laikmeta. Migrācija, ko veicināja ekonomikas attīstība Francijā un Vācijā, tolaik tika vairāk kontrolēta. Atšķirībā no šodienas nekontrolētās migrācijas iebraucējiem tika izvirzīta prasība integrēties mītnes zemēs. A. Finkelkrauts norāda, ka pirmie simptomi parādījās līdz ar laicīgās sabiedrības ķildām.

1989. gadā Francijas skolās sākās skandāls ar musulmaņu meiteņu galvaslakatiem. Francija savus “relīģijas karus” bija jau izkarojusi vēsturē un vēlējās, lai laicīgajā sabiedrībā – skolās nebūtu reliģisku atribūtu. (Baznīca tika atdalīta no valsts pēc Lielās franču revolūcijas, šīs attiecības bija restaurētas pēc Napoleona rīkojuma, un 1905. gadā saskaņā ar dekrētu baznīca tika atdalīta no valsts vēlreiz.)

Konflikts iesākumā tika risināts mierīgā ceļā, pārrunās ar vecākiem. Publiskās skolas ir paredzētas mācībām, bet tajās nav vietas reliģiozitātes manifestācijām. Franču skola ir izglītošanai un integrācijai, bet ne noliegšanai – tāds bija gala secinājums.

Taču tiesības būt atšķirīgiem ir brīvības izpausme, tiesības būt dažādiem ir brīvība, kas ietver tiesības būt atšķirīgam no šīs atšķirības. Pretējā gadījumā tās ir lamatas vai pat verdzība.

1994. gadā Francijas izglītības ministrs Fransuā Barū (*Bayrou*) atzina: “Ideja par franču nāciju un republiku – pēc būtības nozīmē respektēt visas pārlicības – precīzāk, reliģiskās, politiskās un tradicionālās kultūras paudēju pārlicības. Bet tas izslēdz nācijas kā vienotas kopienas pastāvēšanu, jo tajā ir daudzas atsevišķas grupas ar

saviem noteikumiem, grupas, kuras nesadarbojas savā starpā. Nācija nav tikai pilsoņu kopums, kurā katram ir savi individuāli likumi. Nācija ir nākotnes kopiena (*communauté de destin*).”

Diskusija par musulmaņu meiteņu galvaslakatiem pārtapa par vienu posmu diskusijā par nacionālo identitāti. Diskusija beidzās 2004. gadā – parlaments nobalsoja skolās nelietot nevienu reliģisko simbolu – ne islāmistu lakatus, ne ebreju kipas, ne kristiešu krustiņus.

Diskusija turpinājās citos atvērumos: par plurālismu kā Eiropas vēstures pirmo bērnu.

Rietumu laicīgums ir emancipācija un tolerance. *Qui aime bien, chatie bien* – kuru mīl, to pārbauda.

Klods Habibs (*Claude Habib*), trockists, filozofs un sabiedriskais aktīvisks norādīja uz dzimumu vienlīdzības jautājumu. Aizliegumi lietot musulmaņu atšķirības apģērbā ir stigmatizēšana un vērsti pret islāmu. Sievietes redzamība vai neredzamība ir galantuma tradīcija, tā ir cīņa par sievietes ķermeņa atsegšanu – islāmā un Rietumu kultūrā. Londonas olimpiskajās spēlēs Saūda Arābijas, Katāras un Irānas sportistus nepārstāvēja sievietes atlētikas disciplīnā. Galantums, “galantērija” ir iespējams patiesa, kad vēršaties pret ienaidnieku.

Savā laikā Deivids Hjūms Franciju nosauca par sieviešu zemi, ņemot vērā galanto kultūras kodu attieksmē pret sievieti. Ieejot kāda drauga mājā, obligāti ir jāsasveicinās ar mājas saimnieci un saimnieku, sieviete ir mājas centrs.

Šodien situācija mainās, jo sievietē savu likteni ņem savās rokās, tai nav vajadzīga aizsardzība, sievietē ir sociāli līdzvērtīga. (Francijā līdz 20. gadsimta 60. gadiem sievietē pati nedrīkstēja atvērt bankas kontu. Francijā sievietes ieguva vēlēšanu tiesības tikai pēc Otrā pasaules kara 40. gadu beigās, De Golla iespaidā.) Sievietes galantuma kults Francijā ietvēra arī erotisko aplidošanu, kas ir pilnīgi pretēja musulmaņu kultūrai, un ir viena no *frenchness* (*francitude*) pazīmēm. 1976. gadā Žaks Širaks skandalēja, kad ieraudzīja vienu no ministrēm garajās biksēs. (*Slice Saunier-Seite* bikšu kostīmā, viņaprāt, “degradēja” esošo Francijas tēlu!)

***Le vertige de la desidentification* – nodaļa saucas Anonimizācijas vertigo.**

Romantisms izvirza nacionālās identitātes tēmu. Parasti karaļi iedod sajūtu par kopējo ķermeni. Bet šim ķermenim ir valoda, tikumi, robežas, kuras neveido identitāti. Piedzimšana, respektīvi, cilvēka piedzimšanas vieta, ir pārāka par piederību nācijai. Nacionālajā identitātē aristokrātiem nebija nācijas, bet tituli.

Apgaismības nozīmē nacionāls ir vienlīdzības bērns. 18. gadsimta apgaismība – prāta laikmets radīja vardarbību.

Apgaismības laikmetā nācija ir kontrakts. Ž.E. Renānam nācija bija ikdienas referendums, Moriss Barrē (1862–1923) uzskata, ka nācija ir dabiska kopība, kura rada un veido savus dalībniekus. Cilvēki pat ar vienādu mentalitāti nedomā vienādi. Viņš saka, ka mēs neesam mūsu

domāšanas meistari (tā ienāk mūsos no kultūras), domām, kas dzimst mūsos.

Bet tad paliek jautājums: kas ir Eiropas eiropeiskums?

Ulriks Beks atbild: kosmopolītisms. A. Finkelkrauts saka, ka tad nav Eiropas. Eiropa neatpazīst sevi savā vēsturē. No Eiropas rašanās nevar saprast, kurp ejam. Eiropas koncepts ir radīts katastrofai. Ja sakām “mēs”, tad ir jāsaka “viņi”. Pirmie eiropieši tad ir ebreji, jo viņiem nebija vienotas teritorijas, bet viņi veidoja vienotu Eiropu ar savu vienojošo mijiedarbi.

Ja U. Beks saka, ja izceļam kosmopolītisma oriģinālo pamatu eiropeisma projektam, tad kolektīvā atmiņā Eiropā ir holokausts. Eiropas civilizācijas kritiķi norāda, ka vēsturei nav kopēja koda, ka grieķi to dibināja logosā. Poļu filozofs Lešeks Kolakovskis (*Leszek Kołakowski*) uzskata, ka vēsturi mācāmies, lai zinātu, kas mēs esam.

Eiropas idejai ir daudz kritiķu. Īpaši, kad sākās sarunas par Turcijas iestāšanos Eiropas Savienībā. Ja tas notiek, tad mēs neesam vairs Eiropa. Vai Eiropa ieiet postidentitātes laikmetā?

Eiropai ir jābūt modrai par eiropiešu apziņu, kas ir tie cilvēki, kuri runā Eiropas vārdā un kuri saka – ka veidot Eiropu ir cilvēka tiesības, kas ir labākas par mistiskām asins vai dvēseles tiesībām. (Krievijas vācieši, kas nerunā vāciski, bet skaitās vācieši, Francijā, ja esat dzimuši Francijā, jūs esat francūži). Cilvēka tiesības aizstāj visus citus pamatojumus.

Ne tikai kolektīvas konstrukcijas, bet arī dekonstrukcijas notiek pēchitleriskajā Eiropā. Regis Debray zīmē tiltu, Eiropa nav vieta (*lieu*), bet saite (*lien*), pasāža, fragments, eja, kurā inkarnējusies kāda noteikta civilizācija. Tā tāpēc ir identitātes dēmons. Varbūt pat universāls dēmons. Citi sargā eiropeismu kā kolonizācijas rētu, jo Eiropa atgūstas no kolonizācijas reibuma.

Džianni Vatimo, itāļu filozofs, kurš uzsver “universālisma viesmīlību” un piedāvā kristiānismu, atbrīvojas no imperiālisma ideāliem pēc smagas vēstures pieredzes, kad sacēlās visu koloniju sabiedrības, kristieši sacēlās pret kristiešiem, vēloties realizēt autentisku evaņģēlija vēsti.

Alēns Badio ir opozīcijā Rodžeram Strutonam oikofobijas sakarā, atzīstot, ka svešinieki nav slikti, bet mēs paši esam slikti. Kulminācija šai idejai bija 2011. gadā, kad Eiropas Savienības skolās svinēja visu reliģiju svētkus, izņemot kristīgos. To iztrūkums radīja skandālu. Ziemassvētkus sāka dēvēt par “gada beigu svētkiem” vai vēl poētiskāk – “ziemas sākuma svētki”. Posthitleriskās un postkoloniālās Eiropas elites akceptē cilvēkus, kuri šeit ierodas, lai arī tas kontrastē ar identitātes jēdzienu. Ar debatēm un diskusijām par nacionālo identitāti parlaments provocēja izteikties daudzus intelektuāļus.

A. Finkelkrauts jautā: cik slima ir identitāte, to parādīja ikdienas *doxa*:

2010. gada 5. janvārī – Imigrācijas, integrācijas, nacionālās identitātes un solidaritātes attīstības ministrs Ēriks Besons (*Eric Besson*) deklarēja: Francija nav ne cilvēki, ne valoda, ne arī teritorija, ne reliģija, tas ir cilvēku konglomerāts, kuri dzīvo kopā. Francija nav dzimta (*souche*), Francija ir metizācijas (burtiski – kopošanās) vieta.

Ē. Besons bija pilsētas mērs Voklūzā, sociālists, bet aizgāja pie Sarkozy un kļuva par identitātes, integrācijas un migrācijas ministru viņa valdībā. Taču 2010. gadā šo ministriju likvidēja (ministriju radīja 2007. gadā). Iespējams, ka Ē. Besons to teica, domājot par *La Courneuve* eksperimentu, – tā ir pilsēta ziemeļos no Parīzes, kurā 60% dzīvo ienācēji no Āfrikas un Magreba valstīm, un A. Finkelkrauts sarkastiski to salīdzina ar valdību, kurai vajadzēja dibināt orvelisko Mīlestības ministriju.

Tas viss bija pilnīgā pretrunā ar Šarla de Golla kādreiz doto referenci inaugurācijā (1947–1949 vai 1959–1968): “Mēs esam visi eiropieši, pēc rases – baltie, pēc kultūras – grieķu-romiešu un kristieši pēc reliģijas.”

Dekonstruktīvas intelektuālie stāsti aizveda pie “es esmu otrs”. Caur romantisma prizmu par pārējiem radās jauna sociālā norma atšķirībai, vērsot francūzi pēc izcelšanās par eksotisku būtni, kura identitāte ir pārsteidzoša nerealitāte: nacionālā identitāte. Kāds kolēģis sevi definēja: es neesmu francūzis no imigrācijas, esmu francūzis – veidots daļēji kā franciskā pretmets (*diversité française*).

2012. gadā pret islāmofobiju vērsta akcija radīja sloganu: Nācija esam mēs (“*Le nation, c’est nous*”) – kā parodija no atziņas “valsts esmu es”.

A. Finkelkrauts noslēdz pārdomas, ka laiks steidzina būt modriem un saprast, ka demokrātija ir process, kas atver durvis mums pašiem.

Kloda Levī-Strosa mācība

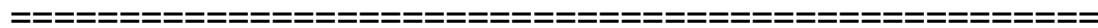
1971. gadā K. Levī-Stross teica: “Nav šaubu, mums būs piepildīts sapnis, ka vienu dienu līdztiesība un brālība valdīs starp cilvēkiem, neapdraudot to daudzveidību.”

Pēc katastrofas, ko izraisa nacisms, viena no prioritātēm bija deleģitimizēt nevienlīdzības ideoloģiju; arī nāciju sacensības garu mazināt. UNESCO

mērķis ir veicināt idejas, kuras iepriekš bija apstrīdējis nacisms: cilvēces vienotība – cilvēce, rasu klasifikācijām patvaļīgs raksturs, cilvēku vienlīdzība, rasu sajaukumam ir nekaitīgas sekas un sadarbības instinkts ir būtiska cilvēka daba. K. Levī-Strosa ieguldījums diskusijās par šīm idejām bija darbs *Rase un vēsture*. Tas piedāvāja argumentus, kas varētu novērst būtisku defektu UNESCO antirasistiskajā doktrīnā; kā teica Levī-Stross: nekādi bioloģiski dati nav apstiprinājuši [cilvēku] nevienlīdzības ideju. Palika neskarts jautājums par rasu vienlīdzīgu dalību pasaules civilizācijas kopīgajā vēsturē. Tā nav saistīta ar pārākumu vienā sabiedrībā, salīdzinot ar citām, bet gan tiesība profesionāli ikvienam izveidot savstarpējo apmaiņu ar citiem. Tādējādi, veicot apmaiņu, rodas sasaiste pamattiesību nosacījumā par progresu. Grāmata *Rase un vēsture* bija pilnīgā harmonijā ar sadarbības ideoloģiju, kuru gribēja veicināt UNESCO. Tas bija 1952. gadā.

1971. gadā K. Levī-Stross bija uzaicināts teikt runu, kurā viņš noliedza savus pirms 20 gadiem teiktos vārdus. Visi bija šokā. Viņš apšaubīja cilvēku spējas mācīties un apgūt komunikācijas iespējas, lai mazinātu rasistiskos aizspriedumus. K. Levī-Stross balstījās demogrāfijas situācijas analīzē. Viņš uzskatīja, ka konflikts starp rasēm balstīts demogrāfiskā piesātinājumā. Jau septiņdesmitajos gados viņš paredzēja dzimstības palielināšanos un iedzīvotāju skaita pieaugumu. Toreiz visi no viņa novērsās. Bet kad 2005. gadā UNESCO gadadienā viņš prezentēja šo pašu ideju, pēc referāta, klausītājiem pieceļoties kājās, atskanēja ovācijas.

K. Levī-Stross uzskatīja, ka tuvināt etnosus ir bīstami, jo tā tiek zaudēta pasaules dažādība. Jo tuvākās attiecībās nonāk rases un etnosi, jo vairāk viņi zaudē savu savdabību. Tas, pēc K. Levī-Strosa domām, ir daudz bīstamāk civilizācijas kultūrai.



Oikofobija – terminu izmanto politiskos kontekstos, atsaucoties kritiski uz politisko ideoloģiju, kurā tiek noliegta sava kultūra un slavināta citu kultūra. Pirmais šādi šo jēdzienu lietoja filozofs Rodžers Skrūtons (*Roger Scruton*) kādā (18. gs. ceļojumu slavināšanas laikmetā dzejnieks Roberts Soutijs (Robert Southey) kā sinonīmu lietoja *Wanderlust*, ceļojuma prieks) savā 2004. gadā Anglijā iznākušajā grāmatā viņš pielāgoja šo vārdu "mantojuma un māju nosodījumu" nozīmē. Viņš apgalvoja, ka tas ir "posms, caur kuru pusaudzis prāts parasti iet", bet daži, parasti kreisie, ar to apzīmē politiskos impulsus un ideoloģijas, kas dod priekšroku svešzemju kultūrām.

Kritiskā domāšana mūsdienu praksēs

Rinalds Zembahs

Kopība viņpus kopienām: tēzes pasaules jēdzienam

Pasaule tiek izmainīta tik strauji, ka pavisam aktuāls atkal top tās interpretācijas jautājums. Droša nav arī atbilde uz šķietami vienkāršu jautājumu: “Kas ir pasaule?”. Šāds Marksa slavenās tēzes apvērsums norāda uz to, ka pasaules izmainīšanai ir ķērušies klāt pavisam citi spēki, nevis filosofi un reformisti, kuri bija noguruši no šķietami neauglīgām interpretācijām. Kāds vienmēr jau ir aizsteidzies priekšā ar savu pasaules mainīšanas projektu, pirms domātājs paspēj nokratīt interpretācijas ieraduma pineklus un pievērsties jaunajam, nepierastajam. Raugoties plašākā vēsturiskā perspektīvā, šis ‘kāds’ ir izrādījies esam pats kapitālisms, kas zem sava karoga ir sapulcējis uzņēmīgus ļaudis, kuru rosība nu ir mainījusi pasaules apveidus līdz nepazīšanai. Taču šī rosība nepakļaujas ētiskiem un estētiskiem imperatīviem, kas ļautu uzlūkot izmainīto pasauli kā mērķim atbilstošu mākslas darbu vai krietnu darbību rezultātu.

Pasaule var kļūt bezjēdzīga tieši šādas atbilstības trūkuma dēļ: trūkst atbildes uz jautājumu “kāpēc?”, agrākie priekšstati vairs nav atbilstīgi. Problēmas pamatā ir dažādo procesu (mūsu gadījumā – pasaules izmaiņu un interpretāciju) atšķirīgie norises ātrumi: izmaiņas ir pārāk straujas un turklāt vēl nebijušas. Mēs dzīvojam tādā laikmetā, kāds nekad cilvēces vēsturē nav bijis (to nebeidz vien atgādināt filosofs Mišels Serrs (*Michel Serres*)). Tamdēļ arī iepriekš izstrādātie jēdzieni un priekšstati izrādās nepiemēroti jaunās pasaules jēgas izteikšanai. Šī jēga var būt pat nepatīkama un šajā ziņā visai tuva bezjēdzībai, taču bezjēdzība nebūt nenozīmē, ka jēgas nebūtu vispār, – vienkārši interpretācijas darbs nav bijis atbilstīgs, lai taptu skaidra laikmeta situācija.

Realitāte paliek ārpus jēdzieniem – kā pārmērība, kas nav iekļaujama sistēmā, bet tāpēc tā uzreiz vēl nav mistiska, mītiska vai iracionāla (lai gan cilvēku darbības nereti mēdz būt tieši iracionālas). Nereti nav pat īsti skaidrs, kas varētu uzstāties kā realitāte un īstenība. Pasaulē notiekošie procesi noris tik strauji, ir nepārskatāmi un komplicēti, ka pat rodas aizdomas, ka neviena interpretācijas reforma un jaunu jēdzienu izveide nespēs novest līdz skaidrībai par to, kādi īsti ir notiekošie procesi. Un tādā gadījumā var rasties grūtības izvēlēties kādu noteiktu interpretācijas priekšmetu.

Atsevišķais indivīds katrā ziņā nevar viens pats tikt galā ar pasaules interpretācijas uzdevumu, viņš ir spiests paļauties uz citiem cilvēkiem, kas ir izpētījuši kādu pasaules fragmentu un snieguši tā ‘konspektīvu vērojumu’ (Nikolajs Hartmanis). Viņš var censties likt kopā šos dažādos fragmentus, kuri atbilst dažādām pētniecības disciplīnām un dzīvesformām, taču šāda brikolāža joprojām atstāj neatbildētu jautājumu, kas gan īsti ir pasaule. Vai pasaule kā tāda vispār ir pieredzama? Un vai tieši pieredze ir vienīgais leģitīmais avots, kas ļauj runāt par kaut ko kā realitāti? Vai pasaule ir realitāte, kaut kas dots?

Katrā ziņā pasaule nav atsevišķa lieta, kas dota uztverē, tā drīzāk it kā līdzinās ‘kategorijai’, ar kuras palīdzību tiek tverts lietu un norišu kopums. Bet tādā gadījumā grūti būtu runāt par pasaules interpretāciju, jo tā izrādītos esam pašas interpretācijas līdzeklis, viens no vispārīgākajiem jēdzieniem, kuru var pārspēt tikai esamības jēdziens. Tāpat apgrūtināta varētu šķist pasaules izmainīšana, jo nebūtu nosakāms, kur un ar ko tieši sākt pasaules izmainīšanas praksi (ja vien nav izstrādāta esošo hierarhija vai relevances skala).

Pasaule kā pārmērība attiecībā uz mantotajiem priekšstatiem un jēdzieniem ir kļuvusi cilvēkam pārsteidzoša un pat biedējoša. Tāpat pasaules sastapšanu ieskauj afektu aura. Afekti ir cilvēka antropoloģiskās

dimensijas liecinieki, tie var liecināt pat par pasaules fenomena pavēršanos kā antropoģenēzes rezultātu. Ja pirmos sengrieķu filosofus raksturoja izbrīna un apbrīna afekts, tad mūsdienās cilvēkus (ne tikai filosofus vien) raksturo izbaiļu afekts (Heidegers runā par 'Erschrecken' kā otro domāšanas sākotni). Galu galā pasauli mēs iedomājamies kā kaut ko milzīgu, lai gan tas vēl nav kosmosa un pluriversa milzīgums. Šādā pasaulē notiekošie procesi arī ir milzīgi, ar plašu vērienu – to arī varētu dēvēt par globalizāciju. Cilvēku rīcībām nu ir globāls vēriens, tās var izraisīt globālas sekas: planētas iznīcināšana atomkarā ir ekstrēms piemērs.

Globalizācija izriet no Rietumu civilizācijas īpašās attieksmes pret pasauli, kuru tā 'kolonizē' (Hābermāss), dažādās atšķirības padarot identiskas un līdzvērtīgas, kā arī mēģinot visu apvienot vienotā homogenizējošā sistēmā. Globalizācija ir novienādošanas prakse un process, kas visu noliek zem ekvivalences zīmes, padarot visu viegli samaināmu. Globalizācija ir kapitālisma attīstības augstākais punkts. Tā savā sistēmā cenšas simulēt un aizstāt pasaules fenomenu. Pasaules simulācija globalizāciju ierindo starp postmodernā laikmeta galvenajām parādībām. Globalizācija tomēr nav 'pasauliskošanās' (Heidegers), pasaules kļūšana par pasauli.

Pasauliskošanās ir telpiskošanās, ikreiz jauna saskarsmes ar ārpusību singularizācija, kas izriet no ikreiz savdabīgās lietu, procesu un cilvēku konfigurācijas. Šādā veidā tā izslēdz kapitālistiskajā globalizācijā valdošo ekvivalences principu, kas visam piemēro naudas un cenas mērauklu. Vienreizīgajam nav cenas, tas ir pārmērīgs burtiskā nozīmē, ciktāl tas atrodas ārpus ikviena mēra ietvariem. Pasauliskošanās norāda uz to, ka esošais neparādās pa vienam viens pēc otra, abet gan atklājas kopā, katram tomēr saglabājot savu vienreizību un nošķirtību. Pasauliskošanās ir iespējama tad, kad esošie ir savstarpēji izkārtojušies

noteiktā veidā un vienlaikus rāda sevi uztverošajai apziņai, kas ir ķermeņa izstatīšanās vai pašizkārtošanās 'metafiziskā virsma' (Delēzs).

Pasaule ir koeksistenciāla (Nansi): lietu un notikumu vienreizīgā telpiskošanās norisinās kopā un vienlaikus, un viss pastāv kā esamība-kopā, kas tomēr nenozīmē, ka visam esošajam būtu kopīga esamība, kura stāvētu pāri atsevišķajiem esošajiem. Pasaules parādīšanās pamatā neatrodas kāda ģenealoģiski atsedzama substance (bet kā būtu ar matērijas jēdzienu?), kura būtu visam esošajam kopīgais, kopīga īpašība kā ontoloģiskās ekvivalences princips. Esošie pasaulē atšķiras un nošķiras cits no cita, tomēr pastāv kopā. Pastāvēšana un parādīšanās te ir viens un tas pats, atsevišķa lieta par sevi un jebkāda cita viņpusīga pasaule te paliek izslēgta. Pasaule telpiskojas kā potenciāli apdzīvojamā pasaule, kas ir tverama jēdzienos, kuri promesošo padara klātesošu (Blūmenbergs).

Pasaules koeksistenciālie areāli veidojas tādējādi, ka atsevišķi esošie izrādās izkārtojušies attiecībā cits pret citu. Dažādā esošā fenomenāla parādīšanās veido noteiktu reģionālu topoloģisku konstelāciju, kas noteiktos gadījumos var paplašināties līdz veselas pasaules telpiskojuma modam, proti, var 'globalizēties'. Pasaule kā konstelācija ir esošā pašizstatījuma tīklojums, kura ietvaros cilvēks ir tikai viena no daudzskaitlīgajām sevi izrādošajām instancēm, lai gan tieši viņš arvien vairāk iespaido pasauli, pārvēršot to tehnoestētiskā ainavā ('*landscape*' – kā zemes tēlniecība). Pasaules tehnoestētiskā pārveide ir viens no tiem dižajiem Rietumu varasgribas pamudinātajiem notikumiem vai notikumu virknēm, kas ir ieguvuši tuvojošās katastrofas apveidus, kura liek cilvēkam izbīties un sākt aizdomāties par atbilstošas politikas izstrādi, lai gan pašas norises šķietami ir pārvērtušās par nenovēršamu likteni.

Pasaule sākotnēji ir daudzskaitlīga, tai ir daudzas vietas kā daudzi sākumi, kuri veido kopesamību, pastāvot paši sevī un vienlaikus izstatoties

vai izrādīties citiem: tieši jebkādas esošo daudzības izstatīšanās arī veido dažādus sakopojumus un esošā sastatījumus, kurus nevajag iedomāties tikai kā ciešām 'organiskām' saiknēm savītus, bet gan vienkārši kā pastāvošus līdzās. Taču šī līdzāspastāvēšanas 'vienkāršība' nenožīmē mieru un rāmumu, bet gan attiecību izspriegojumu un spraigumu, ciktāl "nav nevienas lietas bez citām lietām" (Nīče). Katra esošā struktūru raksturo saistība ar apkārtējo pasauli, turklāt attiecība pret pasauli nenožīmē atrašanos ārpus šīs pasaules, bet gan tā veido attiecību pasaules 'iekšienē', tā ir tikpat ārēja kā pasauliskojušies pasaule.

Sabiedrību nevaram iedomāties norobežotu no šādi izprastās 'pārējās' pasaules, jo sabiedrības uzturēšanas pūliņi liek attīstīties cilvēkos dažādām prasmēm, kuras pārveido apkārt atrodamos objektus un vielas, pārvēršot tos sabiedrisko procesu struktūrelementos un izejmateriālos. Tādējādi radikāli izprasta koeksistence paredz arī 'interobjektivitātes' (Latūrs) pastāvēšanu, lietu savstarpējo attiecību topoloģiju, kuras ietvaros mašīnizētās lietas izrāda īpašus motivācijas un cēlonības sajaukumus, kas uzstājas kā cilvēciskās rīcības imperatīvi. Kad 'interobjektivitāte' sasniedz savu kritisko masu, proti, kad vērotāja apziņu ir sasniegusi tehnizētās pasaules apjauta, tad cilvēks pat savā reflektējošajā apziņā tiek ierauts atpakaļ reāli pastāvošajā pasaulē. Daba un kultūra vairs nav nošķirti vienumi, bet gan mijiedarbojas tādējādi, ka daba netiek vienpusīgi sublimēta līdz kultūrveidojumam un otrādi.

Vienā ziņā sabiedrība atsevišķa cilvēka acīs ir vesela pasaule, bez kuras viņš nevar iztikt un kurā viņš atrod visu vajadzīgo. Sabiedrība pārtop pasaulē, ciktāl tā sevī uzņem dabu mašīnu, izejmateriālu un izstrādājumu veidolā. Tādējādi sabiedrība nav tikai cilvēku dialogu un diskursu kopums, bet tā izveido pasauli kā pārveidotu dabu. Daba tiek pakļauta izstrādājuma ekvivalences principam, tāpēc minētā sabiedrības izpratne nav nošķirama no globalizācijas procesiem, proti, no īstenojamo zināšanu izplatīšanās

pāri atsevišķo valstu robežām. Tāpēc koeksistences filosofijai ir divējāds un pat divdomīgs statuss: tā vienlaikus var būt nevilšus izveidojies globalizācijas apraksts un arī globalizācijas implicīta kritika jaunas pasaules izpratnes veidolā.

Viss minētais par pasaules un sabiedrības pamatraksturojumiem nozīmē to, ka kopiena vairs nav iedomājama kā kādas norobežotas grupas vai stingri identificējušās tautas apzīmējums, bet tas gan tiek teikts par visu esošo tā ikreizējā daudzskaitlībā, kad tas ir nonācis cilvēka iespaidotās pasaules areālā. Šādā gadījumā kopiena pārvēršas par kopību, kas vairs nav organisks veselums, bet gan esošā sastatīšanās kopā, kas izriet no 'vienkārša' blakusnovietojuma. Mēs kļūstam par kopības daļu, nonākot saskarsmē ar citiem, kuri obligāti nav mūsu asinsradnieki vai mūsu valodā runājoši, mūsu kultūru piekopjoši. Tomēr kopības izveidei ir vajadzīgas kādas kopīgas intereses, kuras motivētu sadarbību un komunikāciju. Kopībai neizbēgami nav kopīgas substances, bet gan ir kopīga struktūra, proti, esamība-kopā vieniem ar otriem, kuri paši par sevi var būt atšķirīgi. No tā izriet radikāls atzinums: kopība ir to kopība, kuriem nav nekā kopīga vai arī ir visai maz kopīga. Vai arī: kopīga ir 'tikai' atrašanās pasaulē, no kā vajadzētu izrietēt visai līdzīgam ētosam par spīti kultūru un tajās ietverto aizspriedumu dažādībai.

Kopība viņpus kopienām piesaka tādu pasauli, kas pamazām izveidojas valstu robežas šķērsojošu globalizācijas procesu ietekmē. Intelektuāļu kopības kā domubiedru grupas ir viens šāds itin acīmredzams piemērs vai pat paraugs. Filosofijas vēstures aizsākumi senajā Grieķijā arī iezīmējās ar tādiem personāžiem, kas bija atstājuši savu dzimto pilsētu un ieradušies Atēnās, sastopot tur domubiedrus un mācekļus. Tādējādi filosofija blakus tirdzniecībai bija viens no pirmajiem globalizācijas īstenotājiem, ciktāl filosofi sevi iedomājās par pasaules pilsoņiem, turklāt pasaule tika uzskatīta par nevainojamu sfērisku veidojumu. Filosofija

sākotnēji ir bijusi globāla, jo tā ir domājusi pasauli kā vienotu veselumu, nevis sadalītu atsevišķās teritorijās jeb valstīs. Tātad filosofija ir kopības domāšana, nevis kopienu norobežojošā prakse. Un tieši šī iemesla dēļ tā savā ziņā vienmēr bijusi margināla, tā vienmēr ir atradusies uz kopienu un sabiedrību malām pat tad, kad tā ir uzstājusies kā nacionāla filosofija. Filosofijas pretenzijas ir bijušas universālas un visaptverošas, un tas nav citādi arī tad, kad tā runā par atsevišķo, vienreizējo.

Taču intelektuālā, 'noosfēriskā' globalizācija nav tā politekonomiskā globalizācija, kas mūsdienās ir kļuvusi par asas kritikas objektu. Tā zināmā mērā pat paliek opozīcijā ekonomiskās novienādošanas un ekspluatācijas procesiem, it īpaši jau tāpēc, ka intelektuālais darbs izjūt uz savas ādas zināšanu sabiedrības un zināšanu ekonomikas imperatīvu radītās sekas. Zināšanas tiek izceltas priekšplānā nolūkā monopolizēt iegūto atziņu plūsmas. Monopolizācija ir nošķirošs process, kas kontrolē zināšanu plūsmas nolūkā gūt peļņu. Savukārt zināšanu universālais raksturs ir pretējs šādiem norobežošanās centieniem, tās cenšas dalīties ar sevi, ar savām vairāk vai mazāk vispārnozīmīgajām atziņām. Zināšanas ir kopības bagātība pretēji monopolistu norobežotajām kopienām.

Katrā ziņā intelektuālais darbs lielā mērā atrodas divdomīgā situācijā pa vidu starp divām globalizācijas izpratnēm vai procesiem: pa vidu starp dalīšanos atziņās un to privatizāciju. Zināšanas, kas šķērso valstu robežas un izveido domātāju kopību, neizbēgami nav atsevišķajām valstīm naidīgas vai kaitīgas zināšanas. Viss ir atkarīgs no atsevišķo procesu savdabības, kuros ļaudis ir iesaistīti. Svarīgi ir noskaidrot, kad un kā mēs varam atļauties būt atvērti pasaulei kā kopības videi un kad un kā mums vajag rūpēties par savu drošību. Tikai pašas zināšanas var palīdzēt mūs pasargāt no afektu postošās dabas, kuri tādā kā panikas modā nereti mēdz reaģēt uz pasaules neparedzētajām norisēm, kuras ir apsteigušas mūsu interpretācijas spējas. Mūs var 'glābt' tikai zināšanas, taču arī tās

var izrādīties nepietiekamas, jo pasaule mums ir kļuvusi par lielu un sarežģītu, tā vairs nav atsevišķajam indivīdam pārskatāms veselums. Un mēs nevaram būt droši, ka kopības izveide viņpus kopienām (intelektuālā un afektīvā biedrošanās) mums palīdzēs tikt tuvāk pasaules izpratnei.

Pasaule un tās koeksistenciālā struktūra paliek kā mūžīgs izaicinājums, lai gan tās fenomēns ir vēsturiski noteikts veidojums, proti, tā ne vienmēr ir parādījusies kā šāda te. Izaicinājums šeit nozīmē orientācijas apgrūtinājumu vai pat zudumu. Orientācijas zudums noved pie mūsu jēdzienu, kategoriju un shēmu imanentas kritikas. Deorientācija ir interpretācijas apgrūtinājums. Tātad pati pasaule un tās procesi tagad visupirms 'kritizē' mūs, pirms mēs ķeramies pie kritiskās domāšanas kā mūsu varbūtējā uzdevuma. Pasaule ir 'kritiska', ciktāl mūsu izpratne par to vairs nav adekvāta un varbūt arī nekad nespēj līdz galam tāda tapt. Bet, lai šāda kritika darbotos, pasaulei tomēr ir jābūt noteiktā veidā dotai, nevis jau interpretētai. Kritika kā problēmu izstrāde nevar iztikt bez fenomenoloģijas.

Taču vajadzētu izvairīties no pasaules kā subjekta personifikācijas. Pasaule, kāda tā mums parādās, vienmēr vienlaikus ir citu cilvēku piekoptās prakses lauks, cilvēku un dabas tehnogēnās sintēzes rezultāts. Tātad pastāv kopības, kuras ir izstrādājušas tādu pasauli, kuras interpretācija ir kļuvusi apgrūtināta, turklāt šādas pasaules izstrādātāji paši var arī nebūt līdz galam skaidrībā par to, ko viņi īsti ir izdarījuši. Savukārt interpretācijas kopības par savu uzdevumu izvirza pasaules izprašanu, cik vien tas ir iespējams to ierobežotajos spēkos.

Kristietības pavērsiens uz post-liberālismu un kritiskās domāšanas iespējas mūsdienu reliģijas filozofijā

Sajūtu, ka 20. gadsimta otrajā pusē kaut kas ir būtiski mainījies kā kristietībā un tās teoloģijā, tā arī tā sauktajā kristīgās kultūras telpā kopumā, konceptuāli viens no pirmajiem aprakstīja Jeila Universitātes profesors Džordžs Lindbeks savā nu jau par klasiku kļuvušajā darbā “Doktrīnas daba: Reliģija un teoloģija post-liberālā laikmetā”, kas iznāca 1984. gadā. Lindbeks uzsvēra, ka kristietības doktrīnas nav jāuzskata par universāliem spriedumiem vai kādas universālas reliģiskas pieredzes interpretācijām. Sekojot Vitgenšteina “valodas kā spēles” teorijai, šīs doktrīnas drīzāk līdzinās gramatikas likumiem, kuri nosaka, kā mēs lietojam valodu, veidojot savu pasaules aprakstu. Teoloģijā pavērsiens uz post-liberālismu nozīmē kultūrlingvistisko pieeju reliģijai un dažādu kristīgo doktrīnu skaidrojošu, reglamentējošu vai t.s. noteikumu teoriju (*rule theories*) parādīšanos.¹ Lindbeks kristīgo doktrīnu pielīdzina “dzīļu gramatikai”, bet evaņģēlija sludināšanu kristīgajā Baznīcā – regulējošam un nepārtrauktam naratīvam. Tas ir kā skripts, scenārijs, kas obligāti jāīsteno un kuru var izmantot arī kā resursu kristieša paškritikai un pastāvošās kristīgās kultūras kritikai.

Tiesa gan, vēl turpinās diskusijas par to, kāds ir post-liberālisma hronoloģiskais ietvars un vai tas ir vienots virziens vai varbūt jārūnā par

¹ Skat., piemēram: Nancey C. Murphy. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Cornell University Press, 1993; Kathryn Tanner. *Theories of Culture. A New Agenda for Theology. Guides of Theological Inquiry*. Fortress Press, 1997.

vairākiem novirzieniem vai pat paralēli pastāvošiem post-liberālismiem, kuriem ir būtiskas atšķirības. Ja runājam par hronoloģisko ietvaru, tad bieži par post-liberālismam piederīgu teologu tiek saukts, piemēram, Karls Barts, kurš aktīvi rakstīja 1950.–1960. gados. Šķiet, ka drīzāk gan būtu jāsaka, ka Barta skatījumā parādās postmodernisma iezīmes: piemēram, viņa pozīcija, ka teoloģijas pamats ir Bībeles nemaldīgums. Es teiktu, ka Barts atrodas uz robežas starp liberālismu un post-liberālismu. Viņa liberālismā 1960. gadu beigās (tieši tāpat kā 1960.–1970. gadu liberālismā vispār) parādās atsevišķas jaunā post-liberālisma pazīmes, tieši tāpat kā post-liberālismā mūsdienās vēl atrodami diezgan daudzi liberālisma elementi.

Lindbeks nosauc arī būtiskāko post-liberālisma iezīmi “atgriešanos pie tradīcijas”, taču piemērojot šo tradīciju pašreizējai kultūras situācijai un piedāvājot jaunu skaidrojumu tādiem tematiem, kā, piemēram, ko nozīmē Dievs mūsdienu cilvēkam, kas ir cilvēka daba vai kāda ir mūsu pieredze šodienas pasaulē. Citiem vārdiem sakot, teoloģijas racionalitātei jāsakņojas kristīgajā kopībā balstītās dzīvās ticības lietotajā valodā un tās veidotajā kultūrā. Vienlaikus evaņģēliskais naratīva normatīvais raksturs nosaka to, kādā veidā šī dzīvās ticības valoda tiek veidota. Post-liberālajai teoloģijai raksturīga ir atgriešanās pie agrīno Baznīcas tēvu un viduslaiku evaņģēliju lasīšanas un skaidrošanas modeļiem, tādējādi apvienojot vēsturiski-gramatisko lasījumu un garīgi-alegorisko izjūtu koherentā Svēto rakstu skaidrojumā.

Tipisks piemērs šai ziņā ir komentāri *Brazos Press* izdotajiem Bībeles tekstiem. Tātad, no vienas puses, Bībeles teksts – tāds, kāds tas ir dots mums, ar savu naratīvu, no otras puses, ievērojot, kādas ir šī teksta attiecības ar konkrēto kristīgo draudzi, kas šo tekstu lasa, ar šīs draudzes identitāti un sapratni par Dievu, kuru tā pielūdz. Tas pats ir ar klasiskajiem

teoloģiskajiem tekstiem, piemēram, kritiskas Augustīna vai Akvīnas Toma tekstu studijas, ņemot vērā mūsdienu kultūras diskursu un tajā lietotos konceptus, kas veido absolūti jaunu viena vai otra teksta lasījumu.¹

Cits redzams piemērs ir izmaiņas protestantiskajā kristietībā, proti, tās aiziešana no liberālisma un tuvināšanās katolicismam, reizēm arī pareizticībai. Te jāatceras, ka arī Lindbeks simpatizēja Romas Katoļu baznīcai un kā novērotājs piedalījās II Vatikāna koncilā. No anglikāņu baznīcas katolicismā pārgāja arī jau pieminētā *Brazos Press* Bībeles komentāru autori Rasels Ronalds Reno un Pōls Grifits.

Par pavērsienu uz post-liberālismu var saukt arī mūsdienu kristiešu pastiprināto interesi par misticismu un mistisko teoloģiju. Piemēram, arī t.s. filozofiskajā teoloģijā, kas sāk veidoties ASV 20.–21. gadsimtu mijā, tiek izvirzīts pieņēmums, ka arī mistiskā prakse, ja tā ir sociāli atzīta, ir jāuzskata par *prima facie* racionālu.² Tādējādi filozofiskā teoloģija rosina pievērsties tēmām, kas jau iepriekš bijušas reliģijas filozofijas interešu lokā, taču nav analizētas padziļināti. Šādas padziļinātas izpētes objekts varētu būt reliģiskā, tostarp mistiskā, pārdzīvojuma pieredzēšanas formas un to epistemoloģiskās izpētes iespējas.³ Pastiprinātu interesi par misticismu apliecina arī enciklopēdija *Miracles: An Encyclopedia of People, Places, and Supernatural Events from Antiquity to the Present*.

Piezīmēšu, ka atgriešanās pie tradīcijas ne vienmēr ir vērtējama viennozīmīgi un daudzkārt būtu jāvērtē ļoti piesardzīgi. Piemēram, Spānijā Huelvas Universitātes zinātnieks Alejandro García Sanjuán pagājušajā

¹ Robert Andrew Cathey. *God in Postliberal Perspective: Between Realism and Non-Realism*. Routledge, 2016, p. 6.

² Par to vairāk skat.: Solveiga Krūmiņa-Koņkova. *Sensus Divinitatis*. Vingrinājumi filozofiskajā teoloģijā. Rīga: Filozofijas un socioloģijas institūts, 2012, 270.–276. lpp.

³ Turpat, 298. lpp.

gadā publicējis rakstu *La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medioevo peninsular en la historiografía española actual* (“Nacionālkatoliskā diskursa par viduslaiku Ibēriju noturība mūsdienu spāņu historiogrāfijā”, kurā viņš aplūko problēmu, ar kuru saskaras viduslaiku vēstures pētnieki Spānijā. Proti, pēc karaļnama atjaunošanas 1978. gadā Spānijā strauji izveidojās tā sauktā nacionāli katoliciskā historiogrāfija, kur pilnībā tiek pārskatīta Al-Andalus vēsture. Piemēram, vēl pagājušajā gadā iznāk Rafaēla Sančesa Sausa grāmata *Al-Andalus y la cruz. La invasión musulmana de Hispania*, kur pilnībā tiek noliegta Al-Andalus vēsture, kādu to aprakstīja spāņu viduslaiku pētnieki gan 19., gan 20. gadsimtā. Tā ir pārvērtusies par vardarbības vēsturi, neatstājot vietas ne kultūras uzplaukumam, ne reliģiskajai tolerancei, kas valdīja kalifātā.

Šis ir tas gadījums, kad atgriešanās pie tradīcijas ir jāskata plašāk nekā tikai atgriešanās pie kristietības, pat ja runājam par Eiropu.

Latvijā mēs redzam daudzus post-liberālisma piemērus. Te pieminēšu tikai divus no raksturīgākajiem: klosteru un ordeņu veidošanos luteriskajā baznīcā un Jura Rubeņa ideālās meditāciju prakses meklējumus.

Vairāku pazīstamu reliģijas filozofu pievēršanās filozofiskajai teoloģijai ir veicinājusi gan pašas reliģijas filozofijas tēmu, koncepciju un metodoloģiju revīziju, tostarp arī no kritiskās domāšanas pozīcijām, gan diskusiju par to, vai reliģiskie ticējumi vispār pakļaujas kritiskai domāšanai un vai tie vispār būtu jāvērtē, piemēram, universitāšu kritiskās domāšanasursos.

Piemēram, ASV Beikera universitātes profesors Donalds Hačers, kura zinātniskās intereses ir saistītas kā ar kritisko domāšanu, tā ar reliģijas filozofiju, analizē astoņus argumentus, kurus parasti izvirza tie,

kuri uzskata, ka reliģiski ticējumi nav pakļaujami kritiskās domāšanas prasībām.¹

Tāpat Hačera analizētie argumenti ir šādi:

- 1) Katram ir tiesības ticēt tam, kam viņš vēlas ticēt. (Taču katrai ticībai ir sekas un pēc tām tiek vērtētas arī šīs tiesības ticēt. Tiesībām pretim vienmēr ir arī pienākumi.)
- 2) Tolerances arguments – kritizēt kāda ticējumus nozīmē būt netolerantam. (Tomēr – vai tolerances sekas nav arī reliģiskā radikālisma, tostarp arī terorisma, pieļaušana.²)
- 3) Pirmais reliģijas atbrīvošanas arguments – reliģisko ticību būtu jāatbrīvo no tiem epistēmiskiem standartiem, kuriem pakļauti citi ticējumi, jo “ticība nav psiholoģisks stāvoklis, kas parādās racionālas izmeklēšanas beigās, bet drīzāk jau ievada to”³. (Taču tas neatbrīvo ticīgo no pienākuma racionāli izvērtēt savas ticības konsekvences.)
- 4) Otrais reliģijas atbrīvošanas arguments: zinātne un reliģija izmanto konceptuāli atšķirīgas metodes. (Tomēr reliģijas filozofija, izvērtējot reliģiskos ticējumus, izmanto tās pašas metodes, kuras izmanto zinātne – dedukciju un indukciju.)
- 5) Reliģiskās ticības psiholoģiskās un sociālās lietderības arguments: reliģija nav jāpakļauj kritikai, jo tā sniedz sabiedrībai labumu, piemēram, piedāvā ētiskas uzvedības regulējumus vai sniedz psiholoģisku palīdzību. (Te var atsaukties uz Kaju Nīlsenu, kurš

¹ Te un turpmāk: Donald L. Hatcher. Should critical thinking courses include the critique of religious beliefs. *Argumentation: Cognition and Community: Proceedings of the 9th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA)*, Zenker, F. (ed.). May 18–21, 2011. Windsor, ON, 2012, pp. 1–12.

² Skat.: Sam Harris. *The End of Faith*, 2004.

³ Donald L. Hatcher. Should critical thinking courses include the critique of religious beliefs. *Argumentation: Cognition and Community*, p. 5.

darbā “Ētika bez reliģijas”¹ uzsver, ka ētika un jēgpilna dzīve var pastāvēt arī bez reliģijas.)

- 6) Nekongruentas pretstatīšanas arguments: reliģiska ticība nav tas pats, kas racionāls ticējums. Lūgt cilvēkus ticēt proporcionāli pierādījumiem ir pretējs tam, ko cilvēki saprot ar reliģisku ticību. (Te varētu atcerēties Alvina Plantingas darbus, kuros viņš pamatoja to, ka reliģisks ticējums kā pamatticējums veido racionālas ticējumu sistēmas pamatu.)
- 7) Mēs nevaram novērtēt reliģiskus apgalvojumus tāpēc, ka tiem nav jēgas: saskaņā ar Entonija Flū falsifikācijas teoriju, ticīgie nevar vai negrib teikt, kādi pierādījumi vai pieredze var falsificēt viņu apgalvojumus.² Šajā sakarībā Donalds Hačers uzsver, ka Flū ir kļūdījis ar ticīga cilvēka raksturojumu, jo ticīgam cilvēkam, tieši otrādi, – ir svarīgi pierādīt savu reliģisko apgalvojumu drošticamību un viņš nebūt neuzskata šos pierādījumus par bezjēdzīgiem.
- 8) Tirgus lietderīguma arguments: reliģisko ticējumu kritika nav pieņemama reliģisko institūciju lielākai daļai, jo tas var kaitēt to sludinātajām vērtībām.

Izvērtējot dažādus skatpunktus un alternatīvus viedokļus, Hačers secina, ka argumenti ir apšaubāmi un ka nav nekāda pamata atteikties no reliģisko ticējumu izvērtēšanas, izvēloties kritiskās domāšanas pieeju. Īsumā viņa pozīcija ir šāda: ticējumi, kurus nedrīkst apstrīdēt, ir vāji un neizdzīvos izaicinošās vai traģiskās situācijās. Ja kādam ticība ir svarīga, viņam vajadzētu arī izvērtēt, cik tā patiesībā ir vērtā. Šeit aplūkojamajā, kā

¹ Kai Nielsen. *Ethics without Religion*, 2005, p. 584.

² Antony Flew, Richard Mervyn Hare, and Basil Mitchell. The falsification debate. *Exploring the philosophy of religion*, D. Stewart (ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2001, p. 225–227.

arī vairākos iepriekšējos Hačera darbos¹ uzsvērts, ka kritiski novērtēt reliģisko ticējumu racionalitāti ir pat reliģijas filozofa morālais pienākums.

¹ Donald L. Hatcher. Critical thinking and epistemic obligations. *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines* 14 (3), 1995, pp. 28–40; Donald L. Hatcher (1999). *Critical thinking as an ethical duty*. Paper presented as a Noted Scholars' Lecture, University of British Columbia, Vancouver, CA. July, 1999.

Kritiskā domāšana reliģiski antropoloģiskās intelektualitātes tradīcijas skatījumā

Projekta kontekstā reliģijas filozofijas un reliģijpētniecības grupas zinātnieku nozīmīgs pienesums ir kritiskās domāšanas sapratne un skaidrojums Rietumu kultūras reliģiskās intelektualitātes tradīcijā.¹

Pazīstamais amerikāņu neotomists Pīters Krīfts (*Peter Kreeft*) atgādina, ka kritiskā domāšana (turpmāk tekstā – KD [no gr. *Κριτικός*, *kritikos*, t.i., intelektuālā iztiesāšana, izvērtēšana, izšķiršana, sal. arī: *κριτής*, *kritēs*, tiesnesis un *κρίνω*, *krínō* – „Es izvērtēju”) ir tikai modīgs jēdziens, bet citādi to varētu vienkārši saukt par loģisko domāšanu, par cilvēka prātu. Autors norāda, ka „loģika” ir saistīta ar Logosu, kas ir mūžīgais un bezgalīgais prāts, Dieva iekšējais vārds, preinkarnētais Kristus un ka loģikas māksla ir tāda rīka izveide un lietošana, kas palīdz strukturēt domāšanu, lai vestu pie galamērķa – patiesības.² Autors vērš kritiku pret mūsdienu intelektuāļu pašapmierinātību, kuriem šķiet, ka jaunu ideju kaldināšana ir tikai tāpēc, ka tās ir jaunas,³ ir kas radošs un labāks nekā tūkstošiem cilvēces domātāju veikums iepriekš.

KD māku pašreizējā Rietumu vēstures posmā ir jāatgūst vai jāveido no jauna. Tāpēc ir pamatoti aktualizēt Rietumu kultūrai raksturīgās reliģiski

¹ Reliģiskā intelektualitāte šeit nozīmē tādu intelektualitāti, kuras autori apzinās cilvēka ontoloģisko saikni ar Augstāko Esamību un/vai apzināti veido šo saikni kā re-liģisku jeb nemitīgi no jauna, no savas puses atzīstot un stiprinot šo ontoloģisko saiti (sal.: S. Ladusāns. *Reliģijas filozofija*. Rīga: RKGS, 1993, 13. lpp.).

² Peter Kreeft. *Critical Thinking for Christians*. Envoy Magazine/ Catholic Culture org. Pieejams: www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9243

³ Par apsēstību ar novitāti mūsdienu kultūrai raksturīgās dzīvesformas „uz virsmas” apstākļos sk.: Maija Kūle. *Eirodzīve*. Rīga: FSI, 2006.

antropoloģiskās intelektualitātes tradīciju, kas ir atklājusi domāšanas notikumu cilvēkā, tā nosacījumus, iespējas un mācīšanās paņēmienus. Skaidrs, ka šai apcerē ir iespējams iezīmēt tikai kādu vienu aktuālu KD problēmu, proti, Svētā Akvīnas Toma vārdiem sakot, domā viss cilvēks, ne tikai galva jeb – *cilvēka esamība ir intencionāla*. Tāpēc ir pamatoti apskatīt domāšanu personas esamības kontekstā. Un, manuprāt, šāda pieeja ir atrodama Dītriha fon Hildebranda (*Dietrich von Hildebrand*, 1889–1977) filozofijas patlabanējā aktualizācijā, kā arī jaunākajos akadēmiskajos pētījumos par t.s. trešās intencionalitātes problēmu Svētā Akvīnas Toma darbos.

I

Vērtībatbilde kā pāraktuāls iekšējais vārds Dītriha fon Hildebranda vērtībfilozofijā

Šis formulējums pretendē uz Hildebranda filozofiskās mācības par sirdi sintētisku izteiksmi jeb, citiem vārdiem sakot, piesaka ieskatu vienā no nozīmīgākajiem 20. gadsimta filozofijas risinājumiem, kas tiecas atjaunot domājošās cilvēciskās būtnes vienību. Edmunda Huserla skolnieks, par kura disertāciju skolotājs bija teicis, ka tā ir ģēnija darbs, savu studentu dēvēts par *doctor amoris* jeb mīlestības doktoru, skolotāju, Dītrihs fon Hildebrands izvirza uzdevumu pārvarēt subjektīvo ideālismu, kas „skata visu pasauli kā vienīgi mūsu prāta produktu”. D. Hildebrands izvirza tēzi, ka līdzās intelektam un gribai trešais centrs cilvēciskā personā, kas to atšķir no dzīvnieku pasaules, ir sirds.

Sirds konceptam ir nozīme literatūrā un mākslā, taču ne filozofijā: „Iespējams”, raksta Hildebrands, „ka galvenais iemesls, kādēļ ir notikusi afektīvās jomas diskreditācija, ir meklējams afektivitātes kariķēšanā, kad ir iegājies aplūkot afektīvo atbildi atrauti no objekta, kas to noteicis, tas ir,

no tā, uz ko šī afektīvā atbilde ir jēgpilna atbilde”.¹ Tātad afekta un to motivējošā objekta ierastā atdalīšana ir bijusi par iemeslu tam, ka afekti, un tagad mēs jau varētu teikt, cilvēka sirds kā personas kodols, kam raksturīgi afekti, ir kultūras priekšstatos tikuši izspiesti no racionalitātes jomas. D. Hildebrands uzsver, ka mums ir jāzina, par ko cilvēks priecājas, skumst, smejas. Atraujot afektīvo no objekta, kaut arī afektu joma pati par sevi ir pietiekami nozīmīga cilvēciska realitāte, lai to apskatītu atsevišķā tematizācijā, tādējādi tomēr izkropļojam jūtu dabu. Afekts ir tas, kas transcendē personu, un šo eksistenciālo vajadzību pēc transcendentācijas Hildebrands liek vērtībdomāšanas pamatā. Pazīstamais Hildebranda pētnieks Džons Krosbijs (*John Crosby*) norāda, ka Hildebrands, apzinoties cilvēka apziņai raksturīgo redukcionismu, kas visu kopainu grib iespiest kādā vienā vai pāris principiālos apgalvojumos, vēlas skatīt cilvēka personu tās viengabalainā veselumā. Tāpēc Hildebranda filozofijai ir tik raksturīga saikne starp skaistumu un sirdi, jo viņš runā par to, ka vērtībai piemīt starojums jeb smarža, ko saucam par skaisto. Mīlestībā Hildebrands runā par labo un skaisto, kas ir visa otra cilvēka persona, un par to, ka personai ir afektīva patika uz citu personu, nevis uz kādu vienu tās īpašību.² Tātad Hildebrands pats arī tiecas veidot holistisku jeb viengabalainu personas skatījumu, kurā intelekts, griba un sirds būtu vienoti.

Afektīvās jeb sirds jomas filozofiski diskursīvās legalizācijas nolūkā Hildebrands izstrādā **vērtībatbildes** konceptu, kas ir cieši saistīts ar

¹ Dietrich von Hildebrand. *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*. Preface by John Haldane. Introduction by John F. Crosby. Eith a new text by Edmund Husserl. St. Augustine's Press, 2007, p. 6.

² John F. Crosby. *The Forgotten Voice of Dietrich von Hildebrand*. Catholic Education Resource Center. <http://www.catholiceducation.org/en/religion-and-philosophy/philosophy/the-forgotten-voice-of-dietrich-von-hildebrand.html>

cilvēka eksistenciālo vajadzību pēc sevis transcendēšanas, un ļauj arī izveidot integrālu skatījumu uz personu.

Vispirms Hildebrands nošķir apzinātu un neapzinātu pārdzīvojumu jeb stāvokli.¹ Viņš skaidro, ka apzināts pārdzīvojums ir intencionāls, ar to saprotot racionālu, cilvēka intelekta starpniecību veidotu attiecību ar objektu. Tai ir raksturīga spriedze, kādas nav parastos stāvokļos, kad cilvēks pārdzīvo, piemēram, nogurumu, sliktu garastāvokli, kas, protams, ir sekas kādam cēlonim, taču tas ir stāvoklis – tajā nav nekādas zināšanas par kādu objektu. Turpretim jebkāds intencionāls pārdzīvojums paredz zināšanu par objektu, kas mūs ir motivējis, zināšanu par pārdzīvojuma cēloni. Tā, piemēram, prieka afekts ir atbilde uz kāda objekta, piemēram, drauga parādīšanos. Lai precīzāk izskaidrotu afektīvo attiecību ar objektu jeb intencionālo pārdzīvojumu, Hildebrands to nošķir no teleoloģiskas darbības: mērķtiecīga darbība nav intencionāls pārdzīvojums, kaut arī var būt ar to cieši saistīta. Tā, piemēram, slāpju remdēšana meklē objektu – ūdeni, taču tā ir akla tiecība, bez personas attieksmes. Turpretim *intencionālie pārdzīvojumi ietver apzināti īstenojamu, apjēdzamu orientāciju uz objektu un liecina par mums kā par garīgām personām*. Intencionālais pārdzīvojums ir transcendējošs, jo paredz kaut kā objektīva apzināšanos, kā dēļ mans gars īpašā veidā apgūst priekšmetu – *Es intencionāli saistos ar uztvertā objekta esamību*.

Tāpat Hildebrands analizē intencionālā pārdzīvojuma un kognitīvā akta atšķirības. Kognitīvajā aktā notiek kāda objekta apzināšanās: mēs it kā esam tukši, viss saturs atrodas objekta pusē, tā, piemēram, kaut kas ir sarkans, bet mēs paši ne. Savukārt intencionālajā pārdzīvojumā saturs ir meklējams subjekta pusē, piemēram, prieks nav kaut kā apziņa, tas pats

¹ Sk. 17. nodaļu „Vērtībatilde” darbā: Dietrich von Hildebrand. *Ethik*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft. Stuttgart, 1973.

ir apzināta būtība, apzināti īstenota dvēseles realitāte. Kognitīvajā aktā objekts runā uz mums, mēs klausāmies, bet intencionālajā pārdzīvojumā, kaut arī tā nav pasīva, bet tomēr ir recepcija, mūsu atbildei ir spontāns raksturs. Šai punktā Hildebrands intencionālā pārdzīvojuma atbildi saista ar iekšējo vārdu jeb *verbum cordis*, sirds vārdu, kas ir viens no daudzajiem sinonīmiem, kādus Akvīnas Toms lieto iekšējā vārda apzīmēšanai.

Ļoti īsā atkāpē ir jāpaskaidro, ka *verbum cordis* jeb iekšējais vārds ir brīdis cilvēka veiktajā kādas lietas izziņas ceļā cauri daudzām izziņas fakultātēm, kad ir noticis lietas būtības tvērums jeb *conceptus*, kas intelektu izsaka dzimstošajā sirds vārdā. Un šī atsauce uz Akvīnieša gnozeoloģiju neapšaubāmi izslēdz iespēju apšaubīt tālāk aprakstīto objekta vērtības un intencionālā pārdzīvojuma adekvātas samērojamības apgalvojumu, jo iekšējais vārds ir posms intelekta pieskaņošanās lietai procesā jeb patiesības notikšanai cilvēkā. Tālāk cilvēkā spontāni dzimstošās iekšējā vārda atbildes Hildebrands sadala trīs grupās, uzsverot, ka visas atbildes paredz kognitīvos aktus, jo *nihil volitum nisi cogitatum* (neko nevar gribēt, pirms to neizzina, *Volitum* te ir jebkuru atbilžu apzīmējums, *cogitare* – kognitīvā akta apzīmējums). Tas nozīmē, ka Hildebrands atjauno prāta, intelekta un gribas vienību.

Tātad ir trīs atbilžu veidi: teorētiskās, kā, piemēram, pārlicība, šaubas, gaidas; otrkārt, griba; treškārt, mīlestība un naids, prieks un bēdas, kas ir afektīvas un ir intencionālais pārdzīvojums. Tāda veida atbildes sākas ar *saviļņojumu* (sal.: *emotio* – [dvēseles] iekustināšana), kam ir izšķirīga nozīme personas nobriešanā. Līdz ar *saviļņojumu* dvēselē var ienākt arī vilinājumi, jūtu notrulināšanās, dzīves apvāršņa sašaurināšanās, bet arī viss skaistais, patiesa brīvība un garīgā bagātība. Vajadzētu, saka Hildebrands, lai skolēnu dvēseles *saviļņo vērtību vērojums*.

Hildebrands raksta, ka vērtībatbildei ir raksturīga uzpurēšanās, jo tā paredz sevis noliegšanu, sava es pārvarēšanu par labu kaut kam ļoti nozīmīgam – mūsu interesi par objektu uztur labums, kas tam piemīt, tā tad vērtība un skaistums, „tā noslēpumainā pulsācija”. Tādējādi sekojam vērtību logosam, sekojam kaut kā ritmam, kas ir nozīmīgs pats par sevi, kas ir piederīgs ontoloģiskā jomai un pieprasa pašatdevi. Ir jāsaprot objekta vērtība, labums, lai iestātos proporcionāls intencionālais pārdzīvojums, un tas ir iespējams (sholastu termins *modus recipientis*, atbilstīgi proporcionāla uztvere), taču saviļņojums, ko gaidām, pārspēj sapratni, un mūs ietekmē daudz dziļāk nekā sapratne. Kad lūdzamies, raksta Hildebrands, esam saviļņoti no tikšanās ar Kristu, kura svētuma starojums pārveido mūsu katra individuālo dabu. Un iekšējais vārds, kas ir ne tikai intelektuāls un voluntārs, bet arī afektīvs, kā jau tika minēts, ir spējīgs atspulgot uztveramās vērtības rangu jeb labuma lielumu, kad, piemēram, sajūsmināmies par Mikelandželo darbu daudz vairāk nekā par Gvardi vai Kaneleto veikumu.

Iekšējā vārda kā vērtībatbildes noturīga pastāvēšana sirdī nozīmē intencionālā pārdzīvojuma iespiešanos dvēseles dziļākajos slāņos, un to Hildebrands apzīmē kā *pāraktuālo iekšējo vārdu*. Tātad kā intencionālo pārdzīvojumu, kas ir nevis reakcija uz pašreizējo situāciju, bet paliekoša, noturīga attieksme un veido cilvēka iekšējo dzīvi. Tā, piemēram, mīlestība taču pastāv ne tikai tad, kad otru personu redzu, bet tā ir, kā saka, sirdī. „Par ko gan pārvērstos cilvēka dzīve”, jautā Hildebrands, „ja tā sastāvētu tikai no tādiem pārdzīvojumiem, kas ilgst tik vien, kamēr atrodas mūsu apziņas fokusā, – ja neizbēgamais ritms, ka viss mainās, skartu visus pārdzīvojumus, t.i., visu iekšējo dzīvi un izslēgtu atmiņu par

pārdzīvojumiem un ikdienas tiecību vai aktīvām iespējām? Tad nebūtu dvēseles dzīves nepārtrauktības, tās bagātības un dziļuma.”¹

Cilvēka līdzdalība vērtībā ir pretstatā lepnībai un juteklībai, jebkāda veida egoismam un fokusam uz sevi. Subjektīvā apmierinātība neiziet ārpus es jomas; tai ir piesavināšanās raksturs un tā ir mūsu varā, turpretim ieinteresētība saglabāt dotā labuma jeb vērtības ontoloģisko cieņu ir personas transcendēšana, kurā atspoguļojas cilvēka radītība pēc līdzības ar Dievu, kurš aicina uz dialogu ar sevi. Tātad vērtībatbildē atbrīvojamiem no paša es un pāraugam paša robežas. Hildebrands norāda, ka, kamēr „domāsim, ka cilvēks no visa cita esošā atšķiras tikai ar to, ka viņā pastāvošā objektīvā teleoloģiskā tiecība ir ar apzinātu raksturu, neizpratīsim cilvēka kā personas patieso būtību”.² Cilvēka personas specifika ir pārspēt pašam sevi; un tas neizslēdz personisko labumu.

Transcendēšana ir cilvēka dabas imanentā tendence, kas saistīta ar vērtību uztverīgumu, jutīgumu pret vērtībām; bet tā nav *enteleheia* izpausme, tā ir tikai piemītoša dabai. To var saprast, salīdzinot, piemēram, priesteri, kurš runā sprediķi, lai demonstrētu savus oratora talantus, ar tādu, kurš sprediķo, lai palīdzētu brāļiem un māsām saprast dvēseles pestīšanas ceļus; žēlsirdīgo māsu, kas slimniekus aprūpē, lai apmierinātu savus mātišķos instinktus, ar māsu, kas to dara tāpēc, ka izjūt mīlestību un līdzcietību pret cilvēkiem. Tāpat arī attiecībās ar Dievu darbojas šī afektivitāte, jo, kā saka Augustīns: *fecisti nos ad te, Domine*, – Kungs, Tu mūs esi radījis sev! – un tas paredz vērtīborientāciju kā vērstību uz Augstāko Labumu, uz Dievu un pakārtotiem labumiem: „Kad cilvēks vēršas pie Dieva un Viņa Baznīcas, tas, no vienas puses, izjūt pilnīgi jaunu, absolūti negaidītu Dieva lielumu un svētumu, to, ka Kristus svētā

¹ Cit. pēc: Crosby, *op. cit.*

² Turpat.

cilvēcība bezgalīgi pārspēj jebkādus domājamus ideālus, kas pieejami cilvēka garam. No otras puses, izjūt, ka Kristus ir visu dziļāko vēlmju piepildījums: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (Conf I, 1) – „Mūsu sirds nebūs mierīga, kamēr neatdusēsies Tevī”. Un intencionālais pārdzīvojums neizslēdz visu mūsu dabas elementu noslēpumaino sadarbību, mūsu gribai nepieejamo dziļāko slāņu saskaņošanu, ekstāze un vērtībatbilde nav pretrunā. Vērtībatbildē visas cilvēka personas dimensijas ir sakausētas viengabalainībā, tas nozīmē, kā uzsver Hildebrands, ka visa persona, cilvēkesamība ir vērtībatbildē.

Vienā no jaunākajiem pētījumiem par sirds sapratni teoloģijā un filozofijā¹ autors norāda uz D. Hildebranda un J. Racingera izpratnes par sirdi kopīgiem pamatiem. Tie ir Svētie Raksti, patristikas tēvi Sv. Augustīns un Origens, viduslaiku svētie Bernards un franciskāņu filozofs Bonaventūra, vēlāk Blēzs Paskāls, kardināls Henrijs Ņūmens, Karls un Hugo Rāneri un Romano Gvardīni.

Hildebranda un Racingera izpratnē par sirdi kopīgais ir tas, ka sirds ir vieta, kas „zina”, iekšējās dzīves centrs. Vecajā Derībā sirds ir aplūkota kā cilvēka dzīves princips, esmes un aktivitātes avots; Jaunajā Derībā – kā cilvēka dzīves centrs, visu dzīves spēku un funkciju, gribas, sapratnes un refleksijas avots. Tā ir vieta, kur satikt Dievu. Hildebrandam sirds ir saistīta ar intencionālo pārdzīvojumu, afektivitāti, savukārt Racingers runā par to, ka sirds zina nevis pirmos principus, bet gan zina būtisko bez siloģismu izrietināšanas – ar sirdi cilvēks uztver Dievu, jo tā ir iekšējā es kodols, un tīra sirds, par ko Kristus runā Kalna sprediķī, redz Dievu. Tāpat Racingers skata sirdi kā dvēseles afektīvo dimensiju, kas piešķir intelektam un gribai virzību, un tāpēc tai ir jābūt tīrai, lai cilvēka eksistences enerģijas sastrādātos harmonijā. Racingers arī norāda, ka cilvēka

¹ Sk.: Peter John McGregor. *The Spiritual Cristology of Joseph Ratzinger*. Pickwick Publications, 2016.

perceptīvie jeb uztveres spēki *koncertē*, tas ir, atrodas saskaņā, ja sirds uztver un saprot, kas ir patiesais, labais un skaistais, vēlas un seko šādiem objektiem. Vēl vairāk: Racingera skatījumā sirds ir vieta, kur satiekas cilvēka gars un miesa. Sirds domā, jūt, izvēlas, grib un pulsē, un tāpēc tā nav identificējama ar kādu vienu no šīm funkcijām, bet ir to visu vienība. Racingers uzsver mīlestības pārākumu pār zināšanām, jo ar sirdi mīlētājs zina mīlamo.

Kopsavilkumā vienā teikumā ir jāuzsver, ka kritiskās domāšanas attīstīšana var notikt, ja konceptualizējam domāšanu kā integrālu personas dimensiju un ņemam vērā prāta, gribas un sirds vienību cilvēka esamībā. Taču Akvīnieša filozofijas jaunās interpretācijas pieprasa vēl radikālāku attieksmi attiecībā uz pašas kritiskās domāšanas izpratni.

II

Jautājums par trešo intencionalitāti

Akvīnas Toms norāda, ka cilvēka esamība ir intencionāla. Teorētiskās analīzes gaitā sholastikas filozofija vienoto intencionalitāti skatīja tās specifiskajās izpausmēs: kā izziņas un kā gribas intencionalitāti, kas taču ir vienotas. Var pat teikt, ka ir vienas un tās pašas intencionalitātes dažādi modi. Mūsdienās runā par t.s. *trešo intencionalitāti*, kas ir atklājama Akvīnas Toma darbos. Šī problēma patlaban ir izpētes stadijā, taču ir iespējams iezīmēt vismaz dažas risinājuma aprises.

Vispirms vairāki autori konstatē, ka Svētā Akvīnas Toma darbos ir norādes uz afektivitāti kā intencionalitāti. Problēma, manuprāt, ir tā, ka gadu simtiem Akvīnas Toma filozofija ir pētīta, to sadalot pa atsevišķām daļām un palaižot garām to, ka attiecībā uz Akvīnas Toma domu būtu jālieto līdzīga hermeneitiskā pieeja kā Svēto Rakstu teoloģijā. Proti, katra

atsevišķā daļā ir konkordancē vai saskaņā ar visām citām daļām un ir izprotama, ja to salīdzina ar daudzām citām problēmām veltītām teksta vietām, kas cita citu paskaidro. Tādējādi ir izveidojusies situācija, ka ir aizmirsis Toma norādījums, ka cilvēka esamība ir intencionāla, bet to vietā tiek runāts par intelekta intencionalitāti kognitīvajā procesā un tikai; par gribas intencionalitāti apetitīvajā procesā un par tikumiem kā intencionalitāti, taču it kā aizmirstot, ka tās visas ir tikai vienotas intencionalitātes dažādi modi. Tāpēc, atklājot Akvīnas Toma darbos skaidrojumus par afektīvās jomas nozīmi cilvēka esamībā, komentētāji izvēlējās šo problemātiku apzīmēt kā „trešās intencionalitātes jautājumu”, it kā runa būtu par kādu trešo intencionalitāti līdzās jau zināmajām prāta un gribas intencionalitātēm, kas tomistikas pētījumos *volens nolens* jau tāpat ir tikušas pārmērīgi atšķirtas viena no otras.

Pagaidām „trešās intencionalitātes” problēmas risinājums ir tikai pieteikuma posmā. Jaunākajā pētījumā R. Snells¹ parāda, ka svētais Akvīnas Toms *Summa Theologica I, q. 27, pro 1* izmanto intencionalitātes jēdzienu, lai aprakstītu dievišķās būtības vienību trīs personās un komunikāciju Dieva iekšējā dzīvē – savstarpējo mīlestības apmaiņu starp Vissvētākās Trīsvienības personām. No teologālā apraksta Akvīnietis pamazām tuvojas intencionalitātes raksturojumam Dieva un cilvēka savstarpējās attiecībās. Dievišķo personu savstarpējā komunikācijā raisās intelektuālais *Verbum cordis* jeb sirds vārds, ko saka Tēvs un kas ietver sevī zināšanu par visu, kas ir ārpus Dieva, proti, universu, ko Dievs zina un mīl. Un cilvēks, esot vienībā ar Dievu, jo vairāk Viņu iepazīst, jo vairāk mīl. Tādējādi iekšējā vārda dēļ, kas ļauj realitāti izteikt un saprast, veidojas sapratne.

¹ R. J. Snell. *Connaturality in Aquinas: The Ground of Wisdom*. Quodlibet Journal: Volume 5, Number 4, October 2003. ISSN: 1526-6575 Tīmeklī: <http://www.quodlibet.net/articles/snell-aquinas.shtml>

Otrā dimensija, kas atklājas cilvēkā un ir Dieva mīlestības dimensija, ir griba, kurai pateicoties mīlošais ir mīlamajā tiktāl, ciktāl savā gribā ir vienots ar to. Taču kārtība ir tāda, ka bez iekšējā vārda nav gribas akta. Akvīnas Toms minētajā 27. jautājumā iztirzā to, ka Dieva mīlestība ir augstākajā mērā intelektuāla jeb racionāla, jo šī mīlestība atklāj patiesību. Savukārt dievišķās patiesības iekšējais centrs ir vērsts uz sevi atdodošu mīlestību un patiesu komūniju jeb kopību ar Cito kā garīgu būtņi.

Kad cilvēks piedzīvo šo mīlestības gara impulsu savā garā (dvēselē), tad, var teikt, ir iekustināts, ievirzīts darbībā. Taču galvenā domu gaita, kas ļauj runāt par t.s. trešo intencionalitāti Akvīnas Toma mācībā, saistās ar norādi par to, ka viens no ceļiem uz gudrību ir konaturalitātes jeb līdzdabības izveidošana ar Dievu. Akvīnas Toms šo līdzdabību saprot kā cilvēka simpātiju attiecībā uz Dievu, un – simpātija nav nedz intelektuāla, nedz voluntāra, t.i., gribas parādība, tā ir jūtas, nevis spriedums vai gribas akts. Un jūtām jeb afektiem ir raksturīga pasivitāte tai nozīmē, ka, piemēram, mēs varam izrādīt laipnību, piespiest sevi darīt labu kādam utt., taču nevar piespiest sevi just tādā vai citādā veidā. Tātad Akvīnas Toms runā par to, ka līdzdabība, kurai pateicoties var izzināt Dievu un saskaņot savu gribu ar Viņa gribu, ir afekts jeb trešā veida intencionalitāte līdzās intelekta un gribas vērstībai. Patiesībā līdzdabība kā simpātija ir visas cilvēka izziņas un gribas struktūras dinamikas transcendentālais priekšnoteikums, t.i., intelekts sāk jautāt par Augstāko Esamību un griba vēlēties būt tajā līdzdalīga afektīvās simpātijas dēļ. Citiem vārdiem sakot, cilvēks ar sirdi jeb visu savu iekšējo būtību atbild ar apbrīnu, prieku utt. uz Esamības garīgo impulsu, kas tālāk liek to izzināt un gribēt to.

Tādējādi intelekta darbības sākums patiesībā ir atrodams sirdī jeb visas cilvēka personas centrā, ko iezīmē afektivitāte, cilvēkam iesaistoties realitātē. Tas ļauj no jauna skatīt cilvēku kopveselumā, pārvarot kultūrā

izplatīto fragmentēto skatījumu uz cilvēku, kas pārmērīgi autonomizē prāta darbību.

Savējais un citāda: kritiskā domāšana un radošums tradīciju atjaunošanā mūsdienās

Tradicionālā kultūra dziesmu, deju, stāstu, rituālu, apģērbu, ēdienu un citu izpausmju veidolā joprojām ir interesanta vismaz daļai mūsdienu sabiedrības un līdzdalīga identitātes, tajā skaitā garīguma meklējumos. Taču šobrīd tradicionālais eksistē postfunkcionālā situācijā. Mainoties sociālajai, politiskajai un ekonomiskajai situācijai sabiedrībā, daudzas tradīcijas vairs netiek pārmantotas no paaudzes paaudzē. Tās netiek lietotas un labākajā gadījumā saglabājušās fiksētu materiālu veidā. Citas tradīcijas turpinās vai tiek atjaunotas, piešķirot tām laikmetīgu saturu un formu.

Mūsdienīgums tradīcijas apgūšanā pieprasa tādu aspektu kā jēgas izpratne par to. Vai jēgu var izprast, apgūstot tikai faktu un informācijas kopumu? Tradīciju apgūvē nepieciešama arī praktiska darbošanās. „Priekšmetiskai apziņai, sapratnes piepūlei, cenšoties ietiekties parādību likumā, patiešām nekad nav īsti izzināms tas, kas ir dzīvs. Dzīvais nav tāds, ka no ārienes varētu ieskatīties tā dzīvestībā. Gluži pretēji, vienīgais veids, kā aptvert dzīvestīgo, ir kļūt ar to iekšējam,”¹ raksta filosofs Hanss Georgs Gadamers (*Hans-Georg Gadamer*). Piederību kādai kopienai vai kultūras telpai tikai daļēji nosaka indivīda izvēle. Lielākoties tā ir saistīta ar konkrētu prasmju kopumu, kas ļauj indivīdam realizēt savu piederību, patiešām dzīvot konkrētajā kultūrtelpā un izjust to kā savu.

¹ Hanss-Georgs Gadamers. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999, 242. lpp.

Kā atzīmē antropologs Gerds Baumans (*Gerd Baumann*), kultūras tapšana nav improvizācija laikā, bet iekšējs sociālās pārmantojamības projekts, kas sacenšas ar sociālo izmaiņu momentiem.¹ Tātad sociums vienlaicīgi funkcionē dažādu vektoru virzienos. No vienas puses, tradīcijas nodrošina kvalitatīvās noteiktības saglabāšanu, no otras puses, inovācijas piedāvā kvalitatīvi citu nākotni. Abas pozīcijas konkurē viena ar otru, tajā pašā laikā abas ir vienādi atbildīgas par sociuma nākotni.

Šodien, postmodernā laikmetā tradicionālās kultūras apgūvē, tradīciju atjaunošanā ir nepieciešama kritiska, tajā skaitā radoša pieeja. Mehāniska tradicionālās kultūras formu reproducēšana mūsdienu cilvēkam visticamāk var šķist bezjēdzīga. Taču ar „personiskās jēgas starpniecību sabiedriski nozīmīgas normas un kultūras vērtības konkretizējas indivīda apziņā un pārtop viņa rīcības un uzvedības iekšējos motīvos”.² Informācijas gūzma, nekvalitatīva ezotēriskā tradīciju interpretācija vai vienkārši atsevišķu indivīdu iztēles spēle, kas tiek uzdots par tradīciju, kā arī garīgā biznesa idejas var radīt „klupšanas akmeņus” nezinošam iesācējam. Kritiskā pieeja tradīcijas reproducēšanā vispirms nozīmētu informācijas ievākšanu par tās avotu, konteksta iepazīšanu, atbildību par rezultātu. Atsauce uz teicēju vai izdevumu nodrošinātu izvairīšanos no interpretācijas par interpretāciju un neatgriezeniskas attālināšanās no pirmavota.

Kritiskās domāšanas kustības pamatlicējs Ričards Pols (*Richard Paul*) ir formulējis satura nedalāmo saistību ar specifisku domāšanas veidu.³ Viņaprāt, mācību priekšmeta saturu var apgūt, iepazīstot

¹ Gerd Baumann, *Contesting culture: discourses of identity in multiethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 31.

² Erica McWilliam, Peter Taylor. *Personally Significant Learning*, 2012. Pieejams: <http://www.ericamcwilliam.com.au/personally-significant-learning/> (skatīts 20.01.2017.)

³ Richard Paul, Linda Elder. *Content is Thinking, Thinking is Content*, 1999. Pieejams: <http://www.criticalthinking.org/pages/content-is-thinking-thinking-is-content/958> (skatīts 11.11.2016.)

specifisku domāšanas veidu – vēstures saturs atklājas kā vēsturiska domāšana, bioloģijas saturs – kā bioloģiska domāšana utt. Šajā kontekstā tradicionālās kultūras saturs cilvēkam, kurš vēlas mācīties no jauna tradīcijas, var atklāties tikai kā tradicionāla domāšana.

Daži piemēri no publiskajā telpā pieejamā materiāla, kā mūsdienās dažādi tradicionālās kultūras elementi tiek interpretēti, aizstāti, mainīti vai papildināti, piešķirti jauni konteksti. Tīmekļa vietnē atrodama četrinde, kas nosaukta par tautas dziesmu. Komentārā tiek skaidrots, ka šī dziesma parāda, kā rast izeju no mūsdienu globalizācijas apdraudējuma bez vardarbības, atriebības utt.¹

Ej, Dieviņ(i), tu pa priekšu

Ar aso zobentiņu,

Es tavās pēdiņās

Ar balto dvēselīti.

Minētais teksts nav atrodams dainu krājumā, taču tajā izmantotas tautas dziesmu tekstos sastopamās vārdu formulas. Četrindes saturā jaušama pretruna. Sekošana dievības² pēdās tautas priekšstatos parasti saistīta ar ļaunās dienas (ienaidnieka, ļaunu ļaužu) atvairi.

Ej, Laimiņa, tu pa priekšu,

Es tavās pēdiņās;

Nelaid mani to celiņu,

Kur aizgāja ļauna diena.

(LFK 9180, Vidzeme, Kurzeme un

Zemgale)

Ej, Dieviņ, tu pa priekšu,

Es tavās pēdiņās;

Nelaid manim to celiņu,

Kur tie ļauni ļaudis iet.

(LFK 9096, Mežotne)

¹ Irēna Saprovskā. *Etniskā kultūra kā neizprasts un nenovērtēts spēks*. Referāts LNSS kongresā 2014. gada 21. augustā. Pieejams: <http://www.marasloks.lv/public/?id=223&ln=lv> (skatīts 01.02.2017.)

² Lielākoties tie ir teksti, kuros figurē likteņa dievība Laima.

*Ej, Dieviņ, tu pa priekšu,
Tev asāks zobentiņš;
Saticies celiņā,
Nocērt manu ienaidnieku!
(LFK 9097, Krustpils)*

No funkcionālā aspekta veroties, ļaunās dienas atvairīšana saistāma ar dzīva cilvēka vēlmi būt pasargātam. Tā ir aktīva dzīves pozīcija šķēršļu pārvarēšanai. Savukārt sekošana dievībai ar dvēseli/kā dvēselei tomēr attiecas uz pēcnāvi vai vismaz uz dzīvības–nāves robežsituāciju.

*Nu gāj' jūrā naudas sēt,
Saujā nesu dvēselīti.
Dārga bija jūras naudas,
Dārga mana dvēselīte;
Visa jūras balta nauda
Ne vērts manas dvēselītes.
(LFK 30760-2, Zlēkas)*

Arī jēdzienu savienojums `baltā dvēselīte` ir jaunradīts, sastopams tikai vienā vēlīnā tekstā:

*Mana balta dvēselīte,
Raud pie Dieva nama doru.
Vaj Dieviņš nepieņēma,
Vaj eņģeļi neielaida?
(LFK 27601-1, Cīrava)*

Parasti jēdziens `dvēsele` dainu tekstos tiek lietots saistībā ar tās piederību – `mana`, `tava`, `puiša`, `vagara`, `rijnieka` u.c. Dvēseles raksturojumam izmantoti apzīmējumi `tīra`, `maza`, `tēraudiņa`, `dārga`, taču netiek lietots apzīmējums `balta`.

*Ej pie Dieva mieloties,
Mana dārga dvēselīte;
Dieviņam balti zirņi
Sudrabiņa bļodiņā.
(LFK 27598-0, Ungure)*

Nomainot tekstu `Tev asāks zobentiņš` pret vārsmu `Ar aso zobentiņu`, pazūd lūguma argumentācija un tas kļūst vienkāršotāks. Nedaudz ironisks ir Latvijas Folkloras krātuves pētnieku atzinums par aplūkoto četrindi: "Lietot jau var, drusku uzlabota".¹ Pēc Beatrices Reidzānes teiktā, šāda folkloras „uzlabošana” esot notikusi visos laikos un viens otrs „uzlabojums” pat iekļuvis Dainu skapī. Laiks, viņasprāt, ir tas, kas šķiro, kuri jaundarinājumi iekļaujas tautas atmiņā, kuri – ne.

Interesantu domu par jauninājumu iedzīvošanos tautas tradīcijās pauž masku pētniece Larisa Ivļeva (*Лариса Ивлева*).² Ja masku tēlu sociālais plāns netiek saistīts ar mītisko pirmsākumu, kādu reliģiski-mītisku priekšstatu atspoguļošanu, tie parādās un pazūd. Paliek tādas maskas, kas nav saistītas ar ikdienas un vēstures mainīgo un nepastāvīgo būtību.

Kāda domāšanas formu konotācija veidojas ar jēdzienu tradicionāls – vairāk konservatīva vai radoša? Pētniecības vēsturē viena otru nomainījušas divas paradīgas. Ja pirmās piekritēji (Emils Dirkems, Makss Vēbers, Kārlis Markss u.c.) par tradicionālās sabiedrības galvenajām īpašībām uzskatījuši tradīcijas statiskumu, konservatīvismu, dinamisma trūkumu, tad otrie ar tradīciju saprot principiāli mainīgu realitāti, kas pastāvīgi piedzīvo metamorfozes (Ričards Handlers, Džoslina

¹ Personīgā saziņa ar LFK tautas dziesmu pētniecēm Ritu Treiju, Beatrisi Reidzāni, Baibu Krogzemi–Mosgordu. 31.01.2017; 05.02.2017.

² Лариса Ивлева. *Ряженье в русской традиционной культуре*. Петербург: Рос. ин-т истории искусств, 1994, с. 225.

Linnekina, Ričards Baumans u.c.).¹ Abas bāzu teorijas zināmā mērā apvienojas ungāru filozofa Imre Lakatoša (*Imre Lakatos*) zinātniskās tradīcijas traktējumā, ko būtībā var attiecināt arī uz citām tradīcijām. Viņaprāt, jebkurai tradīcijai svarīgi ir trīs komponenti – tās nemainīgais un noturīgais „kodols”, „aizsargjosta”, kas apjož un aizsargā kodolu, un mainīga un dinamiska perifērija.²

Ja tradicionālās sabiedrības pārstāvim jautātu: „Kāpēc tu tā dari?”, atbilde, iespējams, būtu: „Tā darīja mani senči”. Nepārtraukta iedibinātu rīcību atkārtošana ir bijis universāls cilvēka rīcības motivācijas veids dotajā sistēmā, tā ir veidojusies tradīcija. Sabiedrībā, kas orientēta uz tādām tradicionālām regulācijas formām kā rituāls vai ieraža, visas normas un likumi tiek mantoti no senčiem un tiem ir imperatīvs raksturs. Jautājumam “kāpēc tā un ne citādi?” nav nozīmes, jo tradīcijas jēga ir darīt tā, kā tas bija “pirmo reizi”, “pirmo paraugrīcību” laikā. Tomēr arī šajā sabiedrībā pastāvējušas individuālas uzvedības formas un pieļauti alternatīvi risinājumi. Stereotipu plastiskumu pieļauj vairāki apstākļi: lomu diferenciācija kolektīvā, atšķirīga stingrības pakāpe dažādu dzīves sfēru regulēšanā, dažādība vienu un to pašu priekšstatu realizācijā, un visbeidzot, divu, absolūti vienādu situāciju neiespējamība.³

Mūsdienu kontekstā tradīcijas atjaunošana nav iedomājama bez radošuma. Nozīmīga ir Diānas Halpernas (*Diane Halpern*) atziņa, ka

¹ Dace Bula. *Mūsdienu folkloristika. Paradigmas maiņa*. Rīga: Zinātne, 2011, 146.–150. lpp.

² Имре Лакатос. *Методология исследовательских программ*. Москва: Аст, Ермак, 2003, с. 277--279.

³ Альберт Байбурын. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт-Петербург: Наука, 1993, с. 9–10.

kritiskā domāšana vispirms ir radoša domāšana.¹ Uz radošas un kritiskas domāšanas mijiedarbību kā prāta fitnessu norāda arī Ričards Pols.²

Radošums, kas balstīts zināšanās, ļauj attīstīt idejas, brīvi improvizēt, reaģēt uz situācijām. Nereti inovācijas parādās tradīcijas elementu organiskā pārkombinēšanā.³ Mūsdienās sabiedrība ir izglītota par radošumu ikdienas dzīvē (dizains, ēdiens, domāšana), tā dzīvo saskaņā ar moderno kultūru. Lai radoši interpretētu tradīciju, jābūt zinošam, izglītotam tradicionālajā kultūrā, jāpazīst tajā eksistējošie principi.

Vēl viens piemērs no tīmekļa vietnes, kurā dažādi mūsdienu Latvijas meistari rāda kādu sena amata prasmi.⁴ Video sižetā tiek mācīta Jāņu vainaga pagatavošana meitām. Taču skaistais Jāņu vainags top no ozola zariem, pievienojot tiem pavisam nedaudz ziediņus. Protams, dainu tekstu masīvā atrodama arī dziesma, kurā meitas un sievas minētas kopā ar ozola vainagu.

Jāņu nakti nepazinu,

Kura sieva, kura meita:

I sievām(i), i meitām(i)

Zaļš ozola vainadziņš.

(LFK 33148-0, Valmiera)

Taču vienlaicīgi atrodami šīs dziesmas varianti, kuros kā sieviešu Jāņu nakts rota daudzināti ziedu vai zāļu vainagi:

¹ Diane F. Halpern. *Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking* (4th Edition). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers, 2003.

² Richard W. Paul. *Critical Thinking: What Every Person Needs to Survive in a Rapidly Changing World*. Sonoma State University: Foundation for Critical Thinking, 1993, pp. 16–32.

³ Эдуард С. Маркарян. *Теория культуры и современная наука*. Москва: Мысль, 1983, с. 284.

⁴ *Meistarstiķi. Vainaga pīšanas meistarstiķis*. Pieejams: <http://www.latvijasmeistari.lv/> (skatīts 29.01.2017.)

Jāņu nakti nepazinu,

Kura sieva, kura meita:

I sievàm(i), i meitàm(i)

Visàm zāļu vainadziņi.

(LFK 33148-0, Vidzeme, Kurzeme, Zemgale)

Jāņu nakti nepazinu,

Kura sieva, kura meita:

I sievàm(i), i meitàm(i)

Visàm ziedu vainadziņi.

(LFK 33148-0, Sēlpils)

Aplūkojot ozola simboliku folkloras tekstos, redzams, ka tas arhetipiski saistīts ar vīrišķo aspektu. To apliecina arī dainu teksti, kuros parādās šāda vainaga uzlikšanas maģiskie nolūki – spēkam, izturībai, varenumam, kumeļu un bišu izdošanās veicināšanai u.c.

Es savam Jāņa tēvam

Likš' ozola vainadziņu,

Lai aug viņa kumeliņi

Zemi, resni kā ozoli.

(LFK 32694-0, Biksēre)

Es uzliku Jāņa tēvam

Zaļ' ozola vainadziņu,

Lai zaļo Jāņa tēvs

Kā zaļais ozoliņš.

(LFK 32698-0, Mālpils)

Savukārt par meitu vainagiem ticējums vēsta:

“Jāņos meitām jāvij trejdeviņu ziedu vainagi un jāliek līgojot galvā. Kas nojem vainagu, ņems pašu vijēju.” (LTT 11779, E. Jēpe, Palsmane).

Folklorā saglabāto vīrišķā un sievišķā arhetipu neizpratne mūsdienās var radīt tradīcijas turpināšanās apdraudējumu.

Šajā pašā mājaslapā ievietots cits videosižets ar Ziemassvētku telpas rotājuma – puzura gatavošanas pamācību.¹ Par darinājuma izejmateriālu meistare saka: “Puzurus var vērt no jebkura materiāla, kam ir vidū caurulīte – no smilgām, no niedrām, pat no latvāņiem.”²

¹ *Meistarstiķi. Puzura veidošanas meistarstiķis.* Pieejams: <http://www.latvijasmeistari.lv/> (skatīts 29.01.2017.)

² <http://www.latvijasmeistari.lv/>

Salīdzinājumam, latviešu tautas ticējumos kā Ziemassvētku rotājumu materiāls minēti vienīgi salmi.

“Ziemassvētku dienā sevišķi istabas tiek pušķotas. No salmiem tiek taisīti lukturīši un putniņi un kārti pie griestiem.” (LFK 34392, B. Eriņa, Latgale)

Līdzīga materiāla maiņa mūsdienās novērojama arī pavasara sākuma masku – budēļu cepuru¹ gatavošanā. Salmu vietā tiek izmantotas niedres, bērzu zari. Viens no iemesliem šādai tendencei varētu tikt skaidrots ar materiāla simboliskās nozīmes nezināšanu. Tradicionālajā kultūrā salmi ir līdzeklis nāves telpas (viņsaules, citpasaules) atdarināšanai.² Tie pārstāv auga veģetācijas cikla beigu posmu – auga nāvi, pēc kuras sekos nākamais cikls – no rudzu grauda līdz rudzu salmam. No salmiem veidotie priekšmeti/atribūti nes savu simbolisko slodzi un pēc tautas maģijas principiem iekļaujas auglības nodrošināšanas tradīcijās un rituālos. Salmu aizstāšana ar citiem materiāliem būtiski izmaina tradīcijas jēgu, saglabājot tikai tās ārējo formu.

Franču filozofs Alēns de Benua (Alen de Benua) uzskata, ka tradīcijas jēdziens bieži tiek kropļots un saprasts nepareizi. Tradīcijai nav nekā kopīga ar klišejskajiem priekšstatiem par vietējo kolorītu, tautas ieražām vai dīvainajām lauku iedzīvotāju izdarībām, ko parasti vāc studenti, kas mācās folkloru. Šis jēdziens ir saistīts ar sākotni: tradīcija ir iesakņojušos izpratnes paņēmienu kompleksa pārmantošanā, kas ļauj vieglāk saprast universālās kārtības principus un savas eksistences jēgu. Viņaprāt, tradīcija vispirms nozīmē iekšējas zināšanas par dzīvi, ko iegūst

¹ Budēļu cepurēm saskatāma līdzība ar labības stabiņiem, kas kopā ar tajā iemājojušo auglības garu tiek atstāti pārziemošanai rudzu tīrumā. Gatavotas no rudzu salmiem, konusveida cepures ietver sevī potenciālo labības auglības enerģiju un maģiju, ko budēļi kā auglības gari atnes masku gājienos pavasara sākumā.

² Альберт Байбурин. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт-Петербург: Наука, 1993, с. 129–130.

garīgās attiecībās starp meistarū un skolnieku. Tas ir radošs process. Mūsdienās, kad šī saikne zudusi, ir izveidojusies polarizācija starp ārējo izdarību aspektu un rituālu sākotnējo jēgu.¹

No kurienes tiek ņemts materiāls inovācijām? Jebkura tradicionālā kultūra dažādās dzīves parādības un notikumus uztver caur opozīcijas prizmu „savējais – svešais” un demonstrē pārsteidzošu mobilitāti svešā racionālo elementu apgūvē.² Šāds divdaļīgs strukturējums, no vienas puses, paredz cilvēkam piederošo, apgūto pasaules daļu, no otras puses, – citu daļu, kas pieder visam necilvēciskajam, dzīvniekiem, gariem, dieviem, mirušajiem. Svešā, nesakārtotā, neapgūtā, nezināmā pasaules daļa ir kvalitatīvi atšķirīga un stājas pretī sakārtotai, apdzīvotai, organizētai, pazīstamai telpas daļai. „Svešais sākas tur, kur beidzas savējais, un šī robeža ceļo kopā ar cilvēku.”³ Kāpēc „svešais” tomēr ir pievilcīgs un noderīgs? No mīta un rituāla viedokļa (kosmos tiek izdalīts no haosa) „svešais” nav otršķirīgs, drīzāk otrādi. „Svešais” eksistē pirmsākumā, vēl pirms parādījies „savējais”. Tāpēc cilvēks tiecas svešajā saskatīt ne tikai destruktīvo, savējam pretī stāvošo, bet arī spēkus, kas iniciējuši cilvēka pasaules rašanos un joprojām apgādā to ar „resursiem”.⁴

Mūsdienu kultūrā vērojama tendence mīkstināt pretnostatījumu „savējais – svešais”. Pateicoties tolerances idejai, dialoga koncepcijai un sociālajai partnerībai, „svešais” sociālā aspektā zaudē savu jēgu, un opozīciju „savējais–svešais” nomaina opozīcija „savējais–citālais”.

¹ Алєн Де Бенуа. *Определение традиции*, 2010. Pieejams: <http://nordlux-digi.org/articles/11.html> (skatīts 15.02.2017.)

² Клод Леви-Строс. *Мифологии. Т. 1 Сырое и приготовленное*. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000.

³ Альберт Байбурин. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт-Петербург: Наука, 1993, с. 185.

⁴ Turpat, с. 183–194.

„Citādā” kultūra ir mazāk pretnostatīta un mazāk potenciāli bīstama. Un tomēr, tiklīdz parādās resursu ierobežojums, latentī eksistējošais binārisms „savējais–svešais” manifestējas un kļūst par nepārvaramu kultūras iezīmi.¹ Citādā iepazīšana ļauj tam kļūt derīgam, izmantojamam vai noraidāmam. Papildus tam, ko konkrēta sabiedrība vai kopiena atzīst par savējo, tās identitāti palīdz izcelt arī tas, no kā kopiena norobežojas, ko identificē kā ne-savējo. Tradīcijām vai vērtībām, kuras tiek konotētas ar pozitīvo indeksu, pastāv iespēja pāriet uz savējo lauku, tostarp elementi ar negatīvo vērtējumu tiek attiecināti uz svešā kategoriju un tiek noraidīti vai izmantoti savējā simboliskā kapitāla stiprināšanai.²

„Svešā”, „citādā” klātbūtne vērojama vairākās tradicionālās kultūras jomās. Mūsdienu danču kustības repertuārs nav iedomājams bez cittautu, visvairāk lietuviešu, dančiem. Mūsdienu tautas mūzikas izpildītāji arvien aktīvāk izmanto citu pasaules tautu tradicionālos mūzikas instrumentus, piemēram, džambu, lietuskokus, šamaņu bungas. Dziesmas un dejas tiek interpretētas, izmantojot populārus citu tautu mūzikas stilus, kustību elementus. Tradicionālajā kultūrā balstītajos pasākumos redzami dalībnieki, kas savu tautas tērpu bieži vien papildina ar ievestiem puķainajiem lakatiem. Gadskārtu svētku un ģimeņu godu svinētāji rituālo ugunsкура vietu iekārto, izveidojot apli ap to no ziediem vai lapām. Šādam ugunsvietas izkārtojumam un ziedu izmantošanai līdzība saskatāma ar ugunsrituālu tradīcijām hinduismā. Līdzīgu piemēru ir daudz.

Mainoties dzīvesveidam, rakstveida kultūrai nomainot mutvārdu kultūru, mainījūsās arī tradīcijas. „Savējais” nereti ir ticis aizmirsts un

¹ Лариса Гороховская. Образ „чужого” в традиционной и современной культурах. *В мире науки и искусства вопросы филологии, искусствоведения и культурологии Сб. ст. по матер. VI междунар. науч.-практ. конф. Часть I.* Новосибирск: Сибак, 2011. Pieejams: <http://sibac.info/conf/philolog/vi/26523> (skatīts 10.11.2016.)

² Kristina Vaisvalavičiene. Tradicionālās kultūras robežu maiņa lietuviešu un latviešu bērnu periodikā (1866–1940). No: Ilga Šuplinska (red.) *VIA Latgalica: humanitāro zinātņu žurnāls*, VI. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2014, 151.–171. lpp., šeit 157. lpp.

kļuvis par nesaprotamu, nepazīstamu, svešu. Piemēram, bluķa vilkšana Ziemassvētkos, putnu dzīšana Lieldienās vai uguns riteņa ripināšana no kalna Jāņos kā liecības Latvijā pierakstītas kādā vienā vai dažos kultūrvēsturiskajos novados. Taču tāpēc vien nevar apgalvot, ka citur tas nekad nav ticis darīts. Pētījumi atklāj arvien jaunus faktus. Izzinot un iepazīstot rituālu jēgu svētku svinēšanas procesā, iespējams vai nu integrēt tos sava novada kultūrā vai otrādi – saprast, ka tie neiederas lokālajā tradīcijā.

Tradīcijas atjaunošanā piedalās vairāki komponenti – pētnieki un eksperti (zināšanu avots, kritiskās domāšanas uzturētāji), izpildītāji (prasmju nesēji, radošie interpretētāji), sabiedrība (interpretāciju vērtētāji), kā arī mēdiji (tradīciju popularizētāji). Vienlīdz svarīga ir visu iesaistīto pušu ieinteresētība, savstarpējā izpratne un palīdzība. Pētnieks ir ieinteresēts sava pētījuma lietderībā un pielietojumā sabiedrībā. Interpretācijas procesā gan izpildītājiem, gan pašiem pētniekiem rodas jaunas idejas un jautājumi, uz kuriem atkal jāmeklē atbildes. Izpildītājs kļūst par sava veida pētījuma pasūtītāju. Veiksmīgs atjaunotās tradīcijas izpildījums, savukārt var ieinteresēt skatītāju, kurš līdz šim nav bijis pazīstams ar tradīciju. Interese par redzēto vai mēdijos atspoguļoto mudina meklēt pieejamos pētījumus, tādējādi padziļinot izpratni par šo jautājumu.¹ Mēdiju rokās ir stimulēt tradīcijas vai padarīt tās vecmodīgas.² Te gan iespējams interešu konflikts starp pētniekiem (tradīcijas kvalitātes sargāšana) un sabiedrības pieprasījumu (tradīcijas pieejamība plašām

¹ Aīda Rancāne. Revival of Local Masking Traditions in Latvia as the Result of Cooperation Between Performers and Researchers. In: Fikfak J., Fournier Laurent S. (eds). *The Interplay of Performances, Performers, Researchers, and Heritages*. Ljubljana: Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU, 2012, pp. 209–225.

² Maija Kūle. *Jābūtības vārdi. Etīdes par zināšanām un vērtībām mūsdienu Latvijā*. Rīga: Zinātne, 2016, 249. lpp.

tautas masām) tradīcijas kodola saglabāšanā, kas savukārt būtu saglabājams nākotnes interpretācijām.

Pasaules tautu tradicionālo kultūru pamatā ir vieni un tie paši likumi. Jebkura tradicionālā kultūra dažādās dzīves parādības un notikumus uztver caur opozīcijas prizmu “savējais-svešais” un demonstrē pārsteidzošu mobilitāti “svešā” racionālo elementu apgūvē. Tradicionālā kultūra funkcionējusi nepārtrauktā starpkultūru dialogā un “citādā” pieredzes apgūšanā. Tā ir dzīvs organisms, kas rodas, dzīvo un attīstās, iesūcot sevī labākos “svešā” paraugus.¹ Šāds process turpinās arī mūsdienās. Svarīgi, lai radošais mainīgums, interpretāciju azarts eksistētu kopā ar skaidru domāšanu un vēlmi saglabāt tradīciju noturīgo, nemainīgo kodolu, jo visi šie elementi ir vienlīdz līdzdalīgi tautas identitātes veidošanā.

Summary

Own and other: Critical thinking and creativity in the contemporary revival of traditions

The continuation or renewal of traditions, with the addition of contemporary content or form, has become commonplace in our modern cultural lives. To learn a tradition nowadays, we must first understand its

¹ Ковалева, Татьяна. Опыт трансформации чужого в свое в русской традиционной культуре. *Теория и практика общественного развития*. N 2, 2014, с. 160–162. Pieejams: <http://cyberleninka.ru/article/n/opyt-transformatsii-chuzhogo-v-svoe-v-russkoy-traditsionnoy-kulture> (skatīts 12.11.2016.)

meaning. It is not possible to understand the meaning only through facts and collective information. Learning the traditions instead requires practical experience, as well as first-hand contact with the respective field.

Given that society functions in a way that strives to preserve traditions, while simultaneously progressing in innovative directions, in our postmodern times culture needs both a critical and creative approach. This kind of approach in tradition reproduction firstly means collecting information about the source, then getting to know the context, and finally taking responsibility for the resulting creation. Reference to the source ensures the avoidance of reinterpreting other interpretations, and an irreparable retreat from the provenance.

Imre Lakatos' scientific treatment of traditions reveals any traditions of a static and variable nature. The researcher has formulated three important components of tradition. These are as follows - an unchanging and resistant 'core', a 'protection belt' which surrounds and protects the 'core', and a changeable, dynamic periphery.

With examples from the publicly accessible material, this article shows how different elements of traditional culture are interpreted nowadays - alterations to folk-song lyrics, replaced materials for home-made celebration attributes, etc. Creativity allows the development of ideas, to improvise freely, and react to different situations. However, to interpret traditions creatively, one has to be knowledgeable and educated in traditional culture - to know the existing principals. According to Alen de Benua, nowadays, when the bond between master and student is gone, there frequently appears a polarisation between aspects of a tradition's external performance and its ritual, primal meaning.

From where is the material for innovation taken? According to Albert Baiburin, in any traditional culture, different life events and situations are perceived through opposing prisms `own/other` and demonstrate a

surprising mobility in the learning of foreign rational elements. This kind of two-sided structure foresees, on the one hand, the part of the world which is possessed and learned by humans, and on the other hand that which is inhuman. From the aspect of myths and rituals (where the cosmos separated from chaos) that which is foreign is not secondary, more likely the opposite is true. The 'other' exists even before the 'own' is established. Therefore, humans strive to see within the 'other', not only destructive forces which oppose the 'own', but also those forces which initiated the creation of the human world.

In contemporary culture, there is a tendency to soften the juxtaposition of own/other, and therefore this opposition of own/other is changed to the opposition of own/different. According to Kristina Vaisvalavičiene, knowing this 'different' allows it to become suitable, useful or dismissed. For traditions or values, with positive connotations, there is a chance to move over into the field of 'own'. On the other hand, those traditions and values with negative connotations are referred to this 'other' category and are rejected.

Many components are needed for the renewal of the tradition - researchers and experts (the source of knowledge, and the maintainers of critical thinking), performers (the skill carriers, and creative interpreters), society (the evaluators of such interpretations), and the media (who popularise the traditions). The interest, mutual understanding and support of each component is equally important. Just as vital is that creative variation and interpretative excitement exist alongside clear thinking and the will to preserve traditions, persistent, unchanging 'core' because all of these elements are equally active in creating a national identity.

Kā nepazust informācijas un dezinformācijas džungļos: bēgļu jautājums un kritiskā domāšana

Pēdējo triju gadu laikā pasaules masu un sociālo mediju uzmanības un diskusiju lokā visaktuālākais ir bijis jautājums par bēgļiem Eiropā. Kaut arī pēdējo mēnešu laikā Eiropas prātus un medijus nodarbina citi jautājumi (Trampa fenomēns, vēlēšanas Eiropas lielvalstīs, Katalonija un *Brexit*), tomēr šis jautājums aizvien vēl ir aktuālāko politisko un intelektuālo diskusiju tēmu augšgalā.

Statistika ir nepielūdzama. Pēdējo gadu laikā pasaulē dažādos kontinentos 65,5 miljoni cilvēku atstājuši savas mājas bruņotu konfliktu un vajāšanas dēļ: tai skaitā ir 22 miljoni – bēgļi, 10 miljoni – bezpavalstnieki, 189300 cilvēki ir pārvietotie bēgļi, 11,5 miljoni ir bērni līdz 18 gadu vecumam.¹ Šiem skaitļiem diemžēl nav tendence samazināties, bet gluži pretēji – strauji pieaugt. 2017. gadā patvēruma meklētāju un bēgļu skaitu palielināja Mjanmas politiskā krīze un izvērstā vardarbība pret rohindžu musulmaņiem. Apmēram 607.000 Mjanmas rohindžu musulmaņi, glābjot savas dzīvības no budistu ekstrēmistiem, bija spiesti doties bēgļu gaitās uz Bangladešu.²

Pašreiz lielākās bēgļu donorvalstis un politiskās nestabilitātes centri pasaulē ir: Centrālāfrikas Republika, Sīrija, Irāka, Jemena, Nigērija, Mjanma, Dienvidsudāna, Afganistāna. Militārajam konfliktam un Putina režīma agresijai mazinoties, Ukraina ir izkritusi no bēgļu donorvalstu

¹ <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>

² Ibid.

saraksta, kaut arī ir jāņem vērā, ka lielākā daļa Ukrainas bēgļu pārvietojas lielākoties Ukrainas teritorijas iekšienē. Lielākais bēgļu un patvēruma meklētāju skaits šobrīd ir Etiopijā, Irānā, Libānā, Ugandā, Pakistānā un Turcijā. Lielāko finansējumu bēgļiem un patvēruma meklētājiem sniedz ES institūcijas. Bēgļi paliek galvenokārt kaimiņvalstīs, kas lielākoties ir t.d. Trešās pasaules valstis, kas veido 86% no visiem nelaimēs nonākušajiem cilvēkiem. ES valstis sasniedz vismazāk bēgļu un patvēruma meklētāju.

2015.–2016. gadā, pateicoties arī LU Filozofijas un socioloģijas institūta vadības un Reliģijas pētījumu projekta kolēģu dotajai iespējai un atbalstam, man bija iespēja piedalīties Eiropas bēgļu atbalsta un novērošanas projektā Itālijā/Sicīlijā. No šīs manas pieredzes un zināšanu skatpunkta varētu izcelt dažas problēmas, kas mūsdienu Latvijā ir saistītas lielākoties ar viegli pieejamās informācijas šauru vēsturisko un ģeogrāfisko kontekstu, kā arī problēmas vienkāršoto definējumu. Lūk, daži pieturas punkti:

1. Katru dienu ziņas par kautiņiem bēgļu centros vai uzbrukumi Eiropas sievietēm

Gandrīz vai ikdienas sastopam vispārēju un vienveidīgu informāciju par jaunām bēgļu laivām, kas šķērso Vidusjūru un piestāj mūsu kontinenta salās (Lampedūzā, Sicīlijā, Maltā u.c.), par ģimenēm un individuāliem bēgļiem, kas nelegāli pa sauszemi šķērso Eiropas robežas un lūdz patvērumu Eiropā. Šajā masu mediju statistikā lielākoties tiek minēti bēgļi no Sīrijas vai Irākas, daudz retāk mediju informācijas saturā redzam atsauces uz Āfrikas bēgļiem vai bēgļiem no tādām Eiropas kontinenta attālākām valstīm kā Bangladeša, Pakistāna. Masu medijos gandrīz katru dienu ir sastopamas vispārinātas ziņas par kautiņiem bēgļu centros, uzbrukumiem eiropiešiem, izveidotām stihiskām bēgļu nometnēm,

aprēķiniem par pabalstu apjomu un integrācijas izmaksām, ko tērē Eiropas lielvalstis, uzņemot bēgļus. Vidējais eiropietis saņem arī pietiekami plašu informāciju par kvotām, diskusijām par bēgļu uzņemšanu un solidāru sadalīšanas procesu Eiropas Savienības valstīs, aprēķinus par dzimstību, bezdarbu un Eiropas drūmo nākotni kā tādu.

Ikviens lasītājs, arī mediju eksperts var teikt, ka informācija ir vairāk nekā pietiekama, lai katrs apzinīgs pilsonis jebkurā Eiropas valstī spētu saņemt sev vajadzīgo informāciju pietiekamā apjomā. Ja puslīdz oficiālajai informācijai piepulcina pieejamo informāciju un diskusijas sociālo mediju telpā, tad droši var teikt, ka pēdējo gadu laikā bēgļu krīze pasaulē ir radījusi nebijušus informācijas plūdus. Varētu būt visai optimistiska aina, kas atspoguļotu bēgļu krīzes laika masu mediju darbu, bet ar dažiem nopietniem izņēmumiem, kas skar informācijas satura kvalitāti.

2. Vienveidīgs un deformēts viedoklis

Lielākā daļa Eiropas masu mediju akcentē bēgļu krīzi kā šauru Eiropas problēmu, kur lielākā daļa bēgļu vēlas nonākt pārtikušajā Eiropā. Šis viedoklis pašos pamatos ir vienveidīgs un deformēts. Pēc ANO statistikas datiem par stāvokli 2014./2015. gadā ir redzams, ka šobrīd aptuveni 20 miljoni planētas iedzīvotāju ir devušie bēgļu gaitās karu, konfliktu un klimata izmaiņu radīto seku dēļ. Lielākā daļa bēgļu jeb 86% paliek kaimiņvalstīs, jeb t.d. Trešās pasaules valstīs. Eiropas Savienības valstīs ir nonākuši tikai aptuveni 3% no visiem bēgļiem.

Šī nav Eiropas bēgļu krīze, bet vispasaules humānā krīze, ar kuru nopietni saskaras ne tikai Eiropas vai bēgļu-izceļotāju kaimiņvalstis, bet arī Austrālija, ASV, Kanāda u.c. Runājot par vēsturi, tiek minēts, ka tā ir unikāla vai nebijusi parādība, taču arī tas nav tiesa.

Atliek tikai ielūkoties nesenā 20. gadsimta otrās puses vēsturē, lai tur atrastu vairākus ļoti masīvus bēgļu viļņus ne tikai Eiropas kontinentā, piemēram, Austrumeiropas bēgļu straumes Rietumeiropā un t.d. DP (*displaced persons*) nometnes, bet arī pārējos pasaules kontinentos (bijušās Dienvidslāvijas bēgļu straumes uz ASV, Kanādu u.c.), nemaz nerunājot par cilvēku un dabas kataklizmu radīto nepārtraukto cilvēku migrācijas plūsmu Āfrikas kontinenta iekšienē.

3. Moderno tehnoloģiju loma bēgļu krīzes procesā

Nav vērts šeit iztīrīt visai plaši masu medijos apspriesto moderno telefonu lietošanu bēgļu ceļā uz Eiropu, bet vēlos akcentēt moderno tehnoloģiju piedāvāto, īpaši interneta, lomu un tā anonimitāti šajā krīzē. Jau pirms vairāk nekā piecpadsmit gadiem sociologi un eksperti brīdināja, ka visai tuvā nākotnē pasaulē iestāsies brīdis, kad nacionālo valsti un realitātē eksistējošas un sataustāmas varas institūcijas nomainīs anonīmas, virtuālā vidē eksistējošas grupas, kas būs mobilākas un efektīvākas dažādu nekontrolēto ekonomisko un globālo procesu organizētājas un veicinātājas. Lielākā daļa politiķu, drošības institūciju un sabiedrības pret šādām futuristiskām teorijām attiecas ar zināmu skepsi.

Mūsdienās droši var teikt, ka cilvēku kontrabandas bizness eksistē, plaukst, regulē cilvēktirdzniecības (bēgļu) plūsmu un veido savu anonīmo paralēlo realitāti virtuālajā vidē. Visai netraucēti, ļoti veiksmīgi, efektīvi un anonīmi. Pasaule un drošības institūcijas nav bijušas pietiekami sagatavotas šai krīzei.

4. Atbildīga žurnālistika un godīguma morāle

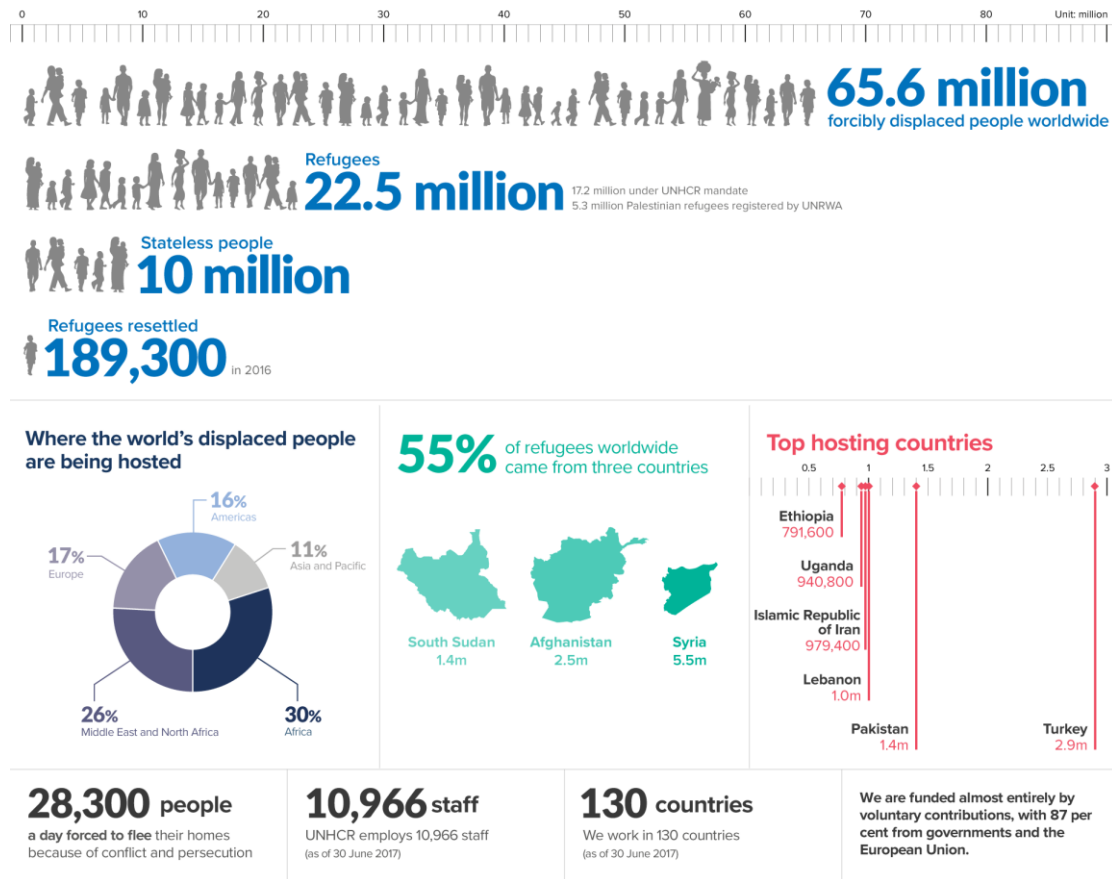
Lielākoties mūsdienu masu mediju necenšas meklēt dziļāku patiesību un plašāku kontekstu, bet aprobežojas ar visai vienpusīgu vai ļoti politizētu informāciju, kura raksturo katra politiskā spārna ideoloģiskās ambīcijas un mērķauditoriju. Ļoti bieži masu mediju vēstījums ir vispārināts un mulsinošs: „bēgļi – teroristi”, „bēgļi – pabalstu tīkotāji”, „Eiropas bojāeja” u.c.

Šāda veida informāciju var simboliski nodēvēt par „informatīvo terorismu”, kur galvenais ir vai nu viena politiskā spārna viedokļa atspoguļošana vai stereotipu un aizspriedumu, bet visvairāk – baumu un sensāciju izplatīšana. Šāda veida bezatbildīga un vienveidīga pieeja nogalina jau pašā būtībā gan politisko dialogu pašā Eiropā, gan kļūst par bēgļu „iznīcināšanas ieroci”.

Bet vissāpīgāk ir tas – un tas būtu jāapzinās ikvienam masu medijam un arī ikkatram no mums –, ka šāda dezinformācija un nekvalitatīva žurnālistika neko šajā mūsdienu pasaules humānajā krīzē neatrisina, bet tikai neglābjami saasina situāciju un ieved strupceļā.

Tabula 1

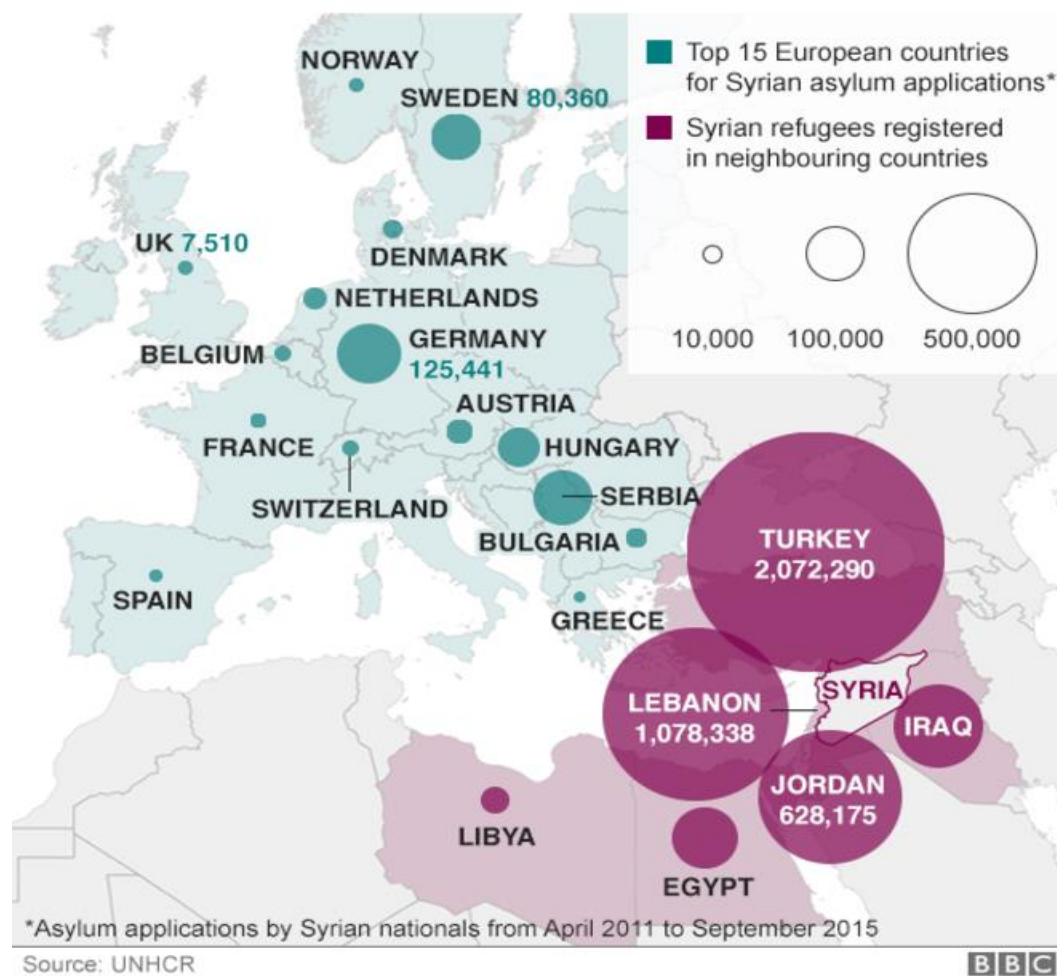
ANO Bēgļu aģentūras statistikas apkopojums 2017. gada augustā



Source: UNHCR / 19 June 2017 **UNHCR**
The UN Refugee Agency

Tabula 2

Bēgļu un patvēruma meklētāju ģeogrāfiskais izvietojums. ANO Bēgļu aģentūras 2016. gada dati.



Globalizācija un migrācija: “jaunās Eiropas” modeļi

Mihails Hazans¹, Inta Mieriņa

Who and why is more likely to return: Evidence from survey of Latvian emigrants²

This paper reports results of econometric analysis of return migration intentions data and provides recommendations for the methodology of future studies on return migration. We begin the analysis by discussing the return intentions of post-2000 emigrants from Latvia, as well as factors encouraging and preventing return. The discussion is based on more than 8000 observations from emigrant survey conducted in 2014. Section 1 describes the proportion of potential returnees depending on time horizon and emigrant characteristics. Section 2 sheds light on the question "Who is more likely to return?" using multivariate analysis. Section 3 discusses the association between return intentions and emigrant satisfaction with life and its domains. Section 4 presents evidence on how important (from emigrant perspective) are various factors encouraging and preventing return. Finally, section 5, taking advantage of the findings of the econometric analysis, discusses the potential methodology of the future return migration surveys.

¹ Corresponding author. E-mail: mihails.hazans@lu.lv

² This research has been funded by the EU project "The emigrant communities of Latvia: National identity, transnational relations, and diaspora politics" No. 2013/0055/1DP/1.1.1.2.0/13/APIA/VIAA/040. The worldwide survey of Latvian emigrants designed and conducted within this project is referred to as "emigrant survey" hereafter. The paper builds on Hazans (2015a, 2015b).

Introduction

Most of the current research has so far focused on studying emigration or immigrant integration issues, leaving in the shadow the problems and challenges related to return migration (Koroleva and Mieriņa 2015, Šūpule, 2015, Wahba, 2015, Mieriņa 2015, Hazans 2011, 2013). This is partially related to methodological difficulties of studying return migrants. In the scientific literature (Zaiceva and Zimmerman 2016) it is well-established that studying return migrants (returnees or remigrants) by traditional methods of sociology (using random population or household samples) is complicated by the fact that return migrants constitute a relatively small group of inhabitants in a given country, which nevertheless could be very heterogeneous (both by demographic factors and socioeconomic status, as well as by foreign experience). Such inextricable groups require a sufficiently large sample of at least 1000 (preferably several thousand) respondents for which detailed information is available. If such results need to be achieved within the framework of traditional methods, the cost of the research is disproportionately high.

There is no precise data on the number of return migrants in Latvia, yet it is clear that it still lags far behind the outflow of emigrants. Hazans (2016a) shows that in 2004-2007 and 2012 the annual inflow of migrants ranged from 35% to 40% of the outflow of emigrant Latvian nationals; in 2008 this indicator reached 50%, but in 2009-2011 it was between 20% and 30%. In 2013-2015 according to official CSB data it ranged from 26% to 37% (from 3,5 to 4,5 thousand people a year). The amount of the return migration increased temporarily in 2007-2008 when economic growth and a sharp increase in wages were observed and had also increased in post-crisis years (Hazans 2016a), but the return migration rates are still lower than emigration rates. Analyzing information from various sources, it can be safely assumed that less than 40% of emigrants return in 10 years.

Theoretical literature distinguishes five models of return migration that explain the motivation of returning:

1. Neo-classical economics: the return due to the unsuccessful migration experience - the opportunity to earn more and live better; the migrant is seen as a rational agent who wants to maximise his or her income;

2. New economics of labour migration: return as a success story – a person has earned money, gained experience and knowledge, and therefore can return (subcategories of the model: conservative and innovative return); such a migration is planned and well thought out;

3. Structuralism approach: the reason for returning is the inability to integrate (prejudices and stereotypes in the host country);

4. Structuralism approach: return in the old age (return of pensioners);

5. Transnationalism: Return does not mean the end of the migration cycle (re-emigration nowadays, "migratory" migration, retained regular and close contacts across national borders, professional activities are international or implemented in several countries, "return" of transnationals in the country of origin largely determined by their identity and attachment to their homeland or a particular lifestyle.

The resource mobilisation theory emphasises that return and its success are determined by the return migrants' willingness and readiness to return (Šūpule 2015).

In-depth interviews with Latvian returnees suggest that the main reasons for returning are largely non-economic (Šūpule 2015; Eurofound 2012). Among the themes most relevant are the following: (1) return due to social relationships with relatives who have remained in the homeland, longing for home; (2) sense of belonging to the home country; (3) the desire to speak in one's own language. Interviews reveal a longing for home, a desire to spend more time with relatives who have stayed in

Latvia, missing the Latvian nature, the desire to speak Latvian and the desire for the children to grow up as Latvians instead of assimilating in the host country. Important reasons for returning are also the difficulties of integrating into the home country, as locals do not always accept the new migrants (Šūpule 2015). Among the economic reasons for returning is the fact that the problems of private money (loans, debts) that have been solved in Latvia are solved. An important contextual factor is that, given the size of the economic crisis and the emergence of low economic growth, the opportunity to find a job in Latvia and earn enough to survive has increased.

1. How many emigrants consider returning?

According to emigrant survey conducted in 2014, 16.4% of post-2000 emigrants (often referred to as just "emigrants" hereafter) from Latvia plan to return within five years; this includes 3.9% who plan to return within six months. Here, "Plans to return" refer to answers "Definitely Yes" and "Rather yes" to the question "Do you think you will permanently move (back) to Latvia within the next five years (6 months)?"¹. Thus, potential returnees identified this way include both those with specific plans and those who just consider a return as a possibility.

As Figure 1 shows, on average

- Men are more likely to return than women
- Emigrants with some minority background (non-Latvian ethnicity or mother tongue, Russian-speaking spouse or partner, etc.) are substantially less likely to return than ethnic Latvians without minority background

¹ Other possible answers were "Probably, under right circumstances"; "Rather No"; "Definitely No".

- Minority emigrants without Latvian citizenship¹ are, however, more likely to return within six months (plausibly, because they are not covered by EU/EEA free mobility provisions)

- Tertiary-educated emigrants are less likely to return than others

- Emigrants staying in countries of ex-USSR² (excl. the Baltics) are much more likely to return than others

- Within EU/EEA, emigrants staying in Germany are least likely to return; those staying in the Nordic countries, Ireland and the UK feature higher-than-average propensity to return

- Emigrants staying in the US, Canada, Australia and New Zealand feature higher-than-average propensity to return within six months but do not differ from an "average" emigrant in terms of plans to return within five years

- The highest proportion of potential returnees is found among emigrants who spent less than one year in the destination country: 11% of them plan to return within six months and another 25% - within five years

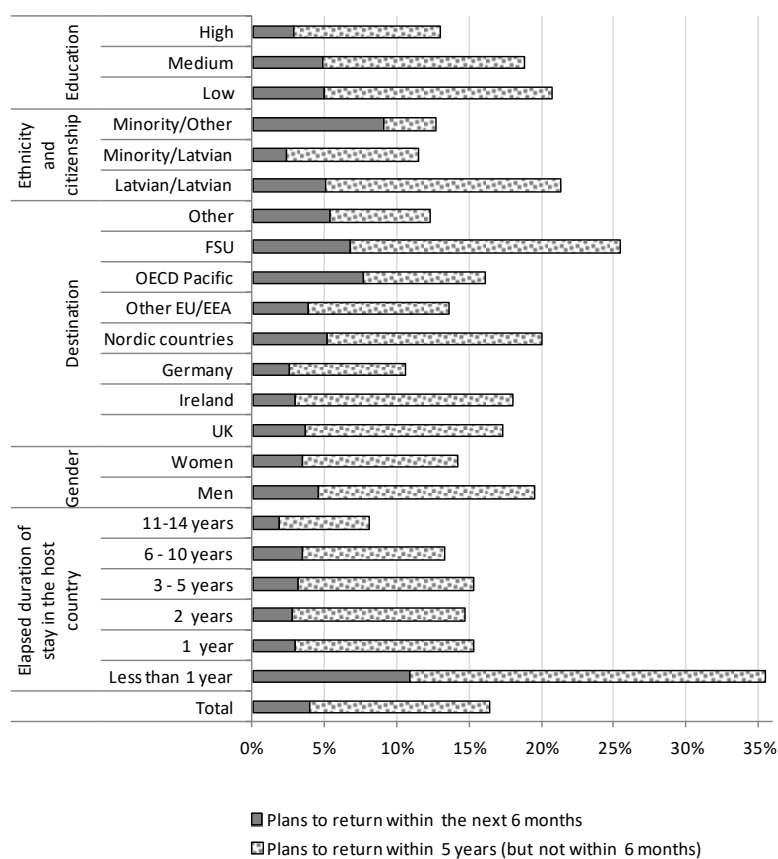
- By contrast, among those staying in the host country from 1 to 5 years, only 3% plan to return within six months and another 12% - within five years

- As the duration of stay abroad increases beyond five years, the proportion of potential returnees declines further but not very sharply.

¹ This category includes just 4% of emigrants, mostly Latvian non-citizens, followed by citizens of Russia and other FSU countries.

² This category accounts for just 3% of the post-2000 emigrants.

Figure 1. Post-2000 emigrants: Intentions to return in 6 months and in 5 years, by education, ethnicity and citizenship, gender, destination and duration of stay therein. Aug. – Oct. 2014



Notes: Results exclude non-response to the question on return intentions. A total number of observations N=8346 (see Table 1 for details). "Plans to return" refer to answers "Definitely Yes" and "Rather yes" to the question "Do you think you will permanently move (back) to Latvia within the next five years (6 months)?"

Furthermore, 31% of emigrants tell that they will probably return within five years under right circumstances, and this share is remarkably stable across various categories (Table 1 in the Appendix). Finally, in addition to 16.4% potential returnees within five years, another 16% of emigrants do not exclude returning to Latvia upon retirement (Table 1).

2. Who are more likely to return?

We proceed by reporting main findings of a multivariate analysis of intentions to return within five years. Four ordered logit models have been estimated, each of them on all emigrants, as well as by gender. Table 2 in the Appendix summarises explanatory variables used in each of the models.

Main findings:

Other things equal,

- Females are less likely to return than men; this effect disappears when controls for living abroad together with spouse/partner and/or (adolescent) children spouse/partner staying in Latvia are included (in other words, presence or lack of return intentions are revealed by family migration strategy);

- The above-mentioned gender effect reappears (in a weaker form though) when, in addition to post-migration characteristics, financial situation abroad is controlled for; this suggests that females are intrinsically less return-oriented but are more likely to be in a difficult financial situation abroad;

- Tertiary-educated men are somewhat less likely to return than medium-educated ones, but the opposite is true for women; this holds for both pre-migration and current educational attainment;

- Ethnic non-Latvians (especially those holding Latvian citizenship) are significantly less likely to return than Latvians;

- When only pre-migration characteristics and duration of stay abroad are controlled for, emigrants moving from Latvia's rural areas appear more

likely to return; this effect disappears, however, when reasons for migration are controlled for;

- There is some evidence that emigrants originating from regions Vidzeme and Latgale are more likely to return than others;

- Emigrants who report inability to find a job in Latvia as one of the reasons for moving are more likely to return than those who do not refer to this reason;

- Likewise, emigrants who report as one of the reasons desire to see the world, find new friends, etc. are more likely to return than those who do not;

- By contrast, such reasons as "Did not like political processes", "Did not see a future in Latvia", "Wanted to live in a stable, well-organised state" are associated with strong negative effects on propensity to return for both genders; these effects also remain when post-migration characteristics are controlled for;

- Females are much less likely to return if among the reasons for leaving Latvia they mention "Married (or started living with) a foreigner". Moreover, family formation abroad (with foreigners) seems to have a strong negative effect on propensity to return for both genders (this effect is identified through variable "Using language other than Latvian or Russian and the main language at home (abroad)");

- Among females, such reasons for migration as "Wanted to live in a country with better social protection", "Wanted to improve quality of life" also are associated with smaller likelihood to return (but these effects are weaker than the ones mention before);

- Education/career perspectives as one of the reasons for emigration have a negative effect on propensity for return among men;

- Those who joined a spouse or partner who emigrated earlier are less likely to return;

- Parents (respectively, friends) who moved earlier reduce propensity to return among females (respectively, males), although these effects are weaker than in the case of partner;

- Males who moved together with a spouse/partner are less likely to return, but it goes the other way around for females;

- Females who moved together with (adolescent) children or other family members (excl. spouse/partner) are less likely to return;

- Emigrants of both genders which live abroad together with some family members are much less likely to return while having a spouse/partner who stays in Latvia increases propensity to return;

- Emigrants without work experience in Latvia are less likely to return, while those who worked in Latvia as skilled manual workers - more likely to return;

- Self-employed men are less likely to return;

- Having a real estate, a business or a job in Latvia strongly increases return propensity

- Emigrants staying in Ireland and countries of ex-USSR are more likely to return; in both cases, the effect is not found when only female emigrants considered;

- Those who are studying abroad are less inclined to return;

- The better destination country's language skills (either before migration or at the time of the survey), the smaller likelihood to return; this effect works for both genders, but is more pronounced among females.

- Unemployed and inactive (except for students and retirees) are more likely to return than employees, but this effect is not significant among men (note that among those who answered the question on return intentions

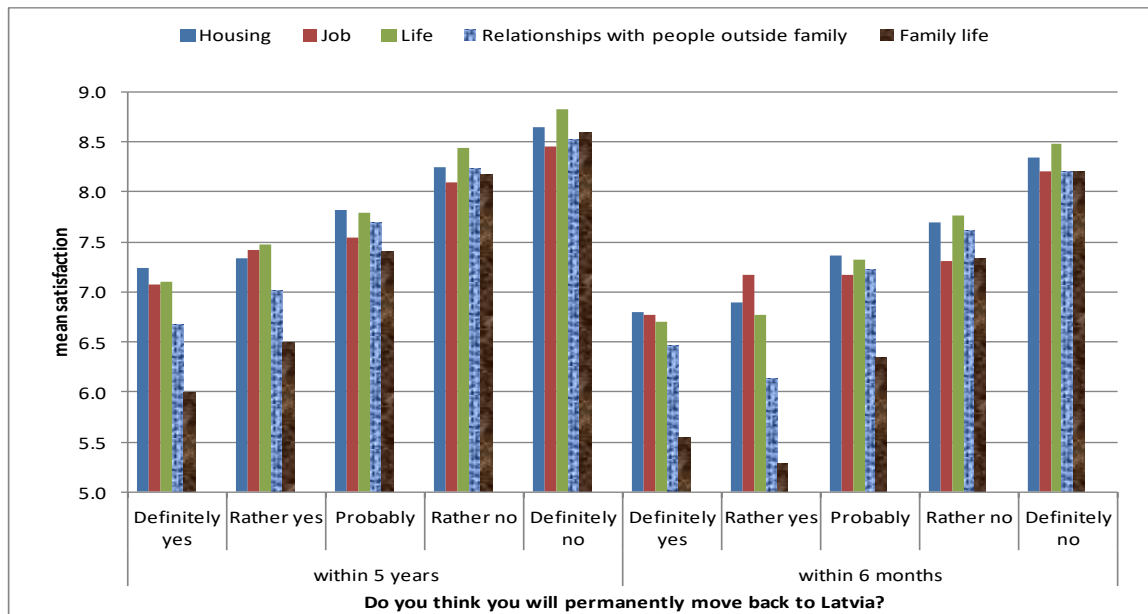
3% of men and 4% of women were unemployed, and just 1% were inactive (excl. students, retirees and those taking care of children or other family members; the latter category accounts for 1% of men but 16% of women).

Also, Model 3 amended (for those employed) with a broad group of occupation, economic sector and employer type has been estimated. It appears that occupation does not affect return intentions; men are more likely to return if they work in transport and storage or education (12% and 2% of employed male emigrants, respectively), but less likely to return if they work for an international organisation (8% of employed male emigrants). Women are less likely to return if they work in public administration (but this concerns just 0.7% of employed female emigrants).

3. Emigrant satisfaction and return intentions

Are emigrants who consider returning less satisfied with their lives, jobs and particular aspects of life than those who are not likely to return? Figure 2 presents average satisfaction with life in general, job, housing, relationships with people outside the family, and family life (measured on a scale from 1 to 10) by intentions to return within the next five years and the next six months.

Figure 2. Emigrant average satisfaction with life in general and its domains, by intentions to return in 6 months and in 5 years. Post-2000 emigrants, August-October 2014.



Notes: Results exclude non-response to the questions on return intentions and respective satisfaction question. Satisfaction is measured on a scale from 1 ("Very dissatisfied") to 10 ("Very satisfied"). A total number of observations N=8346. *Sources:* Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

Three findings emerge strongly from Figure 2. *First*, each of the five satisfaction indicators falls as (self-reported) likelihood to return within five years increases; most of the time, the same is true for likelihood to return within six months. It follows that potential returnees (those who answered "Definitely yes" or "Rather yes" to the questions on return intentions) are indeed less satisfied than unlikely returnees (those who answered "Definitely no" or "Rather no"). Furthermore (see Table 3 in the Appendix), the differences are statistically significant. *Second*, those who plan or consider returning within six months are less satisfied (on every

dimension) than those who plan or consider returning within five years; moreover, expectedly, satisfaction gap between potential returnees and unlikely returnees is larger for 6-months planning horizon than for 5-year one (Table 3). *Third*, potential returnees are much less satisfied with relationships with people outside family and with family life than with life in general, job, and housing.

Table 4 in the Appendix presents proportions of potential returnees who feel less satisfied than before moving abroad with life in general and its domains. Like in Table 3, dissatisfaction with family life and relationships with people outside the family, but in addition also with housing appear to be the key drivers of return intentions. In fact, more than half of potential returnees are less satisfied than before moving with at least one of these aspects (for comparison, this proportion is just 22% among those who do not plan or consider returning within five years).

4. Factors encouraging and preventing return

In the emigrant survey, respondents have been asked how important for them are various factors which potentially might encourage and prevent returning to Latvia. For each of the factors, proportions of emigrants for whom it is very important or fairly important (hereafter - just "important") are presented (in the Annex) Figures 3a and 4a (in general and by gender), 3b and 4b (by educational attainment), and 3c and 4c (by ethnicity and citizenship). It is worth noting that just 11% of post-2000 emigrants do not find any of suggested encouraging factors important, while 58% acknowledged the importance of three or more factors of suggested six (Table 5). Likewise, less than 8% of emigrants do not find any of the nine suggested preventing factors important, while 70% identified four or more

return-preventing factors (Table 5 in the Appendix). Just one out of 20 emigrants indicate a single factor preventing them from returning.

Family and friends in Latvia are considered as an important *return-encouraging factor* at least 80% of emigrants, independent of their gender, education level and ethnicity; only among ethnic minorities without Latvian citizenship, this proportion is somewhat lower (70%), but still at the top of the list. *Nostalgia* ("I miss Latvia") comes second in all categories; it is considered important by about 60% of emigrants, men and women alike, but it is mentioned less often by tertiary-educated (55%) than by low- and medium- educated (about two-thirds). The ethnic divide is quite pronounced in this respect: nostalgia is an important driver of return intentions for only 51% of emigrants with a minority background, as opposed to 69% among ethnic Latvians without such background (Figures 3a, 3b, 3c).

A decent job in Latvia is considered important in the context of returning by about half of male emigrants, of high- and medium-educated emigrants, of ethnic Latvians and Latvian citizens with a minority background. This proportion is slightly smaller among females (47%) and low-educated (45%), while among minority emigrants without Latvian citizenship it is just 39% (Figures 3a, 3b, 3c).

A familiar language environment on average has been mentioned as an important determinant of return by 46% of all emigrants. This share reaches 49% among low- and medium-educated and 55% among ethnic Latvians without minority background, while it falls to 40% among tertiary-educated emigrants and to 37% (respectively, 26%) among minority emigrants with (respectively, without) Latvian citizenship (Figures 3a, 3b, 3c).

Real estate ownership in Latvia is considered important by 44% of emigrants; this proportion remains unchanged across categories defined

by gender, education and ethnicity, but falls to 35% among minority emigrants without Latvian citizenship (Figures 3a, 3b, 3c).

Finally, *desire for one's children to live and study in Latvia* is an important return-encouraging factor for about one-third of low- and medium-educated emigrants but for less than a quarter of their high-educated counterparts; among ethnic Latvians this proportion is almost twice as high as among minorities (36% vs 19%). On average, this factor is important for 28% of emigrants, a much smaller proportion than for any of the other factors mentioned in the survey (Figures 3a, 3b, 3c).

Among *factors preventing return*, *inability to find a decent job in Latvia* and *lack of adequate social protection in Latvia* convincingly top the list: each of these reasons is considered important by more than three-quarters of emigrants, with rather a small variation across categories. For the job factor, the highest rates are found among the low-educated (83%) and minorities without Latvian citizenship (82%), but the lowest rates are also quite high: 76% among the tertiary-educated and 77% among ethnic Latvians. The social protection factor is important for about 80% of emigrants with minority background and for 71% of those without such background, for 78% of female emigrants and for 73% of their male counterparts (Figures 4a, 4b, 4c).

While the two above-mentioned factors can be described as "push" (in the sense that they refer to situation in Latvia), the third most popular return-preventing factor is rather a "pull" factor: *"I have settled down abroad"* is mentioned as important by 71% of emigrants (66% among men and 75% among women, with little variation across skill groups and ethnicities), see Figures 4a, 4b, 4c.

Two-thirds of emigrants (with almost no variation across genders and groups defined by education, ethnicity and citizenship) consider "No

opportunities for professional/career growth or entrepreneurship"¹ as an important return-preventing factor (Figures 4a, 4b, 4c).

More than three-fifths of emigrants are "*Disappointed with the Latvian state*" and consider this an important return-preventing factor; this proportion is higher among emigrants with some minority background (67%) but is high enough also among ethnic Latvians without such background (57%). Disappointment with the state is somewhat less frequent among tertiary-educated (59%) than among others (65%), see Figures 4a, 4b, 4c.

More than half of emigrants are "*Not sure that their children will receive and adequate support when adapting to the Latvian system of education*" - and for them it is an important return-preventing factor; this proportion is higher among low-educated and minority emigrants (59% and 57%, respectively) than among high-educated and those without minority background (49% and 46%, respectively), see Figures 4a, 4b, 4c.

As shown above, the most important factor encouraging return is family and friends in Latvia, so it is not surprising that for those for whom "*Most of family/friends do not live in Latvia*" it is an important factor preventing return; this concerns 41% of emigrants, varying from 45%-46% among the low-educated, women, and ethnic minorities to 37%-38% among men and emigrants without minority background, see Figures 4a, 4b, 4c.

Two remaining return-preventing factors are less wide-spread. "*Outstanding loans in Latvia*" and "*Would have language problems in Latvia*" are mentioned as important by 20% and 11% of emigrants, respectively. The incidence of the latter is, expectedly, much higher among

¹ This is the wording used in the survey; in Figure 4, a shorter formulation is used.

emigrants with minority background (16% among those with Latvian citizenship and 26% among those without it).

5. Methods of evaluating return migration processes

Surveys aimed specifically at return migrants as the main target group are extremely rare in Latvia, and they are built on small samples of respondents (Koroļeva and Mieriņa 2015, Hazans 2008, 2016b). Most often qualitative methods are employed to study the motivation and attitudes of return migrants (eg., Indāns et al. 2006). Question on the experience of working and living abroad in the last ten years was asked in the State Research Programme „National identity” survey „National identity: place, capability, migration” in 2010. The sub-sample of return migrants included just 89 respondents that mentioned that in the last ten years they have lived or worked abroad at least three months, but have returned to Latvia (see Hazans, 2011 for details). In 2006-2007, two large surveys (N=8005, general population, and N=10000, labour force) included larger sub-samples of returnees: respectively, 722 and 469 respondents who have previously worked abroad (University of Latvia 2007; Hazans 2008), but these data are more than ten years old. The small sub-sample achieved in previous studies, as well as survey-based evidence on return intentions of emigrants from Latvia, shows that the opportunities to explore return migrants’ opinions in general nationally representative surveys are very limited unless very generous funding is available.

The analysis conducted in this paper shows that while return migrants are a very heterogeneous group in many respects, the majority of them are employed, self-employed or employers; finding (of having) a job in Latvia is one of the core requirements for a person to return. This, together

with successful experience of “*The emigrant communities of Latvia*” project (Hazans 2015a; Koroleva and Mierina 2015), suggests that a feasible alternative to studying return migrants via nationally representative surveys might be conducting a return migrants’ survey using job-seekers databases (such as collected by the largest Latvia’s jobs portal cv.lv) and, in addition, posting information about the survey both in social and traditional media that return migrants are likely to use.

This approach has been implemented in the largest so far survey of return migrants “*Returning to Latvia*” which was organised by the University of Latvia researchers and took place in November to December of 2016 (Hazans 2016b). The survey was organised as an online one (with a questionnaire available in Latvian and Russian languages). The following channels have been used to attract respondents:

- (i) calls for users of the social media portal *draugiem.lv* who have for a long time been logging in to their profiles from abroad but recently logged in from Latvia by placing a banner with a request to participate in the survey;
- (ii) CV-Online (cv.lv) call for the users of the job-search portal to take part in the survey;
- (iii) posting information in the news portals DELFI (Latvian and Russian) and press.lv, the University of Latvia website, diaspora.lu.lv, migracija.lv, as well as Baltcom radio and social networks.

In total, 3110 respondents took part in the survey, 14 of whom were born abroad (Hazans 2016b).

Conducting return migrants’ survey using such approach does not automatically ensure a representative sample of return migrants, and

cannot provide information on the number of return migrant in Latvia. However, it has ensured a large enough sample to provide answers to many important questions related to return migration. Analysis of return intentions and reasons for returning reported by respondents of emigrant survey and presented in this paper have provided a good basis for the development of return migrants' questionnaire, for the assessment of potential biases in the sample of returnees achieved in the survey of returnees, as well as for preparation of appropriate weights.

References

Eurofound (2012). Labour mobility within the EU: The impact of return migration. Pieejams:
https://www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef_publication/field_ef_document/ef1243en.pdf

Hazans, M. (2008). "*Post-enlargement return migrants' earnings premium: Evidence from Latvia*", EALE 2008 paper No. 541, 2008. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1269728>

Hazans, M. (2011). The Changing face of Latvian Emigration, 2000-2010, in B. Zepa and E. Kļave (eds), *Latvia. Human Development Report 2010/2011: National Identity, Mobility and Capability*. Riga: University of Latvia Press, 77-101.

Hazans, M. (2013). Emigration from Latvia: Recent trends and economic impact, in OECD (2013), *Coping with Emigration in Baltic and East European Countries*. Paris: OECD Publishing, pp. 65-110.
DOI: 10.1787/9789264204928-en

Hazans, M. (2014). *Emigration Intentions and Fertility Potential in Latvia*. Presentation at the conference Labour Mobility and Transnationalism in the Nordic-Baltic Region, Tallinn, Estonia, March 7, 2014. DOI:10.13140/RG.2.2.34485.17121

Hazans, M. (2015a). Return Migration Intentions to Latvia, Based on Recent Survey of Emigrants. Presentation at the conference Migration in the Nordic-Baltic Region. New Trends of Labour Migration - Ready for the Changes? Tallinn, Estonia, March 27, 2015. DOI: 10.13140/RG.2.2.35284.71042

Hazans, M. (2015b), *Return Intention of Post-2000 Emigrants from Latvia*, background paper for OECD (2016).

Hazans, M. (2015c). For many, emigration from Latvia is a success story (Для многих отъезд из Латвии — история успеха, in Russian). *Открытый город*, 5 (62)/2015, 52-57.
<http://www.freecity.lv/obshestvo/23637>

Hazans, M. (2016a). Migration Experience of the Baltic Countries in the Context of Economic Crisis, in: Martin Kahanec and Klaus F. Zimmermann (eds), *Labor Migration, EU Enlargement, and the Great Recession*. Berlin - Heidelberg: Springer, 297-344. DOI: 10.1007/978-3-662-45320-9

Hazans, M. (2016b). *Returning to Latvia: Evidence from Survey of Return Migrants*, Research report (in Latvian),
http://www.diaspora.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/projekti/diaspora/petijumi/Atgriesanas_Latvija_-_petijuma_zinojums.pdf

Hazans, M. (2017a). *Labour Mobility: Challenge or Chance? Evidence from the Baltics and Poland in the 21st century*. Presentation at the Baltic Sea Labour Forum Round Table, Berlin, Germany, June 15 2017. DOI: 10.13140/RG.2.2.20156.54409 .
https://www.researchgate.net/publication/319128653_Labour_Mobility_Challenge_or_Chance_Evidence_from_the_Baltics_and_Poland_in_the_21st_century

Hazans, M. (2017b). *What has the homeland to offer to returnees?* (Чем родина встречает возвращенцев, in Russian), *Открытый город* 5 (86):36-40. <http://www.freecity.lv/arhiv/133/>

Indāns, I., Lulle, A., Laizāne—Jurkāne, M., Znotiņa, L. (2006). *Latvia and Free Movement of Labour: the Example of Ireland*. Available at: http://www.president.lv/images/modules/items/PDF/item_489_Irijas_piemers_zinojums.pdf

Koroļeva, I., Mieriņa, I. (2015) Metodoloģiskie risinājumi emigrantu viedokļu izzināšanai pētījumā „Latvijas emigrantu kopienas”. In: I. Mieriņa (ed.). *Latvijas emigrantu kopienas: cerību diaspora*, Rīga: LU Filozofijas un Socioloģijas institūts, 26-41.

Mierina, I. (ed.) (2015). *Emigrant communities of Latvia: The diaspora of hope*. [Latvijas emigrantu kopienas: cerību diaspora] (in Latvian). Riga: Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia. 240 pp. <http://goo.gl/llHg03>

OECD (2016). *OECD Reviews of Labour Market and Social Policies: Latvia*

Pungas, E., Toomet, O., & Tammaru, T. (2015). Do better educated emigrants intend to return? Evidence from Estonian return migration from Finland. In: Peter Nijkamp, Jacques Poot and Jessie Bakens (eds). *The Economics of Cultural Diversity* (pp. 173-193). Cheltenham/Northampton: Edward Elgar DOI: 10.4337/9781783476817.00014

Šūpule, I. (2015). *Reemigrācijas prakses analīze: atgriešanās modeļi, iemesli un process*. Ex-ante ziņojums «Latvijas emigrantu kopienas: nacionālā identitāte, transnacionālās attiecības un diasporas politika». LU FSI. http://fsi.lu.lv/userfiles/file/ESF_Latvijas_emigrantu_kopienas/Ex-ante/FSI_Supule_Reemigrācijas_prakses_analīze.pdf

University of Latvia (2007). *Geographical mobility of population*. Research report. University of Latvia Press: Riga, 240 pp. (in Latvian).

Wahba, J. (2015) *Who benefits from return migration to developing countries?* Retrieved from: <http://wol.iza.org/articles/who-benefits-from-return-migration-to-developing-countries-1.pdf>

Zaiceva, A., Zimmermann, K.F. (2016) Returning Home at Times of Trouble? Return Migration of EU Enlargement Migrants During the Crisis. ", in: M. Kahanec and K. F. Zimmermann (eds), *Labor Migration, EU Enlargement, and the Great Recession*. Berlin - Heidelberg: Springer, 397-418. DOI: 10.1007/978-3-662-45320-9

Annex 1: Tables

Table 1. Proportion of potential returnees among post-2000 emigrants from Latvia, by time horizon and emigrant characteristics, 2014. %

	In 6 months	In 5 years but not in 6 months	Upon retirement but not in 5 years	N obs	Weighted %
Total	3.9	12.5	15.8	8346	100.0
Duration of stay in the host country (full years)					
Less than 1 year	10.9	24.5	13.3	884	11.1
1 year	2.9	12.4	20.4	613	7.5
2 years	2.7	12.0	15.6	947	12.7
3 to 5 years	3.2	12.1	16.0	3097	36.0
6 to 10 years	3.4	9.9	15.1	2174	25.3
11 to 14 years	1.9	6.2	16.6	631	7.5
Gender					
Men	4.5	15.0	17.3	2512	42.0
Women	3.5	10.7	14.7	5834	58.1
Destination					
UK	3.7	13.6	17.1	3125	43.5
Ireland	3.0	15.0	18.3	811	10.1
Germany	2.6	8.0	16.3	886	12.6
Nordic	5.1	14.8	17.7	1380	11.5
Other EU/EEA	3.9	9.7	11.8	1399	14.7
OECD Pacific	7.7	8.4	12.3	430	3.4
FSU	6.8	18.7	6.2	132	3.0
Other	5.3	7.0	7.7	183	1.2
Ethnicity and citizenship					
Ethnic Latvians, no minority background	5.0	16.3	21.3	6309	49.5
Latvian citizens with some minority background	2.3	9.2	10.8	1911	46.5
Others (incl. Latvian noncitizens) with minority background	9.1	3.6	5.6	121	4.0
Education level					
Low	5.0	15.8	16.2	710	23.6
Medium	4.8	13.9	19.5	3272	27.9
High	2.9	10.1	13.6	4116	44.8
NA	3.5	9.7	11.3	248	3.7

Notes: Results exclude nonresponse to the question on return intentions. Potential returnees are those who answer "Definitely Yes" or "Rather yes" to the question "Do you think you will permanently move (back) to Latvia within the next 5 years /6 months/upon retirement?" *Sources:* Calculation with emigrant survey data.

Table 2. Explanatory variables used in the models of return intentions

Model	Explanatory variables
M1: Pre-migration characteristics and duration of stay abroad	Gender; Age and age-squared; Education when leaving Latvia; Ethnicity and citizenship; Destination country's official (or commonly used) language skills before moving; Main goal of moving; Relatives/friends abroad when moving; Relatives moved together; Region and type of settlement of the last residence in Latvia; Duration of stay in the destination country.
M2: M1 amended with:	Main occupation in Latvia in the last 3 years before moving; Presence of each of selected 9 reasons for leaving Latvia
M3: M2 with education and language skills as of 2014 (rather than before moving), amended with other current (post-migration) characteristics:	Destination country; Type of settlement abroad; Living with family members abroad; Family members in Latvia; Current main status; Whether currently studies (abroad and in Latvia); Downskilling (self-reported); Real estate in Latvia; Business or job in Latvia; Main language used at home abroad.
M4: M3 amended with:	Financial situation abroad added to the control variables

Table 3 Average satisfaction gaps between unlikely returnees and potential returnees. Post-2000 emigrants, August-October 2014.

	Difference in average satisfaction with					
	Housing	Job	Living standard	Life in general	Relationships with people outside family	Family life
Return intentions for the next 5 years	1.14*** (0.12)	0.99*** (0.12)	1.06*** (0.11)	1.30*** (0.10)	1.49*** (0.11)	2.08*** (0.17)
Return intentions for the next 6 month	1.36*** (0.21)	1.07*** (0.25)	1.67*** (0.22)	1.60*** (0.21)	1.75*** (0.20)	2.59*** (0.31)

Notes: Potential returnees are those who answered "Definitely yes" or "Rather yes" to the questions on return intentions, while unlikely returnees answered "Definitely no" or "Rather no". Satisfaction is measured on a scale from 1 ("Very dissatisfied") to 10 ("Very satisfied"). Standard errors reported in parentheses. All estimated differences are statistically significant at 0.1% level. *Sources:* Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

Table 4. Percentage of potential returnees who feel less satisfied with life and its domains than before moving abroad. Post-2000 emigrants, August-October 2014.

	[1]	[2]	[3]	[4]	[5]	[6]	[7]
	Job	Living standard	Life in general	Housing	Relationships with people outside family	Family life	At least one of [4], [5], [6]
Potential returnees within the next 5 years (N=1500)	10.1	10.0	15.3	23.1	24.8	30.5	51.8
Potential returnees within the next 6 month (N=352)	13.2	17.9	22.8	30.0	30.8	35.4	56.3

Notes: Potential returnees are those who answered "Definitely yes" or "Rather yes" to the questions on return intentions, while potential non-returnees answered "Definitely no" or "Rather no".

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

Table 5 Post-2000 emigrants by the number of return-encouraging and return-preventing factors considered important

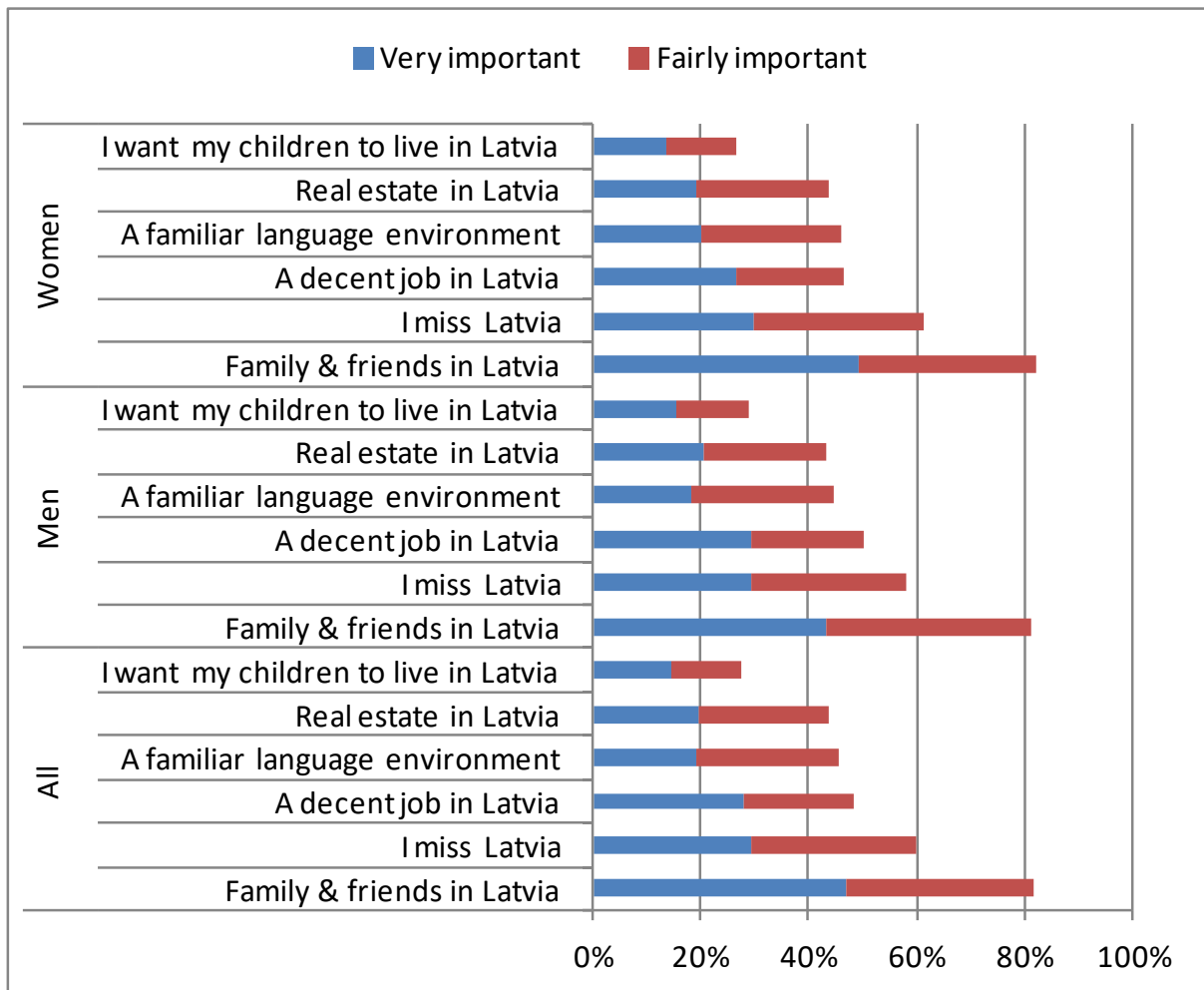
Number of factors	0	1	2	3	4 or more
Share of emigrants (%), encouraging factors (out of 6)	10.9	13.5	17.6	17.2	40.7
Share of emigrants (%), preventing factors (out of 9)	7.6	4.7	6.9	10.3	70.5

Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

Annex 2. Additional Figures

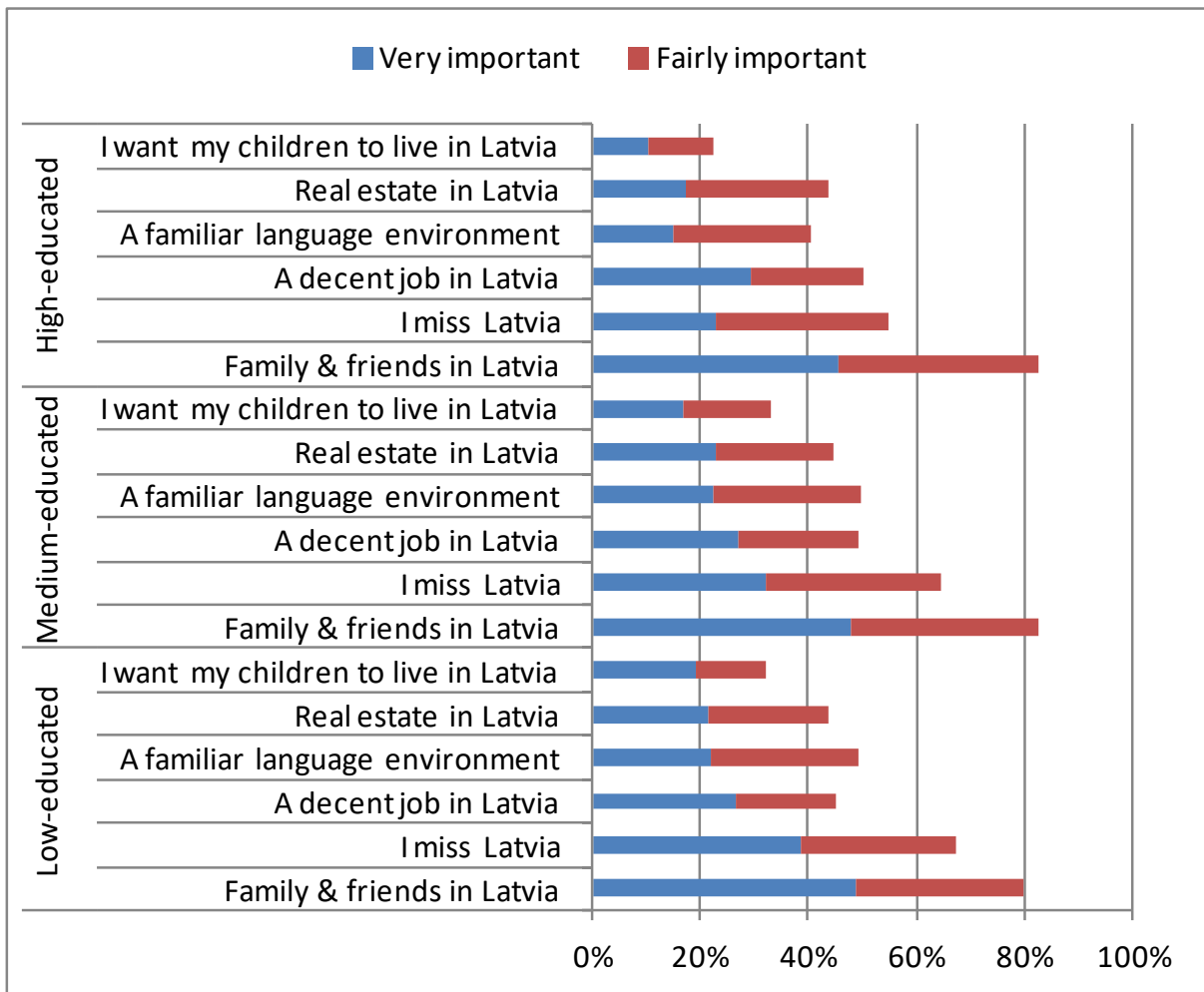
Figure 3a. Importance of factors encouraging return for post-2000 emigrants, by gender. August-October 2014



Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

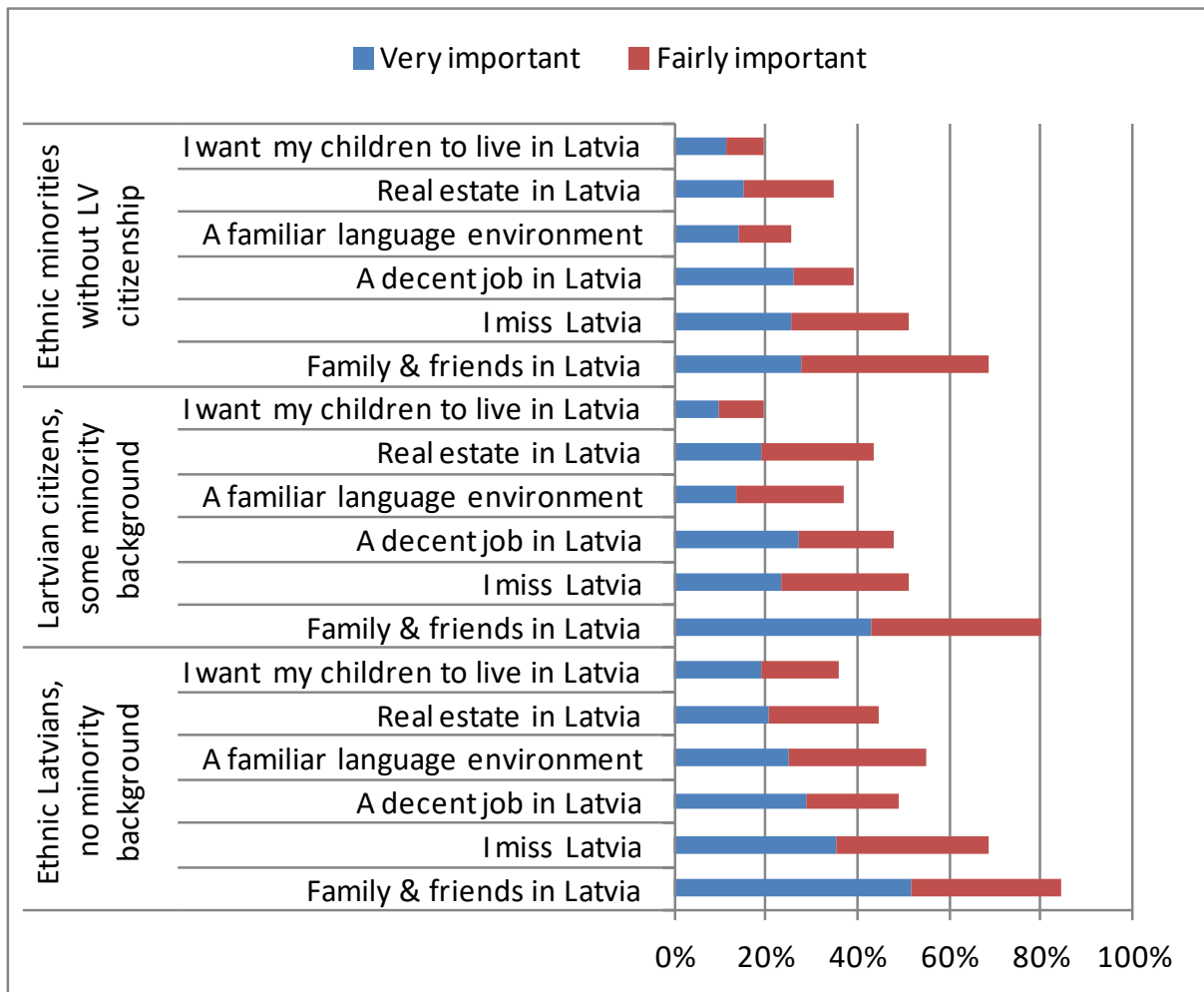
Figure 3b. Factors encouraging return, by educational attainment



Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

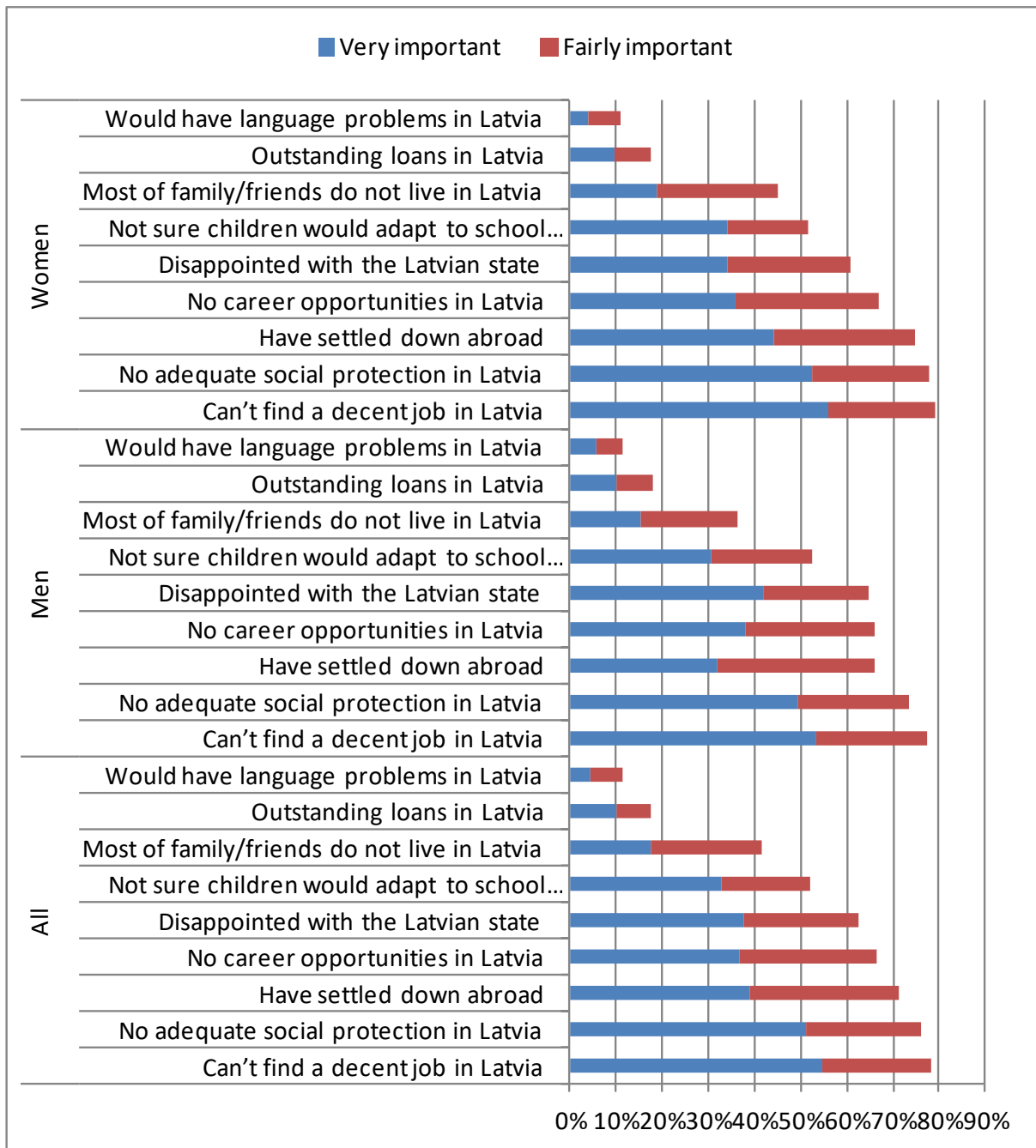
Figure 3c. Factors encouraging return, by ethnicity and citizenship



Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

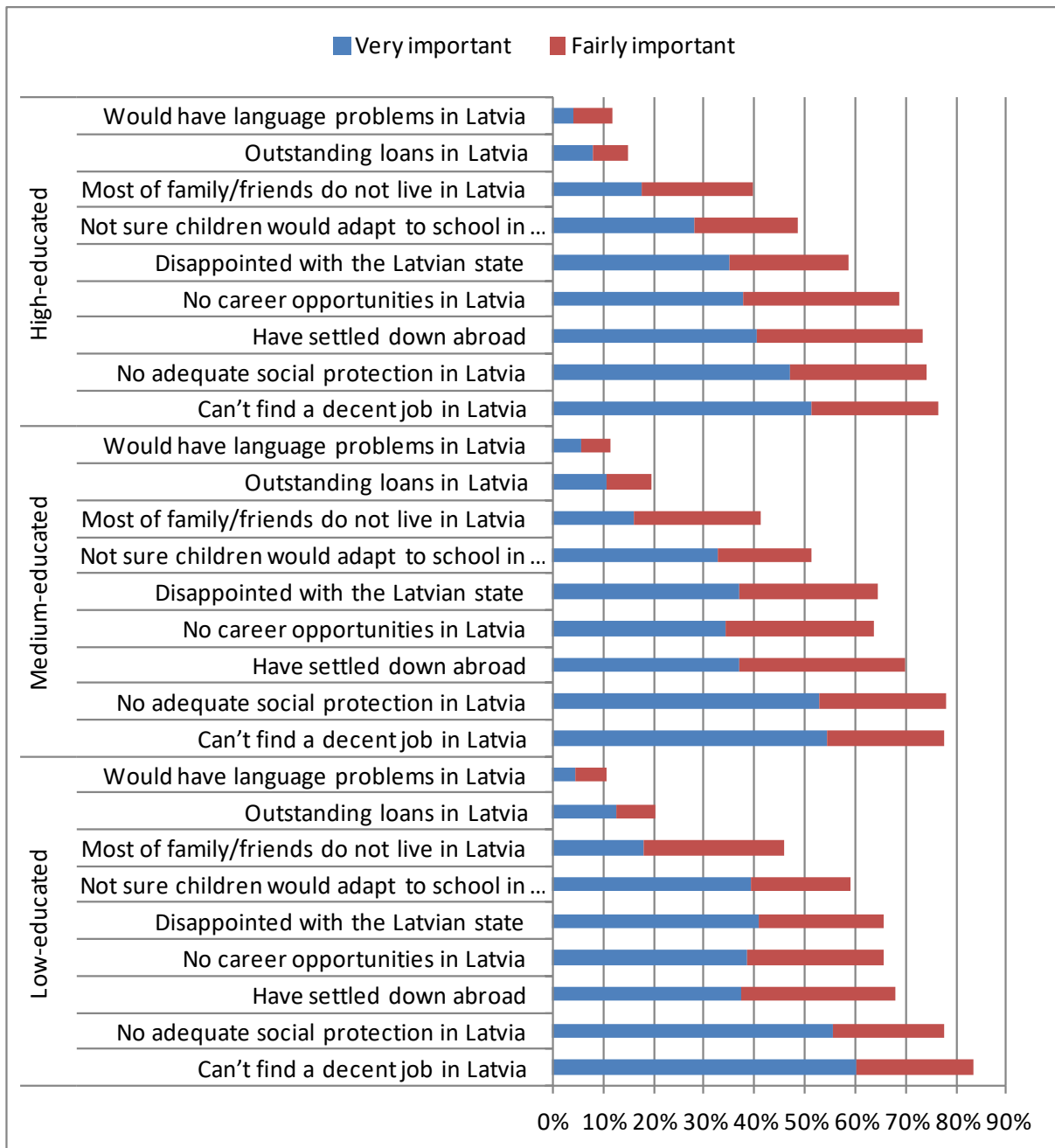
Figure 4a. Factors preventing return, by gender



Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

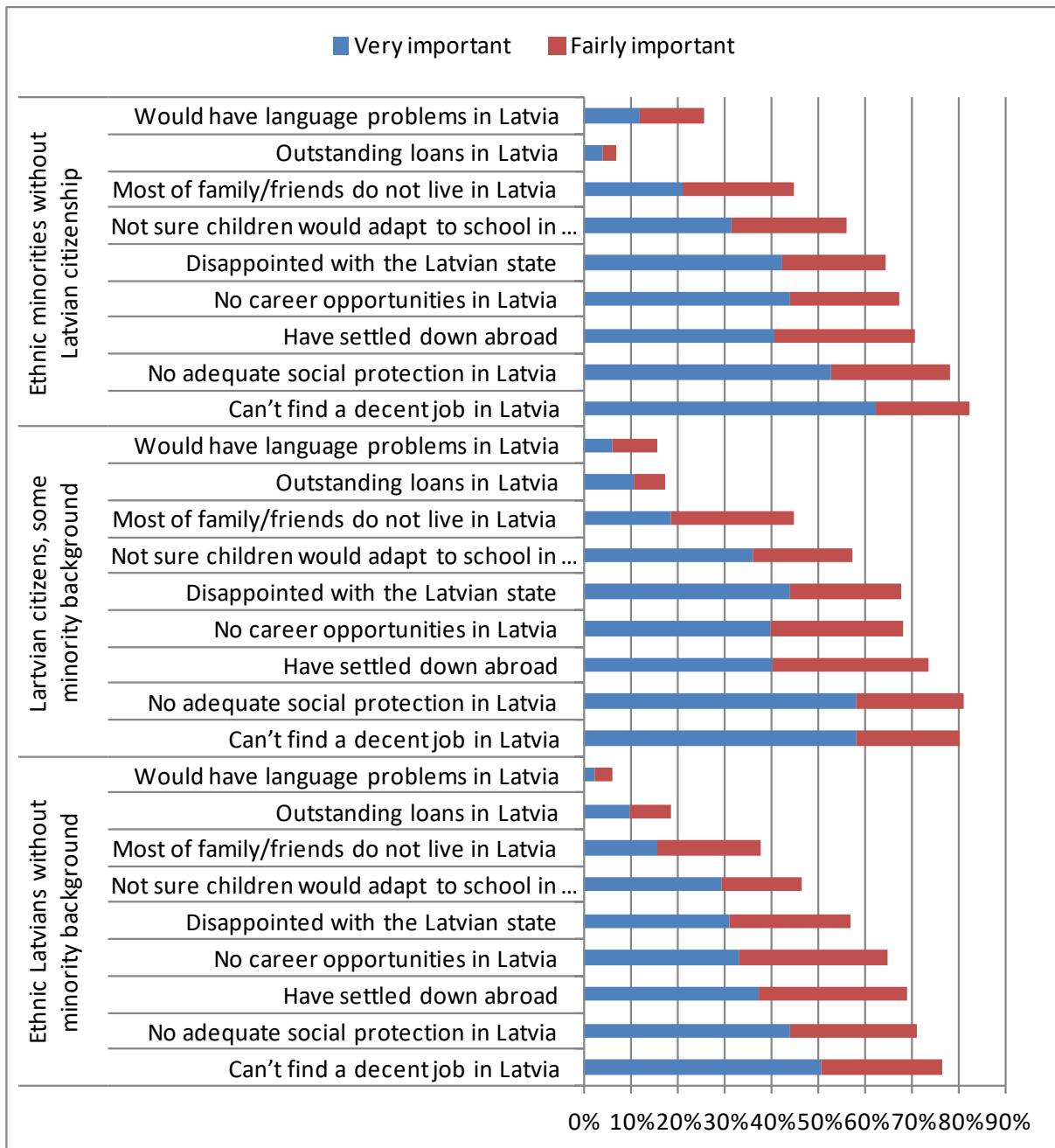
Figure 4b. Factors preventing return, by educational attainment



Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

Figure 4c. Factors preventing return, by ethnicity and citizenship



Notes: Number of respondents N=8558.

Sources: Calculation with emigrant survey data (see Notes to Figure 1 for details).

Migrācijas ēnas puses laulību migrācijas kontekstā: eksploatatīvas fiktīvas laulības

Abstrakts

Fiktīvas laulības ir laulību slēgšana nevis nolūkā veidot ģimeni, bet gan lai nodrošinātu kādam iespēju likumīgi iegūt tiesības uzturēties Latvijas Republikā vai citā Eiropas Savienības dalībvalstī. Pēdējo 10 gadu laikā vērojama tendence, ka palielinās tādu fiktīvu laulību skaits, kur „līgavas” tiek vervētas un rekrutētas no mazāk turīgajām ES valstīm, tai skaitā, no Latvijas, Lietuvas, Igaunijas un Portugāles, izmantojot šo sieviešu lētrocību, vājās sociālās prasmes, nabadzību un zemo izglītības līmeni. *Latvijas* diplomātiskās un konsulārās *pārstāvniecības* tautiešiem ārzemēs, policija un sociālā atbalsta sniedzēji saskaras ar to, ka fiktīvās laulībās iesaistītās personas tiek izmantotas, apkrāptas un lūdz palīdzību.

Šie procesi liek apzināt, vai Latvijas gadījumā var runāt par jaunu fenomenu - eksploatatīvām fiktīvām laulībām, kur Latvijas pilsoņi (lielākoties jaunas sievietes no riska ģimenēm, vientuļās mātes) tiek pakļauti dažādām eksploatācijas formām, un analizēt, kādas ir šo eksploatatīvo fiktīvo laulību pazīmes. Galvenie teorētiskie jēdzieni, kas izmantoti analīzē, ir eksploatācijas un ievainojamības jēdziens. Datu avoti ir piecu eksploatatīvo fiktīvo laulību gadījumu izpēte, kā arī 15 padziļinātās intervijas ar 17 ekspertiem, kas ikdienā saskaras ar cilvēku tirdzniecības un fiktīvo laulību problemātiku.

Atslēgvārdi: eksploatatīvas fiktīvas laulības, eksploatācija, ievainojamība, cilvēku tirdzniecība, migrācija

levads

Globālās starptautiskās migrācijas plūsmas pasaulē ir vērstas no mazāk attīstītiem reģioniem uz ekonomiski attīstītākām teritorijām, un globāli Eiropa ir uzskatāma par vienu no ekonomiski attīstītākajiem reģioniem. Vienlaikus lielākā daļa ekonomiski attīstīto valstu, arī valstu apvienības (Eiropas Savienība) dažādos veidos ierobežo legālās migrācijas plūsmas (Hollified 2000; Meyers, 2000). Situācijā, kad legālās migrācijas iespējas ir ierobežotas, tiek meklēti visdažādākie veidi, kā, izmantojot normatīvā regulējuma un tā kontroles nepilnības, apiet migrācijas ierobežojumus.

Viens no šādiem veidiem ir fiktīvas laulības, konkrēti – Eiropas Savienības (ES) pilsoņa laulības ar trešo valstu valstspiederīgo sniedz likumīgu pamatu iegūt uzturēšanās atļauju ES. Tas ir arī pamats fiktīvo laulību slēgšanai starp Latvijas pilsoņiem, kas vienlaicīgi ir arī ES pilsoņi, un trešo valstu pilsoņiem.

Fiktīvo laulību slēgšana lielākoties balstās uz reālu vai iedomātu abu pušu interesi, jo trešo valstu valstspiederīgais iegūst sev nepieciešamo uzturēšanās pamatu ES, bet ES pilsonis, kas iesaistīts laulību slēgšanā, parasti saņem finansiālu atlīdzību, un tā tas daudzos gadījumos arī notiek, bet ir arī cita veida situācijas. Gadījumos, kad laulību slēdzēji no ES valsts ir personas ar zemu izglītību, ar garīgās veselības problēmām un ir pakļautas nabadzības riskam, vērojamas situācijas, kad personu iesaistīšanās nelikumīgās darbībās tiek pavērsta pret tām, un tās ir pakļautas krāpniecībai (nesaņem solīto atlīdzību), dažāda veida ekspluatācijai un vardarbībai. ES līmenī vieni no pirmajiem šīm tendencēm uzmanību pievērta Latvijas konsulāro departamentu pārstāvji, konkrēti, Latvijas pārstāvniecība Īrijā, bet tā nav parādība, kas sastopama tikai Latvijas pilsoņu vidē (Viuhko, Lietonen, Jokinen, Joutsen, 2016). Jāuzsver,

ka fiktīvas laulības starp Latvijas pilsoņiem un trešo valstu valstspiederīgajiem tiek slēgtas lielākoties ārpus Latvijas tādās valstīs, kur laulību reģistrācijas procedūra netiek īpaši kontrolēta, piemēram, līdz nesenam laikam Īrijā, Grieķijā un Kiprā.

Analizējot ES pilsoņu rekrutēšanas veidus fiktīvajām laulībām, atklājās, ka daudzos gadījumos vairākas pazīmes liek domāt, ka šādas fiktīvas laulības ir uzskatāmas par cilvēku tirdzniecības paveidu (Cilvēku tirdzniecības pamatnostādnes 2014.–2020. gadam), jo ir iespējams identificēt trīs cilvēku tirdzniecības noziegumu definīcijā iekļautos elementus – darbību, līdzekli un mērķi ekspluatēt, un noziedzīgu grupu, kas ar krāpšanas palīdzību organizē fiktīvas laulības, lai paši kā starpnieki nopelnītu.

Šādas atziņas ļauj izvirzīt pieņēmumu, ka mēs varam runāt par jaunu fenomenu – ekspluatatīvām fiktīvajām laulībām, kur viena vai dažkārt pat abas puses ir iesaistītas noziedzīgā nodarījumā ar viltu. Ļoti būtisks šī fenomena izpratnē ir jēdziens „personas ievainojamība”, kas palīdz skaidrot, kā un kādēļ personas iesaistās fiktīvās laulībās.

Šī raksta mērķis ir raksturot fenomenu „ekspluatatīvas fiktīvas laulības” Latvijas kontekstā, sniedzot priekšstatu par to, kādi ekspluatatīvu laulību veidi, kuros iesaistīti Latvijas pilsoņi, ir tikuši novēroti. Raksta tapšanā ir izmantota informācija, kas sagatavota projekta “Novēršot cilvēku tirdzniecību un fiktīvās laulības: daudznozaru risinājums” HESTIA (HOME/2013/ISEC/AG/THB/4000005845) īstenošanas procesā.

Analīzes pamatā ir Latvijas normatīvā regulējuma un statistikas datu analīze, piecu ekspluatatīvo fiktīvo laulību gadījumu izpēte, kas balstās uz sociālās rehabilitācijas pakalpojumu sniedzēju lietu izpēti un padziļinātām

intervijām ar ekspluatatīvo fiktīvo laulību upuriem, kā arī 15 padziļinātās intervijas ar kopumā 17 ekspertiem, kas ikdienā saskaras ar cilvēku tirdzniecības un fiktīvo laulību problemātiku.

Pētījuma teorētiskā pieeja: ekspluatācijas un ievainojamības jēdziens

Raksturojot jēdzienu „ekspluatatīvas fiktīvas laulības”, to nepieciešams sadalīt divās daļās. „Fiktīvās laulības” un „ekspluatācija” ir divi jēdzieni, kas veido pamatu jaunajam jēdzienam un tā interpretācijai. Jēdziena „fiktīva laulība” izpratne šajā ziņojumā ir balstīta uz Latvijas normatīvajā regulējumā noteikto. Saskaņā ar Civillikuma 60. pantā norādīto – fiktīvas laulības ir tādas laulības, kas noslēgtas bez nolūka izveidot ģimeni. Savukārt Krimināllikuma 285.² pants, kas stājas spēkā 2013. gada 1. aprīlī, paredz, ka krimināli sodāmas fiktīvas laulības ir tikai tās laulības, kuras noslēgtas nolūkā nodrošināt trešo valstu valstspiederīgajam iespēju likumīgi iegūt tiesības uzturēties Latvijas Republikā, citā Eiropas Savienības dalībvalstī, Eiropas Ekonomikas zonas valstī vai Šveices Konfederācijā. Krimināllikuma 285.² pantā ietvertā izpratne atbilst arī ES Padomes 1997. gada 4. decembra rezolūcijā par pasākumiem fiktīvu laulību apkarošanā paustajai izpratnei, un šāda izpratne arī lietota ziņojumā un interpretējot jēdzienu „ekspluatatīvas fiktīvas laulības”.

1. attēls. Pētījuma jēdziens



Jēdziena „eksploatācija” izpratnei izmantots Krimināllikuma 154.² pantā ietvertais definējums, kas atbilst *ANO Konvencijas pret transnacionālo organizēto noziedzību Protokolā par cilvēku tirdzniecības, jo sevišķi tirdzniecības ar sievietēm un bērniem, novēršanu, apkarošanu un sodīšanu*, un ar to tiek saprasta personas iesaistīšana prostitūcijā vai cita veida seksuālā izmantošanā; piespiešana veikt darbu, sniegt pakalpojumus vai izdarīt noziedzīgus nodarījumus; turēšana verdzībā vai citas tai līdzīgas formas, vai turēšana kalpībā; personas audu vai orgānu nelikumīga izņemšana. Fiktīvu laulību gadījumā parasti nav vērojama personas eksploatācija komerciālos nolūkos (piespiedu darbā vai iesaistot prostitūcijā), bet gan turēšana verdzībā vai citas tai līdzīgas formas un seksuāla izmantošana nekomerciālos nolūkos, kā arī piespiešana izdarīt noziedzīgus nodarījumus, tai skaitā – slēgt fiktīvas laulības, kas saskaņā ar Latvijas normatīvo regulējumu ir krimināli sodāma darbība. Izvērsti ekspluatatīvu fiktīvu laulību pazīmju raksturojums, pamatojoties uz

konkrētu gadījumu un ekspertu pieredzes izpēti Latvijā, ir raksta analīzes daļas galvenais uzdevums.

Cits izpētē nozīmīgs jēdziens, kas saistīts ar ekspluatatīvo fiktīvo laulību fenomenu, ir „ievainojamības” jēdziens. Latvijā šī jēdziena izpratnē būtisku pienesumu ir sniedzis pētījums „Rekrutēšana cilvēku tirdzniecībai un sievietes tēls interneta vidē” (Bite, Zitmane, Krolovs, Prītsa, 2014), kurā definēta psiholoģiskā, ekonomiskā un sociālā personu ievainojamība. Pētījumā dažādie ievainojamības aspekti identificēti attiecībā uz sieviešu iesaistīšanās prostitūcijā iemesliem, bet tie lielā mērā attiecināmi arī uz iesaistīšanos fiktīvās laulībās iemesliem. Ievainojamības jēdziens ir definēts arī Krimināllikuma 154.² pantā. Tas ir pants, kas definē cilvēku tirdzniecības jēdzienu, un saskaņā ar šo pantu jēdziens „ievainojamība” ir apstākļi, kad personai nav citas reālas vai pieņemamas izvēles, kā vien pakļauties ekspluatācijai. Ievainojamības jēdziens Krimināllikuma 154.² pantā ir iekļauts līdz ar Krimināllikuma grozījumiem 2014. gada 25. septembrī, kas stājās spēkā 2014. gada 29. oktobrī. Ekspertu vērtējumā tās ir būtiskas izmaiņas, kas ļauj tiesvedības laikā atpazīt un ņemt vērā konkrētu personu nelabvēlīgo un no citiem atkarīgo situāciju.

Datu avotu raksturojums

Raksta sagatavošanā izmantoti dažādi avoti un pētnieciskās metodes. Pirmkārt, ir veikta normatīvā regulējuma un statistikas datu analīze, kurā izmantoti gan sociālās rehabilitācijas pakalpojumu sniedzēju, gan policijas, gan Pilsonības un migrācijas lietu pārvaldes, gan Ārlietu ministrijas Konsulārā departamenta dati. Otrkārt, ir veikta piecu ekspluatatīvo fiktīvo laulību gadījumu izpēte, kas balstījās uz sociālās rehabilitācijas pakalpojumu sniedzēju lietu izpēti un analīzi un

padziļinātajām intervijām ar ekspluatatīvo fiktīvo laulību upuriem (skat. 2. attēlu).

2. attēls. Pētījumā iekļautie ekspluatatīvo fiktīvo laulību gadījumi

1. gadījums. Sieviete, 35 gadi, šķīrusies, 3 bērni, Latvijā dzīvojusi laukos. Strādāja polietes un trešo valstu valstspiederīgā ģimenē Īrijā par aukli. Trešo valstu valstspiederīgais piedāvāja fiktīvi precēties ar savu brāli, piedāvājot par to samaksu. Pirms laulībām ar darba devēja brāli sieviete sāka dzīvot pie viņa. Sieviete neļāva atstāt viņai ierādīto istabu, neļāva kontaktēties ar radiem un draugiem, pārtiku izsniedza vienu reizi dienā, piespieda sniegt seksuālos pakalpojumus topošajam vīram, solīja, ka pēc laulībām varēs atgriezties Latvijā. Fiktīvā laulība ir atzīta par spēkā neesošu no noslēgšanas brīža.

2. gadījums. Sieviete, 20 gadi, neprecējusies, bez bērniem, Latvijā dzīvojusi laukos. Sieviete pēc vidusskolas beigšanas strādāja par šuvēju ar ļoti mazu algu. Paziņa piedāvāja labi atalgotu darbu Vācijā, konkrēti neminot kādu. Ierodoties Vācijā, sieviete tika informēta, ka darba nav, bet ir jāprecas ar trešo valstu valstspiederīgo. Par laulību noslēgšanu tika solīta atlīdzība un „parāda atlaišana” – nevajadzēs atdot naudu par lidmašīnas biļeti, bet, ja viņa nepiekrītīs, tad draudēja, ka atstās sievieti lidostā bez naudas un viņa nevarēs atgriezties Latvijā. Tika atņemti dokumenti un ierobežota iespēja atstāt dzīvokli, nedrīkstēja kontaktēties ar saviem radiem un draugiem. Pēc ilgstošas lūgšanās sievietei tika nopirkta autobusa biļete uz Latviju, un viņa atgriezās Latvijā. Iesniegti dokumenti par fiktīvās laulības atzīšanu par neesošu no noslēgšanas brīža.

3. gadījums. Sieviete, 20 gadi, neprecējusies, bez bērniem, Latvijā dzīvojusi laukos. Draudzene uzaicinājusi uz Īriju un piedāvājusi tur darbu. Īrijā darba nebija, un sievietei tika paziņots, ka viņa ir parādā, tādēļ viņai ir jāprecas ar trešo valstu valstspiederīgo. Pēc fiktīvajām laulībām sieviete atgriezās Latvijā, bet pēc kāda laika fiktīvais vīrs pieprasīja, lai viņa atbrauc uz Dublinu apliecināt laulību esamību. Šajā uzturēšanās laikā sievietei tika atņemti dokumenti, un viņa tika seksuāli izmantota, viņa un viņas mazgadīgā meita, kas bija piedzimis attiecībās Latvijā, tika sista. Fiktīvi apprecējusies

ir arī sievietes pusmāsa. Iesniegti dokumenti par fiktīvās laulības atzīšanu par neesošu no noslēgšanas brīža.

4. gadījums. Sieviete, 22 gadi, neprecējusies, 6 mēnešus vecs bērns, Latvijā dzīvojuši laukos. Sieviete ir no daudz bērnu ģimenes ar sliktiem ekonomiskiem apstākļiem. Fiktīvām laulībām savervējusi radniece, solot labu dzīvi sievietei un tās bērnam un darbu Īrijā. Atbraucot uz Īriju, sieviete tika piespiesta precēties ar trešo valstu valstspiederīgo. Sieviete pakļauta seksuālai ekspluatācijai, draudiem, sista gan pati, gan arī viņas mazais bērns. Fiktīvā laulībā piedzimuši vēl divi bērni. Fiktīvā laulība ir atzīta par spēkā neesošu no noslēgšanas brīža.

5. gadījums. Sieviete, 19 gadi, neprecējusies, bez bērniem, uzaugusi bērnunamā, Latvijā dzīvojuši mazpilsētā. Sieviete sociālajos tīklos tika piedāvāts darbs Īrijā. Atbraucot uz Īriju, sievieti sagaidīja divi trešo valstu valstspiederīgie, un izrādījās, ka darba nav. Sieviete tika iepazīstināta ar vēl vienu citu trešo valstu valstspiederīgo, kas viņu aplidoja un piedāvāja precēties. Pēc kāzām vīra attieksme mainījās, sievietei atņēma dokumentus, viņu kontrolēja, fiziski iespaidoja (spēra, rāva aiz matiem) un piespieda stāties seksuālās attiecībās, kuru rezultātā piedzima bērns. Iesniegti dokumenti par fiktīvās laulības atzīšanu par neesošu no noslēgšanas brīža.

Treškārt, daudzas atziņas balstās uz ekspertu intervijās iegūto informāciju. Kopumā tika veiktas 15 padziļinātās intervijas ar 17 ekspertiem, kas ikdienā saskaras ar cilvēku tirdzniecības un fiktīvo laulību problemātiku. Intervētie eksperti ir pārstāvji no Ārlietu ministrijas, Tieslietu ministrijas, Pilsonības un migrācijas lietu pārvaldes, Ģenerālprokuratūras, Valsts policijas, Rīgas pilsētas dzimtsarakstu nodaļas, sociālās rehabilitācijas pakalpojumu sniedzēju biedrības „Patvērums „Drošā māja”” un biedrības „Resursu centrs sievietēm „Marta””, kā arī no vairāku pašvaldību sociālajiem dienestiem un biedrības „Par brīvu Vidzemi no cilvēku tirdzniecības”. Pētnieciskās intervijas un datu analīze tika veikta

HESTIA projekta “Novēršot cilvēku tirdzniecību un fiktīvās laulības: daudznozaru risinājums” ietvaros (Šūpule, 2016).

Normatīvais regulējums un statistiskā informācija

Fiktīvas laulības ir parādība, kas var izpausties daudzos un dažādos veidos, un ne visi fiktīvo laulību gadījumi ir saistīti ar cilvēku tirdzniecību un ir krimināli sodāmi vai uzskatāmi par noziegumu. Latvijā par krimināli sodāmu fiktīvās laulības gadījumu uzskata laulību slēgšanu nevis nolūkā veidot ģimeni, bet gan lai nodrošinātu kādam iespēju likumīgi iegūt tiesības uzturēties Latvijas Republikā, citā Eiropas Savienības dalībvalstī, Eiropas Ekonomikas zonas valstī vai Šveices Konfederācijā. Vienlaikus Latvija ar šādu normatīvo regulējumu izceļas daudzu citu ES valstu vidū, jo lielākajā daļā citu valstu nav šāda regulējuma. Iemesls, kādēļ Latvijas Krimināllikumā, sākot no 2013. gada 1. aprīļa, ir paredzēta atbildība par ļaunprātīgu personas nodrošināšanu ar iespēju likumīgi iegūt tiesības uzturēties Latvijas Republikā, citā Eiropas Savienības dalībvalstī, Eiropas Ekonomikas zonas valstī vai Šveices Konfederācijā (KL 2012. gada 13. decembra grozījumi. KL 285.² pants), ir tieši saistīts ar ekspluatatīvu fiktīvu laulību skaita pieaugumu, ko novēroja gan policija, gan Latvijas pārstāvniecības ārvalstīs, gan sociālo pakalpojumu sniedzēji Latvijā.

Statistiskā informācija par fiktīvo laulību gadījumiem ir ierobežota, bet vislielākais novēroto fiktīvo laulību ar Latvijas pilsoņiem īpatsvars ārvalstīs līdz šim ir bijis Īrijā. Šī iemesla dēļ tieši Latvijas pilsoņu laulībām Īrijā ir pievērsta lielāka uzmanība, un Ārlietu ministrijas Konsulārais departaments apkopo Īrijas iestāžu sniegto informāciju par Latvijas un trešo valstu pilsoņu Īrijā noslēgtajām laulībām. Visvairāk laulības tiek slēgtas ar Pakistānas, Indijas un Bangladešas pilsoņiem. Laika periodā no 2009. līdz 2014. gadam Īrijā ir noslēgtas 1262 laulības ar trešo valstu

pilsoņiem, no kurām 625 jeb 50% ir ar Pakistānas pilsoņiem, bet 177 jeb 14% – ar Indijas pilsoņiem (1. tabula). Jāuzsver, ka nav pamata uzskatīt, ka visas šīs laulības ir fiktīvas laulības vai laulības, kurās sastopama ekspluatācija, bet eksperti – gan sociālās rehabilitācijas pakalpojumu cilvēku tirdzniecības upuriem sniedzēji, gan Latvijas konsulārajās pārstāvniecībās ārvalstīs strādājošie (Buša 2015) – pauž bažas, ka liela daļa laulību, iespējams, tomēr ir fiktīvas no vienas vai no abām pusēm. Īpaši lielas aizdomas par fiktīvām laulībām ir tajos gadījumos, kad laulātie nedzīvo kopā un tiekas reizi gadā, lai apmeklētu migrācijas dienestus konkrētajā valstī uzturēšanās atļaujas pagarināšanai.

1. tabula. Latvijas pilsoņu un trešo valstu pilsoņu Īrijā noslēgtais laulību skaits. 2009–2014

Kopīgais skaits	2009	2010	2011	2012	2013	2014	Kopā (2009–2014)
Kopā	357*	245	124	108	203	225	1262
<i>Pakistāna</i>	257	143	56	28	65	76	625
<i>Indija</i>	80	37	15	5	18	22	177
<i>Bangladeša</i>	20	20	16	9	7	-	72
<i>Cita</i>	*	45	37	66	113	127	388

**Par 2009. gadu informācija sniegta tikai par noslēgtām laulībām ar Pakistānas, Indijas un Bangladešas pilsoņiem.*

Avots: Ārlietu ministrijas Konsulārais departaments

Saskaņā ar biedrības „Patvērums „Drošā māja”” sniegto informāciju – no 2007. gada līdz 2014. gadam biedrība ir sniegusi sociālās rehabilitācijas pakalpojumus 113 personām, no kurām 59 jeb vairāk nekā puse ir bijušas saistītas ar fiktīvām laulībām. 2014. gadā bija 27 oficiāli atzīti cilvēku tirdzniecības upuri, no kuriem 15 (atkal vairāk nekā puse) tikuši ekspluatēti fiktīvu laulību situācijā. Latvijas pilsoņi fiktīvās laulībās

tiek iesaistīti galvenokārt ārzemēs, nevis Latvijā, bet Latvijā notiek cilvēku vervēšana fiktīvām laulībām, kā arī – Latvijas pilsoņi pēc palīdzības vēršas lielākoties tieši Latvijas, nevis citu valstu iestādēs.

Latvijas diplomātiskās un konsulārās pārstāvniecības ārvalstīs apkopo statistisko informāciju par to Latvijas valstspiederīgo skaitu ārzemēs, kas situācijā, kur ir aizdomas par cilvēku tirdzniecību, vēršas pēc palīdzības Latvijas pārstāvniecībās. Pēdējo piecu gadu laikā (no 2011. gada līdz 2015. gada 30. jūnijam) Latvijas diplomātiskajās un konsulārajās pārstāvniecībās ārvalstīs ir sniegta palīdzība 365 iespējamajiem cilvēku tirdzniecības upuriem. Visbiežāk palīdzība ir lūgta Latvijas pārstāvniecībā Īrijā (divas trešdaļas no visiem gadījumiem jeb 241 gadījums), otrā Latvijas pārstāvniecība, kur visbiežāk lūgta palīdzība, ir Lielbritānijā (14% no visiem gadījumiem jeb 53 gadījumi) un trešajā vietā ir Latvijas pārstāvniecība Grieķijā (5% no visiem gadījumiem jeb 17 gadījumi).

Jāpiebilst, ka, pateicoties Latvijas ārlietu dienesta un Valsts policijas pārlicināšanai visos līmeņos, Īrijā pēdējo divu gadu laikā vērojami būtiski uzlabojumi laulību procedūras kontrolē, kā arī sadarbībā ar Īrijas policiju. 2015. gada 18. augustā stājās spēkā grozījumi Īrijas Laulību likumā, kas paredz izskaust fiktīvās laulības. Laulību reģistrācijas dienesta darbiniekiem īpaša uzmanība jāpievērš pāriem, no kuriem viens ir kādas Eiropas Savienības dalībvalsts pilsonis, bet otrs – trešo valstu pilsonis. Ja Laulību reģistrācijas dienesta darbiniekiem pāris šķitīs aizdomīgs, piemēram, ir aizdomas, ka laulībā stājas personas, kuras viena otru nepazīst, nav kopīgas saziņas valodas, tiks uzsākta izmeklēšana un, ja aizdomas apstiprināsies, laulības netiks reģistrētas un par konkrēto gadījumu tiks ziņots Tieslietu un līdztiesības departamentam (līdzīga procedūra jau kādu laiku tiek īstenota arī Latvijā). Šī informācija tika

izplatīta arī Latvijas pilsoņiem Īrijā, un to veica Īrijas Sociālās aizsardzības departaments sadarbībā ar Īrijas latviešu portālu Baltic – Ireland (Kārkliņa 2015).

Ekspluatatīvu fiktīvu laulību pazīmes: datu analīze

Fiktīvo laulību gadījumu analīze un ekspertu intervijās iegūtā informācija atklāj trīs galvenos veidus, kā sievietes tiek iesaistītas ekspluatatīvās fiktīvās laulībās. Pirmkārt, var identificēt cilvēku tirdzniecības gadījumus, kur persona piespiesta stāties fiktīvās laulībās (piespiedu fiktīvās laulības). Otrkārt, ir cilvēku tirdzniecības gadījumi, kur, lai gan persona sākotnēji piekritusi stāties fiktīvās laulībās, tomēr pēc tam ir apkrāpta un pakļauta vardarbībai un tādējādi ir pakļauta arī ekspluatācijai fiktīvām laulībām. Trešais ekspluatatīvo fiktīvo laulību veids ir fiktīvas laulības, kur personai sākotnēji radīts priekšstats, ka tā ir īsta laulība, bet pēc laika izrādās, ka tā ir krāpšana (vienpusējas fiktīvas laulības – laulības no vīra puses ir fiktīvas, no sievas puses – īstas).

Visu triju ekspluatatīvo fiktīvo laulību veidu kopīgās pazīmes ir saistītas ar vervēšanas mehānismiem. Visos gadījumos tiek izmantota krāpšana un manipulēšana ar upuri bezpalīdzības stāvoklī, tiek izmantota upura ievainojamība. Ja piespiedu fiktīvo laulību gadījumā krāpšana ir veids, kā upuri aizvilināt no Latvijas (tiek solīts darbs ārzemēs, kur varēs labi nopelnīt), tad brīvprātīgu fiktīvo laulību gadījumā krāpšana ir novērojama veidā, kā darījums notiks: upuri domā, ka pēc laulībām uzreiz saņems naudu un varēs braukt atpakaļ, bet realitātē nauda netiek samaksāta, ir jādzīvo ar „vīru” kopā, lai pārliecinātu migrācijas dienestus par īstām laulībām, un persona tiek pakļauta vardarbībai. Vienpusēju fiktīvo laulību gadījumā upurim tiek radīta ilūzija par īstām attiecībām.

Upura ievainojamība ir kopīga pazīme attiecībā uz visiem trijiem ekspluatatīvo fiktīvo laulību veidiem, un biežāk sastopamie ievainojamības aspekti ir: nabadzība, nelabvēlīgi ģimenes apstākļi (disfunkcionālas ģimenes), zems izglītības līmenis, diagnosticēta vidēji smaga vai smaga garīgās atpalcības pakāpe, vājas sociālās prasmes. Eksploatācijas veidi dažādos gadījumos var būt atšķirīgi, bet visbiežāk sastopamie ir:

- 1) iesaistīšana noziedzīga nodarījuma izdarīšanā – fiktīvās laulībās, dažkārt arī citās nelikumīgās darbībās, piemēram, citu upuru vervēšanā, zagšanā;
- 2) piespiedu seksuālo pakalpojumu sniegšana fiktīvajam vīram, dažkārt arī viņa radiem vai draugiem;
- 3) verdzības stāvoklis – personas brīvību ierobežošana, pilnīga kontrole: nevar atstāt savu istabu, nevar kontaktēties ar tuviniekiem, draugiem, jāpieņem svešas tradīcijas u.c., psiholoģiskas un fiziskas vardarbības situācija, pilnīga ekonomiska atkarība, dzīve nepārtrauktu draudu ēnā.

Uz ekspluatatīvo fiktīvo laulību gadījumiem Latvijā ir piemērojams Austrālijas pētnieku (Lyneham & Richards 2014) pētījumā par cilvēku tirdzniecību un laulībām Austrālijā secinātais, ka šajos cilvēku tirdzniecības gadījumos raksturīgākā eksploatācijas forma nav ne piespiedu darbs, ne seksuālā eksploatācija, bet upura personības, patības eksploatācija (angliski: „*the exploitation of the very personhood of the victim*”), kas ietver upura eksploatāciju darbā (kalpība mājās vai piespiedu darbs ārpus mājas), upura ķermeņa eksploatāciju (seksuālo pakalpojumu sniegšana, reprodukcijas kontrole no izmantotāja puses, plašākā nozīmē kontrole pār upura ķermeni); psiholoģiskā verdzība, brīvības zaudēšana.

Attiecībā uz Latvijā identificētajiem trijiem ekspluatatīvo fiktīvo laulību veidiem atšķiras tas, cik lielā mērā eksperti ir vienprātis, ka tos

var uzskatīt par cilvēku tirdzniecības gadījumiem. Ja vairums ekspertu atzīst, ka pirmie divi gadījumi Latvijā tiek uzskatīti par cilvēku tirdzniecību (attiecībā uz otro gadījumu gan jāpiemin, ka ne vienmēr to izdodas pierādīt, un arī citās valstīs šo gadījumu ne vienmēr uzskata par cilvēku tirdzniecību), tad vissarežģītākais ir trešais gadījums. Vienpusēju fiktīvo laulību gadījumā ir grūtības pierādīt, ka tās ir fiktīvas laulības, kā arī to, ka tā būtu cilvēku tirdzniecība, jo, pirmkārt, paši upuri bieži vien ilgstoši nevēlas atzīt, ka viņu laulības nebija īstas un viņas ir tikušas apkrāptas. Otrkārt, šajās laulībās lielākoties dzimst bērni, kas it kā apliecina īstu attiecību pastāvēšanu. Treškārt, problēmas un vardarbība bieži vien tiek novērotas tikai vairākus gadus pēc laulībām, kas arī apgrūtina pierādīt, ka sākumā, iespējams, ir bijusi vervēšana un krāpniecība, jo problēmas un vardarbība ir arī normālās laulībās, kas veidotas, lai patiešām dibinātu ģimeni, nevis tikai, lai iegūtu uzturēšanās atļauju. Vienlaikus Latvijas ekspertu vidū ir speciālisti, kas uzsver, ka Latvijā ir pieredze arī šādās laulībās saskatīt krāpniecību un fiktīvās laulības pazīmes, no kurām būtiskākās ir šīs: trešo valstu valstspiederīgā uzturēšanās atļaujas vienīgais pamats ir laulība ar Latvijas pilsoni; piedāvājums precēties tiek izteikts uzreiz pēc iepazīšanās; trešo valstu valstspiederīgais visādi veicina grūtniecības iestāšanos un kopīga bērna piedzimšanu, jo kopīgs bērns ir pietiekams pamats, lai pieprasītu uzturēšanās atļauju ES; laulības tiek organizētas ārpus Latvijas – valstī, kur ļoti minimāli tiek kontrolēta laulību slēgšanas procedūra; laulību ceremonijā nepiedalās līgavas vecāki, radnieki, draugi; attiecības ģimenē (vardarbības cikls) ir pakārtotas nepieciešamībai apmeklēt migrācijas dienestus.

2. tabula. Eksploatatīvo fiktīvo laulību veidi, kas sastopami Latvijā, un to pazīmes

	Eksploatatīvo fiktīvo laulību veidi		
	Cilvēku tirdzniecība, kur persona piespiesta stāties fiktīvās laulībās (piespiedu fiktīvās laulības)	Cilvēku tirdzniecība, kur persona sākotnēji piekritusi stāties fiktīvās laulībās, bet pēc tam apkrāpta un pakļauta vardarbībai	Fiktīvas laulības, kur personai sākotnēji radīts priekšstats, ka tā ir īsta laulība, bet pēc laika izrādās, ka tā ir krāpšana, un persona pakļauta eksploatācijai
Vervēšana	Krāpšana un viltus: sākotnēji piedāvā ārzemēs darbu, atbraucot piespiež stāties fiktīvās laulībās	Krāpšana attiecībā uz veidu, kā darījums notiks: nauda netiek samaksāta, ir jādzīvo kopā, persona tiek pakļauta vardarbībai	Krāpšana un viltus: tiek radīta ilūzija par īstām attiecībām
Personas ievainojamība	Personas, kas iesaistās fiktīvās laulībās, ievainojamība ir būtisks aspekts visos aplūkotajos gadījumos. Biežāk sastopamie ievainojamības aspekti ir: nabadzība, nelabvēlīgi ģimenes apstākļi (disfunkcionālas ģimenes), zems izglītības līmenis, diagnosticēta vidēji smaga vai smaga garīgās atpalicības pakāpe, vājas sociālās prasmes		
Eksploatācijas veidi	Eksploatācijas veidi ir sastopami dažādi: 1) Iesaistīšana noziedzīga nodarījuma izdarīšanā – fiktīvās laulībās, dažkārt arī citās nelikumīgās darbībās, piemēram, citu upuru vervēšanā, zagšanā; 2) Piespiedu seksuālo pakalpojumu sniegšana; 3) Verdzības stāvoklis, personas brīvību ierobežošana: nevar atstāt savu istabu, nevar kontaktēties ar tuviniekiem, draugiem, jāpieņem svešas tradīcijas u.c., psiholoģiskas un fiziskas vardarbības situācija, pilnīga ekonomiskā atkarība, dzīve nepārtrauktu draudu ēnā.		
Cilvēku tirdzniecības situācijas pierādīšana	Ja var pierādīt, ka persona ir piespiesta stāties laulībā (braucot uz ārzemēm ir bijis nodoms strādāt), salīdzinoši vienkārši ir pierādīt cilvēku tirdzniecības gadījumu. Persona tiek uzskatīta par cilvēku tirdzniecības upuri	Ja var pierādīt, ka persona ir apkrāpta, atlīdzība par stāšanos laulībā nav saņemta, un var pierādīt, ka persona ir cietusi no eksploatācijas, cilvēku tirdzniecības gadījumu var pierādīt. Persona tiek uzskatīta par cilvēku tirdzniecības upuri	Cilvēku tirdzniecības gadījumu ir ļoti sarežģīti pierādīt, jo upuris pats var ilgstoši neatzīt, ka attiecības nav bijušas īstas, upurim ir grūti noticēt, ka viņš ir apmānīts, upuris nereti ir no attiecībām atkarīgs (gan psiholoģiski, gan ekonomiski), paiet ilgs laiks (trīs līdz pieci gadi), līdz tiek atzīts, ka tās nav īstas laulības un upuris spēj saskatīt eksploatāciju un sasaitīt attiecības ar patieso fiktīvo laulību mērķi – uzturēšanās atļaujas iegūšanu

<p>Būtiskas pazīmes, kas palīdz identificēt, ka tas ir ekspluatatīvu fiktīvu laulību gadījums</p>	<p>1) Tiek kārtota uzturēšanās atļauja, kuras pamatojums ir laulība; 2) Uपुरi tiek piespiesti slēgt fiktīvu laulību, izmantojot draudus, upura ievainojamību un vardarbību. 3) Laulības tiek organizētas ārpus Latvijas – valstī, kur ir ļoti minimāla kontrole attiecībā uz laulību slēgšanas procedūru; 4) Laulību ceremonijā vairākumā gadījumu nepiedalās līgavas vecāki, radnieki, draugi.</p>	<p>1) Tiek kārtota uzturēšanās atļauja, kuras pamatojums ir laulība; 2) Uपुरi tiek apkrāpti (netiek samaksāts) un tiek piespiesti slēgt fiktīvu laulību (vai arī apliecināt to), izmantojot draudus, upura ievainojamību un vardarbību. 3) Visādi veicina grūtniecības iestāšanos un kopīga bērna piedzimšanu (intīmās attiecībās netiek lietoti kontracepcijas līdzekļi); 4) Laulības tiek organizētas ārpus Latvijas – valstī, kur ir ļoti minimāla kontrole attiecībā uz laulību slēgšanas procedūru; 5) Laulību ceremonijā vairākumā gadījumu nepiedalās līgavas vecāki, radnieki, draugi.</p>	<p>1) Tiek kārtota uzturēšanās atļauja, kuras pamatojums ir laulība; 2) Piedāvājums precēties uzreiz pēc iepazīšanās; 3) Visādi veicina grūtniecības iestāšanos un kopīga bērna piedzimšanu (intīmās attiecībās netiek lietoti kontracepcijas līdzekļi); 4) Laulības tiek organizētas ārpus Latvijas valstī, kur ir ļoti minimāla kontrole attiecībā uz laulību slēgšanas procedūru; 5) Laulību ceremonijā vairākumā gadījumu nepiedalās līgavas vecāki, radnieki, draugi. 6) Attiecības ģimenē (vardarbības cikls) ir pakārtotas nepieciešamībai apmeklēt migrācijas dienestus</p>
---	--	--	--

Secinājumi

Rakstā apkopotā informācija par fiktīvām laulībām, kurās iesaistīti Latvijas pilsoņi un trešo valstu valstspiederīgie, atklāj jauna fenomena „eksploatatīvas fiktīvās laulības” pazīmes. Būtiskākās pazīmes, kas raksturo šādas laulības, ir tas, ka iesaistītajam trešo valstu valstspiederīgajam tiek kārtota uzturēšanās atļauja, kuras pamatojums ir laulība, savukārt, Latvija/ ES pilsonis laulībās tiek iesaistīts, izmantojot krāpniecību, draudus, personas ievainojamību un vardarbību. Svarīgi uzsvērt, ka šādas laulības tiek organizētas kādā valstī ārpus Latvijas, kur ļoti minimāli tiek kontrolēta laulību slēgšanas procedūra. Latvijas/ ES pilsoņiem, kas tiek iesaistīti fiktīvās laulībās, būtiska raksturojoša pazīme ir ievainojamība, kas izpaužas kā nabadzība, nelabvēlīgi ģimenes apstākļi (disfunkcionālas ģimenes), zems izglītības līmenis, diagnosticēta vidēji smaga vai smaga garīgās atpalcības pakāpe un vājas sociālās prasmes.

Uz jautājumu, vai eksploatatīvas fiktīvās laulības ir uzskatāmas par cilvēku tirdzniecības gadījumiem, nav viennozīmīga atbilde. Noteikti daudzi gadījumi tādi ir, jo ir iespējams identificēt pazīmes, kas atbilst cilvēku tirdzniecības noziegumu starptautiski definētajām pazīmēm. Nozīmīgākie aspekti, kas ļauj šos gadījumus uzskatīt par cilvēku tirdzniecību, ir, pirmkārt, tas, ka tie ir organizēti personu grupā – ir pasūtītāji, ir organizētāji, ir vervētāji un starpnieki. Otrkārt, ir pazīmes, ka noziegumi ir izdarīti mantkārīgā nolūkā, jo organizētāji, vervētāji un starpnieki saņem atlīdzību par „līgavu” rekrutēšanu, bet to apmaksā trešo valstu valstspiederīgie, kas vēlas iegūt uzturēšanās atļauju ES. Treškārt, uz šo fenomenu kā cilvēku tirdzniecības gadījumu var skatīties arī tādēļ, ka tiek izmantots personas ievainojamības stāvoklis. Tomēr minētās

pazīmes neizslēdz to, ka kādas līdzīgas laulības ir klasificējas tikai kā fiktīvas laulības, kas ir Krimināllikuma 285.² panta pārkāpums, jo darījums ir noticis, abām pusēm vienojoties, un nav pamata runāt par personas ekspluatāciju, tādēļ šādu lietu izmeklēšana un pierādīšana ir ļoti sarežģīta.

Izmantoto avotu un literatūras saraksts

Ārlietu ministrijas Konsulārais departaments (2015). Latvijas pilsoņu un trešo valstu pilsoņu Īrijā noslēgtais laulību skaits. 2009–2014.

Bite, D.; Zitmane, M.; Krolavs, R.; Prīsta, S. (2014). *Rekrutēšana cilvēku tirdzniecībai un sievietes tēls interneta vidē. Latvijas, Igaunijas un Lielbritānijas gadījums*. Biedrība „Resursu centrs sievietēm „MARTA””.

Pieejams: http://www.marta.lv/docs/1283/2014/Drosibas-Kompass_petijums_MARTA.pdf

Buša, V. (2015). *Prezentācija: Fiktīvās laulības: cilvēku tirdzniecības forma?* Latvijas vēstniecība Īrijā. Prezentēta 03.06.2015. Briselē.

Cilvēku tirdzniecības pamatnostādnes 2014.–2020. gadam, apstiprinātas ar MK 2014. gada 31. janvāra rīkojumu Nr. 29. Pieejams: www.iem.gov.lv/files/text/Pamatn.pdf (Skatīts 19.04.2017.).

Civillikums. *Valdības Vēstnesis*, Nr. 41, 20.02.1937.

Hollified, F. J. (2000). The Politics of International Migration. How Can We “Bring the State Back In”? In: *Migration Theory: Talking across Disciplines* (ed. Brettell B. C. and Hollifield F.J.), 139–177 page.

Kārkliņa, D. (2015). *Īrijas likumdošana vēršas pret fiktīvām laulībām*. Publicēts: 19.08.2015. Pieejams: <http://baltic-ireland.ie/2015/08/32868/> (Skatīts 30.11.2015.).

Krimināllikums. *Latvijas Vēstnesis*, Nr. 199/200 (1260/1261), 08.07.1998.

Lyneham, S.; Richards, K. (2014). *Human trafficking involving marriage and partner migration to Australia*. Australian Institute of Criminology, Reports, Research and Public Policy Series, 124. Available: http://www.aic.gov.au/media_library/publications/rpp/124/rpp124.pdf. (Last viewed 30.11.2014.).

Meyers, Eytan (2000). Theories of International Immigration Policy – A Comparative Analysis. In: *International Migration Review*. Vol. 34, No. 4 (Winter, 2000), pp. 1245–1282.

Padomes 1997. gada 4. decembra Rezolūcija par pasākumiem fiktīvu laulību apkarošanai. *Oficiālais Vēstnesis*, Nr. 382, 16.12.1997.

Papildu konvencija par verdzības, vergu tirdzniecības un verdzībai līdzīgu institūtu un paražu izskaušanu. Pieņemta Apvienoto Nāciju Organizācijas Eiropas mītnē Ženēvā 1956. gada 7. septembrī. Pieejams: <http://m.likumi.lv/doc.php?id=73632> (Skatīts 30.11.2015.).

Par Apvienoto Nāciju Organizācijas Konvencijas pret transnacionālo organizēto noziedzību Protokolu par cilvēku tirdzniecības, jo sevišķi tirdzniecības ar sievietēm un bērniem, novēršanu, apkarošanu un sodīšanu par to. *Latvijas Vēstnesis*, Nr. 66(3014), 28.04.2004.

Šūpule, I. (2016). Human trafficking and sham marriages in Latvia. In: Viuhko, M.; Lietonen, A.; Jokinen, A.; Joutsen, M. (eds.) *Exploitative sham marriages: exploring the links between human trafficking and sham marriages in Estonia, Ireland, Latvia, Lithuania and Slovakia*. Helsinki: European Institute for Crime Prevention and Control, affiliated with the United Nations (Heuni), pp. 194–253.

Viuhko, M.; Lietonen, A.; Jokinen, A.; Joutsen, M. (eds.) (2016). *Exploitative sham marriages: exploring the links between human trafficking and sham marriages in Estonia, Ireland, Latvia, Lithuania and Slovakia*. Helsinki: European Institute for Crime Prevention and Control, affiliated with the United Nations (Heuni).

Vladislavs Volkovs

Etnisko minoritāšu identitātes starpetniskajā komunikācijā Latvijā

Pētījuma problēmas formulējums: komunikācija kā dažādu kolektīvu etnokultūras identitāšu nesēju mijiedarbība

Šajā rakstā parādīts, cik lielā mērā etnisko minoritāšu identitātes Latvijā ir atzītas par nacionālās identitātes vienu no leģitīmajām formām cilvēku ikdienišķajā komunikācijā un apziņā. Par pētījuma materiālu tiek izmantotas mūsdienu daudzetnisko valstu liberālās teorijas, kā arī Daugavpilī 2014. gadā autora veiktā socioloģiskā pētījuma dati par konfliktu situāciju risināšanas veidiem starp dažādu etnisko grupu pārstāvjiem. Starpetniskā komunikācija notiek "starp dažādu kultūru cilvēkiem", lai starp viņiem veicinātu efektīvu mijiedarbību.¹ Kopumā starpetniskā komunikācija un tajā iesaistīto etnokulturālo grupu identitātes ir ļoti cieši saistītas. Turklāt attiecības starp šīm sociālajām parādībām ir ļoti pretrunīgas. Sociologi un sociālie psihologi atzīst, ka svarīga ir komunikācija kā faktors, kas ietekmē grupu sociālās identitātes veidošanos.² Tajā pašā laikā zinātnieki uzsver, ka sociālās grupas identitāte nav iedomājama bez distancēšanās no citu grupu identitātēm un kontaktu ierobežojumiem ar citām grupām, īpaši starp etniskajām grupām,

¹Everett M. Rogers, William B. Hart, Yoshitaka Miike. Edward T. Hall and The History of Intercultural Communication: The United States and Japan. *Keio Communication Review*, 2002, No. 24, pp. 5, 7.

² Young Yun Kim. From Ethnic to Interethnic The Case for Identity Adaptation and Transformation. *Journal of Language and Social Psychology*, 2006, Vol. 2, No. 3, pp. 284, 291.

kuras konkurē par resursiem un varu, deklarējot savas individuālās un kolektīvās tiesības.¹ Daži zinātnieki pat apgalvo, ka starpetniskā komunikācija dzēš robežas starp etnisko grupu identitātēm.² Tomēr, kā parādīja F. Barts, šim procesam nav tik viennozīmīgs raksturs.³ Piemēram, Dž. Mīds uzskatīja, ka komunikācija veido sociālās identitātes interaktīvo raksturu, apvienojot tajā mijiedarbības pušu identitāšu elementus.⁴ A. Šics redzēja cilvēka "dzīvespasaulē" citus interaktīvās ietekmes rezultātus.⁵ Tomēr ir atklāts jautājums par to, cik dziļi mijiedarbības procesā cilvēki pielāgojas citu cilvēku identitātes vērtībām un cik svarīga ir komunikācija ar citām grupām „savas” grupas identitātes pilnveidošanā.

Kā liecina starpetnisko kontaktu daudzveidīgā prakse, īpaši valstīs ar izteikti akcentētām atšķirībām starp etnonacionālo vairākumu un etniskajām minoritātēm, šo grupu kopējā komunikācijas telpa ir atkarīga no grupu identitāšu oficiālās un neoficiālās institucionalizācijas. Starpetniskās komunikācijas raksturu (tās dziļumu, savstarpējo attiecību daudzveidību, atražošanas pakāpi cilvēku dažādās paaudzēs utt.) ietekmē sabiedrībā izveidojies konsenss starp etniskajām grupām attiecībā pret svarīgākajām sociētālajām vērtībām (E. Dirkems, T. Pārsonss). Daudzietniskajās sabiedrībās šo sociētālo vērtību kopums ietver sevī ne tikai tās, kas ir kopējais ekonomiskās, sociālās un politiskās

¹ Richard Jenkins R. *Social Identity*. (2 ed.) New York: Routledge, 2006, p. 5.

² Michael Hechter. *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in the British Development, 1536–1966*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975, pp. 22–34.

³ Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries*. In: Hutchinson, Smith A.D. (eds.) *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 75–82.

⁴ George H. Mead. *Internalizirovannie drugie i samost'*. In: Dobren'kov V. (ed.) *Zapadno-evpopeiskaya sociologia XIX veka*. Moscow: Mezhdunarodny institut biznesa i upravlenia, 1996, s. 222.

⁵ Alfred Schütz. *Izbrannoe: Mir, svetyaschiysya svetom*. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya enciklopedija, 2003, s. 402–403, 802.

dzīves pamats un kuras pēc būtības nav etniska rakstura, bet arī tās, kas nodrošina etnonacionālā vairākuma un etnisko minoritāšu identitāšu funkcionēšanu. Intensīvā starpetniskā komunikācija liecina par konsensu saistībā ar šīm vērtībām starp etniskajām grupām. Tajā komunikācijā sociētālās institucionalizētās vērtības, kurām ir bezpersonisks raksturs, tiek īstenotas un pastiprinātas, mijiedarbojoties personiskajās attiecībās. Un otrādi, šādas vajadzības trūkums liecina ne tikai par sociālpsiholoģiskajām barjerām starp dažādu etnisko identitāšu nesējiem, bet arī par normatīvā vērtību konsensa vājumu etnisko grupu apziņā. Šajā kontekstā vairāki sociologi uzsver, ka ir bezjēdzīgi pētīt mūsdienu nācijas, vadoties tikai un vienīgi pēc 18.–19. gadsimta asimilatoriskā nacionālisma receptēm.¹

Mūsdienu daudzetnisko nāciju identitātes ir sarežģītas sociālas parādības, kas ietver gan etnonacionālā vairākuma, gan citu etnisko grupu un minoritāšu identitātes. Tāpēc tik svarīgs ir konsenss starp dažādo grupu identitāšu normatīvo vērtību saturu.² Šis konsenss jārealizē nacionālās politiskās kultūras līmenī, kura ietver cieņu pret etnonacionālā vairākuma un etnisko minoritāšu tiesībām. Turklāt nedrīkst aprobežoties tikai ar cieņu pret citas etniskās identitātes cilvēku individuālajām tiesībām. Daudzetnisko sabiedrību pilsoniskā kultūra ietver arī cieņu pret etnisko grupu kolektīvās identitātes īstenošanas rezultātiem. Tāpēc, lai veidotu sociētālo konsensu šajās sabiedrībās, ļoti svarīgi ir etnopolitisko jautājumu publiski apspriest un diskutēt par to..

¹Anthony D. Smith. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, NewYork: Basil Blackwell, 1986, pp. 149–150; Rogers Brubaker. *Nationalism Refrained. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, 1996, pp. 67–69; Karl W. Deutsch. *Tides among Nations*. NewYork: Free Press, 1979, pp. 270–290.

²Anthony D. Smith. *Nations and Nationalism in Global Era*. Cambridge: Polity Press, 1995, pp. 100–102.

Kā parādījis P. Bergers un T. Lukmans, sociālo identitāti ietekmē, pirmkārt, cilvēku daudzveidīgā sociālā darbība, kas izpaužas sabiedrības sociālajā struktūrā, kurai ir vajadzīga "noteikta kārtība, pārvalde un stabilitāte", bet sabiedrības "institucionālā kārtība" uzspiež cilvēkiem "profilētas identitātes".¹ Ž. Bodrijārs vispār uzskatīja, ka postmodernisma apstākļos sociālā identitāte tiek stingri uzspiesta indivīdu "pastāvīgajā vispārējā mobilizācijā".² M. Fuko atzina ideju par sociālās identitātes uzspiešanu, kuru veic sociālās struktūras un varas institūcijas. Tāpēc starpetniskās komunikācijas parametri atspoguļo pašreizējās sabiedrības sociālo kārtību, tai skaitā arī dinamiskās attiecības starp varu un dominēšanu, etnonacionālo vairākumu, no vienas puses, un etniskajām minoritātēm, no otras puses.³ Etnisko grupu identitātes, kurām ir mazāk sociālā un kultūras kapitāla, var būt pakļautas manipulācijām un "simboliskajai vardarbībai" (P. Burdjē).⁴ Sociologu padziļinātā interese par manipulācijām ar etniskajām identitātēm ir sava veida reakcija uz nacionālo valstu lomu vājināšanos starpetnisko attiecību regulējumā.

Jirgens Hābermāss tomēr uzskata, ka ir svarīgi izmantot liberālā multikulturālisma pozitīvo potenciālu, kā arī vērst to uz sabiedrības saskaņu sociālo aktoru komunikācijā, bet, lai to izdarītu bāzes vērtību līmenī ("dzīvespasaulē"), ir svarīgs savstarpējās sapratnes "konteksts".⁵

¹Peter L. Berger, Thomas Luckmann. *Social'noye konstruivovanie real'nosti*. Moscow: Medium, 1995, s. 87, 146–151, 265.

²Jean Baudrillard. *Symbolic Exchange and Death*. London: SAGE Publications, 2000, p. 14.

³Paul-Michel Foucault. *Intellektualy i vlast'f*. Moscow: Praxis, 2002, s. 8.

⁴Pierre Bourdieu. *Sociologia social'nogo prostranstva*. Moscow: Institut eksperimental'noi sociologii, 2005, s. 169.

⁵Jürgen Habermas. *Moral'noe soznanie i komunikativnoe deistvie*. St. Petersburg: Nauka, 2000, s. 69, 90, 139, 158, 163–170, 199, 202.

To var veicināt publiskā sfēra, kas īsteno pilsoņu politisko līdzdalību, izmantojot diskusiju mehānismus, kas ir atvērti visai sabiedrībai. Starpetniskās komunikācijas demokrātiskā publiskā telpa institucionalizējas, pamatojoties gan liberālajās vērtībās, kas ļauj īstenot vienlīdzības principu starp cilvēkiem ar dažādu etnisko identitāti gan etnonacionālajā vairākumā, gan etnisko minoritāšu dažādos sociālajos statusos un lomās.

Tādēļ šeit pastāv zināma kolīzija starp individuālās vienlīdzības principiem un etnisko grupu identitāšu subordinēšanu, un, ja sabiedrībā vienlīdzības liberālajām vērtībām ir formāls raksturs, tad izteiktā etnosociālā stratifikācija stimulē kopējās pilsoniskās publiskās telpas fragmentarizāciju. Tas noved pie liberālo vērtību un vispārīgo morāles normu relativizācijas atkarībā no "savējo" un "svešo" novērtēšanas starpetniskās komunikācijas procesos.¹ Taču nacionālā publiskā telpa tikai daļēji ietver etnisko minoritāšu kolektīvās identitātes izpausmes. Aiz tās rāmjiem paliek etnisko minoritāšu iekšējā mijiedarbības sfēra, kurā visaktīvāk darbojas etnisko grupu valodas, kas nav oficiālās valodas. Etnisko minoritāšu identitātes nesēji ne vienmēr tiek uztverti tikai kā etnisko grupu pārstāvji. Tas nozīmē, ka citu etnisko grupu individuālo pārstāvju etniskajai kategorizācijai ir daļējs un variatīvs raksturs, bet izveidojušās etnosociālās atšķirības un pat nevienlīdzības pašas par sevi nav starpetniskās komunikācijas šķērslis.² Šīs komunikācijas panākumi ir atkarīgi no etnisko grupu identitāšu atvērtības pakāpes. Svarīgi ir arī tas, vai etnisko minoritāšu pārstāvji uztver esošā veida attiecības ar

¹Bernard Gert. *The Definition of Morality*. <https://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/> (8.2.2016).

²Barth 1996, pp. 75–82.

etnonacionālo vairākumu kā taisnīgas, kuras ņem vērā viņu nodominējošo sociālo grupu intereses.¹

Latvijas starpetniskās komunikācijas publiskās telpas parametrus oficiālajā līmenī nosaka likumdošana, kas ietver gan normas, kas aizsargā cilvēka universālās tiesības kopt savu etnisko identitāti, gan arī tās normas, kas reglamentē attiecības starp latviešiem un etniskajām minoritātēm kā sabiedrības grupām.² Morāles normu vispārēja rakstura atzīšana, un tādējādi – visu cilvēku kā morāles prasību objektu un subjektu vienlīdzības atzīšana bija apgaismības laikmeta un īpaši – Imanuela Kanta ētikas svarīgākais nopelns.³ 20.–21. gadsimta ētikā šī pieeja spilgti izpaužas Džona Rolza (*John Rawls*) teorijā. Rolzs uzskatīja, ka orientācija uz šīm normām paredz, ka nav pieņemami pretnostatīt sabiedrības dzīves privāto un publisko telpu, kur dažādas sociālās grupas realizē savas kolektīvās identitātes, kā arī ranžēt šīs identitātes.⁴ Šādai pieejai nevar nepiekrīst. Etnisko minoritāšu identitātes izslēgšana no publiskās telpas strauji mazina šīs identitātes atzīšanu kā sabiedrības vērtību. Tomēr lielai daļai morāles teorētiķu ir skeptiska attieksme pret iespējām īstenot morāles universālās normas komunikācijā starp dažādām sociālajām, tai skaitā arī etniskajām, grupām mūsdienu plurālistiskajā sabiedrībā. Alesders Makintairs (*Alasdair MacIntyre*), piemēram, norāda, ka

¹ John Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005, pp. 60–61, 84, 126–134, 395–396.

² Valsts valodas likums. <http://likumi.lv/doc.php?id=14740> (3.2.2017); Latvijas Republikas Satversme. <http://likumi.lv/doc.php?id=57980> (14.6.2016).

³ Imanuels Kants. *Praktiskā prāta kritika*. Rīga: Zvaigzne, 1988.

⁴ Rawls 2005, pp. 513, 521–523, 527.

sabiedrībā pastāv "taisnīguma konkurējošās koncepcijas".¹ Tomēr arī šajā gadījumā plurālistiskā sabiedrībā ir jācienu atšķirības priekšstatos par taisnīgumu. Praksē plurālistiskās demokrātijas principi jāapstiprina ar cieņu pret pilsoniskās sabiedrības dalībnieku dzīvesveidiem.²

19.–21. gadsimta politiskā ētika, filozofiskā un ētiskā doma saskaras ar nepārtrauktiem mēģinājumiem ierobežot morāles normu universālismu, jo tās saistās ar dažādu sociālo, politisko, ekonomisko grupu un grupējumu reālajām interesēm un uzvedības praksēm.³ Tomēr lielā uzticība morāles universālismam joprojām ir saglabāta. Džons Rolzs uzskata, ka taisnīgumam un morālei ir iespējas regulēt cilvēku uzvedību, ja nostiprinās "sakārtota sabiedrība" (*well-ordered society*).⁴ Šo uzticēšanos veicina juridiskās līdztiesības stiprināšana un dažādu sabiedrības grupu tiesību būtiskā paplašināšanās politiskajā, sociāliekonomiskajā un garīgajā dzīvē. Ir skaidrs, ka morāles normu universālisma ierobežojums ar etnisko faktoru būtiski ierobežo etnisko minoritāšu identitātes atzīšanu par nacionālās identitātes leģitīmo formu.

Cilvēku neformālajās attiecībās starpetnisko komunikāciju ietekmē sociāli psiholoģiskā motivācija un morāles normas, kuras īstenojas attiecībās starp latviešiem un etnisko minoritāšu pārstāvjiem. Tomēr neoficiālā komunikācija ir atkarīga ne tikai no oficiāli pieņemtās etnisko grupu identitāšu strukturēšanas. Mūsdienu sabiedrībā funkcionē arī universālas morāles normas, kas paredz vienlīdzīgi vērtēt cilvēku rīcību ar atšķirīgām sociālajām un etniskajām identitātēm. Latvijas kontekstā, kur

¹Alasdair MacIntyre. *Posle dobrodeteli. Issledovania teorii morali*. Moscow: Akademicheski proekt, 2000, s. 342–343.

²Otfried Höffe. *Spravedlivost'*. Moscow: Praxis, 2007, s. 39, 140.

³Anthony J. Cortese. *Ethics: the Restructuring of Moral Theory*. New York: SUNY Press, 1990, p. 61.

⁴Rawls 2005, p. 453.

atšķirības starp latviešu un citu etnisko minoritāšu identitātēm ir akcentētas, strukturētas un subordinētas, ir ļoti svarīgi saprast, kādā veidā šīs atšķirības izpaužas starpetniskās komunikācijas esošajās praksēs.

Latvijas zinātnē nav daudz darbu, kas sniedz atbildi uz jautājumu par institucionalizēto etnokultūru atšķirību atražojošo raksturu starpetniskās komunikācijas līmenī. Tomēr no dažiem socioloģiskajiem pētījumiem var secināt, ka latviešu un etnisko minoritāšu identitāšu strukturēšana un subordinēšana var radīt etniskās robežas starp šīm grupām. Piemēram, 2000. gadu darbos sociologi minēja šādu sociālpсихолоģisku fenomenu kā "kolektīvās etniskās bailes", kādas latviešu vidē ir izteiktākās nekā starp etnisko minoritāšu pārstāvjiem. Tika norādīts, ka neuzticības līmenis pret citu etnisko grupu pārstāvjiem vairāk vērojams latviešos nekā etniskajās minoritātēs. Daži pētnieki uzskata, ka cilvēku orientācija uz savas etniskās grupas vērtībām starpetniskajā komunikācijā ir nozīmīgāka nekā orientācija uz liberālajām vērtībām. Turklāt sociologi konstatē latviešu un krieviski runājošo iedzīvotāju kopīgās etnopolitiskās orientācijas attieksmē pret galvenajām demokrātiskajām vērtībām, pret vienotās integrētas sabiedrības ideju (kas ir raksturīga latviešu un krievu lielākajai daļai). Līdzīga situācija attieksmē pret citu etnisko grupu pārstāvjiem ir vērojama arī tolerances līmenī.¹

Taču sociologi konstatē arī lielas atšķirības latviešu un etnisko minoritāšu vērtīborientācijā par etnisko minoritāšu valodu lomu publiskajā telpā Latvijā, par latviešu un krievu iedzīvotāju vēsturi, izglītības politiku minoritāšu mācību iestādēs, etnisko minoritāšu interešu ievērošanu politiskajā dzīvē u.tml. Daži sociologi konstatē arī latviešu jaunatnes

¹Marija Golubeva, Ivars Ījabs. *Konsolidējot pilsoniskās sabiedrības dienaskārtību. Proaktīvs pētījums par latviešu un krievu pamatvalodas NVO sadarbības spējām*. Rīga: Sabiedriskās politikas centrs Providus., 2009, 1.–2., 13. lpp.

negatīvo attieksmi pret krievvalodīgajiem.¹ Daļa sociologu atzīst, ka pastāv rasisma elementi attiecībās starp etniskajām grupām. Skaidrs, ka atšķirības attiecībā uz Latvijas sabiedrības sociētālajām vērtībām, kuras izpaužas latviešu un etnisko minoritāšu apziņā, veido starpetniskās komunikācijas svarīgākos parametrus arī neformālajā vidē. Turklāt sociologi vērsa uzmanību uz to, ka Latvijas iedzīvotāju apziņā ir vērojama neatbilstība starp kultūras daudzveidības augstākajām vērtībām un izteiktu tieksmi izolēties no dažām etniskām un reliģiskām grupām sabiedrībā.² Tomēr Latvijas likumdošana institucionalizē arī liberālās līdztiesības principus attieksmē pret cilvēkiem ar dažādu etnisko identitāti. Tāpēc ir ļoti svarīgi saprast, kādi principi starpetniskajā komunikācijā ir svarīgāki – etnisko grupu identitāšu subordinācija vai liberālās vērtības, kuras atzīst cilvēku līdztiesību neatkarīgi no viņu etniskās identitātes.

Empīriskā pētījuma problēmas formulējums: starpetniskā komunikācija kā dažādu kolektīvu etnokultūras identitāšu atzīšanas lauks

Šeit ir analizēti pētījuma rezultāti, kuru raksta autors veica 2014. gadā Daugavpilī (aprīlī–jūlijā). Šis pētījums ir starptautiskā zinātniskā projekta „Diskusiju paraugi un strīdu izšķiršana kā populārās tiesiskās kultūras elementi” (*“Patterns of Dispute and Dispute Resolution Elements of Popular Legal Culture”*, 2014), kuru vadīja Varšavas Universitātes profesors Jaceks Kurčevskis (*Jacek Kurczewski*). Bet ankešu jautājumu lielu daļu Daugavpils situācijas analīzei (5.–9. tabulas)

¹Ritma Rungule, Ilze Koroļeva, Sigita Sņikere, Ilze Trapenciēre, Mārcis Trapenciēris, Aleksandrs Aleksandrovs, Ieva Kārkliņa. *Jauniešu identitātes veidošanās un līdzdalība. Pētījuma pārskats*. Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, 2005, 24., 47. lpp.

²Juris Osis, Liesma Ose. *Pētījumos balstītas stratēģijas tolerances veicināšanai*. Rīga: Dialogi.lv, 2006, 6., 37.–57., 83., 86. lpp.

izvirzīja šī raksta autors. Respondentu skaits – 602 cilvēki. Pētījums tika orientēts uz trīs lielākajām Daugavpils etniskajām grupām: latvieši (220 respondenti), krievi (202 respondenti) un poļi (180 respondenti). Visu respondentu grupu absolūtais vairākums bija Latvijas pilsoņi (latvieši – 97,7%, krievi – 88,6%, poļi – 88,5%). LR pilsoņu īpatsvars Daugavpils iedzīvotāju, un atbilstoši – arī respondentu, vidū ir lielāks par to īpatsvaru visas valsts iedzīvotājos (84,0 %).¹ 2014. gadā Daugavpilī dzīvoja 87,5 tūkst. iedzīvotāju (krievi – 43,9 tūkst. (50,2%), latvieši – 16,5 tūkst. (18,9%), poļi – 12,2 tūkst. (13,9%), citi – 14,9 tūkst. (17,0%).² Latviešiem un krieviem bija raksturīgi, ka sakrita etniskā un lingvistiskā identitāte, kas izpaudās kā viņu etniskās grupas dzimtās valodas absolūtā dominēšana ģimenēs: latviešu valodā ikdienā sarunājas 85% latviešu, bet krievu valodā ikdienā sarunājas 89,6% krievu. Poļi 67,5% gadījumu runā krievu valodā, bet 13,5% – latviešu vai poļu valodā. Lai gan ir būtiska atšķirība starp latviešu un etnisko minoritāšu īpatsvaru Daugavpilī (attiecīgi 18,9% un 81,1%) un Latvijā kopumā,³ šo iedzīvotāju grupu etnopolitiskā orientācija Daugavpilī un valstī aptuveni sakrīt. Piemēram, to personu īpatsvars, kas 2012. gada Saeimas vēlēšanās nobalsoja par divām partijām, kuras ir visvairāk orientētas uz latviešu etniskajām vērtībām – “Vienotību” un “Nacionālā apvienību”, gan Latvijā kopumā, gan Daugavpilī bija aptuveni puse no latviešu elektorāta. To pašu var attiecināt arī uz etniskajām minoritātēm, kuras Latvijā kopumā un Daugavpilī nobalsoja par sociāldemokrātisko partiju “Saskaņa”.⁴

¹*Nepilsoņi (Latvija)*. [https://lv.wikipedia.org/wiki/Nepilso%C5%86i_\(Latvija\)](https://lv.wikipedia.org/wiki/Nepilso%C5%86i_(Latvija)) (27.2.2017)

²*Centrālās statistikas pārvaldes datubāzes*. <http://data.csb.gov.lv> (2.12.2016)

³*Latvia*. <https://en.wikipedia.org/wiki/Latvia> (2.12.2016).

⁴*Aprēķināts pēc: 12. Saeimas vēlēšanu rezultātiem*. Rīga: CVK, 2014, 99., 102. lpp.

Pētījuma pamatā bija pieņēmums, ka etnokultūras atšķirību institucionalizācijas pretrunīgums tiek atražots neformālās starpetniskās komunikācijas līmenī. Turklāt starpetnisko komunikāciju ietekmē ne tikai Latvijas valsts etnopolitikas aktuālās problēmas (attieksme pret etnisko minoritāšu valodu statusu un tiesībām iegūt izglītību dzimtajā valodā), bet arī starppersonu (dienesta un privāto) konfliktu iespējamība dažādu etnisko grupu pārstāvjiem.

Daugavpils iedzīvotājiem viņu etniskā identitāte ir ļoti liela vērtība. Tika piedāvāta teritoriālā (daugavpīlētis un latgalietis), etniskā (latvietis, krievs, poļi), etnovalodas (slāvi), valstiskā (padomju cilvēks), teritoriāli politiskā (eiropietis) identitāte, no kurām visu aptaujāto etnisko grupu pārstāvji par vissvarīgāko atzina tieši etnisko identitāti. Turklāt visvairāk to novērtēja latvieši (52,3%), starp etniskajām minoritātēm tās vērtējums bija aptuveni vienāds (krieviem – 44,6%, poļiem – 42,5%).

Dažādu tautību cilvēku savstarpējo attiecību veidošanās pamatā dominē absolūti pozitīvas emocijas. Tas attiecas uz visām aptaujātajām grupām arī saistībā ar daudzām citām tautībām (1. un 2. tabula).

1. tabula. Attieksme pret citām tautībām (%).

attieksme	visi	latvieši	krievi	poļi
Pret latviešiem				
antipātija, naidis	3,6	1,8	5,5	3,5
satraukums	4,6	2,3	8,9	2,0
kauns	3,1	3,6	2,5	3,0
simpātija	67,2	70,9	64,9	68,0
vienaldzība	12,8	11,8	11,9	15,5
Pret krieviem				
antipātija, naidis	1,7	4,1	0,5	0,5
satraukums	4,2	7,3	0,5	4,5
kauns	0,6	1,4	0,5	0
simpātija	74,6	63,2	87,6	75,0
vienaldzība	11,5	15,9	5,0	12,5

Pret poļiem				
antipātija, naids	0,9	1,4	1,0	0,5
satraukums	1,1	1,4	1,0	1,0
kauns	0,5	0,0	0,5	1,0
simpātija	67,3	58,2	69,8	78,0
vienaldzība	21,8	30,0	20,8	11,5

2. tabula. Attieksme pret citām tautībām ar simpātijām(%).

attieksme	visi	latvieši	krievi	poļi
Pret latviešiem	67,2	70,9	64,9	68,0
Pret krieviem	74,6	63,2	87,6	75,0
Pret poļiem	67,3	58,2	69,8	78,0
Pret baltkrieviem	72,0	61,4	79,7	76,0
Pret ebrejiem	57,7	48,6	64,9	62,5
Pret lietuviešiem	63,6	59,1	67,3	66,5
Pret igauņiem	59,8	55,0	64,4	62,5

Attieksme pret publiskās jomas izmantošanu komunikācijā starp latviešiem un etniskajām minoritātēm, starp etniskajām grupām un valsti, galvenajiem etnopolitikas subjektiem, ir atkarīga no tā, cik lielā mērā šīs grupas šādu publisko komunikāciju uzskata par nosacījumu tam, ka par etniskajiem jautājumiem tiks sasniegts taisnīgs konsenss. Pētījumā tika pieņemts, ka latviešu un etnisko minoritāšu attieksme pret etnopolitikas jautājumiem atspoguļo viņu priekšstatus par esošo tiesisko un politisko institūciju, par tiesību sistēmu, taisnīguma līmeni tiesiskajā sistēmā. Aptaujas dati apstiprināja šo hipotēzi. Etniskās minoritātes salīdzinājumā ar latviešiem biežāk uzsver tiesību sistēmas nepilnības. Piemēram, 48,4% krievu un 38,5% poļu, salīdzinot ar 27,7% latviešu, uzskata, ka "Latvijas tiesību sistēmai ir nepieciešamas nopietnas izmaiņas". Latviešiem lielākā mērā nekā etniskajām minoritātēm ir raksturīgi etātiski priekšstati par esošo tiesisko sistēmu. Tādam tiesību sistēmas primārajam mērķim kā "likumam ir jānodrošina kārtība un disciplīna valstī" piekrita 55,9% latviešu, 44,6% krievu un 38,5% poļu. Gluži otrādi izrādījās, ka latviešu vidū mazāk nekā krievu un poļu vidū bija tādu respondentu, kuri par tiesību sistēmas

primāro mērķi uzskata “dot iespēju cilvēkiem īstenot savas vajadzības un intereses” (attiecīgi 12,3%, 22,8 un 28,5%) (3. un 4. tabulas).

3. tabula. Latvijas tiesību sistēmas novērtējums (%).

novērtējums	visi	latvieši	krievi	poļi
Tā prasa nopietnas izmaiņas	38,2	27,7	47,5	38,5
Būtībā ir laba, bet faktiski nav piemērota	20,6	21,8	17,8	20,5
Principā, Latvijā ar tiesībām un to piemērošanu viss ir labi	17,6	21,8	14,9	17,0
Grūti pateikt	23,4	28,6	19,3	11,5

4. tabula. Likuma galvenais mērķis (respondenti varēja sniegt tikai vienu atbildi) (%).

novērtējums	visi	latvieši	krievi	poļi
Kalpot mūsu sabiedrības pārmaiņām un attīstībai	20,3	18,2	19,8	21,0
Kalpot strīdu un konfliktu atrisināšanai starp cilvēkiem	12,4	13,6	11,4	12,0
Nodrošināt sabiedrisko kārtību un disciplīnu valstī	46,1	55,9	45,5	38,5
dot iespēju cilvēkiem īstenot savas vajadzības un intereses	20,9	12,3	22,3	28,5

Respondenti uzskata, ka tie jautājumi, kuri tieši skar viņu kolektīvās etniskās identitātes institucionalizāciju, ir jārisina ar tādu tiešas demokrātijas mehānismu kā referendumu. Referenduma mehānisms izrādījās būtiski svarīgāks nekā tiesas un parlamenta autoritāte. Piemēram, uz jautājumu, kurš kolīziju risināšanas veids ir pieņemamāks, ja reģiona iedzīvotāju viedoklis nesakrīt par vienas etniskās grupas dzimtās valodas atzīšanu kā oficiālu kopā ar latviešu valodu, respondentu vairākums 59,5% uzskata par nozīmīgu organizēt referendumu (5. tabula). Šī pētījuma rezultāti tika iegūti pēc 2012.gada referendumu par krievu valodas atzīšanu par otro valsts valodu. Kaut gan minētā referendumu rezultāti radīja būtisku sabiedrības latviskās daļas un etnisko

minoritāšu norobežošanos, tomēr valsts iedzīvotāji uzskata šo etnopolitisko jautājumu risināšanas veidu par vissvarīgāko. Dažādām etniskajām grupām savas kolektīvās identitātes simboliska prezentācija ar tiešās demokrātijas mehānismu izmantošanu šķiet daudz svarīgāka par varas spēju risināt etnopolitiskos jautājumus. Raksturīgi, ka šādu viedokli pauda Daugavpils latvieši, kuri ir tikai viena piektā daļa no iedzīvotāju kopskaita, tādējādi atzīstot iespējamās vairākuma viedokļa rezultātus, kuram paši nav piederīgi.

5. tabula. Attieksme pret iespējamo situāciju, kāda daļa no reģiona iedzīvotājiem vēlas, lai viņu dzimtā valoda, tāpat kā latviešu, būtu oficiālā valoda šajā reģionā, bet citi iedzīvotāji ir pret to (%).

aktivitāte	visi	latvieši	krievi	poļi
jautājums ir jāizlemj tiesā	5,6	3,2	8,9	6,5
sarunu ceļā starp pusēm šajā konfliktā atrast kādu kompromisu	16,1	17,7	16,3	16,5
jāgaida jaunas vēlēšanas, lai viņi varētu mainīt varu	2,9	1,8	5,4	2,0
šo problēmu vajadzētu risināt Saeimā	8,7	15,0	4,5	5,5
jautājums ir jāizlemj balsojumā vietējā Domē	2,5	1,8	1,5	4,0
jautājums ir jāizlemj balsojumā novada iedzīvotāju referendumā	23,4	21,4	24,3	23,0
jautājums ir jāizlemj balsojumā Latvijas Republikas referendumā	36,1	36,8	39,1	29,5

Etnisko minoritāšu respondenti Latvijas publisko telpu uztver lielākoties kā atvērtu savas kolektīvās etniskās identitātes īstenošanai. Tas attiecas ne tikai uz kopumā reālo esošās kolektīvās etniskās identitātes īstenošanas novērtējumu. Samērā liels respondentu īpatsvars savām kolektīvajām tiesībām piešķir lielākas iespējas nekā tās ir realitātē. Visu respondentu liela daļa pareizi orientējas jautājumā par garantētajām

tiesībām uz MIL etnisko minoritāšu valodās (78,9%). Aptuveni tikpat daudziem ir informācija par privātās izglītības iespējām etnisko minoritāšu valodās (76,0%). Zemāks izrādījās informētības līmenis par tiesībām iegūt daļu pamatizglītības etnisko minoritāšu valodās, ko finansē valsts (68,2%). Atbildot uz šiem jautājumiem, samērā liels respondentu skaits (aptuveni 20%–30%) nevarēja sniegt apstiprinošu atbildi. Tas liecina par to reālo iespēju nepietiekamo novērtējumu, kuras ir pieejamas etniskajām minoritātēm savas identitātes saglabāšanai Latvijā. Taču diezgan daudzi respondenti ir pārliecināti, ka “etnisko minoritāšu valodās var funkcionēt valsts finansētā augstākā izglītība” (38,4%), turklāt starp krievu respondentiem tādu ir gandrīz puse (48,0%). Vai arī jautājumā, ka šajās valodās “var dublēt to apdzīvoto vietu nosaukumus, kur kompakti dzīvo nacionālās minoritātes” (37,9%), un atkal tā domā gandrīz puse krievu respondentu (48,0%). Puse visu respondentu (50,0%) domā, ka etnisko minoritāšu valodās “var rakstīt sūdzības un iesniegumus pašvaldību iestādēm”, bet vēl trešdaļa (38,2%) uzskata, ka šajās valodās “var rakstīt sūdzības un iesniegumus valsts varas iestādēm” (6. tabula).

6. tabula. Respondentu viedokļi par etnisko minoritāšu valodu tiesībām Latvijā (atbilde “jā”) (%)

Etnisko minoritāšu valodu tiesības	visi	latvieši	krievi	poļi
Tajās var darboties plašsaziņas līdzekļi	78,9	80,0	82,7	74,0
Tajās var notikt arī daļa pamatizglītības, kuru finansē valsts	68,2	64,6	76,7	61,5
tajās var notikt privātā izglītība	76,0	75,5	78,2	75,0
Tajās var notikt augstākā izglītība, kuru finansē valsts	38,4	39,6	48,0	25,0
Tajās var būt nosaukumi apdzīvotās vietās, kur kompakti dzīvo nacionālās minoritātes	37,9	35,0	48,0	32,5
Tajās var rakstīt sūdzības un apelācijas pašvaldību iestādēm	50,0	48,2	60,9	40,5
Tajās var rakstīt sūdzības un apelācijas valsts iestādēm	38,2	34,1	51,5	30,0

ja varas pārstāvji nav snieguši atbildi uz jautājumiem mazākumtautību valodās, tad var tiesāties ar šīm amatpersonām	19,7	17,7	22,2	18,0
--	------	------	------	------

Daugavpils iedzīvotāji šajos jautājumos stipri pārspīlē etnisko minoritāšu tiesību apjomu. Tomēr situāciju bez papildus pētījumiem izvērtēt viennozīmīgi nav iespējams. Kaut gan neapšaubāmi, ka šāds optimistiskāks skatījums nekā ir īstenībā uz Latvijas etnisko minoritāšu iespējām veicina etnopolitisko konfliktu potenciāla samazināšanos un stabilizē etnopolitisko situāciju valstī. Šo faktu var interpretēt arī kā lielas respondentu daļas atbalstu tam, lai tiktu palielināta etnisko minoritāšu valodu nozīme Latvijas sabiedrībā kā noteiktas tās iedzīvotāju daļas leģitīmo gaidu saturs. Šāda esošās sabiedriskās apziņas deformācija saistībā ar Latvijas etnisko minoritāšu reālajām tiesībām acīmredzot atspoguļo situāciju sabiedrībā kopumā, jo pēdējo gadu laikā praktiski nekur nav notikušas diskusijas par šo iedzīvotāju grupu problēmām. Turklāt no šādām diskusijām norobežojās arī partija "Saskaņa", par kuru vēlēšanās balso lielākā daļa šo etnisko minoritāšu pārstāvju.

Pētījumā atklājās, ka ir samērā liels respondentu intereses līmenis par publiskās komunikācijas izmantošanu etnopolitisko jautājumu aktualizācijai un risināšanai. Turklāt šādu interesi pauda gan latvieši, gan etniskās minoritātes. Vairākums respondentu (sākot no puses līdz trim ceturtdaļām aptaujāto) izteica vajadzību pēc šādas apspriešanas gan publiskajā telpā (piemēram, diskusijas ar dažādu tautību pārstāvjiem, politiķiem), gan privātajā telpā (ar radiem, draugiem). Turklāt tieši krievu respondentiem šāda vēlēšanās ir stiprāk izteikta nekā latviešu respondentiem. Īpaši lielas atšķirības vērojamas tieksmē apspriest starpnacionālās problēmas ar varas pārstāvjiem (tas ir svarīgi 50,5% latviešiem un 74,5% krieviem): gan presē (attiecīgi 58,2% un 74,5%); gan

ar tās partijas deputātiem (attiecīgi 46,4% un 66,3%), par kuru balsoja vēlēšanās, un pat ar draugiem (attiecīgi 58,6% un 73,9%) (7. tabula).

7.tabula. Latvijas sabiedrībā starp tautībām esošo problēmu labākais apspriešanas veids (atbilde “jā”) (%)

komunikācijas veidi un dalībnieki	visi	latvieši	krievi	poļi
dažādās diskusijas ar dažādu tautību pārstāvjiem	73,8	75,9	77,2	68,5
Ar ģimeni	68,9	67,3	72,8	70,5
Ar draugiem	66,7	58,6	73,9	70,5
presē	66,1	58,2	74,5	66,0
Ar varas pārstāvjiem, politiķiem	59,8	50,5	74,5	57,0
ar deputātiem no partijas, par kuru Jūs balsojāt vēlēšanās	55,0	46,4	66,3	54,0
Anonīmos komentāros internetā	30,7	25,9	31,0	32,0
Nav vērts vispār šīs lietas apspriest ne ar vienu	10,7	9,5	7,1	14,0

Tomēr respondentu izteiktā vēlme pēc publiskās komunikācijas par etnopoliskiem jautājumiem izrādījās lielāka par reālo šādu apspriežu praksi. Mazāk nekā pusei respondentu ir personīgā pieredze referendumu rezultātu apspriešanā par valsts valodas statusa piešķiršanu krievu valodai un par iniciatīvu visu izglītību Latvijā īstenot tikai latviešu valodā (8. un 9. tabulas). Lai gan rādītājs 30–40% no tiem, kuri ir apsprieduši šos sāpīgos Latvijas etnopolitikas jautājumus gan privātajā, gan publiskajā dzīvē, kopumā atspoguļo politiskās līdzdalības līmeni Latvijā un arī Eiropā. Piemēram, Eirobarometra dati liecina, ka pilsoņu īpatsvars, kuri publiski pauž savu nostāju par sabiedriski nozīmīgām Latvijas un ES tēmām, ir aptuveni 30 procenti. Turklāt Eirobarometrs šos izteikumus fiksēja internetā un sociālajos tīklos.¹ Taču Latvijas politologi atzīmē pretrunīgas tendences pilsoņu politiskajā līdzdalībā: gan tās nelielo līmeni, gan 2000.

¹Flash Eurobarometer 373. *Europeans' Engagement in Participatory Democracy*, 2013, p. 27–29.

gados pieaugušo vajadzību pēc tiešās demokrātijas mehānismiem, jo ir izteikta neuzticēšanās politiķiem.¹ Īpaši svarīgi ir tas, ka vairāk nekā trešdaļa respondentu piedalījās šo jautājumu apspriešanā gan ar latviešiem, gan ar krieviem, ņemot vērā to, ka MIL šīs problēmas tika apspriestas izolēti vai nu latviešu, vai krievu auditorijā. Tādējādi var apgalvot, ka komunikācijas nepieciešamība starp latviešiem un etniskajām minoritātēm ir tikpat izteikta kā vidēji Eiropā saistībā ar diskusiju nepieciešamību par svarīgām sabiedriskām problēmām.

8. tabula. Referenduma rezultātu par valsts statusa piešķiršanu krievu valodai apspriešanas pieredze (atbilde "jā") (%)

apspriešanas veids	visi	latvieši	krievi	poļi
Ar radniekiem	47,2	51,8	47,3	42,5
Ar draugiem	39,0	41,4	39,1	35,5
Esmu pārrunājis gan ar latviešiem, gan ar krieviem	38,9	36,8	34,8	40,0
Diskutēju ar dažādiem cilvēkiem, tai skaitā ar darba kolēģiem	37,3	28,6	42,9	38,0
tikai ar savas tautības pārstāvjiem	13,0	13,6	13,0	11,5
ne ar vienu neapspriedu	36,1	38,2	30,0	42,5

9. tabula. Iniciatīvas par visas izglītības pāriešanu Latvijā tikai latviešu valodā apspriešanas pieredze (atbilde "jā") (%)

apspriešanas veids	visi	latvieši	krievi	poļi
Ar radniekiem	35,5	37,7	34,2	35,0
Diskutēju ar dažādiem cilvēkiem, tai skaitā ar darba kolēģiem	34,1	30,0	41,8	31,0
Esmu pārrunājis gan ar latviešiem, gan krieviem	32,4	29,1	33,2	32,5
Ar draugiem	32,2	33,2	34,2	30,5
tikai ar savas tautības pārstāvjiem	13,3	11,8	11,4	17,0
ne ar vienu neapspriedu	42,0	45,5	34,2	47,0

Šie dati kopumā korelē ar respondentu attieksmi pret MIL sastopamajām ksenofobijas izpausmēm attiecībā uz viņu etnisko grupu.

¹Jurijs Ņikišins, Juris Rozenvalds, Brigita Zepa. Politiskā kultūra un demokrātija. In: *Cik demokrātiska ir Latvija?: Demokrātijas audits, 2005–2014*. In: Rozenvalds J. (red.) Rīga: LU Sociālo un politisko pētījumu institūts, 2014, 241. lpp.

Puse respondentu (50,6%) atzina, ka šādiem faktiem nepievērš uzmanību. Protams, tas ir pieradums pie etniskā naida kurināšanas, ko piekopj daži MIL. Pat ar draugiem un tuviniekiem šo tēmu apspriež mazāk nekā divas trešdaļas respondentu (61,8%). Atklāti diskutēt par šo jautājumu ar “tās tautības pārstāvjiem, kuri bieži izsaka negatīvus vērtējumus par viņu tautību” atļaujas mazāk par trešdaļu aptaujāto (28,5%). Starp krievu respondentiem to īpatsvars izrādījās vēl mazāks (23,3%). Tādus jautājumus respondenti tiecas pāradresēt politiskajām partijām, par kurām balsos kārtējās vēlēšanās (58,5%). Krievu respondenti to darīs biežāk (66,8%). Kas ir īpaši nepatīkami, ka negatīvais etnopolitiskais fons dažos latviešu MIL tiešā veidā pasliktina starpetniskās attiecības, provocējot etnolingvistisko kopienu pašizolāciju vienai no otras. Pozīciju “es cenšos nekomunicēt ar tās tautības cilvēkiem, kuri visbiežāk negatīvi novērtē nacionālo grupu, kurai piederu es”, atbalstīja vairāk nekā trešdaļa visu respondentu (36,8%), tai skaitā vairāk par divām piektdaļām poļu (42,5%) un krievu (41,1%) (10. tabula). Turklāt šie skaitļi ievieš būtiskas korekcijas reālajā starpetnisko simpātiju līmenī Latvijā.

10. tabula. Respondentu rīcība, kad viņi saskaras masu saziņas līdzekļos ar negodīgu un netaisnīgu attieksmi pret viņu tautības cilvēkiem (atbilde “jā”) (%)

rīcības veids	visi	latvieši	krievi	poļi
Apspriežu ar draugiem, radiem	61,8	57,7	67,3	62,0
vēlēšanās es balsošu par to partiju, kura aizstāvēs manas tautības intereses	58,5	58,6	66,8	49,5
Es cenšos nekomunicēt ar tās tautības cilvēkiem, kura visvairāk pāuda negatīvus vērtējumus nacionālajai grupai, kurai es esmu piederīgs	36,8	28,6	41,1	42,5
Diskutēju ar tās tautības cilvēkiem, kura bieži pauž negatīvus vērtējumus nacionālajai grupai, kurai es esmu piederīgs	28,5	31,4	23,3	29,0

8., 9. un 10.tabulā redzamo datu salīdzinājums liecina, ka diskusijās starp latviešiem un etniskajām minoritātēm par referendumu, par mācībām skolās tikai latviešu valodā un ksenofobiju MIL visos gadījumos piedalās tikai aptuveni viena trešdaļa respondentu. Acīmredzot šī ir tieši tā Latvijas iedzīvotāju daļa, kuriem kolektīvās etniskās identitātes jautājumi ir ļoti svarīgi viņu uzvedības praksēs. Turklāt šāda etniskās identitātes aktualizācija šo iedzīvotāju vidē saglabājas jau ilgu laiku.

Minētie dati parāda ne tikai to, ka sabiedrība kopumā (gan etniskās minoritātes, gan arī latvieši) ir norūpējušies par starpetnisko situāciju (neskatoties uz varas retoriku), bet arī par to, ka priekšstati par publisku diskusiju nepieciešamību par šīm problēmām caurvij respondentu domas par etnopolitisko vērtību un institūciju taisnīguma līmeni.

Bet tai pašā laikā starpetniskajai komunikācijai ir būtiski ierobežojumi latviešu un etnisko minoritāšu interešu saskaņošanā. Respondenti uzskata šo komunikāciju par starppersonu kontaktu sfēru, kuru var regulēt ar vispārīgām morāles normām. Bet šī komunikācija ir arī starpgrupu mijiedarbība, kuru ietekmē latviešu un etnisko minoritāšu identitātes institucionalizētās atšķirības. Kā redzams no 11. un 12. tabulas, pat ja runa ir par iespējamiem sadzīves un darba konfliktiem starp dažādu etnisko grupu pārstāvjiem, respondenti rīkosies pret „citu” etnisko grupu pārstāvjiem kā pret "savu" tikai nedaudz vairāk nekā puse gadījumos (54,2% un 56,0%) un cenšas drīzāk pārtraukt šos konfliktus 71,8% gadījumos. Šie dati rāda, ka respondenti, kas uztver citu etnisko identitāti lielā mērā kā sociālās grupas parādību un tās nesēju – kā grupu pārstāvjus, attiecības ar kuriem nevar regulēt, tikai pamatojoties uz vispārīgās morāles normām. Tas, protams, liecina par diezgan augstu starpetnisko neuzticību, kurā izpaužas morāles normu fragmentarizācija

pēc etniskajām pazīmēm. Turklāt morāles fragmentarizācija notiek pat jautājumos, kas nav tieši saistīti ar etnopolitikas akūtām problēmām.

11. tabula. Respondentu rīcība, kad rodas konflikts sadzīves situācijā ar citu tautību cilvēkiem (atbilde “jā”) (%)

rīcības veids	visi	latvieši	krievi	poļi
cenšos to ātrāk pārtraukt	71,8	68,2	69,3	76,5
uzvedībakonfliktābūstādapati, kārsavastautībaspārstāvjiem	54,2	54,1	50,5	62,5
cenšos vairāk uzmanīgi rīkoties šādā konfliktā	50,5	54,1	53,5	47,5

12. tabula. Respondentu rīcība, kad rodas konflikts darbā (izglītības iestādē) ar citu tautību cilvēkiem (atbilde “jā”) (%)

rīcības veids	visi	latvieši	krievi	poļi
cenšos to ātrāk pārtraukt	71,8	67,7	68,8	77,5
Uzvedība konfliktā būs tāda pati, kā ar savas tautības pārstāvjiem	56,0	57,7	52,5	62,5
cenšos uzmanīgi rīkoties šādā konfliktā	50,2	50,9	53,0	49,0

Starpetniskās komunikācijas raksturs ir būtisks indikators tam, cik sociētālās vērtības ir svarīgās gan etnonacionālajam vairākumam, gan arī etniskajām minoritātēm. Turklāt šāda komunikācija ir ļoti aktuāla publiskajā telpā, kurā var apspriest nopietnus valsts etnopolitikas jautājumus, kas ir aktuāli visām etniskajām grupām. Tas ļaus etniskajām minoritātēm piedalīties sabiedrības konsensa par valsts etniskās politikas prioritātēm izstrādē. Bet starpetniskā komunikācija ir svarīga arī privātajā telpā, kur, izmantojot universālās morāles normas, ir iespējams atzīt etnisko minoritāšu pārstāvjus kā līdzvērtīgus dalībniekus pilsoniskajā sabiedrībā. Tādējādi šīs komunikācijas īpatnības raksturo arī etnisko grupu identitāšu savstarpējo atzīšanu. Auglīga komunikācija starp etniskajām grupām par etnopolitikas aktuālajām problēmām parāda to, ka etniskās identitātes var droši uzskatīt par nacionālās identitātes formu, bet pašu sabiedrību – par etniski plurālistisku, bet tajā pašā laikā – par integrētu uz demokrātisko vērtību pamata. Šajā situācijā

institucionalizētās atšķirības starp etnonacionālā vairākuma un etnisko minoritāšu identitātēm, ja tās fiksē šo etnisko identitāšu dažādas sociālās funkcijas sociāli politiskajā un garīgajā dzīvē, pašas par sevi nav šķērslis daudzveidīgai mijiedarbībai cilvēkiem ar atšķirīgu identitāti publiskajā un privātajā telpā.

Šie socioloģiskā pētījuma materiāli parādīja, ka komunikāciju starp latviešiem un etniskajām minoritātēm būtiski ietekmē esošās institucionalizētās atšķirības starp viņu identitātēm, gan oficiālajā, gan neoficiālajā līmenī. Šajā komunikācijā etnisko grupu identitātes lielā mērā mijiedarbojas tieši kā kolektīvās, grupu identitātes. Šāda komunikācija ir ne tikai dažādu etnisko grupu interešu saskaņošanas veids. Respondentu būtiska daļa uztver starpetnisko komunikāciju kā nevēlamu, kas apdraud viņu etnisko identitāti. Veiktā socioloģiskā pētījuma materiāli norāda uz iesakņoto liberālo vērtību acīmredzamu trūkumu Latvijas sabiedrībā, tikai tās var nodrošināt latviešu un etnisko minoritāšu identitātes pozitīvu atzīšanu.

The identities of ethnic minorities interethnic communication in Latvia

Interethnic communication is viewed as a form of social communication that happens "between people of different cultures". Researchers associate the importance of studying such communication with the need to analyze the possibilities for mutual understanding for effective interaction between people of different cultures. Communication between people of different cultures can occur over a wide range of characteristics and goals – from the desire to put forward the legitimate claims of ethnic identity to the bias against other groups, from the

establishment of associative relationships between groups prior to their dissociation, from imposing the dominant culture's standards and exclusion of non-dominant cultures from public life to the positive recognition of ethno-cultural minorities in the common cultural space, etc. The purpose of the article is to show the attitude of different ethnic groups in Latvia to the recognition of ethnic minorities' identity as the form of national identity. The opinions of respondents from multiethnic Daugavpils, the second largest city in Latvia, have been used as the object of analysis. The sociological research was part of a project "Patterns of Dispute and Dispute Resolution as Elements of Popular Legal Culture" (2014) by Professor Jacek Kurczewski (Warsaw University).

Digitālā globalizācija un trešās paaudzes džihāds

Ievads

Jemeniešu izcelsmes ASV pilsoņa Anvara al Avlaki (*Anwar al-Awlaki*) dzīve atspoguļo divas tendences, kas tikai šķietami nav savienojamas. Avlaki, bagātu un izglītotu vecāku dēls, piedzima Ņūmeksikā, ASV, augstāko izglītību ieguva Kolorādo Valsts universitātē un uzsāka doktora studijas Džordža Vašingtona universitātē. Taču vienlaikus Avlaki, sajutis ticības aicinājumu, kļuva par dedzīgu sludinātāju un laika gaitā ieguva ļoti lielu popularitāti. Pēc 11. septembra terorakta viņš atstāja ASV un atgriezās Jemenā, kur 2007. gadā sazinājās ar *Al Qaeda* un kļuva par vienu no zināmākajiem šīs organizācijas pārstāvjiem.¹

Zīmīgs ir 2009. gads, kad Avlaki tiešsaistē publicēja dokumentu ar nosaukumu “44 veidi, kā atbalstīt džihādu”, un divdesmit devītā padoma nosaukums ir “WWW džihāds”. Avlaki iesaka: “Internets ir kļuvis par lielisku mediju, kurā izplatīt džihāda aicinājumu un kurā sekot ziņām par mudžāhidiem.”² Viņa ieteikums atspoguļo jaunu tendenci, ko apzinājās arī *Al Qaeda* vadītājs Usāma Bin Lādins (*Osama bin Laden*), kurš vēstulē Talibu vadonim Afganistānā Mullam Omāram (*Mullah Omar*) 2002. gadā rakstīja: “Tas ir acīmredzams, ka šajos laikos mediju karš ir viena no spēcīgākajām metodēm. Turklāt mediju kara nozīme īstā kara

¹ Par Avlaki dzīvi un darbiem sk.: Shane, S. (2015). *Objective Troy: A Terrorist, a President, and the Rise of the Drone*. Tim Duggan Books; Shane, S. (2015, September 15). *The Anwar al-Awlaki File. From American Citizen to Imam to Terrorist to Drone Killing*. Retrieved April 18, 2016, from National Security Archive: <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB529-Anwar-al-Awlaki-File/>

² al-Awlaki, A. (2009. gada 18. january). 44 Ways to Support Jihad. Retrieved from https://ebooks.worldofislam.info/ebooks/Jihad/Anwar_AI_Awlaki_-_44_Ways_To_Support_Jihad.pdf

sagatavošanā var būt pat 90%.”¹ Bin Ladens nebūt nav vienīgais, kas to teicis. Viņa vietnieks un *Al Qaeda* galvenais ideologs Aimans az Zavāhīrī (*Ayman al-Zawahiri*) kādā vēstulē rakstīja: “Es tev saku – mēs esam kaujā, un puse no tās notiek mediju kaujaslaukā. Mēs esam mediju kaujā, sacensībā par ummas sirdīm un prātiem.”² Šie vārdi apliecina tendenci, kas būtiski iekrāso 21. gadsimta situāciju.

Patlaban var runāt ne tikai par globalizācijas un migrācijas procesiem, kas cieši savijušies ar mums acu priekšā notiekošo datortehnoloģiju attīstību. Ja vēl pēdējos aptuveni 50 gadus varētu dēvēt par laiku, kurā top interneta tehnoloģijas, tad patlaban uzsvars jau ir pārvirzījies uz šo rīku lietošanas savdabību.

Pagājušā gadsimta otrajā pusē izstrādātā tehnoloģiskā inovācija savu potenciālu sāk acīmredzami apliecināt tieši mūsdienās. Tīmekļa nodrošināto komunikācijas rīku straujā izaugsme ir būtiski veicinājusi noteikta veida komunikācijas stila izveidošanos. Proti, runa ir par īsu un kodolīgu paziņojumu vai apgalvojumu izteikšanu dažnedažādos sociālajos tīklos. Tas ir komunikācijas veids, kas daudzējādā ziņā ir vienkāršojis jebkuru komunikācijas aktu, taču vienlaikus arī vienkāršojis komunikācijas izplatību, proti, tas padara runu īsāku, skaļāku un daudzskaitlīgāku. Izveidojas skaļa un juceklīga murdoņa, taču to bieži dēvē par demokrātiju, brīvību, atvērtību u.c. līdzīgu ideju izplatību veicinošu apstākli. Katrā ziņā te viegli var ieraudzīt viedokļu demokratizāciju, kas izpaužas ne tikai kā principiāla pieeja iespējai izteikties publiski, bet arī kā tradicionālo mediju, t.i., preses, televīzijas un radio, izstumšana perifērijā.

¹ bin Laden, O. *AFGP-2002-600321*. 2002, June 5. Retrieved April 3, 2017, from Combating Terrorism Center: <https://www.ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2010/08/AFGP-2002-600321-Trans.pdf>

² al-Zawahiri, A. *Letter from al-Zawahiri to al-Zarqawi*, 2005, October 11. Retrieved aprīlis 03, 2017, from Global Security: http://www.globalsecurity.org/security/library/report/2005/zawahiri-zarqawi-letter_9jul2005.htm

Šī pārvirze ir veicinājusi ne tikai tradicionālo mediju norietu vai vismaz izmaiņas, bet arī šā procesa izšķīšanu neskaitāmos virzienos. Ja lietotājs vai patērētājs pats darina saturu, tad kļūst krietni sarežģītāk runāt par tādiem jēdzieniem kā objektivitāte vai autoritāte. Katrā ziņā visai drīz nākas konstatēt, ka dažkārt izskanējušās gaidas, ka mediju demokratizācija vienlaikus nesīs arī pilsonisko brīvību tuvās un tālās zemēs, ir pārsteidzīgs optimisms. Gluži otrādi. Interneta tehnoloģijas un jaunie mediju rīki pārtop vēl neredzēta apjoma dezinformācijas un apmānīšanas ierocī. Turklāt varētu domāt, ka dezinformāciju sekmē ne tik daudz apzināta rīcība, cik jebkādas informācijas piedāvājuma pārslodze.

Viens no spilgtākajiem piemēriem, kas apliecina šo ainu, ir islāma radikālo grupējumu centieni ietekmēt politiskos procesus. Zināmākais un dominējošais islāmistu militārā džihāda grupējums 20. gadsimta beigās un 21. gadsimta sākumā nenoliedzami bija *Al Qaeda*. Tomēr kopš Arābu pavasara neveiksmēm, it īpaši Sīrijā, un katastrofālā sociālā stāvokļa Irākā starptautiskā terorisma avangardā ir nonākusi valstiska mēroga organizācija *Islāma valsts*. Viena no nozīmīgākajām un inovatīvajām šīs organizācijas iezīmēm ir sekmīga plašsaziņas līdzekļu lietošana. *Islāma valsts* masveidā izmanto modernos komunikācijas rīkus kā savas propagandas izplatīšanas instrumentus. T.i., *Islāma valsts* ir apvienojusi divus jau labi pazīstamus, taču atšķirīgus tematus. Viens ir interneta tehnoloģijas un sociālo mediju straujā attīstība, bet otrs – terorisms un radikālais islāms.

Trīs salafītu militārā džihāda fāzes

Nedz salafisma kustība, nedz džihāda ideja, nedz arī terorisms pasaules vēsturē nav bijuši viendabīgi. Starptautiskais islāma terorisms tādā formā, kādā tas ir pazīstams patlaban, izveidojās tikai 20. gadsimta pašā nogalē. Laika gaitā šī kustība ir piedzīvojusi būtiskas ideoloģiskas un

stratēģiskas pārmaiņas.¹ Taču varētu teikt, ka tās sabalsojas ar tehnoloģisko vai, precīzāk sakot, komunikācijas iespēju pārmaiņām. Atsaucoties uz džihādisma pētnieka Žila Kepela (*Gilles Kepel*) teikto, salafistu islāma džihādisma vēsturē var izšķirt vismaz trīs fāzes.²

Pirmā fāze

Pirmās fāzes hronoloģiskās robežas lielā mērā sakrīt ar Padomju Savienības iebrukumu Afganistānā no 1979. līdz 1989. gadam. Tomēr salafītu džihādistu kustības tapšanu veicināja vairāki faktori. Arābu nacionālisms piedzīvoja norietu kopš kaunpilnās sagraves Sešu dienu karā un Gamāla Abdela Nāsera (*Gamal Abdel Nasser*) nāves. Savukārt pēc nosacītiem panākumiem Jom Kipur karā 1973. gadā pieauga Saūda Arābijas un tādējādi arī islāma ārkārtīgi stingrās islāma interpretācijas – vahabisma – ietekme. Turklāt *Naftas eksportētājvalstu organizācijas (OPEC)* nodibināšana daudzām arābu valstīm pavēra iespēju vairot bagātību un ietekmi. Vienlaikus bagātības netaisnīgs sadalījums palielināja sociālo nevienlīdzību, bet tā radīja augsni dažādu neapmierinātu grupu izveidei. Savukārt 1979. gada Irānas islāmiskā revolūcija iedvesmoja gan šiītu, gan sunnītu islāmistus, jo apliecināja, ka principā ir iespējams gāzt nevēlamu varu. Saūda Arābijas karaļnams, Irānas notikumu izbiedēts, stiprināja draudzību ar ASV un veicināja vahabisma izplatību.

Salafītu džihādistu kustības tapšanas vēstures nozīmīgākais pagrieziena punkts ir Padomju Savienības iebrukums Afganistānā 1979. gadā. Uz to roku rokā reaģēja gan reliģiskā ekstrēmisma piestrāvotā Saūda Arābija, gan ASV u.c. rietumvalstis. Atbildot ietekmīgā sludinātāja

¹ Kepel, G. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London; New York: I.B.Tauris, 2006.

² Kepel, G. *Beyond Terror and Martyrdom: the Future of the Middle East*. (P. Ghazaleh, Trans.) Cambridge: The Belknap Press, 2008, pp. 114–120.

un “globālā džihāda tēva” Abdullāha Azzāma (*Abdullah Azzam*) saucieniem, uz Afganistānu devās arābu brīvprātīgo pulki, bet vienlaikus Rietumvalstis dažādos veidos zagšus atbalstīja gan vietējos Afganistānas nemierniekus, gan no malu malām Afganistānā ieradušos brīvprātīgo arābu kaujiniekus.¹

Šo pretrunīgi vērtēto karotāju rindās darbojās arī tādi cilvēki kā Bin Lādins, kurš kopā ar Azzāmu vadīja t.s. Pakalpojumu biroju, kas apgādāja un organizēja karot atbraukušos arābus. Tieši šī organizācija, izmantojot pieejamos datus un sakarus, vēlāk pārtapa teroristiskajā organizācijā *Al Qaeda*.

Padomju Savienības atkāpšanos 1989. gadā gan vietējie, gan visas pasaules islāmisti uztvēra kā islāma uzvaru, kas stiprināja viņu apņēmību turpināt cīņu jaunās frontēs.

Pirmās fāzes laikā propagandu veica lielākoties divas aukstā kara sāncenses – ASV un PSRS. Piemēram, mākslas filma *Rembo 3* ir veltīta Afganistānas mudžāhidiem un rāda viņu “varonīgo un cēlo” cīņu. Savukārt Azzāma runas translēja vietējās Tuvo Austrumu valstu televīzijas. Tolaik džihādisma propaganda no Rietumu skatpunkta bija ne tikai nekaitīga, bet pat ļoti vēlama.

Otrā fāze

Otrās fāzes sākums sakrīt ar laiku, kad Padomju Savienība izgāja no Afganistānas (1989. gadā) un pašas tās sabrukumu (1991. gadā). Šo posmu raksturo lielas cerības un smaga vilšanās, sava nespēka apzināšanās. Apskurbuši pēc uzvaras Afganistānā, mudžāhidu vadoņi – visupirms Usāma Bin Lādins – iedomājās, ka jāturpina iesāktais, lai

¹ Sk.: Coll, S. *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*. New York: Penguin Books, 2004.

panāktu islāma pasaules atgriešanos uz “taisnā ceļa”. Kad Padomju Savienība nu bija sakauta, pienāca laiks nākamajam mērķim, proti, Rietumu kolonizatoriem, kurus vispirms reprezentēja ASV.

Viens no svarīgākajiem notikumiem bija Līča karš jeb pirmais Irākas karš. Kareivīgajiem islāmistiem nācās ar šausmām noskatīties, kā Saūda Arābijas karaļnams Kuveitas aizstāvībai lūdza nevis mudžāhidu, bet gan ASV bruņoto spēku palīdzību. Afganistānas kara veterāni, tostarp Bin Lādins, par šādu pavērsieni bija klaji sašutuši. Viņi ticēja, ka “nešķīstās” Padomju Savienības sakāvi nodrošināja vienīgi mudžāhidu reliģiskā degsme un Allāha griba (nevis ASV sarūpētās *Stinger* raķetes). Tas mudināja viņus domāt, ka līdzīgi panākumi būs arī cīņās pret vietējām varām un to atbalstītājiem Rietumos. Tomēr realitāte bija skaudra un tāpēc apņēmība noplaka – iestājās panīkums un sākās šķelšanās. Šajā laikā notika stratēģiska pārvirze, proti, no tuvā ienaidnieka (vietējās varas) uz tālo ienaidnieku (ASV un tās sabiedrotajām – Eiropas lielvarām, Izraēlu). *Al Qaeda* stratēģi sprieda, ka bez Rietumu atbalsta vietējās varas nespēs pretoties, tātad jāsāk ar to, ka jāpanāk ASV ietekmes mazināšanās Tuvajos Austrumos.

Džihādisma otrā fāze sakrīt ar laiku, kurā dominē televīzija. Būtisks notikums ir telekanāla *Al Jazeera* translācijas sākšana kopš 1996. gada 1. novembra. Šis telekanāls kļuva ne tikai par vērā ņemamu alternatīvu Rietumu informācijas plūsmai, bet turpmāk pat lielā mērā pārņēma vadošās pozīcijas Tuvajos Austrumos. *Al Jazeera* ar savu ziņu atlases specifiku – pilnīgu toleranci pret jebkādiem visu virzienu uzskatiem – kļuva par piemērotu platformu, kurā Tuvo Austrumu iedzīvotāji ne vien uzzināja par Izraēlas nežēlīgo rīcību pret palestīniešiem, bet arī varēja redzēt Bin Lādina un az Zavāhirī runu videoierakstus un tādējādi iepazīties ar

Al Qaeda politiskās un reliģiskās dzīves redzējumu.¹ Jāpiebilst, ka Bin Lādins sniedza intervijas arī telekanālam *CNN*.

Al Qaeda stratēģijas (tālais ienaidnieks) un televīzijas simbiozes rezultāts bija 2001. gada 11. septembra terorakts Ņujorkā un Vašingtonā. Šim notikumam vajadzēja būt pagrieziena punktam pasaules vēsturē, kurā ASV saņems nāvīgu ievainojumu un vienlaikus notiks visas pasaules musulmaņu mobilizācija.² Tomēr nekas tāds nenotika. Tiesa gan, *Al Qaeda* vadītāji bija pavisam pamatoti paredzējuši, ka ASV uzreiz reaģēs un metīsies karā, t.i., nosūtīs savu armiju uz Afganistānu. Saskaņā ar *Al Qaeda* plānu tagad vajadzēja atkārtoties Padomju Savienības sakāves scenārijam. Tomēr nedz ASV sabruka, nedz notika vispasaules musulmaņu mobilizācija.

Trešā fāze

Trešās globālā džihāda fāzes sākumu raksturo apjukums pēc 11. septembra terorakta, uz ko ASV atbildēja ar iebrukumu Afganistānā 2001. gadā un Irākā 2003. gadā. Šis posms vēl joprojām nav noslēdzies. To raksturo gan panīkums, gan atjaunotne. Džihādisma un islāmisma nespēju mobilizēt islāmticīgos atzina ne tikai Rietumu teorētiķi, bet arī *Al Qaeda* ideologi un teorētiķi. Viņi meklēja ceļus, kā konsolidēt un iedvesmot islāmticīgo pasauli,³ lai iekustinātu plaša mēroga nemierus, kuru rezultātā mainītos spēku līdzsvars pasaulē.

¹ Kepel, G. *Beyond Terror and Martyrdom: the Future of the Middle East*. (P. Ghazaleh, Trans.) Cambridge: The Belknap Press, 2008, p. 95.

² al-Zawahiri, A. Knights Under the Prophet's Banner. In H. E. Negrin, & M. Perry (Eds.), *The Theory and Practice of Islamic Terrorism* (L. Mansfield, Trans., p. 266). Palgrave Macmillan, 2008.

³ al-Zawahiri, A. Knights Under the Prophet's Banner, pp. 52–57.

Viens no vadošajiem 11. septembra terorakta kritiķiem bija: Abū Musaabs as Sūrī (*Abu Musab al-Suri*).¹ Viņš, reaģējot uz kritisko situāciju, 2005. gadā publicēja savu aptuveni tūkstoš sešsimt lappušu garo apcerējumu “Aicinājums uz globālu islāmisku pretošanos”. Sūrī aicināja atteikties no hierarhiskas pārvaldes sistēmas un aizstāt to ar “sistēmu”, proti, veidot mazas šūniņas, kuru kopsaucējs ir atsaucība kopīgai idejai.² Proti, viņš piedāvāja pārvaldi izšķīdināt “uz virsmas”. Sūrī argumentēja, ka *Al Qaeda* vai jebkura cita islāmistu organizācija ir pārāk vāja, lai izietu uz tiešu konfrontāciju ar ASV.

Digitālais džihāds un digitālā globalizācija

Lai gan Sūrī piedāvājums sākotnēji bija militāri organizatorisks princips, tomēr līdz ar interneta tehnoloģiju straujo attīstību tas ieguva jaunu veidu. Globālā džihāda trešā fāze sakrīt ar laiku, kurā notika ievērojamas pārmaiņas interneta tehnoloģiju un tīmekļa vietņu izstrādes jomā. Proti, runa ir par tā saucamo *Web 2.0* (šis jēdziens pirmo reizi tika lietots 1999. gadā, bet populārs tas kļuva 2004. gadā). Tas ir plašs apzīmējums noteiktai pieejai, kā jāveido tīmekļa saturs. Salīdzinājumā ar *Web 1.0*, kurā tīmekļa vietnes lielākoties bija statiskas un piedāvāja jau gatavu saturu, jaunajā tīmeklī izmainījās attiecības starp satura ņēmēju un satura devēju. Radās dažādas tīmekļa platformas, kurās lietotāji varēja paši piedāvāt savu saturu, kā arī dažnedažādi sociālie tīkli. Šī pieeja mudināja lietotājus veidot savus profilus un aktīvi iesaistīties. Ilustratīvs piemērs: agrāk zināšanas meklēja enciklopēdijā *Britannica*, bet tagad — *Wikipedia*.

¹ Par Sūrī dzīvi un darbiem sk.: Lia, B. *Architect of Global Jihad: The Life of Al-Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri*. London: Hurst Publishers, 2007.

² al-Suri, A. The Call for a Global Islamic Resistance (Key excerpts), 2005. Retrieved April 15, 2016, pp. 9–13. From <http://ge.tt/119jhQs1>

Web 2.0 tapšanas laikā, kas lielā mērā sakrita ar trešo džihāda fāzi, radās vairāki ārkārtīgi populāri sociālie tīkli, piemēram: *YouTube* ir dibināts 2005. gadā, *Facebook* – 2004. gadā, *Twitter* – 2006. gadā un Latvijā *Draugiem.lv* – 2004. gadā.

Šie jaunie mediji lika pielāgoties arī *Al Qaeda* stratēģijām. Viņi ātri vien apķēra, ka jaunie plašsaziņas līdzekļi sniedz vēl neredzētas iespējas gan izplatīt savu vēstījumu, gan savstarpēji sazināties.¹

Laika gaitā islāmistu teroristiskās organizācijas atrada ceļu pie savas mērķauditorijas. Bieži vien kā labais piemērs tiek minēts t.s. Arābu pavasaris – sociālā kustība nolūkā gāzt pastāvošo varu, mazināt netaisnību un nabadzību. Arābu pavasaris izvērtās par ārkārtīgi plaša mēroga kustību, kurā interneta tehnoloģijām bija ļoti nozīmīga loma. Proti, komunikācija sociālajos tīklos 1) ļāva ātri un ērti sazināties citkārt izolētajai opozīcijai un 2) veicināja notiekošā atspoguļojumu Rietumu presē. Tam bija milzīgi panākumi. Piemēram, jau gandrīz sakautā Lībijas opozīcija ieguva virsroku, kad karadarbību faktiski uzņēmās NATO. Var šaubīties, vai tas būtu noticis, ja Lībijas opozīcija nebūtu veltījusi milzu resursus savas propagandas² izplatīšanai.

Taču kopš 2014. gada sociālo tīklu izmantošanas avangardā nokļuva teroristiskā organizācija *Islāma valsts*. Šī valstiskā mēroga organizācija vēl nebijušā līmenī pacēla to, par ko jau bija domājuši gan Bin Lādins un viņa sekotāji, gan Avlaki. Teroristisko kustību pētnieks Abdelbārī Atvāns (*Abdel Bari Atwan*) raksta: “Avlaki .. bija pirmais, kurš ieteica

¹ Awan, A. N. The Virtual Jihad: An Increasingly Legitimate Form of Warfare. *CTC Sentinel*, 3(5), 2015 (May), pp. 10–13. Retrieved May 05, 2017, from <https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2010/08/CTCSentinel-Vol3Iss5-art3.pdf>

² Viens no skandalozākajiem piemēriem ir stāsts, ka Muamars Kadāfi (*Muammar Gaddafi*) it kā esot saviem kareivjiem pavēlējis veikt masveida izvarošanas, un tie šo uzdevumu labprāt izpildījuši. Šo ziņu reproducēja arī rietumvalstu mediji. Vēlāk izrādījās, ka šis stāsts bija sadomājums.

izmantot sociālo tīklu platformas, lai plašāk izplatītu džihādistu materiālus un sasniegtu jaunus rekrūšus. Tā sauktais *Interneta Bin Lādins* izveidoja savu blogu, *Facebook* vietni, *YouTube* kanālu un izmantoja tos, lai izplatītu tiešsaistes žurnālu *Inspire*.¹ Savukārt *Islāma valsts* veikli sapludināja centralizētas propagandas izstrādi ar Sūrī aprakstīto darbošanos “šūniņās”, kas šajā gadījumā nozīmēja autonomu “interneta džihādistu” darbošanos. Tā ir jauna fāze džihādisma vēsturē, kuras būtību izsaka izšķīšana “uz virsmas” komunikācijas mudžeklī. Tas ir indikatīvs un modelējošs piemērs.²

Tādējādi *Islāma valsts* sagatavoto propagandas materiālu augstā kvalitāte un plašā pieejamība nav nekas pārsteidzošs, jo tā iekļaujas sava laika tehnoloģiskajā apritē.³ Jāņem vērā, ka 21. gadsimta sākumā datorprasmē ir jaunā lasītprasmē. *Islāma valsts* propagandas veidotāji un izplatītāji, gluži tāpat kā jaunieši visā pasaulē, ir uzauguši pie datoriem un prot tos lietot. Tādējādi līdz ar *Web 2.0* uzplaukumu “sociāls” ir kļuvis ne tikai tīmeklis, bet arī džihāds. *Al Qaeda* bija šaurs elitārs grupējums, kam piemīt autoritāte. Arī *Islāma valsts* nebūt negrasās atsvabināties no savas autoritātes un policejiskās varas. Tomēr tā ir iekustinājusi džihāda “tīklošanos” un “socializēšanos”, proti, tā ir ietērpusi terorismu rietumnieciskā mārketinga drānās.

Tīmekļa “militarizēšana” un “islamizācija” ir pavērusi vietu arī citām savdabīgām džihāda formām, piemēram, digitālajai hidžrai. Hidžra apzīmē pravieša Muhameda un viņa sekotāju bēgšanu no Mekas un pārceļšanos

¹ Atwan, A. B. *Islamic State. The Digital Caliphate*. London: Saqi Books, 2015, p. 11.

² Sk.: Kūlis, M. Propaganda of 'Islamic state' in the Digital Age. *Religious-Philosophical Articles*(20), 2016, 98–114. Retrieved from http://scientia.lv/religious_philosophical_articles/par-RFR.php

³ Sk.: Kepel, G. The Limits of Third-Generation Jihad. *The International New York Times*. 2015, february 17. Retrieved April 18, 2016, from The New York Times: http://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/the-limits-of-third-generation-jihad.html?_r=1

uz Medīnu. Vēlāk šis akts – hidžra – ieguva simbolisku nozīmi. Tā vairs nav vienīgi fiziska pārvietošanās telpā, bet gan garīga kustība – aiziešana no neticīgajiem pie ticīgajiem. Tā ir brīvprātīga atkāpšanās no zaudētas cīņas, lai sakopotu spēkus un dzīvotu labākā pasaulē. Tādējādi hidžra risina problēmu, kā dzīvot starp neticīgajiem, ja ar tiem sadzīvot ir grūti. Taču mūsdienu tehnoloģiju kontekstā hidžra, lietojot datortehnoloģiju valodu, ir ieguvusi atjauninājumu (*update*).

Proti, šobrīd ir runa par *digitālo hidžru*. Tā ir pārcelšanās no materiālās vides (mājas, ielas, mošejas, tirgus laukuma u.tml.) uz interneta vidi – tīmekļa forumiem, tērzēšanas vietnēm, sociālajiem tīkliem u.tml. Tādējādi tīmeklis kļūst par jauno Medīnu. Lūk, ja kaujas laukā uz zemes lietas nesekmējas, tad mudžāhidi var patverties internetā un tur pārgrupēties, apkopot domas utt. Interesanti, vai šāda pārvirze ir unikāla vai arī iekļaujas plašākā tendencē, kurā izveidojas “alternatīvā identitāte” tiešsaistē.

Džihādisma kustības, kā arī *Islāma valsts* propagandas mašinērijas jauda nav anomālija. Tā iekļaujas sava laika tehnoloģiskajā un kultūras situācijā. Drīzāk tā ir indikators plašākam tematam. Proti, runa nav tikai un vienīgi par partikulāru reliģisku, sociālu un politisku kustību vai konkrētu organizāciju, bet gan par principiālu, filosofiski savdabīgu kultūras ainu, kuras viena no būtiskākajām iezīmēm ir komunikācijas difūzija viedokļu (uzsaukumu) jūklī. Postmodernās filosofijas orientācija uz metanaratīvu dekonstrukciju, no vienas puses, ir rehabilitējusi subjektivitāti, taču, no otras puses, tā ir apšaubījusi absolūta statusu. Šādā kontekstā *Islāma valsts* iekļaujas pašreizējā ASV prezidenta Donalda Trampa (*Donald Trump*) valdības domāšanas ainā, kurā vietu atrod arī “alternatīvo faktu” jēdziens. Tā ir realitātes pārzīmēšana subjektīvā absolūta krāsās. *Islāma valsts* karo par tradicionālo vērtību atjaunotni, taču vienlaikus labprāt izmanto

“izšķīdušās” sabiedrības un moderno tehnoloģiju sakausējumu kā ieroci savu mērķu sasniegšanai. Postpatiesība – atsaukšanās uz emocijām – ir vēl viena šīs tendences šķautne.

Trešās paaudzes (posma vai fāzes) džihāds – šī militārā, politiskā, sociālā un reliģiskā kustība – nevis pretojas globalizācijas digitalizācijai, bet gan iekļaujas tajā. Izsakoties tēlaini, radikālajam islāmam nav nepiemērotu zemju un nepārvaramu robežu – pat, ja tās ir virtuālas, un, iespējams, viens no apsvērumiem, kas to sekmē, ir tāds, ka džihādisma kustība visupirms ir ideja, bet ideja var mājot tekstos. Ideju komunikācijai mūslaiku tehnoloģijas, tostarp *Web 2.0*, risinājumi sniedz vēl nebijušas iespējas.

Šie apsvērumi mudina pamatīgi pārvērtēt globalizāciju digitalizācijas apstākļos un komunikācijas prakses. Jāņem vērā, ka *Islāma valsts* aktivitātes izgaismo to faktu, ka militarizētais islāma džihādisms strauji pielāgojas šolaiku karošanas un propagandas tehnoloģijai. Turklāt zināmā mērā tas ir tikai indikatīvs gadījums, kas ilustrē to, ka mediju un komunikācijas rīku demokratizācija spēj pieņemt klaji negatīvu formu. Jūsma, kas rotāja Arābu pavasari un nemierus Ukrainā, nomaina *Islāma valsts* piedāvātā mediju aina. Tas no jauna apliecina globalizācijas izvērtēšanas un kritiskas domāšanas nepieciešamību. Paļaušanās uz pašregulējošu un labestīgu racionālu komunikāciju ir nepietiekama.

Svetlana Kovaļčuka

Latvijas krievu kultūras pētniecība globalizācijas procesu gaismā

I.

Par 20. gadsimta pēdējo desmitgažu globalizācijas procesiem ir pieņemts uzskatīt nacionālo ekonomiku saplūšanu vienotā visas pasaules sistēmā. Globalizācijas procesi ekonomikā balstās jaunajās datortehnoloģijās, kapitāla un produktu ātras pārvietošanas iespējās, liberalizācijas idejās. Galvenais šajos globalizācijas procesos ir cilvēku lielu masu pārvietošanās visas pasaules mērogā. Šie procesi ietekmē nacionālās identitātes pluralizāciju. Globalizācija ir nopietns pārbaudījums nacionālajai (etniskajai) un kultūras identitātei. Lai pārvarētu šo spriedzi, var izmantot dialogu un kultūru pārmantojamību. Kultūra ir adaptācijas mehānisms jaunajā vidē.

Var izvirzīt jautājumu: vai visi globalizācijas komponenti parādījās tikai 20. gadsimta pēdējo desmitgažu laikā? Latvijas vēsturnieki, sākot apmēram ar 12. gadsimtu, pēta migrācijas procesus, kā arī to mijiedarbību ar vietējo tautu kultūru.

Nosacīti lielu cilvēku masu pārvietošanu Latvijā izraisīja Krievu Pareizticīgās baznīcas šķelšanās 1666.–1667. gadā. Vecticībnieku migrācija uz Latgali no Krievijas teritorijas turpinājās (daļēji nelegāli) līdz 19. gadsimta otrajai pusei. Tās gaitā Latvijā ieplūda cilvēku masas (precīzu viņu skaitu, protams, nav iespējams noteikt), kuri piekopa senās reliģiskās tradīcijas, radot tikai sev raksturīgu ekonomiski kulturālo vecticībnieku tradīciju Latvijā. 18. gadsimtā Krievija pakāpeniski iekaroja Baltijas teritoriju, sākās Krievijas impērijas ārējā / iekšējā kolonizācija, Latvija izjuta šo procesu kā pakāpenisku cilvēku masu pārvietošanos.

Krievijas impērijas Baltijas guberņās vienmēr bija raksturīga etnosu dažādība.

Latvijas iedzīvotāju pārvietošanās, masveidīga aizbraukšana sākās jau 1915. gadā, kad evakuējoties uz Krievijas iekšieni aizbrauca liels cilvēku skaits. Tikai 1915. gadā kara apstākļi pamudināja izbraukt 404000 Kurzemes iedzīvotāju, no Rīgas bēgļu gaitās devās 306900 cilvēku. 1920. gadā notika Latvijas Republikas pirmā tautas skaitīšana; tās rezultātu pētnieki konstatēja, ka dažos gados Latvija zaudējusi gandrīz vienu miljonu iedzīvotāju.

Pēc Latvijas valsts izveidošanās 1918. gadā pamazām pieauga migrantu loma Latvijas sabiedrībā. Latvija, īpaši Rīga, kļuva par vienu no emigrācijas centriem bijušajā Krievijas impērijā, un, sākot ar apmēram 1920. gadu, Latvijā izveidojās krievu diaspora, kuras pamatā bija pēc Pirmā pasaules kara un 1917. gada revolūcijas no Krievijas aizbraukusī liela krievu tautības iedzīvotāju grupa. Protams, tolaik Latvijā, pieaugot imigrantu plūsmai, nostiprinājās arī vietējā krievu kopiena, kas gan sava skaitliskā lieluma, gan savas reālās ietekmes dēļ uz Latvijas sabiedrisko, politisko, kultūras un ekonomisko dzīvi ļauj strukturēti izpētīt tās ieguldījumu Latvijas valsts dzīvē attiecīgajā laika periodā. Turklāt tolaik t.s. krievu kultūra pastāvēja nevis nošķirti no pārējām, bet, gluži pretēji, bija saprotama un pieejama visu tautību cilvēkiem.

Emigrantikas speciālisti 1920.–1930. gadu krievu emigrācijas centrus Berlīnē, Parīzē, Prāgā, Harbinā, Sofijā, Belgradā, Rīgā bieži vien pētīja caur nacionālās vēstures un kultūras prizmu. Bet vēstures dati liecina, ka krievu emigrāciju var uzskatīt par traģiskā 20. gadsimta pasaulē tapušās plašās diasporas priekšvēstnesi un neatņemamu sastāvdaļu, kā globalizācijas sava veida piespiedu procesu izpausmi, kā bezpatvēruma stāvokļa realizācijas/izpausmes/īemiesojuuma sinonīmu, kas veicināja transnacionālu un jauktu kultūru rašanos. Cilvēks

ar Nansena pasi, apatrīds, emigrants, bēglis, pārceļotājs – simboliski iezīmēja vētrains 20. gadsimtu, un tāds cilvēku liktenis turpinās arī 21. gadsimtā.

II.

Līdz ar Latvijas valsts neatkarības atjaunošanu vecticība kļuva zinātniski un politiski angažēta. Prātā nāk tolaik pirms pašvaldību un Saeimas vēlēšanām priekšvēlēšanu lozungi, kuru pamatā bija reliģiskais princips un piederība vecticībai īpaši. Šo norišu gaitā radās arī jauni vecticības piekritēji. Taču zinātniskajā izpētē šajā laukā ir paveikts daudz – aizvadītas vairākas zinātniskās konferences, 2002. gada sākumā publicēta A. Podmazova monogrāfija „Vecticība Latvijā”, izdevuma „Krievi Latvijā” 3. sējums bija veltīts Latvijas vecticības vēsturei, Latvijas Vecticībnieku biedrība regulāri publicē žurnālu „Поморский вестник”. Par zinātniskās izpētes objektu pārsvarā gan bijis vecticības vēsturiskais aspekts.

No Latvijas teritorijā vēsturiski mītošajām etniskajām minoritātēm tieši krievi 21. gadsimta sākumā dažādu politiski, vēsturisku un ekonomisku apstākļu dēļ ir kļuvuši par lielāko minoritāti. Parasti ar krieviem Latvijas politiskajā, preses publiskajā vidē asociējas daudzas skaļas tēmas un problēmas – nepilsoņu tiesības (Latvijā 2017. gada 1. janvārī bija 242560 nepilsoņu jeb 11, 4% no Latvijas iedzīvotāju skaita; nepilsoņu skaits Igaunijā šajā laikā bija divreiz mazāks), Pareizticīgās baznīcas stāvoklis, krievu skolu stāvoklis, integrācijas un asimilācijas dilemmas utt.

Ja, var apgalvot, ka etniskajā identitātē ir kāds dominējošais faktors, tad tas iegūst arī kādas reliģiskās iezīmes. Sauciet to kā vēlaties – reliģiozitāte vai vēl kā citādāk. Manuprāt, etniskums jeb nacionālās (etniskās) un kultūras identitātes kopība, vispirms ir pozīcija, kuru ikviens

apzināti izvēlas sev pats. Kādreiz izlasīju V. Ernštreita pārdomas „Valsts līvu programmā”. Viņa vārdus var drosmīgi piemērot, runājot par visām etniskām grupām – līviem, ebrejiem, ukraiņiem, poļiem un krieviem. „Tev ir sava profesija – būt par līvu. Tā ir misija, kuru pilda katrs cilvēks, kurš ir apzinājies sevi kā līvu. Par līvu nepiedzimst. Par līvu var tikai kļūt, kad tu esi sapratis, par ko tu esi piedzimis.”

Tā arī Latvijas krievi apvienojas vai arī otrādi – vairo savas organizācijas, bet galvenais ir, lai apzinās un izjūt savu etnisko patnību – nacionālās (etniskās) un kultūras identitātes kopību globalizācijas procesa priekšā.

Atceros, ka 2006./2007. gadā avīzē „Čas” aktīvi publicēja rakstus, intervijas par krievu kopienas likteni Latvijā, kā arī atbildes meklējumus uz mūžīgi aktuālajiem krievu jautājumiem – „ko darīt?”, „kurš ir vainīgs?” un „kurš palīdzēs – Krievija vai Rietumi?”. Publikāciju autori mēģināja iezīmēt krievu kopienas apvienošanās iespējamus ceļus uz Latvijā reālās divkopienas sabiedrības fona, uz krievu kopienas apzinātās vai arī neapzinātās marginalizācijas fona. Tika iztirzāti daudzi jautājumi, sprieda par to, kas var kļūt par apvienojošo saikni, vadlīniju, kura vedīs pie vienotības: „Vai krievu kultūra Latvijā un tās mantojums?, Vai starpnacionāla politiskā partija?, Vai Pareizticība?, Vai krievu skolu konkurētspējas aizstāvēšana?, Vai харизматискс лідерис?”. Taču izskanēja arī cits jautājums – vai apvienošanās spēja nav krievu etnosa rakstura stiprākā puse? Liekas, ka pašas lielākās diskusijas virmoja ap kvalitatīvas un konkurētspējīgas krievu izglītības jautājumu. Izglītības kvalitāte neatkarīgi no valodas, kurā tā tiek iegūta, ir problēma, jo izmaiņas sociālajās un ekonomiskajās reālijās nepārprotami ietekmēja arī izglītības sistēmu Latvijā kopumā. Kādi ir šīs diskusijas rezultāti? Vieniem par „apvienojošu faktoru var kļūt tieši kopienas skola, bet ne partija vai politiska cīņa”. Bet citi diskusijas dalībnieki uzskata, ka skolās ar krievu

izglītības valodu ir zināms multikulturālisms, multikonfesionālisms. Tādēļ norobežot krievu skolu problēmu tikai ar „krievu kopienas skolu”, „krievu nacionālās skolas ideju” nebūtu pareizi.

Vienotība uz reliģijas pamata arī nav reāla. Pareizticīgā baznīca cenšas apvienot cilvēkus, neskatoties uz viņu nacionālo piederību. Pareizticības vēsturiskais liktenis Latvijā rāda, ka par pirmo svēto šeit kļuva latvietis arhibīskaps Jānis (Pommers). Pareizticīgā baznīca arī izturas lojāli pret tām organizācijām, kuras atzīst kristīgās vērtības.

Taču kāda var būt vienotība, ja sākotnēji krievi atrodas dažādos sociālo kāpņu augstumā – pēc ienākumu līmeņa, izglītības utt.? Kāda vienotība ir iespējama, ja krievu vidē Latvija tiek uztverta tik dažādi! Vieniem tā ir sveša valsts, kurā pēc Jeļcina voluntāristiskās iegribas tagad jādzīvo. Otriem – Latvija ir Tēvzeme, dzimtene. Trešie nav konkretizējuši savu nostāju. Iespējams, kāds izjūt sevi kā Eiropas krievu.

Manuprāt, ir pārāgri viennozīmīgi spriest par vēl kādu jaunu „krievu stratēģiju”, jo šī stratēģija nav kļuvusi par nozīmīgu, pamanāmu parādību. „Jauno stratēģiju” saskatījusi habilitētā vēstures zinātņu doktore Ilga Apine, kura man vēl 20. gadsimta 70. gadu vidū lasīja lekcijas PSKP vēsturē, vadīja speckursu par nacionālo jautājumu PSRS. Šodien viņa raksta par t.s. jauna krievu cilvēka tipu Latvijā, kurā var manīt spilgtākās nacionālās iezīmes, kuras mijas ar skaidru sevis apzināšanos kā daļu no Latvijas. Tomēr šķiet, ka tas ir tālas nākotnes plāns, bet mūsdienu situācijā tā vispirms ir vēlamā pasniegšana par esošo, tāpat kā tas bija „vecajos, labajos laikos”.

Šodien Latvijā pastāv un tiek veidotas daudzas krievu organizācijas. To skaits jau ir pārsniedzis 150. Iespējams, ka katra organizācija uzskata sevi par nedaudz krieviskāku nekā pārējās. Daudzi veicina Latvijas krievu vēsturiskās atmiņas saglabāšanu. Sadrumstalotību cenšas pārvarēt Latvijas Krievu kopiena – ar Vladimīru Sokolovu priekšgalā, Krievu

kopiena Latvijā ar Tatjanu Favorsku priekšgalā. Kopš 2011. gada maijā un jūnijā un rudenī notiek divu nedēļu pasākums „Krievu kultūras dienas”, aktīvi darbojas digitālās enciklopēdijas Russskije.lv, Riga.cv.lv un citi.

Vēl 80.–90. gadu mijā Rīgā bija izveidojies stabils pētnieku loks, kuri plašā spektrā nodarbojās ar krievu kultūru Latvijā. Šajā pulkā bija zinātnieki no LU, Latvijas Zinātņu akadēmijas, skolotāji, brīvprātīgie entuziasti utt. Pēdējo 26 gadu laikā izpētīts, apjēgts un ieviests kultūras apritē milzīgs krievu kultūras slānis – krievu emigrācijas vēsture un īpatnības Latvijā 20. gadsimta 20.–30. gados, krievu rakstnieki uz žurnālisti, pareizticības un vecticības vēsture, Rīgas vēsture, krievu organizācijas un korporācijas utt. Jā, pirms 17 gadiem tā saucamos krievu projektus atbalstīja Integrācijas ministrija, pašvaldības, Kultūrkapitāla fonds, Stenforda universitāte (ASV) un privātpersonas. Bet šodien atbalstu shēma mainījies (sk.: „Rīgas domes Kultūras projektu finansēšanas konkursā 2017. gadā atbalstītie projekti”). Pirms 10 gadiem Latvijas Zinātnes padome no valsts budžeta finansēja divus projektus ar krievu sižetu – 1. „Vecticība Latvijā” (vadītājs A. Podmazovs); 2. „Baltu un slāvu literārā antropoloģija” (vadītājs F. Fjodorovs no Daugavpils Universitātes). Nosaukšu arī trešo projektu, kas daļēji skar arī krievu problemātiku „Latvijas etniskās minoritātes” (vadītājs E. Vēbers). Bet pēdējo 10 gadu laikā „krievu” projekti pakāpeniski izzuda no Latvijas zinātniskās pētniecības loka.

Nav noslēpums, ka pētniecību un plašo publikāciju loku par krievu kultūru realizēja pārsvarā ne valstiskās zinātniskās institūcijas, bet krievu nevalstiskās organizācijas (Latvijas Krievu kultūras mantojuma institūts, Latvijas A. Puškina biedrība, Latvijas Krievu kultūras biedrība un citi). Latvijas Kultūras ministrija pārņēma Integrācijas ministrijas funkcijas un seko līdzi un pēta biedrību darbību.

III.

Ķerties pie tēmas „Latvijas krievu kultūras pētniecība globalizācijas procesu gaismā” mani pamudināja, pirmkārt, Krievijas opozicionāru raksti, kuri bija publicēti „*Novaja gazeta*” lappusēs. Tie ir dedzīgā opozicionāra Artemija Troicka, žurnālistes Jeļenas Djakonovas, *Free Russia Foundation* direktora Grigorija Frolova raksti. Un galvenais ir Alekseja Kudrina – Pilsoniskās iniciatīvas komitejas priekšsēdētāja referāts. 2016. gada rudenī A. Kudrins prezentēja apjomīgu referātu “Emigrācija no Krievijas XX gadsimta beigās – XXI gadsimta sākumā” (*Эмиграция из России в конце XX – начале XXI века*). Referents apgalvoja, ka Krievija zaudējusi no 13,5 līdz 18,00 miljonu iedzīvotāju. Šāds cilvēku skaits izbraucis no valsts uz daudzām vietām pasaulē. Bet oficiālā statistika ziņo tikai par 4,5 miljonu izbraukušo. Otrkārt, pētīt šo tēmu mani pamudināja vētrainās diskusijas, ko 2016. gada vasarā rīkoja *Happy Art Museum* telpās *Radio “Svoboda”*, Maskavā izdotās avīzes “*Novaja gazeta*” meitas uzņēmums “*Novaja gazeta – Baltija*” (*Novayagazeta.ee* darbojas kopš 15.10.2015.). Veidot diskusijas palīdzēja vairāki fondi, piemēram, „*Thomson Reuters Foundation*”, analītiskais portāls *www.spektr.press* (vadītājs Antons Lisenkovs) un citi. Nodoms bija viens – veidot organizāciju ar nosaukumu „Jaunie latvieši”, Latvijas valstij lojālu cilvēku kopību. „Jaunie latvieši” ir pārceļotāji, kuri bija spējīgi samaksāt par iespēju dzīvot Latvijā. Turīgie Krievijas emigranti cenšas veidot mītu par sevi kā Maskavas intelektuālās opozīcijas patvērumu meklētāju grupu Latvijā. Runā pat, ka viņi esot 21. gadsimta jaunā „filozofu kuģa” pasažieri, ka viņi cenšas gūt labumu no salīdzinājuma ar 1922. gadā no Padomju Krievijas izsūtītajiem inteliģences pārstāvjiem. Šodienas Krievijas emigranti Latvijā cenšas sludināt iespēju pārvarēt un atrisināt visas Latvijas krievu sasāpējušās problēmas.

2017. gada 24. janvārī Krievijas opozicionāru avīze „Novaja gazeta” publicēja Artemija Troicka plašu rakstu „Rietumu Krievija”: *Visjaunākais emigrantu vilnis, liekas, ir noskaņots kaut ko mainīt vēsturiskajā dzimtenē.* A. Troickis sniedz savas pārdomas: Katra diaspora ir sekundāra, salīdzinot ar metropoli. Reāli praktisku vērtību (praktiski instrumentālu vērtību), pat vēsturisku vērtību var sniegt tikai tie emigrācijas /emigrantu desanti, kuri spēj nopietni ietekmēt diasporas/metropoles norises. Krievijas vēsturē tikai vienai emigrantu grupai to izdevās izdarīt: boļševiki (lielinieki), meņševiki, eseri, anarhisti; Londona, Cīrihe, Parīze, Ženēva, pēc tam Pēterburga – 1917. gada februāra un oktobra notikumi. Vienīga efektīgā emigrācija. Šodienas Krievijas vara, raksta A. Troickis, dara visu, lai ārpus Krievijas veidojas alternatīvi krievu mediju centri. Pirms dažiem gadiem bija tikai Prāga „Svoboda”, tagad interneta portāli, televīzijas- un radiokompānijas darbojas Berlīnē, Viļņā, Rīgā, Kijevā, Tallinā, Londonā. 2016. gadu var uzskatīt par šo strāvojumu sākumu, Viļņā divas reizes notika „Brīvās Krievijas forums”, Borisa Ņemcova piemiņai veltītās konferences notika Briselē, Berlīnē. (Šajā shēmā iekļaujas 2016. gada vasarā notikušās diskusijas Rīgā un organizācijas „Jaunie latvieši” izveide.) A. Troickis atzina, ka šo notikumu rezultāts nebija spēcīgs. Bet priekšā stāv – jaunās partijas, Satversmes sapulce, valdība trimdā... Sabiedriskās dzīves un politiskās konkurences izdzimšana Krievijas iekšienē tikai stimulē procesus ārpus tās. Tas ir loģiski. Vai opozicionāru darbība būs nopietna vai karikatūriskā, viss ir atkarīgs no tajā iesaistīto cilvēku aktivitātes. Šajā sakarībā var droši teikt, ka praktiski instrumentālā pieeja – Latvija nav mērķis – ir vienīgi un tikai līdzeklis.

Šī gada 17. martā LTV 7 raidījumā „Točki nad i” (*Точки над i*) notika diskusija „Strīdu vēsture: kā samierināt Latvijas sabiedrību”. Raidījumā piedalījās vēsturnieks un žurnālists Konstantīns Gaivaronskis,

sabiedriskā darbiniece Jeļena Matjakubova, LU lektors Igors Gubenko, profesors Deniss Hanovs. Kas ir Latvijas vēsturiskā atmiņa? Interesantā diskusijā nonāca pie secinājumiem: Latvijā tiek kultivēti vecie un rodas jauni mīti. 20. gadsimta valsts vēstures notikumu dažāds traktējums, ko veic Latvijā atsevišķas lielas sabiedrības cilvēku grupas, vēl ilgi būs par šķērsli sabiedrības saliedētībai – pie šāda viedokļa nonāca raidījuma LTV 7 “Punkts uz i” diskusijas dalībnieki. Viņi atzina, ka nereti ne tikai dažos pētījumos iegūtā aina, bet arī mākslas darbi tiek pielāgoti autoru (vēsturnieku, politologu, mākslinieku, žurnālistu) uzskatiem; tā vietā, lai veidotu skatītājam objektīvu mūsu laikmeta redzējumu, atkal un atkal no jauna to sagroza. Piemērs – Viestura Kairiša filma „Melānijas hronika”.

Latvijas kultūras dzīvē notiek Ksenijas Sidorovas, Andreja un Georga Osokinu koncerti, Rīgā, Nacionālajā teātrī, bieži strādā Kirils Serebrjaņņikovs no Maskavas, viesojas Boriss Eifmana balets no Pēterburgas, Jaunā Rīgas teātrī notika M. Barišņikova izrādes, Elmārs Senkovs Krievu drāmas teātrī iestudēja Brehta lugu, izdevniecības publicē Nikolaja Gumiļeva dzejas un Jevgēnija Vodolazkina romāna tulkojumus, dzejnieku un mākslinieku apvienības *“Orbīta” darbi ir visai pieprasīti Latvijas sabiedrībā. Bet atsevišķu mākslinieku panākumi neveido vienotības sajūtu. Ja valstī nav pārdomātas iekšpolitikas, tad ideoloģiski sašķeltā sabiedrībā viegli valdīt un manipulēt ar cilvēkiem. Un biedrība „Jaunie latvieši” – globalizācijas procesu izpausme – palīdz šajā virzienā.*

Gandrīz pirms 20 gadiem – 1998. gada 6. aprīlī “Neatkarīgā” avīzē Voldemārs Hermanis rakstīja: “Šodien nevienam nevajag pierādīt, ka Latvija ir daudzu kultūru zeme, bet zeme ar pazaudēto spēju sarunāties.”

Izmantotā literatūra un atsauces:

Skujenieks Marģers. Latvieši svešumā un citas tautas Latvijā. Vēsturiski statistisks apcerējums par emigrāciju un imigrāciju Latvijā. Rīga: Valters un Rapa, 1930.

Ceturtnā tautas skaitīšana Latvijā 1935. gadā. Sastādījis V. Salnītis un rediģējis M. Skujenieks. Rīga: Valters un Rapa, 1935.

Podmazovs Arnolds. *Vecticība Latvijā*. Rīga, 2010.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Friedman Thomas L. *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York: Picador, 2000.

Giddens Anthony (Ed.) *The Global Third Way Debate*. Cambridge: Polity, 2001.

Berger Peter L., Huntington, Samuel P. (ed.) *Many globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. USA: Oxford University Press, Inc., 2002.

Giddens Entoni. *Uskol'zaiushchii mir*. Moskva: Ves' mir, 2004.

Chumakov Aleksandr. Globalizaciia. Kontury celostnogo mira. Moskva: Prospekt, 2005.

Etkind Aleksandr. Vnutrenniaia kolonizaciia. Imperskii opyt Rossii. Moskva: NLO, 2014.

www.kultura.riga.lv

<http://www.lsm.lv/ru/statja/analitika/istoricheskaja-pamjat-v-latvii-kultiviruyutsja-starie-i-sozdayutsja-novie-mifi.a228457/>

<http://vesti.lv/news/chinovnik-realy-no-negrazhdan-v-latvii-net>

<http://vesti.lv/news/v-latvii-gotovyatsya-k-polnomu-svorachivaniyu-obucheniya-na-russkom-yazyke>

<http://www.press.lv/post/grazhdanstvo-latvii-teryayet-ostatki-sprosa/>

<http://rus.tvnet.lv/novosti/kommjentarij/335392>

moskovskaja_ekspjertiza_novoy_emigracii_v_latviju

<http://rus.tvnet.lv/novosti/kommjentarij/318021>moskvichi_v_latvii_glamu
rnaja_evakuacija

[http://vesti.lv/news/v-latvii-gotovyatsya-k-polnomu-svorachivaniyu-
obucheniya-na-russkom-yazyke](http://vesti.lv/news/v-latvii-gotovyatsya-k-polnomu-svorachivaniyu-obucheniya-na-russkom-yazyke)