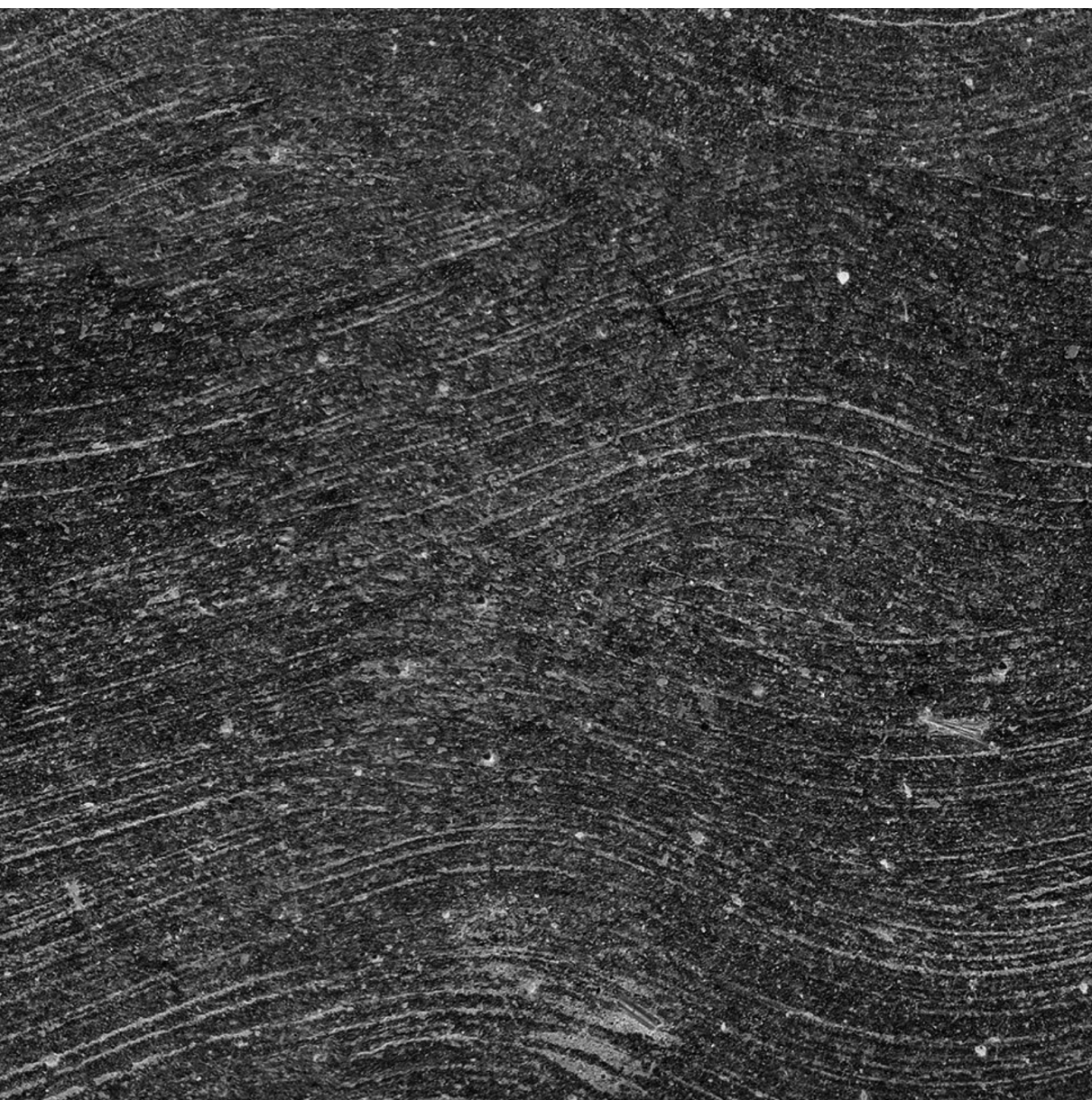


rakstu krājums

**NORMALITĀTE UN ĀRKĀRTĒJĪBA
FILOSOFISKĀ SKATĪJUMĀ**



Rakstu krājums

**NORMALITĀTE UN ĀRKĀRTĒJĪBA
FILOSOFISKĀ SKATĪJUMĀ**

Normalitāte un ārkārtējība filosofiskā skatījumā = Normality and Exceptionality in Philosophical Perspective. Kitija Mirončuka (sast.). Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2022. 168 lpp.

Izdevums apspriests un rekomendēts publikācijai LU Humanitāro un sociālo zinātņu padomes sēdē 16.12.2021. (protokola Nr. 14).



**LATVIJAS
UNIVERSITĀTE**

Sastādītāja *Mg. phil.* Kitija Mirončuka
Zinātniskā redaktore *Dr. habil. phil.* Maija Kūle

Zinātniskie recenzenti:
Dr. phil. Raivis Bičevskis
Dr. phil. Igors Gubenko

Literārā redaktore Ruta Puriņa
Angļu valodas redaktore Andra Damberga
Maketētāja Ineta Priga

© Kitija Mirončuka, vāka dizains, 2022
© Latvijas Universitāte, Vēstures un
filozofijas fakultāte, 2022

<https://doi.org/10.22364/nafs>
ISBN 978-9934-18-783-4
ISBN 978-9934-18-784-1 (PDF)

Satura rādītājs

Priekšvārds	5
<i>Kitija Mirončuka</i>	
Cilvēciskie mežoņi: Francs Fanons un rasisms	12
<i>Anne Sauka</i>	
Becoming Self: A Legion of Life in a Culture of Alienation	25
<i>Olga Senkāne</i>	
Atgriešanās kustība kultūrā jeb kā norma kļūst par ideālu: Gētes “Fausta” piemērs	47
<i>Anna Auzāne</i>	
Mītrades izpausmes Henrija Deivida Toro darbā “Voldena jeb Dzīve mežā”	63
<i>Gita Leitlande</i>	
Stoicisms cauri gadsimtiem	73
<i>Zane Ozola</i>	
Cilvēka tēls patiesības spogulī	92
<i>Jurģis Klotiņš</i>	
Žaka Maritēna cilvēktiesību filosofija: 21. gadsimtā nepieciešamā normalitāte?	104
<i>Laura Bitiniece</i>	
Antīko tekstu relevance pārmaiņu laikos: piezīmes par Platona “Politīķi”	124
<i>Marta Valdmane</i>	
Izkļaušana biopolitikā: <i>personas</i> un <i>sabiedrības</i> problēma imunizācijas paradigmas ietvaros	136
<i>Igors Šuvajevs</i>	
Nekropolitikas tapšana. Piezīmes par biopolitiku	147
Noslēgums	158
Summary. Normality and Exceptionality in Philosophical Perspective	160

Priekšvārds

Normalitāte raksturo to, kas ir normāls vai normālam atbilstošs, un ārkārtējība ir negaidītais un neparastais – pretējais normalitātei. Nav iespējams domāt par normalitāti, nedomājot par nenormālo un ārkārtējo, tāpat ārkārtējība nav domājama bez jau iepriekš pastāvošām idejām par normalitāti. Taču ko gan nozīmē atrasties normalitātē, un ko paredz atrašanās ārkārtas, ārkārtējības stāvoklī, kas ir normalitāte, un kas ir ārkārtējība?

Senajā Grieķijā jēdziens “normalitāte” un tas, kas tika atzīts par normālu, bija cieši saistīti ar izpratni par veselīgo un dabai piederīgo (*φύσις*), citiem vārdiem – normālais ir dabiskais (*τὰ κατὰ φύσιν*) un veselīgais (Ritter, 1984, 921). Jau Aristoteļa darbos ir novērojams normalitātes kā dabiskā un veselīgā diskurss (Aristotelis, 1985, 39). Tā kā Aristotelim laime (*εὐδαιμονία*) ir cilvēka dabiskās tiecības mērķis un laime ir dvēseles racionāla darbība, kas darbojas saskaņā ar tikumu, tad dabiskais ir ne tikai cilvēka tiecība pēc laimes, bet arī – kardināltikumumu ievērošana. Tāpēc jēdziens “taisnīgums” (*δικαιοσύνη*) bieži vien tika izmantots kā sinonīms jēdzienam “normalitāte”, t. i., kā sinonīms vārdiem “veselīgs” un “dabisks” (Ritter, 1984, 921).

Lai arī diskurss par normalitāti kā veselīgo un dabisko ir aktuāls līdz pat 18. gadsimtam, reizē ar sabiedrisko teoriju attīstību ir novērojams, kā mainās izpratne par to, kas ir dabisks. Piemēram, Tomasa Hobsa (*Thomas Hobbes*) darbos dabiskais un normālais bija nevis tikumība, bet gan atrašanās karastāvoklī visiem pret visiem (Hobbes, 1998, 86), t. i., ārkārtējībā. Cilvēki dabiskajā stāvoklī rūpējās vien par savu labsajūtu un izdzīvošanas mākslu,¹ tā bija viņu normalitāte. Taču, lai nodrošinātu labākus apstākļus dzīvošanai, viņi savu ikdienas vardarbīgumu centās iegrozīt, izveidojot sabiedrību. Tika konstruēta jauna normalitāte, lai nosargātu dabiski piemītošo – dzīvību un vēlmi attīstīties. Taču ierobežot dabisko karastāvokli ir grūti, ja vien netiek izstrādātas normas jeb likumi, kuriem cilvēkiem ir jāseko, lai mazinātu vardarbību un sākotnējo dabisko stāvokli. Kamēr dabiskais stāvoklis (dabiskā tieksme aizstāvēt savas tiesības) tika atzīts par daļēji ārkārtēju, tikmēr par normalitāti tika atzītas tiesības, kuras cilvēkam bija dabiski piemītošas (vēlme pēc drošības un dzīvības).

Līdz ar 18. gadsimtu ideju telpā bija novērojams, kā dabiskais un normālais ir nevis balstīts uz tikumisko un garīgo, bet gan uz apzināto un

¹ *Naturally every man has right to every thing.* (Hobbes, 1998, 86)

aprēķināmo (Ritter, 1984, 927). Prāts ieņēma galveno lomu normalitātes diskursa formēšanā. Pat zinātne, kas pievērsās veselajam ķermenim, – bioloģija – kļuva par zinātņi, kas drīzāk pēta normālo un patoloģisko, nevis tikai veselo un to, kā būt veselam. Normalitāte kļuva par nosacījumu, pēc kura tika aprēķināta patoloģija. Taču ir jāpatur prātā, ka nevis ārkārtējība ir patoloģiska, bet gan patoloģija ir ārkārtējība, t. i., ārkārtējība nerodas noviržu dēļ, ārkārtējība ir novirze no normalitātes. Balstoties uz pētījumu rezultātiem, viss, kas neatbilda kādam kopējam standartam, tika uzskatīts par patoloģiju, neregulāro rādītāju, t. i., ārkārtējību jeb anomāliju.

Drīz vien arī zinātnes iestrādātie jēdzieni “normalitāte” un “patoloģija” kļuva būtiski sociālo zinātņu pētniecībā. Par patoloģiju bija iespējams runāt ne tikai kā par novirzi no vesela (funkcionējoša) ķermeņa (vai psihoanalīzē – prāta normām), bet arī kā par novirzi sabiedrībā. Sociologs Emīls Dirkeims (*Émile Durkheim*) pētīja, kā cilvēka uzvedība nosaka tā lomu sabiedrībā, proti, pievērsoties normālas uzvedības analīzei, autors pētīja sociālo struktūru radītās patoloģijas (*anomalies*).² Tomēr, tiklīdz tiek pieņemts, ka kaut kas ir normālāks un pareizāks, rodas jautājums – vai maz pastāv vienots normalitātes uzstādījums, t. i., kādi ir normalitātes un ārkārtējības jeb patoloģijas nosacījumi.

Mēģinājumos definēt normalitāti drīz vien bija vērojams, kā zinātnes telpu pārņēma jēdziens “normalizēt”. Normalizēšana ir process, kaut kas veidots, noteikts, kaut kas citu apstākļu ietekmējošs. Filozofs Mišels Fuko darbā *Uzraudzīt un sodīt* jēdzienu “normalitāte” skaidro kā kontrolējamu un formējamu parādību un nosacījumu kopu, ko veido līdz pat šim brīdim attīstībspējīgas un mainīgas “normu kontroles tehnikas” (Fuko, 2000, 290). Normalitāte kļūst par kaut ko nenoteiktu, t. i., ja normalitāte ir mainīga un pakļauta normu kontroles tehnikām, tad normalitāte ir tikai situatīvs apzīmētājs, kas savulaik ir bijis normām neatbilstošs un tāpēc normalizējams. Svarīgs kļuva procesuālais novērojums – normalizēšana. Rezultātā vairs nepastāv skaidrs nošķirums starp normālu un ārkārtēju, drīzāk ir iespējams runāt par normalizēto un neaktuālo – kaut ko aizmirstamu, ārkārtēju vai maināmu un uzturamu.

Taču par normalitāti/ārkārtējību ir iespējams runāt, ne tikai atskatoties uz dažādu filozofu idejām un tekstiem, bet arī atskatoties uz notikumiem, kas ikdienas saziņai un ierastām tikšanās reizēm pievienoja jaunu vērību. Kopš 2019. gada ir novērojams, kā dažādas pasaules sabiedrības izaicina viens no lielākajiem notikumiem – slimības Covid-19 izplatība, ko izraisījis SARS-CoV-2 vīruss. Vairākās pasaules valstīs, stājoties

² Sk. Durkheim, Emile. (2013) *The Division of Labour in Society*. 2nd ed. Transl. W. D. Halls. London/New York: Palgrave Macmillan.

spēkā ārkārtas stāvoklim, skolu darbība tika organizēta attālināti, slimnīcu apmeklējumi tika ierobežoti un līdzdalība sabiedriskos pasākumos kļuva par ekskluzīvu pieredzi. Rezultātā ikdienas normalitāte drīz vien kļuva par ārkārtējību – kaut ko negaidītu un neierastu. Un, lai arī raksta krājuma tēmas izvēli ietekmēja pandēmijas situācija, tēma ir daudz plašāka.

Mēģinājumā noskaidrot, kāda ir normalitātes nozīme cilvēku dzīvē, kas ir normalitāte, ko nozīmē dzīvot kā ārkārtējībai un vai tas, kas tiek saaprasts ar jēdzienu “normāls”, nav kaut kas ārkārtējs un svešs, 2021. gada 18. un 19. februārī Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātē tika organizēta 79. zinātniskā konference *Ārkārtējība un normalitāte*, kurā piedalījās vēstures un filozofijas maģistranti un doktorantūras studenti, kā arī jaunie pētnieki, Vēstures un filozofijas fakultātes pasniedzēji un LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieki. Konferencē tika aplūkoti jautājumi par to, kā ideju telpu un vēsturisko ainu ietekmē pretējību pāri: normāls/anormāls, ikdienišķs/neikdienišķs, ierasts/izņēmums, pieņemams/nepieņemams, kāda ir ārkārtējā pieredze un kad tā aktualizējas, un kā uzturēt normalitāti ikdienā – pārmaiņu laikos.

Rakstu krājums “Normalitāte un ārkārtējība filosofiskā skatījumā” ir turpinājums aizsāktajai diskusijai par normalitāti un ārkārtējību, iepazīstīnot lasītāju ar veidiem, kā ir iespējams domāt par normalitātem un ārkārtējībām, to sākotnēm, mainību un nepieciešamību.

Autore **Kitija Mirončuka** rakstā “Cilvēciskie mežoni: Francs Fanons un rasisms” analizē, kā rase, šķietami nemainīga cilvēkam piemītoša īpašība (dabiska parādība), kļūst par nosacījumu atstumšanai, diferencēšanai un vardarbībai (t. i., par nenormalitāti). Rakstā parādīts tas, kā ķermenis var kļūt par normalizējamu objektu, izceļot, ka ķermeņa sākotnējais izskats un darbības ir kaut kas maināms un ārkārtējs. Iepazīstīnot lasītāju ar franču-alžīriešu filosofu Francu Fanonu, autore pievēršas biopolitiskajām praksēm un vardarbības formām, kas nemanāmi cilvēka-alžīrieša izskatu, dzīvesveidu un ieradumus ietver jaunus jēdzienos – mežonība, dzīvnieciskums, nenormalitāte, ārkārtējība un nepieņemamība. Rakstā tiek apskatītas trīs perspektīvas: ķermenis un rase, ķermenis un ādas krāsa, ķermenis un ritms, atspoguļojot, kā biopolitikas prakses var pārņemt ikdienas dzīvi un domāšanas un valodas formas.

Taču, iespējams, situācijai, kurā tiek īstenota normalizēšana (ķermeņa nozīmju mainīšana un pārformēšana), ir ne tikai negatīva ietekme, bet arī pozitīva, jo šī normalizēšana un mainība ļauj atklāt sevi no jauna. Runa vairs nav tikai par normalitāti un ārkārtējību, bet par saskaņu starp pastāvošajām izmaiņām un dzīvotajām pieredzēm. Filozofe **Anne Sauka** rakstā *Becoming Self: A Legion of Life in a Culture of Alienation* aplūko topošo un mainīgo cilvēku, kas kā Tēseja kuģis nomaina katru savu dēli

(identitātes nosacījumu) un tomēr ir Tēseja kuģis. Mainīšanās procesā, atīstoties – daļa no savas identitātes izzūd, taču šī izzušana ir nepieciešama identitātes *piederībai* un *būšanai*. Autore aplūko *piederības* un *būšanas*odus kā nāves un dzīvības diskursus, kas ar Ērika Fromma ideoloģisko ietvaru palīdz cilvēka miesisko pastāvēšanu ne tikai uzlūkot kā sociālu un ētisku aspektu, bet arī secināt, ka nāve un identitātes daļu *izzušana* nepastāv ārpus patības robežām, drīzāk tas ir dzīvais un dzīvotais, kas mainās dažādos būšanas stāvokļos un ietekmē kā miesisko identitāti, tā ķermenisko.

Miesisko un ķermenisko veido izkļautais un esošais, tapušais un topošais, tomēr dzīvo būtņi veido arī jūtas un prāts. Rakstā “Atgriešanās kustība kultūrā jeb kā norma kļūst par ideālu: Gētes “Fausta” piemērs” autore **Olga Senkāne** piedāvā pievērsties Homēra darbam “Odisejs”, analizējot stāsta īpatnības. Homēra darbā Odiseja attiecības ar māti un tēvu, iespējams, ir simbols cilvēku pamatdziņu, jūtu un prāta, līdzsvara izsenajai simbiozei. Autore, analizējot Homēra raksturoto triādi, kurā tēvs ir jutekliskuma, realitātes un satura nesējs, māte ir skaistas formas iemiesojums vai jēdziens, bet dēls ir mākslinieks-starpnieks, sajūtu un domu līdzsvarotājs, norāda, ka šī triāde ir šķietami piemītoša un cilvēka būtībai neatņemama daļa – tā ir nepieciešama dabiskā īpašība. Raksta mērķis ir izsekot, kā šī triāde pakāpeniski kļūst par ideālu ievērojamās Eiropas literatūras un filosofijas klasiķu – Frīdriha Šillera un Johana Wolfganga Gētes – kultūras teorijās. Tas ir īpaši redzams Gētes traģēdijā “Fausts”. Vienlaikus tiek noskaidrota saikne starp triādi kā cilvēka pilnības teoriju un Frīdriha Ničes izvīzītajiem kultūras attīstības principiem, kas attīstījušies abu vācu klasiķu ideju spēcīgā ietekmē.

Kamēr cilvēks tiek aplūkots kā savas triādes elementu meklētājs, kurš cenšas rast līdzsvaru starp maņām un jūtām, iespējama atbilde ir meklējama, atgriežoties pie dabas – šķietami pazīstamās vides, kurā cilvēki reiz ir dzīvojuši. **Anna Auzāne** rakstā “Mītrades izpausmes Henrija Deivida Toro darbā “Voldena jeb Dzīve mežā”” aplūko Henrija Deivida Toro darba “Voldena” nozīmīgo devumu dabas nosargāšanai un aicinājumam cienīt dabas doto un sniegto. Analizējot Toro atgriešanos pie dabas un atteikšanos dzīvot štata politikā, aizstāvēt dzīvnieku tiesības un rūpējoties par Voldenu, autore norāda, kā, iespējams, Toro rada mītu par sevi, jo, par spīti savai cieņai pret dabu, Toro nav pilnībā atteicies no sabiedriskās ikdienas un tās iespējām, izklaidēm un paražām. Rakstā tiek analizēta Toro nolasāmā dabas idealizācija, kas ekokritiķu vidū bieži tiek nosodīta, tomēr autore norāda, ka Toro projekts ļauj pievērsties ekoloģijas, iekšējā un ārējā tīrībai un cieņai pret dabu un tās nozīmēm.

Atgriezties pie dabas – šķietamās normalitātes – ir sarežģīti. Cilvēks mainās līdz ar laiku, mācībām un idejām, kas tiek iemācītas. Vēl

sarežģītāk ir aptvert savu pareizo ceļu tad, ja mācība ir kaut kas neap-
tverams – vienlaikus esošs un neesošs. **Gita Leitlande** rakstā “Stoicisms
cauri gadsimtiem” analizē stoicisma mācības mantojumu, pievērsoties
mācības vēsturiskās gaitas izpētei. Lai arī stoicisma mācībai ir vairāk
nekā divi tūkstoši gadu, pieejamie teksti un stāsti ir nozīmīgi vairāku
filosofisku tradīciju veidošanai. Vēstures gaitā stoicisma mācības rak-
stītās liecības nav vienmēr saglabājušās, un autore arī ilustrē stoicisma
divējādo dabu, no vienas puses, ir pieejami avoti, no otras puses, patiesās
mācības ir saglabājušās vien caur nostāstiem. Tā kā ir iespējams runāt par
stoicisma mantojumu un stoicisma filosofiju mūsdienās, autore risina, kur
un kā stoicisms ir parādījies, lai noteiktu, par kādu stoicismu tiek runāts
21. gadsimtā un vai šis stoicisms ir vien specifisku atziņu kopa vai arī
tiecas atjaunot stoicisma mācības.

Zināšanu atgūšana un kopšana ir būtisks aspekts arī Senajā Grieķijā,
kur cilvēks ir vienots ar dabu, tikums ir cilvēkam piemītošs un runā
caur dabā novērojamo un radīto. Tomēr tāpat kā stoicisms mainās līdz
ar laiku, citas idejas ne tikai mainās, bet arī tiek aizmirstas, cilvēku no-
stādot krīzē – neziņā par to, kā būt. Autore **Zane Ozola** rakstā “Cilvēka
tēls patiesības spogulī” pievēršas pēcpatiesības laikmeta analīzei. Senajā
Grieķijā cilvēkam bija iespēja vērsties pie orākula, kurš sniedza zināša-
nas par to, kā dzīvot, un apkārtesošā kultūra un māksla bija ciešās attiecī-
bās ar dzīvoto un orākulu pausto mācību, bet pēcpatiesības laikmetā
cilvēks ir atrauts no dabiskā un māksla vairs nav cilvēka tiešais *pazīsti
pats sevi* atspoguļojums. Rakstā autore iepazīstina ar domātāja Pola Viri-
lio laikmetīgās mākslas kritiku, norādot uz destruktīvo žanru mūsdienās,
kas tiecas izskaust attēla kā realitātes atspoguļojumu un apvērš dabisko
reprezentācijas kārtību.

Dabiskā kārtība ir jāievēro kā mākslā, tā politikā. Tomēr par kādu
dabiskumu ir runa – par uzvedības modiem vai arī par nepieciešami pie-
mītošu īpašību, kas nedrīkst būt atņemta. **Jurģis Klotiņš** rakstā “Žaka
Maritēna cilvēktiesību filosofija: 21. gadsimtā nepieciešamā normalitā-
te?”, iepazīstina ar franču neotomista Žaka Maritēna filosofisko iegul-
dījumu, risina jautājumus, vai un kā cilvēktiesības ir mainījušās pēc to
pieņemšanas ANO Cilvēktiesību deklarācijā un vai cilvēktiesību sākotne
nav daudz senāka. Lai uzsvērtu Maritēna ieguldījumu, rakstā aplūkoti
galvenie cilvēktiesību principi, analizējot, pirmkārt, pienākumus, kas
izriet no dabas likumiem, kas izpaužas kā nerakstīti un morāles likumi
cilvēka teleoloģiskajā būtībā, un, otrkārt, cilvēktiesības, kas ir likumīgi
saistoša jurisdikcija – *jus gentium* un pozitīvās tiesības –, kas dabisko
tiesību dēļ iegūst likuma spēku. Cilvēktiesību pamatojums dabiskajās
tiesībās aicina mūsdienu likumdevējus ievērot objektīvas dabisko tiesību
patiesības juridiskajā praksē, kas mūsdienās mēdz tikt noraidītas.

Maritēna ieguldījums modernās politikas telpas formēšanā ir nozīmīgs, bet nedrīkst aizmirst par mācībām, kas ir lasāmas seno grieķu filosofu darbos. Kā nekā šīs idejas ir ietekmējušas modernās Eiropas politisko sistēmu veidošanos un ir sniegušas kā politiskus, tā ētiskus vadmotīvus rīcībām un dzīvotprasmei. Rakstā “Antīko tekstu relevance pārmaiņu laikos: piezīmes par Platona “Politīķi”” **Laura Bitiniece** aplūko, kā tik neierastā un ārkārtējā situācijā, kad izplatās koronavīrusa izraisītā slimība Covid-19, iespējams mācīties, kā būt politiķim un kā rūpēties par sabiedrību. Rakstā uzmanība tiek vērsta uz Platona darba “Politīķis” trim politiskās mākslas vai prasmju aspektiem: *kairos* (īstais brīdis un samērs); sociālie konflikti un vienotība; politiķa autoritātes statuss pret likumu. *Kairos* ir valstsvīram nepieciešamā ritma izjūta, lai zinātu, kad un kā rīkoties. Taču Covid-19 radītajā pandēmijas situācijā šķietami politiķim *kairos* ir nesasniedzams – ārkārtējā stāvoklī ātri reaģēt ir sarežģīti, tomēr Platona darba analīze ļauj paraudzīties uz iespējam un atbildēm, kā izkopt politikas mākslu un nevis sniegt tikai *kairos* ilūziju, bet to tiešām īstenot.

Kairos izjūta ir nepieciešama ne tikai politiķim, bet noteikti arī katram, kas sastopas ar ārkārtas stāvokli, jo sabiedrību vieno individuālie viedokļi un kopīgie mērķi. Autore **Marta Valdmane** rakstā “Izkļaušana biopolitikā: *personas* un *sabiedrības* problēma imunizācijas paradigmas ietvaros” pievēršas vīrusa Covid-19 radītajai imunizācijas krīzei, kas ietekmē kopības izjūtu. Rakstā autore pievēršas teorētiskim Roberto Espozito, kas par biopolitikas – ķermeņu pārvaldības metodēm runā kā par “imunizācijas paradigmu”. Imunizācijas paradigma risina ne tikai jautājumu par veselo un slimo ķermeni, bet arī plašāk – par izkļaujošajiem un iekļaujošajiem aspektiem cilvēka dzīvajā un dzīvotajā vidē, ietekmējot gan jēdzienus “persona”, “sabiedrība”, gan “cilvēks” un “kopība”. Imunizācijas paradigma atklāj, ka biopolitikā daudzas sfēras tiek pakļautas dihotomijām – pretējību pāriem, kas bieži vien ir daudznozīmīgi un savstarpēji nepieciešami. Taču pārlietu izkļaušana, imunizācija var veicināt autoimūnu reakciju, kas liedz dihotomijai pastāvēt, veicinot plaisu starp jēgu ietvariem imunizācijas paradigmā.

Izmaiņas kopienā notiek, ne tikai sastopoties ar imunitāro krīzi, bet arī mainoties varas praksēm, ietekmējot dzīvoto ķermeni un jaunus ideālus. Filozofs **Igors Šuvajevs** rakstā “Nekropolitikas tapšana. Piezīmes par biopolitiku” piedāvā aplūkot, kā biopolitikā tiek skatīta “atklātā” Jaunā pasaule (saistībā ar Ašila Mbembes nekropolitikas koncepciju) un “veidojamā” Jaunā pasaule (saistībā ar Aleksandra Bogdanova biopolitisko utopiju 20. gadsimtā). Mbembes koncepcija tiek salīdzināta ar Mišela Fuko veikto vēstures problematizāciju un pārbaudīta vēsturiski, salīdzinot ar norisēm Jaunās pasaules “atklāšanas” procesos. Tiek iezīmētas

divas biopolitikas principa variācijas: likt dzīvot, neļaujot nomirt; neļaut ne dzīvot, ne nomirt, analizējot, kā mainās dažādas dzīvotās normalitātes gan caur Mbembes ideju prakšu vēsturi, gan Bogdanova politisko un literāro darbību, kas ļauj fiksēt mūsdienu biopolitikas variācijas. Rakstā tiek parādīta arī krievu kosmisma un krievu komunisma savērpšanās, dažādās deklasēšanas procedūras, nemitīgā izņēmuma un karastāvokļa uzturēšana, un rezultātā ir novērojama veidojamā “jaunā pasaule”, kas tiek īstenota panoptikoniskajā Krievijā, un tās modelis, kas pretendē uz universālismu, sabalsojas ar jau pieredzētajām koncentrācijas nometnes pastāvēšanas struktūrām un principiem.

Rakstu krājums “Normalitāte un ārkārtējība filosofiskā skatījumā” ir paredzēts ikvienam, kas interesējas par filosofiju, ētiku, dabiskajām tiesībām un biopolitiku, cerībā, ka filosofijas doktorantūras studentu un filosofu rosinājumi apspriest normalitātes un ārkārtējības izpratni gūs tālāku izvērsumu diskusijās un nākamajās publikācijās.

Rakstu krājuma sastādītāja **Kitija Mirončuka**

Bibliogrāfija

- Aristotelis. (1985) *Nikomaha ētika*. Tulk. I. Ķemere. Rīga: Zvaigzne.
- Fuko, Mišels. (2001) *Uzraudzīt un sodīt*. Tulk. I. Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea.
- Hobbes, Thomas. (1998) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritter, Joachim. (Hrsg.) (1984) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Mo-O. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 919–946.

Kitija Mirončuka

Cilvēciskie mežoņi: Francs Fanons un rasisms

21. gadsimtā rasu skaits variē ģenētisko un bioloģisko atklājumu dēļ. Ir iespējams runāt par 3 rasēm: eiropeīdiem, mongoloīdiem un ekvatoriāliem, vai arī var runāt par piecām kontinentālām rasēm, taču ir iespējams runāt arī par vairākām rasu modifikācijām, uzskaitot katru etniskās piederības variāciju. Tomēr neatkarīgi no tā, cik rasu pastāv un vai rases būšana patiešām ir pamatojama, rase ikdienā bieži tiek identificēta, pamanta un ievīta ikdienas praksēs un valodas struktūrās.

Rases piesaukšana vai piedēvēšana ir neatņemama saziņas un dzīvošanas nepieciešamība, t. i., cilvēkam ir grūti citu cilvēku uztvert kā baltu lapu, neveidojot aizspriedumus, neracionalizējot cilvēka izskatu un izvairoties pievērst pārlieku uzmanību cilvēka ādas krāsai, runas stilam utt. Taču runa vairs nav par rasi. Piesaucot rasi vai cenšoties cilvēku definēt kā “balts, melns, jaukts”, “afrikānis, aziāts” u. tml., svarīgāks ir iemesls, kāpēc šis parametrs ir būtisks, kāpēc ir nepieciešams cilvēkus sagrupēt pēc kāda cilvēku neietekmējama parametra.

Varētu pieņemt, ka rases identificēšana ļauj skaidrāk uztvert kultūru daudzveidības. Kultūru daudzveidība īstenojas tiešu un netiešu sabiedrību un iedzīvotāju savstarpējo attiecību rezultātā. Taču daudzveidība netiek pieņemta kā normāla un pieņemama. Pētījumi par pretējo un dažādo drīzāk panāk, ka zināšanas par noteiktām lietām rada ilūzijas (Lévi-Strauss, 1952, 4), vairoties no noteiktām parādībām: no netīrā, nepatīkamā un nepieņemamā, un rezultātā slimnieks tiek paslēpts aiz slimnīcas sienām, cietumnieks iesēdināts aiz restēm, dzīvnieks ievietots būrī.

Cilvēks ne tikai izvairās no nenormālā, bet arī cenšas nenormālo ieformēt sev pazīstamos jēdzienos un ikdienas praksēs. Viena no praksēm, ar kuras palīdzību ir iespējams formēt apkārtējos cilvēkus, ir biopolitiskā prakse. Biopolitika raksturo tādu pārvaldības režīmu, kas vieno bioloģisko un politisko, ekonomisko un sociālo sfēru, lai pārdomātu un pārstrukturētu ķermeņu autonomiju un ķermeņa (individuālo un grupas) mijiedarbības un spējas. Biopolitika ir diskursīva, procedurāla un tehniska cilvēka dzīves un dzīvības, ķermeņa un miesas, spēju un iespēju prakse. Rakstā tiks skatīts viens no biopolitikas prakšu paveidiem – ķermeņu pārvaldības politika – ciešā saistībā ar rases ideju.

Ķermeņa (nozīmju, izskata, uzturēšanas, dzīvošanas/miršanas) pārvaldības biopolitiskā prakse ir darbību kopums, varas forma, ikdienas gaitas, kas katru cilvēku kā ķermeni pakļauj konkrētam ritmam, izskatam, performancei un normālā aspektam, sakārtojot ķermeņus un to iespēju vērienus. Ķermenis tā dažādajā formā ir nosakāms dažādi – kustības brīvība, mazgāšanās biežums, fiziskās formas uzturēšana, ēšanas paradumi u. tml. Ķermenis nav noteikts, tā nozīmes mainās attiecīgi vēlamajam rezultātam. Lai arī šķietami ķermenis ir fiziska masa, ķermenis ir arī idejas par ķermeņa ideāliem. Nosakot, kurš cilvēks būs piederīgs kādai grupai, tiek skatīta tā forma, kustības, runas spēja, izglītība, zinātkāre un sabiedriskums. Biopolitika atklāj, kā cilvēks tiek ievēts ikdienas norisēs un varās, un ļauj aplūkot, kā primitīvas lietas, kā ādas krāsa un kustība, kļūst par rīku, lai cilvēkus un ķermeņus pakļautu “normalitātes” idejai.

Raksta mērķis ir risināt, kā rase kļūst par vienu no ķermeņa pārvaldības prakses nosacījumiem, mainot gan to, ko nozīmē rase, gan to, kas par rasi tiek pārņemts rasisma diskursos. Lai analizētu aspektus, kā rases ideja tiek pielāgota, tradēta un pakļauta dažādām noteiksmēm un praksēm, rakstā tiek iepazīstināts ar franču domātāja Franca Fanona dekolonizēšanas analīzi. Rakstā tiek skatītas trīs prizmas: ķermenis un rase, ķermenis un ādas krāsa, ķermenis un ritms, lai norādītu, ka visas šīs pazīmes ir kopīgas daudziem ķermeņiem un ka tomēr ir ķermeņi, kuri tiek normalizēti un slēpti no ikdienišķā cilvēka redzesloka neatkarīgi no etniskās un nacionālās piederības.

Fanons un rase

Francs Fanons (*Frantz Fanon*, 1925–1961) ir viens no 20. gadsimta domātājiem, kurš ir analizējis ne tikai rasisma izpausmes un biopolitikas varas formas, bet arī personīgo pieredzi, būdams francūzis, kurš kļūst par vienu no alžīriešiem (Macey, 2001, 17). Fanons savos darbos atklāj, ko nozīmē apzināties savu izcelsmi, savu ādas krāsu un to, cik liela nozīme ir viņa ķermeņa pārvaldībai un uztveršanai, atrodoties citā vidē. No vienas puses, viņš uzauga Martinikā, Francijas kolonijā, un, lai arī viņam bija tumša ādas krāsa, pateicoties apkārtējai videi, viņš sevi atpazīna kā vienu no “baltajiem” cilvēkiem. No otras puses, atstājot Martiniku un cenšoties iestāties militārajos spēkos un vēlāk veltot savu dzīvi akadēmiskajai izglītībai un psihiatrijai, pētot melno cilvēku dzīves Francijā (Nayar, 2013, 17), Fanons piedzīvoja tik daudzas rasisma izpausmes, ka viņš zināja – rasu diskriminācija ir jāaptur vai arī ir jāpalīdz tiem, kas cieš no rasisma visvairāk. Fanons pēc pāris gadiem devās rezidentūrā uz Alžīriju, kas ļāva skaidrāk saprast, kas viņš ir. Viņš nevēlējās būt tas, kas apspiež citas sabiedrības grupas, diskriminē citu valstu iedzīvotājus, viņš

izlēma, ka viņš un viņa ķermenis ir piederīgs alžīriešiem, viņš kļuva par alžīrieti, atdzīstot savu melnā cilvēka piederību. Pārdefinējot sevi, savu dzīves stilu un ķermeni, viņš vērsās pret to, kas viņam likās nepieņemams – rasisms un rasu diskriminācija.

Francs Fanons analizēja alžīrieša (viņa tekstā – melnā) un kolonizatoru (viņa tekstā – baltā) cilvēka un cilvēku grupas attiecības. Jā, Fanons izmantoja ādas krāsu kā grupu nošķirošu būtisku nosacījumu, taču ir vērts neaizmirst, ka rase, tāpat kā jebkurš cilvēku iedalījums, ir daudz plašāks un sarežģītāks. Rasi definē pēc cilvēka ādas krāsas, ģenētiskajiem parametriem, etniskās vai nacionālās piederības, ģeogrāfiskās izcelsmes vai priekšteču saiknēm (Sankar, 2007). Pateicoties tam, ka jēdziens “rase” nav monosēmiska valodas vienība vai vienveidīgs novērojuma rezultāts, vēsturiski ideja par citu rasu cilvēku un grupu identificēšanu ir bijusi vienmēr klātesoša un ir iespējams analizēt rases izpausmes un raksturojumus arī pirms salīdzinoši jaunā “rases” jēdziena ieviešanas.

“Rase” raksturoja cilvēku grupas, kas nemācēja reģiona valodu vai kas uzvedās un izskatījās mežonīgi un barbariski (Zack, 2018; Alonso, 2017, 9)¹, taču tāpat par rasi bija iespējams runāt kā par kategoriju, kas ir saistīta ar reliģisku nostāju, elitāru uzvedību. Par rasi varētu runāt dažādos veidos un mēģināt izsekot rases idejas dzimšanai vēsturiskajos avotos², taču neatkarīgi no rases dažādajām nozīmēm rase tiek skatīta kā cilvēku grupas atšķiroša īpašība, runa ir par specifisku dotību, kas vieno un nosaka, vai cilvēki ir vai nav spējīgi iederēties (Fanon, 1963, 40). Fanona teorijā atsevišķa rasisma un rases analīze nebūtu bijusi pietiekama, tā ka būtiskāk bija pētīt pacienta traumas cēloņus, t. i., rasisma atstātās ideoloģijas nospiedumus cilvēku ķermenī, psihē un izpratnē.

Protams, ir iespējams izcelt īpašības, kas tiek izmantotas rases koncepta izveidei, piemēram, ādas krāsa, galvaskausa lielums, acu krāsa, matu struktūra, galvaskausa forma, stāja un augums līdz ar inteliģenci un sabiedriskumu u. tml., tomēr rasi nosakošie pamatelementi (tie, kas ieformē rases nozīmes) ir cieši saistīti ar politiskajām, sabiedriskajām, kulturālajām izpratnēm. Pamatelementu (vai tā būtu ādas krāsa vai izcelsme, vai etniskā piederība u. c.) izvēli nosaka sabiedrības prakses un funkcijas, kopējie mērķi un uzdevumi, atklājot, kā koncepts kā rase un tā

¹ Naturālajā antropoloģijā vēl joprojām tiek izmantots nojēgums par rasēm, lai ar novērotām fiziskām un uzvedības īpašībām atšķirtu dažādas rasu/cilvēku grupas. Mēģinājums bija pamatot rases ideju ar bioloģiskiem un ievāciamiem datiem, piemēram, galvaskausu izmēri, dzīvesveids, izskats tika uzskatīti par katrai grupai atšķirīgu īpašību.

² Sk., piemēram, Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.) (1994). *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 5: Pro-Soz.* Stuttgart: Ernst Klett, pp. 166–177.

apzināšanās veicina sevis un svešinieku kā Citu nošķiršanu (Mbembe, 2019, 132). Arī Fanonam nozīmīgākas bija attiecības rasisma ideoloģijas īstenošanā nekā tas, kas cilvēkiem tika piedēvēts kā rases grupai vienlīdzīgs un vienādi piederīgs, svarīgi bija pareizā/nepareizā, savējo/svešo, mans/cits nošķirumi.

Cits ir pretstats sev pazīstamajam un nepieciešamība, lai praktizētu idejas par savu pārākumu, normalitāti un pieņemamo un piederīgo (Miles, Brown, 2003, 52). Rezultātā rase nav nepieciešami negatīvs apzīmējums, tas palīdz saprast apkārtesošo vidi un rast atbildi, kas ir tas, kas cilvēku padara atšķirīgu un īpašu, taču rases identificēšana ļoti ātri var kļūt par varas rīku. Fanons, piemēram, ir norādījis, ka rase kļūva par nosacījumu kolonizēšanas procesā, kur vadošā rase ir tā, kas ir ieradusies no citurienes, tie, kas ir atšķirīgi no pamatiedzīvotājiem, tie, kurus var definēt kā “tie citi” (Fanon, 1963, 40). Līdz ar to sākotnēji, attīstoties rasismam, kolonizēšanas procesos runa bija ne tik daudz par vardarbību, ko kolonizētie afrikāņi izjuta, cik par nesapratni, kas radās, kad alžīriešiem tika teikts, ka viņi ir jāizglīto un jāpārmāca atbilstoši kolonizatoru pārliecībām (Fanon, 1986, 89). Kolonizatori ieradās ar pārliecību, ka pastāv primitīva rase, kas ir tuvāka dzīvnieciskajam, un attīstītāka rase, kas ir spējīga uz izaugsmi un sabiedriskumu. Kolonizatori pamatoja savus spriedumus “zinātniskajā rasismā”, cilvēkus raksturojot pēc novērojamajām īpašībām (ādas krāsas, matu struktūras, izskata, dzīves stila, potenciālās galvaskausa formas), kamēr alžīriešiem rase pastāvēja vien kā parametrs, lai atšķirtu sevi no jauniebraucējiem. Taču rase un manāmā iedzīves, ģeogrāfiskā un fiziskā atšķirība bija viens no rīkiem citas cilvēku grupas atšķiršanai un kontrolei. Runa ir par vardarbīgu ķermeņa idealizēšanu un pakļaušanu jauniem standartiem, runa ir par rasismu, ko var piedzīvot kā dažādu ādas krāsu cilvēki, tā arī vienas sabiedrības grupas piederīgie, diskriminējot citus līdzdzīvotājus etniskās, nacionālās, ādas krāsas u. c. piederības dēļ.³

Rasisms ir ideoloģija, ideju un uzskatu kopums, kas ietekmē ne tikai valodu, attieksmes, bet arī uzvedību un varas un pārvaldes prakses un stratēģijas, kas pamatojas idejā, ka rases ir nevienlīdzīgas, t. i., ir pārākas un zemākas cilvēku grupas. Nošķirot citas rases, izceļot dažus kā pārākus, tiek veicināta ķermeņu objektivizēšana, ķermenis tiek skatīts nesaisīti ar emocijām, kā maināms, formējams objekts un nevis kā piederīgais

³ Latvijā rasisms izpaužas, piemēram, kā etnisko grupu (mazākumtautību) diskriminēšana un svešvalodas (piemēram, krievu valodas) nepieņemšana un nicināšana, citas formas varētu būt ieceļotāju un imigrantu neatzīšana un/vai pārliedzības intereses pievēršana. Rasisms, jāpatur prātā, nav tikai citu ādas krāsu diskriminēšana, bet gan citu cilvēku (nepamatota) diskriminēšana viņu etniskās, nacionālās, ģeogrāfiskās piederības un tikai sekundāri fizisko īpašību dēļ.

savai grupai. Drīz vien rase jeb drīzāk rasisms kļūst par ikdienišķu biopolitiskās vara praksi, kas nosaka, kā katram ķermenim ir jādzīvo un jāmirst, ietekmējot ķermeņa izskatu, pārliecības, ritmu un būšanu. Zinātnes diskursā rase un rasisms kļūst par daļu no zinātniskā rasisma, mēģinājumiem pierādīt, ka pastāv empīriski dati, ka rase ir ģenētiska un ka rasu pārkums, diskriminācija un neattīstība ir patiesi nosacījumi. Taču, attīstoties metodoloģijām un tehnoloģiskajām iespējām, drīz vien tiek secināts, ka rase kā grupa ar vienotām īpašībām nav pilnībā pamatojama ģenētiska parādība (Zack, 1998, 3–4). Rase drīzāk ir skatāma kā izcelsmes parametrs, bet ne nosacījums, kas noteiktu piederību un pārkumu.

Rezultātā rasisms ietekmē gan uzskatu, ka rases var būt nelīdzvērtīgas ģeogrāfisko un bioloģisko faktoru dēļ, gan kulturālo, etnisko jeb nacionālo un simbolisko rases konceptu (Šuvajevs, 2019, 159–160). Rasisms nav tikai bioloģisku īpašību piedēvēšana un raksturošana, rasisms kļūst par rīcību, valodas un uzvedības daļu. Rasisms ir visu iesaistīto pušu pārņemšana ciešās attiecībās, no kurām rasisma diskusijā iesaistītie nespēj vairs izkļūt (Braude, 2011, 42), jo viņi atrodas apburtajā lokā, vien otru nepatrukti formējot kā Citu vai sev piederīgo. Rasisms izpaužas savā ziņā “vulgāri”, izvērtējot, kurai cilvēku grupai ir piemērotāks galvaskauss sociālai dzīvošanai, tomēr rasisms visbiežāk izpaužas neapziņāti caur savu kultūru un savām ikdienas praksēm, noliedzot vai uzskatot par nepietiekamu noteiktas grupas dzīves stilu un veidu (Mbembe, 2019, 130). Rasisms un pat rases jēdziens nav tikai attieksmes jautājums, tas ir jautājums par to, ko šie jēdzieni simbolizē.

Atbilstoši krāsains

Rasisms un rases koncepts pakļauj sociālo, politisko, ekonomisko un citas ikdienas sfēras (Šuvajevs, 2019, 159–160) pārmaiņām un jaunām attiecību veidošanās mehānikām. Rase nav tikai svarīga, ja citas cilvēku grupas sastopas, rase veido to, ko katrs saprot ar sevi un savu piederību. Pat ja visi grupā dzīvojošie ir “piederīgi vienai rasei”, viņu ģenētiskās piederības, izskata īpašības var būt atšķirīgas un nenoteiktas: pat diviem eiropiešiem varētu būt mazāk līdzību vienam ar otru nekā ar kādu ieceļotāju. Taču vai bioloģiskā līdzība ir tā, kas nosaka, kā cilvēks uztvers svešiniekus un sevi?

Fanons ticēja, ka kolonizatori bija tie, kuri pakļāva alžīriešu ķermenus un tos ievijuši mītos un stereotipos par un ap primitīvismu (Nayar, 2013, 113), t. i., alžīrieši tika skatīti kā iracionāli un neattīstījušies vai noteiktās situācijās saistīti ar īpašībām: slepkavniecisks, mežonīgs, nepaklausīgs (Nayar, 2013, 54). Taču, lai arī Fanonam melnais ķermenis ir svarīgs un visbiežāk baltais ķermenis tika kritizēts, varas praksē tiek

iesaistīti visi – arī baltais ķermenis tika ietekmēts ar iemācītajām idejām un uzdevumiem, dodoties kolonizēt teritoriju, spīdzināt citādos u. tml. Līdz ar to, iespējams, tas, ko raksturo Fanons, ir izsakāms citādi – citi var ietekmēt manu ķermeni tikpat ļoti, cik es – citu ķermeni neatkarīgi no izskata un dzīves stila. Runa ir par divu ķermeņu sastapšanos, viena otra sastapšanu Es–Citi attiecībās, iepazīstoties un cenšoties tvert vienam otru savā valodā, ritmā un dzīves izpratnē.

Ķermeņa pārvaldības (biopolitikas) vara ielenc katru, nosakot, kā katram cilvēkam dzimt, dzīvot un mirt, un tiek ietekmēti kā ķermeņi, tā kultūra un izpratne par pareizo un nepareizo. Tiek kontrolēta ne tikai dzīvotspēja, bet arī izskats, kas, par spīti bioloģiskajiem parametriem, kultūrā var būt uzskatīts par kaut ko izmaināmu. 1975. gadā filosofs Mišels Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984) darbā “Uzraudzīt un sodīt” (*Surveillance et Punir*) ir rakstījis: “ķermenis ir tieši iegremdējies politiskā laukā; varas attiecības to tūlīt sagrābj, tās ielenc to, iezīmē, dresē, moka, piespiež strādāt, uzliek tam par pienākumu ceremonijas un prasa no tā zīmes.” (Fuko, 2001, 28) Ķermenis ir neizbēgami noteikts, tā nozīmes un jēgas ir pakļautas apkārt notiekošajam tik ļoti, ka, iespējams, es un mans ķermenis ir domājams nevis nošķirti, bet mijiedarbībā ar noteiktām normām, krāsām, citiem, rīcību un idejām. Cilvēks un tā ķermenis ir cieši saistīts ar jebkuru no varas praksēm, pat ja ādas krāsai nav nozīmes, citā vidē krāsa var būt nosakošs faktors, kas kļūst par nepieciešamību, iepazīstot jaunus ķermeņus, kas ne tika izskatās citādi, bet arī dzīvo un funkcionē atšķirīgāk.

Iepazīšanas procesā ķermenis tiek pakļauts tai varai, kas, tverot apkārt notiekošo, grib redzēt, zināt un atpazīt sākotnēji nezināmo (Kaneti, 1999, 9). Iepazītais cits, kurš uzvedas neierasti, izskatās sveši un dzīvo citā vidē, noteikti biedē. Nezināmā aptveršana ar sev zināmiem parametriem ļauj izvairīties no bailēm, kas cilvēkus vieno un ļauj uzturēt ciešas savstarpējās attiecības (Kaneti, 1999, 10). Rezultātā vēsturiski svešā cilvēka uzvedība tiek korelēta ar viņa sociālo stāvokli, izglītības līmeni un – triviālāk – ar dzimti vai pat rasi. Šķietami cilvēks baidās no tā, kā svešais uzvedīsies, izskatīsies un vai cilvēks būs primitīvs kā dzīvnieks – mežonis, tomēr biedējošais ir nevis svešā cilvēka primitīvisms, bet gan nespēja atpazīt un kontrolēt Cita ķermeni. Varbūt biopolitiskās prakses nav apzinātas, taču cilvēkiem ir svarīgi spēt kontrolēt jeb ieformēt citus cilvēkus atbilstoši savām normām un pieredzēm – varas ielenktībā tiek ierauts gan jauniepaizītais, gan uztvērēja ķermenis, lai būtu iespējams turpināt ikdienas norises bez pārtraukumiem.

Kultūra tās dialektiskajā (es un citi, indivīds un sabiedrība) formā ir ne tikai ķermeņu aptveroša, bet arī formatīva – kultūra, lai spētu sevi uzturēt, ķermeni veido kā kaut ko nozīmīgu (Nürnbergger, 2015, 46–47).

Kultūras nozīmes ir tikpat daudzveidīgas, cik katra cilvēka ķermenis, kas cauri laikam vienmēr tiek pakļauts kādam skaistuma, labuma, ērtības ideālam. Viens no cilvēku grupēšanas nosacījumiem ir rase, kas palīdz atšķirt, identificēt un informēt citus un sevi par savu piederību kādai grupai un noniecināt citus, kas pieder kādai it kā zemākai rasei. Taču tā vara, kas pārņem ķermeņus vēsturisko ideju dažādību un rasu iespaidā, atklāj, ka ne viss ķermenis ir kontrolējams. Vara skar tikai vienu no sociālā ķermeņa aspektiem (Foucault, 2003, 70), otru ķermeņa pusi (atstumtos un nepieņemamos, citādos un svešos) atstājot ēnā. Ēnā tiek atstāts neiederīgais un standartam neatbilstošais.

Fanons savos darbos rakstīja par to, kā kolonizēšanas un dekolonizēšanas procesos melnais cilvēks pārdzīvoja un piedzīvoja sava ķermeņa normalizēšanu (procesu, kurā tiek noteikta cilvēka identitāte un rīcība pretstatā citiem), pārveidošanu (ķermeņa un dzīves formas mainīšanu) un tīrīšanu (ādas krāsas mazgāšanu). Ādas krāsai nebija nozīmes, runa bija par to, ko vara spēja pārņemt sociālā ķermeņa veidošanā, t. i., nozīmes un simbolus, ādas krāsa bija vien nozīmju lauks, kas tika izmantots, atstājot cilvēka bioloģisko būšanu kā nesvarīgu (ēnas pusē). Tiklīdz cilvēkam tiek atņemta kāda daļa, ko viņš vairs nekontrolē, cilvēks vairs nav spējīgs sevi atpazīt vai arī atrodas starp ķermeņu pārvaldību un savu varas noteikšanu.

Fanons izjautāja savu un savu pacientu sevis uztveršanu, taču līdz ar viņu 20. gadsimta pirmajā pusē vairāki domātāji pievērsās negritīdu kustībai (Diagne, 2018) – mēģinājumam atgūt vārda *Négrité* nozīmi, ko sākotnēji izmantoja, lai izsmietu un zārkātu melnos cilvēkus. Jaunajai nozīmei bija jānorāda, ka tie, kas identificējas kā melnie cilvēki, spēj sevi paši definēt un raksturot kā vērtīgus, svarīgus un norādīt, ka būt melnam nav kaut kas slikts, tieši pretēji – tā ir sava ķermeņa, balss atgūšana, savas varas pārņemšana. Tomēr savas varas atgūšana, ja cilvēks tiek ierauts jaunās nozīmēs, ir sarežģīta.

Fanons pauda savu vilšanos par to, kā Alžīrijas līdzcivīki kolonizēšanas un dekolonizēšanas procesos ir cietuši kolonizatoru ideālu un “balto skatienu” dēļ (Fanon, 1986, 110). Fanona un viņa līdzcivīku ķermeņi tika iegremdēti aizspriedumos un raksturoti kā negatīvi⁴, tos pretstatot kolonizatoru ķermeņiem un izpratnēm par pareizu ķermeni. Jaunais ideāls, ar ko cilvēki sastapās, vilināja viņus mainīt savu valodu, savu kultūru un pat savu ādas krāsu. Balto skatienu ietekmētie tumšādainie cilvēki izjuta nepieciešamību mainīt ne tikai savu mentalitāti (ieکشējo ķermeni), bet arī ārējo ķermeni – ārējo izskatu un dzīvošanas stilu. Fanons raksta,

⁴ Īpatnēji, bet vārds “negatīvs” žargonā burtiski nozīmē “nēģeris”. Sk.: Kavalieris, Anrijs (sast.). (2002) *Tā runā zonā. Latvijas argo – kriminālvides žargona vārdnīca*. Rīga: Valters un Rapa, 75. lpp.

ka cilvēki ir jutuši nepieciešamību pēc “atnēģerošanas” (*denegrification*) jeb sava ķermeņa balināšanas (Fanon, 1986, 110), lai spētu iederēties jaunajā ķermeņa ideālā. Melnais cilvēks sajuta nepieciešamību “kļūt par cilvēku starp cilvēkiem” (Fanon, 1986, 112). Iederēšanās citu sabiedrībā prasīja sava ķermeņa maiņu, un ķermenis kļuva nevis par kaut ko dotu, bet par objektu, kuru ir iespējams mainīt – gan citiem, gan pašam.

Fanona pasaules skatījumā ne tikai melnais ķermenis iemācās sevi uztvert kā nepiemērotu, bet arī baltais ķermenis iemācās uzvesties noteiktā veidā. Ķermeņi ir tik cieši savīti ar ideāliem, ka tie kļūst ieslodzīti (Nayar, 2020, 217) un savu ķermeņa nozīmi atzīst tikai caur nebrīvi jeb normām, kas tiek iemācītas. Taču kā nebrīvie, tā brīvie drīz vien praktizē ķermeņi ikdienas ritmā, par kopīgu dzīvošanas veidu attaisnojot, definējot rīcību, kas veidoja un veido ķermeņi un ikdienu (Fanon, 1963, 223). Skatīt savu ķermeņa ārējo izskatu kā nepieņemamu kļūst par ikdienišķu rīcību, jo vide, kurā cilvēks uzturas un domā, ir cieši saistīta ar ķermeņiem un telpu, kas tos ielenc (Bourdieu, 2013, 89). Visas pieredzes (mīti, valodas iestrādnes, rīcība) manipulē un veido ķermeņi un to, kā cilvēks sevi pieredzēs. Melnais ķermenis iemācās sevi ierobežot, kamēr baltais ķermenis iemācās rīkoties, kā to ir mācījuši viņam apkārt esošie. Tomēr nav noliedzams, ka konflikts var pastāvēt starp dažādiem baltiem ķermeņiem un starp dažādiem melniem ķermeņiem, ne velti Fanons kļūst par alžīrieti, nevis tāds sākotnēji ir, un ne velti vēsturiski arī balts ķermenis ir izjutis neiederību savā vidē.

Krāsainie ķermeņi, pat ja līdzīgi, tomēr līdzdala traumatisku pieredzējumu jeb bailes, ka es vai kāds cits kļūs par kaut ko svešu un nesaprotamu. Ķermeņi cenšas pielāgoties apkārtesošajiem norādījumiem un varas ietekmēm, kā nekā “[i]stenībā vara rada; tā rada reālo; tā rada objektu sfēras un patiesības rituālus. Indivīds un zināšanas, ko var no tā paņemt, nāk no šīs radīšanas” (Fuko, 2001, 177). Bet kas tiek radīts? Tiek radīts ritms, jauna ikdiena, jaunas ķermeņu kustības – atbilstīgi ķermeņi. Melnais ķermenis, vēlēdamies līdzināties baltajam ķermenim, maina savu stāju, savas kustības, savu runas mākslu, baltais ķermenis savā ritmā iekļauj iepazīto un pakļauj citus savam ikdienas ritmam. Protams, ir ķermeņi, kas pretojas un turpina savu ritmiskumu, dzīvojot straujākā, vardarbīgākā taktsmērā, sekojot straujākiem soļiem un mītiem.

Ritmiskais ķermenis

Ja kāds cits ieraudzīs kādu mežonīgi dejojot, ļaujoties visām konvulsīvajām iecerēm, tad, iespējams, centīsies šo ķermeņi sasaistīt ar novēroto uzvedību. Sabiedriska cilvēks taču neļausies tām un nedejos haotiski. Sabiedriskam cilvēkam ir ritma izjūta, soļu skaits, treniņš un disciplīna,

sabiedriskais ķermenis jau ir ieformēts un varas pārņemts. Tomēr – vai mežonīgā dejošana, sekošana izjūtām ir raksturīga tikai nesabiedriskam, nedomājotam un neapvarotam (varas nepārņemtam) ķermenim?

Ķermeni un kultūru vieno nepieciešamība pēc ikdienišķas sevis praktizēšanas. Ķermenim ir jāiemācās noteiktas tehnikas, lai būtu iespēja īstenot noteiktu ieradumu (Mauss, 1973, 71–72). Varētu teikt, ka ķermenis nav pilnveidojies, līdz tas nav iemācīts rīkoties saskaņā ar noteikumiem. Un ideja par noteikumiem, normālu izskatu kļūst svarīga, tiklīdz tiek sastapts kāds nepaklausīgs, nepazīstams ķermenis. Ķermeņa ārējais izskats, tāpat kā performance (izmantotās skaņas un zīmes), ļauj nodrošināt cilvēku sanākšanu, satuvošanos un publiskās sfēras aptveršanu (Butler, 2015, 20). Taču nevis valoda vai kustības pašas par sevi nosaka, kad un kā cits cilvēks tiks uzskatīts par svešu un nepazīstamu radību, nozīme ir ritmam jeb neapzināti un apzināti praktizētajām un veidotajām izpratnes saitēm (Marriott, 2018, 92). Konvulsīva kustība ir neparedzama, kamēr saprātīgajam un inteligēntajam ķermenim pat konvulsīva rīcība ir apdomāta un pakļauta jau esošiem ķermeņu rāmjiem un darbību formulām.

Melnais ķermenis tika uzskatīts par “emociju čempionu”, kamēr baltais tika skatīts kā inteligēntākais un dzeltenais kā darbīgākais (Macey, 2001, 185). Katram ķermenim piemīt kāda ritmiska iezīme. Cilvēki, kas vēlas būt kaut kas vairāk, nekā viņi ir, paļaujas uz kāju ritmu – līdzinoties zvēru bariem, “viņu soļi neapklus, tie atkārtojas un ilgu laiku saglabājas vienādi skaļi un dzīvīgi” (Kaneti, 1999, 24). Tomēr ne tikai soļu ritms ir noteicošs, ķermeņiem noteicoša ir kustība kā izpausme. Lai arī ritmisks ķermenis ir praktizējošs ķermenis, t. i., tas kustas, lai kaut ko sasniegtu un panāktu, viens no ritmiskā ķermeņa paveidiem ir izlādēšanās un sevis dziedēšana. Fanons, raksturojot alžīriešus, runā par cilvēkiem, kuri pēc soda izjušanas, pātagu sitieniem, mēģinot sasniegt atslābumu, vienojas muskuļu orgijā jeb deju apļos, kas palīdz izlādēties un atbrīvot ķermeni no sakrātās vardarbības (Fanon, 1963, 57).

Emocionalitāte, kustīgums un kopība ir daļa no ritma, kas raksturo alžīriešus, kādus tos pazīst Fanons, taču citiem Āfrikā sastopamā deju kultūra liek izjust piesardzību, jo viņu ikdienas ritms atšķiras. Kamēr alžīrieši un koloniālās pasaules pārņemtie deju ekstātiski, līdz nogurdiņa savus locekļus un atslābina emocionālo piesātinājumu, tikmēr cits šo deju izprot kā vājību, jo alžīrieša emocijas ir redzamas, pat histēriskas un atklātas kā to ķermeņi (Fanon, 1963, 56–57). Fanons raksturo situāciju, kurā baltā sieviete ar motoriem traucējumiem cenšas pārvarēt savu stāvokli ar terapiju. Terapijas laikā sieviete, iedomājoties dejojošus cilvēkus, galvenokārt tos iztēlojās kā melnos cilvēkus, kas patvaļīgi dejo ap uguns-kuru un apdraud citu cilvēku ķermeņus. Taču Fanonu fascinē šī situācija, jo izrādās, ka sieviete ir uzaugusi vidē, kur viņas bailes no afrikāņu

mūzikas, cilvēkiem tiek izmantotas, lai viņu ietekmētu kāda mērķa sasniegšanai (Fanon, 1986, 206–209). Runa nav tik ļoti par melnā/baltā ķermeņa attiecībām, cik par konstitucionāliem mītiem, ikdienas valodu, citu cilvēku rīcību, kas īsteno sekas – bailes un motoros traucējumus jaunajai sievietei.

Bailes un neapzinātos mītus ir iespējams īstenot ne tikai dejas un dejojošo kontekstā, bet arī citos ķermenī pārvaldošos jeb nosodošos procesos. Fanons raksturo situācijas, kurās alžīriešiem tika mācīts uzvesties atbilstoši kolonizatoru dzīves ritmam. Alžīrietim bija jāatsakās no savas iekšējās dzīves – mītiem, ticībām un māņticībām, lai apvienotu subjektīvo un dzīvojamo dzīvi (Gordon, 2015, 48). Taču kolonizatori ietekmēja ne tikai alžīriešu dzīves ritmu, bet arī valodas un nozīmju struktūras. Kolonizatoru izmantotā valoda saziņā ar alžīriešiem liecināja, ka alžīrieši tiek uzskatīti par slimiem un veģetatīvā stāvoklī esošiem, vēl jo vairāk – par dzīvnieciskiem (Fanon, 1963, 43). Savukārt ir saprotams – ja cilvēkam apkārt visi tērpjas noteiktā veidā, tad citādais ģērbšanās jeb neģērbšanās stils liek vēlēties izprast, kas notiek citu prātos. Rezultātā cits dzīves stils, citādāka deju kultūra, ķermeņa rotāšanas tradīcija, kustības tika skatītas kā kaut kas mežonīgs, kas palicis cilvēkam no tā primitīvā prāta (Ehrenreich, 2006, 7). Un mežonība nav ritmiska, tā šķietami nepazīst, ko nozīmē iederēties, zināt un būt nosvērtam.

Divu ķermeņu rasistiska sastapšanās ir ne tikai cita nodēvēšana par mežoni, bet arī savu vērtību, vēstures un dzimtenes piesaukšana, otru it kā pārliecinot, ka visiem būtu jāseko viņa piemēram (Fanon, 1963, 51). Vēsture, kas tiek citiem iemācīta, nav neitrāla, tā drīzāk ir ideju un savu vērtību vēsturiskums, taču, visticamāk, šī vēsture, kas tiek pārliecināti mācīta iepazītajiem cilvēkiem, ir tikai tās varas atbalsis, kurā šis cilvēks ir dzīvojis. Esot melnam vai baltam, vai citādi krāsotam, ir jāpatur prātā, ka runa ir par sociāli simbolisku (*socio-symbolic*) būšanu (Žižek, 2009, 62). Ķermenis tiek pakļauts, pieņemts vai izstumts nevis izskata dēļ, bet nozīmju dēļ, kas ķermenim tiek piedēvētas. Tāpēc arī Fanona analizētajās situācijās alžīrietis, kuru uzskata par mežonīgu, tiek uzskatīts par mežoni gan izskata, gan uzvedības, gan valodas dēļ.

Kustība ir cieši saistīta ar ķermeņa formu, izskatu un kā iekšējās, tā ārējās būšanas veidiem. Katrai sabiedrībai un grupai ir savi ieradumi un tehnikas, kā noteikt katru procesu (Mauss, 1973, 71–72). Ja cilvēks ir uzaudzis vidē, kur viņš var brīvi kustēties virzienos, kuros vēlas, cilvēks, kas ir uzaudzis sistemātiski būvētā “sabiedriskā” vidē, seko kustībām un nosacītajai brīvībai. Līdz ar to tad, kad ierodas kolonizators, kas tagad pārmācīs, iemācīs un izmācīs melnos ķermeņus rīkoties pienācīgi – atbilstoši pieņemtajām normām, ideāliem, runa ir par svešā, nepazīstamā ķermeņa pielīdzināšanu savam (kolonizatoru) ķermenim, iepazīstinot to

ar savu izpratni. Ādas krāsa kļūst par būtisku faktoru ideoloģijas seku dēļ, nevis nepieciešamības dēļ, jo pat dažādu vecumgrupu, dažādu reģionu (ne nepieciešami rasu grupu) cilvēki var būt ar atšķirīgiem ikdienas paradumiem, uzvedumiem un praksēm.

Noslēgums. Jaunais ķermenis

Pašnoteikšanās un sava vara pār ķermeni un dzīvi un dzīvību ir vardarbīgs process, cilvēks nekad nav paša noteikts, un sarežģītāk ir formēt ķermeni, kad cilvēkam tiek mācīts, kā pareizi locīties, grozīties un kustēties, izskatīties un runāt. Šķietami skološana un ikdienas pārveidošana nav nepieciešami sāpīgs process, taču ieradumu un jauno varu nosacījumi atrodas pastāvīgā diskusijā. Jo ilgāk cilvēks trenējas, jo vienmērīgāku dzīves stilu ievēro – ķermenis pierod un spēj darboties tāpat kā apkārtesošie cilvēki. Taču, ja ķermeņa funkcijas tiek vardarbīgi ietekmētas, cilvēks iemācās (ķermenis atceras) izjusto varu un pats kļūst par daļu no vardarbīgās varas. Rasisma gadījumā mocītais ķermenis iemācās rīkoties kā mocītājs.

Fanons, piemēram, raksturo situāciju, kā vardarbības rezultātā alžīrietis kļūst par kolonizatoru. Alžīrietis nevis pārņem kolonizatora īpašības, kādas tās izpaužas, dzīvojot starp savējiem un nekolonizējošā situācijā, bet tās īpašības, kuras alžīrietis ir iepazinis kolonizācijas procesā – kolonizatora agresiju un stājas veidu, runas stilu un cēlumu vai lepnumu. Alžīrietis apzinās, ka viņš ir tikpat ļoti cilvēks, cik kolonizators (Fanon, 1963, 45), bet tēls, ko viņš ir iepazinis, ir rīkojies netaisnīgi un vienmēr centies apspiest citādo un uzspiest savu pārliecību. Rezultātā, sastopoties vairākiem ideāliem un izpratnēm par ideālo cilvēku (t. i., alžīrietim ieraugot kolonizatora varu), ideju ietvari, kurus pazīst dažādie ķermeņi, sastopot viens otru, piedzīvo pārmaiņu un pretrunu piesātinātu procesu. Veids, kā atrisināt pretrunas un atbrīvot savu ķermeni, ir trenēties (Mauss, 1973, 77) jeb veicināt jaunus ieradumus, kas Fanona un alžīriešu gadījumā izvērtās par rīcību “aci pret aci”.

Alžīrietis mācās no kolonizatora un pārņem viņa vardarbīgo pārvaldību, kas īstenojās alžīriešu pātagošanā, izvarošanā, sišanā un mocīšanā, ķermeņu kaunināšanā un apvārdošanā (Fanon, 1963, 52). Alžīrietis diemžēl mācījās nevis no kolonizatora, kurš atradās savā vidē, bet no kolonizatora, kas pats kļuva par mežoni jaunajā citu cilvēku piederīgajā vidē, līdz alžīrietis kļuva par mežoni, par kādu tas tika uzskatīts. Jaunais ķermenis bija vēl vardarbīgāks un skarbāks, jo, atņemot brīvību pašam noteikt sava ķermeņa nozīmes, uzspiežot noteiktas vērtības izskatam un izcelsmei (Oliver, 2003, 191), cilvēks jauno identitāti var formēt tikai ar tiem jēdzieniem, kurus viņš ikdienā dzird un lieto.

Cilvēks kļūst par cilvēku pasaulē ne dzimšanas, ne senču, izcelsmes un rases dēļ, bet gan pateicoties vēlmei pilnveidoties: ceļot, pārvietoties (kustēties) un mainīties (Mbembe, 2016, 187). Kā Fanona stāstā alžīrietis tiek pakļauts dažādiem ideāliem – krāsa, dzīvesveids, kustību visatļautība, tā arī ikdienā cilvēks un tā ķermenis ir saistīti ar daudz sarežģītākiem konceptiem, kas varbūt ierobežo, bet varbūt atbrīvo paša būšanu. Iespējams, rase ir nevis koncepts, kas tiek izmantots varas uzturēšanai un dzīvojošo un mirstošo kontrolei, bet gan kļūst par diskursu, veidu, kā ietekmēt un pozicionēt citus cilvēkus. No vienas puses, rase (un rasisms – cilvēku rasiskošana) ļauj nošķirt sevi no citiem, veidot attiecības, kuras pamato bioloģiski (ticot, ka ir pārākas rases), no otras puses, runa ir par normalizēšanu: veselīgas, tīras sabiedrības veidošanu (Fanon, 2003, 255–256) – rase kļūst par nosacījumu drošības, politiskās vienlīdzības, sociālo struktūru veidošanai.

Rase, dzimums, etniskā piederība, seksualitāte ir šķietami vieni no fiziskajiem parametriem, kas cilvēkus ļauj ievietot kādā izpratnes rāmī (eiropēids/ekvatoriāls, melns/balts, sieviete/vīrietis, vietējais/ieceļotājs), kas ļauj cilvēkam izlemt, kā sevi definēt limitētā valodas un prakšu rāmī. Taču šie parametri vēl jo vairāk tikai palīdz izdzīvot un dzīvoties līdz ar noteiktiem konceptiem: pieņemams/nepieņemams, drošs/nedrošs, savējais/svešais. Esot ārkārtējam – svešam vai citādam, esošais prakšu lauks vai nu pakļaujas izmaiņām, ieviešot jaunas darbību kopas, vai arī citus cilvēkus izslēdz un uzskata par nenormāliem. Tomēr šī ārkārtējība un savas identitātes pakļaušana jaunajiem diskursiem ir mēģinājums atkal atklāt savu ķermeni – vēlme pārveidoties, lai spētu izlauzties no uzspiestās normalitātes. Izlaušanās un sava apspiedēja pārvarēšana īstenojas ne tik daudz sevis atgūšanā, cik jauna ķermeņa izveidošanā, un sava pirmstāvokļa atgūšana ir neiespējama, ja arī tālākajā dzīves procesā cilvēks tiek apspiests, ieformēts, kontrolēts un nozīmju pārņemts. Tomēr Fanona raksturotā situācija ir ne tikai alžīrieša stāsts, bet komplicēta vairāku ķermeņu pieredze, kas kļūst par daļu no valodas, vēstures, ķermeņiem un praksēm. Nav jābūt alžīrietiem vai Fanonam, lai apzinātos, ka identitātes un rases attiecības nav tikai melnbaltas, drīzāk katrā reģionā ir iespējams runāt par dažādu rasu interpretācijām un rasisma formām.

Bibliogrāfija

- Alonso, Juan Luis García. (2017) *Whoever is not Greek is Barbarian* // Arnaut, Ana Paula. (Org.) *Identity(ies). A Multicultural and Multidisciplinary approach*. Coimbra: Coimbra University Press, pp. 9–26.
- Bourdieu, Pierre. (2013) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Braude, Benjamin. (2011) How racism arose in Europe and why it did not in the Near East // *Racism in the modern world. Historical perspectives on cultural transfer and adaptation*. New York: Berghahn Books.
- Butler, Judith. (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- Diagne, Souleymane Bachir. (2018) *Négritude*. Pieejams: <https://plato.stanford.edu/entries/negritude/>
- Ehrenreich, Barbara. (2006) *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*. New York: Metropolitan Books.
- Fanon, Frantz. (1963) *The Wretched of the Earth*. Transl. C. Farrington. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz. (1986 (1967)) *Black Skin, White Mask*. Transl. Ch. L. Markmann. London: Pluto Press.
- Foucault, Michel. (2003) *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–76*. Transl. D. Macey. New York: Picador.
- Fuko, Mišels. (2001) *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās*. Rīga: Omnia mea.
- Gordon, Lewis R. (2015) *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press.
- Kaneti, Eliass. (1999) *Masa un vara*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Jumava.
- Lévi-Strauss, Claude. (1952) *Race and History*. Paris: UNESCO.
- Macey, David. (2001) *Frantz Fanon. A Biography*. New York: Picador.
- Menakem, Resmaa. (2017) *My Grandmother's Hands: Racialized Trauma and Pathway to Mending Our Hearts and Bodies*. Las Vegas: Central Recovery Press.
- Marriott, David. (2018) *Whither Fanon? Studies in the Blackness of Being*. Stanford: Stanford University Press.
- Mauss, Marcel. (1973) Techniques of the Body // *Economy and Society*, 2(1), pp. 70–88.
- Mbembe, Achille. (2019) *Necropolitics*. Transl. S. Corcoran. Durham: Duke University Press.
- Miles, Robert; Brown, Malcolm. (2003) *Racism*. Second Edition. London: Routledge.
- Nayar, Pramod K. (2013) *Frantz Fanon*. London: Routledge.
- Nayar, Pramod K. (2020) Fanon and Biopolitics // Byrd, Dustin J.; Miri, Seyed Javad. (Eds.) *Frantz Fanon and Emancipatory Social Theory. A View from the Wretched*. Boston: Brill, pp. 217–230.
- Nürnbergger, Marianne. (2015 (2001)) *Tanz/Ritual. Integrität und das Fremde*. Habilitationsschrift. Wien: Universität Wien, Marianne Nürnbergger.
- Oliver, Kelly. (2003) Alienation and Its Double; or, The Secretion of Race // Bernasconi, Robert; Cook, Sybol. (Eds.) *Race and Racism in Continental Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 176–195.
- Sankar, Pamela; Cho, Mildred K.; Mountain, Joanna. (2007) Race and ethnicity in genetic research // *American Journal of Medical Genetics*. Part A 143A (9). pp. 961–970.
- Šuvajevs, Igors. (2019) *Rūpes par dvēseli. Vērtību likteņi*. Rīga: Zvaigzne.
- Zack, Naomi. (1998) *Thinking about Race*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Zack, Naomi. (2018) *Philosophy of Race*. New York: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.
- Žižek, Slavoj. (2009) *Violence*. London: Profile Books.

Anne Sauka

Becoming Self: A Legion of Life in a Culture of Alienation

Introduction

A classic example of the instability of selfhood is the Ship of Theseus. The cells of our bodies are constantly withering and being replaced, making us a living, breathing system of perpetual life and death. Rather than treating this state as a paradox or trying to constitute a dualist view of a temporal subjectivity separate from the body, one could look at the Ship of Theseus as a metaphor demonstrating that life and thus also the lived experience of the self is only possible if synthesis and change are involved.

An individual plank of a ship is not the ship, nor is the sum of the planks the ship. Moreover, in the case of an actual ship, it is probably only a ship through a human eye, an ecosystem for the bacteria and a home for the rats, for example. Yet, the ship sails. In other words – “life presupposes living, and hence, is only thinkable as a process, while selfhood presupposes structure, something that maintains its stability” (Sauka, 2020a). Thus, the real paradox of being is constituted via the conditions that make a ship possible – i.e., the instability of selfhood (namely, the constant transformation of life as a process) is a necessary element for any kind of selfhood to emerge, while “selfhood” presupposes a level of consistency. The process of life is organized via an entity (a structure) that is only possible through change that is ultimately destructive for the identity of that entity and ultimately leads to its dissolution. The entity thereby strives to sustain its imagined stability, and to fixate itself, all the while relaying on the change that is the basis of its existence.

What would a stable, “transcended” human self, a uniform ego even entail? “I am I, times infinity” – a cartoonish image of a cancerous fixation in multiplicity, an identity frozen in time comes to mind. The living dead – a stillness in death, but alive. Rather life – as it is perceived by the human ego, is expressed as a process (time) and a structure (materiality) – a synthesis of at least two elements, namely, a focused, organized movement.

Søren Kierkegaard famously expresses selfhood thusly:

“The self is a relation that relates itself to itself or is the relation’s relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is

the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two" (Kierkegaard, 1980, 13).

Synthesis and process always presuppose certain elements. The building blocks of life – a flesh, materiality that functions as an anchor, a locus for the ever-emerging, temporal, historical self.

This article aims to articulate selfhood in terms of a carnal body that functions as a locus for the conception of a historically construed yet material ontological disposition of the human being. It is presumed that such conceptualization enables a materially embedded genealogy of the present, which surpasses the boundaries of a dualist distinction of organic and inorganic "realm of life" and a "realm of things", rather situating the dichotomy of life and death within an ontologically embedded character orientation of a self or a culture.

This character orientation is expressed through the *having* and *being* modes of existence conceptualized by Erich Fromm – an ardent humanist thinker, whose descriptions of alienation and capitalism allow viewing the ontological considerations of carnal existence in a social and ethical context. Restated as *becoming*, the mode of *being* represents life as movement and perpetual change, whilst the mode of *having* is directly linked to the societal alienation as *deprivatization* and *eugenization* of the body.

Throughout this article I argue from a position sympathetic to the new materialist ontology, characterized by *immanence* – such that is employed by Gilles Deleuze and Rosi Braidotti, and influenced by Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, and Henri Bergson¹. This framework proposes immanence of existence, and the entanglement of social constructs, history, and materiality in meaningful materiality (as will be presented in the second section, via the analysis of a meaningful, senseful carnality) and allows to investigate the ontological situation of humanity genealogically, by ingraining meaning in the flesh (Sauka, 2020b; 2020c), and, with it, discontinuity and meaning in materiality itself, conceiving the world as an aesthetical phenomenon (Nietzsche, 1999a, 17).

A carnal self

Life is usually conceived in a dichotomy of death as its complete denial. From such opposition, which is evident only from ego- and anthropocentric view, follow other greater or smaller dichotomies, which lead to a dualist view of the organic/inorganic, nature/culture, and mind/body.

¹ See interpretations of Nietzsche and Bergson by Grosz, 2004 and Deleuze, 1991.

Although these dichotomies have undergone a major upheaval in the last centuries, their prevalence in everyday thinking is undeniable (Rose & Abi-Rached, 2013, 200–205). In social and human sciences, these have even become the core concepts, through which relations between humans and technology, industry, and ecology, etc. are examined. However, their self-evidence has been refuted not only in human but also in life sciences, where questions of a mind-gut link (Mayer, 2016), going as far as the influence bacteria has on decision making, and the like are gaining momentum today. In human sciences, these are paralleled with discussions in new materialism, as well as the phenomenology of *Leib* (the carnal body)², both of which could turn out to be a powerful tool for building a connection between human and life sciences in a post-ego-centric (and possibly posthuman) context.

In a situation where human relations with the inhabited biosphere are increasingly problematized through an invasive technologization (Böhme, 2008b), the core concepts of life and death, the organic and inorganic, etc. resurface and demand a new conceptualization (Braidotti, 2013, 105–142; Radomska, 2016) – one, which does not rely on these age-old dichotomies. However, the events of the Anthropocene, such as the blurring of the limits of the self and technology, the biological and the cultural, are rather evidence of the human ontological situation³, within a concrete cultural context, than an entirely new ontological phenomenon.

To understand this, the core concepts of phenomenology of the carnal body should be briefly introduced. These stem from two contrasting traditions – Nietzschean existentialism and the Husserlian phenomenology. Nietzsche situates the carnal body as the “big mind”:

“Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist“ nennest, ein kleines Werk- und Spiezeug deiner grossen Vernunft” (Nietzsche, 1999b, 39).

A Self in the context of the phenomenology of the carnal body is a carnal self, an embedded, grounded locus of the nature-culture continuum of its lifeworld. However, it emerges via the carnal body as a multiplicity. It is cultural, yet manifold, dispersed, unfocused, as a herd without a shepherd.

² I choose to translate “Leib” as “carnal body” here. Thus, hereafter, where “carnal” or “carnality” is mentioned, please, refer to the German term *Leib* or *leiblichkeit* (see: Böhme, 2019, Waldenfels, 2000).

³ Although ontology is in itself also historical. A similar approach is taken by Johanna Oksala, in her discussion of the necessity of a transcendental approach when discussing feminist metaphysics. See Oksala, 2016, Kindle Loc 125–130.

For focused action, the “little mind” is, thus, needed. Nietzsche expresses it concisely: “Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe” (Nietzsche, 1999b, 39). This quote supplements the previous one – the shepherd that is the “small mind” or the soul should not be viewed as the most important element of the herd. It is rather an element *of* the herd, an inherent part of what makes the herd what it is.

This quote by Nietzsche calls to mind another by Foucault:

““A soul” inhabits him and brings him to existence, which is itself a factor in the mastery that power exercises over the body. The soul is the effect and instrument of a political anatomy; the soul is the prison of the body” (Foucault, 1977, 30).

Although Foucault does not distinguish between *Körper* and *Leib*, as is (variously) done by both traditional and new phenomenologies, in his texts body appears not only as a locus of social discourse – namely, as “the docile body”⁴ that is normalized and disciplined, but also as materiality. The normalization, however, does not happen via a pre-discursive nature or biology – it is the soul, i.e., the cultural, societal constructs that codify the flesh by inscribing history *in* the body, making it a historical body.

Conversely, materiality might be the site for experimentation and freedom, which enlivens “resistances” to the powers that normalize and objectify. This is also highlighted by Johanna Oksala:

“What Foucault suggests [...] is that it is in the body that the seeds for subverting the normalizing aims of power are sown. The body is a locus of resistance and freedom. [...] The body is never completely docile and its experiences can never be wholly reduced to normative, discursive determinants” (Oksala, 2014, 93).

In this way, the body (and with it – also biology) emerges by Foucault as a locus of creativity, if viewed outside a dichotomy of pre-discursive and discursive understanding of the body (Sauka, 2020b, 8–10). This interpretation is strengthened by Sarasin (2009). The author argues that Foucault’s cultural code is inscribed in the flesh, gaining facticity, yet biology is also cultural, promoting an element of irrationality and aesthetic freedom. This, of course, is only understandable from a point of

⁴ “The body is never completely docile, and its experiences can never be wholly reduced to normative, discursive determinants. The sexual body is always discursive in the sense that it is an object of scientific discourses and disciplinary technologies. Nevertheless, it is also a body acting in the world and experiencing pleasure. And a distinction must be drawn between discourse and experience, even if we accept that language forms the necessary limits of our experience and thought” (Oksala, 2014, 93).

view, where nature and culture are understood as a continuum and meaningful, senseful materiality at that. The biological is, thus, not to be understood in a mechanistic context (Braidotti, 2013). What Foucault highlights is that biology and culture must never be separated in a theoretical contemplation.

A view of the docile body vs creative materiality largely matches the concepts of the phenomenology of the carnal body, where “carnal body” is situated as the “nature that we are” (Böhme, 2008a, 2019) through a reinterpretation of Helmuth Plessner’s formulas of *eccentricity* – “*Leibsein*” (Böhme, 2003, 26; Fuchs, 2013, 82–93; et al.) – a locus of a nature-culture continuum, which, via an alienated *I-consciousness* (or ego-function⁵) constructs the “body that we have” conceived in the formula “*Körper Haben*” (Böhme, 2003, 26; Fuchs, 2013, 82–93; et al.). Here, again, the “small mind”, conceived as the *I-consciousness*, is an inherent part of the carnality, subordinated to the carnal body, yet also the origin of its self-alienation, which results in a body image projected by the *I-consciousness*, for the perception and conceptualization of the carnal body and via this figure – also the surrounding world (Waldenfels, 2000).

One is split into three – the carnal self is experienced via an *I-consciousness* (as its correlate) that projects the figure of an “anatomical body” (this figure can also be of any other types of bodies – such as the “sexualized body”, for example). The figure that is created corresponds to the normalized, “docile”, discourse-ridden socially transmitted body, subjected to historical transformations.

Thus, the answer to the question, why do the dichotomies of mind and body continue to haunt us in the 21st century, seems easy to grasp – it is a combination of the way the mind works (i.e., the self-alienation of the carnal body through the genesis of an *I-consciousness*) and the ego-centric social context of the Western society. From the standpoint of an ego, a certain level of alienation from the carnal body, imagined (and construed) as a tool or an objective thing, is always present, and is amplified by the way contemporary Western society is organized.

The carnal self is always already alienated, “split” between the *immediate* carnality and the socially construed body – an inbetweenness that is, nevertheless, not to be misinterpreted as an inbetweenness between nature and culture. The phenomenology of the carnal body thus describes the inbetweenness experienced by humans – a reflected state of synthesis and controversy, which allows the *I-consciousness* to view the world in

⁵ I use “ego-function” and “I-consciousness” interchangeably. In short, I refer to the *I-consciousness* in a strictly phenomenological context (Ich-Sein) and mention ego-function to highlight the conceptual link to psychoanalytic discussions.

dichotomies of body and mind, immanence, and transcendence, etc., and to long for a solution for this state, either by “returning/descending to nature” or “overcoming” and “transcending” the carnality. This ontological disposition also describes the historicity of the body image; however, it does not presume the historicity of the carnal existence itself.

Namely, phenomenological structures largely suppose the self to be a) either defined by the alienated *I-consciousness*, which constitutes the historical body image, thereby enabling the cultural dimension of life (carnality here is entirely biological and accessible only via the body image) or b) constitute a carnal self, which is both cultural and biological, yet also historical only through the medium of the *I-consciousness*, thus foregoing the embeddedness of the carnal body within its environmental milieu (or – the *transcorporeality* of the carnal body (Alaimo, 2010) that originates culture *before* the I-consciousness.

However, in the context of nature and culture understood as a continuum (Braidotti, 2013), Nietzsche’s concept of the history in flesh and Foucault’s view of discourse in bodies (as expressed by Philipp Sarasin, 2009, and Johanna Oksala⁶) can be employed to supplement the phenomenology of the carnal body with the notion of a historical, genealogically conceived carnality. A conceptualization of culture *before* the *I-consciousness*, not only in terms of biology as an enabler of the cultural sphere but also in terms of an integrated nature-culture continuum (justified, for example, by the existence of non-human cultures, discontinuity of nature in sexual selection⁷ and the participation of all carnal processes in the realization of cultural activity⁸) allows integrating Foucault’s view of historical materiality and the phenomenology of the carnal body in terms of a historical carnality.

This view is justified also by the latest scientific discoveries in disciplines such as epigenetics, which contribute to the understanding of carnality as a historical and transformative site of nature/culture synthesis. Culture, thus, does not only affect the experience of the body in society – it does, in fact, also affect the facticity of *Leib*. War, famine, but also cultural idiosyncrasies, such as diving for food (Morgan, 2018), can affect the genetic and physical make-up of the body. When combined with the undeniable carnality of all human activity, it becomes clear that emotional and symbolic phenomena can also be *inscribed* into

⁶ “What Foucault suggests in this paragraph is that it is in the body that the seeds for subverting the normalizing aims of power are sown. The body is a locus of resistance and freedom (see also Foucault, 1980a, 56)” (Oksala, 2014, 93).

⁷ On sexual selection as an aesthetical, symbolical sign process, see Sarasin, 2009; Grosz, 2004.

⁸ Demonstrated by unconscious decision making, mind-gut connection, etc.

the carnal memory via epigenetics. This is, however, not a reductionist view – rather a refusal of the dualism altogether, which allows viewing Foucauldian discourses as more than mere language constructs and the biological make-up of the body in the terms of a senseful, meaningful carnality.

Conversely, the historical materiality, i.e., the carnality of the human being, leads to a reconsideration of the dichotomy of life and death. In what contexts does this dichotomy exist, if the *I-consciousness*, usually positioned as its locus, exists only as a correlate to the historical materiality of the carnal existence?

A legion of life

The carnal body is usually described as pathical and responsive – the immediate affectivity. Yet, it is not *passive* – carnality resides in all human praxes and the self-alienation of the carnal body does not entirely exclude carnal experience – although social life is often organized via the body image projected by the *I-consciousness*, which allows this body image to be socially constructed and historical, carnal embeddedness is also revealed experientially and grasped by the *I-consciousness* to a smaller or lesser degree. This is due to the primacy of the carnal body, its activity, and presence in any symbolic or bodily practice as an independent self, focused by the *I-consciousness*. Sickness and pleasure, grief, “butterflies in the stomach”, but also such undeniably cultural activities as playing a musical instrument or writing an article are all undeniably carnal activities – the body is not simply a tool or a passive backdrop for symbolic action. When playing a sonata, the *I-consciousness* is often only an observer, whilst the carnal practice takes place.

The “small mind” or the *I-consciousness* functions rather as an attribute for focus and structure. In human consciousness, this cognitive power also has a reflective function – to reflect *that* one is reflecting. With this the discussion of life and death as the immediate dichotomy via the *I-consciousness* resurfaces.

I-consciousness is, consequently, a vehicle for the transportation of the will. The carnal body, however, is not without agency – it is a locus of nature and culture combined, and as such it has *immediate* access to the world. Thus, the recognition of a self as a self in *I-consciousness* is an ultimately secondary function. It is obvious that something can be recognized (i.e., reflected) only as an afterthought (though, almost immediate) to its existence. This is recognizable in small babies, and in some cases – sickness or old age. Not all people have a fully functioning *I-consciousness*, which does not exclude these from the human lifeworld

or experience. One is born human⁹ (a full-fledged, carnal, material self) and does not *become* one, for example, as one becomes a doctor in philosophy on a linear (or winding) path from point A (being accepted by a university) to point B (defending the thesis), even though the state of being human is a perpetual *becoming*.¹⁰ The recognition of a self as completeness in its multiplicity is, accordingly, also deeply embedded in an intercardinality – the otherness that anticipates and enables the formation of an *I-consciousness* on an ontogenetic level, as is often assumed by traditional phenomenological accounts. Namely, the self is not the inbetweenness of an *I-consciousness* between nature and culture or a biological and cultural sphere, rather the carnal body itself is a synthesis that presupposes inbetweenness (eccentricity) and overcoming as its significant characteristics transferred via its correlate – the *I-consciousness*.

If the *I-consciousness* or the “small mind” is neither the primary medium of culture nor the only origin of culture, the senseful agency must find its anchor site in the carnal body as a representative of life. It is perhaps noteworthy to say that here I refer to life, understood as senseful materiality. The posthumanist thinker Rosi Braidotti expresses it concisely:

“Living matter – including the flesh – is intelligent and selforganizing, but it is so precisely because it is not disconnected from the rest of organic life. I therefore do not work completely within the social constructivist method but rather emphasize the non-human, vital force of Life, which is what I have coded as *zoe*” (Braidotti, 2013, 60).

Thus, the multiplicity of the carnal body unveils itself as a vehicle of life, a locus, for the individual self, as a process, to take place. As a separate entity, it is an individual cluster of the material and historical powers of life. The carnal body is already a self (even before an *I-consciousness* can functionally arise), insofar as it is recognizable by another as a structure. Intercardinality¹¹ and the primacy of the Other comes into focus (Levinas, 1969; Waldenfels, 2004, 235–248; Waldenfels, 2007; et al.). Life – as it

⁹ Being born is, again, carnal evidence for the primacy of otherness and the primacy of the carnal body. It is also evidence of life being the synthesis of materiality and change via becoming. See: Oksala, 2004.

¹⁰ A different article should perhaps examine the impossibility of *becoming and overcoming* if such a “becoming human” would be assumed, as it seems that the two different conceptions of *becoming* would be incompatible – if one becomes human and then is human, then there is no other path left for development – one already is this fixed something that is called “a human”.

¹¹ Instead of intersubjectivity, the material carnality allows to position *Zwischenleiblichkeit*, i.e., an intercardinality, which rests upon the primacy of the carnal body – this way a bond between subjects is shown as primordial, material, self-evident, *before* the rational action of building such a bond is even possible (in pregnancy, etc.).

is understood through the eyes of the ego, is expressed as a process and a structure – a synthesis of at least two elements, i.e., a focused movement.

The multiplicity of the carnal body thereby mirrors the manifoldness that is life. An ego is enabled by the creative powers of the carnal body. However, the construction of such an ego presumes that a body image – a figure of an *anatomical body* – is constructed.

The self, as an embedded, carnal entity experiences aging (and imagines dying) via the ego function (or functions), as a dissolution of the carnal body through the dissolution of the figure of the *anatomical* or culturally constructed *body*. Simultaneously, this dissolution is also sensed *immediately* as a carnal experience of lost stability. The striving for stability in the ego is always at odds with the multiplicity of one's carnal body – life is experienced only as multiplicity, a movement, and, thus, the ego, which is formed to focus the dispersed multiplicity, creates an inner paradox, a tension, which characterizes human life. This tension is paralleled by the drive of survival, expressed in the Darwinian idea of a struggle for existence. As culture is not a uniquely human sphere, the ability to reflect is present in the forms of life to various degrees, even though the ability to reflect upon reflection, i.e., the *I-consciousness*, might be a uniquely human characteristic to a certain extent.

The materiality of the carnal body is mediated by the ego *via* the construction of a figure of an anatomical body – a body experienced not only as the self but also as a tool and a property. Hence, humans are able to construct the figure of an anatomical body, a body, experienced not only as the self but also as a tool and a property, predisposing humankind to be more likely to try to fixate and overcome their temporal and spatial limits, i.e., their finitude and mortality. Hence, the human ego is the ultimate tool for self-preservation by *overcoming* one's nature. Where animals (for whom an inner balance between the powers of structure and movement is more often achieved) try to adapt, humans transform – the drive for the stability of the ego enables civilizatory processes – the taming and transformation of what is reflected upon as “nature” (via the self-alienation processes).

Here, the concept of life emerges in a paradoxical light – as a synthesis, it is only possible as a tension between movement (transformation) and structure (fixation). The structure of the carnal body reflects and intensifies this tension by the construction of an objectified figure of the body as a fixed, stable grounds for the construction of an embodied stable ego-centered subjectivity. In the plane of immanence, the structures of life as individual or intercarnal entities are experienced as “the body without organs” (Deleuze, Guattari, 2000, 281) – as a body that in each separate state strives to erase processes of differentiation, which

make its existence possible. The concepts of life and death are, consequently, relative to the formation and dissolution of ego-structures (as well as structures of consciousness in other animals).

The death drive

A stable self is impossible – it would be a cancerous fixation, a self-replication, a lethal immobilization of all processes. Such stability would be deadly without variability and change. Hence, by abandoning ego-centricity inherent in the dichotomy of life and death, the major drives of life and death, coined by Sigmund Freud, might acquire a new dimension. Namely, “beyond the ego principle” an answer to the question of the origins of a death drive becomes clearer.

From the aforementioned, one is perhaps inclined to deduce that my aim here is to switch places of both major drives. It is, indeed, possible to conceptualize life and death oppositely to how they are usually perceived. Isn't the death of selfhood, in its essence, the dispersion of life forces, through the forces of variability and differentiation, and, consequently, in a sense, also the ultimate victory of life over fixation and ego-organization, which means that Eros or the drive of life (paralleled by the processes of sexual selection) somehow stems from the drive for the annihilation of the self – or, in the words of Nietzsche – the Dionysian principle? And isn't death drive, in contrast, the drive of self-preservation, of fixation and stabilization of a concrete self, and, thus, the ego's drive for survival?

Yet, all is not that simple. Both drives – functioning separately – could be understood as both productive, as well as lethal and destructive – yet each is essentially a drive necessary for the tension and ultimate dissolution of life. Where the life of an entity or a self is understood only as a quasi-paradoxical union of tension and synthesis, the “drive for life” as Eros and the “death drive” both represent an inner synthesis of the powers of life. Both point towards *overcoming* – either in multiplying or fixation, and promote dissolution, as either a fusion with others and otherness (in Eros), or a loss of the self (in the death drive) – both forms of multiplicity in oneness, as well as possible vehicles of self-annihilation.

Either extreme – a fixation or a complete dispersion – can destabilize life forces and enforce the dissolution of an entity, yet beyond “the ego principle” there is no ontological duality of life and death, only the transformative flow of forces of organization and transformation. From an ego-centered viewpoint, the drive for life and the death drive is a distinction embedded in the different expressions of the instability of selfhood,

nonetheless, the potentialities of dissolution and fixation are inherent in descriptions of both.

Individually, the two drives for stability and dispersion would both achieve death (understood as the dissolution of an entity or selfhood), as well as their combination is maintaining the continuation of life, and, even though individual life of a self is perceived as possible as a tension between the two, they are both rather mere representation of the forces of fixation and transformation – i.e., the forces that they mean to represent are equally inherent in both.

I came upon the problematization of the death drive in the works of Erich Fromm, who insists on viewing the “death instinct” as a psychopathology (Fromm, 1964, 20). Upon stating this, he maintains that:

“The contradiction between Eros and destruction, between the affinity to life and the affinity to death is, indeed, the most fundamental contradiction that exists in humankind. This duality, however, is not one of two biologically inherent instincts, relatively constant and always battling with each other until the final victory of the death instinct, but it is one between the primary and most fundamental tendency of life – to persevere in life – and its contradiction, which comes into being when man fails in this goal. In this view the “death instinct” is a malignant phenomenon which grows and takes over to the extent to which Eros does not unfold. The death instinct represents psychopathology and not, as in Freud’s view, a part of normal biology. The life instinct thus constitutes the primary potentiality in man” (Fromm, 1964, 19–20).

His statements here and in other works, concerning Freud, at first struck me as peculiar, yet they made sense in an ontology imagined “beyond the ego principle”. Namely, if one abandons the ego-centricity of ontology, it becomes clear that there is no death outside of selfhood, but only life – a variable existence in different states of being. Consequently, the dichotomy of life and death does not exist outside of a structure or ego-centered view, where individual entity emerges as a senseful synthesis and tension of the two elements of materiality and movement, fixation, and differentiation.

Death, then, is only a name for the dissolution of the tension of the forces of structure and temporality, thus, the inbetweenness of the carnal self is experienced as a perpetual search for the self in either immanence or transcendence¹², which, again, both are characterized by dispersion and fixation. This non-identity with the self is the only possible self, experienced as the *becoming* self, the unsolvable tension of the forces of life.

¹² See Kierkegaard, 1980 for a discussion of running away from the self and toward the self.

Accordingly, both of Freud's major drives (possibly paralleled by the struggle for survival and the sexual selection) are, hence, essentially tied to an organizing and transformative powers of life and represent different ego expressions of the same self-organizing powers of life.

A drive for fixation of the ego, found in the drive to multiply in Eros, as well as in the drive to encapsulate oneself through the cessation of all movement and transformation in the death drive is revealed as the necessary expression and experience of the tension between fixation and transformation in the *becoming* self. Similarly, the drive for dispersion found in Eros, as well as the drive to destructiveness are also expressions of this same tension.

Thus far, Fromm seems to be right, in the sense that the experienced duality is not ontologically grounded. However, where does a psychopathological "death drive" appear?

The play of powers roughly translates to Nietzsche's concepts of *Dionysian* and *Apollonian* – the flow and the structure (Nietzsche, 1999a). The third element – the Socratic principle, however, brings us to the way that Western civilization has appropriated these elements of tension between the powers of structure and change into the current culture, often characterized by alienation, facilitated via the self-alienation of the carnal body.

In this way, nature turns against itself by the alienation of the ego from its embeddedness of the variability that is its carnal body. The self-alienation achieved through the ego allows the self to perceive its carnal multiplicity and instability as an enemy for its continued existence. Hence, the human ego tries to control and transform the power of life, experienced as the grounds for the instability and inevitable finitude of the ego's existence.

With the concepts of *having* and *being* Fromm establishes a distinction between a social and characterological directionality toward activity and creativity (*being*) or destruction and control (*having*) (Fromm, 1976). Fromm also differentiates between two possible conceptions of *having* as a mode of life, here conceived as the drive for structure, stability, and fixation. That is, he differentiates between *existential having* (Fromm, 1976, 85–86) as a necessary mode of perceiving the world as an object¹³ and *having* as a characterological drive of destructiveness and consumption, which, in Fromm's view, significantly characterizes the society of

¹³ "...human existence requires that we have, keep, take care of, and use certain things to survive. This holds true for our bodies, for food, shelter, clothing, and for the tools necessary to produce our needs. This form of having may be called existential having because it is rooted in human existence. It is a rationally directed impulse in the pursuit of staying alive" (Fromm, 1976, 85).

his time as alienated, mechanized and lonely. This distinction allows positing *being* and *having* as complementary to the threefold structure of the carnal body, where the *existential having*, posited by Fromm, matches the unavoidable self-alienation of the carnal body. Thus, Fromm's concepts of *being* and *having* allow linking the ontological disposition of *inbetweenness* between *Leib Sein* and *Körper haben* with the social situation of human beings, where the construed body image plays the role of a necessary (in case of existential having), yet often amplified civilizatory function.

One is often compelled to think that the mode of *having* (as a function of subject-object differentiation) is the only possible medium, a precondition of culture. Similarly, *inbetweenness* often is expressed as a state, *between* animality and "full humanity"¹⁴, possibly achieved by the *overcoming* of one's mortality and animal characteristics.

In the works of Fromm, *being*, however, is also expressed as an inherently cultural mode of existence, and a choice to live and act either in the mode of *being* or in the mode of *having* (either on a societal or individual level) is accentuated (Fromm, 1992a). I argue that this becomes clear in life understood as senseful materiality, where the human-specific self-alienation of the ego is not the only possible medium of culture, although a major vehicle for the civilizatory process.

Coined this way, the alienation of the contemporary culture in the *mode of having* can be understood as both an existential necessity (stemming from the self-alienation of the ego), and an expression of human ego-centricity in particular social settings, with the potential of pathological forms. The *inbetweenness* is then rather the experience of the tension of life in reflection than a contradiction of nature and culture in humans.

A clear link is, thus, possible between the conceptual pair of *being* and *having* and the understanding of death drive, as the basis of human destructiveness. In a sense – Fromm is perhaps wrong in thinking that the primary drive of the human being is the drive for life, insofar as his argumentation does not go "beyond the ego principle" – the mediation of a carnal entity via ego functions is characteristic to many forms of life. However, the self-alienation of the human ego, able to not only objectify its body through the *construction* of a body image, but also to reflect upon this construction, is human-specific, and thereby arouses several consequences, one of which is a transformation of the force commonly perceived as the "death drive". Human destructiveness is, consequently, borne out of a specific form of self-alienation, enabling alienation in culture, conceptualized in Fromm as the mode of "having" and goes beyond

¹⁴ This is a viewpoint upheld by Fromm himself (see: Fromm, 1992b, 222–223).

“existential having” or the forces of self-preservation and fixation, ingrained in the self through the synthesis of materiality and process.

A distinction of a death drive and Eros is, thus, impossible on an ontological level, as they both represent the powers of preservation and fixation, yet the descriptions of both Sigmund Freud and Erich Fromm represent two different perspectives of the experienced reality. The first represents the phenomenological reality, inherent in humans via self-reflection of the ego – an unavoidable perception of the dichotomy of life and death through the inbetweenness of the human being (as an ego function of self-reflection and the experience of selfhood, rather than an ontological disposition between nature and culture). The latter, even though it is not the author’s intention, represents the ontological dimension, beyond an ego-centric view, pointing toward a necessity for a (probably critical) posthumanist dimension in ethics, for the solution of contemporary ecological and societal problems.¹⁵

In this context, in an analysis of the characterological expression of the elements of creativity (as *being*) and self-preservation (as *having*), the concept of *being* should rather be restated as *becoming*, to express the ontological disposition underlying the characterological decisions available to men. Fromm oftentimes highlights human being as a being *in progress*¹⁶, as a being that probably is “not born yet”¹⁷, and even though he describes himself as a radical humanist¹⁸ (and in some aspects nears transhumanist thinking)¹⁹, processualism and unfinishedness

¹⁵ Fromm himself is, however, perhaps more optimistic than me and attributes his theory also to the perceived reality, constituting in humans only the drive for life also from the standpoint of what would be constituted as an ego-centric ontology in this paper.

¹⁶ “The subject matter of the “science of man” is *man*: man as a total biologically and historically evolving being who can be understood only if we see the interconnectedness between all his aspects, if we look at him as a process occurring within a complex system with many subsystems” (Fromm, 1992b, 115).

¹⁷ “Indeed, if we look at man’s development in terms of historical time, we might say that man proper was born only a few minutes ago. Or we might even think that he is still in the process of birth, that the umbilical cord has not yet been severed, and that complications have arisen that make it appear doubtful whether man will ever be born or whether he is to be stillborn” (Ibid., 251).

¹⁸ “By radical humanism I refer to a global philosophy which emphasizes the oneness of the human race, the capacity of man to develop his own powers and to arrive at inner harmony and at the establishment of a peaceful world. Radical humanism considers the goal of man to be that of complete independence, and this implies penetrating through fictions and illusions to a full awareness of reality” (Fromm, 1966, 13).

¹⁹ In many respects, Fromm believes in the human capacity to *overcome* nature by the power of reason, yet his existential and ethical stance often allows a posthumanist reinterpretation. See: Fromm, 1964.

demonstrate Fromm's concepts in a posthumanist light²⁰. As a processual, active, creative participation, *being* translates into *becoming* and expresses the full potentiality of a living entity. Through the prism of Fromm, *becoming* and *having*, it grows even clearer that experience reveals both *having* and *becoming* as transmitters of culture and indicates an amplified ego-function to be the transmitter of an imbalance between *becoming* and *having* in contemporary culture, directed towards rationality, control, and objectivization as the expressions of the structure and fixation facilitated by a directionality towards *having*. The "death drive" here emerges in a pathological form, as a drive to rationalize and destruct, as a means of restructuring and controlling life forces. Thus, the concepts of *becoming* and *having* allow expressing the alienation of contemporary society, as well as an ontology characterized by process, historicity, and discontinuity, upon the basis of nature and culture as a continuum.

Alienation in culture

despite the increasing evidence against it, the dualist paradigm continues to dominate everyday practices, especially in the form of scientific reductionism – a "reversed dualism" (Sauka, 2020c). As demonstrated in the previous section, the alienation of the anatomical, construed body is realized via the alienation of the *I-consciousness* of the lived, carnal body. To a certain extent, the conception of the world as an object is, hence, necessary for the anchoring of an *I-consciousness*, i.e., for the perception of a stable self. If we are to function, we must distinguish ourselves from the world as a separate structure. However, as we are also always immediately carnal, the degree of the alienation can vary. In a culture, which chooses to ignore the immediate carnal presence of the self, alienation can lead to undesirable results, which are especially noticeable in the perception of otherness, including the perception of the non-human other²¹.

²⁰ This view is strengthened by passages such as this: "We had concluded that the full humanization of man requires the breakthrough from the possession-centered to the activity-centered orientation, from selfishness and egotism to solidarity and altruism" (Fromm, 1992a, 1).

²¹ The problem of "subject-object" oriented culture is highlighted in Martin Buber's work "Ich und Du", as well as the works of Emmanuel Levinas and many others, by problematizing the loss of a "third" element in the contemporary Western culture. A further study of otherness would reveal that the identification of a "third" element necessitates the understanding of the body as responsive and pathical, to overcome an objectivization of the "other" (in self and the surrounding world). The perception of otherness mirrors the perception of the self and impacts the discourse practices of social relations. This would be a topic for further study (Buber, 1923; Levinas, 1969).

The abovementioned dualism is expressed in the everyday practice in three social paradigms and their combinations:

- 1) In the form of a traditional (often religious) dualism;
- 2) In the form of naturalism or a “call back to nature”;
- 3) In the form of a reversed dualism in scientific reductionism.

Each of these paradigms is based on the same ontological presupposition of a qualitative distinction of mind and body (as well as nature and culture). Each also seems to bear dangerous consequences for humanity, moreover, the world. It might seem strange that an elevation of spiritual values is dangerous or undesirable, yet, as the world has seen time and time again, an increased value of spirit often necessitates a devaluation of the carnal self in the form of eugenization or deprivatization of the body. The biopolitics of population control (forced sterilization, gender-biased abortions, etc.) is a clear example of the elevation of rationality over carnal experience with disregard of carnal, emotional consequences of seemingly rational decisions²². Such devaluation of the body and nature can only be possible, in a situation where flesh can be commodified and objectified, “stripped of spirit”, as a mere object to be manipulated with. Similarly, the workforce in capitalism has also undergone extreme mechanization and deprivatization of the worker’s biopower – a worker is a machine that needs maintenance through sleep and entertainment, yet their everyday work practices are often alienating and mechanistic, resulting, for example, in depression (Hari, 2018). The examples are plentiful and discussed in many sources, in the works of Fromm, Foucault, Agamben et al.

In the light of such occurrences, an opposite road of discourse, promoting a “return to nature”, is often embarked upon. Today we can see that increasing technologization, mechanization of labor, the medicalization of life (especially in reproductive medicine, palliative care, and psychiatry) (Foucault, 1965; Illich, 2016), genitalization of sexuality (Laqueur, 2004; Laqueur, 1992; et al.), and other similar phenomena are often met with suspicion, encounter counter-movements, and resistance – powerful trends for the return to nature, going as far as the anti-vaxxer movement. In addition to seeming dangerous, both extremes appear to be stemming from inadequate ontological presuppositions.

The first assumes a dualist outlook that has gradually grown into a reversed dualism – a scientific reductionism that (in general) accepts the body as the “given objectivity” and mind or *I-consciousness* as the “unstable subjectivity”. Stemming from the 19th century’s hygienization and biologization of the body (Sarasin, 2000, 11–31), instead of the previous, religiously based dualism, the reversed version of dualism

²² See, for example, the movie by Christ and Dörholt, 2018 – “A lack of women in Asia”.

places body above mind (or “soul”) in its value hierarchy, yet does not refute dualism in general. This way it secures the alienation of the body, whilst the objectivization of the body loses all grounds of subjectivity.

The second tries to reconcile the body and the mind by a refutation of the dualist thinking, although seeming to ignore the circumstance that the human being cannot “return to nature”, as being human has always entailed certain eccentricity of inbetweenness. Instead of an objectified, scientific body, the “naturalists” propose a kind of “revitalization of a vitalism”, yet this is also a dualism in disguise – in their denial of “the cultural” it is situated as an essentially foreign, unnatural sphere of existence. An abomination, destined for destruction, an enemy in ourselves. This is understandable, as the alienation of culture might lead to a pessimist view of such an alienated existence, while it is also highly utopian, as well as dangerous in some cases (such as the “Church of Euthanasia” or the anti-vaxxer movement). This can be concisely expressed in the terms of a “nature vs technology” duality and is akin to the *passive nihilism*²³ paradigm coined by Deleuze as a term expressing Nietzsche’s views on Buddhism as the ultimate consequence of Western nihilism.

The phenomenology of the carnal body, as considered before, tries to overcome these conflicts, by a refutation of the dualism, nevertheless, the conceptual grounds of “carnality as the nature that we are” and “body that we have” can also be misleading, if one contrasts “nature” with “technology”, and denounces the latter, because it is only mediated through the alienated objectivity of the “body that we have”. An immediate carnality is a given in every aspect of human existence, from the very basic functions of eating, sleeping and moving, to all manner of emotion, symbolic and cultural practices – in this sense, the phenomenological theory accepts the necessary carnality of all action.

The human condition of eccentricity, however, does offer several ways to conceive this carnality, which is often employed as a tool for the critique of technology by contrasting nature with technology (Böhme, 2019, 30–38). Such opposition is only possible, if one considers the carnal self to be chiefly (or only) mediated through the alienation in “the body that we have”, which, in turn, is only possible, if one accepts the *immediate* carnality as a thoroughly passive phenomenon, without any means to mediate its inherent cultural potential to the world.

The relations with technology and other “inorganic prosthesis” can, thus, be encumbered by an unnecessary dualist outlook. A synthesis is,

²³ “Told in this way, the story still leads to the same conclusion: negative nihilism is replaced by reactive nihilism, reactive nihilism ends in passive nihilism. From God to God’s murderer, from God’s murderer to the last man” (Deleuze, 1983, 151).

however, possible. Rather than denying the role of “inorganic prosthesis” in our lives, the problems stemming from the alienation of today’s culture must be sought for in the directionalities of *becoming* and *having* that the cultural discourses hold, rather than problematizing the technologies (and, consequently, also the civilization) themselves. In this way, the critique of technology can be expressed through and with the critique of capitalism, as an accumulation of the *having* direction, as it is done in the works of Erich Fromm, placing the responsibility for the ego-centricity and alienation of contemporary society upon a social, rather than on an ontological expression of the mode of *having*.

Conclusion: On becoming self

Philosophical anthropology (Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Helmuth Plessner, etc.) has traditionally conceived the human disposition in the terms of an *inbetweenness*, which often situates human beings between nature and culture, attributing indeterminateness, irrationality, and a certain longing for *overcoming* as significant characteristics of the human condition. However, the phenomenology of the carnal body, in line with contemporary life sciences, reveals that the *I-consciousness* is rather an observer of the state of *inbetweenness* than its origin, as it is not the origin of all cultural activity. Culture is rather an inherent part of nature, as the carnal self mediates cultural practice *immediately*, without a medium of the *I-consciousness*. The experienced *inbetweenness* is, thus, the experience of being between the two directionalities of life as a tension of historicity and materiality – the *becoming* (related to the immediate *carnality*) and the *having* (objectified body image).

Both represent the tension that is life as the synthesis of temporality and spatiality, the dissolution of which is death as fixation of the spatial structure (stopping of heart, brain function, etc.) and the diversification and amplification of the temporal/transformational factor – the dissolution of the ego, the transformation of energy forces. The *having* directionality of life is, therefore, neither a uniquely human characteristic nor the only medium of culture – it is a necessary part of being, although human *inbetweenness*, which functions as “being self and experiencing it, too” amplifies the alienation expressed in the *having* orientation, predisposing humanity to excessive rationalization, control, etc., which are the trends underlying current discourses of deprivatization, eugenization, objectivization, etc.

Clothes, pens, glasses, eating utensils – these are all functional tools that have existed for centuries and become part of our lifeworld. The ease, with which we as bodily beings seem to incorporate “inorganic

prosthesis” in our everyday practices, seem to articulate an authentic, *immediate* carnality (*leiblichkeit*) – the presence of flesh that allows building a synthetic relationship with the environment, without the medium of an *I-consciousness*, which often partakes in symbolic and undeniable cultural practices, such as sewing, playing music, dancing mainly as a spectator, as an observer that is rationalizing an action, emotion or decision made by the carnal self.

Hence, technologization does not overtly change the ontological situation and neither is it “unnatural” or completely foreign to true human nature. The same can be said not only of the relations between carnal bodies and inorganic prosthesis but also of human relations, i.e., of the relations between several selves. The ontological make-up presupposes a striving for an ego-centric self, for the preservation of a *living* system – a process that is dependent on the tension of historicity and materiality. This is expressed by the dichotomy of *becoming* and *having*. A common misunderstanding is a supposition that *having* directionality of life is the only possible medium of truly human – cultural existence. This is, however, not the case, if a historical, senseful materiality of the carnal body is assumed. Culture is already inherent and primordial to the *I-consciousness*, which experiences both directionalities, but mainly actively functions through the *having* directionality in the contemporary Western culture.

Conversely, *having* orientation is always already present in human relations with the surrounding world and is a necessary tool for experiencing selfhood (as fixation) in a world of otherness. This is especially evident in a discussion of life and death – the dichotomy that functions only in an ego-centric setting and has no ontological foundation in the way it is perceived in everyday life. The ontological instability of the self (which is also its foundation) seems to suggest that the relations between humans and machines *per se* might not be ontologically different from the relations of humans and nature – i.e., the immediate materiality of the human body does not exclude the use of the inorganic prosthesis, nor does it endanger the carnal experience – transformation and change are already primordially inherent characteristics of the enfleshed, carnal self, without which a self cannot even emerge, and the materiality at the core of any technology is *per se* not different from the lived materiality of the world.

The relationship with any “inorganic prosthesis”, hence, could be understood through an understanding of a becoming, carnal self (*leibliches Selbst*) – grasped as an inbetweenness, a synthesis of “carnal being” (*Leibsein*) and the “body that we have” (*Körper haben*), incorporating, instead of dividing the dimensions of subjectivity and objectivity, where life is understood as a *becoming* – a tension between transformation fixation

and transformation (beyond the dichotomy of life and death), which does not presuppose certain elements to be alien to life and lived carnality (inorganic). The use of biotechnologies and other technological developments does not automatically endanger human selfhood or promote a turn against nature, nor does it presuppose a transhuman self, “freed” from its mortal and material existence (Braidotti, 2013, 90–92).

The directionality towards certain elements in the modes of *becoming* or *having* as the discourse directionalities toward life (as striving toward creativity and generative powers) or death (as an amplified “death drive”, i.e. a desire for stability, rationality, and fixation) are, thus, the basis for an ethical critique, rather than the ontological make-up itself and the dangers of invasive technologization must rather be associated with the dualist discourse of the Western society, stemming from an excessive alienation (amplified *having* directionality) of the anatomical body figure, and the ethical solutions for today’s issues should rather be sought on the basis of a posthuman, neomaterial ontology of the *becoming, carnal self*.

Acknowledgments

This article is supported by the ERAF (European Regional Development Fund) Post-Doctoral Research Support Programme [project No. 1.1.1.2/VIAA/1/16/001, research application No. 1.1.1.2./VIAA/4/20/613, project “Onto-Genealogies: The Body and Environmental Ethics in Latvia].

References

- Alaimo, Stacy. (2010) *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press.
- Böhme, Gernot. (2003) *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Böhme, Gernot. (2008a) *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot. (2008b) *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Böhme, Gernot. (2019) *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; Berlin.
- Braidotti, Rosi. (2013) *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Buber, Martin. (1923) *Ich un Du*. Leipzig: Infelverlag.
- Christ, Antje; Dörholt, Dorothe dir. (2018) *A Lack of Women in Asia*. Cologne: Bildersturm Filmproduktion. Available: <https://archive.org/details/ALackOfWomenInAsiaDW> Documentary. (Accessed February 27, 2019).
- Darwin, Charles. (1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.

- Deleuze, Gilles. (1983) *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Janis Tomlinson. London: The Athlone Press.
- Deleuze, Gilles. (1991) *Bergsonism*, New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. (2000) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley et al. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel. (1965) *Madness and Civilization: A History of Insanity at the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. (1977) *Discipline and Punish. The Birth of Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel. (1978) *The History of Sexuality, Volume One*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage.
- Fromm, Erich. (1964) *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. New York: Harper and Row.
- Fromm, Erich. (1966) *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fromm, Erich. (1976) *To Have or to Be?* New York: Harper and Row.
- Fromm, Erich. (1992a) *The Art of Being*. New York: The Continuum Publishing Company.
- Fromm, Erich. (1992b) *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fuchs, Thomas. (2013) Zwischen Leib und Körper. // *Leib und Leben. Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Hrsg. Marcus Knaup, Martin Hähnel. WBG: Darmstadt.
- Grosz, Elizabeth. (2004) *The Nick of Time. Politics, Evolution and the Untimely*, Crow's Nest: Allen & Unwin.
- Hari, Johann. (2018) The Real Causes of Depression. // *How to Academy*. Available: <https://youtu.be/Hfl3Yh7fS4g> (Accessed February 21, 2020).
- Illich, Ivan. (2016) *Limits to Medicine. Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. New York: Marion Boyars.
- Kierkegaard, Soren. (1980) *Sickness Unto Death*. Translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Laqueur, Thomas Walter. (1992) *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. London: Harvard University Press.
- Laqueur, Thomas Walter. (2004) *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, New York: Zone Books.
- Levinas, Emmanuel. (1969) *Totality and infinity*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Mayer, Emeran. (2016) *The Mind-Gut Connection*. Harper Wave.
- Morgan, James. (2018) A group of people with an amphibious life have evolved traits to match. Available: <https://www.economist.com/science-and-technology/2018/04/21/a-group-of-people-with-an-amphibious-life-have-evolved-traits-to-match> (Accessed April 21, 2019).
- Nietzsche, Friedrich W. (1999a) *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, vol. 1, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich W. (1999b) *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, vol. 4, *Also sprach Zarathustra*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Oksala, Johanna. (2004) *What is Feminist Philosophy? Thinking Birth Phenomenologically*. Available: <https://www.radicalphilosophy.com/article/what-is-feminist-phenomenology> (Accessed April 2, 2019).

- Oksala, Johanna. (2014) *Freedom and Bodies. // Foucault. Key Concepts*. London: Routledge.
- Oksala, Johanna. (2016) *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press. Kindle Edition.
- Radomska, Marietta. (2016). *Uncontainable Life: A Biophilosophy of Bioart* [PhD dissertation]. Linköping: Linköping University Electronic Press.
- Rose, Nikolas; Abi-Rached, Joelle. (2013). *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind* (Princeton University Press).
- Sarasin, Philipp. (2000) *Reizbare Maschinen, Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp. (2009) *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sarasin, Philipp. (2010) *Michel Foucault. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Sauka, Anne. (2020a) Life in Process: The Lived-Body Ethics for Future // *Religious-Philosophical Articles. XXVIII*. Rīga: FSI, 2020, pp. 154–183.
- Sauka, Anne. (2020b) The Nature of Our Becoming: Genealogical Perspectives // *Le Foucauldien*, 6(1). DOI: <http://doi.org/10.16995/lefou.71>
- Sauka, Anne (2020c) A lack of meaning? Reactive nihilism and processual materiality // *Approaching Religion*, 10(2), pp. 125–40. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.91788>
- Waldenfels, Bernhard. (2000) *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von Regula Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2004) Bodily experience between selfhood and otherness // *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 235–248.
- Waldenfels, Bernhard. (2007) *The Question of the Other*. New York: The State University of New York Press.

Olga Senkāne

Atgriešanās kustība kultūrā jeb kā norma kļūst par ideālu: Gētes “Fausta” piemērs

Homēra (*Ὅμηρος*, ap 8. gs. p. m. ē.) eposu tapšanas laikā norma ir cilvēka pamatdziņu, jūtu un prāta, līdzsvars, to – pēc vācu apgaismotāju domām – apliecina Odiseja atgriešanās Itakā pie Pēnelopes un Tēlemaha. Tēvs, dēls un māte, atkal savienojoties, veido “trijību” (pēc Raiņa) jeb triādi, kurā tēvs ir jutekliskuma, īstenības, satura nesējs, māte ir skaistā formas iemiesojums vai jēdziens, bet dēls ir mākslinieks-vidutājs, jutekļu un domu līdzsvarotājs.

Šī triāde kā tapušās cilvēka būtības apliecinājums, attīstoties Ničes raksturotajai “sokratiskajai” vai prāta dominances kultūrai, pārtop par nesasniedzamu ideālu jeb nebeidzami topošo. Evaņģēliji un Eiropas literatūras klasiķi (Dante, Šekspīrs, Gēte, Dostojevskis, Vailds, Hese, Manns u. c.) uzrāda šo cilvēka pilnības neatgriezenisku nozaudējumu un nemitīgās tās atjaunošanas ilgas – tēva, dēla un mātes jeb jutekliskā satura, mākslas jaunrades un skaistā formas attiecībā. Šīs triādes daiļliteratūrā vienmēr tiek atklātas ar kāda dalībnieka (vai vairāku) iztrūkumu, un pilnības vai normas atgriešana kļūst neiespējama, turpmāk uz to var tikai tiekties.

Pētījuma mērķis ir izsekot, kā šī triāde (tapušais) pakāpeniski pārtop par ideālu (nebeidzami topošo) – Eiropas literatūras un filosofijas klasiķu Frīdriha Šillera (*Schiller*, 1759–1805) un Johana Volfganga Gētes (*Goethe*, 1749–1832) kultūras teorijās. Reizē tiks precizēta “trīsvienības” statusa maiņas procesa saikne ar Frīdriha Ničes (*Nietzsche*, 1844–1900) izvirzītajiem kultūras attīstības principiem, kas veidojušies abu minēto vācu autoru atziņu spēcīgā ietekmē. Cilvēka duālā daba, jutekļu un domu vienotuma iespēja ir visu trīs minēto autoru teorētisko rakstu un literāro tekstu vadmotīvs.

Gēte un Šillers par triādi kā kultūras jaunrades nosacījumu

Gētes kultūras teorija atklāta esejā “Vienkāršs dabas atdarinājums, maniere un stils” (*Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, 1789). Šajā darbā viņš mākslas jaunrades attīstības posmus izkārtu pēctecīgā kāpienā (vācu: *Steigerung*) augšup:

- 1) *vienkāršs atdarinājums* – atveidojot saturu (īstenību), neapzināti tiek attēlotas vispārīgas formas (kopīgoti prāta jēdzieni): mākslinieks tik precīzi atdarina dabu, ka atklāj atveidoto lietu būtību – bez šāda mērķa izvirzījuma (Platons dialogos “Valsts”, “Timejs”, “Kratils” un “Sofists” šo jaunrades tipu raksturo un nosauc par mimēzi);
- 2) *maniere* – atveidojot savu jeb savas iztēles vienreizīgo saturu, tiek apzināti attēlotas individuālas formas (paša ideāli vai jēdzieni) ar pretenziju uz to vispārinājumu: mākslinieks, meklējot lietu būtību, attēlo pats savu īstenību un idejas, kuru nolasījums nav vadāms, paredz plašas interpretācijas iespējas jeb uztveres brīvību; aiz mākslas tēliem tādā veidā mērķtiecīgi paslēpjas *neskaidri jēdzieni* (tā sacītu Kants savā estētikai un kultūras filosofijai veltītajā “Spriestspējas kritikā”), kuri jāatšifrē un ideālā gadījumā – jāpieņem;
- 3) *stils* – abu metožu savienojums; uz vispārinājumu vai kopīgojumu pretendējošas individuālas formas (jēdzieni) tiek attēlotas ar atpazīstamu un saprotamu īstenības saturu: mākslinieks savu, uz patiesību pretendējošu ideju atklājumam izmanto visiem zināmus dabas priekšstatus; šāda apzināta mimēze ierobežo tēla interpretācijas iespējas, jo tajā tiek īstenota neskaidrā jēdziena uztveres vadība ar visiem pieejamā īstenības materiāla izvēli; tādā veidā mākslinieks precīzi atveido saturu (īstenību), lai ideālā gadījumā mērķtiecīgi atsegto lietu būtības vai savu subjektīvo viedokli par tām.

Samierinot sajūtas un domāšanu, ieviešot individuālo un vienlaikus saglabājot vispārnozīmīgo, iespējams sasniegt *stila* pilnību (Goethe, 1789). Šī ideja Veimāras klasicisma¹ periodā nodarbina arī Šilleru. Veimāras klasicisti vērtē kultūru pēc satura un formas mijattiecībām, izvērtējot sajūtu un domāšanas iespējamo līdzsvarojumu jaunradē, tā lomā sabiedrības estētiskā un morālā pilnveidē.

Starp *vienkāršo atdarinājumu* un *stilu*, augstāko sasniedzamo kultūras attīstības pakāpi, Gētem atrodas *maniere*. Kultūras horizontālajā

¹ Veimāras klasicisms (vācu: *Weimarer Klassik*) ir apgaismības beigu virziens vācu literatūrā. To pārstāv Gēte, Šillers, Johans Gotfrīds Herders (*Johann Gottfried von Herder*, 1744–1803) un Johans Kristofs Martins Vīlands (*Johann Christoph Martin Wieland*, 1733–1813). Tas aizsākas ar Gētes ceļošānu uz Itāliju (1786), Šillera ierašanos Veimārā (1787) un beidzas ar Šillera nāvi (1805). Virzienu raksturo abu rakstnieku savstarpējās ierosmes un intensīvs jaunrades periods (1794–1805). Johana Joahima Vinkelmaņa (*Johann Joachim Winckelmann*, 1717–1768) “Antīkās mākslas vēstures” (*Geschichte der Kunst des Alterthums*, 1764) ietekmē viņi idealizē sengrieķu kultūru un estētiku: cēlo vienkāršību un mierīgo diženumu (vācu: *edlen Einfalt und stillen Größe*).

virzībā, kuru atzīst un pamato Šillers, Gētes *stils* ir novietots vidū. Šillers atrod divus pretpolus (izteiksmē ierobežotais *vienkāršais atdarinājums* un izteiksmē brīvā *maniere*) un definē *stilu* kā optimāli iespējamā līdzsvarojuma panākšanu starp tiem. Šillers domā, ka no mākslinieka gribas atkarīgā *maniere* nav pakāpiens augstāk, bet ir kas pretējs precīzajai, iespēju ziņā iegrozotajai dabas mimēzei. Turklāt Gēte atzīst, ka *vienkāršais atdarinājums* ir tuvāks *stilam* nekā *maniere*, jo, lai arī neapzināti, bet garantēti paredz vispārīgo formu (vispāratzīta prāta jēdziena un brīvības likuma) jeb patiesības atklāsmi. Hakslija utopijā “Sala” (1962), kur īstenois Rietumu un Austrumu kultūras pretnostatījums, uzsvērts *vienkāršā dabas atdarinājuma* veltīgums, jo mākslinieks neapzinās, ko dara un ko pārdzīvo. *Vienkāršais dabas atdarinājums* jeb īstais materiālisms ir tikai jēla, tieši, bez vārdiska pastarpinājuma, ar maņām vien uztverama cilvēka dzīves izejviela, kamēr to pilnīgi un pastāvīgi neapzinās un nepārveido īstā garīgumā, kultūrā (Hakslijs, 1993, 154). Stils ir kultūras attīstības priekšnosacījums, un šeit mākslinieks apzinās, ko vēlas atklāt. Atrašanās vidū starp vienkāršo atdarinājumu kā īstenības ierobežotību un manieri kā domas brīvību nodrošina jaunradi, un jaunrades veicējam nepieciešama abu polu klātbūtne; citiem vārdiem, dēlam Tēlemaham ir vajadzīgs tēvs Odisejs un māte Pēnelope – ja kāds no tiem iztrūkst, līdzsvarošanās kustībai vai jaunradei nav nepieciešamo apstākļu. Triāde ir kultūras jaunrades pamats – kā jutekliskā (satura) un domājošā (forma) samierinājums ar vai caur mākslu.

Šillers kultūras izcelšanos un attīstību redz kā mūžīgu līdzsvara meklējumu, nepārtrauktu ciklisku virzību *turp un atpakaļ*, paskriešanu garām un atgriešanos, bet tas, kas Gētem ir vēlamā sasniedzamā virsotne, Šilleram ir bezgalīgs kļūdu un zaudējumu ceļš uz nekad nepiepildāmo ideālu. Tāpēc šī kustība notiek pa horizontāli, nevis augšup. Virzība tikai augšup nepieļauj atgriešanos. Nomaldīšanās vienmēr paredz griešanos atpakaļ vai nu uz vietu, no kuras kustība sākas, vai uz garām palaisto kustības galapunktu. Apcerējumā “Vēstules par estētisko audzināšanu” (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795) Šillers min atgriešanos kā cilvēka būtību raksturojošu iezīmi: cilvēks nesamierinās ar sevi tādu, kādu viņu nepieciešami izveidojusi daba, ja viņš spēj apzināti griezties atpakaļ (vācu: *durch Vernunft wieder rückwärts zu tun*) pēc tam, kad daba, vēl valdot pār viņu, ir aizsteigusies viņam pa priekšu, un sākt visu no gala saviem spēkiem (Schiller, 1795, 3. Brief). Frazeoloģisms *auf eigene Faust* nozīmē darīt kaut ko uz savu roku. Gētes traģēdijā tā ir Fausta pašiniciatīva beidzot aktivizēt savu gribu un sekot paša izvīrītiem orientieriem. Dabu, jutekliskumu, dēmoniskos spēkus, kuri aizsteidzas Faustam pa priekšu un ierobežo cilvēkam piešķirtās *debesu gaismas* (gribas, prāta) izraisīto tiecību, reprezentē Mefistofelis. Mefistofelis vairākkārt

aicina Fausta spoguļtēlu (tas virzās uz dziņu līdzsvaru no pretējā pola), mākslīgi radītu vizīni Homunkulu (latīņu: *homunculus* 'cilvēciņš'), iet uz savu roku (Goethe: Faust II, 7842–7848), ko viņš nekad nepieļautu atiecībā uz Faustu – ar Dievu noslēgtās derības dēļ: “To [meklēt savu ceļu, tapt – O. S.] dari pats uz savu roku! [...] Ja nemaldies, tu prāta nesastopi; / Ja gribi tapt, uz savu roku topi (Rainis, 1982, 297)!” Gēte atklāj *šurpu turpu* kustību ierobežojošo faktoru (gribas trūkumu), kas aizgūts no Šillera kultūras horizontālās virzības teorijas.

Gētes *stils* nozīmē augstāko līmeni (vācu: *der höchste Grad*) kultūras izaugsmē, orientējoties uz kādreiz nozaudēto normu (lai arī nejauša, bet lietu būtību atklāsme – ar precīzu dabas vērojumu) kā izzināšanas vērtu un vērā ņemamu paraugu. Ja minētais līmenis tiktu sasniegts, kustība augšup apstātos. Šillers nepieņem šādu kultūras attīstības gala ideju, bet raksturo kultūru kā nepārtrauktu jaunradi, mūžīgu virzību pa horizontāli, aizvien meklējot dziņu ideālo līdzsvaru vai vidu.

Gan literatūrzinātnieku, gan filosofu pētījumos ir palicis nepamanīts apstāklis, ka Gētes traģēdijā “Fausts” (1832) tiek interpretēta Šillera kultūras attīstības ideja.² Gēte paliek uzticīgs kultūras vertikālajai virzībai tikai tiktāl, ciktāl viņam jāparāda tēla rituālā noiešana lejā (Fausts nolaižas pie Mātēm; Helēna un Eiforions – pie Persefones). Neatgriezeniski nozaudētā līdzsvara atgūšanu, balansējot ap vidu, viņš raksturo šādi: “Bēdīga atbalss tik ir / Raženām senām dienām.” (Goethe: Faust II, 9637–9640)

Apcerējumā “Par naivo un sentimentālo dzeju” (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, 1795) Šillers izšķir divas, secīgi vienu otrai sekojošas kultūras, tāpat kā Gēte balstoties Johana Joahima Vinkelmaņa

² Saistībā ar kultūrfilosofijas pētījumiem Gētes “Fausts” nonāk vispirms Osvalda Špenglera (*Oswald Spengler*, 1880–1936) (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte Erstdruck in zwei Bänden*. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit, Wien, Leipzig: Braumüller, 1918), Ernsta Kasīrera (*Ernst Cassirer*, 1874–1945) (*Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze*. Berlin: Bruno Cassirer, 1921), Alberta Šveicera (*Albert Schweitzer*, 1875–1965) (*Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923; *Kultur und Ethik*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923), Ludviga Jakobskütera (*Ludwig Jacobskötter*, 1883–1925) (*Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie Spenglers*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1924), Eduarda Šprangera (*Eduard Spranger*, 1882–1963) (*Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1926) uzmanības lokā, taču Šillera ietekme uz Gētes kultūras filosofiju nevienā no šiem pētījumiem netiek izcelta. Mūsdienu publikācijās (Hinsch, M. *Die kunstästhetische Perspektive in Ernst Cassirers Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001; Weber, A. *Goethes “Faust”: Noch und wieder?: Phänomene, Probleme, Perspektiven*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005; Konersmann, R. *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2013) Gētes kultūrfilosofija tiek problemizēta, taču Šillera vārds līdzās Gētem šajā kontekstā netiek minēts.

(Winckelmann, 1717–1768), Gotholda Efraima Lesinga (*Gotthold Ephraim Lessing*, 1729–1781), Denī Didro (*Denis Diderot*, 1713–1784) u. c. apgaismotāju atziņās. Šillers izšķir *naivo* kultūru, ko reprezentē sengrieķu māksla (Homēra eposi), un Šillera laika *sentimentālo* kultūru.³ *Naivais* atbilst Gētes *vienkāršajam atdarinājumam*. *Naivā* mākslinieka darbos cilvēka pretējās dziņas (vācu: *der Trieb*) – jutekliskums un prāts, pieredzētais (atsevišķais) un tīrais (vispārīgais) – sadzīvo tik harmoniski, ka nekāds šķērsums nav iespējams.⁴ *Naivais* vai *vienkāršais dabas atdarinājums* ir neatgriezeniski nozaudēts. Kā jau minēts, Gētes vertikālē tas atrodas pašā apakšā – kā vairs nesasniedzams pamats un tāpēc vienīgi izzināms paraugs: *stila* sasniegšanas nosacījums ir pietiekamas zināšanas par zaudēto. *Naivais* apliecina cilvēka veselīgo viengabalaino, normālo dabu, kur viņš sajūt sevi pasaulē kā *diženā, daiļā* un *cienīgā* veselumā, un “tā ir tapšanas un pastāvēšanas virsotne, pilnība” (Goethe, 1805, 393). Šajā *pirmskultūras* [vēl viens *naivās* kultūras apzīmējums Šillera tekstos – O. S.] stāvoklī cilvēka jūtas un prāts, pasīvās uztveres un aktīvās pašdarbības (vācu: *Selbsttätigkeit*) spējas vēl nenonāk pretrunā.⁵

Normas (neapzinātā vai naivā līdzsvara) ceļš uz ideālu: Ničes versija

Gēte atzīst, ka senajiem grieķiem ir nozīmīgs tikai tas, kas patiesi notiek, bet mums, nākamajām paaudzēm, – tikai tas, ko mēs domājam vai jūtam. *Pirmskultūras* stāvoklī nevarētu būt mākslas, jo māksla, jaunrade,

³ Šillers nosauc antīko mākslu par *naivo* Imanuela Kanta (Kant, 1724–1804) ietekmē, kurš, definējot *cildeno*, ieminas par *naivo*: “Kaut ko tādu, kas ir abu [pašcieņas un gaumes – O. S.] sakopojums, redzam naivitātē, kur uz āru izlaužas vaļsirdība, kas sākotnēji ir cilvēka dabiska īpašība – pretēji **izlikšanās** mākslai, kas kļuvusi par otro dabu. [...] Ka skaistā, kaut arī neistā šķietamība, kurai mūsu spriedumā parasti ir liela nozīme, pēkšņi pārvēršas par neko, ka mūsos pašos it kā tiek atmaskots viltnieks, tas izraisa dvēseles kustību, kas secīgi vēršas **divos pretējos virzienos** [izcēlumi mani – O. S.], dziednieciski sapurinot ķermeni.” (Kants, 2003, 141)

⁴ *Naivā* kultūra aptver uzreiz abas pasaules, tādā veidā izgaist kā materiālā – dabas likumu, tā arī garīgā – morālā likuma piespiešana, un no abu vienības rodas patiesas brīvība.

⁵ Grieķu *naivais* nešķir kustību no statikas, secību no momenta u. tml. Lesings apcerējumā “Lāokoonts jeb par glezniecības un poēzijas robežām” (*Laokoon oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie*, 1766) Vinkelmaņa tiešā iespaidā par antīkās mimēzes paraugcilvēku nosauc Homēru: lietas, kuras koeksistē laikā, sengrieķu ģēnijs sinhroni atklāj arī telpā, tā rodas dzīvs, momentāno un pēctecīgo organiski savienojošs darbības atveidojums. To, ko var aprakstīt tikai pēc kārtas un pa daļām, Homērs atklāj uztvērēja reakcijā, piemēram, kad Trojas vecajie uzlūko daiļo, graciozo Helēnu. Vienīgi grāciju (vācu: *die Anmut*), cilvēkam raksturīgās nepiespiestās kustības skaistuma atveidojumu, Homērs atzīst par vārda mākslas priekšrocību. Kentauris Hīrons, stāstot Faustam par Helēnu, uzsver viņas grāciju (Goethe: Faust II, 7399–7405). Tātad sengrieķu māksla uzrāda dziņu dabisku, neapzinātu vienību arī izteiksmes līdzekļu izvēlē.

tāpat kā atgriešanās kustība, ir līdzsvara zaudēšanas, trūkuma simptoms. Šillera apzīmējums “pirmskultūras” stāvoklis attiecībā uz sengrieķu dabas mimēzi ir pamatots, bet neatrisina loģisko pretrunu: ja *pirmskultūras* stāvoklī valda dziņu līdzsvars, kādēļ senie grieķi nodarbojās ar jaunradi? Nīče savā apcerējumā “Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara jeb grieķi un pesimisms” (*Die Geburt der Tragödie oder: Griechenthum und Pessimismus*, 1871) šo pretrunu veiksmīgi atrisina, izvirzot antīkā *pirmskultūras* stāvokļa raksturojumam divus pamatprincipus – dionīsisko un apollonisko. Dionīsiskais realitātes pieņemšanas, bet netēlošanas princips darbojas sengrieķu traģēdijā: īstenība neatstāj izvēli – tā pastāv nepieciešami, un cilvēkam neatliek nekas cits, kā to pieņemt – ar izmisumu vai sajūsmu. Tas ir ne ar ko nepastarpināts, tiešs un tāpēc reibinošs īstenības, lietu pašu par sevi uztveres un pieņemšanas rituāls. Dionīsiskais cilvēks ir līdzīgs Hamletam, kurš uz mirkli ieskatījies lietu būtībā, patiesībā, atskārtis to, un nu darbība tam ir pretīga, jo neko nespēj mainīt mūžīgajā kārtībā. Patiesā izziņa nonāvē rīcības motīvu – tā ir dionīsiskā cilvēka un Hamleta mācība (Nīče, 2005, 64). Gribas apdraudētību un vēlmi nedzīvot novērš, arī riebumu savalda un izlādē māksla – atbilstošu cildenu vai komisku priekšstatu un jēgu radītāja. Atiskajā traģēdijā savienojas dionīsiskais reibums kā dzīvošanas cienīgs nomods un metafiziskais mierinājums kā atpestīšanas sapnis (Nīče, 2005, 47). Cilvēks kā topošais iepretī tapušajam tiek sagatavots ciešanu pilnai bojāejai. Pārdzīvotais nepieciešami tiek saistīts ar mītu. Mākslinieks, ikreiz atsegdams patiesību, liek savam skatītiem kavēties pie tā, kas pēc atsegšanas vēl joprojām paliek aplēpts. Ditirambiskais satīru koris ir mākslas glābjošais veikums dionīsiskajā traģēdijā. Nīče atzīst, ka Šilleram ir taisnība par traģiskās mākslas pirmsākumiem: koris tur ir dzīvs mūris, kas sargā patiesību, lietas pašas par sevi no parādību kultūras meliem, jo tas attēlo eksistenci īstāk, pilnīgāk, nekā to dara kultūras cilvēks, kurš par vienīgo realitāti parasti uzskata pats sevi (Nīče, 2005, 66).

Apolloniskais pareģošanas princips paredz ar vārdu pastarpinātu īstenības vērojumu un valda *naivajos* [ar *naivo* Nīče saprot apolloniskā principa augstāko izpausmi – O. S.] Homēra eposos. Šo kultūras brīvi tēloto, ar vārdu uzburto skaisto šķitumu var pieņemt vai nepieņemt, tam var noticēt vai nenicēt. Jo apolloniskais princips vērsts nevis uz lietu pašu par sevi tiešo uztveri, bet parādību atveidi. Tas ir starp uztvērēju un īstenību iesprausts, pareģojošs jaunrades akts, iztēles produktu apraksts: uz pagātnes pieredzes bāzes (apraksta, notēlojuma u. tml.) modelēta, jaunrades spēles dziņu apmierinoša, izbaudāma estētiski un morāli iekrāsota realitāte: kā kas varētu būt bijis, kā kas varētu būt un kā kam būtu jābūt, izstumjot no redzesloka to, kas un kā patiesībā ir (bailes un šausmas).

Gētes *vienkāršā dabas atdarinājuma* un Šillera *naivā, pirmskultūras* stāvokļa raksturojums šādu principu diferencējumu vēl neparedz, jo apolloniskais un dionīsiskais harmoniski sadzīvo gan īstenības un patiesības saskarsmes tiešumā (lietās pašās par sevi), gan šķietamības (parādību) pastarpinājumā. Taču, kā jau minēts, no Gētes un Šillera versijām netop skaidrs, kas īsti motivē naivo mākslinieku jaunradei, ja viņš dzīvo jūtu un domāšanas līdzsvarā.

Apolloniskā principa izvirzījums ļauj Nīčem pamatot mākslu un tās īpatnību *pirmskultūras* stāvoklī. Nīče paskaidro Gētes un Šillera apieto dziņu līdzsvara zaudējuma cēloni, citiem vārdiem – paskaidro, kāpēc norma, dionīsiskā un apolloniskā principa līdzāspastāvēšana, kļūst par ideālu. Šim nolūkam viņš izvirza trešo – sokratisko – atklāšanas un izskaidrošanas dziņā balstītu principu, kas ir civilizācijas iniciēts optimistiskā patosa uzturēšanas līdzeklis, cilvēka juteklisko, instinktīvo dabu, ierobežotību pilnībā ignorējošs un noliedzošs. Sokrats (*Σωκράτης*, 469–399 p. m. ē.) ticēja dabas likumu izdibināmībai un zināšanu vispārējai dziedinošai varai. Pēc Nīčes domām, optimistiska parādību izpēte apliecina ilūzijas, tagadnes, lietu ārējas izpētes uzvaru pār pasaules uzskatu, pār ciestspēju jeb ciešanu gudrību, pār vispārīgo, mūžīgo (Nīče, 2005, 44). Sokratiskā sajūsma (smieklū, jautrības) pamats – apziņa, ka cilvēks ir ne vien nepieciešami laikā ienākusi parādība (topošais, mainīgais, ciešanām pakļautais, nīcīgais), bet arī lieta pati par sevi (cilvēks kā tāds, nemirstīga būtība, jēdziens, ideja), kas ir mūžīga un nemainīga (Nīče, 2005, 33). Sokratiskais cilvēks meklē jaunus, reālus uzbudinājuma līdzekļus kā atklāšanas laimi, tāpēc reibinājuma dionīsisko sajūsmu nomaina afekti, sapņaino apollonisko uzlūkojumu – vēsā loģika, bet mākslas šķietamības daiļumu – sapratnīgs parādību skaistums un zinātkārē balstīts tikums. Nesaprotamais tiek vērtēts kā kas nesapratnīgs, un saprotamais kalpo nāves baiļu pārvarēšanai. “Aiz Sokrata simboliskā stāva ir skaidri samanāms tāda zinātnieka tēls, kas principiāli nespēj un nevēlas zaudēt savu pašapmierināto “es”, bet gribu un instinktus aizstāj ar abstraktu, pašapmierinātu racionalitāti.” (Nīče, 2005, 173) Arī Šillera *sentimentālās* kultūras cilvēks ir attālinājies no dabas prāta un brīvības dēļ, un, pēc viņa domām, tieši prāts un brīvība palīdzēs tam atgriezties atpakaļ.

Gan Šillers, gan Gēte pareģo sokratiskā kultūras sekas. Šillers to dara teorētiski, bet Gēte – ar Fausta tēlu. Prāta prasības patiesais mērķis ir izraut cilvēku no laika važām un pacelt to no jutekliskās pasaules pie domāšanas. Bet šo prasību var viegli pārprast: prāts grib absolūto un nevar to atrast nekādā atsevišķā fiziskās dzīves stāvoklī, tāpēc cilvēks pilnībā pamet fizisko un paceļas no ierobežotas īstenības pie idejām (Fausts iekāro antīko skaistā formu – Helēnu). Tieksme uz bezgalīgo pārņem

cilvēku nesagatavotu (bez spējas vispārināt un jaunradīt vispirms savas formas, individuālus jēdzienus), un visi viņa centieni joprojām tiek vērsti uz pasīvo patvaļas piepildījumu. Prāta prasība mudina viņu izplatīt savu šķietami pašprietekamo (pēc Nīčes – pašapmierināto) individualitāti neierobežotajā, bet viņš vēl nespēj abstrahēties no tās. Skaistā formas vietā viņš joprojām atrod neizsmelamo, nebeidzamo, mainīgo matēriju: “Tas pats pamudinājums, kas, ja būtu piemērots domāšanai un darbībai, vestu viņu pie patiesības un tikumības, tagad, attiecināts uz viņa pasivitāti un jušanu, rada tikai nebeidzamu vēlēšanos, absolūtu vajadzību.” (Schiller, 1795, 25. Brief) Cilvēks vēl nespēj nomierināt savu vaicājošo sapratni ar kādu sevī rodamo pamatojumu, viņš piespiež to norimt, paliekot pasīvs un akli atkarīgs no matērijas (īstenības). Dzīvnieciskums iegūst svētlaimi, bet cilvēciskums – neko.

Parādību izskaidrojumu cilvēks nemeklē dabas iekšējā likumsakarībā (Fausts izmisumā ķeras pie maģijas), tikumību – prātā. Viņš izvīzījis tikai savam jutekliskumam raksturīgo prasību, patvaļā tiecoties uz absolūto un savās sajūtās meklējot to, kas tur nav atrodams. Iekāre tver priekšmetu tieši, tikai aktīvais un radošais prāts to attālina un padara par savu īpašumu, norobežojot to no instinktiem. Fausta kustība pretī jūtu un prāta līdzsvara stāvoklim nenotiek, kamēr viņš neatrod sevī gribu to darīt (Goethe: Faust II, V. 9608–9609) un nelieto spriestspēju, lai aiz atsevišķā ieraudzītu vispārīgo. Jutekliskuma priekšā Fausts iegūst tikai vienu neapskauzamu cilvēka priekšrocību: tiecoties neskaidrā tālē, bezgalīgumā, viņš zaudē kontroli pār tagadni, un šajā tālē viņš nemeklē neko citu kā tagadnes momentu, laimes mirkli: “Tik tagadne” (Goethe: Faust II, V. 9381–9382). Jutekliskums *blēdīgi sajauc* Fausta perspektīvu, kaut arī prāts nebūt nav kļūdījies ne saistībā ar savu subjektu, ne jautājuma uzdošanu. Fausts vienkārši forsē vidu, patvaļīgi pārmetoties uz jēdzienu sfēru, otru galējību.

Šillers minēto situāciju pamato šādi: sajūtu kairinājums cilvēkā ir pirms morālā, tāpēc tieši tas arī dod nepieciešamības likumam sākumu laikā, un cilvēks uztver mūžīgo un nezūdošo sevī par mainīgā pazīmēm. Prāts tiecas uz tiešu savienojumu ar jēdzienu brīdī, kad cilvēks tikai sācis lietot savu sapratni un sasaistīt apkārtējās parādības cēloņsakarībās. Lai cilvēks būtu spējīgs vismaz izvīzīt sev šādu tiešsaistes prasību, viņam jāpārkāpj jutekliskuma robežas, jānonāk vidū jeb, Šillera terminoloģijā, *estētiskās spēles laukā*, bet jutekliskums izmanto šo nosacījumu, šo nepieciešamo intervālu, lai atgrieztu izbēdzēju atpakaļ un noslāpētu viņā dzimstošo gribu (Schiller, 1795, 25. Brief) aptvert skaistā jēdzienu. Šillers ir pārsteidzoši precīzi atklājis Fausta un Mefistofeļa attiecību modeli, turklāt vēl pirms Gētes, kā arī formulējis sokrātiskā principa pārņemtas civilizācijas problēmu.

Sasniedzamais Gētes *stils* varētu atbilst kultūrai, kuru Nīče saista ar muzicējošā Sokrata tēlu (Nīče, 2005, 115) kā teorētiskā vai “priecīgā” un “naivā”, vai traģiskā pasaules uzskata vienību. Jo Gētes *vienkāršais dabas atdarinājums* un Šillera cilvēka pamatdziņu *naivais* līdzsvars *pirmskultūras* stāvoklī ir dionīsiskā un/vai apolloniskā principa iemiesojums, savukārt Gētes *maniere* un Šillera *sentimentālā* māksla – sokratiskās civilizācijas domu brīvības adepts. *Stila* sasniegšanas indikācija, pēc Nīčes ieskata, varētu būt mīta un traģēdijas atdzimšana un reizē kultūras laikmetu gals, cilvēkam nonākot pie domas, ka izziņa nedziedē no “eksistences mūžīgās brūces” (Nīče, 2005, 119). Cilvēks pats par sevi netop ne saprotamāks, ne paredzamāks, ja to uzlūko, pētī un vētī tikai kā parādību. Gētes *stila* mākslinieks, Nīčes muzicējošā Sokrata līdzinieks, sasniedzot attiecīgo attīstības stadiju, tiks kairināts trīs veidos: 1) sajūtīs baudu no izziņas; 2) ļausies apolloniskā šķituma skaistuma pavedinājumam; 3) atgūs metafizisko mierinājumu jūsmā par traģisko – dionīsisko. Šie trīs kairinājumi nav nekas cits kā kultūras attīstību noieicošā, Šillera un Gētes rakstos attēlotā triāde: Pēnelope – skaistā forma vai domas brīvība parādību pasaulē; Tēlemahs – formu (skaistā jēdziena un brīvības likuma) meklētājs saturā vai mākslinieks-vidutājs; Odisejs – īstenība savā tiešumā, lietu pašu par sevi pasaule jeb tas, kam jāatgriežas vai, precīzāk, kur jāatgriežas māksliniekam, lai turpmāk virzītos uz svārstību zonu, kur iespējama kultūras jaunrade. Homēram izdodas organisks, Šillera vārdiem – *naivs* triādes atkal apvienošanās atveidojums, jo Odiseja atgriešanās ir nepieciešama. Nepārtraukti topošajam – ikvienam izjauktās triādes lāpījumam – atkal savienošanās akts jeb tapušais vienmēr būs ideāls.

Ideāla jēdziens jeb kādēļ tapušais vienmēr top

Pirmskultūras stāvoklī cilvēks tver pasauli dabiski, bet *kultūras* stāvoklī cilvēks izmisīgi meklē dabisko. “*Jaunais* cilvēks [Gētes laika kultūras nesējs – O. S.] gandrīz jebkurā vērojumā tiecas uz bezgalīgo, lai beidzot, ja laimēsies, **atkal atgrieztos izejas punktā** [izcēlums mans – O. S.], antīkie lielāko baudu saskatīja tikai šīs daiļās pasaules brīnišķajās robežās.” (Goethe, 1805, 394) Ja kāda no dziņām dominē, tad kultūra ir *slima*; ja jutekliskais un morālais tiecas uz vienību, iedvesmu gūstot dabā, tad kultūra ir *vesela*. Būt *veselam* nozīmē dzīvot saskaņā ar nepieciešamo un skaidri aptvert cilvēka brīvības robežas. Nīčes vārdiem, dionīsiskā un apolloniskā principa klātbūtne un samērs ar sokratisko dziņu liecina par to, ka ar kultūru veselības ziņā viss ir kārtībā.

Vesela un veselīgais sengrieķu poēts apzinās sevi reizē kā radītāju un radību, jau tapušo pilnību un vēl topošo atsevišķo tās īstenojumu, viņš

nekur neatgriežas, neko nemeklē, jo viņam nekā netrūkst. *Sentimentālais* dzejnieks, mēģinot atmodināt sevī pirmatnīgo, ne ar ko nepastarpināto dabu, vienmēr ir tikai ceļā uz to.⁶ Tāpēc turpmāk mākslinieks-vidutājs vienmēr būs *vazaņķītis, pasauls staiguls* (Rainis, 1981, 283) faustiskās telpas bezgalībā (pēc Špenglera). Tomēr Šillers ir pārliecināts, ka šis ceļinieks nekad nezaudēs saikni ar *naivo* un vienmēr paturēs iespēju griezties atpakaļ. *Morālais gars* jeb griba dzīs viņu atpakaļ.⁷

Arī Nīče atzīst, ka “modernais cilvēks paliek mūžīgi izsalcis, bezspēcīgs un baudīt nespējīgs kritiķis, *aleksandriskais* cilvēks, savā būtībā bibliotekārs un korektors, kuru grāmatu putekļi un drukas kļūdas padarījušas nožēlojamu un aklū” (Nīče, 2005, 123). Zinātkārais optimisms ir atrofējis instinktus un iniciējis mākslas pagrimumu. Mūsaiķu Sokrats līdzinās vācu universitātes “kabineta profesoram” (Nīče, 2005, 172). Nīče, tāpat kā vēlāk Špenglers, šo kultūru noplicinošo un profanējošo civilizācijas laikmetu asociē ar Fausta tēlu. Šāds optimisms atrofē instinktus un degradē šķituma atveidi.

Sentimentālo mākslinieku kā sokratiskās kultūras “produktu” pārņem morālas ilgas atgūt *pirmskultūras* stāvokļa harmoniju, tamdēļ viņš iesaistās nemitīgā dziņu saskaņošanas “šurpu turpu” kustībā, spēlē, kas ir nosacījums kultūras jaunradei. Šāda jaunrade iepretī nomierinošajam apolloniskajam šķitumam apliecina ideāla meklējumu, centienus atgriezties pie antīkās mimēzes kā normas – lietu būtības tieša atveidojuma. *Sentimentālās* kultūras simptoms ir zaudētās pilnības, tapušā (skaistā formas un brīvības likuma) nebeidzama tapšana: dziņu svārstības zonā notiek individuālo formu invāzija, savu, uz kopīgumu pretendējošu jēdzienu atklāšana. Šillers atzīst, ka par cilvēka cienīgu jaunrades spēli liecina formas piešķiršana saturam. Vingrinoties savu jēdzienu atveidē, iespējams iemācīties tvert absolūto. Māksla neatklāj pilnību, bet gan atgādina par tās pastāvēšanu un parāda ceļus uz to.

Pāreja no pasīvās sajūtu dziņas pie darbīgās gribas un domāšanas dziņas notiek *estētiskās* spēles stāvoklī, kad, jutekliski tverot vai atveidojot konkrēto skaisto, tiek meklēta daiļuma būtība. Un tieši meklēta, nevis atrasta, kā tas bija pie antīkajiem. Juteklisku cilvēku skaistā ieraudzīšana aizved pie domāšanas, jēdziena, garīgajam cilvēkam skaistais liek

⁶ Šillers ievēro, ka antīkais cilvēks vienmēr orientējas uz kādu robežu, *pēcantīkais* (vācu: *nachantike*) cilvēks – vairs to nedara, tamdēļ formas prasības savam saturam, īstenības atveidojuma iespējām atceļ. Mākslinieks vairs nerēķinās ar attēlotās realitātes atpazīstamību.

⁷ Griba nav pakļauta ne dabas, ne prāta likumam, atrodas tiem pa vidu un pati izvēlas, kam sekot. Klausot prātam pirms instinkta, griba rīkojas tikumiski. Daba var ar afekta spēku prasīt tūlītēju gribas reakciju, bet gribai tā viltīgi jāpatur bezdarbībā, kamēr sāk runāt prāts (Schiller, 1969, 106). Faustam šīs gribas pietrūkst.

griezties atpakaļ pie dabas. Tikai *estētiskās* spēles laukā, skaistā uztveres un jaunrades zonā mēs ienākam prāta ideju pasaulē, nepametot īstenību. Skaistais top jutekliskajā pasaulē, bet prātam tas rada baudu. Starpniecību abu pasaulu attiecībās uzņemas gaume. Gaume liek prātam cienīt materiālo, bet sajūtām – racionālo. Šillers (pretēji Kantam) domā, ka ar tiešu skaistā vērojumu gaume ieved idejās (Schiller, 1969, 135). Jaunrade, kas meklē divu cilvēka dabu līdzsvaru un tādā veidā tiecas uz ideālo vidu, ir vienīgais veids, kā pārredzēt un mobilizēt abas dziņas, pakāpeniski mācoties aiz ideāla meklējumu daudzveidības ieraudzīt tīrās formas, neatsakoties no pieredzes.

Naivajam stāvoklim raksturīgais – dabiskais [*stils* tiek mākslīgi radīts – O. S.], neapzinātais – dziņu līdzsvars Gētes vertikālē atrodas apakšā un nav vairs atkārtojams, Šillera kultūrrades horizontālē tas visu laiku ir priekšā – virzoties uz to no jebkura dziņu pola, ja vien cilvēks rod sevī gribu pagriezties pret to ar seju, nevis uzgriezt tam muguru. Šādi varētu vizualizēt līdzsvara punkta kā ideāla jēdzienu. Uzgriežot vidum muguru, atgriešanās kustība nav iespējama, tā ka kustības veicējs redz, tver un apzinās tikai vienu dziņu polu, tamdēļ neko citu nemaz nevar gribēt vēlēties. Vidus paliek aiz muguras, jo to neredz vai negrib redzēt. *Sentimentālais* vai sokraticiskās kultūras dzejnieks seko prātam brīvā jaunradē, noniecinot jutekliskā lomu, tamdēļ nenovēršami paskrien garām līdzsvara punktam, riskējot nonākt otrā galējībā. Šādā stāvoklī atrodam Faustu, kurš, pametis Margrietu (atsevišķo skaisto), grib sev Helēnu (vispārīgo skaisto), nemaz vēl neprotot aiz atsevišķā ieraudzīt būtības, jo viņš nespēj (viņam nav un nevar būt gribas) radīt, lai arī Mefistofelis, iespējams, ar ironiju nosauc viņu par dzejnieku (Goethe: Faust I, V. 2463–2464).

Kamēr cilvēks izslēdz vienu no dziņām vai apmierinās ar katru pēc kārtas, viņa pilnība sevi neapliedzinās. Tā ir Gētes Fausta un faustiskās kultūras ideālu nesasniedzamības problēma, mūžīgā trūkuma simptoms. Faustam nav pēcnācēju. Viņš ir tēvs bez dēla, bez mākslinieka-vidutāja, tāpēc arī spiests patvaļīgi forsēt *estētiskās* spēles zonu, lai nonāktu pie savas Pēnelopes–Helēnas. Turklāt Faustam Gētes tragēdijā bija trīs iespējas nonākt tēva statusā. Pirmkārt, viņš ir Margrietas bērna tēvs, bet šis bērns aiziet bojā stihiski: jutekliskums savā vienpusībā, vien Fausta fiziskās patvaļas, gribēt spējas īstenojumā nerada neko paliekošu, iekāres auglis burtiski izšķīst ūdenī. Otrkārt, Fausts ir tēvs Helēnas dzemdētajam Eiforionam, kurš ir nācis pasaulē, tēvam apejot *estētisko* spēles lauku. Dzejniekam Eiforionam tas nav pieņemami, viņš ilgojas pēc nesasniedzamā, netveramā, kustīgā, pēc spēlēt/radīt spējas, tāpēc dūsmīgi izvēlas nāvi. Ja triādē tēvam trūkst dēla – mākslinieka-vidutāja, dziņu līdzsvarotāja –, tad nav *estētiskās* svārstības, pārejas lauka, tāpat nav arī iespējas tvert vispārīgās formas, Helēnā Fausts redz tikai skaistu sievieti, tikai saturu.

Pasīvās matērijas vienpusībā (Fausts pašapmierināti dzīvo ar Helēnu īstenības ierobežotībā, *drūmā* viduslaiku pilī (Goethe: Faust II, 9020–9025)) radošais nav dzīvotspējīgs, dzejnieka spēles dziņa pieprasa pretpolu sadursmi, līdzsvara nepārtraukto meklējumu. Lecošais, dejojošais Eiforions īsteno *sentimentālajai* kultūrai aktuālo kustību “šurpu turpu”. Triādē viņš ir starp Helēnu (tīra forma) un Faustu (konkrēta pieredze), tādā pašā pozīcijā nonākot “Fausta” 2. daļas 1. cēlienā kā Zēns–Vadītājs, tur viņš atrodas starp Plutus ((pār)pilnība) un Skopumu vai Noliesējušo (trūkums), citiem vārdiem – starp veselo un atsevišķo (Goethe: Faust II, 5689–5696). Fausta dēla, dzejnieka lēcieni augšup/lejup saistāmi ar Gētes kultūras vertikālās virzības interpretāciju. Eiforions atstāj sastingušo un šauro īstenību, jo tā neiedvesmo jaunradei. “Tikko gūta, / jūk trijība.” (Goethe: Faust II, 9733–9734) Eiforions visu laiku cenšas palēkties, atgrūsties no zemes, bet kopā ar māti nonāk *zemzemē*, atgriežas *naivajā* stāvoklī, jo Fausts visu laiku ir ar muguru pret vienu no savām dziņām. Lai vērstu juteklisku cilvēku par sapratnīgu – sākumā tam jātop par *estētisku*, tad viņš vienlaicīgi var redzēt atsevišķo un vispārīgo. Un tikai no spēlētāja var attīstīties *morālais* cilvēks: pēc Šillera domām, iespēju jutekliskajam cilvēkam tikt pie sapratnei adresēta jēdziena vai gribai adresēta likuma nodrošina tikai šis *estētiskais* stāvoklis, apolloniskās šķietamības lauks jeb māksla. Bet Fausts nevar turp nonākt, viņam nav motivācijas pagriezties. Fausts triādē nespēj pildīt tēva funkciju, un viņa bērni aiziet bojā.

Treškārt, par Fausta dēlu nosacīti varētu uzskatīt viņa mācekļa, “kabineta profesora” Vāgnera (kuram “dots tik vienu dziņu samanīt” (Goethe: Faust II, 1110)) radīto Homunkulu, sokratiskā kultūras simbolu, mākslīgi radītu intelektu, kurš ir kolbā ieslēgts starojošais, skenējošais prāts, jēdzienu tīrais, sterilais koncentrāts, absolūti brīvs, jo nošķirts no dzīves īstenības, pieredzes, satura, matērijas, jutekliskuma, tātad arī galīguma. Ilgās pēc sajūtām, sašķaidot ap daiļās Galatejas (Helēnas mitoloģiskais ekvivalents) troni savu stikla aizsargapvalku, viņš izšķīst ūdenī, jo vēlas sākt savu virzību no pareizā gala un šoreiz – pēc paša gribas. Tā ir rituālā atgriešanās sākumpunktā, pie īstā tēva, dabas pirmatnībā, lai pakāpeniski virzītos atpakaļ, meklējot sajūtu un prāta līdzsvaru. Zīmīgi ir tas, ka katrs no trim dēliem pārstāv kādu kultūras jaunradei nepieciešamo triādes posmu: Fausta (sators) un Margrietas (sators) dēls – cilvēka juteklisko dabu; Fausta (sators) un Helēnas (forma, kuru Fausts uztver kā saturu) dēls Eiforions – potenciālo estētiskās spēles spēlētāju, mākslinieku-vidutāju; Fausta audzēkņa, zinātnieka-sausiņa Vāgnera (forma) radījums Homunkuls (forma) – brīvās domas produktus, no īstenības atrautus prāta jēdzienus. Tas, ka Homunkuls neiet bojā, bet ar pašiniciatīvu sāk savu kustību no pareizā, jutekliskā gala (kā viensūņa organisms), līdz

evolucionējot sasniegs cilvēcisko dziņu līdzsvaru *estētiskās* spēles laukā, liecina par Gētes visai optimistisko skatu uz sokraticiskās vienpusības pārvarēšanu un *stila* līmeņa sasniegšanu kultūrā.

Faustam, kurš pats ir slavena dziednieka dēls, būtu (simetriski Homunkulam) atkal jādodas pretējā virzienā, savā juteklībā, turpmāk meklējot vidu, bet, viņam maldoties, pietrūkst dzīves laika. Tragēdijas finālā Fausts tikai paspēj šo mērķi iztēloties (Goethe: Faust II, 11561–11580), jo viņam ir spēcīgs pretspēlētājs – Mefistofelis. Noslēdzis derību ar To Kungu, velns seko, lai Fausts ļaunas tikai savai patvaļai jeb gribēt spējai. Kamēr Fausts apspiež kādu no dziņām, secīgi apmierinās sākumā ar vienu, tad ar otru, viņa griba nonākt spēles laukā, mainīt tēva (bez bērniem) statusu pret dēla – spēt aptvert cilvēka duālo dabu, iztēloties un atveidot pilnību – snauz.

Maldu dēļ novēlotā nokļūšana estētiskās “šurpu turpu” kustības zonā nozīmē fiziska, cilvēkam atvēlēta dzīves laika zaudējumu. Fausts un Vāgners ar nožēlu, Mefistofelis ar ļaunu prieku (Goethe: Faust II, 11595–11600) atgādina par cilvēka dzīves robežu. Šillers vairākkārt piemin *liekos gājienus*, izniekoto galīgas būtnes dzīves laiku. Ceļotājs atgrūžas no vienas dziņas pretējās virzienā, viņš sasniedz otrās dziņas griestus un tamdēļ spiests vērsties atpakaļ. Atgriešanās kustība kļūst neparedzama un nebeidzama. Kad cilvēks sāk dot priekšroku formai, nevis matērijai un sāk nesaudzēt īstenību šķietamības dēļ, paveras viņa dzīvnieciskās esamības robežas, viņš iziet uz ceļa, kuram nav gala. Fausts tikai sirmā vecumā, akls kļūdams, iztēlojas cilvēciskas būtnes cienīgu ideālu: “Mēs beigās sasniedzam visaugstāko [...]” (Goethe: Faust II, 11562), “brīvai dzīvei māju” (Goethe: Faust II, 1564). Brīdī, kad ne vairs Mefistofelis, bet pats Fausts iztēlē modelē savu nākotni (Goethe: Faust II, 11500), viņš atveras apolloniskajai šķietamībai – *kā būtu, ja būtu*, kas varbūt sakristu ar īstenību/patiesību, ja Faustam vēl būtu laiks dzīvot. Viņa kustība dēla statusā *estētiskā* spēles lauka virzienā tikai aizsākas, jo viņš ilgstoši neatrod sevī *gribu* (Goethe: Faust II, 9608–9609), pašdarbības vēlmi un varēšanu aiz atsevišķā nojaust vispārīgo, domāt acīm neredzamo.

Fausta virzība no instinkta pie gribas prasa milzīgu piepūli. Dzīvnieciskais spiež Faustu tvert dziņas secīgi: kavējoties sajūtās, viņš izslēdz domāšanu, kavējoties domāšanā, viņš izslēdz sajūtas. Bet jaunrades galvenais nosacījums ir iziet no nepieciešamības zonas un ienākt brīvas gribas valdījumā, nezaudējot saikni ar dabu, ar īstenību. Fausts vienmēr iekāro nevis skaistā formu, jo formu var vienīgi mīlēt, bet saturu, kurš var tikt pakļauts vienīgi iekārei, gribēt spējai. Fiziskas patvaļas pārņemts, viņš spēj upurēt tikai citus. Tiekme uz bezgalīgo pārņem viņu nesagatavotu: viņš neprot vispārināt, aiz atsevišķā viņš nespēj redzēt tā

veidu. Formas vietā viņš joprojām tver tikai neizsmeļami mainīgo matēriju. “Prāta pamudinājums, piemērots domāšanai un darbībai, vestu viņu pie patiesības un tikumības, bet, attiecināts uz pasivitāti un jušanu, rada tikai nebeidzamu vēlēšanos.” (Schiller, 1795, 25. Brief)

Fausts nes sevī *sentimentālās* kultūras sokrātiskā principa simptomu – nekad nebeidzamus, bezgalīgus cilvēka centienus novērst iztrūkumu, atgriezties normālā savas nozaudētās pilnības vai *pirmskultūras* klēpī, dionīsiski tiešā un apolloniski ar daiļo šķitumu pastarpinātā īstenības un reizē patiesības vērojumā.

Šillers atgādina, ka jutekliskums meklē īstenību, bet prāts – patiesību, katrs atsevišķi tie ir neuzņēmīgi pret šķitumu, jo tas atšķiras gan no īstenības, gan no patiesības. Tas ir pa vidu. “Cik lielā mērā prasība pēc patiesības un pieķeršanās īstenībai ir tikai trūkuma sekas, tik lielā mērā vienaldzība pret īstenību un uzmanība pret šķitumu ir cilvēka dabas patiesais paplašinājums un drošs solis pretī kultūrai.” (Schiller, 1795, 26. Brief) Lietu īstenība ir pašu lietu ziņā, lietu šķitums, iztēles radīti pastarpinājumi, jēgas vai jēgrade – kultūras ziņā. Nīče arī vairākkārt uzsver, ka “īstens kultūras princips ir apolloniskais” (Nīče, 2005, 171).

Lai kultūras jēdzienu varētu attiecināt uz antīko laikmetu, Nīčem bija svarīgi izcelt sengrieķu pasaules redzējumā principu, kurš paredz jaunrades dziņu. Tā tiek atrisināta Šillera estētikā vērojamā pretruna. Nīče atzīst, ka apolloniskā balss “izziņas fanātiķī” Sokratā aicina neaizmirst savu pretspēlētāju – dionīsisko, šādi drīzāk kavējot, nekā veicinot teorētiskā optimisma izplatību Grieķijā (Nīče, 2005, 173). Šķituma vai šķietamības ideja varētu būt aizgūta no Šillera kultūras filosofijas un attiecināta uz radošo, kultūras un mākslas pastāvēšanai nepieciešamo apollonisko principu. Sapratnīgums uzgriež muguru jutekliskumam (dionīsiskais sākums), arī estētiskās spēles zonai (apolloniskais sākums) – instinktiem un gribai radīt, tāpēc Gētes Faustam, šo svārstību zonu patvaļīgi forsējot, neizdodas apgūt skaistā formu, bet gan joprojām tvert/izmantot/upurēt vien atsevišķo skaisto, matēriju. Viņam ir nepieciešams atgriezties kustības sākumā, jutekliskumā (nonākt tēva statusā), virzīties uz priekšu, uz spēles lauku (atrast dēlu), no kura pavērsies skats arī uz brīvības, domāšanas, prāta jēdzienu polu (atgūt sievu).

Sentimentālās kultūras cilvēka nebeidzamā kustība nozaudētās pilnības jeb ideāla virzienā paredz vairākus posmus: 1) pasīvais jutekliskums jeb tēva klātbūtne, atbalsts (Odisejs atgriežas mājās); 2) jutekliskās dziņas pārvarēšana, atrodot sevī pašdarbības gribu jeb dēla patstāvības iegūšana (Tēlemahs dodas meklēt tēvu); 3) nonākšana sajūtu un prāta dziņu svārstības teritorijā, *estētiskās* spēles laukā jeb dziņa spēlēt, radīt (Tēlemahs izliekas, fantazē, melo); 4) savu potenciāli vispārināmo

jēdzienu jaunrades nosacījums – skaistā forma (mātes Pēnelopes klātbūtne un atbalsts) cilvēciskās pilnības likumu atrašanai.

Fausts traģēdijas izskaņā maina statusu (atrod dēlu sevī) un pagūst aizsniegt otro posmu. Kļūvis vecs un akls, kapa rakšanu viņš notur par dambja būvi – viņu pacilā nevis ar maņām tveramā īstenība (lemuri Mefistofeļa uzdevumā rok viņam kapu), bet tas, ko viņš iedomājas dzirdam. Paša iztēlotais ļauj viņam beidzot pagriezties šķituma virzienā, ieraudzīt priekšā savu darbīgo gribu un turpmāk – arī brīvības likumu. Viņš spētu sasniegt spēles lauku un radīt, ja viņam vēl būtu laiks.

Pasaules literatūras klasika – līdz Gētes “Faustam” un pēc tā – uzrāda patiesai, uz līdzsvara meklējumu orientētai jaunradei nepieciešamās triādes izjukšanu. Visdrūmākais skats uz sokratisko principu kultūrā ir Šekspīra traģēdijā “Hamlets”, Manna romānā “Doktors Faustus” (iet bojā visa triāde), Dostojevska romānos “Idiots”, “Brāļi Karamazovi”, Vailda romānā “Doriana Greja ģimietne”, Tolstoja novelē “Kreicera sonāte” (iet bojā visi trīs vai iztrūkst divi). Sokratisko optimismu mākslīgi tiecas uzturēt 20. gadsimta pirmās puses modernisti Džoiss, Prusts un Vulfa (arī Folkners ASV), savos galvenajos romānos kļūstot par Homēra “Odisejas” klasiskās triādes atkārtotas savienošanās adeptiem. Šāda aiz ausīm pievilktā triādes atgriešanās normālā stāvoklī pretendē uz apolloniski pareģojošo šķietamību un reizē dionīsiski tiešo īstenības tvērumu, uz jutekliskuma rehabilitāciju vērstu atgādinājumu vai pat zemteksta uzsaukumu nākamajām paaudzēm, kāds ceļš cilvēcei būtu ejams.

Bibliogrāfija

- Gēte, Johans Volfgangs. (1982) *Fausts*. Tulk. J. Rainis // *Kopotī raksti*. 16. sēj. Rīga: Zinātne, 516 lpp.
- Goethe, Johann Wolfgang. (1789) *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Styl. Fortsetzung der Auszüge aus dem Taschenbuche eines Reisenden*. Pieejams: https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789_goethe.html (skatīts 10.05.2021.)
- Goethe, Johann Wolfgang. (1832) *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Pieejams: https://www.uni-due.de/lyriktheorie/texte/1789_goethe.html (skatīts 03.05.2021.)
- Goethe, Johann Wolfgang. (1832) *Faust. Der Tragödie Zweiter Teil*. Pieejams: https://de.wikisource.org/wiki/Faust_-_Der_Tragödie_zweiter_Teil (skatīts 03.05.2021.)
- Goethe, Johann Wolfgang. (1805) *Winkelman und sein Jahrhundert: In Briefen und Aufsätzen*. Tübingen: J. G. Cotta, S. 496.
- Hakslis, Oldess. (1993) *Sala*. Tulk. G. Groza. Rīga: Liesma, 300 lpp.
- Kants, Imanuels. (2003) *Spiestspējas kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zvaigzne ABC, 318 lpp.
- Nīče, Frīdrihs. (2005) *Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Tapals, 179 lpp.
- Rainis, Jānis. (1981) *Spēlēju, dancoju*. // *Kopotī raksti*. Lugas. 11. sēj. Rīga: Zinātne, 521 lpp.

Schiller, Friedrich. (1795) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*. Pieejams: <https://gutenberg.spiegel.de/buch/ueber-die-asthetische-erziehung-des-menschen-in-einer-reihe-von-briefen-3355/1> (skatīts 02.05.2021.)

Schiller, Friedrich. (1969) *Über Anmut und Würde // Neue Thalia herausgegeben von Schiller*. Dritter Band. Bern: neu-verlegt bei Herbert Lang, S. 1–117.

Anna Auzāne

Mītrades izpausmes Henrija Deivida Toro darbā “Voldena jeb Dzīve mežā”

Henrijs Deivids Toro (*Henry David Thoreau*, 1817–1862), “amerikāņu Ruso” un “jeņķu Diogēns”, transcendentālais ideālists, zīmuļu fabrikas mantinieks un dabas draugs, 1845. gada martā aizņēmas cirvi un aizgāja mežā pie Voldenas dīķa Konkordā, Masačūsetsas štatā, lai būtu brīvs. Kā Toro ir izsacījis, viņš labprātāk sēdētu “uz ķirbja – bet viens pats – nekā spaidītos ar citiem uz samta spilveniem” (Toro, 2004, 32). Toro projekts bieži vien tiek salīdzināts ar robinsoniādi, lai gan labprātīgu, un, tāpat kā Daniela Defo (*Daniel Defoe*, 1659–1731) varonis Krūzo, arī Toro ar pavisam neskartu dabu nesastapās un, visticamāk, nemaz negribētu sastapties.

Amerikāņu ekokritiķis Lorenss Bjūels (*Lawrence Buell*, 1939), kura darbus ekokritikas pētnieki uzskata par kanoniskiem, darbā “Toro, dabas rakstība un amerikāņu kultūras izveidošanās”¹ nosauc četras pazīmes, pēc kurām noteikt, vai teksts var nonākt ekokritikas uzmanības lokā: 1) dabas (neantropocentriskā) vide tekstā atklājas ne tikai kā fons; 2) cilvēku intereses nav vienīgās leģitīmās intereses; 3) cilvēka atbildība pret vidi ir daļa no teksta ētiskās orientācijas; 4) par vidi tiek radīts priekšstats kā par procesu (Rižijs, 2013, 458). Toro darbs “Voldena” (1854) atbilst visiem Bjūela kritērijiem, līdz ar to rakstā tiek analizēts, ko teksts dara gan ar vienkāršu lasītāju, gan ar pētnieku, kurš ir padziļināti pievērsies ekokritikai.

Mūsdienās atsevišķi pētnieki noraida Toro mantojumu, uzsverot viņa mizantropiju, svētulību un apsēstību ar sevi. Toro esot gribējis būt Ādams pirms Ievas radišanas un saglabāt šo svētļaimīgo Ēdenes stāvokli mūžīgi. Tomēr pat skarbākie kritiķi nevar noliegt Toro sniegumu nozīmīgu dabas vietu saglabāšanā un uzturēšanā (Schulz, 2015; Hohn, 2015, etc.). Toro bija raksturīga arī savāda humora izjūta. Viena no viņa apšaubāmajām asprātībām ir šāda: “[Kaķis] aizbēga mežā un kļuva par meža kaķi, bet vēlāk, kā dzirdēju, šis esot iekritis murkšķu slazdā un tādējādi kļuvis par beigtu kaķi.” (Toro, 2004, 37) Tomēr “Voldena”, ko varētu

¹ Sk.: Buell, Lawrence. (1995) *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

dēvēt par kantorgrāmatu vai žurnālu (līdzīgus mēdz turēt kuģī, un arī Toro savu mājiņu sauc par kabīni), ir saistoša modernajam cilvēkam, jo uzrāda dabas mitoloģijas un pašmitoloģijas mēģinājumus, kas vismaz daļēji ir saistāmi ar viņa transcendentālā ideālisma idejām.² Piemēram, to, cik ļoti nesvarīga īstiem filosofiem ir laika precīza dokumentācija, atklāj fakts, ka Toro divdesmit sešus kabīnē pavadītos mēnešus “kondensējis” vienā kalendārā gadā. Nodokļus Toro vietā nomaksāja mīļotā tante Marija, pie kuras savas noslēgtības periodā viņš bieži gāja meklēt kompāniju, siltu maltīti un veļas lāpītāju (iespējams, to pamato Toro darbs “Pilsoniskā nepakļaušanās” (1849) un tajā ieskicētā pārliecība par indivīda tiesībām). Aiza starp ieceri un izpildījumu mēdz būt dziļāka, nekā tas tiek plānots, un tā būtu tikai individuālās sirdsapziņas lieta, ja vien žurnālā viņš lielīgi neapgalvotu, ka spētu pārtikt pat no naglām, ja vien gribētu (Toro, 2004, 52).

Kāda bija Toro motivācija atgriezties pie dabas un vienkāršākas dzīves? Iemesli bija vienlaikus praktiski un cēlušies no dziļas teorētiskas apceres. Pirmkārt, Toro bija neapmierināts ar tālaika izglītības sistēmu: “Kāda jēga studēt ķīmiju un nezināt, kā cep maizi? [...] Absolvējot koleģiju, es par lielu pārsteigumu uzzināju, ka biju tur studējis navigāciju! [...] Students, lasīdams Ādamu Smitu un Rikardo, tajā pašā laikā neglābjami iedzen parādos savu tēvu.” (Toro, 2004, 42) Otrkārt, viņš atklāja, ka var sevi nodrošināt ar roku darbu, strādājot vien sešas nedēļas gadā. Cilvēka pamatvajadzības esot tikai barība, mitekļis, apģērbs un kurināmais (Toro, 2004, 14). Treškārt, Toro mīlēja dabu un bija apkaimes mērnieks, gans un lietusgāžu un sniegpuķeņu inspektors (toreiz ierasta profesija), kas viņam radīja vēlmi iepazīt dabu tuvāk. Apkopojot šos un citus – nenozīmīgākus – iemeslus, Toro stāsta, ka vēlējies iegūt “brīvības grāmatu” (Toro, 2004, 56), un min, ka vairums cilvēku dzīvo kā vergi. Vismaz daļēji pretojoties industriālajai revolūcijai un ejot it kā atpakaļgaitā, Toro dzīvē ievieš principu “Vienkāršo!”. Šis princips atspoguļojas viņa darbā, kura pamatmetode ir statistika. “Voldenā” ir atkārtotas ziņas par finansiālajiem izdevumiem, piemēram, par eļļu vai zemes darbiem, kas radušies, dzīvojot mežā. Darbs nereti ir aforistisks, un tas vietām traucē saskatīt saikni starp dažādiem izteikumiem, taču ir interesanti padošanās, piemēram, par tādām Toro izstrādātajām definīcijām kā “kristietība ir uzlabota agrokultūras metode” (Toro, 2004, 32), kuras vēlāk tieši vai

² Latviski nekas daudz no amerikāņu transcendentālā ideālisma pārstāvju darbiem nav tulkots, tomēr slavenākais Toro domu un laika biedrs noteikti ir Volts Vītmens (Whitman, 1819–1892), kurš apdziedāja Ameriku, šo “dižāko no poēmām”. Vitmens, Volts. (2011) *Zāles stiebrī*. Tulk. A. Ostups, K. Vērdušs u. c. Rīga: Neputns. Par transcendentālo ideālismu ekokritikas sakarā var skatīt, piemēram: Marland, Pippa. (2013) Ecocriticism // *Literature Compass*, Nr. 10, pp. 846–868.

netieši izmantos, piemēram, Ernests Gelners (*Ernest Gellner*, 1925–1995) arī latviski pazīstamajā trīsdaļīgās hronoloģijas darbā “Arklis, zobens, grāmata”³.

Brīvība Toro vismaz dažās dzīves jomās ļāva spriest par parādībām neatkarīgi no sabiedrības viedokļa. Prātnieks daļēji aizsteidzās priekšā laikam. Īpaši tas attiecas uz jautājumiem par veģetārismu un verdzību. Toro strīdas ar kādu fermeri, kurš labprāt uzkož ceptu murkšķi un kurš viņam saka: “No augu barības vien dzīvot nav iespējams, jo tajā nav vielu, no kā veidoties kauliem”, lai gan fermeris, tā runādams, “brien aiz vērsiem, kuri ar saviem augu barības veidotajiem kauliem rauj viņu ar visu klamzīgo arklu uz priekšu pāri jebkādiem šķēršļiem” (Toro, 2004, 12). Tāpat leģenda vēsta, ka Toro esot protestējis pret universitāšu paradumu diplomu vāku noformējumā izmantot dzīvnieku ādu, sakot, lai katra aita labāk paturot ādu sev mugurā. Spriezdams par dzīvniekiem, Toro bieži mēdza norādīt uz pretrunām cilvēku domāšanā.

Savukārt verdzību Toro uzskatīja par ļoti primitīvu kalpošanas formu. Tomēr liekas, ka viņš šo pārspriedumu izmanto vispārinātākai morālei: “Ir grūti kalpot dienviņu vagaram, vēl grūtāk – ziemeļu uzraugam, bet vistrakāk, ja esat izdzinējs pats sev. [...] Rau, kur pa lielceļu iet lopu dzinējs: diena vai nakts – viņš dodas uz tirgu. [...] Kas viņam liktenis – ka tikai nauda makā! Vai gan viņš nestrādā pie skvaira, vārdā Kusties Žiglāk? [...] Ļaužu vairākums vada savas dienas klusā izmisumā.” (Toro, 2004, 10–11) Skaidrs, ka atsauksšanās uz dabu bieži kalpo fiziskai vai garīgai pakļaušanai, – visviens, vai tic principam, ka cilvēks no dabas ir visēdājs, kurš bez gaļas nevar iztikt, vai Aristoteļa (*Ἀριστοτέλης*, 384–322 p. m. ē.) uzskatam, ka verdzība ir dabiska, jo vergam pēc savas iedabas ir saprātīgāk pakļauties kungam, un abiem tā ir labāk. Ja pieņemam, ka no prāta sprieduma izriet praktiskas izmaiņas rīcībā, Toro nav līdz galam konsekvents. Viņš viens pats nevar atcelt verdzību, taču Toro, protams, vajadzētu saprast, ka verdzībai ir vismaz divas nozīmes un ka salīdzināt melnādaino verdzību ar savu kalpošanu pilsētai, kas atņem dārgo laiku pastaigai pa mežu, ir vismaz nekorekti. Savukārt, runājot par veģetārismu, ir jānorāda uz pretrunu, ka, lai gan Toro pats neēd medījumu, medīšanu viņš atzīst kā patriarhālu zēnu audzināšanas paņēmieni, turklāt pats, papildinot maltīti, neatsakās no zivīm, varbūt uzskatot tās par zemāka kognitīva līmeņa radībām.

Frānsiss Bēkons (*Francis Bacon*, 1561–1626) uzskatīja, ka daba ir spīdzināma un ka tikai šādā veidā var atklāt tās noslēpumus (inkvizīcijas metode). Savukārt Toro daba ir duāla – viņš tai “ļauj” patstāvīgi dzīvot,

³ Sk.: Gellner, Ernest. (1988) *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.

tomēr nereti iestarpina, ka daba ir attaisnojami pakļaujama. Toro, protams, nav tik vardarbīgs savā nostājā kā Bēkons, taču arī viņš apgalvo, ka “dabu uzveikt nav viegli, bet tā ir jāuzveic” (Toro, 2004, 166). Daba viņam ir resurss, un, lai gan Toro laikos nebija izstrādāta “bioholokausta” (Steigens, 1999, 127, etc.) vai “ekoloģiskās pēdas” ideja, Toro ir norūpējies par to, kā saglabāt dabu nākamajām paaudzēm un kā to neizsaimniekot. Atrašanās biokopienā veicina pārdomas par pienākumiem pret dabu. Attiecības ar dabu Toro ir vienlaikus tuvas un atsvešinātas – viņš uzskata, ka ir “dabas vidū, esmu daļa no tās” (Toro, 2004, 99), bet liels ir viņa pārsteigums un, iespējams, arī pašapziņas trieciens, kad ziemeļpūce atļaujas uz viņu neregēt. “Starp viņas plakstiem bija palikusi vaļā šaura spraudziņa, pa kuru tā paturēja mani savā redzeslokā; pusaizvērtām acīm lūkodamās laukā no savas sapņu pasaules, viņa pūlējās saprast, kas tur par miglainu ērmu vai puteklīti rēgojas viņas acu priekšā.” (Toro, 2004, 198) Dzīvniekiem ir sava vērtēšanas skala, kas nesakrīt ar cilvēku spriedumiem, līdz ar to attiecības, visticamāk, ir hierarhiskas tikai no tādu cilvēku kā Toro skatpunkta. Pūcei viņš ir tikai nevēlams miega traucēklis.

Lai nu kā, daba Toro, vismaz pēc viņa paša apgalvojumiem, ir krietni tīkamāka par cilvēku sabiedrību. Pie viņa nāk gan filosofi, gan dzejnieki, gan zemkopji, gan mājsaimnieces, gan vientuļnieki, tomēr viņš neatzīst sabiedriskus pasākumus, kur “tiekamies pie galda trīs reizes dienā un barojam cits citu ar to pašu sasmakušo sieru – savu personu” (Toro, 2004, 104). Dabas un kultūras attiecības Toro darbā ir neviennozīmīgas – vienubrīd viņš sūdzas par vietējo sabiedrību, kas lasa tikai Svētos Rakstus, bet nelasa Platonu (*Πλάτων*, 428/7–348/7 p. m. ē.), jo viņš nav Konkordas iedzīvotājs, bet citu brīdi atzīst, ka pirmo gadu Voldenā lielākoties pavadījis, kaplējot pupas, tāpēc laika lasīšanai neesot atlicis (un ar to viņš šķietami lepojas).

Daba Toro ir apdvēseļota. Viņa darbā ir skaidri nolasāmi panteisma motīvi un arī dabas kā sievietes attēlojums. Piemēram, ezeru viņš raksturo šādi: “Nez vai pasaulē ir vēl kaut kas tikpat skaists, tikpat tīrs un reizē tikpat liels kā ezers. Debesu ūdens. Tam nevajag žogu. Tautas te nāk un iet, bet tā dzidrums paliek nesamaitāts. [...] No visām man pazīstamajām būtnēm Voldena tik un tā izskatās vislabāk, un labāk par citām tā pratusi saglabāt savu šķīstību. [...] Kaut arī viņas krastus nolīduši mežcirtēji, kaut arī īri tajos sacēlušī savas cūkkūtis un tās robežās ielauzies dzelzceļš, kaut arī reiz to nosmēlušī ledus tirgotāji, viņa pati nav mainījusies, un tajā joprojām lāsno tas pats ūdens, ko es skatīju bērnībā; mainījies esmu tikai es.” (Toro, 2004, 142 un 145) Mūsdienās tiek uzsvērts, ka metafora “māte daba” un tamlīdzīgi izteikumi naturalizē sievieti un feminizē dabu (Rižijs, 2013, 451). Toro darbos parādās arī analogijas, kurās tiek

salīdzināta neskartās dabas apgūšana un ekspluatācija ar sieviešu iesaistīšanu seksuālos sakaros.

Dabas šķietamā šķīstība un neskartība sabalsojas ar Toro raksturīgo vēlmi atbrīvoties no visa liekā un pilsētas puritāniski noskaņotās vides: “Šķīstums ir cilvēka krāšņākā ziedēšana, un tas, ko saucam par Ģenialitāti, Heroismu, Svētdzīvi un tamlīdzīgām lietām, ir tikai šīs ziedēšanas nobriedinātie augļi. Kad tīrības kanāls atveras, cilvēks tūliņ pat tiecas pretī Dievam.” (Toro, 2004, 165) Daba Toro reizēm liekas tikai kā viena no neskaitāmajām Dieva radošajām izpausmēm, – Dievu viņš dēvē par Visuma Celnieku (Toro, 2004, 243), bet stāstā par vabolīti, kas izperinājās no fermiera virtuves galda pēc sešdesmit gadiem (tas bija noskaidrojams, analizējot gadskārtu gredzenus), viņš saskata pierādījumu nemirstībai vai vismaz augšāmcelšanās brīnumam (Toro, 2004, 246). Dabas un Dieva, dabiskā un pārdabiskā attiecības literatūrā un filosofijā ir mainīgas; vien var piebilst, ka Toro ir paturējis jau no viduslaikiem nākušo nošķirumu starp *natura naturata* jeb pasīvo, radīto pasauli un *natura naturans* jeb aktīvo, fizisko spēku, kas radīja pirmo. Līdzīgi jau minētā Bjūela darbos dominē pārveidotā daba jeb *built nature* un nepārveidotā daba jeb *unbuilt nature*.

Toro darbā daba tiek personificēta dažādos veidos – piemēram, rudeņi viņš dēvē par atraitni (Toro, 2004, 229) vai runā par tikšanos ar kokiem kā ar dzīvām būtnēm (Toro, 2004, 198), vai satraucas par zaķi, kas raud kā bērns (Toro, 2004, 160). Toro atsaucas arī uz Čārlzu Darvinu (*Charles Darwin*, 1809–1882) un Aleksandra fon Humbolta (*Alexander von Humboldt*, 1769–1859) darbā “Kosmos” (1845–1862) jaunievietajām teorijām. Viens no spilgtākajiem aprakstiem “Voldenā” ir Toro novērotā skudru cīņa. Viņš izsakās: “Kādu dienu, dodoties uz savu malkas kaudzi vai, pareizāk sakot, celmu kaudzi, es ieraudzīju divas lielas, niknā cīnīnā iekarsušas skudras; viena bija sarkana, otra – melna, turklāt daudz lielāka par pirmo, gandrīz puscollu gara. [...] Tas bija brāļu karš – karš starp sarkanajiem republikāņiem, no vienas puses, un melnajiem imperiālistiem, no otras puses. [...] Man nav ne mazāko šaubu, ka karotājas skudras cīnījās par ideju, tāpat kā mūsu senči, nevis par to, lai tiktu atcelts trīs peniju tējas nodoklis, un ka visiem dalībniekiem šī cīņa vienmēr paliks atmiņā tikpat nozīmīga un neaizmirstama kā kauja pie Bankerkalna.” (Toro, 2004, 171–173)

Toro ir pārliecināts: cēloņsakarības, kas atklājas, vērojot dabu, ir ne mazāk precīzas un patiesas arī ētikā. Abās jomās ir spēkā tas, ko Toro sauc par vidējā lieluma likumu. Toro raksta: “Divu diametru likums palīdz mums atrast ne tikai Sauli planētu sistēmā un sirdi cilvēka ķermenī; novelciet lielākā garuma un platuma līnijas cauri visam cilvēka ikdienas atsevišķo rīcību un dzīves viļņu kopumam, neaizmirstot izmērīt arī viņa ličus un licīšus, un šo līniju krustpunktā jūs atradīsiet viņa patieso augstumu vai dziļumu.” (Toro, 2004, 215–216) Protams, tas ir visai apšaubāms

pieņēmums (kaut vai tāpēc, ka vienādām sekām mēdz būt dažādi cēloņi), tomēr Toro ir nozīmīgi viņa un citu transcendentālistu tā dēvētie “augstākie likumi”. Frīdrihs Šellings (*Friedrich Schelling*, 1775–1854) piedāvāja ciklu, kurā cilvēks secīgi iziet cauri bioloģijas, ķīmijas un fizikas fāzēm, lai savu augstāko piepildījumu rastu mākslā (Šellings, 2008, 28 un citur), bet amerikāņu transcendentālisms īpaši uzsvēra sirdsapziņas likumus, kas ir svarīgāki par valsts izdotajiem likumiem. Nav brīnums, ka transcendentālistu idejas praktiskais izpildījums rodams Martina Lutera Kinga (*Martin Luther King*, 1929–1968) un Mahātmas Gandija (*Māhātmā Gandhi*, 1869–1948) darbībā, tā ietekmēja anarhistus, turklāt “Voldena” virknē Austrumeiropas valstu piedzīvoja pirmos vai pat atkārtotos izdevumus Samta revolūcijas laikā. Toro ir pievilcīgs jauniešiem (kas ir saprotami, tāpēc ka jauni cilvēki parasti ir radikālāk noskaņoti), jo apgalvo, ka cilvēkam ir jābūt neatkarīgam un jāpretojas apspiedošajām autoritātēm. Viņš pat lielīgi izsakās: “Es uz šīs planētas esmu nodzīvojis trīsdesmit gadus, un man vēl nav gadījies dzirdēt no vecākiem cilvēkiem nevienu vērtīgu, pat ne nopietni ņemamu padomu. Viņi man nav pateikuši un laikam jau arī nevar pateikt neko lietderīgu.” (Toro, 2004, 12) Visbeidzot, iespējams, visinteresantākā Toro ideju adaptācija ir biheiviorista Beresa Frederika Skinera (*Skinner*, 1904–1990) 1948. gadā sarakstītais utopiskais romāns vai (agrākās) zinātniskās fantastikas darbs “Voldena II”. Tas vēsta par 1000 biedriem, kuri nolemj dzīvot Toro ideju iedvesmotā kopienā.

Daba, protams, var būt līdzeklis, kā iegūt neatkarību, aizbēgt, izolējot sevi no nesaprotošās sabiedrības (“man nav nekādas vajadzības izdot naudu par aizkariem, jo manos logos neviens neskatās, izņemot sauli un mēnesi” (Toro, 2004, 54)), tomēr var jautāt, kāpēc tad Toro nepalika mežā. Viņam, protams, ir atbilde: “Es aizgāju no meža tā paša iemesla dēļ, kādēļ tajā apmetos. Varbūt man likās, ka man vēl jānodzīvo vairākas citas dzīves, un es nevarēju ilgāk kavēties. Apbrīnojami, cik viegli un nemanāmi mēs ieslīdam kādā noteiktā dzīves kārtībā un iebraucam sev ērtas sliedes. Es vēl nebiju tur nodzīvojis ne nedēļu, kad manas kājas jau bija ieminušas taciņu no durvju priekšas līdz dīķim.” (Toro, 2004, 238) Var gan jautāt, vai pieradums ir kaitīgs jebkurā gadījumā. Galu galā Toro varēja apliecināt nodomu nopietnību, apmetoties mežā uz mūžu. Starp citu, ilgs mūžs Toro nebija lemts – Voldenā viņš apmetās divdesmit septiņu gadu vecumā, bet nomira no tuberkulozes četrdesmit četrus gadus vecumā, pierādāms, ka veselīgs dzīvesveids ne vienmēr ir saistīts ar garu mūžu un ka viņam īsti nebija pamata tik kategoriski apgalvot, ka kafijas dzeršana lika sabrukt Romas impērijai (Toro, 2004, 163).

Toro viens no visbiežāk citētajiem un klišejiskākajiem “iedvesmojošajiem izteikumiem”, kas iekļuvis neskaitāmās absolventu runās un pēc būtības līdzinās biežajai atgādināšanai, ka daudzi slaveni cilvēki nav

tikuši līdzī augstskolu programmai, ir šāds: “Ja kāds neiet kopsolī ar saviem laikabiedriem, varbūt tas ir tāpēc, ka viņš dzird citu bundzinieku. Ļaujiet viņam soļot pie tās mūzikas, kuru viņš dzird, lai cik savāds jums liktos tās ritms un tālīna tās skaņa.” (Toro, 2004, 240) Der gan paturēt prātā, ka tad, ja visi darītu līdzīgi kā Toro, “aiziešana” kļūtu bezjēdzīga vai vismaz apšaubāma. Vides problēmas tad tikai tiktu pārnestas no pilsētas uz laukiem. Kāds var nodomāt, ka viņam ir ļauts izmest atkritumus dabā, jo neviens jau neredzēs, atkritumu kaudzes tur ir jau tāpat un viņam par to nebūs jāatbild, jo izsekot katram indivīdam nav iespējams. Ne velti t. s. ekomarksisti vai ekosociālisti uzsver: vides degradācijas problēmas, piemēram, augsnes, gaisa vai ūdens piesārņojums un sugu izmiršana, bieži vien nav šķirtas no sociālajām problēmām. Savukārt tādi dziļi ekoloģijas piekritēji kā Ārne Ness (*Næss*, 1912–2009) un citi akcentētu, ka cilvēkiem ir jākļūst biocentriskiem, nevis jāpaliek antropocentriskiem, pat ja tas nozīmētu virkni neērtību. Tas tāpēc, ka ikkatram dzīvniekam, augam vai pat minerālam, nemaz nerunājot par fiziogēogrāfisko ainavu un citām lielākām dabas vienībām, ir pašvērtība, kas nav atkarīga no cilvēku domām par tām.

Toro atzīst, ka viņš mežā nejūtas pamests. Viņš raksta: “Es neesmu vientuļāks par savrupu deviņvīru spēku vai pļavas pieneni, vai pupas lapu, vai skābeni, vai dunduru, vai kameni. Es neesmu vientuļāks par Milbrukas strautu vai vējrādi, vai Polārzvāigzni, vai dienvidvēju, vai aprīļa lietu, vai janvāra atkusni, vai pirmo zirnekli jaunuzceltā mājā.” (Toro, 2004, 105) Kā viņš raksturīgajā aforistiskajā stilā uzsver, viņa mājā atrodami trīs krēsli: viens – vientulībai, otrs – draudzībai un trešais sabiedrībai. Toro vēlas sev nodrošināt maņu un prāta šķīstību, tāpēc viņš nedomā galējībās – viņam nebūtu pieņemama nedz absolūta vientulība, nedz uzspiesta sabiedrība. To viņš pamato, kārtējo reizi norādot uz dabas un cilvēka nesaraujamo saistību: “Kāpēc spainī ūdens drīz vien samirkst, bet sasalušā veidā saglabājas vienmēr svaigs? Bieži saka, ka tāda pati atšķirība esot arī starp jūtām un prātu.” (Toro, 2004, 220) Līdzība nav pārsteidzoša, ņemot vērā arī Toro biblisko pieņēmumu, ka cilvēks esot nekas cits kā vien Dieva radīts mālu savēlums (Toro, 2004, 267).

Toro “Voldena” liek domāt par to, kādam ir jābūt cilvēkam, lai atļautos tamlīdzīgu projektu. Toro ir pamatoti kritizēts par nabadzīgo zemnieku romantizēšanu un par to, ka viņš pats bija samērā turīgs “džentlmeņu fermeris”, kas nozīmē, ka viņam pastāvēja arī citas darba iespējas bez zemes apstrādes. Lai gan viņš sevi dēvēja par skvoteru, zemes īpašums piederēja transcendentālistam Ralfam Voldo Emersonam (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882). Emersons ir tikpat zināms kā Toro, un arī latviski jau 20. gadsimta sākumā tika tulkotas gan vairākas viņa grāmatas, gan pazīstamā spirituālistiski iekrāsotā eseja “Taisna tiesa” (1841).

Nebūt ne visi var lielu daļu laika veltīt, lai klausītos “ūpja serenādes” (Toro, 2004, 96). Vergs vai toreizējā māte ar septiņiem bērniem kaut ko tamlīdzīgu izglītības trūkuma un aizņemtības dēļ nevarētu īstenot, ja pieņemam, ka atstāt rakstus ir nepieciešams nosacījums. Taisnības labad jāpiebilst, ka ģimenes tēvs arī, taču viņš vismaz varētu, piemēram, uz ievērojamu stundu skaitu dienā “aiziet prom” kā mežcirtējs, arājs u. tml., ja vien turpinātu nodrošināt ģimeni. Viens no retajiem izņēmumiem sievietšu vidū 19. gadsimtā bija Toro laikabiedre amerikāņu dzejniece Emīlija Dikinsone (*Dickinson*, 1830–1886), kura sevi realizēja, par spīti atturīgajai dzīvei un tam, ka dzīves laikā tika publicēti mazāk par desmit viņas “sīvā panta” dzejoļiem. Toro nekad nav bijis precējies; tāpat ir tenkots, ka viņš, iespējams, ir bijis vai nu aseksuāls, vai homoseksuāls. Pēdējie pētījumi gan dokumentē Toro kaislību uz kolēģa sievu (Marcus, 2021), lai gan viņš esot bijis tik kautrīgs, ka nevarējis iziet cauri virtuvei bez nosarkšanas, ja tajā atradušās kalpones. Jāņem vērā, ka Toro dzīvesveidu ietekmēja askētiskā pilsētiņas vide. Piemēram, “Bagātību salas” (1883) un “Doktora Džekila un mistera Haida dīvainā stāsta” (1886) autors Roberts Lūiss Stīvensons (*Stevenson*, 1850–1894) Toro nošķirtību esot uzskatījis par ļoti sievišķīgu bēgšanu no sevis, nevis par rūdīta, robusta, “es-zinuko-gribu” vīra piedzīvojumu.

Toro dabas aprakstos nolasāma dabas idealizācija un nostalgija pēc laikiem, kad industriālā revolūcija vēl nebija uzņēmusi postošus apgriezienus (viņš nereti pat runā par mistisku zelta laikmetu). “Pavadīsim kaut vienu dienu tikpat nesteidzīgi kā daba un neļausim katrai rieksta čaumalai vai oda spārnam, kas nokritis uz sliedēm, notriekt sevi no ceļa.” (Toro, 2004, 76) “Voldena jeb Dzīve mežā” var tikt kritizēta par patvaļīgu faktu izlasi un pārāk moralizējošu retoriku, kas dažiem kritiķiem ir ļāvis no Toro izveidot sevī noslēgtu karikatūru, kura darbi amerikāņu skolēniem obligāti jālasa tikai dabas aprakstu dēļ vai kā laikmeta liecība. Tomēr kāds Toro grāmatas nodaļas nosaukums “Kur es dzīvoju, un kam es dzīvoju?” ļauj tuvoties cilvēka eksistences pamatīgākajiem, nopietnākajiem jautājumiem un domai, ka vienmēr var mēģināt izvēlēties piemērotāko dzīvesveidu bez apkārtējiem spaidiem.

Īpaši nozīmīgs šis mudinājums var būt mūsdienās, proti, 21. gadsimta divdesmitajos gados. Aptuveni pirms simt gadiem piedzīvotā spēņu gripa rāda, ka vēsturi ir iespējams uztvert drīzāk cikliski nekā lineāri. Ir savairojies gan akadēmiskās, gan daiļliteratūras (piemēram, Paolo Džordāno (*Paolo Giordano*, 1982) tagad jau naivā un novecojušā eseja “Sērgas laikā” (2020)) klāsts, kas aplūko cilvēku kā kulturālu un tehnoloģijām aprīkotu būtņu un dabas uzlikto ierobežojumu pamatojumu un skaitu. Vieniem (pārsvarā bagātajiem) pandēmija var būt terapeitiska meditācija un kaut daļēja izraušanās no kapitālisma apburtā loka, piemēram,

samazinoties sapulču un vairojoties brīvo stundu laikam, bet sievietēm un nabadzīgajiem mēdz uzkraut tos pienākumus, no kuriem nosacīti viņus bija atbrīvojusi emancipācija un labāka izturēšanās pret darbiniekiem. Nopietnas slimības, tāpat kā kari, sabiedrību ne tikai iesaldē attīstībā, bet arī atsviež laikā pāris desmitgadēm (teiksim, var ievērot, cik dramatiski cēlies pret aziātiem vērsto uzbrukumu un aizskarošo piezīmju daudzums). Tāpat tiek spriests, vai vīruss ir laboratorijās radīts “negadījums” vai naturāla nelaime, kas cēlusies no neatbilstošas diētas, neievērotām sanitārajām prasībām, dzīvnieku saskarsmes ar *Homo sapiens* utt. Galu galā šajā gadsimtā ik pa pāris gadiem cilvēcei jau ir bijis jāsaskaras ar putnu, cūku un citu gripu uzliesmojumiem.

Tomasa Manna (*Thomas Mann*, 1875–1955) “Burvju kalnā” (1924) gars un miesa tuberkulozes – vēl vienas elpceļu slimības – dēļ dumpojās, jo miesa uzskatīja, ka ir pamesta novārtā (un otrādi). Cilvēki kā īpaši dārgu relikviju pie sirds vai atvilktnē glabāja mīļotā plaušu rentgenattēlu, kas bija vēl viena šķietama tehnoloģiju uzvara pār dabu. Lepnā Alpu kalnu sanatorija *Berghof* romānā parādās ne tikai kā vieta, kur nošķirt sevi no veselajiem līdzenumā, bet arī kā telpa, kur nelikties ne zinīs par tuvojošos karu (slimnieki šeit izvairās lasīt avīzes).

Kā redzams no salīdzinājuma, Toro nebija īpaši daudz ārēju apstākļu, ja nu vienīgi ekonomijas un pašizglītības kāre, kas liktu nošķirties. Tie galvenokārt bija sirdsapziņas apsvērumi. Manns arī pieredzēja to, ko pieredz cilvēki 21. gadsimtā, proti, atskārtu, ka pirmo reizi viņa paaudzes cilvēki pieredz pasaulvēsturisku notikumu – tieši pasaulvēsturisku, jo lokāli kari atsevišķus reģionus ir skāruši vienmēr. Pat terorisms – uzbrukumi ēkām, Ziemassvētku tirdziņiem vai jauniešu nometnēm – parasti ilgstoši iespaido tikai vietējos iedzīvotājus, pat ja noziedznieku uzsaukumi ir pompozi, deklarējoši un efektīgi. Līdzgaitnieki kļūst nopietnāki un pamazām nobriest. Gan kari, gan globālas slimības cilvēkus mobilizē – savāc spēkus līdz pēdējai iespējai, liek upurēties un pārdomāt nozīmīgo. Ir svarīgi, lai šis process neapstātos līdz ar karadarbības vai slimības izsīkšanu vai vismaz kontrolējamību.

Var secināt, ka Toro nevar uzskatīt par īpaši labu pavadoni reālpolitikas skaidrošanai vai kategoriskas, demonstratīvas attieksmes paušanai pret tuviniekiem. Drīzāk Toro spriedumi noder, domājot par ekoloģiju, iekšējo un ārējo tīrību un resursu samērīgu pārdali. Toro mācība vai dzīves vedums arī ļauj atcerēties vairāku prominentu filosofu un skolu⁴ rezignētos izteikumus par spiedīgo situāciju, kurā mums jāatrodas, un

⁴ Stoiķi, Džordžs Bērklis (*George Berkeley*, 1685–1753) ar solipsismu, Imanuels Kants (*Immanuel Kant*, 1724–1804), Arturs Šopenhauers (*Arthur Schopenhauer*, 1788–1860) un daudzi citi.

proti: mēs pastāvīgi esam cilvēku sabiedrībā, kas mūs neizbēgami kaitina, nomāc un ierobežo, bet bez kuras neviens, pat visatturīgākais un visaugstāko autonomijas līmeni praktizējošais filozofs tā īsti nav iemācījies iztikt.

Bibliogrāfija

- Dikinsons, Emīlija. (2017) *Āboliņš un bite*. Tulk. K. Vērduņš. Rīga: Neputns.
- Hohn, Donovan. (2015) *Everybody Hates Henry David Thoreau*. Pieejams: www.newrepublic.com/article/123162/everybody-hates-henry-david-thoreau (skatīts 16.10.2021.)
- Marcus, James. Thoreau in Love. Pieejams: <https://www.newyorker.com/books/page-turner/thoreau-in-love> (skatīts 16.10.2021.)
- Marland, Pippa. (2013) Ecocriticism // *Literature Compass*. Vol. 10(11), pp. 846–868.
- Pasaules Dabas fonds. *Ekoloģiskā pēda*. Pieejams: www.pdf.lv/epeda/epeda.html (skatīts 16.10.2021.)
- Rižijs, Mariāns. (2013) Ekokritika // Kalniņa, Ieva E., Vērduņš, Kārlis u. c. (sast.) *Mūsdienu literatūras teorijas*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 465.–472. lpp.
- Schulz, Kathryn. (2015) *Pond Scum*. Pieejams: www.newyorker.com/magazine/2015/10/19/pond-scum (skatīts 16.10.2021.)
- Steigens, Andreass. (1999) *Nākotne sākas šodien*. Tulk. S. Valtere u. c. Rīga: Nordik.
- Šellings, Frīdrihs. (2008) *Transcendentālā ideālisma sistēma. Fragmenti*. Tulk. E. Ābola. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Toro, Henrijs Deivids. (2004) *Voldena jeb Dzīve mežā*. Tulk. V. Ābols. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Vitmens, Volts. (2011) *Zāles stiebri*. Tulk. A. Ostups, K. Vērduņš u. c. Rīga: Neputns.

Gita Leitlande

Stoicisms cauri gadsimtiem

Stoicisma filosofija ir bijusi zināma visu paaudžu filosofiem cauri gadsimtiem kopš tās rašanās antīkajā Grieķijā līdz mūsdienām. Stoicisma filosofijas rašanās datējama ap 300. gadu p. m. ē., un, tāpat kā citas antīkās filosofijas skolas – Platona, Aristoteļa, Epikūra, kiniķu un skeptiķu –, Rietumu filosofiskajā domā tā ir atstājusi neizdzēšamu iespaidu. Kāds ir šis iespaids? Kas no oriģinālās, antīkās domas ir paņemts, izmantots un bijis vērtīgs, noderīgs citu domātāju idejās un pasaules uzskatos, bet kas – kritizēts?

Šie jautājumi aptver ļoti plašu spektru gan hronoloģiski (vairāk nekā divus tūkstošus gadu), gan arī analizējamo autoru ziņā, ņemot vērā stoicisma pazīstamību Rietumu filosofiskajā domā. Stoicisma pētnieks Kristofers Bruks (*Christopher Brooke*) atzīst, ka visaptverošu un sistemātisku pārskatu par stoicisma ietekmi ir gandrīz neiespējami uzrakstīt, jo apjoms ir milzīgs (Brooke, 2012, xvii). Jāņem arī vērā, ka ne visi autori, kuri iedvesmojušies no stoicisma filosofijas nostādnēm, ir atklāti to atzinuši. Tāpēc ir jāpatur prātā divi riski: pirmais – vēlēšanās saskatīt stoicisms visur, kur ir runa, piemēram, par determinismu, vēlamību kontrolēt emocijas vai vienaldzīgumu pret ārējiem labumiem; savukārt otrs – pieiet šādi analīzei pārāk strikti, tādējādi izslēdzot “interesantas ietekmes, līdzības un sakritības” (Maurer, 2017, 254).

Raksta mērķis ir filosofiskas mācības vēsturiskās gaitas izpēte. Ņemot vērā plašo hronoloģisko un autoru spektru, raksta mērķis ir īstenots, izceļot deviņus faktorus, kuru kopums ataino stoicisma gaitu cauri gadsimtiem (un ieskatam tiem pievienojot atsevišķus izteiksmīgus piemērus).

Zēnona mantojums

Zēnons no Kitijas (*Zējōn ho Kitieus*, 344–262 p. m. ē.) – stoicisma dibinātājs –, pirms izveidoja savu filosofisko skolu, vairāk nekā 20 gadus Atēnās studēja filosofiju pie dažādu filosofisko skolu pārstāvjiem. To vidū bija gan pārstāvis no kiniķu skolas, kura ietekmējusi Zēnona ētiku, gan dialektiķi, pie kuriem Zēnons nostiprināja savas loģikas zināšanas, gan arī Platona (*Platōn*) sekotāji, no kuriem Zēnons apguva Platona un

Aristoteļa (*Aristotelēs*) mācības, tai skaitā metafiziku (Diogen, 1995, 271–272 [7.2–7.4]). Rezultātā izveidoto stoicisma mācību, lai arī primāri sokrātisku, var uzskatīt par dažādu antīkās Grieķijas filosofisko skolu strāvojumu kompilāciju. Zēnons fizikā, piemēram, ir saskatāmas ietekmes no Platona “Tīmaja”, Hērakleita (*Hērakleitos*), arī pirmssokrātiķiem Anaksimēna (*Anaximēnēs*) un pitagoriešiem (Salles, 2009, 3). Tomēr, neskatoties uz acīmredzamām ietekmēm no citām filosofiskajām skolām, Zēnons izveidotais kopums ir jauna, oriģināla filosofiskā mācība.

Zēnons mantojuma īpatnība ir tā, ka viņš ir “vairāk iedvesmotājs, ne sistemātiskas mācības rakstītājs” (Sedley, 2003, 13). Atšķirībā, piemēram, no Platona vai Aristoteļa skolām, stoiķiem skolas dibinātāja rakstītais materiāls nav sava veida skolas filosofiskās mācības kanons. Par stoicisma mācības nozīmīgāko sistematizētāju ir uzskatāms Hrīsips (*Khrusippos*), stoiķu skolas trešais vadītājs. Piemēram, Diogēns no Lāertas (*Diogenēs ho Lāertios*) ir pierakstījis šādu leģendu: Hrīsips esot teicis, ka vēlas “apgūt tikai dogmas, bet tām pamatojumu viņš piemeklēs pats” (Diogen, 1995, 328 [7.179]). Tā ir diezgan savdabīga pieeja, sistematizējot jau esošu mācību: veidot citu argumentāciju, kā to pamatot. Taču tas atspoguļo Zēnons mantojuma īpatnību, ja Hrīsips izmantoja tikai Zēnons atstātā materiāla pamatidejas.

Avoti liecina, ka turpmākie stoicisma skolas vadītāji un sekotāji (līdz filosofiskās skolas (institucionalizētā veidā) pastāvēšanas beigām Atēnās ap 86. gadu p. m. ē.) turpināja mācību attīstīt un interpretēt, tostarp atsakoties no atsevišķiem stoicisma doktrīnas aspektiem (Sedley, 2003, 25). Stoicisma filosofija tiek uzskatīta par dominējošo hellēnisma periodā (Sedley, 2003, 11), t. i., laikā no skolas izveidošanās līdz tās pastāvēšanas (institucionalizētā veidā) beigām.

Arī pēc tam, kad Roma nomaina Atēnas kā filosofisko centru, un līdz mūsu ēras otrā gadsimta beigām stoicismam joprojām ir plašs sekotāju loks, tomēr to nevar uzskatīt par vienotu grupu. Saturiski šajā periodā stoicisma mācība tiek izmantota eklektiskāk nekā iepriekš, izplatīts ir uzskats, ka bez radošuma. To var saistīt ar mācības pielāgošanu Romas sociokulturālajām aktualitātēm, jo viena joma, kas šajā periodā tiek izvērstā mācībā, ir praktiskā ētika jeb filosofiskās mācības piemērošana dzīvē (Reydams-Schils, 2017, 17–18; Gill, 2003, 33–50). Mūsu ēras otrā gadsimta beigās tiek uzskatītas par laiku, kad beidzas stoicisma aktīvais periods, t. i., kad bija cilvēki, kas sevi sauca par stoiķiem, un mācība tika attīstīta. Stoicisma gaita cauri gadsimtiem turpinās bez atklātiem un aktīviem mācības attīstītājiem un aizstāvjiem.

Stoicisma lasījumu ietekmē arī mācības trīs daļas: ētika, fizika jeb kosmoloģija un loģika (kas iedalās teorētiskajā un praktiskajā ētikā, fizikā un loģikā). Lai arī ētika un tās postulātu piemērošana dzīvē tiek

uzskatīta par primāro stoicisma fokusu, gadsimtu gaitā dažādi autori ir atraduši noderīgas idejas gan savam laikam attīstītajā loģikā, gan fizikā. Antīkajā pasaulē stoicismam bija reputācija kā mācībai, kas ir visrūpīgāk izstrādātā sistēma, pat “monolītisks dogmatisms” (Brooke, 2012, xviii). Šajā rakstā kā stoicisma ietekme tiek vērtēta jebkuras stoicisma mācības daļas vai šo daļu kombināciju izmantošana citu autoru darbos, nekonzentējoties uz autoriem, kas skata stoicismu kā sistēmu.

Kā šie stoicisma pamati ietekmēja mācības turpmāko gaitu? Zēnona mantojumam ir divas īpatnības. Pirmā – viņa kā skolas dibinātāja sarakstītie darbi neveido mācības kanonu, nav viena autora interpretējamā pamatteksta par to, kas ir stoicisms. Otrā ir mācības raksturs, kas ietver kompilāciju no dažādām filosofiskām nostādnēm. Tas aktualizē jautājumu, vai vispār ir tāds stoicisma mācības kodols, uzskati, kam visi aktīvā perioda stoiķi piekrīt. Ir pētnieki, kas, atbildot uz šo jautājumu, mēģina identificēt šādas caurstrāvojošas, tikai stoicismam specifiskas nostājas. Piemēram, “raksturīgākā stoiķu tēze no visām: ķermeniskās un ārējās priekšrocības, tādas kā veselība un bagātība, nav labais, bet, no otras puses, tās ir dabiski objekti, pēc kā tiekties” (Sedley, 2003, 10). Nereti pētniekiem šīs nostājas atšķiras, t. i., nav vienotas izpratnes. Ņemot vērā raksta mērķi, piemērotāka ir plašāka atvērtība dažādām stoicisma izpausmēm. Šādu pieeju pamato autori, kas norāda, ka arī hellēnisma periodā stoiskā doma attīstījās: “Zēnona dibināta, spēcīgi identificējama ar Hrīsiņu, bet iekļaujoša arī plašu spektru citu filosofu.” (Sellars, 2017, 3) Šādas izpratnes atbalstītāji atzīst, ka arī mūsdienās “speciālistu vidū nepastāv ortodoksāls antīkā stoicisma lasījums” (Inwood, 2003, 4). Pētot stoicisma vēsturisko gaitu, rakstā ir izmantota šī plašākā pieeja stoicisma mācības interpretācijai, neizceļot kādu konkrētu uzskatu vai uzskatu kopumu, tikai kura pieņemšana ir identificējama ar unikāli stoisko.

Kurš stoicisms?

Tas, kā stoicisms ir izprasts cauri gadsimtiem, ir cieši saistīts ar stoiķu rakstisko mantojumu, ne tikai ar to, kādi teksti vispār ir tapuši, bet arī ar to, kādi teksti tiek izmantoti informācijas gūšanai un kādi ir pieejami. Viennozīmīgi būtiskāko ietekmi stoicisma lasījumā ir atstājis tas, ka tikai Romas stoiķu rakstītais ir saglabājies daudz maz pilnā, vismaz saistītā formā. Savukārt viss rakstiskais mantojums, kas tapis hellēnisma periodā, stoicisma ziedu laikos, ir zudis vēstures līkločos vai saglabājies atsevišķu vēlāku autoru citētos fragmentos un ideju pārstāstos (Sellars, 2006, 25). Protams, izpratne par stoicismu būtu citāda, ja hellēnisma perioda darbi būtu saglabājušies un pieejami lasītājiem, jo īpaši ņemot vērā, ka pašlaik pieejamajā materiālā Romas stoiķi savos darbos vairs nepievērsās

filosofijas kā sistēmas vai stoicisma mācības izkopšanai, bet gan mācībai piegāja eklektiskāk.

Viduslaiku Eiropā izmantotais materiāls, lai iepazītos ar stoicismu, bija vēl ierobežotāks. Eiropas rietumos, kur dominēja latīņu valoda, galvenokārt tika izmantoti latīņu valodā tapušie Lūcija Annēja Senekas (*Lucius Annaeus Seneca*) darbi, kā arī Marka Tullija Cicerona (*Marcus Tullius Cicero*) atstāsti par stoiķu nostājām. Rezultātā Seneka tika slavīnāts kā labākais morāles filsofs (piemēram, Guilfooy, 2017, 90, 94) ne tikai stoicisma kontekstā. Savukārt Bizantijā, kur dominēja grieķu valoda, klosteros tika izmantota grieķiski sarakstītā Epiktēta (*Epiktētos*) “Rokasgrāmata”. Ir saglabājušās veselas trīs redakcijas adaptētam “Rokasgrāmatas” tekstam, kas pielāgots kristiešu mūku vajadzībām (kurās grieķu filsofu vārdi aizstāti ar kristiešu svēto vārdiem, svītrotas stoicisma mācības detaļas, kas nesaderas ar kristietību, u. tml.). Pastāv pieņēmums, ka līdz 1300. gadam Bizantijas pasaulē adaptētās “Rokasgrāmatas” versijas bija labāk zināmas nekā oriģinālā versija (Boter, 1999, xv, 157–163).

Renesansē tika “atgūti”, tulkoti un plašāk izplatīti gandrīz visi tie stoicisma oriģināldarbi, fragmenti un atstāsti, kas mums ir pieejami šodien. Diogēna no Lāertas pirmais tulkojums latīniski parādījās 1433. gadā, Epiktēta “Rokasgrāmata” 1450. gadā, bet Marka Aurēlija (*Marcus Aurelius*) darbs “Pašam sev” pirmoreiz pārtulkots latīniski tikai gadsimtu vēlāk, 1559. gadā (Palmer, 2017, 125–129). Būtiski, ka, fiziski atgūstot tekstus, renesanses filsofi iepazīna plašāku stoiķu mācības spektru un variācijas, arī stoiķu epistemoloģiju, psiholoģiju, dabas filsofiju, determinismu (Kraye, 2017, 133).

Tomēr arī ar visiem atgūtajiem tekstiem nevar runāt par konsensu stoicisma lasījumā. Stoicisma izpratne cauri gadsimtiem ir bijusi nevienādīga, mainīga, “stoicisms ir nozīmējis dažādas lietas dažādos laikos dažādiem lasītājiem” (Sellars, 2017, 8). Atkarībā no tā, kuru tekstu vai tekstus izmanto stoicisma izpratnei, mainās atbilde, kas tiek saprasts ar stoicismu. Nodaļas virsrakstā uzdotais jautājums “Kurš stoicisms?” norāda uz nepieciešamību vērtēt ne tikai to, kas no stoicisma mācības tika izmantots, bet arī – kas vispār konkrētajā periodā bija pieejams un tika lasīts. Piemēram, hellēnisma periodā dominēja Zēnona un Hrīsipa stoicisms (mācība kā sistēma), bet viduslaikos stoicismam bija grūti izskatīties citādi kā Senekas un Cicerona (primāri ētikā balstītam) stoicismam.

Stoicisms ir “visur un nekur”

Stens Ebesens (*Sten Ebbesen*), raksturojot stoicisma ietekmi vēlīnajos viduslaikos, rezumē, ka stoicisms bija “visur un nekur”. “Visur” tāpēc, ka stoiķu pieeja filsofijai – racionālisms un analītiskā metode – ir

tipiska viduslaiku filosofēšanas virzienam – sholastikai. Šī, protams, ir īpaši plaša pieeja. Un “nekur” tāpēc, ka zināšanas, kas vispār ir stoicisms, bija stipri ierobežotas. Piemēram, “labi izglītots cilvēks varēja zināt, ka stoiķi uzskatīja, ka visu vada liktenis un ka tikums ir augstākais labums, bet maz ko citu” (Ebbesen, 2004, 108–109).

Šādu raksturojumu, ka stoicisms ir “visur un nekur”, varētu attiecināt arī uz stoicisma recepciju kopumā, sākot no mūsu ēras trešā gadsimta. Stoicisms cauri gadsimtiem ir bijis visur, jo to zināja, tā atziņas izmantoja, no tā ietekmējās, noraidīja, veidoja vienkāršotus, šabloniskus priekšstatus u. tml. Stoicisms “veidoja svarīgu intelektuālā fona elementu plašam spektram nozīmīgu autoru” (Sellars, 2006, 135). Savukārt var teikt, ka stoicisms nebija nekur, jo nereti autori, izmantojot stoiķu atziņas, neatsaucās uz avotu, izmantoja tās izlases veidā, arī izraužot no konteksta. Dominē eklektisms. Autori, kas vēstures gaitā atklāti atzītu stoiķu ietekmi uz savu domu vai pat sauktu sevi par stoiķiem, ir retums. Piemēram, Mišels de Monteņs (*Michel de Montaigne*), kurš “Eseju” 1. sējuma 14. nodaļā nepārprotami ir izmantojis Epiktēta atziņu, formulē to šādi: “Cilvēkus (kā māca kāda sengrieķu gudrība) moka priekšstati par lietām un nevis pašas lietas.”¹ (Monteņs, 1981, 34) Šajā gadījumā Monteņs nemin, ne no kurienes nāk šī atziņa, nedz kā Epiktēts to izprata, bet gan pamato šo atziņu jau ar saviem, sava laika un izpratnes argumentiem. Līdzīgi kā “visur un nekur” stoicisma ietekmes raksturojumu ir formulējis Entonijs Longs (*Anthony Long*): “no visām antīkajām filosofijām stoicismam, iespējams, ir visizkļaidētākā, bet arī vismazāk atklāti atzītā un adekvāti novērtētā ietekme uz Rietumu domu.” (Long, 2003, 365)

Vēlīnajā antīkajā periodā, kad stoiķu teksti vēl bija pieejami vairāk nekā mūsdienās, Plotīns (*Plotinos*, 205–270) savos darbos plaši mijiedarbojās ar stoiķu idejām, biežāk gan polemiski, argumentējot pret tām. Neskatoties uz atsevišķu stoiķu ideju klātbūtni Plotīna domā², neoplatonisma tradīcijā stoiķu materiālisms tika uztverts kā antiplatonisms, tāpat tiek noraidīta stoiķu epistemoloģija. Plotīna ieskatā, “stoiķu materiālisms un mehānisms nevar nodrošināt stingrus pamatus viņu citādi lieliskajiem psiholoģiskajiem un ētiskajiem uzskatiem” (Gerson, 2017, 51). Respektīvi, Plotīns noraida stoiķu principus, kā tiek pamatota ētika. Tiesa, pozitīvāka attieksme ir pret Epiktētu. Neoplatonisti ne tikai studēja Epiktēta “Rokasgrāmatu” un uzskatīja viņa dzīvi kā labu paraugu filosofijai kā

¹ Salīdzinājumam Epiktēta oriģinālais izteikums: “Cilvēku uztrauc nevis pašas lietas, bet uzskats, kāds valda par šīm lietām.” (Epiktēts, 1991, 132).

² Piemēram, mācība par Vienoto kā absolūtu apziņu; cilvēks kā mikrokosmos; dieva daļu cilvēkā jātīcas virzīt atpakaļ pie Vienotā.

dzīvesveidam, bet Plotīns arī piekrīt Epiktēta skaidrojumiem ētikā (Gerson, 2017, 51–54).

Savukārt Benedikta Spinozas (*Benedictus de Spinoza*, 1632–1677) mantojums ir vistuvākais stoicismam kā sistemātiskai mācībai (līdz pat tam, ka apvērstā hronoloģiskā secībā stoiķus kritizēja kā spinozistus (Brooke, 2006, 391–393)). Spinozas īpatnība ir tā, ka viņš ne tikai neatzīst stoicisma ietekmi uz savu domu, bet ir šķietami vienaldzīgs pret stoicismu (Miller, 2017, 221–223). Džons Millers (*Jon Miller*), analizējot stoiķu un Spinozas mācību saskares punktus, identificē šādas līdzības: abiem ir metafizisks monisms; viena substance, kas vieno Visumu; stingrs determinisms; metafiziku un epistemoloģiju nepieciešams apgūt, lai to piemērotu praktiski; praktiskā pielietojuma mērķis ir sasniegt augstāko iespējamo stāvokli; prāts un sapratne veido cilvēku būtību vai iedabu, tāpēc augstākais iespējamais stāvoklis un augstākais labums ir prāta vai sapratnes pilnveidošana; lielākais apdraudējums šajā procesā ir emocijas; ideāls morāls indivīds, viedais vai brīvs cilvēks izjūt veselīgas emocijas (Miller, 2017, 218–220). Modelējot, kā Spinoza varētu būt nonācis līdz sistēmai, kas ir ļoti tuva stoicismam, tiešā veidā no tā neietekmējoties, Millers secina, ka gan stoiķi, gan Spinoza izvirza ļoti līdzīgus sākotnējos pieņēmumus. Un, tā kā sākotnējie pieņēmumi ir ļoti līdzīgi, tad arī filosofiskās sistēmas, kas no tiem izriet, ir tādas pašas vai ļoti līdzīgas (Miller, 2017, 223).

Kritika un aizspriedumi

Stoicisma kritika ir daļa no tās recepcijas, kas ietekmējusi mācības gaitas cauri gadsimtiem. Stoicisma pārstāvji skolas aktīvajā periodā iesaistījās sīvās diskusijās ar citām antīkajām filosofiskajām skolām, atbildot uz kritiku, aizstāvot, izvēršot vai papildinot sākotnējos uzskatus. Dažādi mīti un kritika par stoicisma mācību pastāv jau kopš antīkajiem laikiem, bet ir arī tādi, kuri radās pēc tam. Piemēram, to, ka stoiķu dzīves var būt ļoti dažādas un ka stoiķi dzīvo ikdienas dzīvi sabiedrībā, antīkajiem nebija jāpierāda, jo bija cilvēki, kuri sauca sevi par stoiķiem un bija kā piemērs stoicismam. Aizspriedums, ka stoiķi varētu dzīvot tikai noslēgtas un vienmuļas dzīves, radās vēlāk, kad vairs nebija šo dzīvo piemēru.

Hellēnisma periodā stoiķu mācība tika kritizēta, tās konsekvence vai ideju pamatotība tika apšaubīta dažādos aspektos visās trīs jomās: ētikā, fizikā un loģikā. Cicerona darbos var sastapt šo pārmetumu piemērus. Viņa “Stoiķu paradoksi” ietver sešus stoiķu postulātus ētikā, kas nosacīti saistīti ar divām tēmām: tikuma un viedā tēla izpratni. Piemēram, “ar tikumu pietiek, lai būtu laimīgs” un “tikai viedā līmeni sasniedzis

cilvēks ir brīvs, un visi muļķi ir vergi” (Cicero, 1855). Citviet Cicerons apraksta stoīkiem pārņemto tā saucamo “bezdarbības argumentu”: kam man saukt ārstu, ja man tāpat lemts atveseļoties (Cicero, 1942 [28–29]), jeb pamatojumu bezdarbībai, kas it kā izriet no stoīķu determinisma. Tie visi ir postulāti stoicisma mācībā, kas var likties neparasti un ir specifiski stoicismam, tāpēc stoīķiem nācās tos skaidrot un aizstāvēt.

Viens no nozīmīgiem stoicisma kritiķiem pēc stoicisma aktīvā perioda ir svētais Augustīns (*Augustinus*, 354–430). Augustīns stoīķiem pārmeta lepnumu, jo viņi uzskatīja, ka laime ir sasniedzama šajā dzīvē un ar saviem spēkiem. Līdz ar to stoīķi augstāko labumu saskata sevī pašā. Tas ir nepieņemami Augustīnam, kurš saskaņā ar kristīgo tradīciju uzskata, ka īstā laime nav sasniedzama šajā dzīvē, tā ir sasniedzama tikai ar dieva žēlastību, un cilvēks nevar sasniegt pilnību pats saviem spēkiem, jo ir dzimis nepilnīgs (grēcinieks) (Augustine, 1972, 548, 589, 852 [14.2, 14.25, 19.4]). Pārmetums, ka stoīķi ir lepni (ar nozīmi “iedomīgi”), ir nopietns pārmetums kristīgajā tradīcijā, jo kristietim ir jābūt pazemīgam dieva priekšā. Jā, Augustīna izpratnē stoīķu nosvērtība kā ideāls ir labs un vēlams stāvoklis, bet to nevar sasniegt šajā dzīvē pirms atbrīvošanās no grēka (Augustine, 1972, 564 [14.9]).

Augustīna kritika atstāja noturīgu iespaidu uz to, kā stoicisms tika interpretēts turpmākajā filosofiskajā domā, īpaši kristietības pārņemtajā Eiropā. Bruks savā grāmatā parāda, ka līdz ar tekstu un izpratnes par stoicismu palielināšanos modernajā periodā autori joprojām attiecībā uz stoicismu pozicionējās atkarībā no attieksmes pret Augustīna uzbrukumiem (Brooke, 2012). Piemēram, Blēzs Paskāls (*Blaise Pascal*) piekrīt pārmetumam, ka stoīķi piešķir pārāk lielu varu indivīdam (Sellars, 2006, 145). Artūram Šopenhaueram (*Arthur Schopenhauer*) stoicisma filosofija ir “augstākā virsotne, ko cilvēks var sasniegt, izmantojot tikai prātu” (Schopenhauer, 1909, 130), tomēr tā ir viltus cerība, ka filosofija vai prāts var mūs pasargāt no realitātes vētrām (Ure, 2017, 290). Tāpēc Šopenhauers piekrīt Augustīna kritikai, ka, pieļaujot pašnāvību, stoīķi paši atzīst, ka tādā veidā laimīgu dzīvi nav iespējams sasniegt (Augustine, 1972, 855 [19.4]; Ure, 2017, 291). Savukārt Frīdrihs Nīče (*Friedrich Nietzsche*) Augustīna nicināto stoīķu lepnumu uzskata par vērtīgu tieši tāpēc, ka stoīķu individuālistiskā laimīgas dzīves izpratne nav savietojama ar viņa laika kristietības moralitāti, pazemību un žēlastību (Ure, 2017, 293).

Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831) stoicisma kritika ir citāda. Viņš stoicisma savdabību saista ar laikmetu, kurā tas radās un bija noderīgs cilvēkiem, jo īpaši Romas impērijas periodā. Hēgelis uzsver, ka stoīķiem laimīga dzīve un tikums ir saistāmi ar cilvēka iekšējo dzīvi, tāpēc subjektīvi. Brīvības izpratne ir tikai iekšēja brīvība (Hegel, 1955, 265–273). Šāda stoīķu nostādne esot

“nepieciešama izpausme laikā. Jo Romas pasaulē prāta reālā dzīve ir pazaudēta abstraktā universalismā; apziņai, kad reāla universalitāte ir iznīcināta, jāatgriežas pie savas individualitātes un jāuztur sevi savās domās” (Hegel, 1955, 274). Hēgeļa interpretācijā sabiedrības politiskās un morālās dzīves laikmeta iezīmju rezultātā brīvību un moralitāti indivīdiem nācās meklēt sevī. Piemēram, dižciltīgiem romiešiem sasniegt krietnu, tikumīgu dzīvi bija iespējams tikai kā privātiem indivīdiem (Hegel, 1955, 276), un tas attiecas pat uz Romas imperatoru Marku Aurēliju.

Šī Hēgeļa stoicisma kritika Kārļa Marksa (*Karl Marx*) ideoloģijas ietekmē ļāva Padomju Savienībā stoicismu kritiski interpretēt kā krīzes laika filosofiju un saistīt to ar vergturu iekārtu: “Kā filosofijas novirziens stoicisms atspoguļoja hellēnisma laikmeta vergturu sabiedrības dziļās sociāli politiskās, ekonomiskās un garīgās pretrunas. Krīzes filosofijas galvenie vadmotīvi parasti ir dziļa esamības traģisma izjūta, rūgtas dzīves pieredzes mācīta samierināšanās ar pastāvošo kārtību, dzīves jēgas un vērtību meklējumi cilvēka iekšējā dzīvē.” (Čuhina, 1990, 157) Augustīna kritikas aktualitāte tiem aspektiem, kas attiecināmi uz kristīgo lasījumu, pamazām izplēn, bet Hēgeļa kritikas atskaņas ir dzirdamas vēl mūsdienās. Proti, kā viens no iemesliem, kāpēc tieši tagad Rietumu pasaulē ir parādījusies interese par stoicisma piemērošanu dzīvē, tiek minēta Rietumu liberāldemokrātiskā konsensa krīze, t. i., atkal to saistot ar pārmaiņu laiku (Sharpe, 2017).

Vēl viena ietekme, kas uzkrājusies gadsimtu gaitā, ir vārdu “stoicisms” un “stoisks” izpratne ārpus filosofijas, ko var raksturot kā aizspriedumu. Mūsdienu vārdnīcās “stoicisms” gandrīz ekskluzīvi tiek interpretēts kā “vienaldzība pret baudām un ciešanām” (Merriam-Webster Dictionary, 2021) vai kā “pieņemt lietas bez žēlošanās” (Macmillan Dictionary, 2021). Šīs abas nozīmes nešaubīgi ir aizgūtas no stoicisma mācības. Tie ir vienkāršoti priekšstati, kurus bieži (varbūt inerces pēc, neiedziļinoties) asociē ar stoicisma filosofiju. Šī vienkāršotā un plaši izplatītā stoicisma izpratne kā apātija pret sāpēm un dzīves pārbaudījumiem ietekmē stoicisma kā filosofijas uztveri arī mūsdienās, īpaši ārpus akadēmiskās vides. Šis lasījums ir kategorisks, bez niansēm un neveicina stoicisma filosofijas kā pasaules uzskata apgūšanu.

16.–17. gadsimta neostoicisms

16.–17. gadsimtā stoicisms piedzīvo atdzimšanu neostoicisma formā. Raksturojot, ar ko neostoicisms izceļas stoicisma recepcijā, ir jāmin vairāki aspekti.

Pirmkārt, tas ir mēģinājums atjaunot stoicismu kā sistēmu. Neostoicisma pamatlicējs Justs Lipsijs (*Justus Lipsius*, 1547–1606), īpaši savos

vēlākajos darbos, pievēršas stoicismam kā sistemātiskai filosofiskai mācībai. Arī savā populārākajā darbā “Par noturību” Lipsijs runā ne tikai par ētiku, bet arī stoiķu fiziku (piemēram, par providenci un par to, ka viss atrodas nemitīgā pārmaiņā (Lipsius, 1999 [14., 16. nod.]). Tomēr Longs Lipsija pieeju raksturo kā “katastrofu” stoicisma kā sistemātiskas filosofijas interpretēšanā. Longa ieskatā, Lipsijs, koncentrējoties uz Epiktēta un Senekas darbiem, panāk šauru skatījumu uz stoicismu, apejot lielu daļu stoiķu kosmoloģijas. Lipsijs arī koriģē un sapludina ar citiem avotiem oriģinālās stoiķu doktrīnas. Bet visnopietnākais Longa pārmetums ir, ka Lipsijs lūkojas uz stoicismu un tā vērtību, par kritēriju un izejas punktu izmanto kristietību (Long, 2003, 379–380). Tā tiesa, ka Lipsijs vēlas parādīt, ka kristietība un stoicisms var būt savietojami. Lipsijs ne tikai mehāniski aizstāj stoiķu dievu un kosmoloģiju ar kristīgo pasaules izpratni, bet cenšas demonstrēt, ka stoiķu kosmoloģijas daļas patiesībā nav pretrunā ar kristīgo pasaules uzskatu, iederas tajā. Tas, ko Lipsijs atmet no stoiķu kosmoloģijas kā nepieņemamu kristietībai, ir dieva nepastarpināta klātbūtne it visā, dieva vienotība ar matēriju un universālu determinismu (Long, 2003, 380). Piemēram, Lipsijs norobežojas no tāda stoiķu determinisma principa kā tas, ka arī dievs pakļaujas vispārējiem pasaules kārtības principiem. Kristiešiem liktenis ir pakļauts dievam (nevis dievs liktenim) un dievs spēj radīt brīnumus (Lipsius, 1999 [20. nod.]), ko izslēdz stoiķu determinisms. Mēģinājums rekonstruēt stoicismu kā sistēmu nav unikāls 16.–17. gadsimta neostoicismam. Arī stoicisma dialogs ar kristietību ir bijis aktuāls kopš agrīnās kristietības. Neostoicisma īpašais devums šajā aspektā varētu būt filosofijas kā sistēmas (ne tikai atsevišķu aspektu) salāgošana ar kristietību.

Otrais aspekts, ar ko neostoicisms izceļas stoicisma recepcijā, ir atklātā atzīšana, ka tieši stoicisms ir Lipsija uzskatu iedvesmas avots. Proti, Lipsijs gluži nesauc sevi par stoiķi, bet darbā “Par noturību”, kas uzskatāms par neostoicisma aizsākumu, izmanto stoicisma nostādnes un atsaucas uz tām kā optimālu risinājumu konkrētajā situācijā, citē Seneku (“šīs sekta galvenais pīlārs” (Lipsius, 1999 [18. nod.])).

Treškārt, un tas ir galvenais sasniegums, neostoicismam izdevās atdzīvināt stoicismu kā dzīvu filosofiju plašākā auditorijā. “Par noturību” bija populārs un viegli lasāms dialogs, kas piedzīvoja divdesmit četrus izdevumus un tulkojumus dažādās valodās (Lagrée, 2017, 160) (oriģinālvaloda ir latīņu). Lipsija darbā “Par noturību” akcents ir tieši uz stoicisma spēju palīdzēt cilvēkiem tikt galā ar grūtībām. Tā ir praktiska, cilvēkiem dzīvē noderīga problemātika, kurā stoicisms tiešām ir spēcīgs. Ar pamata pieņēmumu, ka problēmu risināšanai ir jāmaina domāšanas veids, nevis jāmūk no problēmām uz citu valsti (Lipsius, 1999 [1. nod.]). Protams, viegli uztveramās formas un satura dēļ “Par noturību” trūkst akadēmiskas precizitātes un argumentācijas, un Longs saskata, ka “modernās

pasauls vispārējais stoicisma atspoguļojums ir, pateicoties Lipsija šaurajam fokusam uz likteņa pavērsienu pacietīgu izturību” (Long, 2003, 382). Tā ir koncentrēšanās uz stoicisma praktisko pielietojamību, kas no visas stoicisma filosofijas ir tikai daļa no ētikas.

Neostoicisms nebija organizēta intelektuāla kustība (Sellars, 2015, 8), tie bija filosofi un literāti, kas, Lipsija iedvesmoti, meklēja un atrada stoicismā noderīgas atziņas, izmantojot Lipsija pieeju, ka kristietība ir savienojama ar stoicismu. Tāpēc neostoīķu autoru uzskaitījums mēdz atšķirties, sākot ar dažiem pārstāvjiem līdz ļoti plašam tā perioda autoru lokam. Piemēram, kā raksta Džons Selars (John Sellars), “Lipsija pamodināta interese par stoicismu ir šķietami īpaši izteikta Anglijā, jo stoicisma atdzīvināšanas ietekmi var redzēt lielākajā daļā tā perioda angļu literatūras” (Sellars, 2015, 15–16). Viens no nepārprotamiem neostoicisma pārstāvjiem ir Gijoms di Vērs (Guillaume Du Vair, 1556–1621), kurš savos darbos savienoja filosofiju un politiku. Saskaņā ar di Vēru cilvēka morālo pienākumu hierarhijas augšgalā ir dievs, tam seko valsts, tad vecāki, bērni u. c. (Du Vair, 1598, 165–168). Tādējādi di Vērs, liekot pienākumu pret valsti uzreiz aiz dieva, atbalsta to stoicisma lasījumu (kura ievērojamākais pārstāvis antīkajā pasaulē ir Marks Aurēlijs), ka stoicisms ir ne tikai egoistiska koncentrēšanās uz sevi un ka darbs ar sevi ir jāapvieno ar savu lomu un pienākumiem sabiedrībā.-

Dialogs ar kristietību

Jautājums par stoicisma savietojamības ar kristietību iespējamību vai neiespējamību ir uzdots jau no kristietības pirmsākumiem, jo abi ir Eiropas tālaika civilizācijas aktuālie fenomeni. Netiek apšaubīts, ka ir notikusi stoicisma filosofijas aspektu pārņemšana kristīgā kontekstā. Uzskatāms piemērs ir kristiešu mūku izmantotās garīgās prakses ar nolūku panākt spēju valdīt pār sevi, kurām var saskatīt priekštečus stoicismā (Hadot, 1999, 129, 135). No minētajiem Augustīna un neostoicisma piemēriem var redzēt, ka šim jautājumam vēsturiski ir bijušas dažādas atbildes atkarībā no atbildes sniedzēja skatpunkta. Lielākā daļa autoru ir ņēmuši stoicisma morālās idejas un likuši tās kristīgā kontekstā, vienlaikus noraidot citas stoicisma atziņas kā nesaderīgas. Selars uzskata, ka kristīga autora attieksme pret stoicismu ir atkarīga arī no tā, vai stoicisms primāri tiek asociēts ar vēlīno stoīķu ētiku (pozitīva attieksme, jo no tās tiek gūtas vērtīgas atziņas) vai agrīno stoīķu kosmoloģiju (bīstamas idejas, kas nav savietojamas ar kristiešu dieva un pasaules uzbūves interpretāciju) (Sellars, 2006, 156).

Viens no elementiem, kas ļoti pozitīvi ietekmē pieņēmumu, ka stoicisms ir savietojams ar kristietību, ir viltojums. Proti, jau agrīnajā

kristietībā bija plaši pieejama safabricēta Senekas un apustuļa Pāvila (*Paulus*) sarakste. Šī sarakste viduslaikos bija populārāka un ietekmīgāka nekā jebkurš Senekas oriģināldarbs. Doma par “Seneku kā slepenu kristietīti (vai vismaz Seneku, kas ir tik ieinteresēts kristietībā, lai par to diskutētu ar apustuļi Pāvilu)” bija iemesls, kāpēc Senekas mācība tika augsti vērtēta pat kareivīgi kristīgajā Eiropā (Palmer, bez gada). Šo attieksmi veicināja jau agrīnais kristiešu autors Tertulliāns (*Tertullianus*, 155–220), kurš Seneku raksturoja ar vārdiem “gandrīz viens no mums” (Tertullian, 1870 [20. nod.]). Divus gadsimtus vēlāk ko līdzīgu atkārtoja cits agrīnais kristiešu autors Hieronims (*Hieronymus*, aptuveni 347–420), lietojot vēlāk plaši izmantotu frāzi “mūsu Seneka”, sakot: “Aristotelis, Plutarhs [*Ploutarchos*] un mūsu Seneka...” (Jerome, 1893 [1.49]) Tas uzskatāmi parāda, ka, atšķirībā no citiem antīkajiem autoriem, Seneka ir “mūsu”, respektīvi, kristiešu. Tikai Lorenzo Valla (*Lorenzo Valla*, 1407–1457) vairāk nekā tūkstoš gadu vēlāk pirmo reizi apšaubīja šīs sarakstes autentiskumu, līdz ar to šis viltojums ļāva stoicismam baudīt (it kā nepamatoti) lielu ietekmi viduslaikos, papildgūstot stoicisma un kristietības šķietamo savietojamību.

Vēl viens interesants elements stoicisma dialogā ar kristietību ir stoicisma izpratnes būtiskā transformācija 17.–18. gadsimtā, valdošajiem uzskatiem mainoties no stoicisma interpretācijas kā teisma uz ateismu. To veicināja vairāki faktori un autori. Renesanses humānistiem, iepazīstot atgūtos antīkos tekstus, sākotnējā pieeja bija “pieņemt, ka antīkās skolas ir lielākoties savietojamas gan cita ar citu, gan ar kristietību” (Palmer, 2017, 120). Neostoīķi (sk. iepriekš) ir šādas pieejas uzskatāms piemērs. Bruks secina, ka ir diezgan skaidrs, ka šāda stoicisma interpretācija nav ilgtspējīga (Brooke, 2006, 388). Tāpēc pēc pirmās sinkrētisma pieejas (stoicisma un kristietības ideju sajaukšana tādā veidā, ka pretrunas paliek apslēptas) nāca otrā pieeja jau ar rūpīgāku tekstu analīzi un izpratni, tostarp mēģinot rekonstruēt stoicisma mācību pilnībā, ne tikai izmantojot Romas stoīķu darbus. “Tādā veidā intereses pieaugums par stoicismu renesansē gan radīja dažus no kristianizētākajiem darbiem par stoicismu, kādi jebkad redzēti, gan bruģēja ceļu nākamajai stadijai stoicisma recepcijā, kad tas atkal tika uzverts pats par sevi, lielā mērā atšķirīgs un dažos aspektos nesavietojams ar kristīgo domu.” (Palmer, bez gada) Ralfs Kadvorts (*Ralph Cudworth*, 1617–1688), kura veiktā analīze uzskatāma par sistemātiskāko šajā periodā, klasificē stoīķus gan kā ateistus (pamatojoties uz Romas stoīķu mantojumu), gan kā nepilnīgus teistus (Zēnons un Kleants (*Kleanthēs*)) (Sellars, 2011).

Spinoza nostiprināja stoīķu kā ateistu reputāciju. Viņš savā filosofijā “identificēja dievu ar dabu, atbalstīja stingru determinismu, noliedza [...] brīnumus” (Sellars, 2006, 146), respektīvi, uzsvēra tieši tādas nostādnes,

kas kristiešiem nebija pieņemamas stoicisma kosmoloģijā. Tāpēc tālaika kristīgo domātāju priekšstatos izveidojās “stoiķu-Spinozas-ateistu ļaunā ass” (Brooke, 2006, 393). Līdz ar kristietības dominances pakāpenisku vājināšanos parādījās autori, kuriem stoiķu ateisms ir priekšrocība, jo, piemēram, apgaismības perioda autori novērtēja, ka moralitāti, atšķirībā no kristietības, var pamatot naturālistiski (Andrew, 2017, 251).

Dominējošās tēmas

No stoicisma mācības klāsta autorus gadsimtu gaitā ir ieinteresējušas, viņiem likušās saistošas un izmantojamas viņu filosofiskajā domā dažnedažādas stoiķu nostādnes no visām trim stoiķu mācības jomām – ētikas, fizikas un loģikas. Vispusīgs tādu atziņu apkopojums, kuras ir atradušas ceļu un ietekmējušas domātājus filosofijas vēstures gaitā, šķiet, nav ne iespējams, nedz nepieciešams. Šajā nodaļā ir ieskicētas dominējošās tēmas, kas no stoicisma mācības ir pārmantotas citu domātāju darbos.

Stoicisma recepcijā dominē ētika. Pirmkārt, tādēļ, ka sistemātiski izstrādātais stoiķu kosmoloģijas materiāls ir zudis. Otrkārt, par spīti laika noietam, stoiķu ētikas atziņas ir aktuālas visos laikos (atšķirībā no fizikas, kuras nostādnes ir jāsamēro ar zinātnes attīstību). Apkopojot nozīmīgāko stoiķu devumu ētikas teorijā, piemēram, Terenss Ērvins (*Terence Irwin*) min “trīs stoiķu doktrīnas, kas spēcīgi ietekmējušas vēlākās morālās filosofijas kursu: [1] eudaimonisms: indivīda racionālas rīcības galīgais mērķis ir paša laimīga dzīve; [2] naturālisms: laimīga dzīve un tikums nozīmē dzīvot saskaņā ar dabu; [3] morālisms: morālais tikums ir jāizvēlas paša tikuma dēļ, un tam ir jādod priekšroka pār jebkuru ne-morālu vērtību kombināciju” (Irwin, 2003, 345). Šim uzskaitījumam var piekrist vien daļēji, jo eudaimonisms nav specifisks tikai stoicismam, bet arī citām antikajām skolām. Naturālisms ir cieši saistīts ar logosu un pasaules sakārtotību, kas pastāv neatkarīgi no ētikas teorijas.

Ērvins koncentrējas uz ētikas teoriju, bet Selarss uzskaita šādas trīs stoiķu doktrīnas no visas mācības, kas, iespējams, atstājušas lielāko ietekmi uz tālākajām paaudzēm: “ka tikums ir augstākais labums un pietiekams laimīgai dzīvei, ka dvēsele ir nedalīta un racionāla, kas nozīmē, ka emocijas ir cilvēka varā esošu spriedumu rezultāts un ka Visums ir viena dzīva būtne, kas ir dievs, kura daļas mēs visi esam.” (Sellars, 2017, 3–4) Redzams, ka tikums kā augstākais labums ir caurvijošs stoicisma doktrīnas motīvs.

Gan tikums, gan stoiķu izpratne par emocijām ir bijušas doktrīnas, kas attiecībā uz stoiķu mācību tikušas daudz apspriestas, tostarp nereti kritizētas vai pārprastas. Tas, ka mēs visi (visi cilvēki, daba, dievs) esam savstarpēji saistīti, ir kosmoloģijas princips, kam ir nozīmīga ietekme arī

ētikā: gan rīkojoties, jo cilvēkam kā daļai ir jāņem vērā veselais, gan nostādot sevi perspektīvā ar visu pasauli (vērtējot situācijas un emocijas). Vēl viens šāds princips, ar kuru var papildināt uzskaitījumu par dominējošām tēmām, kas attiecas gan uz kosmoloģiju, gan ētiku, ir kauzālisms un liktenis, no kā izriet izpratne, ka pastāv iekšējie un ārējie cēloņi, izpratne par cilvēka lomu Visumā un sabiedrībā, kas veido attieksmi pret pasauli, notiekošo. No šiem piemēriem var redzēt, ka tā nav tikai un vienīgi ētika, kas stoicisma mācībā ir ieinteresējusi vēlākos domātājus. Tie ir arī kosmoloģijas principi, kas nodrošina kontekstu ētikai jeb pasaules uzskata pamatus.

Pretēji aizspriedumam, ka stoiķi ir norobežojušies no sabiedrības un koncentrējas tikai uz savu iekšējo pasauli, stoicisma recepcijā ir atrodamas tēmas par cilvēka dzīvi sabiedrībā. Šarla Luija de Monteskjē (*Charles-Louis de Montesquieu*) eksaltētajā formulējumā par sabiedrības ieguvumiem no stoicisma piemērošanas tas skan šādi: “tikai šī sekta veido pilsoņus; tikai šī veido izcilus indivīdus; tikai šī – izcilus imperatorus.” (Montesquieu, 1777, 167) Dzīve un pienākumi sabiedrībā, kosmopolītisms, vadoņiem vajadzīgās īpašības, Kato jaunākā (*Cato*, 95–46 p. m. ē.) kā stoiķa parauga republikāniskais stoicisms, dabisko tiesību pirmsākumi ir dažas no stoiķu nostādnēm, kas tika izmantotas vēlāko filosofu politiskajā domā.

Tikt galā ar grūtībām

No praktiskās ētikas, filosofijas kā dzīvesveida viedokļa stoiķu ētika ir pierādījusi savu efektivitāti gadu tūkstošu garumā, īpaši, lai indivīds sagatavotos dažādiem likteņa pavērsieniem un tiktu galā ar grūtībām. Žorža Kangijema (*Georges Canguilhem*) skolēns atceras, ka reiz lekcijas laikā ap 1968. gadu filosofs saskāries ar studentu nicinošu attieksmi pret stoicismu. “Kad viss ir labi, ētika nav vajadzīga, viņš [Kangijems] dusmīgi saka, bet, kad tā ir vajadzīga, tad stoicisms ir vienīgā izvēle. Piemēram, kad jūs esat koncentrācijas nometnē.” (Muglioni, 2008) Šī epizode demonstrē piemēru stoicisma praktiskai pielietojamībai, proti, palīdzēt indivīdam, kurš nonācis ārējās grūtībās, tikt galā ar emocijām, uzskatiem un piemērota pasaules uzskata konstruēšanu, atgūstot iekšējo līdzsvaru (ideāli – arī mieru un brīvību). Tāpēc stoiķu viedā tēls tiek asociēts ar cilvēku, kurš spēj izturēt grūtības un saglabāt savu “cieņu, prātu un drosmi”, pat ja tiek spīdzināts (Cicero, 1853 [5.5]).

Šāda atklāsmē, ka grūtās situācijās stoicisms izrādās “vienīgā izvēle”, skāra, piemēram, Boēciju (*Boethius*, aptuveni 477–524), kad viņš, notiesāts uz nāvi, nonāca cietumā. Līdz tam savā filosofiskajā domā Boēciji par stoicismu izteicās kritiski, bet cietumā tapušajā darbā “Par

mierinājumu filosofijā” stoicisms Boēcijam izrādījās neizvietojams (Walz, 2017, 70). Savā sarunā ar Filosofiju, Boēcijs žēlojas par likteņa pavērsienu, kas viņu personīgi skāris, un kādas bēdas viņš tagad izjūt. Filosofija stoicisma garā viņam stāsta, ka laime nav atkarīga ne no kā, ko liktenis varētu piešķirt, jo visas likteņa dāvanas ir ārējie labumi. Laime nāk nevis no āruses, bet gan no paša cilvēka, no iekšienes (Boethius, 1897 [2.1–2.5]). Stoicisms ļauj pieņemt Boēcijam jaunus apstākļus.

Viena acīmredzama cilvēku kategorija, kuriem pastāvīgi ir jātiek galā ar grūtībām, ir karavīri. Stoicisma noderīgumu karavīriem ir novērtējuši arī mūsdienu militārās zinātnes pētnieki, kas uzsver nepieciešamību mācīt stoicisma filosofiju karavīriem (sk., piemēram, Evans, 2011). 20. gadsimta beigās īpašu popularitāti militārās izglītības kontekstā guva ASV viceadmirālis Džeimss Stokdeils (*James Stockdale*), daloties ar savu pieredzi, kā Epiktēta atziņas viņam palīdzējušas morāli nesalūzt un septiņu gadu garumā izturēt spīdzināšanas, skarbu attieksmi un apstākļus, esot kara gūsteknim Vjetnamā (Stockdale, 1993). Līdzīgi kā Boēcijam, arī šī ir personīgi piedzīvota pieredze, stāsts, kas veicinājis stoicisma un filosofijas mācīšanas izplatību ASV karavīriem (sk., piemēram, Sherman, 2005).

20. un 21. gadsimts

Apmēram no 20. gadsimta vidus Rietumu morālajā filosofijā iesākās procesi, kas rezultējās jaunā interese viltņi par stoicisma filosofiju no 20. gadsimta pēdējām desmitgadēm līdz mūsdienām. Pirmkārt, tā ir tikumu ētikas nozīmes atjaunošana morālās filosofijas debatē. Elizabete Anskomba (*Elizabeth Anscombe*) norāda, ka atgriešanās pie tikumu ētikas ir piemērota pieeja, kā domāt par ētiku 20. gadsimta sekulārā sabiedrībā (Anscombe, 1958, 1–2). Šo domu izvērsti turpina Alesdairs Makintairs (*Alasdair MacIntyre*), kurš piedāvā Aristoteļa tikumu ētiku kā alternatīvu pamatu modernai tikumu ētikai (MacIntyre, 2007). Tādējādi atjaunojot interesi par tikumu ētiku, kāda tā izpaudās antīkajā pasaulē, tostarp stoicismā. Otrkārt, tā ir (arī atjaunota) interese par filosofiju kā dzīvesveidu. Pjērs Ado (*Pierre Hadot*) uzsver, ka modernā filosofija ir aizmirsusi antīko tradīciju, kurā filosofija sastāvēja gan no teorijas, gan tās piemērošanas dzīvē (dogmas ir ne tikai jāapgūst, bet arī jāpraktizē), un kļuvusi par gandrīz pilnībā teorētisku diskursu. Ado īpaši vērš uzmanību uz garīgām (tīri intelektuālām) praksēm un kā vienu no izteiksmīgākajiem šo prakšu aprakstītājiem analizē stoiķi Marku Aurēliju (Hadot, 1999 [1., 6., 7. nod.]). Kristofers Gils (*Christopher Gill*) vērtē, ka “pašreizējā praktiskās ētikas atdzimšanā (daļēji pretstatā

tikumu ētikas atdzimšanai, kur dominē Aristotelis) stoicisms ir ieņēmis centrālu vietu” (Gill, 2017, 354–355).

Līdz ar jaunu interesi par stoicisma mācību, jauniem tulkojumiem, sākot no 20. gadsimta otrās puses, ir evolucionējis pats stoicisma lasījums: “izpratne par antīko stoicismu ir uzlabojusies tik fundamentāli, ka daudz, kas tika pieņemts par pašsaprotamu, ir jāpārskata.” (Inwood, 2003, 3) Piemēram, līdz jaunākajiem pētījumiem pēdējā pusgadsimtā Hrīsips ne tikai bija mazpazīstams, bet arī netika uzskatīts par būtisku stoicisma mācības formulētāju (Brooke, 2012, xviii). Zināšanas un izpratni par stoicismu ir veicinājusi arī stoicisma mācīšana plašākai auditorijai vispārējā izglītības sistēmā skolās un augstskolās.³

Šie faktori veicināja 20. gadsimta beigās un 21. gadsimta sākumā intereses kāpumu par stoicismu ne tikai akadēmiskajā vidē, bet arī ārpus tās. Tā nav viena vienota kustība, jo pašlaik nav iezīmējusies koncentrēšanās ap vienu konceptuālu stoicisma lasījumu. Tāpat kā līdz šim, arī šodien dažādi autori un domātāji uzsver atšķirīgus stoicisma aspektus. Tiesa, atgriežas cilvēki, kas sauc sevi par stoiķiem,⁴ Tims Lebons (*Tim LeBon*) mūsdienu interesentus par stoicismu iedala trīs kategorijās: pirmie ir tie, kas turpina pamatoties uz antīko stoicismu, pētīt un skaidrot; otrie modernizē antīko stoicismu un padara to saprotamāku interesentiem ārpus akadēmiskās vides; trešie praktizē atsevišķas stoicisma idejas un atziņas, iespējams, iekļaujot tās savā, ne stoiķu pasaules uzskatā (Sadler, 2017). Pirmo grupu varētu raksturot kā klasisku filosofijas vēstures pieeju. Otrās grupas pārstāvji – līdzīgi kā neostoicismā, antīkā stoicisma atziņas iekļauj laikmetam atbilstošā kontekstā un pielietojumā. Šajā grupā netrūkst akademiķu, kas nojauc priekšstatu, ka filosofija ir tikai mācību priekšmets augstskolās, bet uzskata, ka stoicisma atziņas var un vajag ietērt plašākai auditorijai pieejamā veidā kā praktiski pielietojamu atziņu sistēmu. Iesīkstējies uzskats par stoicismu raksturo to kā pasivitāti, visa pieņemšanu un izvairīšanos no emocionāliem satricinājumiem. Otrās grupas pārstāvji vēlas apkarot šo klišeju, liekot pretī un pamatojot apgalvojumu, ka stoiķis var dzīvot aktīvu, pilnasinīgu dzīvi, kuru cilvēks pats vada un par kuru uzņemas atbildību, integrējās sabiedrībā un pieļauj emocijas (sk., piemēram, Irvine, 2009). Savukārt trešajā grupā skaidrāk varbūt nekā iepriekš vēsturē iezīmējas nošķirums starp teorētisko un praktisko filosofiju un ētiku. Šī ir grupa, kas atzinusi konkrētas stoiķu praktiskās ētiskās nostājas un prakses kā efektīvas (kas ir ļoti pozitīvi),

³ Sk, piemēram, Apvienotajā Karalistē (Ellis, 2017, 327) un Francijā (Bénatouil, 2017, 360, 371).

⁴ Piemēram, Lorens Bakers, kurš savā grāmatā izmanto formu “mēs, stoiķi” (Becker, 2017).

vienlaikus izraujot tās no pārējās mācības. Šāds piemērs ir stoicisma atziņu izmantošana modernajā psihoterapijā (sk. Robertson, 2020).

Secinājumi

Neskatoties uz mācības kanona trūkumu, tekstu zudumu, atklātu atbalstītāju trūkumu, diezgan negatīvu kopējo tēlu (stoiķu asociēšana ar vienaldzīgumu, bezdarbību, nejutīgumu) un kritiku, kā arī nepieciešamību sadzīvot ar kristīgo ideoloģiju, stoicismam ir bijusi plaša un pastāvīga ietekme Rietumu filosofijas domā šo vairāk nekā divu tūkstošu gadu laikā. Periods, kad stoicisms bija īpaši ietekmīgs arī pēc tā aktīvā perioda beigām antīkajā pasaulē, ir 16.–17. gadsimts, neostoicisma laiks (Sellars, 2006, 3). Domātājus gadsimtu gaitā ir interesējuši dažādi stoicisma mācības aspekti. Filozofi ir atraduši vērtīgo gan stoicisma fizikā un loģikā, gan ētikā. Lai arī nepārprotami dominē interese par ētiku, tomēr nav tā, ka tā būtu tikai ētika, kas stoicisma mācībā ir ieinteresējusi citus domātājus. Tie ir arī kosmoloģijas principi, kas nodrošina kontekstu ētikai jeb pasaules uzskata pamatus. Mūsdienās relatīvi lielāks uzsvars ir uz praktisko stoicisma pielietojamību, bet tā nav vispārējā tendence vēsturiskā griezumā.

Bibliogrāfija

- Andrew, Edward. (2017) Epicurean Stoicism of the French Enlightenment // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 243–253.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. (1958) Modern Moral Philosophy // *Philosophy*. Vol. 33 (No. 124), pp. 1–19.
- Augustine. (1972) *Concerning the City of God, against the Pagans*. Transl. by H. Bettenson. Great Britain: Penguin Books.
- Becker, Lawrence C. (2017) *A New Stoicism*. Revised Edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bénatouïl, Thomas. (2017) Stoicism and Twentieth-Century French Philosophy // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 360–373.
- Boethius. (1897) *The Consolation of Philosophy of Boethius*. Transl. by H. R. James. London: Elliot Stock, 62, Peternoster Row.
- Boter, Gerard. (1999) *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Leiden: Brill.
- Brooke, Christopher. (2006) How the Stoics Became Atheists // *The Historical Journal*. Vol. 49 (No. 2), pp. 387–402.
- Brooke, Christopher. (2012) *Philosophic Pride: Stoicism and Political thought from Lipsius to Rousseau*. Princeton: Princeton University Press.
- Cicero. (1853) *Tusculan Disputations*. Transl. by C. D. Yonge. Pieejams: <https://www.stoictherapy.com/elibrary-tusculan-yonge> (skatīts 25.04.2021.)
- Cicero. (1855) *Stoic Paradoxes*. Transl. by C. R. Edmonds. Pieejams: <https://www.stoictherapy.com/elibrary-stoicparadoxes> (skatīts 21.04.2021.)

- Cicero. (1914) *De finibus bonorum et malorum*. Transl. by H. Rackham. London and New York: William Heinemann; The Macmillan Co.
- Cicero. (1942) *On Fate*. Transl. by H. Rackham. Pieejams: <https://www.stoictherapy.com/e/library-fate> (skatīts 29.04.2021.)
- Čuhina, Larisa. (1990) *Stoicisma filosofiskais mantojums // Sast. M. Kūle, E. Vēbers. Domas par antīko filosofiju*. Rīga: Avots.
- Diogen Lajertskij. (1995) *O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov*. Perv. M. L. Gasparov. Moskva: Tanais.
- Du Vair, Guillaume. (1598) *The moral philosophie of the Stoicks*. Transl. by T. James. Pieejams: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A21003.0001.001?view=toc> (skatīts 26.05.2021.)
- Ebbesen, Sten. (2004) Where Were the Stoics in the Late Middle Ages? // Strange, Steven K., Zupko, Jack (Eds.) *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 108–131.
- Ellis, Heather. (2017) Stoicism in Victorian culture // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 319–330.
- Epiktēts. (1991) *Rokasgrāmata // Aurēlijs, Marks. Pašam sev*. Tulk. B. Cīrule. Rīga: Zvaigzne, 130.–151. lpp.
- Evans, Michael. (2011) Captains of the Soul: Stoic Philosophy and the Western Profession of Arms in the Twenty-first Century // *Naval War College Review*. Vol. 64 (No. 1, Article 4), pp. 1–29.
- Gerson, Lloyd P. (2017) Plotinus and the Platonic response to Stoicism // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 44–55.
- Gill, Christopher. (2003) The School in the Roman Imperial Period // Inwood, Brad (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 33–58.
- Gill, Christopher. (2017) Stoic themes in contemporary Anglo-American ethics // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 346–359.
- Guilfooy, Kevin. (2017) Stoic themes in Peter Abelard and John of Salisbury // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 85–98.
- Hadot, Pierre. (1999) *Philosophy as a Way of Life*. Transl. by M. Chase. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell Publishers.
- Hegel, Georg Wilhelm. (1955) *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 2 (of 3). Transl. by E. S. Haldane, F. H. Simson. Great Britain: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Inwood, Brad. (2003) Introduction: Stoicism, An Intellectual Odyssey // Inwood, Brad (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 1–6.
- Irvine, William B. (2009) *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Irwin, Terence H. (2003) Stoic Naturalism and Its Critics // Inwood, Brad (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 345–364.
- Jerome. (1893) *Against Jovinianus (Book I)*. Transl. by W. H. Fremantle, G. Lewis and W. G. Martley. Pieejams: <https://www.newadvent.org/fathers/30091.htm> (skatīts 23.04.2021.)

- Kraye, Jill. (2017) Stoicism in the philosophy of the Italian Renaissance // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 133–144.
- Lagrée, Jacqueline. (2017) Justus Lipsius and Neostoicism // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 160–173.
- Lipsius, Justus. (1999) *His First Book of Constancy*. Pieejams: <http://people.wku.edu/jan.garrett/lipsius1.htm> (skatīts 02.12.2020.)
- Long, Anthony A. (2003) Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler // Inwood, Brad (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 365–392.
- MacIntyre, Alasdair. (2007) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Third Edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Macmillan Dictionary. (2021) Pieejams: <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/stoicism> (skatīts 20.04.2021.)
- Maurer, Christian. (2017) Stoicism and the Scottish Enlightenment // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 254–269.
- Merriam-Webster Dictionary. (2021) Pieejams: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/stoicism> (skatīts 20.04.2021.)
- Miller, Jon. (2017) Spinoza and the Stoics // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 218–225.
- Monteņš, Mišels de. (1981) *Esejas*. Tulk. P. Zvagulis. Rīga: Zvaigzne.
- Montesquieu, M. De. (1777) *The Complete Works of M. de Montesquieu*, in 4 volumes. Vol. 2. The Spirit of Laws. London: T. Evans.
- Muglioni, Jean-Michel. (2008) *Pourquoi s'attaquer aux stoïciens?* Pieejams: <http://www.mezetulle.net/article-18336994.html> (skatīts 25.04.2021.)
- Palmer, Ada. (bez gada) *The Transformation of Stoicism Over The Centuries: An Interview With Historian Ada Palmer*. Pieejams: <https://dailystoic.com/the-transformation-of-stoicism-over-the-centuries-an-interview-with-historian-ada-palmer/> (skatīts 23.04.2021.)
- Palmer, Ada. (2017) The recovery of Stoicism in the Renaissance // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 117–132.
- Reydams-Schils, Gretchen. (2017) Stoicism in Rome // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 17–28.
- Robertson, Donald. (2020) *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London and New York: Routledge.
- Sadler, Gregory. (2017) *Symposium: What is Modern Stoicism?* Pieejams: <https://modernstoicism.com/symposium-what-is-modern-stoicism/> (skatīts 06.09.2020.)
- Salles, Ricardo. (2009) Introduction: God and Cosmos in Stoicism // Salles, Ricardo (Ed.) *God and Cosmos in Stoicism*. New York: Oxford University Press, pp. 1–19.
- Schopenhauer, Arthur. (1909) *The World As Will And Idea*. (Vol. 1 of 3). Transl. by R. B. Haldane, J. Kemp. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Sedley, David. (2003) The School, from Zeno to Arius Didymus // Inwood, Brad (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 7–32.
- Sellars, John. (2006) *Stoicism*. London and New York: Routledge.

- Sellars, John. (2011) Is God a Mindless Vegetable? Cudworth on Stoic Theology // *Intellectual History Review*. Vol. 21 (No. 2), pp. 121–133.
- Sellars, John. (2015) *Justus Lipsius: On Constancy*. Pieejams: https://www.academia.edu/1038439/Justus_Lipsius_On_Constancy (skatīts 21.06.2020.)
- Sellars, John. (2017) Introduction // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 1–13.
- Sharpe, Matthew. (2017) *Stoicism 5.0: The unlikely 21st century reboot of an ancient philosophy*. Pieejams: <https://theconversation.com/stoicism-5-0-the-unlikely-21st-century-reboot-of-an-ancient-philosophy-80986> (skatīts 20.04.2021.)
- Sherman, Nancy. (2005) *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy Behind the Military Mind*. USA: Oxford University Press.
- Stockdale, James B. (1993) *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*. USA: Stanford University.
- Tertullian. (1870) *De anima*. Transl. by P. Holmes. Pieejams: http://www.tertullian.org/works/de_anima.htm#content (skatīts 23.04.2021.)
- Ure, Michael. (2017) Stoicism in nineteenth-century German philosophy // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 287–302.
- Walz, Matthew D. (2017) Boethius and Stoicism // Sellars, John (Ed.) *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London and New York: Routledge, pp. 70–84.

Zane Ozola

Cilvēka tēls patiesības spoguļī

Postkultūras laikmets un kultūras krīze

Globalizācijas iezīmētajā 21. gadsimtā (viss jau ir bijis un redzēts) postkultūras¹ laikmets piedāvā bezgalīgu audiovizuālo iespaidu un neierobežotas informācijas plūsmu, kurā tiek ierauta liela daļa cilvēka ikdienas dzīves. Tehnoloģiju piedāvātās iespējas izaicina pastāvošo esamību un sola aizvien jaunu, vienmēr ātrāku, daudz ērtāku un galu galā bagātīgāku pasaules pieredzējumu. Postmodernais cilvēks šķiet nokļuvis nekad iepriekš neiedomājamā pasaulē – laikā un telpā pēc patiesības (McIntyre, 2014) un vēstures beigām (Fukuyama, 1992), kad sen jau pasludināta mākslas, filosofijas un pat Dieva nāve. Viss jau ir pateikts un pieredzēts, nu ir iespējams izvēlēties vai radīt savu neapstrīdamu identitāti² un patiesību, taču nākotnei trūkst orientieru un realitāte riskē kļūt par kādu alternatīvu *relativitāti*, kur pēc vajadzības tiek pārrakstīta vēsture, pārformulēti jēdzieni, dedzinātas grāmatas un gāzti pieminekļi³. Globālo krīžu – veselības, ekonomikas, klimata, sociālās un dzimumu nevienlīdzības, rasisma, dzīvnieku brīvības, pārapdzīvotības u. c. – fonā noris cilvēciskā vai jēgas krīze, kuru kā kultūrantropoloģisku fonu iemieso visas iepriekš minētās.

¹ Par postkultūru kultūras teorijā tiek saukts laikmets pēc postmodernisma. Postpostmodernisma – “postkultūras” teorijas meklē risinājumus sabiedrības un kultūras problēmām pēc marksisma, postmodernisma, poststrukturālisma, dekonstrukcijas, vēsturiskā materiālisma teorijām (sk.: Bradbury, Malcolm. (1995) *From Here to Modernity*. Pieejams: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/fromheretomodernity> (skatīts 10.10.2021.)

² Identitātes politika – politiskie uzskati un sistēmas, kurās liela nozīme tiek piešķirta grupai, pie kuras cilvēki uzskata sevi par piederīgiem, jo īpaši atkarībā no rases, dzimuma vai seksuālās orientācijas. Pieejams: <https://dictionary.cambridge.org>

³ Atcelšanas (*cancel*) kultūra – uzvedības veids sabiedrībā vai grupā, īpaši sociālos plašsaziņas līdzekļos, kad ir ierasts pilnībā noraidīt un pārtraukt atbalstīt kādu cilvēku, jo viņš ir pateicis vai izdarījis kaut ko, kas jūs aizvaino. *Cancel culture* (n.) Pieejams: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/cancel-culture> (skatīts 10.10.2021.)

Senajā Grieķijā cilvēks devās pie Delfu orākula pēc zināšanām, *kā dzīvot?*, un no orākula atbalsojās dievu maksima *pazīsti pats sevi*⁴. Viena no maksimas nozīmēm ir: zini savu vietu plašākā lietu kārtībā. “Pazīt sevi” indivīdam nozīmē iekļauties un orientēties kultūras vērtību un nozīmju kārtībā, attiecībās ar apkārtējo pasauli un augstāku realitāti – konkrētu tradīciju un tās garīgo mantojumu, un laikmeta metafiziku. Šādā perspektīvā tradīciju var uzlūkot kā cilvēka kultūras apziņas attīstību un transformāciju, savukārt mākslu – kā cilvēka *pazīsti pats sevi* simbolisku attēlojumu laikmetu raksturojošās metafizikas ietvaros. Kā teicis 20. gadsimta eksistenciālās psiholoģijas tēvs Rollo Mejs (*Rollo May*): “Ja vēlaties saprast kāda vēsturiska perioda psiholoģisko un garīgo noskaņojumu, ilgi un pētījoši aplūkojiet tā mākslu. Attiecīgā perioda garīgā jēga mākslā tiešā veidā izpaužas simbolos.” (May, 1975, 90) Lai iegūtu metapsiholoģisku šodienas cilvēka portretu, varam aplūkot Rietumu mākslas tradīciju sinerģijā ar idejām un pavērsieniem, kas izaicinājuši un ietekmējuši cilvēka pašizpratni un vietu pasaulē. Tāpēc, iespējams, nozīmīgākais, kas jāsaprot Rietumu jauno laiku vēsturē un apgaismības⁵ projekta aizsāktajā cilvēka apziņas revolūcijā, ir kristietības un modernitātes attiecības. Jo modernitātes lielie naratīvi – sekularizācija, zinātnes un tehnoloģiju progress un kontrole pār dabu – tiecās atbrīvoties no reliģijas, vēstures un tradīcijas sloga un radīt arī jaunu cilvēku: brīvu un pašpietiekamu indivīdu, atbrīvotu no reliģiskās apziņas un morāles ierobežojumiem. Tas notika, pārveidojot cilvēka ikdienas dzīvi saskaņā ar politiskā un tehnoloģiskā progresa idejām, nošķirti no dabas un gara sfēras. Cilvēks autonomi, sava racionālā prāta ietvaros, meklēja jaunas attiecības ar pasauli. Mani šajā rakstā interesē cilvēka estētiskās – mākslas un jutekliskās pieredzes nozīmes sfēra un pasaules aina, kurā mūsdienu cilvēks sevi atrod.

17. gadsimtā teoloģiski orientētā kristietības pasaulē dažu zinātnieku – J. Keplera, I. Ņūtona, G. Galileja u. c. – prātos aizsākās klusa revolūcija – “jaunā zinātne” (Barrett, 1986, 4), kas nozīmēja pilnīgi jaunu skatījumu uz pasauli. Sākotnēji šo zinātnieku atklājumi kā dabas

⁴ Virs Delfu orākula ieejas esot bijis uzraksts “Pazīsti sevi!”. Taču šim teicienam antīkajā kultūrā bija cita nozīme nekā mūsdienās. *Pazīt sevi* senajiem grieķiem nozīmēja nevis iepazīt savu neatkārtojamo individualitāti un izkopt savu personību, bet gan noskaidrot to universālo, vispārējo, kas cilvēku saista ar kosmosu un sabiedrību (sk.: Mūrnieks, Andrejs. (2000) *Ieskats kultūras un reliģiju vēsturē*. Rīga: RaKa).

⁵ “Apgaismība (franču *siècle des Lumières* (burtiski “apgaismotāju gadsimts”), vācu *Aufklärung*) – Eiropas intelektuālā kustība 17. un 18. gadsimtā, kurā idejas par Dievu, saprātu, dabu un cilvēci tika sintezētas pasaules uzskatā, kas guva plašu piekrišanu Rietumos un izraisīja revolucionāru attīstību mākslā, filosofijā un politikā. Apgaismības laikmeta domas centrā bija saprāta – spēka, ar kura palīdzību cilvēki izprot Visumu un uzlabo savu stāvokli, – izmantošana un slavināšana.” Pieejams: <https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history>

likumsakarības bija Dieva prāta izpausme fiziskajā pasaulē, kas nebija pretrunā ar teoloģiju, taču tas bija solis uz zinātnisko revolūciju, ar kuru Rietumi vēlāk pilnībā atdalījās no kristietības un reliģiskās apziņas (Barrett, 1986, 89). Jaunā zinātne nevarēja attīstīties bez atbilstošas ideoloģijas, ko vēlāk Alfrēds Nortss Vaitheids (*Alfred Norton Whitehead*)⁶ formulēja kā zinātnisko materiālistu jeb scientismu. Šis ideoloģiskais pasaules skatījums un attieksme realitāti reducēja uz matēriju ar konkrētām, izmērāmām īpašībām. Cilvēka garīgā, emocionālā un estētiskā dimensija tika atstātas subjektīvajai sfērai, kas izziņas procesā nebija būtiska. Šī pseidozinātne līdz pat 21. gadsimtam ir Rietumu kultūras pamatā kā visiem pašsaprotams pasaules skatījums, kuru apšaubīt ir apkaunojoši, jo tā ir kļuvusi par fonu dažādām filosofiskām sistēmām un ideoloģijām, kuras regulē Rietumu sabiedrības dzīvi un sadzīvi. Taču vai Rietumu apgaismības zinātniskais un sekulārais skatījums ir pašpietiekams un spēj sniegt jēgpilnas atbildes par cilvēku un viņa vietu pasaulē un rast risinājumus šodienas cilvēka krīzē?

Apgaismības projekts gan ietekmēja zinātnes un tehnoloģiju attīstību, paplašinot cilvēka rīcības iespējas pasaulē kā lielā mehānismā, gan fundamentāli izmainīja un instrumentalizēja cilvēka un dabas attiecības. Frānsiss Bēkons (*Francis Bacon*) modernitātes ideālu formulējis darbā “Jaunais Organons”: “Paliel viena glābšanas cerība [...] ka viss prāta darbs tiek sākts no jauna [...] ar mašīnām.” (Bacon, 2000, 28) Apgaismības projekta filosofisko nozīmi kā kopernikānisko apvērsumu cilvēka novietojumā kosmosā vēlāk formulēja Kants: “Nekas nerada manī lielāku izbrīnu kā zvaigžņotā debess virs manas galvas un morālais likums manī.” (Kants, 1988, 5) Tiecoties risināt kartēziskā cilvēka atsvešinātību no garīgās pasaules un meklēt cilvēka prāta vienotību harmonijā ar Dievu, Kants vēl saglabāja saikni starp iekšējo un ārējo, dabisko un morālo, fizisko un garīgo. Turpmākās filosofiskās sistēmas katra savā veidā tiecās risināt jautājumus par dabas pasaules un cilvēka brīvības dihotomiskajām attiecībām, akcentējot cilvēka atsvešinātību no ārējās pasaules un objektīvās realitātes. Loģiskā pozitīvisma ietekmē 18./19. gadsimta psiholoģija un socioloģija radās kā zinātnes, kas pievērsās cilvēka individuālajai un kolektīvajai pieredzei dabaszinātņu ietvaros, meklējot patstāvīgas un nemainīgas likumsakarības tajā, kā “darbojas” cilvēks un sabiedrība.

Paralēli 19. gadsimtam cilvēka un pasaules attiecību risinājumu meklējumi saistāmi ar Sērena Kirkegora (*Soren Kierkegaard*) kristietības

⁶ Vaitheids (1861–1947) bija britu matemātiķis un filozofs, kurš vislabāk pazīstams ar saviem darbiem matemātiskās loģikas un zinātnes filosofijas jomā. Sadarbībā ar Bertrandu Raselu (*Bertrand Russell*) viņš ir līdzautors nozīmīgajam trīs sējumu darbam *Principia Mathematica* (1910, 1912, 1913). Vēlāk viņš bija viens no pionieriem metafizikas pieejā, kas tagad pazīstama kā procesu filosofija.

caurstrāvoto filosofiju, un “ticības lēcieni” no prāta pasaules ticības sfērā it kā noslēdza “prāta laikmeta” argumentus, aizsākot eksistenciālismu kā filosofijas virzienu. Tas it kā pavēra ceļu jauniem cilvēka eksistences problemātikas risinājumiem un 20. gadsimta filosofijām, kuras tiecās gūt visaptverošāku skatījumu uz cilvēku kā dzīvu, garīgu, emocionālu un iemiesotu būtni. Martins Heidegers (*Martin Heidegger*), Žans Pols Sartrs (*Jean-Paul Sartre*), Albērs Kamī (*Albert Camus*) u. c. eksistenciālisma domātāji konkrētāk pievērsās racionālā cilvēka atsvešinātajam stāvoklim pasaulē, meklējot esamības galējo nozīmi caur subjektīvo pieredzi, un katrs savā veidā ieraudzīja “zinātniskotā” cilvēka stāvokli pasaulē, par sava veida intelektuāliem zīmoliem padarot nolemtību, absurdu, agoniju, bailes, tukšumu, nelabumu, garlaicību un “slimību uz nāvi” kā modernā cilvēka mentalitāti un, iespējams, likteni.

Līdz ar apgaismības zinātnisko pasaules skatījumu māksla savā ziņā kļuva par cilvēka gara brīvības sfēru ar zināmu misiju atklāt dziļākas eksistences dimensijas un jēgu konstituējošo lauku. Romantismā⁷ māksla kā augstākā cilvēka izpausmes forma lielā mērā mantoja un tiecās aizstāt reliģijas un reliģiskās apziņas uzdevumus un privilēģijas – atklāt realitāti aiz materiālā, pietuvoties cilvēka eksistences noslēpumiem un metafiziskajai jēgas un vērtību sfērai. Sekojot Kanta ģēnija idejai, mākslinieks, brīvs un neierobežots, instinktīvi un pravietiski spēja uztvert un atainot sava laika tendences un vērtības un, tuvojoties Absolūtam, radīt jauno kā pienesumu dzīvai tradīcijai. Taču reālisma un naturālisma ietekmē 19. un 20. gadsimtā scientisma ideoloģiskais pasaules skatījums revolucionizēja māksliniecis-kā radošuma izpratni – mākslā kā metode ienāca eksperiments; vēlāk, iespējams, kā reakcija uz 20. gadsimta notikumiem – arī kritiska pozīcija pret pastāvošajām normām un sabiedriskajiem procesiem.

Caururbjōšais skatiens

19./20. gadsimta mijā fotogrāfija kā medijs izmainīja Rietumu vizuālās mākslas būtību, skatīšanās kultūru un kultūras pieredzes kolektīvo mentalitāti. Fotoattēls bija kaut kas pavisam jauns – tas vairs neatainoja

⁷ “Romantisms – attieksme vai intelektuālā orientācija, kas raksturoja daudzus Rietumu civilizācijas literatūras, glezniecības, mūzikas, arhitektūras, kritikas un historiogrāfijas darbus laika posmā no 18. gadsimta beigām līdz 19. gadsimta vidum. Romantismu var uzskatīt par atteikšanos no kārtības, miera, harmonijas, līdzsvara, idealizācijas un racionalitātes priekšrakstiem, kas bija raksturīgi klasicismam kopumā un jo īpaši 18. gadsimta beigu neoklasicismam. Tā zināmā mērā bija arī reakcija pret apgaismību un 18. gadsimta racionālismu, un fizikālo materiālismu kopumā. Romantisms uzsvēra individuālo, subjektīvo, iracionālo, tēlaino, personisko, spontāno, emocionālo, vizionāro un transcendentālo.” Pieejams: <https://www.britannica.com/art/Romanticism>

dabiski un intuitīvi uztveramo realitāti kā klasiskajā attēlojošā mākslā, bet tiešā veidā “atspoguļoja” to tehniskā precizitātē, atklājot un atkailinot momentu, ko neapbruņota cilvēka acs dabiski nespēj uztvert (Virilio, 1994, 8). Tehnoloģijām attīstoties un attēlam kļūstot kustīgam, skanīgam un manipulējamam, robežas – ko *var* un ko *drīkst* rādīt – izšķīda, attēls kļuva pašpietiekams un autonoms no tradīcijas nozīmju un vēsturiskās patiesības sfēras un atklājās jauns fantastiskas attēlošanas brīvības potenciāls. Vizuālās mākslas atmeta reprezentācijai raksturīgo poētiku un pievērsās uztveres procesam pašam par sevi – nepastarpinātai klātbūtnei kā realitāti konstituējošam procesam un šī procesa paša par sevi pētīšanai. Visi šie faktori fundamentāli mainīja vizuālo mākslu metafizisko perspektīvu un kolektīvo kultūras uztveri. Ko vizuālajai kultūrai nozīmēja šī laikmetīgā, statiskā “te un tagad” mirkļa izolēšana no tradīcijas, kas iepriekš bija balstījies laika un telpas pieredzes paplašināšanā uz mimētiskā – līdzības pamata? Lielā mērā būtiskas izmaiņas cilvēka attiecībās ar “realitāti”, jo tehnoloģiskā mirkļa dokumentēšana krasi kontrastēja ar līdz tam pieejamo mediju un izteiksmes līdzekļu dzīvo, cilvēka dabiski attēloto pasauli.

17. gadsimtā radies jaunās zinātnes pasaules skatījums izmainīja pasaules atainojumu mākslā, aizvien atsakoties no reliģiskā un sakrālā kā būtiskas cilvēka pasaules daļas, no pārdabiskā, transcendentālā – garīgās realitātes attēlojuma. Literatūrā un mākslā tas izpaudās kā naturālisms un reālisms, kas tiecās pietuvoties pasaulei kā pilnīgi izzināmai realitātei un atainot to pēc iespējas precīzāk. Kā dažus piemērus varam minēt naturālismu glezniecībā – 18. gadsimta pilsētu ainavu glezniecību, kara ainas, 19. gadsimta Flobēra reālisma romānu (Virilio, 1994, 36–37), kas tiecās attēlot realitāti neitrālā objektivitātē, dažādu nozīmju objektus atainojot vienlīdz būtiskus, it kā nojaucot robežšķirtni starp dažādiem nozīmju līmeņiem. Šis aspekts precīzi vizualizējas fotogrāfijā kā materiālās realitātes precīzā attēlojumā plaknē, kas 20. gadsimtā izgaismo zinātniskā pasaules skatījuma būtību mākslā. Reālisma mimētiskais ideāls mākslā pilnīgi vizualizējas līdz ar tehnoloģisko mediju attīstību – attēlā kļūst iespējams attēlot to, ko neapbruņota cilvēka acs nespēj uztvert – perfekti izgaismotu, bezlaicisku un objektīvu mirkli, kuru vēlāk var pakļaut manipulācijai un zinātniski izziņojamam skatienam. Cilvēka dabiskais skatiens vai pasaules tvērums tiek aizstāts ar mākslīgi radītu perspektīvu, kas pasauli sakārto saskaņā ar vienu singulāru objektīva punktu, kurš kļūst par absolūtu skaidrojumu vai skatījumu. Robežas starp mākslu un realitāti izšķīst līdz ar jauno mediju piedāvātajām iespējām un kanoņu atmešanu, un vizuālā māksla pieņem jaunas izpausmes formas, un, līdzīgi kā postmodernā filosofijā, radikāli subjektīvais kļūst līdzvērtīgs objektīvajam.

20. gs. jaunajiem mākslas virzieniem raksturīgi jauni radoši meklējumi, robežu pārkāpšana un tradicionālā mākslas jēdziena izjautāšana, māksla iesaistās dialogā ar filosofiju. Teorijā tas nozīmēja jaunas idejas par mākslas attiecībām ar citām disciplīnām un realitāti, atsacīšanos no attēlojuma formām. Praksē attēlojuma un nozīmju saistība vairs nebija pašsaprotama vai nepieciešama, attēls bija brīvs, autonomš un – pašradošs. Modernā māksla precīzi uztvēra mākslas transcendentālo un radošo dabu – tās “garīgo” spēku, ja tā var teikt. Šis aspekts nozīmē ne tikai mākslas darba formālo un konceptuālo līmeni, bet, gluži otrādi, – tā enigmātisko un noslēpumaino spēku un iedarbību uz skatītāju, publiku un sabiedrību. Tradicionālās mākslas estētiskā pieredze paredzēja skatītāja aktīvu līdzdalību simboliskajā dimensijā, kura padziļināja saprašanu par pasauli, bet modernais mākslas darbs nāk ar savu realitāti, liekot skatītājam pasīvi pieņemt tā pasauli. Tas uzskatāmi izpaudās jaunajos medijos un tehnoloģijās, 20. gadsimta jaunajos mākslas žanros un vizuālās mākslas jauno formu dzimšanā – performance, instalācija, audio un video māksla izmaina mākslas laika un telpas estētisko pieredzi un komunikācijas veidu ar skatītāju.

Šai tēmai pievēršas Pols Virilio (*Paul Virilio*) sava darba “Māksla un bailes” esejā “Nežēlīgā māksla”, kur viņš runā par jauno vizuālo mediju ietekmi uz mākslu, tās attiecībām ar tehnoloģijām un 20. gadsimta politisko norišu ietekmi uz kultūru, kā arī par mākslas izpausmes un uztveres formas izmaiņām. Viņam antirepresentācija lielā mērā ir eksperimentu kā zinātnes metodes rezultāts mākslā līdz ar tehnoloģiski radītā dokumentālā attēla ienākšanu mākslas diskursā. Tas ir radikāli mainījis mākslu no radošas prakses uz analītisku un – destruktīvu. 20. gadsimta mākslas žanri cits pēc cita aiz impresionisma piedāvā aizvien jaunas, iepriekš nepieejamas uztveres teritorijas un realitātes dimensijas, kur attēls kā reprezentācija vai uztveres forma kļūst par pētījumu, eksperimentu un manipulāciju lauku. Šis arhetipiskās uztveres formas tiek izaicinātas par labu nepastarpinātībai; stāsts, vēstījums, ķermenis, rāmis, subjekts un citas dimensijas, kas saistīja redzamo ar saprotamo, kļūst par eksperimentu objektiem, pakļauti abstrakcijai un iekšējai revolūcijai. Foto un video tehnoloģiju attīstība, antirepresentācijas triumfs vizuālajās mākslās ne tikai ievieš jaunas attēlojuma iespējas, bet gan pilnīgi apvērš mākslas pamatprincipus, redzēšanas aktu aizstājot ar skenēšanu, kontemplāciju – ar afektu: “Tas, ko abstrakcija reiz centās noraut, tūkstošgades beigās patiesībā tiek sasniegts mūsu acu priekšā: REPREZENTATĪVĀS mākslas beigas un aizstāšana ar PREZENTATĪVĀS mākslas kontrkultūru.” (Virilio, 2003, 35) Šī prezentatīvā māksla turpina reproducēt formas, kas raksturīgas 20. gadsimta karu un traģēdiju izkropļotajai uztverei, – Virilio min neskaitāmus piemērus

no mākslas vēstures (Virilio, 2003, 29), kur aukstasinīga nežēlība demonstrē zinātniskā prāta darbību mākslā, pakļaujot eksperimentam fundamentālas cilvēka pieredzes estētiskās un ētiskās normas, prezentējot destrukciju un nihilismu kā radošu aktu. Viņš retoriski vaicā: “Vai nacistu šausmas zaudēja karu, bet beigu beigās uzvarēja mieru?” (Virilio, 2003, 28) Viņaprāt, “nežēlīgā māksla” ir daudzdimensionāla un tieša šīs vēsturiskās destrukcijas izpausme jaunās laikmetīgās mākslas kultūras uztveres formā kā izkropļotas kolektīvās mentalitātes rezultāts, un tieši tas dažādā mērā izpaudās jaunajās 20. gadsimta mākslas kustībās. Kā dažus piemērus varam minēt abstrakcionismu, dadaismu, konceptuālismu, minimālismu, konstruktivismu, funkcionālismu utt. Līdz ar impresionismu, kurš balansēja uz realitātes un mirkļa tvēruma robežas, atklājot un saglabājot objektīvā un subjektīvā attiecību trauslumu, turpmākās mākslas kustības eksperimentēja ar iepriekš cilvēka uztverei nepieejamām realitātes dimensijām. Dadaisms, noliedzot jēgas, loģikas un veselā saprāta objektīvo dabu, izaicināja “buržuāzisko” sabiedrību, izrādot eksistences bezjēdzību un iracionalitāti, sirreālisms atklāja slēptās apziņas dimensijas, kur realitāte un fantāzija vēl ir viens. Vīnes akcionisms aukstam skalpelim nežēlīgos eksperimentos pakļāva cilvēka ķermenisko, iemiesotības esamību. Popārts, fotoreālisms, konceptuālisms, minimālisms, ielu māksla, performance, instalācija utt. – katrs savā veidā izaicināja un paplašināja realitātes uztveres robežas. Pakļaujot dekonstrukcijai tradicionālās mākslas izpausmes un uztveres formas – stāstu, vēstījumu, ķermeni, simbolus, subjektu, psihi u. c., eksperimentam tika pakļauta attēla poētika un reprezentācijas veselums. Galu galā, mākslai iemiesojot revolūciju un pašai savu pretmetu – antimākslu, tika pārķāptas tradicionāli duālās mākslinieka – skatītāja, telpas – laika, prāta – matērijas, realitātes – fikcijas, kā arī radīšanas – sagraušanas estētiskās pieredzes struktūras, nonākot laukā, nīčeaniskajā viņpus laba un ļauna teritorijā.⁸ Būtībā tas nozīmē, ka attēlojošo uztveres formu vietā nāk neattēlojamība kā ideāls, kur pašreferenciālais attēls kļūst par elementu vizuālajā komunikācijā – par institucionālas kultūrpolitikas un uztveres kapitālisma daļu, kur cilvēks un tā attēlojums iemieso pastāvošo pasaules skatījumu – atsvešinātību, fragmentāciju un trauksmi. Par to raksta Žaks Ransjērs (*Jacques Rancière*) darbā “Attēlu liktenis”⁹, kur attēla atsvabināšanās no nozīmju reprezentatīvajām struktūrām tiek saistīta ar attēla afektīvo spēku veidot jaunas, tādējādi veicinot politisko

⁸ Sk.: Nietzsche, Friedrich. (2003) *Beyond Good and Evil*. Prelude to a Philosophy of the Future. Harmondsworth: Penguin Books.

⁹ Sk.: Ransjērs, Žaks. (2020) *Attēlu liktenis*. Rīga: Latvijas Laikmetīgās mākslas centrs.

un sociālo revolūciju potenciālu sabiedrībā. Virilio šis aspekts nozīmē arī 20. un 21. gadsimta prakšu antihumāno nihilismu tabu pārkāpšanā un morālā transgresijā, kas eksperimentam pakļāva kultūras simbolisko, poētisko, metaforisko un radošo līmeni – kultūras garīgo dimensiju. Mākslas emancipācijā no vēsturiskās un tradicionālās izpratnes par to, kas ir vērtīgs un bezjēdzīgs, māksla nereti pauda cinismu, pašmērķīgu destrukciju tieksmē “pārradīt” estētikas pamatkategorijas, nežēlību pret cilvēka gara pasaules trauslumu, pieprasot skatītāja bezierunu uzmanību virtuālai “te un tagad” klātbūtnei.

Klasiski estētisko pieredzi raksturo veselums (Freibergera, 2000, 13) – zināšanu un sajūtu, pieredzē un pirms pieredzes dotā sintēze. Pieredzes konstituēšanās notiek ne mākslas darba apcerē, bet arī mākslas darba radīšanas procesā, tāpēc varam uzskatīt, ka mākslas darba saturs un jēga nav nošķirami no tā fiziskās izpausmes un attēlojuma veida – reprezentācijas manieres. Kopš Aristoteļa mums ir zināms, ka attēlojums ir ne tikai estētikas, bet arī cilvēka psihe darbību noteicoša kategorija: “[...] attēlošana ir cilvēkam dabiska jau no bērnības, [...] jo [bērni] ir visimitējošākie un savas pirmās saprašanas darbības veic ar atdarināšanas palīdzību.” (Aristotle, 2006, 22) “Poētikā” (335. g. p. m. ē.), kur Aristotelis skaidro traģēdijas un komēdijas – kultūras dzimšanas pamatprincipus, dzejnieki atdarināšanu jeb mimēzi izmanto ne tikai kā instrumentu, lai attēlotu pasauli, bet arī lai caur saskatīto līdzību izraisītu identificēšanos un empātiju: “Tāpēc iemesls, kādēļ cilvēkiem patīk saskatīt līdzību, ir tas, ka, to uzlūkojot, viņi mācās vai kaut ko secina un, iespējams, saka: “Ak, tas ir *Viņš*.”” (Aristotle, 2006, 23) Tas nozīmē pamodināt žēlumu, jo otrā kā spogulī mēs varam ieraudzīt sevis paša atspulgu. Atsacīšanās no attēlojuma mākslā nozīmē pilnīgi jaunas attiecības starp mākslas darbu un skatītāju, jo šī māksla pārstāj būt apzinātas refleksijas un dzīvas iedvesmas avots, tā vietā kļūstot par neapzinātu stimulu lauku, kam skatītājs bezpalīdzībā tiek pakļauts. Tā kļūst pārāk reāla – vai, runājot Žana Bodrijāra (Jean Baudrillard) vārdiem, *hiperreāla* (Bodrijārs, 2000, 7). It kā mēģinot izvairīties no reālisma uztieptās garlaicības, antirepresentācijas māksla kļūst *virtuāli* reāla. Tādējādi tā neizbēgami zaudē poētisko, tēlaino un radošo dimensiju tiešas iegremdētības, pieredzes intensitātes, intelektuālas baudas vai ideoloģiskas kritikas labā. Šādu mākslu nav iespējams apcerēt, to var tikai tieši uztvert un absorbēt, virtuāli piedzīvot vai intelektuāli interpretēt, īsi sakot, tā nekādā veidā nepadziļina mūsu izpratni par pasauli un neko nedod dzīvei. Kā to apraksta Virilio: “Tā sauktā vecmeistaru māksla līdz pat 19. gadsimtam, kad sākās impresionisms, palika “demonstratīva”, bet 20. gadsimta māksla kļuva “monstratīva”.” (Virilio, 2003, 35) Māksla, kas par savu priekšmetu un mediju padara pārtrauktā *šeit un*

tagad¹⁰ mirkļa uztveri, apvērš dabisko reprezentācijas kārtību, parādot realitāti kā fikciju. Tomēr pat mūsdienu cilvēks nevar izvairīties no Aristoteļa atpazītās atdarināšanas kārtības, jo tā ir dabiska uztveres forma, kas dziļi iesakņota mūsu psihi būtībā. Kā norādījis mūsdienu mediju teorētiķis Māršals Maklūens,¹¹ medijs pats par sevi ir uztveres forma, caur kuru tiek radīta nozīme.

Cilvēka tēls

Nereti Rietumu filosofi kopš apgaismības ir diagnosticējuši klātesošu nihilismu¹², kas kultūrā izpaužas kā iznīcinošs spēks – ikonoklasms¹³. Modernās mākslas gadījumā tas bezkaislīgam eksperimentam un destrukcijai pakļāvis formas, kuras tradicionāli iemiesojušas kultūras simbolisko – radošo aspektu. Virīlio uzskatā, zinātniskā un eksperimentālā pieeja mākslā kā metode neiztur kritiku tieši tad, ja paraugāmiem uz to tradīcijas perspektīvā, kam raksturīgi jēgas meklējumi, estētiskās un ētiskās dimensijas cauraušanās un kas savu būtību iemieso attēlojuma formās, kas veido veselu, vienotu un harmonisku skatījumu uz pasauli, kas ir raksturīgs konkrētai kultūrai. Taču līdz ar apgaismības ideālu iemiesošanas mākslā arhetipiskās formas – stāsts, vēstījums, ķermenis, rāmis, subjekts un citas – kļūst par pētnieciskā skatiena un analīzes objektu. Sirreālisms pakļāva sevi neapzinātiem impulsiem un fantāzijām. Vīnes akcionismā kā eksperimentam destruktiīvi pakļāva ķermeni utt. Pilnīga mākslas demokratizācija un emancipācija, kontrkultūra, kā to

¹⁰ Latīņu darbības vārds *monstrare* – ‘rādīt; norādīt’; *demonstrare* – ‘parādīt; demonstrēt’; lietvārds *monstro* – ‘monstrs; monstrozitāte’.

¹¹ Māršals Maklūens (*Marshall McLuhan*, 1911–1980) – kanādiešu komunikāciju teorētiķis un pedagogs, kura aforisms “medijs ir vēstījums” apkopo viņa viedokli par televīzijas, datoru un citu elektronisko informācijas izplatītāju spēcīgo ietekmi uz domāšanas un domāšanas stilu veidošanas socioloģijā, mākslā, zinātnē vai reliģijā. Drukāto grāmatu viņš uzskatīja par institūciju, kurai lemts izzust.

¹² Nihilisms (no latīņu valodas *nihil* ‘nekas’) – sākotnēji morālā un epistemoloģiskā skepticisma filosofija, kas radās 19. gadsimta Krievijā cara Aleksandra II valdīšanas sākumā. Šo terminu plaši izmantoja Frīdrihs Nīče, lai aprakstītu tradicionālās morāles sabrukumu Rietumu sabiedrībā. 20. gadsimtā nihilisms aptvēra dažādas filosofiskas un estētiskas nostādnes, kas tādā vai citādā nozīmē noliedza patiesu morāles patiesību vai vērtību pastāvēšanu, noraidīja zināšanu vai komunikācijas iespēju un apgalvoja par dzīves vai Visuma galīgo bezjēdzību vai bezmērķīgumu.

¹³ Ikonas (grieķu valodā – ‘attēli’) apzīmē reliģiskos attēlus Bizantijā, kas tika veidoti no dažādiem medijiem un attēloja svētas figūras un notikumus. Ikonoklasms attiecas uz jebkuru attēlu iznīcināšanu, tostarp Bizantijas ikonoklastisko strīdu astotajā un devītajā gadsimtā, lai gan paši bizantieši šo terminu nelietoja. Ikonoklasms ir apzināta reliģisku ikonu vai pieminekļu iznīcināšana, parasti reliģisku vai politisku motīvu dēļ.

formulējis Markūze¹⁴, nenozīmē neko citu kā šo indiferento stāvokli attiecībā pret dzīvu tradīciju, cilvēka gara pasaules trauslumu un patiesu radošumu saskaņā ar universāliem likumiem.

Virilio šos procesus skaidro arī garīgās vēstures, tehnoloģiju un kara pieredzes kontekstos, norādot, ka atkāpšanās no reprezentācijas formām patiesībā nozīmēja karu pret mākslu. Saglabājot redzējumu uz mākslu reliģiskās un simboliskās apziņas ietvaros, Virilio izgaismo to, ko zinātnes diskurss un mākslas teorijas nespēj – dievbijības un nežēlības kategorijas, kuras caurstrāvo tradīcijas kā attēlojuma nozīmi un parāda attiecības ar ikonu, ikonoklasmu un elkdievību¹⁵. Viņaprāt, ikonoklasms, kas Rietumeiropā kopš reformācijas iznīcināja Kristus Dieva “zemes dzīves” attēlu kā dievišķās iemiesošanās realitāti, iznīcināja ikonu kā svētuma un dievbijības simbolu.

Šāds skatījums kontrastā ar cilvēcības pasaulei uztiesto zinātniskā materiālisma ideoloģiju, kura tiecas totalizēt un instrumentalizēt cilvēka eksistenci, radīja elkdievību, tehnoloģijām *pieņemot cilvēka tēlu*. Tas vēlāk, 20. gadsimtā, ar tehnoloģiju palīdzību bruģēja ceļu uz likumu, kultūru, attālumu, laika iznīcināšanu un – uz cilvēka iznīcināšanu. Virilio modernisma kultūras nežēlību pret cilvēku redz sinerģijā ar modernitātes ikonoklasmu, kad racionalitāte nav saskaņā, bet tiek vērsta pret cilvēcis-ko sfēru.

Ikonoklasmam var būt daudz dažādu veidu; kas notiek, kad ikonoklasts ir pats mākslinieks? Ja māksla vairs neattēlo, ko tā dara? Laikmetīgā antirepresentatīvā vizualitāte kā izklaide, mode, mūzika, dizains, terapija, reklāma, pētniecība, politika, aktīvisms, festivāls, rituāls, spēle un virtuālā realitāte piedāvā nepastarpinātu un tiešu iedarbību uz skatītāju, vidi, politisko un sabiedrisko nozīmju lauku. Ransjērs darbā “Attēlu liktenis” vēsturisko attēlu uztveres režīmu tēmu precīzi pieteicis ar apgalvojumu, “ka realitāte vairs neeksistē, pastāv tikai attēli vai, gluži pretēji, attēli vairs nepastāv, ir tikai viena vienīga, nepārtraukti sevi attēlojoša realitāte” (Ransjērs, 2020, 7). Autonomais attēls kā pārkodēts ziņojums modes sistēmā, pētniecisks komentārs vai politisks atmaskojums, daudznazīmīgs žests vai formāls elements piedalās semantiski politiskā vizuālās komunikācijas praksē. Nereti cilvēciskās realitātes uztveres harmonija un veselums ir pakļauts dekonstrukcijai un fragmentācijai, poētika – parodijai, tēlainība – analīzei, tiek radītas jaunas mitoloģijas

¹⁴ Herberts Markūze (*Herbert Marcuse*, (1898–1979) – Vācijā dzimis amerikāņu politiskais filozofs, ievērojams Frankfurtes kritiskās sociālās analīzes skolas pārstāvis, kura marksistiskās un freidiskās teorijas par 20. gadsimta Rietumu sabiedrību ietekmēja kreiso studentu kustības 60. gados, īpaši pēc 1968. gada studentu sacelšanās Parīzē un Rietumberlīnē, kā arī Ņujorkas Kolumbijas universitātē.

¹⁵ Sk.: Virilio, Paul; Lotringer, Sylvère. (2008) *Pure War*. Los Angeles: Semiotext(e).

un rituāli pašpietiekamā uztveres kapitālismā, kurš laikmetīgā amnēzijā slāpst pēc jaunā. Tas ir daudz vairāk par šķietamu spēli vai smalku izklaidi, jo māksla pēc būtības ietiecas cilvēka gara sfērā.

Modernitātes naratīva kontekstā antireprezentācijas māksla, apzinoties to vai ne, vērsas pret skatītāju, katarses vietā piedāvājot “pieredzi”. Tā piedalās modernitātes projekta utopijā un iemieso tā revolucionāro garu, kur realitāte (ne materiālā, ne jutekliskā, ne politiskā un pat ne sociālā, bet kā garīgā un cilvēciskā patiesība, kas jebkuru no šīm praksēm padara iespējamu) kļūst par abstraktu spēles lauku.

Nihilismu mākslā un kultūrā nevar uztvert izolēti no universālajām mākslas, kultūras atmiņas un reliģiskās tradīcijas attiecībām, kuru kontekstā tas izpaužas kā ikonoklasms, kad cilvēka racionalitāte vērsas pret gara sfēru un tiecas pakļaut to. Patiesība mākslā un patiesība zinātnē ir divas dažādas cilvēciskās realitātes kategorijas, kuras sajaucot mēs riskējam iet nesaprotamā relativitātē, pasaulē bez atskaites punktiem, kur melus nav iespējams atšķirt no patiesības un kur poētiskā cilvēka dvēseles pasaule kļūst par auksta aprēķina, pētījuma un izklāsta priekšmetu.

Laikmetīgais eksperiments notiek par mūsu atmiņas un cilvēcības cenu, kuras nozīmi savukārt var novērtēt tikai ar laiku, kas iemiesojies kultūras tradīcijā un ir klātesošs kā patiesības meklējumi, jaunrade, zināšanu nodošana un saglabāšana. Mākslā, kas radusies jēgas un patiesības, kontinuitātes un harmonijas, absolūta, skaistuma – Dieva meklējumos, izstrādājot sevi caur cilvēka bezapziņas tumsu, forma dzīvo sinerģijā ar saturu, saglabājot līdzsvaru starp poētisko un racionālo. Tiekšanās aizsniegties pāri “te un tagad” laikmetīgajam mirklīgumam ir pamatā dzīvības un patiesības kultūrai formālu konstrukciju un estētisko kodu vietā. Atgriežoties pie jēdzienu pamatnozīmēm, jāatceras, ka “kultūras”¹⁶ jēdziens ir atvasināts no vārda “kults” – tas ir reliģiski piesātināts, jo jebkurš kults koncentrējas ap to, kas konkrētā sabiedrībā tiek uzskatīts par svētu. Modernitāte ir sekularizēts kults sabiedrībā bez reliģijas, un modernā māksla ir sekulāra liturģija, kur cilvēks paklanās vērtībām un idejām, kuras formē konkrēto garīgo un vēsturisko laiku un telpu. Virilio mūsdienu ikonoklasma skaidro kā ticības zudumu pasaules uztverei, kas saglabāja materiālās pasaules un Dieva likumu harmoniju, saista Dieva nāvi un mākslas nāvi, un atsauc atmiņā Konstantinopoles patriarha Nikifora pirms vairāk nekā tūkstoš gadiem ikonoklasma grautiņos izteiktu pravietojumu: “Ja mēs iznīcinām attēlu, ne tikai Kristus, bet viss universs izzūd.” (Virilio, 1994, 16–17) Pazīsti pats sevi, *Imago Dei*.

¹⁶ Kultūra – no latīņu *colere* ‘apstrādāt, kopt zemi’, ‘rūpēties’, ‘kultivēt’, ‘uzcelt’, ‘atīstīt’; angļu *culture*, vācu *Kultur*, franču *culture*, krievu *культура* – cilvēka pašpazīšanās materiālajos un nemateriālajos procesos.

Bibliogrāfija

- Aristotle. (2006) *Poetics*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Bacon, Francis. (2000) *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett, William. (1986) *Death of the Soul. From Descartes to the Computer*. New York: Anchor Press.
- Bodrijārs, Žans. (2000) *Simulakri un simulācija*. Rīga: Omnia mea.
- Bradbury, Malcolm. (1995) *From Here to Modernity*. Pieejams: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/fromheretomodernity> (skatīts 10.10.2021.)
- Freiberģa, Elga. (2000) *Estētika. Mūsdienu estētikas skices*. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Fukuyama, Francis. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Kants, Imanuels. (1988) *Praktiskā prāta kritika*. Rīga: Zvaigzne.
- May, Rollo. (1975) *Courage to Create*. London: Norton & Company.
- McIntyre, Lee. (2014) *Post-truth*. Cambridge: The MIT Press.
- Ransjērs, Žaks. (2020) *Attēlu liktenis*. Rīga: Latvijas Laikmetīgās mākslas centrs.
- Virilio, Paul. (1994) *The Vision Machine*. Bloomington: Indiana University Pres & British Film Institute.
- Virilio, Paul. (2003) A Pitiless Art // Virilio, Paul. *Art and Fear*. London: Continuum, pp. 25–66.

Jurgis Klotiņš

Žaka Maritēna cilvēktiesību filosofija: 21. gadsimtā nepieciešamā normalitāte?

Francijā dzimušais tomiskā personālisma filozofs Žaks Maritēns (*Jacques Maritain*, 1882–1973) ir sniedzis nozīmīgu pienesumu cilvēktiesību filosofijas attīstībai un cilvēktiesību¹ vispārējai atzīšanai 20. gadsimtā. Maritēna intelektuālā un sabiedriskā darbība sekmēja ANO Vispārējās cilvēktiesību deklarācijas (turpmāk – ANO Deklarācija) tapšanu (Mougel, 2005, 205; Glendon, 2001). Kopš ANO Deklarācijas pieņemšanas cilvēktiesības ir kļuvušas starptautiski atzītas un nostiprinātas brīvu un demokrātisku valstu likumdošanā.² 21. gadsimtā Rietumu civilizācijai piederīgās valstis starptautiskajā politikā turpina aizstāvēt cilvēktiesību ievērošanu tajās pasaules vietās, kur tās tiek ignorētas un nievātas. Paralēli ārējai “cilvēktiesību izplatīšanas misijai” pašam Rietumu demokrātiem ir nepieciešams savas kultūras filozofiskās domāšanas tradīcijās balstīts dialogs jeb saruna par cilvēktiesībām – to būtību, pamatojumu, mērķiem, saistību ar cilvēka pienākumiem un atbildību (Kūle, 2016, 379–380). Vairāki mūsdienu cilvēktiesību filozofi ir atzinīgi novērtējuši Maritēna cilvēktiesību filosofijas un sabiedriskās darbības ieguldījumu cilvēktiesību atzīšanā (Nussbaum, 2001; Moyn, 2011; Mougel, 1993; Valadier, 2014).

¹ Latvijas valstiskajā kopienā jēdziens “cilvēktiesības” vairāk saistās ar konkrētā rakstītā tiesību aktā (pozitīvās tiesībās) izklāstītām normām vai pantiem (piemēram, ar Latvijas Republikas Satversmes VIII nodaļu “Cilvēka pamattiesības”). Tādēļ ir būtiski ņemt vērā, ka rakstā jēdziens “cilvēktiesības” tiek domāts tā “pirms rakstītajā” tiesību filosofijas izpratnē, proti, ka cilvēktiesības ir subjektīvu tiesību un prerogatīvu kopums, kas dabiski piemīt ikvienam cilvēkam, izriet no cilvēka būtības, ir senākas un primāras attiecībā pret valsti un tās interesēm, un valstij ir pienākums tās ievērot, ne tikai nosakot savas rīcības mērķus, bet arī izvēloties rīcības līdzekļus (Rudevskis, 2011). Maritēna cilvēktiesībām veltīto darbu tapšanas laikā vēl nebija vienotas terminoloģijas. Maritēns tekstos lieto gan franču (*droits de l'homme, droits humains, droit humain*), gan angļu (*human rights, rights of man*) vārdkopas, kas mūsdienās apzīmē cilvēktiesības. Rakstā gan “cilvēktiesības”, gan “cilvēka tiesības” izteic vienu universālo cilvēktiesību jēdzienu, ja nav norādīts citādi.

² ANO Deklarācijas būtība un jēga ir pamatā Latvijas Republikas Satversmes VIII nodaļai “Cilvēka pamattiesības”, kas ir iekļauta Latvijas Republikas Augstākās Padomes 1990. gada 4. maijā pieņemtajā deklarācijā “Par Latvijas Republikas pievienošanas starptautisko tiesību dokumentiem cilvēktiesību jautājumos”.

Maritēna cilvēktiesību pamatojums var būt noderīgs 21. gadsimtā, lai bagātinātu un padziļinātu laikmeta sarunu ar cilvēktiesību pamatojumu cilvēka metafizikas un dabiskā likuma izpratnē. Maritēns kā neotomists pārstāv aristoteliski tomiskā reālisma filosofijas tradīciju. No tās izriet Maritēna izpratne par cilvēka metafiziku: cilvēks savā būtībā ir vienots ķermeņa un dvēseles veselums un viņam ontoloģiski piemīt cilvēka būtnei atbilstošā iedaba, kura satur dabiskā likuma kārtību cilvēka esamības iespējamībai. Dabiskais likums ir cilvēka iedabā ierakstītā kārtība jeb plāns, ko cilvēkam atklāj viņa saprāts un kas virza viņu uz cilvēka būtībai atbilstošu rīcību un mērķiem (Regan, 2002, 770).

Maritēna filosofija kopumā ir pamatota svētā Akvīnas Toma (*Sacrus Thomas Aquinas*, 1225–1274) antīkās filosofijas un kristīgās domāšanas sintēzē. Mūsdienu neotomists Džons Finis (*John Finnis*) šo filosofisko sistēmu raksturo kā brīvu no ideoloģijas ietekmes un pēc autora ieceres atvērtu racionālai diskusijai un argumentācijai (Finnis, 1998, vii). Maritēns, saglabādams Akvīnieša *philosophia perennis*³ vērstību uz *summum bonum*⁴ jeb Dievu kā augstāko labumu un transcendentu mūžīgā likuma pasaules teleoloģiskās sakārtotības avotu, piešķir mūžīgajai filosofijai neotomisku vērstību uz cilvēka personu⁵. Šī personālisma filosofiskā perspektīva, kas kļūst par tomiskā personālisma virzienu, ir viens no veidiem, kā Maritēns tomismu tiecas padarīt mūsdienīgu un aktuālu (Čuhina, 1993, 207).

Raksta nolūks ir pamatot, ka Maritēna neotomiskā personālisma cilvēktiesību, cilvēka izpratnes un cilvēka cieņas filosofija ir nepieciešama cilvēktiesību sarunā⁶ 21. gadsimtā. Vispirms ir nepieciešams aplūkot

³ “Mūžīgā filosofija” – svētā Akvīnas Toma filosofijai dots apzīmējums.

⁴ Jēdziens *summum bonum* (lat.) ietver klasiskās filosofijas jautājumu par to, kas ir cilvēka dzīves augstākais labums un galīgais mērķis. Akvīnas Toma filosofijā *summum bonum* ir Dievs Radītājs – cilvēka un visa radītā pirmcēlonis, augstākais labums un galīgais mērķis (Kiope, 2008, 133; Kreeft, 1990, 458).

⁵ Maritēna lietotais jēdziens *la personne humaine* (fr.), *a human person* (ang.) ietver personālisma skatījumu uz cilvēku. Rakstā ir izvēlēts tos latviski atveidot kā *cilvēka persona*, ar to saprotot cilvēka personu holistiskā, personālisma skatījumā. Maritēns jēdzienus “cilvēks” un “cilvēka persona” lieto kā sinonīmus, jo personālisma filosofijas perspektīvā cilvēka būtība dabiski ietver to, ka cilvēks ir persona un personība neatkarīgi ne no kādām aktuālām cilvēka īpašībām vai ārējiem apstākļiem. Rakstā turpmāk tiek lietoti abi jēdzieni – “cilvēks” un “cilvēka persona”. Tie apzīmē cilvēku personālisma filosofijas izpratnē jeb cilvēka personu (vairāk par cilvēka personas izpratni personālismā: Williams, Thomas D. and Jan Olof Bengtsson. Personalism. // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Pieejams: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/personalism/>).

⁶ Cilvēktiesību saruna (*rights talk* (ang.)) ir no Mērijas Annas Glendonas grāmatas par problēmām cilvēktiesību izpratnē 20. gadsimta beigu Rietumu demokrātiskajās valstiskajās kopienās (Glendon, 1991).

cilvēka personas metafiziku un dabiskā likuma⁷ izpratni Maritēna filosofijā, tad pievērsties cilvēktiesību īstenošanas apsvērumiem. Maritēna cilvēktiesību filosofijas aktualitāte mūsdienās tiek raksturota, par pamatu ņemot Maritēna pausto uzskatu, ka cilvēka cieņa sabiedrības vērtību hierarhijā ir augstākā vērtība, kas palīdz saprast un interpretēt cilvēktiesības.

Cilvēktiesības, cilvēka metafizika un dabiskais likums

Lai pamatotu universālas un neatņemamas cilvēktiesības – tādas, ko nekāda politiska vara cilvēkam nevar atņemt, jo tās pastāv un dabiski piemīt cilvēkam pirms valstiskās kopienas⁸ un tajā izsludinātiem rakstītiem pozitīviem likumiem, Maritēns meklē cilvēktiesību pamatojumu pašā cilvēkā – cilvēka personas metafizikā un dabiskā likuma kārtībā, kas ir ierakstīts cilvēka būtībā.

Maritēns cilvēka metafiziku pamato, izmantojot hilemorfisko izpratni par cilvēku, ko svētais Akvīnas Toms pārņem no Aristoteļa filosofijas (Klassen, 2005, 168). Maritēns skaidro, ka cilvēks – persona ir divu substanciālu līdzprincipu (*co-principes substantiels*) – formas (dvēseles) un matērijas (ķermeņa) – vienota vienlaikus garīga un miesiska vienība (Maritain, 1947, 29). Maritēnam no matēriju informējošās formas – racionālas dvēseles – esamības izriet pamatojums cilvēka brīvībai, cieņai un tiesībām. Tādu ceļu un pašai izlēmtu rīcību kā cilvēku gatavību par šīm vērtībām atdot dzīvību nevarētu izskaidrot, ja cilvēks būtu tikai daļa no matērijas un neatšķirtos no citiem dzīvniekiem ar racionālas dvēseles sniegtu garīgu esamību. Maritēns atzīst Aristoteļa un Akvīnieša secinājumu, ka cilvēks ir racionāls dzīvnieks jeb radnieks dzīvniekiem, jo, tāpat

⁷ Semantiski Maritēna neotomiskajai filosofijai atbilstošāk ir jēdzienus *la loi naturelle* (fr.), *natural law* (ang.) latviski atveidot kā “dabīgais likums”. “Dabīgs” ir tas, kas izriet no cilvēka iedabas (*la nature humaine, human nature*). Savukārt vārda “dabisks” pretstats ir “mākslīgs”. Tomiskajā un neotomiskajā filosofijā dabiskais likums izriet no cilvēka ontoloģiskās būtības, no cilvēka iedabas. Tomēr rakstā, saglabājot Latvijas filosofisko tradīciju, tiek lietots jēdziens “dabiskais likums”. Maritēns pārstāv izpratni, ka dabiskā likuma un dabisko tiesību ideja ir antīkās filosofijas un kristīgās filosofijas mantojums. Uz dabiskā likuma prioritāti norāda Antigone Sofokla traģēdijā (441. g. pr. Kristus), apustulis Pāvils, rakstīdams par bauslību, kas ierakstīta pagānu sirdīs (Rom. 2:14-15). Dabiskā likuma un tiesību ideju līdz jaunlaikiem atīsta antīkie filosofi un īpaši Cicerons, sv. Augustīns un citi baznīctēvi, sv. Akvīnas Toms, Fransisko Suaress un Fransisko de Vitorija.

⁸ Jēdziens “valstiskā kopiena” (no Aristoteļa *koinōnia*) ir semantiski ļoti piemērots, lai latviski atveidotu Maritēna personālo izpratni par valsts būtību, ko veido katras personas griba, līdzdalība un ieguldījums, radot politisko kopieni, kas savukārt veido valsti. Rakstā jēdziens “valstiskā kopiena” tiek lietots, lai latviski izteiktu Maritēna daudz lietoto jēdzienu *cit * (fr. un ang. – city).

kā dzīvnieki, viņš ir fiziskas matērijas īstenība. Taču cilvēkam ontoloģiski piemītošais intelekts, spēja valdīt pašam pār sevi, saprāts, brīvā griba, apziņa un mīlestība paver spēju būt augstākā garīgā esamībā (Maritain, 2005, 132–133). Tāpēc Maritēns secina, ka pastāv “lietas, kas cilvēkam ir tikai tāpēc, ka viņš ir cilvēks”, un cilvēka personai “ir tiesības tāpēc, ka tā ir persona, saimnieks pats sev un saviem darbiem” (Maritain, 2005, 171).⁹

Maritēna ieskatā, cilvēktiesību pamatojuma izejas punkts ir pašā cilvēkā – cilvēka cilvēciskajā būtībā jeb iedabā. Cilvēka iedaba tomisma un Maritēna neotomisma izpratnē ir universāli piemītoša visiem cilvēkiem. To Maritēns dēvē arī par cilvēka “ontoloģisko struktūru” (*an ontologic structure*), kas ietver cilvēka “pamatotās vajadzības” un visiem cilvēkiem piemītošus “mērķus, kas nepieciešamā veidā atbilst viņa [cilvēka] būtības veidolam”.¹⁰ (Maritain, 1951, 85–86) No tiesību filosofijā vispārārstītās cilvēktiesību morālās un politiskās koncepcijas skatījuma Maritēna pamatojums cilvēka personas metafizikā ir tuvāks morālajai cilvēktiesību koncepcijai. Tā cilvēktiesības izprot kā katrā cilvēkā esošas morālas prasības un tiesības, kuras ir vērstas pret citiem cilvēkiem un kopīgi veidoto sabiedrību (Menke, Pollmann, 2007, 27). Līdzīgi kā Maritēna filosofijā, morālā pamatojuma koncepcijā cilvēktiesību avots ir pats cilvēks.

Maritēns cilvēktiesību pamatojumu cilvēka personas metafizikā papildina ar argumentu par cilvēka esamības transcendenci. Līdzīgi Akvīnas Tomam Maritēns uzskata, ka cilvēka garīgā esamība cilvēka personu vieno ar dievišķo, jo cilvēks savā iekšējā esamības veselumā garīgi veido visumu sevī – savu iekšējo intelekta un gara dzīves pasauli. Šis cilvēka iekšējās dzīves visums ir neatkarīgs veselums (vai relatīvi neatkarīgs veselums) universa veselumā un transcendentā Veseluma – Dieva priekšā (Maritain, 1947, 33). Maritēns cilvēka iedabas saikni ar dievišķo izteic kristīgajai teoloģijai pazīstamos vārdos: “cilvēka persona ir Dieva attēls.”¹¹ (Maritain, 2005, 133) Maritēns cilvēktiesību pamatojuma sfērā iesaista tomisma filosofijai raksturīgo filosofiski teoloģisko skatījumu, kas lietu esamības metafizisko skaidrojumu papildina ar skatījumu no absolūtā jeb visa esošā Radītāja perspektīvas. Cilvēka personas vērtība, cieņa, brīvība un tiesības ir pamatotas transcendentālā jeb “dabiski svētu lietu” kārtībā.

Cilvēktiesību cilvēka personas metafiziskais pamatojums ir vienkots ar pamatojumu dabiskajā likumā (*la loi naturelle*). Maritēna ieskatā,

⁹ Autora tulkojums: [La personne humaine a des droits, par là même qu'elle est une personne, un tout maître de lui-même et de ses actes, [...] Il y a des choses qui sont dues à l'homme par la même qu'il est homme] (Maritain, 2005a, 171).

¹⁰ Autora tulkojums: [.. possessed of a nature, or an ontologic structure which is a locus of intelligible necessities, man possesses ends which necessarily correspond to his essential constitution and which are the same for all ..] (Maritain, 1951, 86).

¹¹ Autora tulkojums: [la personne humaine est l'image de Dieu] (Maritain, 2005a, 131).

filosofiskais cilvēktiesību pamatojums ir dabiskais likums (Maritain, 1951, 80). Dabiskā likuma jēdzienu Maritēns attīsta pēc sv. Akvīnas Toma likumu teorijas sistēmas. Saskaņā ar sv. Akvīnas Toma filosofiju dabiskais likums ir cilvēkiem iepazīstamā un īstenojamā daļa no mūžīgā likuma – Dieva iedibinātās pasaules kārtības.¹² Akvīnietis dabiskā likuma ideju attīstīja, balstoties antīkās filosofijas idejās, kur dabiskais likums tika saprasts kā cilvēka pienākumu kopums. Apgaismības laikmeta ietekmē modernisma domāšana dabisko likumu sāka izprast kā cilvēka tiesību kopumu (Valadier, 2007, 1379–1286). Maritēns uzskata, ka atbilstoša dabiskā likuma izpratne ir būtisks priekšnoteikums, lai pamatotu un saprastu cilvēktiesības.

Maritēns raksta, ka dabiskais likums ir “*ideālā kārtība cilvēka rīcībai*”, *nošķīrums* starp piemēroto un nepiemēroto, pareizo un nepareizo, kas izriet no cilvēka iedabas vai būtības un tajā sakņotajām nemaināmajām vajadzībām¹³ (Maritain, 1951, 88). Dabiskais likums ir “balstīts cilvēka būtībā un tās nemaināmajā struktūrā”, un tas ir “*ontoloģisks*, jo cilvēka būtība ir ontoloģiska realitāte”, kas “mīt katrā cilvēkā”¹⁴ (Maritain, 1951, 89). Maritēns izstrādā dabiskā likuma teoriju ietvaru, pārņemot Akvīnieša ideju, ka dabiskais likums ir ierakstīts cilvēka un katras radītās būtnes teleoloģiskajā iedabā. Dabiskais likums ir kārtība, kurā cilvēks saskaņā ar savu specifisko iedabu un savai būtībai atbilstošajiem mērķiem tiecas uz savai būtībai atbilstošo esamības iespējamību un pilnību.

Akvīnieša dabiskā likuma filosofijas ietvaru Maritēns papildina ar cilvēktiesību pamatojumu: “Patiesa personas tiesību filosofija ir pamatota dabiskā likuma idejā. Tas pats dabiskais likums, kurš noteic mums mūsu pamata pienākumus un saskaņā ar kuru citi likumi ir saistoši, tas ir arī tas likums, kas mums piešķir pamata tiesības.”¹⁵ (Maritain, 2005, 171; Maritain, 1951, 95) Tādējādi cilvēka ontoloģiskajā būtībā esošais dabiskais likums satur gan cilvēkam atbilstošos pienākumus, gan pamata tiesības. Maritēna

¹² Akvīnieša likumu sistēmas centrā ir priekšstats par mūžīgo likumu (*lex aeterna*), ko sv. Toms pārņem no Augustīna, kas to ir mantojis no Cicerona, kurš to aizguva no grieķu filosofijas, it īpaši no stoīkiem. Mūžīgais likums ir dievišķā gudrība – Dieva iedibinātā pasaules kārtība. Cilvēkiem šis dievišķais plāns nav tiešā veidā iepazīstams. Cilvēks pazīst daļu no mūžīgā likuma – dabisko likumu (*lex naturalis, ius naturale*) (Horn, 2007, 177).

¹³ Autora tulkojums: [an *ideal order* relating to human actions, a *divide* between the suitable and the unsuitable, the proper and the improper, which depends on human nature or essence and the unchangeable necessities rooted in it] (Maritain, 1951, 88).

¹⁴ Autora tulkojums: [.. natural law .. is grounded on the human essence and its unchangeable structure .. is something *ontological*, because the human essence is an ontological reality, which moreover does not exist separately, but in every human being] (Maritain, 1951, 89).

¹⁵ Autora tulkojums: [La vraie philosophie des droits de la personne humaine repose donc sur l'idée de la loi naturelle. La même loi naturelle qui nous prescrit nos devoirs les plus fondamentaux, et ne vertu de laquelle toute loi oblige, c'est elle aussi qui nous assigne nos droits fondamentaux] (Maritain, 2005a, 171; Maritain, 1951, 95).

ieskatā, tam tā ir jābūt, jo cilvēki ir iesaistīti dabā un Visumā pastāvošajā universālajā kārtībā, kurā tieši cilvēkiem ir “garīgas esamības privilēģija”.

No tā, ka cilvēks ir brīva un garīga būtne, izriet, ka dabiskais likums cilvēkam ir arī morāles likums (*moral law*). Cilvēks ir apveltīts ar brīvo gribu un atšķirībā no dzīvniekiem var izvēlēties, vai saskaņot savu gribu ar dabiskā likuma kārtību (Maritain, 1951, 87). Dabiskais likums iesniedzas visā dabisko morāles noteikumu jomā. Tāpēc gan dabiskās morāles primārajiem priekšrakstiem, gan visniansētākajām normām ir jāatbilst dabiskā likuma kārtībai. Pie tādām normām Maritēns pieskaita arī pienākumus un tiesības, par kuriem cilvēki uzzinās nākotnē (Maritain, 1951, 89). Dabiskais likums kā tāds un tā saturs paliek ontoloģiski nemainīgs, kamēr cilvēku izpratne un atziņa par dabisko likumu attīstās un pilnveidojas.

Dabiskā likuma gnozeoloģiju jeb to, kā cilvēki iegūst priekšstatu par nerakstīto dabisko likumu, Maritēns skaidro no vairākiem aspektiem. Vēsturiskā perspektīvā dabiskā likuma saturu – noteikumus un normas – cilvēki ir iepazinuši, sākot no vissenākajām cilvēku kopienām, un tas tiks atklāts, kamēr vien pastāvēs cilvēce. Dabiskā likuma satūra pamatā tāpat kā Akvīnietim arī Maritēnam ir dabiskā likuma pamatprincips (preambula): darīt labo un izvairīties no ļaunā. No tā izriet visas dabiskā likuma normas, un cilvēki tās atklāj situācijās, kurās viņi sastopas ar savu ontoloģisko iedabu. Vecās Derības 1. Mozus grāmatas 4. nodaļā aprakstītais Ābela un Kaina konflikts atklāj dabiskā likuma priekšrakstu, ka nogalināt otru cilvēku ir pretrunā ar cilvēka iedabu, šis ir viens no senākajiem cilvēces pierakstītajā atmiņā saglabātajiem piemēriem (Maritain, 1951, 85–89).

Maritēns uzskata, ka cilvēks dabiskā likuma atziņas iegūst nevis konceptuālas un teorētiskas domāšanas ceļā, bet gan saprāta intuitīvās izziņas ceļā – ar atziņu no sliekšmēm¹⁶. Neotomists Maritēns piešķir pats

¹⁶ Maritēns šos intuitīvās izziņas veidus – *knowledge through inclination* (ang.) un *connaissance par inclination* (fr.) – pamato ar svētā Akvīnas Toma mācību par diviem zināšanu veidiem (Sum. theol., II-II, 45, 2): konceptuāli racionālo un intuitīvi konnaturālo. Piemēram, cilvēks var rīkoties tikumiski arī tad, ja viņš nav mācījies par tikumiem, jo tikumu atziņa ir iemiesota cilvēka iedabā (konnaturāli) un cilvēks sliecas tikumu atziņu “saklausīt” un tai pieskaņoties ar savu gribu (Maritain, Jacques. *The Range of Reason*. Pieejams: <https://maritain.nd.edu/jmc/etext/range03.htm>). Maritēna jēdzienu *knowledge through inclination* (*connaissance par inclination*) rakstā piedāvāts tulkot kā *atziņa no sliekšmēm*. Jēdziens *atziņa no sliekšmēm* pirmo reizi Maritēna tekstos parādās grāmatā “Cilvēks un valsts” – tās angļiski rakstītajā oriģinālā *Man and the State* (1952) kā *knowlledge through inclination* un grāmatas tulkojumā franču valodā *L’Homme et l’État* (1953) kā *connaissance par inclination*. (J. Broks grāmatā “Tiesības filosofija” piedāvā tulkojumu *izziņa caur sliekšmēm*. Sk.: Broks, 2008, 94). Pols Valadjē uzskata, ka Maritēna vēlmi tādā veidā “izverst” Akvīnieša mācību par cilvēka dabiskajām tieksmēm (*inclinationes naturales*) ir iespaidojusi Anrī Bergsona filosofija (Valadier, 2014, 261). Tam piekrīt arī Makaulifs un uzskata, ka Maritēna izpratnei par morāles apziņas veidošanos intuitīvas izziņas ceļā ir rodams apstiprinājums mūsdienu kognitīvās zinātnes pētījumos (McCauliff, 2009, 449).

savu oriģinālu interpretāciju Akvīnieša skaidrojumam par cilvēka iedabā ontoloģiski esošajām dabiskajām tieksmēm vai tendencēm (*inclinationes naturales, natural inclinations*), kuras vada cilvēka prātu, lai viņš saskaņotu savu gribu ar dabiskajā likumā cilvēkam atbilstošajām darbībām un mērķiem¹⁷ (Kerr, 2009, 76–77). Cilvēka iedabas sliekšmes ir vadījušas cilvēka saprātu, lai nonāktu pie dabiskā likuma pamatpatiesību atziņām. Maritēna ieskatā, tās ir atziņas, kas liek aptvert, ka atņemt cilvēkam dzīvību nav tas pats, kas nogalināt dzīvnieku; ģimeniskajai kopībai ir jāatbilst noteiktam veidolam; dzimumsakari ir jāpakļauj ierobežojumiem; cilvēkiem kopienā ir jādzīvo, ievērojot noteiktas normas un aizliegumus. Apziņa par otra cilvēka dzīvības un ķermeņa neaizskaramību, cilvēku seksualitātes un prokreācijas īstenošanu noteiktā ietvarā pieder pie dabiskā likuma nerakstītām normām, ko cilvēki ir uzzinājuši, pamatojoties uz *atziņu no sliekšmēm* (Maritain, 1951, 90–92).

Maritēna ieskatā, pamatojums dabiskajā likumā cilvēktiesībām nodrošina ne tikai pirmspolitisku, bet arī pārpolitisku statusu (Klassen, 2005, 167–168). Pirmspolitiski cilvēktiesības pastāv kā cilvēka personas dabiskas tiesības kopā ar pašu cilvēku pirms valstiskās kopienas rakstītiem jeb pozitīviem likumiem. Valstiskajai kopienai cilvēktiesības ir tikai jāatzīst, un nekāda sociāla nepieciešamība nevar likt tās atcelt vai neievērot. Tādas neatņemamas cilvēktiesības Maritēna kritizētā pozitīvisma filosofija, kam izejas punkts ir tikai lietu faktiskais stāvoklis, nevarētu pamatot (Maritain, 1951, 95–97; Maritain, 2005, 216). Savukārt pārpolitisku perspektīvu cilvēktiesībām piešķir dabiskā likuma saikne ar mūžīgo likumu. Dabiskais likums ir saistošs sirdsapziņai, jo cilvēka iedaba un iedabas sliekšmes dabiskā likuma izziņā izteic *Dievišķā Saprāta* kārtību, un dabiskais likums kā tāds ir likums, pateicoties mūžīgajam likumam (Maritain, 1951, 96). Līdz ar to tāpat kā cilvēka personas metafizikā cilvēka vērtības, brīvības, cieņas un tiesību augstākais pamatojums ir viņa tiešās attiecības ar absolūto – ar Dievu kā visa esošā un cilvēka radītāju, tā arī cilvēktiesību pamatojumam dabiskajā likumā ir augstāks pamatojums transcendentajā, ko tomīsa filosofija izteic vārdos *summum bonum*.

Cilvēktiesības un to īstenošanas apsvērumi

Cilvēktiesību pamatojums cilvēka personas metafizikā pamato pašu cilvēktiesību pastāvēšanas faktu: cilvēktiesības dabiski piemīt cilvēkam

¹⁷ Cilvēka dabiskās tieksmes ir tieksme uz dabiski labo, tieksme uzturēt savu dzīvību, radīt pēcnācējus un audzināt tos. Šīs tieksmes ir kopīgas visām dzīvajām būtnēm; tieksme zināt patiesību un tieksme dzīvot kopībā, kas dabiskā likuma kārtībā ietver tieksmi izvairīties no ignorances, neievainot tos, ar kuriem mums jādzīvo draudzīgi (Kerr, 2009, 76–77).

tāpēc un tikai tāpēc, ka cilvēks ir persona ar cilvēcisko iedabu jeb būtību, apveltīts ar intelektu un brīvo gribu. Dabiskā jeb nerakstītā likuma pamatojums izriet no cilvēka personas metafizikas un sniedz normatīvo pamatievirzi tam, kādām ir jābūt cilvēktiesībām, t. i., tādām, kas atbilst cilvēka teleoloģiskās būtības vajadzībām un mērķiem. Maritēns apzinās, ka politikas filosofijai ir jāpamato, kā cilvēktiesības no cilvēkam dabiski piemītošu subjektīvu tiesību¹⁸ stāvokļa kļūst par pozitīvām tiesībām jeb rakstītām tiesību normām, kas ir pieņemtas noteiktā valstiskā kopienā. Tādēļ Maritēns iezīmē vairākus nozīmīgus apsvērumus, kas attiecas uz cilvēktiesību īstenošanu.

Starp dabisko nerakstīto likumu un cilvēku likumiem pastāv savstarpēja dinamika. Maritēns balstās Akvīnieša likumu teorijas pamatprincipā, ka cilvēku likumi – pozitīvie likumi – izriet un saņem autoritāti no dabiskā likuma (Finnis, 1998, 266). Maritēna ieskatā, tas notiek, pateicoties tam, ka starp nerakstīto jeb dabisko likumu un cilvēku noteiktajiem likumiem – *ius gentium*¹⁹ un pozitīvo likumu²⁰ – pastāv savstarpēja dinamika, kurā nerakstītais dabiskais likums cilvēku likumus pakāpeniski pilnveido taisnīgākus (Maritain, 2005, 174; Maritain, 1951, 100). Papildus tam dabiskais likums ontoloģiski satur iekšēju prasību, lai tā saturs un tas, ko dabiskais likums atstāj nenoteiktu, valstiskajā kopienā tiktu noteikts politiski un sociāli pieņemtā formā. Savukārt, līdzīgi kā sv. Akvīnas Toma likumu teorijā, cilvēku likumi – *ius gentium* un pozitīvais

¹⁸ Tiesības (tiesību un prerogatīvu kopums), kuras dabiski piemīt ikvienam cilvēkam, izriet no cilvēka būtības, ir pastāvējušas pirms valsts un tās interesēm un kuras valstij ir pienākums ievērot, ne tikai nosakot savas rīcības mērķus, bet arī izvēloties tās līdzekļus (Rudevskis, 2011).

¹⁹ Rakstā *ius gentium* ir atstāts netulkots. Maritēna cilvēktiesību filosofijas kontekstā *ius gentium* ir “tautu likums” vai “kopīgais civilizācijas likums”. Tas ir kā dabiskā likuma un pozitīvā likuma starpposms, jo aptver gan dabiskā likuma ietvertās, gan ārpus tā esošās tiesību un pienākumu tēmas. Cilvēki *ius gentium*, atšķirībā no dabiskā likuma, neatklāj ar *atziņu no sliekšmēm*, bet gan konceptuālā saprāta darbībā (*conceptual exercise of reason*). Visas *ius gentium* ietvertās tiesības un pienākumi ir nepieciešamā veidā saistīti ar dabiskā likuma pirmo principu “Dari labu un izvairies no ļauna” (Maritain, 1951, 98–99). Neotomists Džons Finis (*John Finnis*) *ius gentium* izprot kā likumu, kas ir visu tautu vispārāzīts, jo to pieprasa cilvēka saprāts saskaņā ar dabisko likumu. Līdz ar to *ius gentium* ir vienlaikus pozitīvs un dabisks likums (Finnis, 1998, 268).

²⁰ Pozitīvais likums vai likumu kodekss (*body of laws*) ietver gan paražu tiesības (*customary law*), gan rakstītos likumus (*statute law*), kuri ir spēkā noteiktā sociālā grupā (politiskā kopienā). Tas aptver tiesības un pienākumus, kas ir vienoti ar dabiskā likuma pirmo principu. Bet ne vairs nepieciešamā veidā, bet ar nosacījumu (*in contingent manner*), kas izriet no attiecīgajā politiskajā kopienā noteiktiem izturēšanās veidiem, ko cilvēki ar saprātu un gribu ir noteikuši, pieņemdami likumus vai noteiktas ierāžas. Ar pozitīvo likumu cilvēki noteic, ka konkrētā attiecīgā grupā noteiktas lietas būs labas un atļaujamas, noteiktas citas lietas būs sliktas un neatļaujamas (Maritain, 1951, 99).

likums – iegūst likuma spēku un kļūst saistoši cilvēka sirdsapziņai, pamatojoties uz dabisko likumu, jo tie ir kā dabiskā likuma paplašinājumi (Maritain, 2005, 174; Maritain, 1951, 99). Cilvēktiesību pamatojuma filozofijā šis Maritēna apsvērumš ir nozīmīgs, jo parāda, ka cilvēktiesību normas rakstītajos likumos izriet no dabiskā nerakstītā likuma atziņām. Piemēram, 20. gadsimtā pieņemtos cilvēktiesību juridiskajos dokumentos ir novērojams, ka ANO Deklarācija rakstītā formā izklāsta cilvēktiesības un pauž *ius gentium* jeb pie visām tautām vispāratzīta likuma garu (vai vismaz prasību pēc cilvēktiesību vispārējas atzīšanas). Savukārt Latvijas Republikas likumdevēja pieņemtā Latvijas Republikas Satversmes VIII nodaļa “Cilvēka pamattiesības” izklāsta cilvēktiesības rakstītā juridiski saistošā formā un ir uzskatāma par Latvijas valstiskās kopienas likumdevēja pieņemtu augstākā ranga pozitīvo likumu. Abu juridisko dokumentu pamatā ir dabiskajā likumā balstīta izpratne par cilvēktiesību metafizisku pastāvēšanu.

Maritēns izšķir trīs cilvēktiesību virzienus: 1) cilvēktiesības cilvēka personai kā tādai (*droits de la personne humaine comme telle*), 2) cilvēktiesības cilvēkam kā pilsoniskai personai (*droits de la personne civile*) un 3) cilvēktiesības cilvēkam kā sociālai personai (*droits de la personne sociale*) (Maritain, 2005, 199–200).

Pirmais cilvēktiesību virziens ietver tās cilvēktiesības, kas cilvēka personai piemīt viņas privātajā un personīgajā dzīves un esamības telpā. Maritēna ieskatā, šo pirmās grupas cilvēktiesību apziņas avota izcelsme ir būtiski saistīta ar dabiskā likumu pamatpatiesību atziņu un kristīgās filozofijas izpratni par cilvēku kā brīvu un garīgu personību (Maritain, 2005, 180–181). Tās ir katra cilvēka tiesības uz cilvēka cieņu (neatkarīgi no tā, vai viņš sniedz ekonomisku labumu sabiedrībai) un neizskaramas dabiskas tiesības uz sirdsapziņas brīvību (Maritain, 2005, 180–181): “tiesības uz esamību, .. uz personīgo brīvību vai tiesības veidot pašam savu dzīvi kā saimniekam pār sevi un saviem darbiem ar atbildību par tiem Dieva un valstiskās kopienas priekšā.” Pie tām pieder brīvība izvēlēties praktizēt noteiktu reliģiju, slēgt laulību un dibināt ģimeni un “ģimieniskās kopības (*société familiale*) tiesības uz savas satversmes cieņu, kas ir balstīta dabiskajā likumā, nevis valsts likumu priekšrakstos un pamatos balstās uz cilvēka morāli”²¹ (Maritain, 2005, 199).

Otrais virziens – cilvēka kā pilsoniskas personas tiesības jeb politiskās tiesības – ietver cilvēktiesības, kuras precīzē pozitīvais likums.

²¹ Autora tulkojums: [Droit à l'existence. – Droit à la liberté personnelle ou droit de diriger sa propre vie comme maître de soi-même et de ses actes, responsable de ceux-ci devant Dieu et devant la loi de la cité .. droit de la société familiale au respect de sa constitution, qui est fondée sur la loi naturelle, non sur la loi de l'État, et qui engage fondamentalement la moralité de l'être humaine.]

Šī cilvēktiesību grupa ietver gan tautas tiesības uz pašnoteikšanos, gan pilsoņu tiesības piedalīties demokrātiskās valsts pārvaldē, ievēlot institūcijas, veidojot biedrības un politiskās partijas. Tiesības uz vārda un izteiksmes brīvību Maritēna skatījumā ir vienotas ar tiesībām brīvi pētīt un diskutēt. Neatņemamas ir tiesības ikvienam saņemt vienlīdzīgu tiesisku aizsardzību. Maritēns pie politiskām tiesībām ierindo arī cilvēka tiesības uz iespēju strādāt un izvēlēties profesiju. Cilvēka kā sociālas personas tiesības ir cilvēktiesības, kas personai ir dzīves sociālajā, ekonomiskajā un kultūras laukā. Strādājošo tiesību jomā tās ietver gan fiziska darba, gan intelektuāla darba darītāju tiesības. Maritēns uzsvēra, ka 19. gadsimta strādnieku kustības vēsturiskais ieguvums bija strādnieka un strādnieku kopienas *sevis apzināšanās* – ievainotās un pazemotās cilvēka cieņas apzināšanās. Personas kā strādnieka tiesības izriet no “darba cieņas un strādnieka cieņas, un cilvēka personas cieņas apzināšanās strādājošajā kā tādā”²² (Maritain, 2005, 188). Būtiskākās šajā cilvēktiesību grupā ir tiesības uz nodarbinātību, darba izvēli, taisnīgu atalgojumu un cieņpilnu attieksmi, tās ir saistītas ar strādājošo tiesībām pārstāvēt un aizstāvēt savas tiesības arodbiedrībās. Papildus ir tiesības piedalīties uzņēmuma pārvaldībā un būt tā līdzīpašniekam, saņemt kopienas atbalstu nelaimē, bezdarbā, slimībā un vecumā un, ievērojot kopienas iespējas, bez maksas lietot civilizācijas elementāros materiālos un garīgos sabiedriskos labumus²³ (Maritain, 2005, 200–201).

Trešais cilvēktiesību īstenošanas apsvērums, kam Maritēns pievēršas, izriet no sv. Akvīnas Toma filosofijas atziņas, ka katra likuma mērķis ir kopīgais labums (Regan, 2002, 837). Cilvēka personas metafizikā un dabiskajā likumā pamatotās cilvēktiesības ne tikai kalpo katras personas labumam, bet tām ir būtiska saikne ar kopīgo labumu. Līdz ar to cilvēktiesību īstenošana ir saistīta ar kopīgā labuma pastāvēšanas iespējamību (Maritain, 1951, 101). Maritēns uzskata, ka kopīgā labuma dēļ var ierobežot gan absolūti (*absolutely*) neatņemamu, gan būtībā (*substantially*) neatņemamu cilvēktiesību īstenošanu. Absolūti neatņemamas tiesības uz brīvību tiek ierobežotas, ja persona izcieš ieslodzījumu. Būtībā neatņemamas cilvēktiesības ir, piemēram, biedrošanās tiesības un tiesības uz runas brīvību, kas arī var tikt pakļautas ierobežojumiem kopīgā labuma

²² Autora tulkojums: [c'est la prise de conscience de la dignité du travail et de la dignité ouvrière, de la dignité de la personne humaine dans le travailleur comme tel] (Maritain, 2005a, 188).

²³ Galvenie sabiedriskie labumi ir tīrs gaiss un ūdens, vides aizsardzība, publiskā infrastruktūra, veselības aprūpe, iekšējā un ārējā valsts drošība un armija, likuma vara un to sargājošās iestādes, sociālā nodrošinājuma pabalsti, izglītība, kultūra un māksla. Pieejams: https://www.apgads.lu.lv/fileadmin/user_upload/lu_portal/apgads/PDF/Tautas_attistibas_parskati/lvpta.2017-2018.pdf, 31. lpp.

dēļ (Maritain, 1951, 100). Tas, ka cilvēktiesības neviens cilvēks nevar zaudēt, tās viņam nevar atņemt nekāda vara, nenozīmē, ka cilvēktiesības nav pakļaujamās regulējumam, kas var noteikt to ierobežošanu. Ja nepastāvētu savstarpēji cilvēktiesību nosacījumi un ierobežojumi, tad nesamierināmi konflikti un pretrunas kļūtu neizbēgamas (Maritain, 1951, 105–106).

Jautājums par cilvēktiesību īstenošanu un attiecībām ar kopīgo labumu ir saistīts ar Maritēna kritizēto 18. gadsimta racionālisma domāšanas nostādni, ka dabiskā likuma avots ir cilvēka autonomā griba un ka tādejādi cilvēks ir subjekts vienīgi pats savai gribai un brīvībai un *pakļaujas* tikai paša radītiem likumiem.²⁴ Maritēns uzskata, ka tāds skatījums veicina to, ka cilvēki paši sevi sāk uzskatīt par dievišķām tiesībām – bezgalīgām, bez objektīva mēra, bez ierobežojumiem ego pretenzijām. Rezultātā tā absolutizētas tiesības sāk attiecināt uz jebkuru cilvēka pretenziju un ļauj to īstenot, nerēķinoties ar citiem. Tāda patvaļīga attieksme pret cilvēktiesībām galu galā noved pie cilvēktiesību bankrota izjūtas un to nolieguma.

Cilvēktiesību skepticismu filosofs uzskatīja par 20. gadsimta totalitāristisko režīmu iezīmētās Rietumu civilizācijas krīzes vissatraucošāko simptomu (Maritain, 1951, 83–84). Izeju no cilvēktiesību krīzes stāvokļa var sekmēt, ja cilvēktiesību īstenošanas kārtība sabiedrībā izriet no pieņemtās vērtību hierarhijas un cilvēka cieņas, kam jābūt augstākajai vērtībai. Maritēns domā, ka personālisma filosofiskā sabiedrības koncepcija ir visatbilstošākā cilvēka cieņas būtībai, jo tiecas sekmēt patiesu humāno, morālo un garīgo dotumu un cilvēka brīvības uzplaukumu (Maritain, 1951, 106–107).

Cilvēka personas cieņa, kas Maritēna filosofijā ir transversāli klātesoša katrā no cilvēktiesību virzieniem, kuri ir vienoti cits ar citu, ir nozīmīgs cilvēktiesību īstenošanas nosacījums. Cilvēka personu – tiesību subjektu – Maritēns uzlūko no neotomiskajam personālismam raksturīgas pietātes un cilvēka vērtības svētuma apziņas perspektīvas. Cilvēktiesības cilvēkam piemīt, lai viņš tiektos uz cilvēka cieņai un

²⁴ Maritēns kritizē Kanta nostādni, ka “Persona nav subjekts nekādiem citiem likumiem kā vien tiem, ko viņš (vai nu vienatnē vai kopā ar citiem) dod sev pašam” (Kant, I. *Introduction to the Metaphysics of Morals*, IV, p. 24). Kopā ar Ruso postulātu, ka “cilvēks pakļaujas tikai sev”, tas rada maldīgu pieņēmumu, ka jebkādi mēri vai noteikumi, kas izrietētu no dabas (un galu galā no Radītāja gudrības), varētu iznīcināt cilvēka autonomiju un viņa augstāko cieņu. Attiecībā uz Kanta kritiku Maritēns, visticamāk, spriež virspusēji. Latvijas tomisma filosofijas interprete Māra Kiope pauž, ka Kanta filosofija sasaucas ar sholastisko filosofiju īpaši morālfilosofijas jomā starp Akvīnieša dabiskajā likumā balstītiem ētikas priekšstatiem un Kanta *a priori* dotajiem morālajiem likumiem (Kiope, 2008, 132).

būtībai atbilstošiem mērķiem un personības piepildījumu personiskajā, sabiedriski politiskajā un profesionālajā integrālās dzīves laukā.

Maritēna filosofijas nepieciešamība domāšanā par cilvēktiesībām 21. gadsimtā

Maritēna filosofijas mantojuma pētnieks Pols Valadjē (*Paul Valadier*) norāda, ka mūsu laikmetā cilvēktiesībām ir vajadzīgs tāds antropoloģisks un morāls pamats, kādu pārstāv Žaka Maritēna filosofija (Valadier, 2013, 19). 21. gadsimta cilvēktiesību izpratnes sarunā Maritēna cilvēktiesību filosofijas antropoloģiskais un morālais pamats ir aicinājums uzdrošināties cilvēku izprast kā vienotu un integrālu, ķermenisku un garīgu veselumu, kura tiesības un morālā vērstība izriet no cilvēka ontoloģiskajā iedabā esošām objektīvām vajadzībām un mērķiem. Domājot par tomisma filosofijas virziena (kas ietver arī neotomismu) nozīmi mūsdienās, filosofe Ana Marta Gonzalesa (*Ana Marta González*) uzsver, ka tomisma dabiskā likuma filosofijas uzdevums 21. gadsimtā ir palīdzēt laikmeta domāšanai pienācīgi un taisnīgi novērtēt patiesību par cilvēku un viņa esamībā esošo spriedzi starp metafiziku un ētiku, pastāvīgo un mainīgo, esošo un jābūtību (González, 2006, 24). Maritēna neotomisma filosofija var sniegt nozīmīgu piesešumu domāšanā par tādiem 21. gadsimta cilvēktiesību sarunas tematiem kā cilvēka personas integritāte un dzīvības svētums, strādājošas personas cieņa, izteiksmes brīvība, ģimenes un laulības izpratne, dabiskā likuma izpratnes klātbūtne likumdošanā. Cilvēka cieņa Maritēna cilvēktiesību filosofijā ir vienojošs jēdziens dažādiem cilvēktiesību izpratnes un īstenošanas aspektiem.

Maritēna politiskās filosofijas atziņu nozīmi 21. gadsimta cilvēktiesību sarunā palīdz novērtēt cilvēka cieņa kā cilvēktiesību izpratni caurvišķā vērtība. Maritēns saskata potenciālu cilvēka cieņai būt par augstāko vērtību sabiedrības vērtību hierarhijā, ar kuru saskaņā ir organizējama cilvēktiesību īstenošana. Tiesības uz cilvēka cieņu – saņemt cieņpilnu izturēšanos – cilvēkam piemīt gan vispārēji ikdienā, gan profesionālā darba dzīvē. Tiesības uz cieņu cilvēka personai ir neatkarīgi no sociālā, kultūras vai ekonomiskā ieguldījuma, ko viņa spēj dot valstiskajai kopienai. Kopsakarā ar Maritēna cilvēka personas metafiziku cilvēka cieņa ir dabiski piemītoša cilvēkam visā viņa hilemorfiskajā racionālās dvēseles un ķermeņa vienības veselumā. Tādējādi cienīt cilvēku nozīmē cienīt viņu kā substanciālu ķermeņa un dvēseles vienību, kā vienotu veselumu. Attiecībā uz darba un sociālās jomas cilvēktiesībām 21. gadsimtā tāda cilvēka cieņas izpratne ir aktuāla, veidojot valstiskās kopienas sociālās drošības sistēmu, kurā pret personu jāattiecas kā pret vienotu veselumu

un jāsniiedz iespēja ikvienai personai nodrošināt elementārās materiālās, sociālās, kultūras un garīgās vajadzības.²⁵

Vienlaikus cilvēktiesību izpratnes kontekstā nojēgums, ka cilvēks ir ķermeņa un gara (racionālas dvēseles) substanciāla vienība, ir nozīmīgs saskarsmē ar domāšanas tendencēm, kuras praktiskā konsekvencē var apdraudēt cilvēka cieņu. Gnostiskā liberālisma vai jaungnosticisma (*Neo-Gnosticism*) dēvētās domāšanas tendences, kuras raksturo radikāls cilvēka ķermeņa un patības dualisms (*body-self dualism*), izaicina cilvēka cieņas nostādnes. Ķermeniskā patība (*bodily-self*) tiek uzlūkota kā instruments, ar kuru var manipulēt, lai īstenotu “īstās” – garīgās, prāta vai psihoemocionālās – cilvēka patības mērķus (George, 2016). Maritēna politiskā filosofija, kuras centrā ir cilvēka persona kā vienots veselums, oponē šīm domāšanas tendencēm un satur aicinājumu ikvienai valstiskajai kopienai, tās likumdevējam un arī konstitucionālajām tiesām apzināties pozitīvās likumdošanas atbildību, respektēt ontoloģiski dotās cilvēka cieņas neaizskaramību arī tad, ja kādā valstiskās kopienas daļā pastāv prasība pieņemt likumus, kas realitātē, lai arī ļaus apmierināt noteiktas vēlmes, nodarīs kaitējumu cilvēka cieņai un veselumam.

Cilvēka cieņa kā cilvēktiesību interpretāciju un īstenošanu organizējošā vērtība ir ētiski nepieciešama sarunā par cilvēktiesībām kā cilvēka tiesībām uz esamību, personīgo brīvību un, kā Maritēns pats raksta, cilvēka tiesībām “veidot pašam savu dzīvi kā saimniekam pār sevi un saviem darbiem ar atbildību par tiem Dieva un valstiskās kopienas priekšā”. Tematos, kas saistīti ar šīm visnozīmīgākajām cilvēktiesībām, Maritēna cilvēka personas metafizikas ietvarā balstīta cilvēka cieņas izpratne var ienest filosofes Gonzalesas minēto “spriedzi starp metafiziku un ētiku, pastāvīgo un mainīgo, esošo un jābūtību” (González, 2006, 24).

Ar patiesu cilvēktiesību apziņu ir vienots nojēgums par cilvēka dzīvības vērtību un svētumu. Maritēna cilvēka personas metafizikā pamatotas cilvēktiesības cilvēkam piemīt vienādā mērā visā viņa dzīvības ilgstamības laikā. Mūsdienu neotomists Džons Finis, skaidrodams tomisma cilvēka metafizikas izpratni, norāda, ka cilvēkā – ķermeņa un dvēseles substanciālā vienībā – racionālā dvēsele ir tā nemainīgā un katram cilvēkam unikālā daļa, kas no šūnu savienošanās brīža kā programma veido cilvēku cauri embrija, augļa, jaundzimušā, bērna stadijai līdz pieaugušam cilvēkam (Finis, 1998, 178). Cilvēka fiziskais ķermenis izveidojas,

²⁵ Integrālu skatījumu uz cilvēka cienīgu dzīvi uzsvēra Latvijas Republikas Satversmes tiesa spriedumā Nr. 2019-24-03 “Par Ministru kabineta 2012. gada 18. decembra noteikumu Nr. 913 “Noteikumi par garantēto minimālo ienākumu līmeni” 2. punkta atbilstību Latvijas Republikas Satversmes 1. un 109. pantam”. Pieejams: <https://www.satv.tiesa.gov.lv/press-release/norma-kas-nosaka-garanteto-minimalo-ienakumu-limeni-neatbilst-satversmes-1-un-109-pantam/>

aug, nobriest un noveco, bet cilvēka ontoloģiskā iedaba paliek nemainīga. Tāda metafiziskā skatījuma ietvarā cilvēka cieņa īpašu nozīmi iegūst, kad cilvēka personai ir jāizdara ētiskas izvēles par cilvēktiesību īstenošanu. Tās ir situācijas, kas ietver lēmumus par cilvēka tiesībām uz esamību un personisko brīvību, – tādas kā cilvēka personas dzīvības cieņpilna uzturēšana viņa vecumā vai lēmums dot iespēju nākt pasaulē bērnam, kurš pieteicies.²⁶

Cilvēka personības tapšanā audzināšanas un izglītības procesā Maritēna filosofijā balstīta izpratne par cilvēka personu kā vienotu ķermenisku un garīgu veselumu var palīdzēt veidot un iemantot spēju vienot savu tiesību apzināšanos un īstenošanu ar atbildību un cieņu pret sevi un citiem. Tas ir būtiski, lai cilvēka persona apzināti cienītu sevi ķermeniskā un garīgā veselumā, tāpat cienītu citus un spētu veidot cieņpilnas mīlestības attiecības ar pretējo dzimumu. Maritēns cilvēka tiesības uz personīgo brīvību un savas gribas lēmumu autonomiju (“veidot pašam savu dzīvi kā saimniekam pār sevi”) vieno ar cilvēka atbildību par savu rīcību.

Domājot par cilvēka personu un ģimeni, Maritēns uzsver, ka cilvēka personas tiesības laulāties un dibināt ģimeni, kā arī ģimeniskā kopība (*société familiale*) kā tāda izriet no dabiskā likuma un ir pirmējās attiecībā pret politisko kopienu un valsti (Maritain, 2005, 217). Laikmeta cilvēktiesību sarunā šī nostādne ir aktuāla, jo aicina domāt, ka laulības un ģimenes izpratnes un ar to saistīto cilvēktiesību pamatojums ir meklējams paša cilvēka ķermeniskā un garīgā veidola realitātē. No tās izriet, ka laulības pamatā ir sievietes un vīrieša bioloģiski noteiktā abu dzimumu savstarpējās papildināšanās kārtība. Tā ir pamatā laulības *konjugālajai* izpratnei: laulība ir sievietes un vīrieša visaptveroša – ķermeniski un garīgi vienojoša – savienība, kas ir vērtīga pati par sevi, bet laulāto rūpes par bērniem to padara par sabiedrisku labumu, kura atbalstīšana ir valstiskās kopienas interesēs (Gērgiss, Andersons, Džordžs, 14–16). Apziņa par laulības un ģimenes pamatojumu dabiskajā likumā un Maritēna minētās ģimeniskās kopības tiesības uz “savas satversmes cieņu” aicina domāt par to, kādā veidā labāk nodrošināt sociālu un tiesisku aizsardzību tādām valstiskās kopienas piederīgo dzīvošanas savienībām, kuru pamatā nav laulība vai no asinsradniecības izrietošas saites. Maritēna skatījums aicina kritiski vērtēt, vai valstiskās kopienas kopīgā labuma interesēs ir mainīt laulības un ģimenes definīciju vai drīzāk likumdošanā jāparedz jauna veida sociālās un tiesiskās aizsardzības pieejas. Tas arīdzan aktualizē atbildību pret bērna dabiskajām tiesībām ģimenē būt kopā ar savu

²⁶ Šajā kontekstā Ingas Bītes raksts “Par nedzimuša bērna tiesību aizsardzību” ir viena no retajām profesionālu juristu publikācijām, kurā argumentācija ir balstīta no dabiskām tiesībām izrietošās bērna tiesībās uz dzīvību (Bīte, 2012).

bioloģisko tēvu un māti (Faust, Manning, 2021, 7–8). Aizskārumu šīm bērna cilvēktiesībām un bērna personas cieņai 21. gadsimtā nodara ne tikai tādi ģimenes iekšējie apstākļi kā vecāku šķiršanās, viena vai abu vecāku nespēja vai nevēlēšanas audzināt savu bērnu, bet arī tādi pieaugušu personu lēmumi un rīcība, kuru faktiskās sekas liedz bērnam augt dabiskā ģimenē ar māti un tēvu.²⁷

Mūsdienu demokrātijās īpaši nozīmīgās tiesības uz runas jeb izteiksmes brīvību Maritēns izteic vārdos “tiesības brīvi pētīt un diskutēt”. Maritēna ieskatā, tās pieder pie neaizstājamām dabiskām tiesībām un kalpo, lai valstiskajā kopienā vairotu patieso un labo, jo pati cilvēka iedaba tiecas meklēt patiesību (Maritain, 2005, 186). Maritēna cilvēktiesību filosofija rosina kritiski vērtēt tos fenomenus un iniciatīvas, kas demokrātiskā sabiedrībā inenes nesamērīgus ierobežojumus tiesībām brīvi paust uzskatus un reliģisko pārliecību. Centieni iekļaut likumos tādas ideoloģiskus konstruktus kā “naida runa”, “emocionālā vardarbība”, “seksuālā orientācija” notiek it kā cilvēktiesību aizstāvības vārdā, bet, reiz nokļuvuši tiesiskajā realitātē, tie apdraud personas tiesības paust savus uzskatus un reliģisko pārliecību un rada vispārēju nedrošības un baiļu gaisotni (*chilling effect*). Maritēns uzsvēra, ka valstij ir tiesības ierobežot vārda jeb izteiksmes brīvību tikai praktisku apsvērumu dēļ. Valsts nekad to nedrīkst ierobežot jebkāda veida ideoloģijas diktētu apsvērumu dēļ (Maritain, 1951, 117). Kontekstā ar šīm nostādnēm ir jāņem vērā Maritēna uzskats, ka cilvēka cieņai ir jābūt augstākajai vērtībai, kas organizē cilvēktiesību īstenošanu. Tiesības uz izteiksmes brīvību vienotībā ar cilvēka cieņas vērtību liek runas brīvībai ieņemt cieņpilnu izteiksmi 21. gadsimta valstisko kopienu komunikācijas telpās – paužot attieksmi pret cilvēka uzskatiem cienīt cilvēka personu.

Maritēna neotomiskā cilvēktiesību filosofija ir aktuāla 21. gadsimta cilvēktiesību sarunā. Tā uztur un bagātina cilvēktiesību filosofiju, pamatojot cilvēktiesības paša cilvēka būtībā un saistot to interpretāciju ar dabiskā likuma mērķtiecīgo objektīvo kārtību. Maritēna uzskats, ka cilvēka cieņa ir augstākā vērtība, kas nosaka cilvēktiesību īstenošanas kārtību, var palīdzēt aktivizēt nepieciešamo domāšanas spriedzi, kad cilvēka personai ir jāpieņem lēmumi ar lielu ētisko slodzi par to, kā interpretēt un īstenot savas cilvēktiesības un kā attiekties pret citu personu cilvēktiesību īstenošanas prasībām.

²⁷ Latvijā aktuālajās diskusijās par ģimenes jēdzienu, par mātes, tēva un bērna tiesībām un cieņu Maritēna dabiskajā likumā pamatotajām ģimenes tiesībām būtībā radniecīga izpratne ir sastopama Satversmes tiesas tiesneša Alda Laviņa atsevišķajās domās lietā Nr. 2019-33-01 (Laviņš, 2021).

Noslēgums

Transcendentais pamatojums cilvēka cieņai un cilvēktiesībām, ko Maritēns sniedz saskaņā ar tomsma filosofijas skaidroto kristietības priekšstatu par personas dievišķo līdzību, viņas tiešajām attiecībām ar savu Radītāju un dabiskā likuma saikni ar Mūžīgo likumu, ir rosinājums 21. gadsimta cilvēka domāšanai vismaz divos būtiskos virzienos. Pirmkārt, tas dominējoša materiālisma un utilitārisma sekularizētā sabiedrībā aicina nepārtraukt jautāt pēc personas esamības jēgas un garīgo meklējumu cēloņiem. Otrkārt, tas aicina pašu sekularizēto Rietumu civilizāciju ar cieņu izturēties pret savu antīkajā filosofijā un judeokristīgajā mantojumā balstīto cilvēka izpratnes, vērtību un ideālu paradigmu. Tieši šajā paradigmā būtiskā kristīgās izpratnes par cilvēku un cilvēka iedabu ietekmē radās modernā demokrātija un notika cilvēktiesību atzīšana politiskos dokumentos (Hoye, 2007; Hoye, 2018, 62). Maritēna skatījumā cilvēka cieņas un tiesību pamatojuma saikne ar Absolūto nebūt nav kristīgas filosofijas monopols, bet gan tā ir kopīga visām filosofijām, kas atzīst par Visumu augstāka Absolūta esamību un cilvēka dvēseles pārlaicīgo vērtību. Maritēna universālais skatījums sasaucas ar ievērojamā vācu teologa Hansa Kinga (*Hans Küng*) pasaules ētosa koncepciju (*Weltethos*). Tā ir ideja, ka katra lielā pasaules reliģija, balstoties katra savā mācībā, var dot pienesumu, lai cilvēces miera un kārtības labā vairāk tiktu ievērotas vienojošas humānas vērtības un ētiskas nostādnes katrā laikā un rīcībā un līdz ar to tiktu stiprināta cilvēktiesību ievērošana (Küng, 2007, 896–899). Maritēna filosofija 21. gadsimtā var kalpot, lai sekmētu universālu un vispāršaistošu cilvēktiesību ievērošanas apziņu pāri reliģiju un kultūru robežām – savā veidā turpinātu to darbu, ko Maritēns veica, sekmēdams vispārēju cilvēktiesību atzīšanu 20. gadsimta vidū.

Otrā pasaules kara gados ASV Maritēna sarakstītā eseja “Cilvēktiesības” (*Les droits de l’homme*) un viņa sniegtie priekšlasījumi iedvesmoja ASV sabiedriskās organizācijas pārliecināt drīzāk izvairīgo ASV administrāciju 1945. gadā izveidot Cilvēktiesību komisiju tikko nodibinātās Apvienoto Nāciju Organizācijas (ANO) paspārnē. Viņa darbs UNESCO Cilvēktiesību teorētiskā pamatojuma komitejā, domu apmaiņa ar ANO Cilvēktiesību komisijas sekretāru Šarlu Maliku (*Charles Habib Malik*) un tās vadītāju Eleanoru Rūzveltu (*Eleanor Roosevelt*) deva pienesumu ANO Deklarācijas izstrādē²⁸ (Pallares-Yabur, 2019; Mougél, 2005, 205–208).

²⁸ Renē Mužels piemin biogrāfisku faktu, ka sagādīšanās pēc Maritēns un Rūzvelta 1947. gada decembrī tikās Ņujorkā un vienā avioreisā ceļoja uz Eiropu. Maritēns – lai pildītu vēstnieka pienākumus Vatikānā, Rūzvelta – uz ANO sesiju Ženēvā (Mougél, 2005, 208).

UNESCO sagatavotajā cilvēktiesību filosofijas rakstu krājumā ANO Deklarācijas teksta darba grupas vadītāji Eleanorai Rūzveltai Maritēns izklāstīja cilvēktiesību pamatojumu dabiskā likuma filosofijā un aicināja panākt vienošanos par ANO Deklarācijas saturu “praktiskas konverģences”²⁹ ceļā – tas nozīmē: vienoties par vispārīgiem kopīgiem cilvēktiesību pamatprincipiem un normām, kam dažādās, pat konfliktējošās cilvēces domāšanas un garīgās tradīcijas sniedz atšķirīgu filosofisku pamatojumu, bet pamatprincipi kā tādi ir līdzīgi, praktiski un vienojoši (Maritain, 2005, 221). Tāda “praktiskā konsensa” domāšana un vienošanās spēja ir īpaši nozīmīga valstīm un starptautiskajām organizācijām, rūpējoties par karu un konfliktu novēršanu un cenšoties mazināt globālo sasīlšanu.

Maritēns pārstāvēja tēzi, ka vispārējām cilvēktiesībām ir jāizriet no dabiskā likuma filosofijas par katram cilvēkam dabiski piemītošām pamattiesībām un pienākumiem, jo tad cilvēktiesībām būs universāls raksturs un cilvēki ikvienā kultūras un reliģijas tradīcijā tās identificēs kā sev piemītošas tiesības. ANO Deklarācijas rakstītāji iesaistījās pamatīgās diskusijās par to, vai cilvēktiesības būtu pamatojamas dabiskajā likumā (Johnson, 1998, 49). Viņu domapmaiņa būtībā ilustrēja Maritēna ideju par dabiskā likuma un dinamiskajām attiecībām ar *ius gentium* un pozitīvo likumu. Rezultātā ANO Deklarācijas 1. panta vārdi “Visi cilvēki piedzimst brīvi un vienlīdzīgi cieņā un tiesībās. Viņiem ir dots saprāts un sirdsapziņa” izsaka dabiskā likuma pamatpatiesību. Cilvēkiem tiesības piemīt konnaturāli – kopā un vienoti ar cilvēka iedabu, cilvēka cilvēcību jeb, filosofiskos terminos, cilvēka ontoloģisko būtību un metafiziku, kas ietver cilvēka brīvību un intelektu. Maritēna ideja par dinamiskajām attiecībām starp dabisko likumu un cilvēku rakstītajiem likumiem var palīdzēt 21. gadsimta valstiskajām kopienām attīstīt nepieciešamo tiesību filosofijas refleksiju, lai likumdošana un likumu piemērošana vairāk respektētu dabiskā likuma patiesības.³⁰

Maritēna cilvēktiesību filosofija 21. gadsimta cilvēka domāšanai ir nepieciešama, jo tā sniedz visdziļāko apstiprinājumu un aizstāvību cilvēka cieņai un cilvēktiesībām, bet tajā pašā laikā palīdz atpazīt un kritizēt iespējamās cilvēka cieņas un cilvēktiesību apdraudējumus. Apstiprinājums un aizstāvība izriet no tomiski personālistiska skatījuma uz pašā cilvēka ontoloģisko būtību un atziņas par nemainīgu dabiskā likuma kārtību, kas izriet no Dieva iedibinātās mūžīgās kārtības. Kritiskās

²⁹ Autora tulkojums: [convergence pratique] (Maritain, 2005, 221).

³⁰ Kad 1937. gadā pieņēma Latvijas Republikas Civillikumu, kas ir spēkā arī mūsdienās, Latvijas ievērojamākie juristi norādīja, ka tā “pamatlīnijas nav iedomājamas bez dabisko tiesību gara respektēšanas” un ka likumam ne tikai jāregulē tiesiskā konfliktu risināšanas kārtība, bet tam pienākas arī celt sabiedrības “tikumiskos un morālos spēkus” (Šulcs, 1937).

domāšanas ievirzi rezumē atziņa, ka cilvēktiesības nevar būt tas, vai saukt par “cilvēktiesībām” nevar to, kas nonāk pretrunā ar personas cieņu un būtību, teleoloģisko iedabu un dabiskā likuma kārtību. Centieni par cilvēktiesībām pasludināt jebkuru indivīda autonomās gribas vēlmi vai vajadzību var apdraudēt cilvēktiesību jēdzienu un izraisīt tā noliegumu. Maritēna filosofija aicina caur personālisma perspektīvu atjaunot un saglabāt domāšanas saikni ar Eiropas klasiskās filosofijas aristoteliski tomiskā reālisma tradīciju, kas Maritēnam bija avots patiesai ticībai cilvēka cieņai un cilvēktiesībām.

Bibliogrāfija

- Bite, Inga. (2012) Par nedzimuša bērna tiesību aizsardzību // *Jurista Vārds*. Nr. 30. Pieejams: <https://juristavards.lv/doc/250413-par-nedzimusa-berna-tiesibu-aizsardzibu/> (skatīts 28. 02.2021.)
- Broks, Jānis. (2008) *Tiesības filosofija*. Rīga: SIA “Biznesa augstskola Turība”, 431 lpp.
- Čuhina, Larisa. (1993) Svētā Akvīnas Toma filozofiski teoloģiskā sistēma // *Svētais Akvīnas Toms*. Rīga: Latvijas Zinātņu akadēmija, Filozofijas un socioloģijas institūts, 194.–209. lpp.
- Faust, Katy; Manning, Stacy. (2021) *Them Before Us: Why We Need a Global Children’s Rights Movement*. New York Nashville: Post Hill Press. (autoru atsūtīts eksemplārs pdf formātā).
- Finnis, John. (1998) *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. New York: Oxford University Press.
- George, Robert P. (2016) *Gnostic Liberalism*. Pieejams: <https://www.firstthings.com/article/2016/12/gnostic-liberalism> (skatīts 10.06.2021.)
- Gērgiss, Šerīfs; Andersons, Raians T.; Džordžs, Roberts P. (2021) *Kas ir laulība? Vīrieša un sievietes savienības aizstāvība*. Liepāja: Kodoka SIA.
- Glendon, Mary Ann. (1991) *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. New York: The Free Press.
- Glendon, Mary Ann. (2001) *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House.
- González, Ana Marta. (2006) Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas // Gonzalez, A. M. (ed.) *Contemporary perspectives on natural law: natural law as a limiting concept*. New York: Routledge (University of Navarra, Spain), p. 24.
- Horn, Norbert. (2007) *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie*. Heidelberg: C. F. Müller Verlag.
- Hoye, William J. (2007) *Die religiös-kulturellen Wurzeln westlich demokratischer Verfassungen*. Pieejams: <https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/d-praktischetheologie/katholischetheologieundihredidaktik/hoye/bibliografie/demokratie.goslar-vortrag.pdf> (skatīts 09.06.2021.)
- Hoye, William J. (2018) *Die verborgene Theologie der Säkularität*. C. Böhr, Trier, Deutschland: Springer VS.
- Intervija ar Agnesi Irbi un “Satori” diskusija “Ģimenes nemieri”. Pieejams: <https://www.youtube.com/watch?v=GfaVaTcrr8c>; <https://satori.lv/event/satori-diskusija-gimenes-nemieri> (skatīts 28.02.2021.)

- Johnson, M. Glen. (1998) *A Magna Carta for Mankind: Writing the Universal Declaration of Human Rights* // Johnson, M. Glen.; Symonides, Janusz (eds.) *The Universal Declaration of Human Rights. A history of its creation and implementation 1948–1998*. Paris: Unesco Publishing.
- Kerr, Fergus. (2009) *Thomas Aquinas. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kiope, Māra. (2008) *Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā* (promocijas darbs). Rīga: Latvijas Universitāte.
- Klassen, David 2005. Jacques Maritain and Natural Rights: The Priority of Metaphysics over Politics // *Maritain Studies / Etudes Maritainiennes*. Nr. 21, pp. 122–132.
- Kļaviņš, Paulis. (2012) *Gaismas akcija 1969–1989*. Mārupe: Drukātava.
- Kreeft, Peter. (1990) *A Summa of the Summa*. San Francisco: Ignatius Press.
- Kūle, Maija. (2016) *Jābūtības vārdi. Etides par zināšanām un vērtībām mūsdienā Latvijā*. Rīga: Zinātne.
- Küng, Hans. (2007) *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. München: Piper Verlag GmbH.
- Latvijas Republikas Satversmes tiesas spriedums lietā Nr. 2019-24-03 “Par Ministru kabineta 2012. gada 18. decembra noteikumu Nr. 913 “Noteikumi par garantēto minimālo ienākumu līmeni” 2. punkta atbilstību Latvijas Republikas Satversmes 1. un 109. pantam”. Pieejams: <https://www.satv.tiesa.gov.lv/press-release/normakas-nosaka-garanteto-minimalo-ienakumu-limeni-neatbilst-satversmes-1-un-109-pantam/> (skatīts 07.06.2021.)
- Laviņš, Aldis. Satversmes tiesas tiesneša atsevišķās domas lietā Nr. 2019-33-01 “Par Darba likuma 155. panta pirmās daļas atbilstību Latvijas Republikas Satversmes 110. panta pirmajam teikumam”. Pieejams: https://www.vestnesis.lv/op/2021/7.9?fbclid=IwAR21nFNVAYS0sd_xtqh38Oz3EsclvwLoBwCu7Mk7iDlpE1ETDyF1er8bE (skatīts 28.02.2021.)
- Levits, Egils. (2019) Pārdomas par Latvijas vietu, lomu un uzdevumiem 21. gs. pasaulē. *Latvijas Vēstnesis*. Pieejams: <https://www.youtube.com/watch?v=zHw9pdil6i8> (skatīts 28.02.2021.)
- Maritain, Jacques. (1947) *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie.
- Maritain, Jacques. (1951) *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Maritain, Jacques. (1952) *The Range of Reason*. Pieejams: <https://maritain.nd.edu/jmc/etext/range03.htm> (skatīts 07.06.2021.)
- Maritain, Jacques. (2005) *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l’homme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- McCauliff, C. M. A. (2009) Cognition and Consensus in the Natural Law Tradition and in Neuroscience: Jacques Maritain and the Universal Declaration of Human Rights. Pieejams: <https://digitalcommons.law.villanova.edu/vlr/vol54/iss3/3>
- Menke, Christoph; Pollmann, Arnd. (2007) *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.
- Mougel, René. (1993) Maritain perdu et retrouve // *Revue des Deux Mondes*. Décembre 1993, pp. 19–26.
- Mougel, René. (2005) Avertissement // Maritain, Jacques. *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l’homme*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 205–208.
- Moyn, Samuel. (2011) Personalism, Community, and the Origins of Human Rights // Hoffmann, S-L. (Ed.) *Human Rights in the Twentieth Century*. New York: Cambridge University Press, pp. 85–106.

- Nussbaum, Martha C. (2001) Political Objectivity // *New Literary History*. Vol. 32, No. 4, pp. 883–906.
- Pallares-Yabur, Pedro. (2019) An Introduction to the relationship between Jacques Maritain with the nuclear drafters of the Universal Declaration of Human Rights. Pieejams: <https://www.researchgate.net/publication/338151630> (skatīts 09.06.2021.)
- Regan, Richard J.; Baumgarth, William P. (2002) *Aquinas. On Law, Morality and Politics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. Kindle edition. Pieejams: www.amazon.com (skatīts 30.06.2021.)
- Rudevskis, Juris. (2011) 89. Valsts atzīst un aizsargā cilvēka pamattiesības saskaņā ar šo Satversmi, likumiem un Latvijai saistošiem starptautiskiem līgumiem // Balodis, Ringlods (zinātniskais vad.) *Latvijas Republikas Satversmes komentāri. VIII nodaļa. Cilvēka pamattiesības*. Rīga: Latvijas Vēstnesis, 21.–60. lpp.
- Šulcs, Lotārs. (1937) Dabisko tiesību jēdziens // *Jurists*. Nr. 1/2, 21. lpp., 22. sleja.
- Terjuhana, Jūlija. (2021) Eiropas Komisija ierosina ieviest pirmos mākslīgā intelekta noteikumus // *Jurista Vārds*. Nr. 21(1183).
- Valadier, Paul. (2007) *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*. Paris: Desclée de Brouwer, Kindle edition. Pieejams: www.amazon.com (skatīts 02.06.2021.)
- Valadier, Paul. (2013) Une démocratie peut-elle se passer de valeurs et les exigences des particularités. L'apport de Jacques Maritain // Durand, Jean-Dominique; Mougel, René. (dir.) *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain. Enjeux et défis*. LARHRA, p. 19.
- Valadier, Paul. (2014) Jacques Maritain's personalist conception of human dignity // Düwell, Marcus; Braarvig, Jens; Brownsword, Roger; Mieth, Dietmar (eds.) *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laura Bitiniece

Antīko tekstu relevance pārmaiņu laikos: piezīmes par Platona “Politīķi”

Domājot par ārkārtējību Covid-19 pandēmijas kontekstā, nonācu pie atslēgvārdiem piekrišana/piespiešana, lēmumu pieņemšana/nepieņemšana, nokavētais/paspētais, laba/slikta komunikācija ar sabiedrību, politiķa likumiskā autoritāte / indivīda brīvība. Citādi formulēti, šie vārdi atrodami Platona darbā “Politīķis”, izgaismojot domu, ko es centos noformulēt ja ne gluži pavasarī, tad noteikti rudens beigās, kad tik acīmredzami, taču politiski kūtri un negribīgi sākās apjausma par vīrusa izraisīto saslimšanas t. s. otro vilni. Tas ir jautājums par politiķa lomu jeb, kā to sauktu Platons, par *politikē technē* jeb politiķa mākslu/prasmi. Kāpēc es to sasaistu ar ārkārtējību? Manuprāt, mūsu acu priekšā ir notikusi pārvērtība, *status quo* izmaiņas tieši attiecībā uz *politikē technē*, kādu Latvijā to bijām pieraduši uztvert un izprast, un ļoti iespējams, ka ne tikai Latvijā.

Platons darbā “Politīķis”¹ ne tikai risina jautājumu, kas ir politiķis, bet pievēršas metodoloģiskiem jautājumiem par definīcijas veidošanu vispār, kā arī piemēra un metaforas izmantošanai argumentācijā. Rakstā pievērsīšos Svešinieka no Elejas Itālijā un Jaunā Sokrata mēģinājumiem saprast, kas ir politiķis un viņa prasme, norādot uz trim *politikē technē* aspektiem, kādus tos iezīmē Platons – *kairos*,² konfliktiem sabiedrībā un valsts vienotībai, kā arī politiķa autoritātei iepretī likumiem. Raksta mērķis ir norādīt, kas Platona aprakstītajā sarunā par *politikē technē* ir saistošs un ārkārtējs pandēmijas kontekstā.

¹ Platona darba *Πολιτικός* nosaukumu iespējams atveidot kā “Valstsvīrs”, “Politīķis”. Rakstā izmantoju abus variantus, jo: (a) vārdam “politīķis” ir grieķu izcelsme, (b) savukārt “valstsvīrs”, iespējams, mūsdienās precīzāk nodod vēstījumu par to, ka tas ir pie varas esošs cilvēks, kas vada valsti un kam rūp, lai tā tiktu pārvaldīta pēc iespējas labāk, ko nevar teikt par “politīķis” lietojumu mūsdienu ikdienas valodā, (c) taču “valstsvīram” var būt arī “patvaldnieka” konotācija, kas nav nepieciešami tas, uz ko uzstātu Platons. Platons kritizē demokrātiju, taču darbā *Politikos* nenorāda, ka tikai patvaldnieks var būt īsts *politikos*. Rakstā grieķu vārdi transkribēti latīniski.

² Sengrieķu kultūrā pazīstamajam jēdzienam *kairos* pievērsīšos atsevišķā raksta daļā, taču īsumā tas tulkojams kā “īstais brīdis” un “pareizais satemrs”, kad un kā kaut kas ir jā dara. Tādējādi *kairos* šī raksta kontekstā tiešā veidā attiecas uz politiķa darbību, aktivitāti vai bezdarbību.

Politikē technē

Darba “Politikis” sarunas pamatā ir mēģinājumi gan nošķirt *politikos* no visiem citiem ekspertiem un zinātājiem valstī, t. i., definēt *politikē technē* specifisko saturu, gan arī ar zināmu metaforu palīdzību vizualizēt to, kā ir izprotams politiskās prasmes darbības veids jeb *modus operandi*.

Darbā “Politikis” ir lasāms, ka politikis savā darbā var paveikt diezgan maz, izmantojot rokas vai pat visu ķermeni, salīdzinot ar to, ko viņš var izdarīt ar prātu (Pol. 259c), tādējādi pirmais dialogā sastopamais dalījums iedala prasmes darīšanā jeb ražošanā un zināšanā. Skaidrs, ka politikis neko neražo, tātad viņš ir zinātājs, bet kāds? Nākamais dalījums nošķir zināšanu teorētiskā zināšanā (kā aritmētika) un direktīvā jeb vadošā zināšanā, kas grieķiski ir *epitaktikon*. Piemēram, būvdarbu vadītājs ir cilvēks, kas pats neko neražo un arī neko nebūvē, tomēr bez viņa vadības un zināšanām neko nevar uzbūvēt. Starp visiem vadītājiem tiek izcelta atsevišķa grupa, kurai, kā norāda Svešinieks no Elejas, nav sava specifiska nosaukuma, proti, *epitaktikai* valsts gadījumā ir arī *autepitaktikē* jeb pašdirektīvs, pašvadošs zinātājs (Pol. 260d–e), proti, tāds, kurš nesaņem norādes no kāda cita, bet balstās tikai savā specifiskajā zināšanā, kas nav identiska tai zināšanai, kas ir būvniekiem, bet tieši būvniecības *vadīšanas* specifiskajai zināšanai. Sarunai virzoties tālāk, cits pēc cita tiek veikti līdzīgi nošķīrumi, kas ļauj nonākt pie secinājuma, ka politikis ir kāds, kas līdzīgi kā gans (pirmā metafora³) rūpējas par lielāku skaitu cilvēku. Atkal nepieciešami tālāki nošķīrumi, lai nodalītu politiķi no citiem, kas rūpējas par lielāka cilvēku skaita labklājību (piemēram, zemnieki, dzirnavnieki un tirgotāji).

Svarīgi ir pamanīt, ka politiķa mākslu ir iespējams saprast tikai saistībā ar citiem ekspertiem un zinātājiem, kuru zināšana vienlaikus attiecas uz lielāku cilvēku skaitu (Pol. 275a–b).

Cenšoties paturēt prātā minēto par politiķi kā vadītāju, kas izprotams tikai atsaucē uz pārvaldāmajiem, nākamajā sarunas pavērsienā Platons iesaista jaunu jēdzienu, kas skaidro politiķa mākslu: “Jo patiesai *politikē technē* pašai nepiederas veikt praktiskus uzdevumus, bet gan vadīt (*archein*) tos, kam ir spēja tos paveikt, jo tai ir zināms, kad ir pareizais laiks (*egkairos*) iekustināt svarīgākās lietas un kad tam ir nepareizais laiks (*akairos*). Un pārējiem jārikojas, kā tiem noteikts.” (Pol. 305c–d) Redzams, ka atsaukšanās uz citiem zinātājiem jeb ekspertiem notiek vienā pavisam konkrētā veidā, proti, nav runa par to, ka valstsvīram būtu jāzina vairāk vai labāk nekā ekspertiem, nē,

³ Par metaforu un modeļu jeb modelējošu piemēru izmantošanu Platona darbos “Sofists” un “Valstsvīrs” sk.: Gill, 2006, kā arī Moore, 2016 un Sayre, 2006.

tas nav iespējams, bet viņam jāzina *kairos* jeb izšķirošais mirklis un pareizais samērs rīcībai un lēmumu pieņemšanai.

Līdz ar šo *politikē technē* raksturojumu darbs “Politikis” nostājas līdzās darbam “Valsts”, kurā risināts, kāda politiskā autoritāte varētu piemist filosofiskām zināšanām, un darbam “Likumi”, kur sarunbiedri likumu autoritatīvo pamatu centās rast specifiskā zināšanā (*politikē technē*) (Lane, 1998, 137). Nupat citētais raksturojums liek jautāt – kāda autoritāte pienākas politiķim, kura zināšana ir ekskluzīvi zināšana par *kairos*? Lai to noskaidrotu, nepieciešams iezīmēt jēdziena *kairos* aprises sengrieķu un sengrieķu autoru interpretētāju darbos, kā arī ieskicēt *kairos* lietojumu Platona tekstos. Šāda tekstuāla atkāpe nepieciešama, lai skaidrāk norādītu uz jēdziena *kairos* neatsveramo nozīmi *politikē technē* definīcijā.

Kairos

Sengrieķu jēdziens *kairos* ir grūti tulkojams citās valodās. Ne velti to visbiežāk tulko paskaidrojoši, t. i., izmantojot vairākus vārdus, kā, piemēram, latīņu *tempus speciale, occasio*, vācu *Zeitpunkt, Gelegenheit*, franču *juste mesure, occasion*, angļu *right measure and time*, itāļu *momento opportuno, giusta misura* u. tml. Retorikas teorētiķis Džeimss Kinīvijs norāda, ka ivritā *kairos* tulkojams vienā vārdā *eth* jeb *ēt*⁴, kas tomēr nespēj atainot jēdziena daudznozīmību (Thompson, 2000, 76). Savā ziņā dubultu nozīmi *kairos* iemanto jau antīkajos laikos caur piemēriem, kuros tiek attēlota bultas izšaušana vai aušana, kas ietver gan laicisko, gan telpisko aspektu. Bulta ir jāizšauj pareizajā mirklī un ar pareizo spēku, savukārt kustīgā audēja segā pavediens jāievieto noteiktā laikā un noteiktā veidā. Ja tiek nokavēts mirklis vai izraudzīts nepareizais samērs, *kairos* ir zudis.

⁴ Visticamāk, ka šis vārds ir תת jeb *eth, ēt*, kā slavenajās rindās no Vecās Derības dzejas un gudrības grāmatas “Zālamans mācītājs” rindām 3:2:

מִי־מֵשֶׁה תַּחַת, קִץ־לְכֹל תְּעוֹ; וְנִמּוֹ, לְוֹכֵל אֵי

תְּוֹמֵל תְּעוֹ, תְּדַלֵּל תְּעוֹ ב

Katrai lietai ir savs nolikts laiks, un katram īstenošanai paredzētam nodomam zem debess ir sava stunda.

Savs laiks piedzimt, savs laiks mirt, savs laiks dēstīt, un savs laiks dēstīto atkal izraut.

Savs laiks kādu nogalināt, un savs laiks kādu dziedināt; savs laiks ko noplēst, un savs laiks ko uzcelt.

Savs laiks raudāt, un savs laiks smieties; savs laiks sērot, un savs laiks diet.

Savs laiks akmeņus mest, un savs laiks tos salasīt; savs laiks apkampties, un savs laiks, kad šķirties.

Savs laiks ir ko meklēt, un savs laiks ko pazaudēt; savs laiks ir ko glabāt, un savs laiks ko galīgi atnest.

Savs laiks ir ko saplēst, un savs laiks atkal to kopā sašūt; savs laiks klusēt, un savs laiks runāt.

Savs laiks mīlēt, un savs laiks ienīst; savs laiks karam, un savs laiks mieram.

Kairos jēdziena sarežģītība slēpjas tajā, ka tas apvieno “īsto brīdi” ar “pareizo samēru”, radot daudznozīmību.

Sengrieķu mitoloģijā *Kairos* ir Zeva jaunākais dēls. Viņš attēlots kā jauneklis ar garu matu šķipsnu uz pieres, spārniem pie papēžiem un pleciem, kā arī uz priekšu izstieptām rokām, turot svarus (citās versijās – asu nazi). Vizualizācija norāda uz *Kairos* kustīgumu, nepastāvību un pareizā samēra, precīza trāpījuma meklējumiem. Mīts vēsta, ka *Kairos* iespējams saķert aiz matu šķipsnas, ja tas tuvojas, taču, ja *Kairos* ir paskrēji garām, to vairs nevar pieturēt.

Itāļu filosofs Džordžio Agambēns citē Hipokrātiskos rakstus, kur *kairos* pretstatīts *chronos*, ko parasti mēdz uzskatīt par lineāro laiku: “*Chronos* ir tas, kurā ir *kairos*, un *kairos* ir tas, kurā ir maz *chronos* (Agamben, 2005, 68–69).” Katrs *kairos* ir vienlaikus arī *chronos*, bet ne katrs *chronos* atklājas kā *kairos*. Lineārais laiks nav pagērošs, izšķirošs, rīcību vai lēmumu pieprasošs, tas drīzāk ir raksturojams kā plūstošs, tekošs, homogēns.

Turklāt līdzās nepastāvīgajai sociālai, kultūras un politikas realitātei, kurā *kairos* parādās kā īstais brīdis, kas jāizmanto, paveras otra *kairos* izpratne kā par dievišķo, kosmisko un iedvesmoto mirkli, ko īpaši uzsver kristīgā tradīcija.⁵ Teologs Pauls Tilihs attīstījis ideju par *kairos* kā sakrālo pārrāvumu hronoloģiskajā un profānajā laika plūdumā, kas izpaužas kā dievišķs imperatīvs, transcendējot pasauli (Tillich, 1969, 54). Lineārā laika plūdumā parādās svētītais laiks, kas arī ir vienīgais patiesais un īstais laiks. Rumāņu filosofs un reliģiju pētnieks Mirča Eliade, rakstot par *axis mundi*⁶, piedāvā versiju, ka cilvēki mirklīgo, dievišķo imperatīvu padarījuši klātesošu, atvēlot tam sakrālu telpu (Crosby, 2013, 137–138). Ar sakrālās telpas palīdzību rodas vieta, kurā svēto atklājošais mirklis kļūst ilgtspējīgs un spēj turpināties it kā bezgalīgi.

Kairos daudznozīmībai tādējādi ir vairākas izpausmes: jēdziens ietver gan pareizo brīdi, gan samēru; *kairos* izprotams laiciski un telpiski; tam piedēvējama gan dievišķa, gan pasaulīga (apstākļu sakritības) izcelsmē, turklāt attiecībā uz profāno plānu iespējams jautāt, vai *kairos* vienmēr tikai atklājas vai arī to var apzināti radīt. Pārlicību, ka var būt abējādi, pauž, piemēram, Frānsiss Bēkons: “Cilvēkam jārada sev laimīgas

⁵ Te gan jāteic, ka arī Sokrata gadījumā iespējams runāt par ko tādu kā dievišķo iedvesmu, iedvesmas mirkli (īpaši Platona darbu “Ions” un “Dzīres” kontekstā), taču šis pavediens pagaidām paliek ārpus raksta iespējām.

⁶ Mirča Eliade sāka izmantot *axis mundi* jēdzienu mitoloģiju pētniecībā 20. gadsimta 50. gados. Tas simbolisma ziņā sasauca arī ar pasaulē centra un “pasaules nabas”, “pasaules koka”, “dzīvības koka” jēdzienu. Latviešu mitoloģijā atbilstošs ir “Austras koks” vai “garā pupa”.

iespējas tikpat bieži, cik tās jāatrod.” (Bacon, 1605, II.xxiii.3.)⁷ Dž. Kinīvijs, runājot par retoriku, sniedz piemēru par profesionāli, kas izjūt auditoriju un spēj pielāgot savu runu tai, lai pārliecinātu klausītājus; taču vienlaikus rētors ir arī tas, kas spēj uzburt īsto mirkli un it kā novietot to tagadnē, piemēram, atgādinot kādu vēsturisku notikumu un cilvēku varonīgo rīcību, rētors rada klausītājos sajūtu par šī tikuma nepieciešamību tagadnē. Tas pats izdarāms, skatoties uz priekšu un radot vīzijas par nākotni. Tas, ka rētors var izjust *kairos* spiedienu un vienlaikus pārvaldīt tādas prasmes, kas citos rada *kairos* izjūtu, ir sarežģīts jautājums, kas pārdomājams arī Platona aprakstītā politiķa sakarā.

Pievēršoties Platona darbam “Politiķis”, rodami vairāki piemēri, kas uzrāda, ka vienmēr ir kāds pareizais brīdis karot vai atkāpties, tāpat kā pareizais brīdis pārliecināt ar retorikas spēku vai piespiest ar valstisku autoritāti (Pol. 304d–e).⁸ Ne rētors, ne ģenerālis tikai savas specifiskās zināšanas ietvaros nevar noteikt, kad viņa prasme vislabāk liekama lietā. Ja skatām valsti tādu, kā Platons to ataino darbā “Politiķis”, parādās aina, kurā vienmēr kaut kas sākas un kaut kas apstājas, kaut kas tiek iniciēts un tad pārtraukts, kaut kas tiek lietots un no kaut kā atturas, kaut kas dzimst un mirst (Lane, 1998, 195–196) – tā ir ļoti dinamiska, krāsaina un dzīva aina.

Viens no retajiem,⁹ kas analizējis Platona attiecības ar *kairos*, norādot uz *kairos* ētisko un estētisko līmeni Platona filosofijā, ir itāļu filosofs

⁷ “A man must make his opportunity, as oft as find it.” Kā jau minēts, “opportunity” ir viens no *kairos* tulkojumiem.

⁸ Un arī piespiešanas jautājums – jautājums par brīvības ierobežojumiem un piekrišanu, kas tik būtisks arī pandēmijas kontekstā, – arī šis jautājums valstiskā līmenī Platona tekstā atklājas tikai saistībā ar *kairos* prasībām, proti, Platons sāk runāt par to, ka cilvēkus var vai nu mēģināt pārliecināt, vai piespiest tad un tikai tad, ja politikim ir atklājies *kairos*, objektīva zināšana par to, ka šis ir izšķirošais mirklis pareizai rīcībai. Analogiju sniedz medicīnas piemērs. Ja pacients ir bērns, piemērs ir skaidri izprotams. Ārstam norādot uz kādas manipulācijas nepieciešamību, bērns var baidīties no tās un pretoties. Vecāki mēģinātu viņu pārliecināt vai, ja bez manipulācijas tiktu apdraudēta bērna drošība un dzīvība, pat piespiest bērnu. Pieaudzis pacients, izņemot trīs atsevišķus nosacījumus (ārkārtas stāvoklis bezsamaņā, atteikšanās pieņemt lēmumu, terapeitiskā privilēģija), var atteikties no ārstniecības pat tad, ja atteikšanās nozīmē nāvi. Taču, lai arī sarežģītāka, pieauguša pacienta analogija nav pretrunā ar ārsta autoritāti un neapgāž to, ka ārstam bija objektīva zināšana par *kairos*, un to, ko *kairos* pieprasīja. Pacienta nāve, kas iestātos bez manipulācijas veikšanas, savā ziņā būtu apstiprinājums ārsta zināšanai par *kairos*. Tas, par ko var šaubīties, ir ārstu un politiķu spēja tulkot *kairos* prasības – vai viņiem tiešām ir šādas zināšanas? Jāpatur prātā: lai arī daudzos gadījumos var izrādīties, ka abi kļūdās, būtu muļķīgi uzskatīt, ka zināšana par *kairos* neeksistē un neviens īstenībā nekad nezina, kas un kad būtu darāms.

⁹ Līdzās filosofei un politikas teorētiķei Melisai Leinaī, kuras darbi izmantoti šī raksta tapšanā.

Doro Levi¹⁰ (Kinneavy, 2002, 59–64). Levi izmantojis *kairos* skaidrojumu – kā īsto brīdi un pareizo samēru, lai lasītu Platona pārdomas par tikumību. Darbā “Tīmajs” Platons raksta: “Viss, kas ir labs, ir skaists, un skaistais nepastāv bez samēra [..].” (Tim. 87c). Platons samēru attiecinājis arī uz tikumiem, kas ir vidus starp pārmēru un nepietiekamību (ideja, ko pārņēmis Aristotelis).

Savukārt Aristotelis “Nikomaha ētikā” sniedz īsu un tiešu definīciju – *kairos* ir “labais attiecībā uz laika kategoriju” (Nic. Eth. 1096a), ko galvenokārt izvērš, analizējot retorikas mākslu. Platons darbā “Faidrs” pasāžā 271d–272b apraksta retorikas studijas, norādot uz dažādiem runu veidiem, dažādiem cilvēku raksturiem jeb dvēseles dispozīcijām un to, kā konkrēts runas veids sasauca ar klausītāja dvēseli. Kad students aptvēris teorētiskās zināšanas retorikā, viņam jādodas pasaulē un jāredz, kā zināšanas darbojas praksē. Viņam pašam ar savām maņām jāizjūt, kā atšķiras cilvēki un kāds pārliecināšanas veids tiem piemērotāks, – tikai tad retorikas zināšanas sāk kļūt noderīgas. Papildus tam retorikas skolniekam jāapgūst *kairos*, proti, *kad runāt un kad turēt muti ciet, kā arī zināt, vai runāt īsi vai pārspīlēti*, u. tml. (Phdr. 272a). Lai arī “Faidrs” ir sarakstīts krietni pirms “Politika”, redzams, ka *kairos* bijis Platonam būtisks jēdziens, kas savā duālajā būtībā – apzīmējot īsto brīdi un pareizo samēru – nav mainījies arī tad, kad tiek izmantots kā atslēgvārds, skaidrojot *politikē technē*.

Politikis kā audējs

Kāds ir politikas darbības veids? Politikis atrodas mainīgā realitātē, kur situācijas atšķiras cita no citas, un viņa padotībā ir eksperti specifiskās nozarēs. Izmantojot nākamo metaforu līdzās jau minētajai ganišanai, *politikē technē* tiek salīdzināta ar aušanu. Atšķirībā no lopkopjiem, kas iegūst vilnu, un vērpējiem, kas veido pavedienus, tikai audēji tos saauž kopā audumā – viņu prasme ir direktīva un pašdirektīva (jo aušanas procesā tos neviens cits nevada), turklāt tā izprotama tikai atsaucē uz pārējām prasmēm, kas to iespējojušas. Aušanas gadījumā citas prasmes, kas padarījušas aušanu iespējamu, ir vilnas iegūšana un vērpšana pavedienā. Modelējošo aušanas piemēru attiecinot uz valsts vadīšanu, vispirms nepieciešami skolotāji un izglītotāji, kuri sagatavo cilvēku darboties pilsoniski, ieņemt amatus, kļūt par kādas jomas zinātāju un pakļauties politikā (audēja) vadībai, kura uzdevums ir to visu apvienot vienotā veselumā – valstī (audumā) (Pol. 308d–e).

¹⁰ Levi raksta *Il concetto di kairos e la filosofia di Platone* (1924) angļiskais tulkojums tiek sagatavots un būs lasāms krājumā *Kairos in Translation* (Baumlin, Sipiōra, eds.)

Modelējošie piemēri nepieciešami, lai vienkāršotu sarežģītu konceptu izpratni. Ar metaforu palīdzību neredzamais tiek padarīts redzams, ko Platons izmanto, ja vien iespējams, lai papildinātu vārdisko skaidrojumu (Pol. 285d–286b). Sarunā izskan arī citas metaforas jeb modelējoši piemēri, kas palīdz no dažādiem aspektiem palūkoties uz politiķa raksturojumu, piemēram, kuģa vai armijas vadīšana, jau minētā ganīšana, aprūpēšana un ārsta prakse. Izklāstā pievēršos aušanai, jo tā ir vienīgā, kas iekļauta par galīgo uzskatāmajā politiķa definīcijā darbā “Politiķis”, taču tas nenozīmē, ka pārējās metaforas tiek noraidītas vai atceltas. Piemēram, Džila uzskata, ka kopējo virzienu, kur meklēt valstsvīra definīciju, iedod gana metafora, taču audēja metafora palīdz nošķirt valstsvīru kā ekspertu no citiem ekspertiem, savukārt ārsta un kapteiņa piemēri kalpo, lai nošķirtu valstsvīru no viltvāržiem jeb tādiem, kas tikai izliekas rūpējamies par valsti (Gill, 2006, 13–14. Sk. arī 3. piezīmi). Darbā “Politiķis” Platons piedāvā to, ko varētu nodēvēt par modeļa jeb piemēra lietošanas instrukciju (Pol. 277d–278d), taču tā analīze paliek ārpus šī raksta.

Aušanas metafora ietver arī jautājumu par pretēju viedokļu, pretēju tikumu, pretēju uzskatu apvienošanu valstiskā līmenī. Darba “Politiķis” beigās sarunbiedri izteikti pievēršas jautājumam par politisku konfliktu, kas var rasties sabiedrībā, tai sadaloties opozicionārās nometnēs, sadaloties grupās ar fundamentāli citādiem skatījumiem uz to, ko patiesībā *šajā brīdī* pieprasa *politikē technē*, proti, kādi ir pareizie valstiskie lēmumi, īpaši spriedzes brīžos un jautājumos, kas var izšķirt dzīvību un nāvi. Lai arī Platona sniegtais konflikta piemērs ir par došanas militārā kampaņā, tas pielāgojams arī strīdiem un domstarpībām par masku valkāšanu, distances ievērošanu un vakcināciju pandēmijas apstākļos.

Nepieciešams norādīt, ka “Politiķis”, kas tiek uzskatīts par darbu starp Platona vidusposma dialogu “Valsts” un vēlīno darbu “Likumi”, ir unikāls tieši tāpēc, ka lasītājs beidzot sastop Platonu, kura politiskā interese ir pietuvinājusies cilvēku pasaules realitātei, tā teikt, nepilnīgajai materiālajai pasaulei un laiciskajai dinamikai.¹¹ To rakstot, nepretendēju izteikt apgalvojumu, ka “Politiķī” ir atmetas “Valsts” idejas, taču skaidrs ir tas, ka Platons vērsis uzmanību arī uz citiem politiķa mākas un

¹¹ Ir pētnieki, kas neatbalsta Platona filosofijas attīstības interpretāciju – piemēram, Kristofers Rofs iestājas par to, lai pētnieki izbeigtu skaidrot visas atšķirības un pretrunas, kas atrodamas Platona darbos, ar viņa “filosofijas attīstību”. Viņš norāda, ka mums nav pieejamas ekskluzīvas zināšanas par Platona biogrāfiju, un tas, vai Platons mainījis savas domas par fundamentāliem jautājumiem, tik un tā paliek tikai pieņēmums. Tāpēc Rofs aicina pētniecībā nopietni pievērsties pašiem argumentiem un to atšķirības skaidrot, izprotot argumentus pilnā kontekstā un pievienojot, ja nepieciešams, labvēlīgu lasījumu. Teikt, ka “Platons ir mainījis savas domas” ir vājš gājiens interpretācijā (lai arī, protams, tāda varbūtība nav izslēgta) (Rowe, 2001, 63–76).

sabiedrības funkcionēšanas aspektiem, paplašinot un padziļinot *politikē technē* analīzi.

Darbā “Politīķis” Platons ne tikai norādījis uz politika pasaulīgumu, bet arī definējis politika mākslu tieši *caur* to. Viņš ieraudzījis gan sabiedrībā vienmēr potenciāli esošo konfliktu, gan to, ka *politikē epistēmē* jeb specifiskā politiskā zināšana nevar aprobežoties ar ideju, šo nemainīgo un mūžīgo konceptu zināšanu, bet tai jābūt iesaistītai ikdienas dinamiskajās norisēs polisā jeb pilsētvalstī.¹² Pirmajā tuvinājumā politiķis tiek raksturots mijiedarbībā ar pārējiem zinātājiem jeb ekspertiem valstī, un viņš ir tas, kuram jāspēj tulkot *kairos* prasības, proti, kad kāda darbība iniciējama un kad apturama. Kā tas izpaužas? Ko tieši, ja ne platoniskās idejas, šis cilvēks zina?

Pirmkārt, politiķis zina, ka sabiedrībā esošie konflikti rodas cilvēka psiholoģijas dēļ. Darbā “Politīķis” Svešinieks no Elejas norāda uz divām lielām sabiedrības grupām, kas vienmēr ir konfliktā viena ar otru (Pol. 306b). Psiholoģiski drosmīgie cilvēki, ja tie īsteno savu drosmi īstajā brīdī, tiek dēvēti pat ātriem, vīrišķīgiem un izlēmīgiem – tie ir cilvēki, kas gatavi doties karā, aizstāvēt valsti, neskatoties uz draudiem, riskēt ar savu un citu dzīvību. Taču, ja viņi savu drosmi īsteno nepareizā laikā, mēs sakām, ka viņi ir pārgalvīgi, pat maniakāli, gatavi riskēt ar savu un citu dzīvību bez pietiekama pamatojuma. Savukārt psiholoģiski mērenāki cilvēki spēj būt mēreni pareizajā brīdī (dēvēti par lēniem, dziļiem un kārtīgiem) un nepareizajā mirklī (saukti par glēviem un letargiskiem) (Pol. 306–308). Arī ārkārtējās situācijās – karos, pandēmijās – ir cilvēki, kas apzināti vai neapzināti eskalē objektīvo riska pakāpi, un tādi, kas riska pakāpi cenšas ignorēt vai noliegt. Abos gadījumos, ja viena grupa gūst virsroku, raksta Platons, valsts piedzīvo katastrofu (307d, 307e–308a), jo mērenie runās par mieru, paciešanos un nogaidīšanu vairāk, nekā ir adekvāti (kamēr valsts iekšēji/ekonomiski sagrūs vai to okupēs citi), savukārt drosmīgie gribēs karu un cīņu vairāk, nekā tas ir nepieciešams (kamēr realitāte/vīruss valsti pieveiks vai to sakaus karā). Ideoloģiskās domstarpības sakņojas psiholoģijā un var novest pie sociālas sašķeltības, kas ir lielākais apdraudējums pilsoniskai vienotībai un labklājībai.

Otrkārt, politiķim ir jāizprot šī konflikta struktūra un cēloņi, kā arī jāapzinās, ka abām grupām ir taisnība, tikai *kairos* ir nepareizs (Pol. 307e–308b). Drosmei un mērenībai ir jāatrod pareizais, izšķirošais brīdis, un te svarīgu lomu spēlē politiķis. Būtiski, ka apjaušana par *kairos*

¹² Melisa Leina norāda, ka 20. gadsimta pirmā puses polarizētā politiskā situācija paralizējusi Platona pētniecību, kas tikai pamazām atgūstas no Platona apzīmogošanas visās iespējamās formās – Platons minēts kā komunisti, kā totalitārisma ideologs un, protams, kā politiskais ideālists (Lane, 2009, 99).

dzimst tieši sabiedrības sadarbībā, ko valstsvīrs panāk, saaužot kopā opozicionāru viedokļus. Tas izdarāms, valstiski svarīgos amatos ieceļot cilvēkus ar pretējām dispozīcijām. Platons šeit nerunā par to, ka valstsvīrs zina *kairos* kā kādu neatkarīgu, absolūtu zināšanu, bet gan par to, ka viņš spēj apvienot sabiedrības pretrunīgumu, atzīstot kritisku laiku gan drosmei, gan mērenībai, jo “nekas valstī nevar būt labi ne privātā, ne publiskā sfērā, ja vien abas šīs grupas nesniedz savu palīdzību” (Pol. 311b). Jājautā – vai kas ievērojami mainījies mūsdienās? *Kairos* joprojām nozīmē brīdi, kad bulta ir jāatvelk un loks jānospriego tieši tiktāl, lai, to atlaižot, bulta trāpītu mērķī. Un konflikts sabiedrībā joprojām saprotams kā nespēja atzīt, ka *kairos* jeb izšķirošais brīdis, kas pašam psiholoģiski nešķiet pareizs vai pieņemams, ir objektīvi pienācis jeb – īsāk sakot – *kairos* ir iestājies.¹³

Konkrētās pandēmijas kontekstā iespējams atsaukties arī uz konkrētu vadošo politiķi, kura retorikā izpaudās Platona aprakstītais politiķa mākas laiciskais aspekts. Proti, īpaši spilgti šo cīņu ar *kairos* varējām vērot premjera Krišjāņa Kariņa izteikumos: “Ir pienācis laiks lemt par”, “tagad nav īstais laiks, lai ..”, “ir pēdējais brīdis rīkoties”, “mēs nokavējam”, “mums vairs nav laika diskutēt”. Šie un citi ar izšķirošo brīdi saistīti apsvērumi vienubrīd šķita teju viss, ar ko Latvijas premjers ir nodarbināts. Labi, ka tā varam iztēloties sakām Platonu.

Likumi

Visbeidzot neliela piezīme par likuma politisko autoritāti iepretī *politikē technē*, ņemot vērā to tradicionāli ciešo sasaisti. Platons darbā “Politīķis” runā par likumu lomu gan attiecībā uz zināšanām (likums iepretī zināšanām iemieso nekustīgas, sastingušas normas, ko nevar pielāgot situācijai), gan attiecībā uz laiku (likums iepretī zināšanām ir kaut kādā nozīmē atemporāls, taču tas nes tradīciju un mantojumu). Taču tieši attiecībās starp rakstīto likumu un *politikos technē* parādās tas, ko es raksta sākumā pieteicu kā ārkārtējību. “Politīķī” būtiska pasāža par likumu ir šāda: “Likums nekad nevarētu pareizi iekļaut to, kas ir labākais un taisnīgākais visiem cilvēkiem vienlaicīgi [...] Atšķirības starp cilvēkiem un to rīcību, kā arī fakts, ka gandrīz nekas cilvēku lietās nav stabils, attur jebkuru prasmī (*technēn*) pieņemt vienkāršu lēmumu jebkurā sfērā, kas skar visas lietas un uz ilgu laiku.” (Pol. 294a–b) Politīķim nepieciešami

¹³ Par to, ka politiķa uzdevums ir teikt patiesību arī tad, kad cilvēkiem tā ir nepatīkama, sal.:

Gorgijs (521d–e) – Sokrats kā vienīgais īstais politiķis, kurš saka patiesību, nevis to, ko cilvēki grib dzirdēt.

likumi, jo viņš var doties prom no valsts (sal. Pol. 295e–296a), kā arī nevar katram pilsonim sēdēt blakus kā vingrošanas skolotājs atlētam (Pol. 295a–b un iepriekš). Taču, kad politiķis ir atgriezies un pievērsies jautājuma risināšanai, neviens likums nevar viņu ierobežot, citādi tas kļūst par šķērslī (Pol. 295b).¹⁴

To lasīt ir satraucoši, vienalga, vai uzskatām, ka likums reprezentē tradīciju un tāpēc ir godājams, vai baidāmie no korupcijas, vai arī baidāmie, ka valstsvīra kompetence ir nepietiekama un mūsu priekšā ir nevis īsts valstsvīrs, bet viltvārdis (par to, starp citu, baidījās arī Platons un tam veltīja lielu daļu dialoga).¹⁵ Tomēr – satraucoši vai ne – interesantais pandēmijas kontekstā te ir tieši Platona novērojums, ka likumi ir grozāmi un maināmi, ja politiķis ir ieradies un pievērsies lietai pats personīgi. Un tieši šī rindkopa man palīdzējusi noformulēt domu par ārkārtējību Latvijas un ne tikai Latvijas situācijā pandēmijas sakarā – proti, mums ir problēma, mums ir jāmeklē risinājumi, mums pat ir visiem vairāk vai mazāk izprotami kritēriji problēmas risinājumam, un mums ir *valstsvīra klātbūtne*. Klātbūtne, kas nav īsti bijusi izjūtama ikdienā, kad savu daļu darbu uz saviem pleciem iznes likumi un ierastā normalitāte. *Vadīt darbības iniciēšanu laikā, situēt zināšanas par labo¹⁶ dinamiskā, mainīgā vidē un laiciskā plūdumā, turklāt ņemot vērā apdraudējumu*, – Platona formulētais pirms vairāk nekā diviem tūkstošiem gadu iegūst ļoti praktisku pieskaņu.

Noslēgums

Platona darba “Politīķis” sarunbiedri Svešinieks no Elejas un jaunais Sokrats vienojas, ka: “Tas, kurš vada visus [citus ekspertus] un likumus un rūpējas par katru aspektu valsts lietās, un saauž visu kopā vispareizākajā veidā, ir [...] politiķis.” (Pol. 305c–e) Pandēmijas laikā jautājumi par karantīnu, ierobežojumiem un to, kā prioritizēt epidemioloģiskus,

¹⁴ Atzīstot, kā raksta Platons, ka īstais valstsvīrs ir retums, iespējams, vien daži vai pat tikai viens visā populācijā (Pol. 297c), jāpieņem, ka likumus mainīt nedrīkst nekad (Pol. 300b–c). Tātad – no vienas puses, mēs lasām argumentāciju par to, ka eksistētē kas tāds kā *politikē technē*, ko nevar iegrozot esošie likumi, bet ierobežo viens vienīgs kritērijs – sasniegt labo (Pol. 296e, 297a–b). No otras puses, argumentācija veltīta tam, lai pārliecinātu, ka likumus mainīt nedrīkst, jo izmaiņas var situāciju tikai pasliktināt. Būtiskā atšķirība ir tajā, ka Platons pēdējo nosauc par “otru labāko” režīmu (Pol. 300b). Pirmais labākais režīms ir tāds, kurā valstsvīrs maina likumus. Taču, tā kā īstais valstsvīrs nav klātesošs nekad (kā norāda arī Rowe, 2000), likumus mainīt nedrīkst un praktiski iespējams tikai otrais labākais režīms.

¹⁵ Varam pievērst uzmanību interesantai Platona domai, proti, ka cilvēki nemaz nevarētu “izturēt”, “sagremot” (duskheranantōn, Pol. 302c, ko angļiski tulko kā “to stomach”) īsta politiķa darbību, ja viņš nāktu pie varas.

¹⁶ Valstsvīra mērķis – apvienot visus “uzskatā par to, kas ir skaists, taisnīgs un labs un kas ir tam pretējs” (Pol. 309c).

ekonomiskus, mentālās veselības un galu galā – konstitucionālus lēmumus, precīzi iekļaujas dialoga rāmī. Tieši tāpēc, ka šobrīd ir iespējami salīdzinājumi starp valstīm, kurām klājas labāk vai sliktāk, sabiedrība ir kļuvusi vērīgāka attiecībā pret valstsvīra kompetences temporālo aspektu, proti, ideju par to, ka lēmumi var būt precīzāki vai neprecīzāki tieši to laiciskajā novietojumā. Savukārt minētais jautājums par to, vai politiķis gluži kā rētors cilvēkos var radīt iluzoru *kairos* izjūtu, piespiežot sabiedrību tam noticēt un veicot sev izdevīgas darbības, sasauca ar pandēmijā tik populārajām sazvērestības teorijām.

Kad pandēmija būs pāri, un kaut kad tas būs, varbūt kaut kur gaisā plīvos šovbiznesa frāze *Elvis has left the building*, proti, mēs redzēsim, ka politiķis atkal ir pametis skatuvi, pametis ēku, viņš vairs nav klātbūtnē un nav klātesošs, un ārkārtējība atgriezīsies pie normalitātes arī šajā aspektā, taču pagaidām, kad mums vēl jāvēro bieži teju agonizējošie un droši vien negribētie politiķa klātbūtnes centieni, tikpat labi varam padomāt par savu iekšējo valstsvīru jeb “valstsvīru mājas lietās”, par savu spēju atrast robežu starp drosmi un mērenību un par savu personīgo spēju izprast un tulkot *kairos*.

Bibliogrāfija

- Agamben, Georgio. (2005) *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Transl. by P. Dailey. Stanford: Meridian.
- Bacon, Francis. (1605) *Advancement of learning*. Pieejams: <https://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm> (skatīts 15.02.2021.)
- Crosby, Richard Benjamin. (2013) Cathedral of Kairos: Rhetoric and Revelation in the “National House of Prayer” // *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 46, No. 2.
- Gill, Mary L. (2006) *Models in Plato’s Sophist and Statesman*. Pieejams: https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/42225/3/Models_in_Plato%27s_Sophist.pdf (skatīts 15.02.2021.)
- Kinneavy, James. (2002) Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory // Sipiōra, Phillip; Baumlin, James S. *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory and Praxis*. New York: State University of New York.
- Lane, Melissa. (1998) *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lane, Melissa. (2009) *Plato’s Progeny. How Socrates and Plato still captivate the modern mind*. Bristol: Duckworth.
- Moore, Holly G. (2016) The Psychagogic Work of Examples in Plato’s Statesman // *Philosophy & Rhetoric*. Vol. 49(3).
- Plato. (1995) *Statesman*. Transl. by C. J. Rowe. England: Aris & Phillips Ltd.
- Plato. (1997) Phaedrus // Cooper, John M. (ed.) *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Plato. (1997) Timaeus // Cooper, John M. (ed.) *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Platons. (2004) *Gorgijs*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne.

- Rowe, Christopher J. (2000) *The Politicus: Structure and Form* // Gill Christopher; McCabe Mary Margaret. *Form and Argument in Late Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, Christopher J. (2001) Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy // *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 121.
- Sayre, Kenneth M. (2006) *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sipiora, Phillip. (2002) Introduction: The Ancient Concept of Kairos // Sipiora, Phillip; Baumlin James S. *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory and Praxis*. New York: State University of New York.
- Thompson, Roger. (2000) Kairos Revisited: An Interview with James Kinneavy // *Rhetoric Review*. Vol. 19 (½).
- Tillich, Paul. (1969) *The Philosophy of Religion* // *What Is Religion?* New York: Harper and Row.

Marta Valdmāne

Izkļaušana biopolitikā: *personas* un *sabiedrības* problēma imunizācijas paradigmas ietvaros

Cilvēku kā dzīvu būtņu pārvaldība mūsdienu biopolitikā, kuru biopolitikas teorētiķis Roberto Esposito (*Roberto Esposito*) raksturo ar “imunizācijas paradigmu”, īstenojas ar izkļaušanas un iekļaušanas principa¹ funkcionēšanu, kura pamatā ir dihotomiska pasaules aina. Dihotomijas parasti tiek saprastas kā savstarpēji izslēdzošu, pretrunīgu, pretnostatītu vienību pāri, taču “izkļaušana”, kas veido pāri ar “iekļaušanu”, uzrāda divkāršu saistību ar savu pretmetu – izkļaušana ir iekļaujoša, un otrādi. Izkļaušanas mehānisms biopolitikā operē ar dihotomisko “kopējo un atsevišķo”, kas attiecībā uz cilvēkiem pieņem dažādas konceptuālās formas. Divas no tām ir “persona” un “sabiedrība”, kuru neatbilstība referentam kā veselumam balsta izkļaušanas mehānismu.² Šajā rakstā tiek pieņemta miesiskā fundamentālā nereducējamība un uzsvērts tā atšķirīgums no konceptuālā, un argumentēts, ka biopolitiskās izkļaušanas uzlūkojumā starp personas un sabiedrības jēdzienisko ietvaru imunizācijas paradigmā un cilvēku un kopību kā esošajiem ir būtiska plaīsa, kas ir valodiski un praktiski determinēta un nodrošina izkļaušanas funkcionēšanu.

Tagadējā krīze³ uz citu sociālpolitisku un humanitāru krīžu fona izceļas ar to, ka tā ir imunizācijas paradigmas manifestācija, kas sasniegusi nevis ievērojamu vai pat lielāko daļu pasaules iedzīvotāju kā abstraktu

¹ Iekļaušanas un izkļaušanas princips šeit lietots plašā nozīmē. Uzskatāms piemērs ir šī principa darbība kombinatorikā un varbūtību teorijā, kur tā izmantojums nodrošina to, ka katrs elements, kas atbilst vairāk nekā vienai kategorijai, netiek skaitīts divreiz.

² “Sabiedrībai” parasti tiek pretstatīts “indivīds”, taču šī raksta tēmas risinājumam būtisks ir “personas” jēdziens, kas tiks attiecināts uz indivīdu, lai norādītu uz “personas” un “sabiedrības” jēdziena izmantojuma līdzīgo problēmu attiecībā uz miesisko realitāti, kas “indivīda” lietojuma gadījumā radītu cita veida sarežģījumu.

³ “Krīze” sengrieķu val. (*krisis*) apzīmē lūzumpunktu, pagrieziena punktu. Piem., viena no nozīmēm ir ‘lēlums vai spriedums, tiesas prāvas iznākums’. Turklāt šī vārda etimoloģija liecina par vēl pāris šī teksta sakarā vērā ņemamām nozīmēm – tā izcelsme ir no PIE vārda saknes *krei-* ar nozīmī ‘sijāt’, ‘diskriminēt’, ‘atšķirt’, ‘izcelt’ u. tml.; gr. *krinein* ir ‘lemt’, ‘šķirt’, ‘spriest’, ‘tiesāt’ (arī “kritika” ir tā pati cilme), kas sākotnēji, piem., Hipokrata un Gallēna tekstos, apzīmē brīdi slimības norisē, kas nosaka tālāko atlabšanu vai nāves iestāšanos, un vēlāk, 15. gs., arī izšķirošu brīdi, pēc kura lietu stāvoklim jāmainās (*crisis* (n.), n. d.).

kopumu, kas nokļāj ģeopolitiski teritoriālas vienības, bet, vismaz saistībā ar līdzšinējām iespējām, gandrīz katru⁴ cilvēku. Pandēmija kā sociāla, politiska un humanitāra krīze uzrāda imunitārās loģikas eskalāciju sabiedrības pārvaldībā un pārvaldāmo attiecībās, un neierobežojamas prioritātes piešķiršana drošības, nevis veselības vai labklājības apsvērumiem pastiprina imunitārisma bīstamos efektus. Tāpēc imunizācijas paradigmas kontekstā, uzsverot konceptualizētā – politiskā, teorētiskā un abstraktā – nošķiršanu no esošā – miesiskā, praktiskā un konkrētā –, iespējams ieraudzīt to saistību – sabiedrību virzošās tendences un spēki atrod izpausmi konkrētajā un miesiskajā.

Biopolitikas objekta – cilvēku kā dzīvu būtņu – problematizācijas pamatā ir jautājums, kura centrālā ass neatkarīgi no jautājuma formulējuma ir cilvēka dzīvības un dzīves vērtība. Jāņem vērā, ka latviešu valodā dzīvība jēdzieniski ir atšķirta no dzīves, kas ļauj to instrumentalizēt un piesaistīt kam citam, piemēram, eksistencei kā kvantificējamai dzīvības konstatācijai un kvalitatīvai degradācijai, bet citās valodās abas nozīmes ietveras vienā vārdā⁵. Šādi var piemirst, ka pārvaldītas tiek ne tikai dzīvas, bet arī dzīvojošas būtnes. Turklāt atbilde uz šādu jautājumu ir atkarīga ne tikai no vērtību sistēmas un vērtīborientācijas, bet arī no jēdziena “vērtība” izpratnes, definīcijas – tā ir variabla –, kas liecina par to, ka esošais – cilvēks – valodā tiek abstrahēts un pakļauts salīdzinājumam ar kaut ko citu – ar “vērtības” jēdzienisko saturu. Cilvēka dzīvība un dzīve konceptualizācijā iegūst abstraktu eksistenci, dubultojumu, kas biopolitiskā balsta izklāšanas mehānismu.

Krīze rada iespēju izvērtēt normālo, kas latentā formā ietver anormālo, jo, definējot normālo un normu, vienlaikus viss tajā neietilpstošais, ārpusē paliekošais sāk veidot ārkārtējo – definēšana, robežas novilkšana esošo sadala. Tas ir attiecināms gan uz izklāšanu un iekļaušanu, gan imunizāciju, gan personu un sabiedrību. Taču krīze kā robežšķirtne starp esošo un potenciālo ir arī demokrātijas pamatā. Mišels Fuko (*Michel Foucault*) Atēnu demokrātijas analīzes kontekstā norāda uz konflikta neizbēgamību un nepieciešamību demokrātijā, kas nevar pastāvēt bez konfrontācijas (Foucault, 2010, 184). Tomēr konfrontācija demokrātijas ietvaros demokrātiju arī apdraud. Džordžo Agambens (*Giorgio Agamben*) norāda, ka totalitārās valstis, kas radās pēc Pirmā pasaules kara, radās no demokrātijām, kas bija nonākušas krīzē (Agamben, 2005, 48), un mūsdienu drošības politika ir šīs krīzes turpinājums (Agamben, 2005, 12–14). Espozito, kurš, cenzdamiēs atrast mūsdienu biopolitikas novietojuma

⁴ Dažas valstis ir ziņojušas, ka tajās nav reģistrēts neviens inficēšanās gadījums.

⁵ Piemēram, angļu val. *life*, vācu val. *Leben*, franču val. *vie*, itāļu val. *vita*, spāņu val. *vida*.

centrālo asi, ir pievērsies paradigmai, ko raksturo “imunitāte” un “imunizācija”, šo tēmu aizved līdz apgalvojumam, ka konflikts starp diviem absolutizējošiem, izkļaujošiem spēkiem – Rietumu nihilismu, kas par patiesību sludina to, ka patiesības nav, un islāmisko fundamentālismu, kas par patiesību uzskata sevi pašu, – līdz nesenam laikam ir noturējis pasauli līdzsvarā, kas tika neatgriezeniski un likumsakarīgi zaudēts, abām imunitātēm sasniedzot iznīcinošu progresijas punktu (Esposito, 2010b, 9–11). Potenciāls vai reāls konflikts ir drauds, kā dēļ tiek īstenota imunizācija, taču tās nesamērīgums attiecībā pret imunizējamā lieluma labklājību vai pat eksistences nosacījumiem var novest līdz imunitārai krīzei.

Imunitārisma krīze, imunizācijai sasniedzot kritisku punktu, biopolitikā ir saistāma ar izkļaušanas un iekļaušanas principu, kas balsta imunitārisma loģiku, kurā iekšējais, savējais jāaizsargā no ārējā, svešā. Šis princips ir vērtībneitrāls, taču, piemērots sociālpolitiskā kontekstā, uzrāda saistību ar diskursiem un diskursīvajām praksēm, piemēram, kuras izmanto kategorijas “inficētie” un “saslimušie”. Šādi izkļaušana kā princips funkcionē gan biopolitikā, gan bioloģiskā kontekstā, kas imunoloģiskā diskursa ietvarā noteiktas sociālas un politiskas prakses ļauj ieraudzīt kā izkļaujošas. Izkļaujamais ir “vīruss” kā dzīvo apdraudošais nedzīvais⁶, kas ir patoloģisks un bez dzīvā nespēj vairoties. Tādējādi izkļaušana pievēršas atsevišķajam dzīvajam un ieraugāma kā imunizācijas nodrošināšanas mehānisms, taču tiecas uz dzīvības kā kopējā, nevis dzīves kā atsevišķā paildzināšanu.

“Izkļaušana” biopolitikas kontekstā ir plašāks un vispārīgāks jēdziens par latviešu valodā pazīstamāko terminu “sociālā atstumtība”, kas norāda uz nepiedalīšanos sabiedrībā – “stāvokli, kurā indivīdi nevar pilnībā piedalīties ekonomiskajā, sociālajā, politiskajā un kultūras dzīvē, kā arī procesu, kas ved pie [šāda stāvokļa] vai uztur šādu stāvokli” (United Nations, DESA, 2016, 18). Biopolitikā izkļaušana ir indivīdu vai to grupu politiska, sociāla nošķiršana no grupas vai grupām, pamatojoties uz sabiedrības aizsargāšanas nepieciešamību, tātad – imunizāciju –, un izkļaujamo būtisko atšķirīgumu. Plašā nozīmē jēdziens “izkļaut” vai “izslēgt” tiek definēts, piemēram, kā dalības, uzmanības vai iekļaušanas liegšana vai izraidījums, vai liegums, īpaši attiecībā uz iepriekš ieņemtu stāvokli vai vietu (Merriam-Webster, n. d.). “Izkļaušana” ir atvasinājums no “kļaut”; tā angļu valodā ir ekvivalents ir *exclusion*, kas etimoloģiski atvedināms uz latīnisko *claudere* – ‘slēgt’ un sabalsojas ar kaut kā ieslēgšanu sevī, lai no sevis izslēgtu izkļaujamo. Visplašāk vārds “izkļaušana” tiek

⁶ Vīrusiem nepiemīt visas dzīvības formas pazīmes, kā dēļ tie nav iekļauti dzīvo organismu klasifikācijas sistēmā (lai gan arī pati “dzīvības” definīcija bioloģijā ir problemātiska).

lietots saistībā ar dažādiem sarakstiem, grupām, reģistriem, moduļiem dokumentos, plānos, shēmās. Ja ņem vērā “izkļaušanas” morfoloģisko tuvumu būvniecības un mehānikas terminam “izkļaušanās”, pamanāms, ka, pirmkārt, izkļaušanās ir konstrukcijas daļas, piemēram, sienas vai siju, izspiešanās (uz āru), izliekšanās – deformācija – un, otrkārt, izkļaušanās ir “kropļošana” (*crippling*) (Latvijas Nacionālā mehānikas komiteja, 1997). Izkļāvušais ir tas, kas neiekļaujas konstrukcijas paredzētajā, vēlamajā formā, kas slodzes, spiediena dēļ tiek izspiests ārpus tās.

Taču ārpusē un iekšpusē biopolitiskajā izkļaušanā ir savstarpēji atkarīgas funkcijas. Par izkļaušanu kā vienlaikus iekļaujošu runā gan Esposito (Esposito, 2005, 71), gan Agambens (Agamben, 1998, 7, 21, 177). Piemēram, Agambens savā *Homo sacer* projektā pievēršas suverēna un *homo sacer* figūrām, kas pēc savas loģikas novietojas savstarpēji apvērstā veidā, – abi ir vienlaikus iekšpus un ārpus likuma. *Homo sacer*, kas ir beztiesisks subjekts, kura nonāvēšana pēc tā izkļaušanas no sabiedrības nav noziegums, reprezentē *zoē* – naturālo dzīvību, kas sasaucas ar sintagmu “kailā dzīvība”, ko Agambens izmanto, sākotnēji atsaucoties uz Valteru Benjaminu⁷. *Zoē* sastatījumā ar *bios* – kvalificēto dzīvību, politisko eksistenci, kas attiecināma uz iekļauto, – veido biopolitikas pamatnoskīrumu, kas parāda, ka izkļaujot tiek iekļauts citā kategorijā, grupā u. tml. un, kaut ko iekļaujot, pārējais tiek izkļauts, – citādi nebūtu iespējama šī dalošā kļaušana. Biopolitiskā izkļaušana ir iespējama vienīgi caur iekļaušanu.

Esposito imunizācijas analīze uzrāda diferenciāciju kā kontroles mehānismu, kas balstās savstarpēji atkarīgā dihotomijā. Izkļaušana ietver iekļaušanu un otrādi tādēļ, ka ikviena binārās opozīcijas daļa vienmēr paredz otru, jo viena otru definē kā opozīciju. Taču tas, ka tā ir opozīcija, ir konceptuāla pozīcija, tā pieder domāšanas un valodas realitātei, nevis fiziskajai realitātei, jo, lai gan pretstatu veido atšķirīgais, ne viss pretnostatāmais ir antagonistisks. Bināru opozīciju, kuru, iestatot visplašākajā fiziskajā mērogā, ņemot vērā visas domājamās un reizē iespējamās dimensijas, nav iespējams ieraudzīt kā tādu pretstatu pāri, kuru būtībā nepieciešami nav vienojošā. Kognitīvi var pretnostatīt tikai salīdzināmo, bet fiziski pretim viens otram statīti ir jebkuri divi punkti telpiskajās dimensijās, kurus vieno atrašanās vienā Visuma telpā un kurus var savienot ar iedomātu līniju. Taču, pieņemot, ka nav nekā, kas ir pilnīgi viennāds ar kaut ko citu, iedomātās līnijas refleksijā un teorijā var vilkt starp

⁷ Valters Benjamins “kailo dzīvību” (vācu *bloßes Leben*; Agambenam – it. *la nuda vita*) min vairākkārt, sākot ar 1919. gadu. Sk., piem., 1921. gada eseju “Par vardarbības kritiku”, latv. val. izdota krājumā: Benjamins, Valters. (2020) *Vardarbība un melanholija*. Šuvajevs, I. (sast., tulk.) Rīga: Neputns, 204 lpp.

jebkuriem diviem punktiem un piedāvāt pamatojumu to pretējumam, izvēloties kritērijus. Tomēr konceptuālu punktu savienošana būtiski atšķiras no miesiskā konceptuālas savienošanas, lai pretnostatītu. Izmantojot formulu “domāju, tātad esmu”, to var ilustrēt ar frāzi “nedomāju, tāpat esmu” – miesa, dzīvība, animālais ir daļa dabas, kas rodas un pastāv neatkarīgi no fiksējamām mentālām reprezentācijām un to aprites.⁸ Respektīvi, šeit būtisks ir realitātes nosacītais neatkarīgums no domāšanas un īpaši – zīmēm un to nozīmēm, no valodas. Saistīšanai, lai pretnostatītu, un savienošanai, lai nošķirtu, cilvēka miesiskajā realitātē ir pavisam citas kategorijas konsekvences nekā domāšanas, valodas realitātē. Domas un vārdi tikai akcidentāli ietekmē fizisko, bet fiziskais to ietekmē nepieciešami. Tādējādi izklaušana ir mehānisms, kas funkcionē gan konceptuālā, gan praktiskā līmenī.

Šī atšķirība pamato konceptualizētā nošķiršanu no esošā, lai atsegtu “personas” un “sabiedrības” problēmu imunizācijas paradigmas ietvaros. Esposito savas imunizācijas paradigmas teorijas centrā izvērza latīnisko jēdzienu *immunitas* (‘imunitāte’) un *communitas* (‘kopība’) sastatījumu, caur kuru skaidro biopolitikas kā mūsdienu sabiedrības pārvaldības moda jautājumus. “Imunitātei” un “imunizācijai” kā mūsdienās primāri ar bioloģijas zinātņi saistītiem jēdzieniem ir daudz kopīga ar sociālo un politisko jomu, ko konceptuāli balstījusi deviņpadsmitā gadsimta izpratne par ķermeni kā izolētu no savas vides, tādējādi mazinot to dialektiskās mijiedarbes nozīmi un uzsverot “sevis” / “ne sevis” teorētisko nošķirumu. Taču abu jomu, bioloģijas un politikas, konceptuālās un terminoloģiskās attiecības bijušas savstarpēji derīgas, atgriezeniskā saitē dodot spēku un atbalstu viena otras izpratnēm un skaidrojumiem. Biopolitikā, kuras semantiku veidojošie centrālie nojēgumi ir dzīvība/dzīve un politika, imunizāciju Esposito raksturo kā negatīvu aizsargmehānismu: “Tā saglabā, nodrošina un uztur organismu, vai nu individuālu, vai kolektīvu ..., taču ne tieši, uzreiz vai frontāli; gluži pretēji, tas pakļauj organismu stāvoklim, kas vienlaikus liedz vai mazina tā ekspansijas spēju. Tāpat kā individuāla ķermeņa vakcinācijā medicīnas praksē, politiskā ķermeņa imunizācija funkcionē līdzīgi, ieviešot tajā tā paša patogēna fragmentu, no kura tas vēlas sevi pasargāt, bloķējot un pretdarbojoties tā dabiskajai attīstībai.” (Esposito, 2008, 46) Par medicīnas un bioloģijas jēdzienu “normāls” un “patoloģisks” ietekmi uz zinātnes par cilvēku veidošanos ir zināms no Fuko zināšanu arheoloģijas (Foucault, 2003, 36), kas atgādina, ka šādas kategorijas, ņemot vērā to šķietamo

⁸ Skatījumu uz *zoē* kā dzīvo matēriju, kas ir inteligenta un pašorganizējoša, aizstāv Rozi Braidoti, atsaucoties uz F. Gvatari (sk., piem., Braidotti, Rosi. (2013) *Posthuman Humanities // European Educational Research Journal*. Vol. 12(1), pp. 1–19).

pašsaprotamību dzīvības zinātnēs, var tikt pieņemtas par dabiskām arī sociālajā un politiskajā jomā.

Normālā/anormālā nošķīruma variācijas funkcionē jomās, kas tiecas izveidot, uzturēt, saglabāt noteiktu priekšstatu par vēlamo stāvokli kā nepieciešamu. Cilvēka un sabiedrības stāvokļu un procesu interpretācijas izmanto ķermeņa nojēgumu, padarot to par objektu, kura tāpatība un drošība, veselīgums ir jāveicina un jāsaglabā. Par to liecina arī dažādo jomu terminu un metaforu savstarpējā aizvietojamība: cilvēka ķermenis un sabiedrības ķermenis, politiskais ķermenis (*political body, body politic*); inficēšanās, sērga (*contagion*), ienaidnieks, parazīts, saimnieks (*host*) u. c. Piemēram, imigrācijas kontekstā parādās vairāku šo terminu lietojums – imigrantus uzņemošā valsts ir *host* (saimnieks), gluži tāpat kā ķermenis, organisms imunoloģijā un medicīnā, kam pretstata patogēna vai parazīta jēdzienu (dažkārt imigranti tiek uzskatīti par “patoloģiskiem”, radot bioloģisku risku uzņemošajai valstij, un ekonomiskie migranti apzīmēti ar vārdu “parazīti”). Redzams, ka šāda bioloģiskās, medicīniskās un politiskās, sociālās terminoloģijas pārklāšanās var radīt arī priekšstatu pārklāšanos. Imunitārisma būtisks bioloģiskās un politiskās jomas vienojošais aspekts ir iekšējā (izkļaujoši iekļautā) un ārējā (iekļaujoši izkļautā) dalījums, jo tāpatīgo individuālo vai sabiedrības ķermeni var apdraudēt ārējais, svešais.

Biopolitikā bioloģiskā un politiskā krustojšanās punkts ir bioloģiskais ķermenis, kas vienlaikus ir arī politiskais ķermenis. Animālās *zoē* un jēgpilnā *bios* pretstatījums imunizācijas paradigmas zenītā uzskatāmi atklājas kā atsevišķa dzīvā, kas ir dzīvs un dzīvo, konceptuāls sadalījums, kura referents ir viens. Šīs kategorijas, kas Senajā Grieķijā apzīmēja divus atšķirīgus cilvēku politiskos statusus, mūsdienu biopolitikā veido izkļaušanas un iekļaušanas asmeni, uz kura jābalansē atsevišķajam dzīvīvajam. Fuko iezīmētās konceptuālās pārmaiņas piedāvājums “ķermeni” aizstāt ar “miesu”, tādējādi radot iespēju kļūt brīvākiem no varas/zināšanu aparāta, ir iespaidojis filosofiskus un cilvēciskās pašizpratnes aspektus, taču biopolitikā pārmaiņas nav nesis, apliecinot to, ka politikas kā sabiedrības pārvaldības interešu centrā ir *zoē*, pati dzīvības fakticitāte, nevis kvalificētā dzīvība *bios*, kurai apzīmējums, definīcija, statuss, tiesības un pienākumi ir piešķirti un var tikt mainīti un atsavināti. Par to liecina nepastāvīgās un pastāvīgi aizstāvamās cilvēka (*human, man*) un pilsoņa (*citizen*) kategorijas un tādu kategoriju kā “cilvēciska būtne” (*human being*), “indivīds”, “subjekts”, “tiesību subjekts”, “persona”, “fiziska persona”, “privātpersona”, “civiliedzīvotājs” spektrs. Arī dažādie cilvēku dalošie jēdzienu pāri – “miesa”, “ķermenis”, “fiziskais” iepretim “prātam”, “garam”, “dvēselei” –, iespējams, ne tikai ļauj kaut ko izteikt, bet arī rada pārpratumus un iespējamību kaut ko zaudēt. *Zoē* kā dzīvība, kas

vienādi raksturo gan dzīvnieku, gan cilvēku, ietver to, ka cilvēks ir miesa, kas ir pie dzīvības – cilvēcisks dzīvnieks, cilvēks kā dzīvnieks –, un arī šis aspekts ir problemātisks, ja ņem vērā vārdnīcu piedāvāto antonīmu vārdam “cilvēks” – “dzīvnieks”⁹, jo, kailo dzīvību (*bare life, naked life*) šādi pretstatot kvalificētai dzīvībai, kvalificētā dzīvība šķietami vairs nesatur sevī *zoē*. Fuko izteikumu par cilvēcisām būtņēm kā dzīvniekiem, kas ir politikas jautājumu objekts, papildina inversija par pilsoņiem, kuru ķermeņos iemīt jautājums par politiku (Agamben, 1998, 188), kas uzsver to, ka attiecības nav vienpusējas, bet gan abpusēji konstituējošas. “Bioloģiskā” un “politiskā” pretstata radīto aporiju palīdz izgaismot “naturālais”, kas, pretstatā “bioloģiskajam” un “politiskajam” kā noteiktas ievirzes skatījumiem, pastāv bez konceptualizēšanas un cilvēcisā un ļauj cilvēku vismaz iztēloties ārpus biopolitiskā ierāmējuma.

“Naturālais” kā ārpus izkļaujošā *zoē/bios* esošais ļauj ieraudzīt tiesību jomas apzīmējumu “persona” kā jēdzienu, kas balsta izkļaušanas mehānismu pēc līdzīga principa kā *zoē/bios*. Jēdziena “persona” nozīme latīņu valodā ir ‘maska’, parasti – aktiera –, arī pats tēls lugā, ko spēlē aktieris, bet mūsdienās izplatīta izpratne un nozīme ir ‘cilvēciska būtne’ (*human being*), īpaši – uzsverot kontrastu ar jēdzieniem “lieta” un “dzīvnieks”. Taču “cilvēku” šķietami dublējošais jēdziens “persona” ne semantiski, ne pragmatiski neaptver jebkuru miesisku būtņi, kas paleontoloģijas un bioloģijas klasifikācijās pieder *homo sapiens*¹⁰ sugai. Vēsturiski cilvēcisakai miesai tiesību kontekstā bija nepieciešams statuss, kas ļautu to nošķirt no lietas, kā dēļ tika piemērots apzīmējums “persona”, kas pretstatījumā ar “lietu” darbojas kā izkļaujošs dispozitīvs, konceptuāli nodalot racionālo un ķermenisko gan individuālā, gan sabiedrības līmenī (Esposito, 2015, 33). Tā kā personas dispozitīvs veic miesiskā cilvēka un “personas” nošķiršanu, ir iespējamās dzīvas cilvēcisakas miesas, kas var nebūt personas. Tāpat “personas” un “lietas” pretstatījums demonstrē īpašumattiecības, ko ne tikai raksturo lietas piederēšana vai nepiederēšana personai, bet arī var lietot cilvēcisakas būtnes statusa reducēšanai no “personas” uz “lietu”, depersonalizācijai, piemēram, verdzībā (Esposito, 2015, 25). Redzams, ka “persona”/“lieta” var funkcionēt līdzīgi kā izkļaujošais *zoē/bios*. Personas kategorijas ģealoģiskai izpētei pievērsies arī sociologs un antropologs Marsels Moss, atklājot “personas” sociālo

⁹ Sk. piem., Human (n.). Pieejams: <https://www.lexico.com/synonyms/human> (skatīts 10.10.2021.)

¹⁰ Šeit nav izmantots K. Linneja 1758. gadā piedāvātais *homo sapiens* apakšsugas *homo sapiens sapiens* nosaukums, pamatojoties uz apsvērumu, ka apakšsugu veidošanai nepieciešamas vismaz divas apakšsugas, un nevienprātībai atšķirīgo teoriju proponentu vidū.

izcelsmi un izpratnes izmaiņas vēsturiskajās sabiedrībās¹¹, kas apliecina miesas un personas nesakritīgumu. “Persona” ir “maska” sabiedrībā, kas *zoē* piešķir statusu, un cilvēciskas būtnes konceptualizācija sociālā kontekstā.

Šī ontiski ontoloģiskā nesakritība ne tikai ietekmē “cilvēka” statusu un rada iespēju atbrīvot dzīvu cilvēcisku miesu no (vispārējām) tiesībām, ko bauda citas miesas, tādējādi ļaujot imunizēt sabiedrību kopumā, bet arī ļauj imunizēt atsevišķas miesas, piemērojot izņēmumu attiecībā uz likumu personai. Šo nesakritību balsta imunitārisms, kurā savijies bioloģiskais un politiskais: “imunitāte” medicīnā liecina par izņēmumu attiecībā uz infekcijas risku, bet tiesību jomā – neaizskaramību, kas paredz izņēmumu attiecībā uz likuma attiecināšanu uz kādu personu. Esposito norāda, ka abos gadījumos imunitāte ir izņēmums attiecībā uz risku, kam ir pakļauti citi vai sabiedrība kopumā (Esposito, 2010b, 3), un, lai gan imunitāte bioloģiskā izpratnē ir nepieciešama organismu pastāvēšanai un šādā skatījumā ir “normāla”, imunitāte tiesību jomā parādās kā anormālais – izņēmums no vispārējā. Šādi miesiskā un konceptualizētā savīšanās caur bioloģisko un politisko pieļauj iespējamību praksē atbrīvot no tiesībām konkrētas miesas un no tiesiskas atbildības un konsekvencēm – abstraktas personas. Tādējādi personas dispozitīvs pastarpināti nodrošina imunizācijas funkcionēšanu.

Tāpat kā personas dispozitīvs rada iespējamību izklāut vienu vai vairākus aspektus no cilvēciskas būtnes kā veseluma vai kopuma, arī jēdziens “sabiedrība” ir kļuvis par šī dispozitīva līdzinieku. Ar to var apzīmēt organizētu cilvēku kopumu fiziskā vai sociālā telpā un, lai gan sākotnēji ietvēris draudzīgas apvienības jēgu, tas ir lietojumā abstrahēts un zaudējis komponentu, kas liecinātu par sabiedrības locekļu attiecību stāvokli: par sabiedrību ir iespējams nosaukt savstarpēji naidīgu indivīdu atomistisku sakopojumu. Jēdziens, kas uzsver sabiedrības locekļu attiecību aspektu un atklāj imunizācijas paradigmas dziļāku slāni, ir “kopība”. Esposito sastata “kopību” (lat. *communitas*, it. *comunità*, angļu *community*) un “imunitāti” (lat. *immunitas*, it. *immunità*, angļu *immunity*), parādot, ka kopība nav saprotama kā īpašums, kas visiem kopīgi pieder, vai teritorija, kas jāaizsargā no svešajiem, ne arī substance vai plašāka subjektivitāte iepretim atsevišķam cilvēkam, kas kopā ar citiem to veido, bet gan trūkums, parāds, dāvana, ko esam parādā cits citam, kas vieno kopībā. Kopību veido šī parāda atlīdzināšana, kas norit mūžīgā reciprocitātē,

¹¹ Sk. Mauss, Marcel. (1985) A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self // Carrithers M., Collins S., Lukes S. (eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–25.

jo nav izpildāma tādēļ, ka nav parāda objekta (Esposito, 2010a, 4–7). Etimoloģiskā analizē abi jēdzieni latīņu valodā – *immunitas* un *communitas* – uzrāda kopīgo *munus*, kas ir ‘dāvana’, ‘dāvājums’ (kas ietver atdarījumu, atlīdzinājumu, parādu), ‘pienākums’¹², arī ‘amats’¹³. *Immunitas*, imunitāte norāda arī uz to, no kā ir brīvs – no *munus* (lat. *in* – ‘ne’, ‘pretējs kaut kam’, ‘bez’¹⁴ un *munus*). Tā ir neaizskaramība, pasargātība. Imunitāte kā privilēģija liecina par atsevišķo, to, kas nav kopējs, kopīgs; tā ir atbrīvojums (*exemption*; *immunis* – ‘brīvs’, ‘atbrīvots’ (no kaut kā) utt.) no tā, kas ir noteikums, likums, norma, – tā ir izņēmums, ārkārtējais iepretim normai, kopējam un kopīgajam. Turklāt, pretstatot *communitas* “*cum*” (“ar”) *immunitas* “*in*” (“ne”), var ievērot, ka pragmatiski nesaistītie jēdzieni ir ieraugāmi kā burtiski pretstati: *munus* kā dāvājums, kas jāatdara, kā pienākums pret citiem kopībā (*communitas*) ir klātesošs un kopējs, līdzdalāms, vispārināts, bet “imunitātē” uzrāda tā trūkumu, apzīmē atbrīvojumu, brīvību no tā, kas vieno un ko daļa kopībā esošie, tas ir savisks, piederošs/piederīgs kaut kam un līdz ar to *ne* kopējs/kopīgs (Esposito, 2005, 14–16). Tādējādi imunitāte pasargā no tā, kas visiem pārējiem, kam tās nav, ir kopīgs.

Taču imunitāte kā kopības inversais mods nepastāv tikai jēdzieniski. Esposito imunizācijas paradigmas idejā iekļauts pieņēmums, ka modernajā biopolitikā sabiedrības veidošanās norit vienlaikus ar tās imunizāciju, un viņš uzskata, ka kopība nevar pastāvēt bez kaut kāda veida imunitārā aparāta (Esposito, 2005, 28), kas rūpējas par tās aizsardzību.¹⁵ Taču imunizēt pret kaut ko ir iespējams tikai to, kas ir viens veselums vai pastāv kā viens veselums. Sabiedrību, ja tā ir cilvēku kopa, kuras elementus nevieno kopīgais, kura nepastāv kā kopība, nevar imunizēt, – imunizēt var tikai kopību kā vienību. Šādas kopības veselumu un veselību nodrošina ārējā iekļaušana iekšienē – tās imunizācija. Kopības pamatprincipiem jāietver tas, ko tā atzīst kā ārēju, svešu, ko tā novieto ārpus sevis, jo tā iespējams īstenot aizsardzību, imunizāciju. Tas ir saistāms gan ar izkļaušanas funkcionēšanu, gan likuma un vardarbības sakritīgumu, ko Esposito min, atgādinot gan Valteru Benjaminu, gan Agambenu un Karlu Šmitu, – likumpārkāpums nav, kā tas varētu šķist, antinomisks likumam, bet gan tā sastāvdaļa (Esposito, 2005, 47–48). Likumam pretējs ir tas, kas

¹² Sk., piem., *Munus* (n.). Pieejams: <https://en.glosbe.com/la/en/munus> (skatīts 10.10.2021.)

¹³ *Munus* kā amats uzrāda saistību ar izkļaušanu kā liegumu attiecībā uz iepriekš ieņemtu stāvokli.

¹⁴ Sk., piem., *In-* (1). Pieejams: <https://www.etymonline.com/word/in-> (skatīts 10.10.2021.)

¹⁵ Sabiedrības, kopienas imunizācijas tēmai pievērsušies arī Žaks Deridā, Donna Haraveja u. c.

tajā neietilpst, kas atrodas ārpus tā, ko tas nav sevī iekļāvis, nevis par nepieļaujamu un sodāmu pasludinātais.

Līdz ar to kopības kā veseluma kārtībā jāietver tās negatīvs, kas kārtību var apdraudēt. Cilvēku sabiedrības pastāvēšanai izveidotā kārtība, kuras mērķis ir cilvēkiem piemītošās potencialitātes uz vardarbību novēršana, ietver daļu potenciālās vardarbības, pret kuru sabiedrība jāaizsargā: “[n]egatīvo nevar izslēgt; to var tikai apspiest formā, kas padara tā patogēnās sekas panesamas.” (Esposito, 2005, 141) Šādi izkļaušana darbojas kā iekļaušana. Teorētiski plašāk tas izskaidrojams ar negatīva negācijas kļūšanu par kvalitatīvu jaunu pozitīvu, kas konceptuāli uzskatāmi ir, piemēram, matemātikā – negatīvu skaitli reizinot, iegūst pozitīvu skaitli – un valodā – dubulta nolieguma gadījumā.

Kopība, kurai piemīt ilgstamība laikā, ietver imunitāti, kas kopībā iekļauj daļu izkļaujama, izkļautā. Izkļaujama, izkļautais, pret ko kopībā jāpasargā, gan imunizē kopību, gan to apdraud, līdzīgi kā konflikts demokrātiju – imunizācija parādās gan kā iespējamais kopības pastāvēšanas nodrošināšanas princips, gan sairšanas pamats. Lai gan imunitāte un kopība ir savstarpēji atkarīga opozīcija, kopība nevar pastāvēt bez kopīgā. Taču, tā kā imunizācija norit, iekļaujot izkļaujamo, tās progresija var sasniegt punktu, kurā aizsardzība kļūst par autoimūnu reakciju, imunizējamā kopība dezintegrējas elementos un aizsargājama vairs nav identificējams. Šādu elementu kopums varbūt atbilst apzīmējumam “sabiedrība”, bet ne vairs “kopībai”. Tā kā kopība nav lieta, tās būtība ir būšana, nevis piederēšana, turklāt radikāla, jo dāvājums (*munus*) ir sniegts, bet nekad netiek saņemts un vienmēr tiek dalīts, par kopīgo radot tieši šo trūkumu, nevis piederējo: “.. kopības būšana [*being*] ir atšķirības intervāls, atstatums, kas mūs saista attiecībās ar citiem kopīgā ne-piederēšanā, šajā “sava” trūkumā, kas nekad nekļūst par kopēju “labumu.” (Esposito, 2010a, 139) Kopību vieno *munus* – kā mūžīgi atdarāmais un nekad neatdarāmais dāvājums un pienākums citam pret citu –, ko nojēgums “sabiedrība” var neietvert un lielā mērā ir zaudējis.

Ir pamanāms, ka “sabiedrība” ir kopības konceptualizācija, tāpat kā “persona” ir cilvēciskas būtnes, cilvēka konceptualizācija. Apzīmējums “persona”, kas abstrahē un dala cilvēku kā veselumu, un “sabiedrība”, kuras jēdzieniskais saturs neietver izpratni par cilvēku kopu kā veselumu, ko vieno kopīgais, balsta izkļaušanas mehānismu. Konceptuālā atšķirīgums no miesiskā balstāms apgalvojumā, ka dzīvas būtnes pastāv neatkarīgi no konceptu un ideju veidošanas par tām un ka cilvēkus kopībā vieno pasaule, kas nav reducējama uz kaut ko citu. Uz šīs robežas starp vispārējās jēgas sagrāvi un jēgu, kas bez tās piešķiršanas piemīt katram eksistences fragmentam, Esposito novieto kopību (Esposito, 2010a, 149). Cilvēku kopības atrašanos uz šīs robežas maskē cilvēka un kopības

vietturi “persona” un “sabiedrība”. Tādējādi ir ieraugāma valodiski un praktiski determinētā plaša starp cilvēku un kopību kā esošajiem un personas un sabiedrības jēdzienisko ietvaru imunizācijas paradigmā, kurā caur izkļaušanu šī šķirtne, *krisis*, spēj tapt par globālās sabiedrības krīzi.

Bibliogrāfija

- Agamben, Giorgio. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. (2005) *State of Exception*. Attell, K. (transl.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Benjamins, Valters. (2020) *Vardarbība un melnholija*. Tulk.: Šuvajevs, I. Rīga: Neputns.
- Braidotti, Rosi. (2013) Posthuman Humanities // *European Educational Research Journal*. 12(1), pp. 1–19.
- Crisis (n.). Pieejams: <https://www.etymonline.com/word/crisis> (skatīts 10.10.2021.)
- Esposito, Roberto. (2005) *Immunitas: Protección y negación de la vida*. López, L. P. (trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. (2008) *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Transl. Campbell, T. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto. (2010a) *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Transl. Campbell, T. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. (2010b) Immunization and Violence. Pieejams: <https://biopolitica.flinders.edu.au/publication/immunization-and-violence/> (skatīts 10.10.2021.)
- Esposito, Roberto. (2015) *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Transl. Hanafi, Z. Cambridge: Polity Press.
- Exclude (verb). Pieejams: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/exclude> (skatīts 05.04.2021.)
- Foucault, Michel. (2003) *The Birth of the Clinic. An Archeology of Medical Perception*. Transl. Sheridan, A. M. London: Routledge.
- Foucault, Michel. (2010) *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Transl. Burchell, G. New York: Palgrave MacMillan.
- Human (n.). Pieejams: <https://www.lexico.com/synonyms/human> (skatīts 10.10.2021.)
- In- (1). Pieejams: <https://www.etymonline.com/word/in-> (skatīts 10.10.2021.)
- Latvijas Nacionālā mehānikas komiteja. (1997) Izkļaušanās. Pieejams: <https://termini.gov.lv/kolekcijas/69/skirklis/380558> (skatīts 05.04.2021.)
- Mauss, Marcel. (1985) A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self // Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S. (eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–25.
- Munus (n.). Pieejams: <https://en.glosbe.com/la/en/munus> (skatīts 10.10.2021.)
- United Nations, DESA. (2016) Leaving No One Behind: The Imperative of Inclusive Development. Report on the World Social Situation. Pieejams: <https://www.un.org/development/desa/publications/report-of-the-world-social-situation-2016.html> (skatīts 10.10.2021.)

Igors Šuvajevs

Nekropolitikas tapšana. Piezīmes par biopolitiku

Pieteiktās piezīmes ir saistītas ar divu autoru veikumu. Viens no viņiem ir Ašils Mbembe (*Achille Mbembe*, 1957), bet otrs – Aleksandrs Bogdanovs jeb Maļinovskis (*Александр Александрович Богданов, Малиновский*, 1873–1928). Vienā gadījumā runa ir par nekropolitiku, bet otrā – par izstrādņēm, kuras iekļaujas noteiktā biopolitikā vai kuru fonā ir biopolitika, ko arī var dēvēt par mūsdienīgo nekropolitiku. Šādas biopolitikas īstenošanā iekļaujas arī difūzais fenomens “krievu kosmisms”, kas uzskatāmi iezīmē jauno biopolitiku (vismaz Krievijā).

Mbembes ideju par nekropolitiku acīmredzot var formulēt šādi – plantāciju verdzība ir viens no pirmajiem biopolitikas eksperimentiem (Mbembe, 2014, 228–273).¹ Kolonija viņa skatījumā ir izņēmuma stāvoklis, savukārt kolonijas pastāvēšana acīmredzot ir vienādojama ar nekropolitiku, kuru raksturo cilvēka eksistences instrumentalizēšana. Vergu kolonijā raksturo trīskāršs zaudējums – viņš zaudē 1) mājas; 2) tiesības uz savu ķermeni; 3) savu politisko statusu. Kamerūnietis Mbembe vēsturiski un ģeogrāfiski paplašina Mišela Fuko (*Michel Foucault*, 1926–1984) skatījumu uz biopolitiku. Tomēr var pamatoti jautāt, vai 1) Mbembes traktējums tiešām ir attiecināms uz biopolitiku un 2) kā tas saskan ar Fuko piedāvāto risinājumu.

Fuko gadījumā svarīga ir problematizācija, uz ko viņš norādījis intervijā “Rūpes par patiesību” (Foucault, 1994, 670) un ko lietpratīgi pārlūkojis Robērs Kastels (*Robert Castel*, 1933–2013), neaizmirstot arī kritiskas piezīmes (Castel, 1994, 237–252). Fuko uzsver, ka runa ir nevis par kāda iepriekšēja vai jauna objekta radīšanu, lai kaut ko reprezentētu, bet par diskursīvu un nediskursīvu prakšu kopumu, kas ļauj kaut ko ieraudzīt. Šādi kļūst iespējama tagadējo prakšu izgaismošana un to tapšanu skaidrojums. To iezīmē savā ziņā divējs (binokulārs) skatījums: tagadnes ģeoloģisks skatījums, izsekojot arī “fakta” rašanos un attīstību pirms

¹ Sākotnēji raksts ar šādu nosaukumu ir publicēts angļu valodā (2003), tad franču tulkojumā (2006). Vācu versijā ir ņemtas vērā abas publikācijas. Par verdzību kā biopolitisko eksperimentu – 241. lpp.; par izņēmuma stāvokli – 247. lpp.; par trīskāršo zaudējumu – 242. lpp. Mbembes raksts “Nekropolitika” kā daļa iekļauts grāmatā: Mbembe, Achille. (2016) *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte. Angļu versija: Mbembe, Achille. (2019) *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.

paša šī fakta. Fuko veidotā vēsture atšķiras no prakšu vēstures vai tā, ko var dēvēt par faktu vēsturi. Uzskatāmi to apliecina Fuko atsaukšanās uz 1656. gadā izdoto ediktu, kas viņa skatījumā iezīmē *le grand renferment* – lielo ieslēgšanu jeb ieslodzīšanu (Foucault, 1972, 56–60). Vispārējā slimnīca (*hôpital général*) ir pastāvējusi jau agrāk (Francijā vismaz no 1612. gada, bet Anglijā – no 1554. gada). Principā tas ir zināms arī Fuko – Kastels uz to norāda un skaidro, ka Fuko svarīga ir tieši problematizācija, jo pagātne neturpinās un neatkārtojas, runa ir par tagadnē izspēlēto, izmantojot iepriekšējo. Svarīgi ir pārrāvumi, kas ļauj ģeoloģiski skaidrot tagadējo. Šāda tipa “slimnīcas” ir paredzētas savējiem, lai viņus kontrolētu un disciplinētu, runa ir par “savējo” iekļaušanu, lai viņus “pāraudzinātu”. Vienlaikus tas ir mēģinājums viņus, tā teikt, piesiet; tā ir “piesiešana” vietai. Drīz gan arī noteikti “savējie” kļūst nevēlami, viņi tiek “izklauti”, proti, eliminēti. Tomēr Fuko aplūkotās norises iezīmē pārrāvumu vai pārmaiņas lielajā iekļaušanas un izklaušanas spēlē.

Vecā jaunā pasaule

Vai šāds pārrāvums iezīmējas saistībā ar Jauno pasauli? Mūsdienās mēdz runāt, ka tā esot atklāta; tiesa, aizvien biežāk atskan balsis, ka apzīmējums būtu koriģējams, ka pieklātos runāt par sastapšanos, invāziju u. tml. Var gadīties, ka šo norišu kontekstā pat svarīgāks ir nevis dženovietis Kolumbs (1451–1506), bet gan florencietis Amerigo Vespuči (1454–1512) un viņa māsa, “skaistā Simoneta” – *la bella Simonetta* (Fernández-Armesto, 2007). Jau Frančesko Bartoloci ir atzīmējis, ka šādi esot iezīmējies “fatāls pagrieziens cilvēku dzimtā” – *e troppo fatale al genere umano* (Bartolozzi, 1789, 3). Amerigo ir saistāms gan ar tekstu *Mundus Novus*, gan ar viņa vārdā nosaukto pasaules daļu un tās apgūšanu, bet Simoneta (*regina della bellezza*) ļauj aptvert arī citas, ne mazāk svarīgas norises kaut vai saistībā ar Mediči dzimtu. (Turklāt skaistajai “karalienei” varbūt nemaz nav tik nesvarīga loma brāļa dzīvesgājumā un tēlotājmākslā, iezīmējot sievietes “jauno ķermeni”.) Amerigo Vespuči teksts dažos gados piedzīvo 23 izdevumus, tomēr zīmīgi, ka tas netiek pārtulkots spāņu valodā. Tiesa, arī Frančesko Gvičardīni (1483–1540) savā Itālijas vēsturē piemin pasaules apceļojumu (*Storia d'Italia*, 6, 9), tomēr nenosauc vārdā tā veicēju, kurš patlaban ir gluži vai ikvienam zināms saistībā ar Lielajiem ģeogrāfiskajiem atklājumiem. Laikabiedriem acīmredzot tas nešķiet nekas tik jauns un svarīgs, tāpēc drīzāk jau būtu noskaidrojama nojēguma “jaunā” lietošanas ģeoloģija. Kaut gan Amerigo tā ir jauna pasaule, jo faktiskās zināšanas par to tikai top, tomēr dominējošā apzīmējuma “jaunā” nozīme laikam ir “neapgūtais”. Savukārt tradicionāli pieminamo 1492. gadu var izmantot kā simbolisku datējumu, kaut gan ar

to saistāmie notikumi ir faktiski. Šis simboliskais datējums attiecas uz 1) līgumu ar Kolumbu, 2) ediktu par padzenamajiem sefardiem un mauriem, ļaujot turpmāk izvērsties “asinstīrības” (*limpieza de sangre*) diskursīvajai praksei, 3) spāņu resp. kastīliešu valodas gramatikas publicēšanu. Līgums un edikts tiek parakstīti jauntapušajā Santafē.

Kad Kolumbs dodas “Rietumu ceļā”, jau ir pazīstams Martīna Behaima (1459–1507) globuss jeb Zemes ābols.² 1518. gadā tiek rakstīts par atbilstīgās pasaules jeb apelsīna sadalīšanu (Huber, 2018, 79). Zemes sfēriskums nav nekāds jaunums. Tā tas ir vismaz ar izglītotajiem – par to lasāms gan Ptolemaja, gan Strabona aprakstos. Hērīsolors Ptolemaja darbu uz Florenci ir atvedis jau 1397. gadā, bet Strabona “Ģeogrāfija” latīniski ir pārtulkota 1458. gadā un vienpadsmit gadus vēlāk arī publicēta (Lipponcott, 1996, 131–149). Kolumba un citu ceļojumi tikai apliecina, ka šis ābols vai apelsīns ir lielāks (aptuveni par ceturto daļu) par iedomāto. Tomēr pasaule joprojām ir viena un nemaz nav tik liela. To apliecina arī Servantess (1547–1616), rakstot par Malambruno ceļojumiem: “Šodien viņš ir šeit, rīt Francijā, parīt Potosijā.” (Servantess Saavedra, 1979, 217) Bet Potosi atrodas Jaunajā pasaulē, tā ir pilsēta tagadējā Bolīvijā. Jaunā pasaule ir tā pati Vecā pasaule. Arī ceļojumi tiek izprasti visnotaļ savdabīgi. Kustības modernās teorijas pamatus liek Galileo Galilejs (1564–1642), savukārt “atklājumu laikā” pārvietojas ar savu vietu, tā ir pārvietošanās burtiskā nozīmē – sava veida ceļošana ar “savu vietu”. Uzskatāmi to apliecina Santafē multiplicēšanās “jaunajā pasaulē”, Kastīlijas turpināšanās Jaunkastīlijā, Anglijas – Jaunanglijā u. tml. Turklāt vēl svarīgāk laikam ir tas, ka *Santa Fe* ir “svētā ticība”. Jaunās pasaules “atklāšana” pirmām kārtām ir kristietības izplatīšana. Runa ir par kārtējo kristietības globalizācijas etapu, jo šajā gadījumā pārvietošanās ir pārvietošana, nokļūstot “neskartajās zemēs”. Šādi izdodas ieraudzīt arī to, kā Jaunajā pasaulē nemaz nav (piemēram, lauvas). Pastāvošā traveloģiskā literatūra, bruņinieku romāni, agiogrāfija, vārdu sakot, tradīcija, sniedz paraugu ieraugāmajam, tomēr redzams ir kaut kas cits. Saskaņā, piemēram, ar Aristoteli vajadzētu ieraudzīt melnus cilvēkus, taču tādi tur nav redzami. Turklāt vēl ierauga kailus vai iedomāti kailus cilvēkus, bet šāds kailums var saārdīt dominējošo kristietības pasauli. Vecajā pasaulē gan Simonetas vai viņas inspirētā veidolā sākas “pieradināšana” pie kailas sievietes, tomēr adamītisma bažas un bailes ir spēcīgākas.

Mbembe savā nekropolitikas izstrādānē norāda uz Karlu Šmitu (*Carl Schmitt*, 1888–1985) un viņa izņēmuma stāvokļa koncepciju. Darbā “Zemes nomoss” Šmits šīm norisēm ir veltījis veselu nodaļu “Zemju

² Sk. katalogu: Willers, Johannes (Hrsg.). (1992) *Focus Behaim Globus*. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum. Bd. 1–2.

sagrābšana Jaunajā pasaulē”. Sev raksturīgajā konservatīvisma stilā viņš gan lieto apzīmējumu *Landnahme*, lai raksturotu zemes iegūšanu īpašumā, to apdzīvojot, jo tā tiek uztverta kā nekatrā zeme. Šmits atzīst, ka “tūdaļ pēc Jaunās pasaules atklāšanas sākās cīņa par šīs jaunās pasaules zemju un jūru iegūšanu” (Schmitt, 1974, 54). Viņš pat raksta, ka veidojas “jauna, planetāra” apziņa, taču tā pastāv “globālajā līnijdomāšanā”, kas eksistē “no Amerikas atklāšanas 1492. gadā līdz amerikāņu deklarācijām Otrajā pasaules karā” (Schmitt, 1974, 58). Tik ilgstošu līnijdomāšanas, plakniskas uztveres pastāvēšanu patlaban var atstāt bez ievērības, fiksējot, ka “Jaunā pasaule, Amerika, brīvības zeme, t. i., brīvā zemju iegūšanas pasaule” (Schmitt, 1974, 62), savulaik tiešām ir brīva iegūšanai – piesavināšanai.

Pirmā novilkta globālā līnija ir divu valdnieku (Portugāles un Kastīlijas resp. Spānijas) vienošanās par piesavināšanos. Draudzības līnijas (*amity lines*) tikai turpina šo piesavināšanos. Šmits uzsver: “16.–18. gadsimta apziņai atklāšana tiešām bija tiesisks jautājums.” (Schmitt, 1974, 74) Viņš nemītējas norādīt uz sholastiķu nevēsturisko objektivitāti un argumentāciju, tomēr īpaši arī neiztīrā Fransisko de Vitorijas (*Francisco de Vitoria*, 1483–1546) vadīšanos pēc *homo homini homo* principa. Tas nenozīmē, ka Vitorija nepieņemtū vai nosodītu “zemju iegūšanu”, taču “amerikāņi” viņa skatījumā ir tādi paši cilvēki kā paši “atklājēji”. Un viņi nav paverdzināmi, cits jautājums, ja tiek traucēta tirdzniecība un propaganda, resp., ticības izplatīšana, taču tad jau tas ir taisnīgā kara jautājums. Šādu karu neattaisno nederīgie un nelegitīmie iemesli (*tituli non idonei nec legitimi*): atsaukšanās uz imperatora un pāvesta varu, atklāšanas tiesībām (*ius inventionis*), kristietības noliegšanu, barbaru noziegumiem, šķietamo piekrišanu, dievišķo apbalvojumu. Savukārt legītīmie iemesli ir tirgošanās tiesības (*ius commercii*), ticības propaganda (*ius propagande fidei*), aizsardzības tiesības (*ius protectionis*), pavēles tiesības (*ius mandati*), iejaukšanās tiesības (*ius interventionis*), izvēles tiesības (*ius liberae electionis*), sabiedroto aizstāvēšanas tiesības (*ius protectionis sociorum*). Principā Jaunā pasaule tiek nevis atklāta, bet gan iekarota, aizstāvot komerciālo darbību, kristietību un sabiedrotos. Un Huans Sepulveda (1490–1573) ar savu traktātu “Cits demokrāts jeb dialogs par legītīmiem cēloņiem ar indiāņiem” (*Democrates alter*, 1547; public. 1892) uz to arī aicina. Kā izņēmums pastāvošajā diskursīvajā praksē izceļas vien Bartolomē de las Kasass (1484–1566), kam nepieņemami kari paverdzināšanas nolūkos (Delgado, 2011, 54). Tomēr arī viņš savu nostāju pamato kristietības, dominējošās reliģiskās ideoloģijas ietvaros. Jau 16. gadsimtā tiek sadomāta Jaunā pasaule (Erdheim, 1994, 29–60), joprojām aizplīvurojot faktiskās norises un vairojot bezapziņas produkciju.

Kolonijas Jaunajā pasaulē ir nevis izņēmuma stāvokļa iemiesojums, bet Vecās pasaules turpinājums. Kolonijas ir atbalsta punkti un apmetnes, kalpojot kundzības nodrošināšanai. Kolonizēšana ir neplānota, bet ilgstoša. Iekarotāji veido savu zemju provinces, no kurām, atsaucoties uz Eduardo Galeano (1940–2015) grāmatu “Latīņamerikas atvērtās vēnas”, tiek notecinātās “asinis”, lai tās nomierinātu. Koloniju ierīkošana vēl nav koloniālisms, kas uzplaukst imperiālismā (Reinhard, 2018, 1–10) un iet roku rokā ar migrāciju un impēriju veidošanu. Un tad jau “asiņu tecināšanai” ir cita nozīme. Koloniālisms ir attiecināms uz 18. gadsimtu, kad, piemēram, Angola kļūst par Brazīlijas apakškoloniju (Reinhard, 2018, 87), bet verdzība Āfrikā pat ir izplatītāka nekā Amerikā (Reinhard, 2018, 114). Abi verdzības varianti sabalsojas un ir savstarpēji saistīti. Nemama vērā arī Jaunās pasaules prestrukturētība (Reinhard, 2018, 73), tā nebūt nepastāv kā *tabula rasa*, kas ir ērts līdzeklis, nodrošinot koloniālismu, paverdzināšanu, sevis privileģēšanu u. tml. (Losurdo, 2005). Koloniālisms, ieskaitot verdzību, ir atšķirīgs reliģiozās ietonētības ziņā, ļaujot nošķirt Amerikas ziemeļus un dienvidus. Reformētā kristietības ietvaros Jaunās pasaules “apgūšana” jau sākotnēji atšķiras no katoliskā “protekcjonisma”, laika gaitā nodrošinot Latīņamerikas “asiņu notecināšanu”. Turklāt koloniālisma laikā misionēšana, kristietības izplatīšana bieži vien tiek uztvertas kā traucējošs faktors. Nepamatota ir vēlāk tapušās iekrāsojošās epidermizācijas ieskatīšana vēsturē, Āfrika nepavisam nav tik melna, kā to iztēlojas (Reinhard, 2018, 256–258). Savukārt kolonijas raksturo reģionālas identitātes metropoles provinču robežās. Tikai koloniālisma laikā, veidojoties nacionālām valstīm, nacionālais kļūst nozīmīgs Jaunās pasaules faktors, ko vēl vairāk pastiprina dekolonizācija 20. gadsimtā.

Verdzība gan nav ignorējama Jaunās pasaules “atklāšanā” (gluži tāpat kā mūsdienīgā, modernā verdzība). Taču tā tiek īstenota citos apstākļos. Santafē “līgums” (*capitulación*) ir apliecinājums gan kristīgās ticības izplatīšanai, gan kalpošanai valdniekam un pāvestam (Huber, 2018, 83). Un šādi līgumi tikai multiplicējas. Vienlaikus tiek veidotas “kompānijas”, lai nodrošinātu “atklājumus”; anahroniski var runāt par uzņēmējdarbības uzplaukšanu. Gan ceļojumi, gan “jauno zemju apgūšana” notiek pašfinansēšanas režīmā. *Conquista* lielā mērā ir pašfinansējuma pasākums, kurā – kā jau karā – iekļaujas laupījums.³ Tajā iekļaujas arī tirdzniecība jeb komercdarbība, ko līdztekus provinču pārvaldībai uzrauga noteiktas aģentūras. Jau 1503. gadā tiek izveidots Tirdzniecības

³ Zīmīgi, ka apzīmējums “rekonkista” (‘atkarošana’) tiek izveidots 19. gadsimtā (Huber, 2018, 76) un vēlāk ieskatīts laikā, kas saplūst ar Jaunās pasaules “atklāšanu”. Līdzīgi ir ar 1932. gadā publiskoto jēdzienu “dekolonizācija” (Reinhard, 2018, 5), raksturojot politisko un nacionālo neatkarību.

nams (*Casa de contratación*), kura pilnais nosaukums (*Casa y audiencia des Indias*) gan ir precīzāks, norādot uz noteiktas “publikas” un “namu” svarīgumu Jaunās pasaules “atklāšanā”. Uzraudzīšana un līdzfinansēšana tiek īstenotas līdzvērtīgās, no jūras vienlīdz tālās pilsētās – Florencē un Seviljā. Ienākumus cita starpā nodrošina arī cilvēktirdzniecība, taču Jaunās pasaules “amerikāņi” tiek servilizēti, lai dotā mandāta ietvaros nodrošinātu “servisu” (*servicios personales*). Pret “uzticētajiem” aborigēniem izturas protekcionistiski, bet vergi ir kara laupījums (*eslavos de guerra*) vai pārpirktie – *eslavos de rescate* (Huber, 2018, 176). Turklāt vergu turēšanai ir nepieciešama licence, ar šādu “sertificēšanu” nodrošinot jaunu “komercdarbību”. Vergi tiek apzīmogoti, norādot “piesiešanas” vietu, lai nodrošinātu uzraudzīšanas sistēmu. Tomēr, neraugoties uz paplašināto biopolitikas traktējumu, Mbembe acīmredzot iezīmē būtiskus un brutālus notikumus prakšu vēsturē (hronoloģiski gan paša nenoteiktus), bet ne pārrāvumus vai pārmaiņas, kas raksturotu jauno, topošo biopolitiku.

Jaunā pasaule

Cita aina paveras gadījumā ar Bogdanovu, kad pilnā sparā jau darbojas “biopolitikas mašīna” (Agamben, 2014, 259). Jaunā pasaule tiek nevis atklāta, bet radīta, gluži tāpat kā “jaunais cilvēks”. To raksturo nevis partikulārisms vai reģionālisms, bet universālisms. Citā aspektā izvērsas arī tiesiskums, iekarošana un ar to saistītā militarizēšana – proletariāts (partijas vadībā) iekaro ne tikai Zemi, bet visu iespējamo vispārības labad. Transformējas arī Fuko minētais biopolitikas raksturojums – likt dzīvot, ļaut nomirt (Foucault, 1997, 214). Transformētās biopolitikas variantu drīzāk raksturo princips – likt dzīvot, neļaujot nomirt. Tas iezīmējas arī Bogdanova daudzpusīgajā darbībā, kuras aprises raksturojamas ar vārdiem “zinātnieks ārsts”, “rakstnieks” un “politiķis komunist”.⁴ Viņa kādreizējā popularitāte Latvijā (ne tikai Krievijas impērijā esošajā) pagaidām diemžēl atstājama bez ievēribas⁵, uzsverot viņa biopolitisko utopiju.

⁴ Komunisti, tostarp boļševiki jeb lielinieki, latviski savulaik dēvēti par kolektīvistiem, sk. tipisku piemēru: “Paklausīsimies, ko runā kolektīvistī: mēs negribam, lai būtu kapitālisti, kuriem pieder viss, lai gan pavisam nestrādā, un proletariāts, kam nepieder nekā, kā arī tas nestrādātu.” (Verners, A. (1906) *Kurp ved sabiedrības attīstība*. Cēsis: Ozols, 12. lpp.) Valodprakses arheoloģija ļautu precīzāk fiksēt ne tikai vēsturiskās transformācijas, bet arī dažādo nojēgumu nozīmi un saturu.

⁵ Popularitāte fiksējama jau latviski izdotajos tekstos: *Kur ved sabiedrības attīstība*. Cēsis, 1906 (Rīga, 1906); *Sarkanā zvaigzne*. Rīga, 1908; *Politiskā ekonomija* (Maskava, Pleskava, 1915–1920) = *Ievads politiskā ekonomikā*. Rīga, 1928; *Cilvēka ķermeņa uzbūve un dzīvības procesi*. Rīga, 1948. Romānu “Sarkanā zvaigzne” ir tulkojis Jūlijs Celms (1879–1935), viņa meklējumu saistība ar brāļa Teodora Celma (1893–1989) filosofiskajām atziņām joprojām nav pētīta.

Romānā “Sarkanā zvaigzne” (1908)⁶ iezīmētā biopolitiskā utopija atveidojas arī paša Bogdanova praktiskajā darbībā un sabalsojas ar viņa tektoloģiju (vadībzinātni), nodrošinot dinamisku līdzsvaru. Jau romānā viņš apraksta asinspārliešanu, kuras rezultātā vēlāk pats arī iet bojā. Romānā “konsekventais strukturālists” (Undusks, 2016, 47) propagandē savas tektoloģiskās idejas un turpina to darīt arī kā proletāriskās kultūras virzītājs. “Māksla ar dzīvu tēlu starpniecību organizē sociālo pieredzi ne tikai izziņas sfērā, bet arī jūtu un centienu sfērā. Tāpēc tā ir kolektīvo spēku organizēšanas varenākais spēks.” (Undusks, 2016, 39) Komunistiskie centieni sabalsojas ar biokosmismu un kosmokrātiju, par ko raksta filosofs Valerians Muravjovs (1885–1930/1932).

Krievijā “kolektīvais dievs” un “jaunais cilvēks” (*homo novus, kainos anthrōpos*), saglabājot reliģisko kontekstu (1. Kor. 15: 39, 44, 47; 49: 51–53; 2. Kor. 4: 16), gūst dažādu izvērsumu (Tetzner, 2013). Iecerētajā komunismā cilvēks tiešām ir jauna radība jeb kreatūra (*kainē ktisis* – 2. Kor. 5: 17), kam romānā “Sarkanā zvaigzne” marsiešu aprakstā pat grūti fiksējamas dzimumatšķirības. Arī agrīnajā komunistiskajā eksperimentā (gluži kā kristietībā) uzsvars ir uz bezdzimumību. Starp kolektīvistiem Bogdanovu un Ļeņinu pastāv uzskatu atšķirības, kas acīmredzot arī nodrošina komunisma diskursīvās prakses “dinamisko līdzsvaru”. Ļeņins pret Bogdanovu vērsās pamfletā “Materiālisms un empiriokriticisms” (1909), Bogdanovs atbild ar darbu “Lielā fetišisma krišana” (1910). Ļeņina pamflets ilgstoši ir traktēts kā darbs par izziņas jautājumiem, kaut gan principā tas ir politiski teoloģisks traktāts, kas politiskajam dadaistam un situacionistam nodrošina terora izmantošanas pamatotību. Savukārt Bogdanovam priekšplānā acīmredzot ir organizatoriskā jaunas pasaules veidošana, iekļaujoties plašākā tradīcijā. Tās aizsākumos ir “krievu kosmists” Nikolajs Fjodorovs (1829–1903) ar savu “kopīgās lietas filosofiju” (tās trešais sējums vēlāk daļēji tiek publicēts Rīgā 1934. gadā). Fjodorovam svarīga ir aktīvā “augšāmcelšana”, savukārt Bogdanovs cenšas vispār nepieļaut nāvi. Jaunais cilvēks ar tā ķermeni tiek ne vien izspēlēts biopolitiskās utopijās, bet arī izstrādāts bioloģijā un proletāriskajā (rases) higiēnā. Jau pirms Bogdanova cilvēkdzimtu ir centies uzlabot ārsts Vasilis Florinskis (1834–1899)⁷, šādi centieni raksturo arī Eksperimentālās bioloģijas institūta (1917–1938) darbību. Aleksandrs Serebrovskis (1892–1948) publicē grāmatu “Antropoģenētika un eigēnika sociālistiskajā sabiedrībā” (1929), ievieš jēdzienu “genofonds” un sapņo par ģenģeogrāfijas

⁶ *Красная звезда*. Санкт-Петербург, 1908 (1919); Москва, 1922. Sk. arī: Stites, Richard. (1989) *Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York: Oxford UP.

⁷ Sk.: Флоринский, В. М. (1866) *Усовершенствование и вырождение человеческого рода*. Санкт-Петербург: Дело.

izveidi. Šādi aizsāktu turpina Nikolajs Kozlovs (1872–1940), Jurijs Filipčenko (1882–1930), Viktors Bunaks (1891–1979) u. c. “Jaunā cilvēka” ķermeni ne tikai cenšas uzlabot, to mēģina aizstāt ar pilnīgi jaunu.

Krievu kosmisma un komunisma diskursīvā prakse (arī bioloģiskā) tā savērpjas, ka brīžiem nav atšķirama. Var gan norādīt uz dažām iezīmēm, kas šo diskursīvo praksi kopumā atšķir no Jaunas pasaules “atklāšanas”. Veidojamajā jaunajā komunistiskajā pasaulē nav pieļaujams ienaidnieks, proti, ienaidnieks jau ir uzdots un iznīcināms. Tāpēc kara jeb izņēmuma stāvoklis principā ir nepārtraukts. Šādi kļūst nepieciešams nevis vienkārši militarisms, bet vispārēja bellizācija. Izsakoties vissavienības “pagasta vecākā” vārdiem: “Mums nepieciešams visus iedzīvotājus bellizēt (*военизировать*).” (Селищев, 2003, 133)⁸ Ienaidnieki ir deportējami uz ārzemēm, patriecami kosmosa ārēs (kā tas, piemēram, atainots filmā “Starpplanētu revolūcija”, 1924)⁹, vai arī kosmos ir iekarojams un kolonizējams, lai nodrošinātu jauno pasauli.

Pastāv nevis viena pasaule, bet divas pasaules, no kurām jāizveido viena – jaunā pasaule. To nodrošina proletariāts, kura priekšgalā ir avangards – kolektīvistu partija, kas rada arī pašu proletariātu. Šādā avangardismā sajūdzas dažādas diskursīvās prakses – militārās, politiskās, mākslinieciskās, terapeitiskās u. tml. (Šuvajevs, 2001, 25–30). 19. gadsimta sākumā par šādu avangardu uzskata māksliniekus, tomēr drīz vien tos aizstāj “producētāji” – proletariāts, kuram, kā drīz vien atklājas, vajadzīgi “inženieri” un “menedžeri” jeb vadītāji, kuru “zinātni” arī izstrādā Bogdanovs. Proletariāts ir ne tikai neapzinīgs, tas ir noārdāmās vecās, otrās pasaules pastāvīgā ielenkumā, nodrošinot vispārējo neirotizāciju un “mazā kara”, partizānu kara un terorizēšanas taktikas izmantošanu. Apzinīgumu ievieš boļševiki – mazākums, kas sevi izliela par vairākumu. Viņi transformē jūdaiski kristietisko reliģiju par jauno politisko reliģiju (Gentile, 2001), kurai jācaurauž viss dzīves masīvs. Šī diskursīvā un nediskursīvā prakse ir totāla, nodrošinot jauno kārtību – *novus ordo seculorum*.¹⁰ Vienlaikus šādi iezīmējas deklasēšanas nepieciešamība – no sadalīšanas un pārdalīšanas šķirās

⁸ Citāts no Afanasija Seļiščeva (1886–1942) pārpublicētā darba: Селищев, А. М. (1928) *Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет 1917–1926*. Москва. Par cīņas, kara un valodas sasaisti – Селищев, 2003, 123–133.

⁹ Меркулов, Ю. *Межпланетная революция*. Par kosmosa kolonizēšanu raksta Fjodorova skolnieks Konstantīns Ciolkovskis (1857–1935), Rīgā dzimušais Frīdrihs Canders (1887–1933) cenšas to nodrošināt organizatoriski un tehniski, bet viņa līdzgaitnieks Sergejs Koroļovs (1907–1966) to paveic arī praktiski. Mūsdienīgā atbalss ir tagadējās Krievijas Gaisa kosmosa spēku (GKS) pastāvēšana.

¹⁰ Var norādīt, bet ne patlaban aplūkot, ka 19., 20. gadsimtā reliģiskajā ziņā izveidojas situācija, kuru vispārīgi var raksturot šādi: Krievijā dominē jaunā politiskā reliģija, (Ziemeļ)Amerika (*sic!*) ir reliģiozākā no industriālajām zemēm, savukārt Latīņamerikā svarīga loma ir atbrīvošanās teoloģijai.

(Krievijā proletariātu vēl ir nepieciešams radīt) līdz deklasēšanai burtiskā nozīmē. Šādi tiek veicināta veidojamās un kriminālās pasaules saplūšana, kas atveidojas arī valodiskajā praksē (Селищев, 2003, 45, 107–119). Tāpēc acīmredzot arī ir nepieciešama permanenta revolūcija¹¹, kas nodrošina dinamisko līdzsvaru. Šādi gan modificējas biopolitikas princips, šādā režīmā vairs neļauj ne dzīvot, ne nomirt. Toties masas šādi ir uzturamas nemitīgā spriedzē, kolektīvie cilvēki šādi iespēj citādi neiespējamo (industrializāciju, jaunās pasaules celtniecību u. tml.). Tā ir iznīcinātāju un iznīcināšanas pasaule¹², kad tiek radīta “Jaunā pasaule”, kuru raksturo nemirstība, tāpēc attiecīgo politiku arī var dēvēt par nekropolitiku.

Bogdanova centienus uzskatāmi raksturo eseja “Nemirstības svētki” (1914). Viņš raksta: “Spektrofons dzīvokļus savienoja ar teātriem, avīžu birojiem un sabiedriskām iestādēm... Katrs savās mājās varēja brīvi baudīt aktieru dziedāšanu, spoguļa ekrānā redzēt skatuvi, noklausīties oratoru runas, tērzēt ar paziņām... Pilsētu vietā bija komunistiskie centri, kur milzīgās daudzstāvu ēkās bija koncentrēti veikali, skolas, muzeji un citas sabiedriskas iestādes.” (Богданов, 2015, 320) Bogdanova vīzija par “dzīvošanas centriem” jeb noietnēm eksemplāriski atveidojas dažādos “dzīvošanas kombinātos”. No tiem var izcelt Maskavas “purvā” uzlieto Valdības ēku, kas naturāli iemieso un simbolizē izņēmuma stāvokli. Mitināšanās šādā “kopmītnē” liek “savējiem” zaudēt savas mājas, tiesības uz savu ķermeni, to iemītneka – “jaunā cilvēka” – politiskais statuss ir pakārtots konjunktūrai (Слэзкин, 2019). Citā, vēsturiski nosacītā formulējumā tas pausts šādi: “Mūsu Staļina nams, stingri uzcelts, būs tīrs no tiem.” (Ефимов, 2021, 618) Un šie “tie” ir – svešie, citi u. tml. Šie “tie” var būt arī “savējie” (individuālais politiskais statuss ir pakļauts konjunktūrai), kurus noietnēs var mēģināt vēl “pāraudzināt”, tomēr principā viņi ir iznīcināmi. Iekļaušanas un izkļaušanas mašīnērija, deklasēšana un klasificēšana iet savu gaitu, radot jauno pasauli.

Noslēgums

Mbembes un Bogdanova skatīto norišu un īstenoto darbību kontekstā var izdarīt dažus (vismaz pagaidu) secinājumus. Kolonijas Jaunajā

¹¹ Par šo jēdzienu sk.: Dahmer, Helmut. (1994) *Pseudonatur und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 344.

¹² Sal. ar romānā “Iznīcinātājs” pausto atziņu, ka “Padomju Savienība īstenoja cilvēces divas karstākās vēlmes. Tā sasniedza visus polus, maksimālos augstumus un dziļumus, bet tikai tāpēc, lai pierādītu: polos nav iespējams dzīvot. Gluži tāpat šim nolūkam PSRS uzcēla sabiedrību, par kuru mūžam sapņoja cilvēce, uz kuru, nāvīgi riskējot, tiecās labākie prāti, lai tikai pierādītu, ka šī sabiedrība ir dzīvotnespējīga, un tad, kad tā uzcelta, tajā nav ko darīt” (Быков, Дмитрий. (2021) *Истребитель*. Москва: АСТ, с. 533).

pasaulē nav izņēmuma stāvokļa iemiejums, tās ir Vecās pasaules turpinājums, bet pasaules ir viena. Savukārt Bogdanova gadījumā runa ir par divām pasaulēm, kas top iznīcināšanas un radīšanas, deklasēšanas procesā. Jaunās pasaules celtnieki atrodas nemitīgā aplenkumā, viņi īsteno vispārēju tainīgo karu, kura neatņemama sastāvdaļa ir izņēmuma stāvoklis. Vienā gadījumā koloniju ierīkošana ir partikulāra un reģionāla (universālisms izpaužas tikai kristietības diskursīvajā praksē). Otrā gadījumā runa ir par totālu ekspansiju, kurā pati pasaule kļūst par koloniju jeb noietni ar reģionālām, multiplicējamām kolonijām un koncentrācijas noietnēm.

Mbembe norāda, ka Jaunās pasaules kolonijās tiek zaudētas tiesības uz savu ķermeni, taču neeksplīcē šo norisi. Bogdanovs iekļaujas diskursīvajā praksē, kurā tiek veidots jauns (vai atjaunināms) ķermenis, nodrošinot tā masveidīgu fabricēšanu, disciplinēšanu un uzraudzīšanu. Un šī jaunā pasaule, kas aizsākas panoptikoniskajā Krievijā (Šuvajevs, 2015, 31–55), tiek attiecināta uz visu kosmosu un sajūdzas ar aktīvu kristietisko mironu augšāmcelšanu. Kā vienā, tā otrā gadījumā norisinās cilvēka “piesiešana” vietai. Tehniski tas Krievijā izpaužas kā darba grāmatiņu, pasu sistēmas ieviešana u. tml. Vienlaikus visa “jaunā pasaule” ir noietne ar “komunistiskiem centriem”. Ilgstošā laikā Bogdanova aprakstītās iezīmes kļūst par tipiskām biopolitikas iezīmēm, kaut arī pati biopolitika var reģionāli variēties.

Bibliogrāfija

- Agamben, Giorgio. (2014) *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bartolozzi, Francesco. (1789) *Richerche storico-critiche circa alle scoperte d'Amerigo Vespucci*. Firenze.
- Castel, Robert. (1994) “Problematization” as a Mode of Reading History // Ed. by Jan Goldstein. *Foucault and the Writings of History*. Cambridge: Blackwell, pp. 237–252.
- Delgado, Mariano. (2011) *Stein des Anstosses. Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*. Sankt Ottilien: EOS.
- Erdheim, Mario. (1994). *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fernández-Armesto, Felipe. (2007) *Amerigo. The Mann Who Gave his Name to America*. New York: Random House.
- Foucault, Michel. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.
- Foucault, Michel. (1994) *Dits et écrits*. Paris: Gallimard. T. 4. Nr. 350.
- Foucault, Michel. (1997) *“Il faut défendre de la société”*. Paris: Gallimard.
- Gentile, Emilio. (2001) *La religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma: Laterza.
- Huber, Vitus. (2018) *Beute und Conquista. Die politische Ökonomie der Eroberung Neuspaniens*. Frankfurt/M.: Campus.

- Lipponcott, Kristen. (1996). *The Art of Cartography in Fifteen-century Florence* // Mallett, Michael; Mann, Nicholas. (Eds.) *Lorenzo the Magnificent: Culture and Politics*. London: Warburg Institute.
- Losurdo, Domenico. (2005) *Contro storia del Liberalismo*. Roma: Laterza & Figli.
- Mbembe, Achille. (2014) *Nekropolitik* // Folkers, Andreas; Lemke, Thomas. (Hrsg.) *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp, pp. 228–273.
- Reinhard, Wolfgang. (2018) *Kleine Geschichte des Kolonialismus*. Stuttgart: Kröner.
- Schmitt, Carl. (1974) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Servantess Saavedra, Migels de. (1979) *Dons Kihots*. M. Ķempes tulk. Rīga: Zvaigzne, 2. daļa.
- Šuvajevs, Igors. (2001) *Ādļers un eksistences tehnikas* // Ādļers, Alfreds. *Individuālpsiholoģija skolā*. Rīga: Zvaigzne, 5.–43. lpp.
- Šuvajevs, Igors. (2015) *Krievijas homo imperii (ģenealoģiskas piezīmes)*. Rīga: FSI.
- Tetzner, Thomas. (2013) *Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des "Neuen Menschen" in Russland*. Göttingen: Wallstein.
- Undusks, Jāns. (2016) *Boļševisms un kultūra*. M. Grīnbergas tulk. Rīga: Neputns.
- Богданов, Александров. (2015) Праздник бессмертия // *Русский космизм*. Под ред. Б. Гройса. Москва: Ад Маргинем Пресс, с. 320–333.
- Ефимов, Михаил; Смит, Джеральд. (2021) *Святополк-Мирский*. Москва: Молодая гвардия.
- Селищев, Афанасий. (2003) *Труды по русскому языку*. Москва: Языки славянской культуры. Т. 1.
- Слѣзкин, Юрий. (2019) *Дом правительства. Сага о русской революции*. Москва: АСТ. (Slezkine Y. *The House of Government. A Saga of the Russian Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 2017.)

Noslēgums

Analizējot jēdzienu “normalitāte” un “ārkārtējība” lietojumu, ir novērojams, kā tiek veidoti jauni domāšanu ietvari, kā tiek ietekmētas attiecības ar apkārtējo vidi un kā, mainoties izpratnēm par to, kas ir normāls un ārkārtējs, tiek ietekmētas valodiskās sakarības un ideju attīstība. Dažreiz gan nākas secināt, ka normalitātes un ārkārtējības robežas bieži vien ir saplūdušas un nenoteiktas, taču tas nenozīmē, ka normalitātes un ārkārtējības jēdzieni nav būtiski un raksturojami. Rakstu krājuma “Normalitāte un ārkārtējība filosofiskā skatījumā” autori uzņemas veikt svarīgu uzdevumu – pētīt, kā mainās idejas par normām un nenormalitātēm, sniegt iespēju labāk izprast šo konceptu iedabu.

Raksta krājuma mērķis ir ne tikai paplašināt domāšanas robežas, bet arī analizēt un precizēt vēsturiskos un idejiskos aparātus, kas ietekmē un veido diskusijas, rīcības un ideju vēsturiskās attīstības gaitu. Iepazīstoties ar rakstu krājumu, ir iespējams konstatēt, ka normalitātes un ārkārtējības jēdzieniskais aparāts ir plašāks, lai ne tikai runātu par normalizēšanu, ārkārtējību un normu, bet arī pievērstos jēdzienu grupām es/citi, indivīds/sabiedrība, dabiskais/sociālais, jauns/vecs, dzīvais/mirušais. Šie jēdzienu pāri sniedz atšķirīgāku skatījumu uz to, kā var domāt par normalitāti un ārkārtējību. Proti, nepastāv skaidru robežu starp to, kas ir normālāks un pieņemamāks un kas svešāks un ārkārtējāks vai nenormālāks. Lai spētu kaut ko definēt par pieņemamu, normām atbilstošu, tas kaut kādā mērā kļūst par sinonīmu, kā, piemēram, Senajā Grieķijā – dabiskais, veselīgais un tikumiskais bija pakārtots izpratnei par to, kas ir īstā normalitāte.

Tas, vai kaut kas būs normāls vai nenormāls, ir cieši savīts ar sociālo un individuālo dzīvi un ikdienas praksēm. Līdz ar to daudzpusīgās rakstu krājuma tēmas atklāj, ka normalitātes un ārkārtējības konceptu virzība ir ne vienmēr viendabīga un vienveidīga. Šo konceptu daudzveidīgā analīze ļauj pievērsties normalitātēm/ārkārtējībām ķermeņa filosofijas, ekofilosofijas, mākslas teorijas, cilvēktiesību un sociālās filosofijas, un biopolitikas kontekstā, atklājot normalitātes un ārkārtējības vērienu.

Šo jēdzienu būtiskums ir novērojams dabisko vērtību diskusijā, kad ir nepieciešams izvērtēt, vai dabiski piemītošais un agrāk piederīgais ir labais, atgriežamais un normālais. Filosofijas vēsturē, piemēram, dabisko vērtību diskusija ir raisījusi jaunus risinājumus jautājumiem par cilvēktiesībām, tādējādi tiesības analizējot kā dabiskas un nepieciešamas, un saglabājamās. Neatkarīgi no tā, vai šīs tiesības bija attiecināmas uz visiem, bija skaidrs, ka šo tiesību pārkāpšana bija nevēlamā ārkārtējība, nedabiskā rīcība.

Normalitātes un ārkārtējības diskurss savu vietu ir atradis, pievēršoties indivīda un sabiedrības attiecībām. Līdz ar to jautājumi par pašnoteikšanos, atrašanos ciešās attiecībās ar citu un dzīvošanu ārkārtas stāvoklī ir jautājumi ne tikai par pieņemamu stāvokli, bet arī par normalitātēm, kuras ir nepieciešamas, vai arī runa ir par situāciju, kurā krasi mainās tas, kas ir jāsaprot ar normālo, veselo, patoloģisko un anormālo. Proti, ja cilvēks savu ikdienu pielāgo normām un normalitātēm, šīs normas ir jāspēj saskaņot ar savām izvēlēm un iespējām. Bet, ja cilvēkam ir jāpielāgojas normalitātei, tad normalitāte ir skatāma vismaz divos veidos: kā dabiskais un kā nedabiskais jeb konstruētais. No vienas puses, ja normalitāte un normas ir saskaņotas ar dabisko un cilvēka stāvoklim atbilstošo, tad šķietami viss pārējais – izslēgtais, nesaprastais un atstumtais – ir ārkārtējais, kas ir jāmaina un jānormalizē. Taču, no otras puses, ja cilvēka normalitāte ir atrašanās ārkārtas stāvoklī, tad ir novērojams, ka normas ir cilvēku darinājums, lai ierobežotu savu dabisko ārkārtējību, kas patiesībā ir ikdienišķa normalitāte.

Lai paplašinātu normalitātes un ārkārtējības izpratnes robežas un rastu atbildi, kas ir raksturīgs normalitātēm un ārkārtējībām, ko nozīmē atrasties normalitātes vai ārkārtējības stāvoklī, rakstu krājuma autori tiecas, nododoties filosofiskajai analīzei, risināt dažādas robežsituācijas, kurās normalitāte un ārkārtējība ir mainīgie un dažreiz viens otru papildinoši koncepti. Tāpat šie autori, analizējot aktuālākos notikumus, piemēram, Covid-19 ietekmēto politisko situāciju un imunizācijas krīzi, pievēršas jautājumam, kā filosofiskās atziņas un mācības var palīdzēt uz notiekošo situāciju palūkoties ar jaunu un cerīgāku skatījumu.

Plašais tēmu lauks sniedz jaunu normalitātes un ārkārtējības interpretāciju, ko tālākās diskusijās ir iespējams izvērst ne tikai filosofiskā skatījuma perspektīvā, bet arī citās zinātņu nozarēs. Tādējādi jēdzieni “normalitāte” un “ārkārtējība” ir ļoti labi piemēroti plašākai mūsdienu politisko prakšu un kultūru organizēšanai un raksturošanai. Par normālo var runāt kā par veselīgo un dzīvo, kamēr slimīgais un mirstošais ir ārkārtējais. Vēl jo vairāk šo diskusiju ir iespējams skatīt no perspektīvas par atmiņu kultūru normalizēšanu vai politisko iekārtu ārkārtējību. Iespējamo diskusija robežas ir plašas un var sniegt labāku izpratni par to, kā jēdzienu lietošana, piedēvēšana atspoguļo ikdienas realitāti no jauna.

Summary. Normality and Exceptionality in Philosophical Perspective

Normality is defined as the normal or something that corresponds to the condition of being normal. In the meantime, exceptionality is the unexpected, rare, and the unusual – the opposite of normalcy. Thinking of normality without considering the abnormal and the exceptional is impossible, nor is it possible to think of the exceptionality without pre-existing notions of normality. Yet, what does it mean to live in a state of normalcy or exceptionality? What is normality, and what is exceptionality?

In ancient Greece, the notion of normality was closely intertwined with concepts of health and nature (φύσις) – the normal was the natural (derived from nature) (τὰ κατὰ φύσιν) and the healthy (Ritter, 1984, 921). Indeed, already in the works of Aristotle, a discourse of normality is intertwined with notions of natural and healthy (Aristotle, 1985, 39). Since for Aristotle happiness (εὐδαιμονία) is the person's natural desire and goal, and happiness is the rational activity of the soul acting under morality, then the natural is not only the desire for happiness but also the compliance with the cardinal laws. As a result, the concepts like justice (δικαιοσύνη) often are used as synonyms for the concept of normality, i.e., the healthy and natural (Ritter, 1984, 921).

The discourse of normality as a discourse of health and nature was topical until the 18th century. However, with the development of social theories, the discourse of normality transformed, too. For example, in Thomas Hobbes's work, the natural and normal was not a virtue, but a state of war of all against all (Hobbes, 1998, 86), i.e., a state of exceptionality. People in their natural state only cared about their well-being and the art of survival, i.e., normalcy. However, to ensure better living conditions, people had to restrain their innate violence and thus created a society. New normality was constructed to protect what was natural – life and the desire to develop. Nonetheless, it is difficult to limit the natural state of war unless norms or laws are developed, and people must abide by them to reduce violence and to curb the original natural state. While the natural state (the natural tendency to defend one's rights) was recognized as semi-exceptional, the rights inherent in man (the desire for security and life) were recognized as normal.

During the 18th century, discourses of normality transformed from moral and spiritual conditions to the conscious and the calculable (Ritter, 1984, 927). In other words, the mind was fundamental in shaping the new

discourse of normality. Even biology – whose subject was the health conditions and ways how to maintain healthiness – now studied the normal and the pathological. Normality became the parameter and condition to separate pathologies from normalities. However, it is not the abnormality that is abnormal, but the pathology is the abnormality, i.e., the abnormality does not arise from deviations; instead, the exceptionality is deviations from normalcy. Based on the research, everything that did not meet a common standard of normality was considered a pathology, an indicator of irregular, i.e., an exceptionality or anomaly.

The concepts of “normality” and “pathology”, used in science, soon became important in social science research. If previously pathology was a deviation from healthy (functioning) body (or in psychoanalysis – norms of the mind), then with this development it also was used to describe a deviation in society. As a result, sociologist Émile Durkheim studied how human behaviour determines the role in society, i.e., by focusing on the analysis of normal behaviour, the author analysed the anomalies caused by social structures that affected persons’ daily processes. However, as soon as there is an assumption that something is more normal and fitting, the question arises – is there even a constant understanding of normality, i.e., what are the conditions of normality and exceptionality or pathology?

Very soon it was possible to depict how the concept of “normality” was changed to “normalization” in science disciplines to define normality as precisely as possible. Normalization is a process, something created, determined, something that influences other circumstances. The philosopher Michel Foucault, in his work “Discipline and Punish”, interprets the concept of “normality” as a set of controllable and formable phenomena and conditions formed by “norm control techniques” (Foucault, 2000, 290). Normality becomes indefinite, i.e., if normality is variable and subject to norm control techniques, then normality is only a situational adjective that was once abnormal and, therefore, formalizable. Importance was gained by procedural observations – normalization. As a result, there is no longer a clear distinction between normal and abnormal, but instead it is possible to speak of normalized and non-normal – something forgettable, extraordinary, or changeable and maintainable.

However, it is possible to talk about normality/exceptionality not solely within the texts of various philosophers but also by looking back at experiences that added an increased appreciation of everyday communication and regular meetings. Since 2019, the spread of Covid-19, caused by the SARS-CoV-2 virus, has been challenging various societies around the world. In several countries, with the onset of the state of emergency, schoolwork was organized remotely, hospital visits were restricted, and

participation in public events became an exclusive experience. As a result, daily normalcy soon became an emergency – something unexpected and unusual. Although the choice of topic for the collection “Normality and Exceptionality in Philosophical Perspective” was influenced by the pandemic, the subject is much broader.

To find out the significance of normality, and answer what is normality, and what it means to live as an exceptionality, and whether normal is not something extraordinary and unfamiliar, on February 18 and 19, 2021, the Faculty of History and Philosophy of the University of Latvia organized the 79th scientific conference “Exceptionality and Normality”. The conference was attended by master’s and doctoral students of history and philosophy, young researchers, lecturers of the Faculty of History and Philosophy, and researchers of the Institute of Philosophy and Sociology of the University of Latvia. The conference addressed the effect of the ideas and the historical background upon the following concepts: normal/abnormal, ordinary/unusual, usual/exceptional, acceptable/unacceptable, and further considering the following questions: what the exceptional experience is and when it starts, and how to maintain normalcy in everyday life, i.e., times of change.

The collection of articles “Normality and Exceptionality in Philosophical Perspective” continues the ongoing discussion of normality and extraordinariness, also introducing the reader to possibilities on how to think about normality and exceptionality, their origins, variability, and necessity.

The author **Kitija Mirončuka** in her article “Human Savages: Frantz Fanon and Racism” analyses how race, a seemingly constant human trait (natural phenomenon), becomes a condition for exclusion, differentiation, and violence (i.e., abnormality). In the article, the body is portrayed as a formalizable object; the author deliberates whether the natural origin is something changeable and exceptional. Introducing the Franco-Algerian philosopher Frantz Fanon, the author focuses on biopolitical practices and forms of violence that imperceptibly incorporate new concepts of human – Algerian appearance, lifestyle, movement, and habits – savagery, animalism, abnormality, extremeness, and unacceptability. The article reviews three perspectives – body and race, body and skin colour, body and rhythm – to indicate that all these features, although common to many bodies, nevertheless, are selectively used to either normalize or discriminate a person based on appearance or cultural and ethnic affiliations.

Yet perhaps normalization as a process of changes is a necessity for self-discovery and formation. It is no longer just a matter of normality and extraordinariness, but a harmony between existing change and lived experience. Philosopher **Anne Sauka** in her article “Becoming Self:

A Legion of Life in a Culture of Alienation” explores the carnal, experienced self as processual and becoming, situating life as zoe (as per Braidotti) in the context of the Western culture, characterized by alienation (Fromm, Foucault, et al.). The study first addresses the ontological disposition of the carnal self (Waldenfels, Boehme) in the context of the new materialism (Oksala, Grosz), and then proceeds to the concepts of life and death (Freud, Fromm) to explicate the link between materiality and discourse conditions. Erich Fromm’s classical distinction of having and being is restated as a distinction of having and becoming, which are then explored as complimentary ontological, cultural, and characterological directionalities. A genealogy of their mutual dynamics then allows situating the relations of carnal bodies and technologies in the light of life considered as the necessary synthesis of forces of preservation and perpetual change, beyond subject-object duality.

The carnal and the lived bodies are formed by the omitted and the existing, the emerged and the emerging, in addition, the person is formed by the feelings and mind. In the article “The Movement of Return in Culture or How a Norm Becomes Ideal: The Example of Goethe’s “Faust””, the author **Olga Senkāne** offers to focus on Homer’s epic “Odyssey”, where the norm is the equilibrium of basic human drives, feelings, and mind – the triad symbolized by Odysseus relationships with his mother Penelope and father Telemachus. Reunification of the father, the son, and the mother form triad in which the father is the bearer of sensuality, reality, and content, the mother is the embodiment or concept of beautiful form, and the son is the artist-mediator, the balancer of senses and thoughts. This triad, as a confirmation of the created or the essence of the human being, becomes an unattainable ideal, which is always in the making. The Gospels and the classics of European literature show this irreversible loss of human perfection and the constant longing for its renewal – the harmony of father, son, and mother, which represents sensual content, artistic creativity, and beauty. The study aims to trace how this triad (the created) is gradually becoming an ideal (always in the making) in the cultural theories of notable classics of European literature and philosophy – Friedrich Schiller and Johann Wolfgang Goethe, especially in Goethe’s tragedy “Faust”. At the same time, the connection is clarified between the triad as a theory of human perfection and the principles of cultural development put forward by Friedrich Nietzsche, which have developed under the powerful influence of the ideas of both German classics.

Meanwhile, the man is a seeker of the elements of his triad, trying to find a balance between senses and feelings. A plausible answer is a return to nature – the seemingly familiar environment once inhabited by people. **Anna Auzāne** in her article “Creation of Myth in Henry David Thoreau’s

Work “Walden; or, Life in the Woods”” analyses the significant contribution of Thoreau’s work. Analysing Thoreau’s return to nature and refusal to live in state politics, defending animal rights, and caring for Walden, it examined how Thoreau might be creating a myth about himself, because, despite his respect for nature, Thoreau has not completely abandoned public quotidian life, its opportunities, entertainment, and customs. The article addresses Thoreau’s project that allows focusing on ecology, internal and external cleanliness, and respect for nature and its meanings, despite the objection by eco-critics, who claim that he is idealizing nature.

Returning to nature – apparent normality – is difficult. A person changes with the time, knowledge, and ideas that are taught. It is even more difficult to grasp the right path if the lesson is somewhat incomprehensible – both existing and non-existent. In article “Stoicism Through Centuries” **Gita Leitlande** analyses the legacy of the teaching of Stoicism, focusing upon the historical course of Stoicism throughout nine contributing factors to the overall reception of the philosophical school. These include distinctiveness of the heritage left by its founder Zeno, loss of texts, dialogue with Christianity, criticism, and prejudice towards the Stoic teaching and the overall perception of Stoicism, as well as pointing out Stoicism’s strengths, its revival as Neo-Stoicism in the 16th – 17th centuries, and the late 20th – early 21st century. Although the teaching of Stoicism dates back over two thousand years, the texts and stories have impacted the formation of several philosophical traditions. Throughout history, the written testimony to the teachings of Stoicism has not always survived, and the paper also illustrates the dual nature of Stoicism. On the one hand, sources are available, on the other hand, true teachings have survived only through stories. Because it is possible to talk about the legacy of Stoicism and the philosophy of Stoicism today, the paper analyses where and how Stoicism has appeared, determining what Stoicism is in the 21st century, and whether this Stoicism is just a set of specific ideas or does it seek to renew the teachings of Stoicism.

The acquisition and care of knowledge is also an important aspect in ancient Greece, where the man is one with the nature. The natural virtue is inherent in the man and speaks through what is observed and found in the nature. However, just like Stoicism changes with time, other ideas do not only change but are also forgotten, leading people into a crisis, i.e., into an obscurity regarding how to be. The author **Zane Ozola** in the article “Image of Man in Mirror of Truth” focuses on the analysis of the post-truth era. If in ancient Greece man turned to an oracle to acquire knowledge of how to live, and the surrounding culture and art were in close contact with the teachings, the man in the post-truth age is detached from the nature, and art is no longer the man’s direct reflection of

“know yourself”. The article outlines Paul Virilio’s critique of contemporary art, demonstrating the destructive genre of today, which seeks to eradicate the image as a reflection of reality and reverses the natural order of representation.

Natural order must be retained both in art and politics. However, what kind of natural order is it – a mode of behaviour or a necessary inherent quality that needs to be kept? **Jurgis Klotiņš** in his article “Jacques Maritain’s Philosophy of Human Rights: Necessity in the 21st Century?” aims to enhance awareness of the philosophical contribution of a French neo-Thomist Jacques Maritain. Maritain’s philosophical framework was consequential in the general recognition of human rights and the elaboration of the UDHR, and his philosophy of human rights remains relevant to the dialogues concerning human rights in liberal democracies of the 21st century. To emphasize Maritain’s contribution, this article explores the main principles of human rights, analysing: firstly, the obligations derived from natural law that are manifested as unwritten and moral law in the teleological nature of every human, and, secondly, human rights that are legally bound jurisdiction – *jus gentium* and positive law – which receive the force of law by natural law. Justification of human rights in natural law appeals to the contemporary legislators, calling to respect objective truths of natural law in legal practice that, in the present day, tend to be dismissed. Maritain’s perspective of Thomistic personalism on human’s ordination to transcendent – God as a source of human existence, dignity, and rights – emphasizes human dignity as the highest value to understand and accurately exercise human rights and ethical reasoning regarding human rights.

Maritain’s contribution to modern politics is important, but one must not forget about the knowledge of ancient Greek philosophers. In any way, these ideas have influenced the development of modern European political systems and provided both political and ethical guidelines for action and viability. In “Relevance of Ancient Texts in Times of Change: Notes on Plato’s “Statesman””, **Laura Bitiniece** focuses on this dialogue and its relevance at the time of the Covid-19 pandemic, pointing to the three aspects of political art or skill (*politikē technē*) that Plato identifies therein: *kairos*, social conflicts, and unity, as well as to the status of politician’s authority versus the law. A description of the ambiguous concept of the *kairos* is offered by looking at its temporal and spatial aspects. Plato emphasizes the politician’s ability to discern *kairos* (the right moment and due measure) by managing all the experts like a master weaver to produce the best and appropriate outcome. “Statesman” offers a unique glance at Plato, who acknowledges the emergence of social conflicts, explains, and provides them with the way for the statesman to weave the conflicts into

the fabric of the state to create social unity. Considering the indispensability of *kairos* for ruling, the written laws seem rigid. Plato asks whether the authority of the statesman is sufficient to override them or – in other words – if it is right to allow the laws to bind the statesman’s decisions and skill. The key to unlocking the meaning of the text “Statesman”, which deals with *kairos*-based decisions and the possibility of changing laws, is the search for the true statesman as opposed to impostors.

Kairos, the sense of right time, is a must to a politician, but also to everyone encountering a state of emergency. **Marta Valdmane** in her article “Exclusion in Biopolitics: The Problem of Person and Society Within Immunization Paradigm” addresses the mode of contemporary biopolitics, which Roberto Esposito has termed “the paradigm of immunization”, analysing how it functions through the logic of dichotomies that intends to discriminate between that, which threatens the individual and collective body, and that, which it aims to foster, and thus to preserve life. Immunization, drawing from both the bio-medical and the judicio-legal sphere, is actualized by the principle of inclusion/exclusion that seemingly separates the opposed, yet binds them in codependence, and is itself doubly linked. The mechanism of inclusive exclusion that is supposed to support the preservation of the life of an individual human being and a collective community in biopolitics operates with concepts of “person” and “society” that do not encompass the sense and the being of their referents. Therefore, in this article, by presuming the fundamental irreducibility of the flesh, its difference from the conceptual is stressed in order to bring forth the argument that in the view of biopolitical exclusion there is a significant conceptually and a practically determined gap between the conceptual framework of person and society in the immunization paradigm, as well as human and community as the existing, which ensures the functioning of the biopolitical exclusion.

Changes in the community affect both the encounter with the immunization crisis and changes in power practices, influencing the lived body and new ideals. Philosopher **Igors Šuvajevs** in the article “The Creation of Necropolitics. Notes on Biopolitics” looks at the “discovered” New World in relation to the conception of necropolitics as articulated by Achille Mbembe, and the “constructed” New World in relation to the biopolitical utopia in the 20th century as articulated by Alexander Bogdanov. The conception of Mbembe is compared to the problematization of history as proposed by Michel Foucault and historically tested by comparing it to the processes taking place in the “discovery” of the New World. The description by Mbembe relates to the history of practices, whereas the political and literary work of Bogdanov allows to identify the contemporary variations of biopolitics. Two variations of the biopolitical principle are

teased out: let them live without letting them die; not letting either to live or die. The article also illustrates the entwinement of Russian cosmism and Russian communism, various procedures of de-classing, and the permanent maintenance of the state of exception and the condition of war. The constructed New World is realized in the panopticonised Russia and its model, which aspires toward universalism, echoes the structures and principles of existence of the concentration camp.

The collection “Normality and Exceptionality in Philosophical Perspective” is intended for anyone interested in philosophy, ethics, natural rights, and biopolitics, in hope that the encouragement of doctoral students and philosophers to discuss the notions of normality and extraordinariness will be further developed in discussions and future publications.

Compiler of the collection of articles **Kitija Mirončuka**

References

- Aristotelis. (1985) *Nikomaha ētika*. Tulk. I. Ķemere. Rīga: Zvaigzne.
- Fuko, Mišels. (2001) *Uzraudzīt un sodīt*. Tulk. I. Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea.
- Hobbes, Thomas. (1998) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritter, Joachim. (Hrsg.) (1984) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Mo-O. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 919–946.

Normalitāte un ārkārtējība filosofiskā skatījumā

LU Akadēmiskais apgāds
Aspazijas bulv. 5–132, Rīga, LV-1050
www.apgads.lu.lv