



LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES  
UN FILOZOFIJAS  
FAKULTĀTE



81. Latvijas Universitātes  
starptautiskā zinātniskā  
konference 2023

Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes  
Filozofijas doktorantu sekcija

# PATIESĪBA UN DZĪVĪBA

Rakstu krājums

2023



LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
**VĒSTURES  
UN FILOZOFIJAS  
FAKULTĀTE**



**81. Latvijas Universitātes  
starptautiskā zinātniskā  
konference 2023**

Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes  
Filozofijas doktorantu sekcija

## **PATIESĪBA UN DZĪVĪBA**

Rakstu krājums

2023

UDK 14 (062)

La 805

Latvijas Universitātes 81. starptautiskā zinātniskā konference. Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes filozofijas doktorantu sekcija “Patiesība un dzīvība” : rakstu krājums. = 81st International Scientific Conference of the University of Latvia. Section of the philosophy doctoral students of the Faculty of History and Philosophy of the University of Latvia “Truth and Life” : collection of proceedings. Rīga: Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte, 2023. 58 lpp.

**Anotācija.** 2023. gada 24. februārī norisinājās Latvijas Universitātes 81. starptautiskās zinātniskās konferences Vēstures un filozofijas fakultātes filozofijas doktorantu sekcija “Patiesība un dzīvība”. Rakstu krājumā ir apkopoti doktorantu nolasītie referāti par patiesuma vērtību, dzīves un dzīvības attiecībām ar patiesības kategorijām, kā arī par patiesības un politikas attiecībām filozofiskajā perspektīvā.

**Annotation.** On February 24, 2023, the philosophy doctoral students organised the “Truth and Life” section within the framework of the 81st International Scientific Conference of the University of Latvia. The collection of papers covers the topics of the value of truth, the relationship between categories of life and living and truth, and the relevance of truth and politics in philosophical perspectives.

Sastādītāja: Kitija Mirončuka

Tehniskā redaktore: Zane Ozola, tēžu autori

Maketētāja: Kitija Mirončuka

<https://doi.org/10.22364/luszk.81.fds>

ISBN 978-9934-9200-0-4

© Tēžu autori, 2023

© Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte, 2023

© Unsplash: Sabina Music Rich, vāka attēls, 2023

## Saturs

<b>Stoīķu teorija par vērtībām</b> Gita Leitlande	5
<b>No mīta uz logosu un atpakaļ. Piezīmes par kultūru un dzīves iespējamību</b> Zane Ozola	13
<b>Rasisma diskursi un patiesības režīms</b> Kitija Mirončuka	24
<b>Trauslie fakti: patiesības un politikas problemātika Hannas Ārentes politiskajā filozofijā</b> Inga Gaugere	31
<b>Taisnīga kara teorija Žaka Maritēna politikas filozofijā</b> Jurģis Klotiņš	40
<b>Nedalāmā patiesība. Dzīvība, nāve un valoda biopolitikā un nekropolitikā</b> Marta Valdmane	53

## Stoīķu teorija par vērtībām

### Stoic Theory of Values

Gita Leitlande

**Abstract.** *The study focuses on issues like what value theory did the ancient Stoics have, what is its most well-known way of application, and how contemporary Stoics interpret it. Conclusions of the study in brief: the Stoic theory of values can be expressed in a single phrase: “we pronounce Moral Worth to be the sole good” (Cicero, 1914, p. 277 [III.58]). From this, the Stoics deduce what is valuable, what is harmful, and what is indifferent, that is, what does not apply to the valuable or harmful to it. Contemporary Stoics essentially accept this hierarchy of values but develop more precise explanations so that they do not sound foreign to today's reader, for example, in relation to the “indifferents”. Epictetus is considered to be the popularizer of the most famous and widespread interpretation of how to apply the value theory of Stoicism – by using a formula “what is in our power and what is not” (Epiktēts, 1991, 130. lpp. [I]). This formula is still widely used today (including various self-help advice outside of Stoicism), although it needs to be applied with caution to preserve its Stoic flavor.*

Pētījums par stoīķu vērtību teoriju atbild uz tādiem jautājumiem kā: kāda vērtību teorija bija antīkajiem stoīķiem, kāds ir tās pazīstamākais piemērošanas veids, un kā to interpretē mūsdienu stoīķi.

Stoīķu vērtību teoriju var izteikt vienā frāzē: “mēs pasludinām krietnu personību kā vienīgo labumu” (Cicero, 1914, p. 277 [III.58]). Šī nostādne bija spēkā antīkajiem stoīķiem, ir bijusi aktuāla saistībā ar stoicismu cauri laikiem un ir aktuāla joprojām. Arī veiktajā pētījumā nav pamata piedāvāt ko citu. Viss pārējais analizētais saistībā ar stoīķu teoriju par vērtībām ir tikai šīs nostādnes izvērsums un modernāks vai arhaiskāks skaidrojums. Bet pamatnostādne no tā nemainās – (1) stoīķiem vērtība ir krietna personība un (2) tā ir nevis augstākā, bet gan vienīgā vērtība.

No šīs nostādnes stoīķi izsecina vērtību hierarhiju: ir vērtība; ir tai pretējais – kaitējošais vērtībai; un ir neitrālais vai kā stoīķi saka – vienaldzīgais, jeb tas, kas vērtīgo ne veicina, ne tam kaitē. Savukārt vērtīgajam pretējais ir viss tas, kas ir pretējs krietnumam: “muļķīgums, pašsavaldīšanās trūkums, netaisnīgums, bailīgums”. Vienaldzīgais ir viss pārējais ar ko dzīvē sastopamies jeb tas, kas neattiecas uz personības krietnumu vai tai kaitējošo, piemēram, “dzīve, nāve; reputācija, reputācijas trūkums; smaga strādāšana, izklaide; bagātība, nabadzība; slimība, veselība” (Pomeroy, 1999, [5a]).

Kāpēc vērtību hierarhija ir tieši šāda? Tāpēc, ka stoicisma filozofijā vienīgi pašas personas krietnums dod noturīgi laimīgu dzīvi: viss pārējais neder par stingru pamatu šim mērķim. Tie, kas alkst bagātības, varas un sociālā statusa, antīko stoīķu izpratnē ir vergi: cilvēki, kas atdevuši savu dvēseli verdzībā ārējām ietekmēm (Epictetus, 2014, p. 75 [2.2.12]). Stoīķi vēlas būt cilvēki, kas paši valda pār sevi un neļauj ārējām ietekmēm ar sevi manipulēt tā dēļ, ka tām piešķirta nepareiza vieta personas vērtību hierarhijā. Tāpēc vienīgais labums ir krietna personība, visam pārējam atvēlēta pakārtota loma.

Protams, šāda vērtību hierarhija ir radikāli atšķirīga no tā, ko par prioritātēm uzskata liela daļa cilvēku, un to labi apzinājās jau antīkie stoīķi. Arī mūsdienu stoīķi atzīst, ka ir grūti ar savām vērtībām iet “pret straumi” sabiedrībās, kas lielākoties par vērtīgu uzskata kaut ko citu, proti, tiekšanos pēc ārējiem labumiem (Irvine, 2009, p. 277; Whiting, Konstantakos, 2021, p. 128). Tāpēc antīkie stoīķi savos darbos sevišķu vietu iedala iztirzājumam par bagātību un baudām, kas plaši tiek uzskatītas par vērtīgām vai nepieciešamām laimīgai dzīvei. Piemēram, Seneka (*Lucius Annaeus Seneca*), kurš pats bija bagāts, skaidri nošķīra, ka “bagātība nav labums, jo, ja būtu, tā padarītu cilvēkus labus” (Seneka, 2001, 40. lpp. [XXIV.5]). Vienlaikus, bagātībai ir sava vieta cilvēka dzīvē, ja pret to ir pareiza attieksme un tai norādīta pareiza vieta vērtību hierarhijā. Seneka (2001, 36. lpp. [XXI.2, 4]) to skaidro šādi:

visas šīs lietas ir nicināmas, taču nevis tāpēc, lai cilvēkam to nebūtu, bet lai tās, viņam piederēdamas, neradītu satraukumu; viņš netriec tās prom, bet, kad tās viņu pamet, neskumstot izvada tās. .. Gudrais taču neuzskata sevi par jelkādu laimes dāvanu necienīgu; viņš nemīl bagātības, bet dod tām priekšroku; viņš tās uzņem nevis savā sirdī, bet savās mājās.

Tā ir attieksme, ka bagātība nav ne nicināma, nedz noraidāma, bet gan svarīgi to neielikt pārāk augstu vērtību hierarhijā – tas ir, neielikt tādā pat līmenī kā pašas svarīgākās vērtības dzīvē. Šāda attieksme pret bagātību jau ir ievērojami pieņemamāka šodienas lasītājam, nekā varbūt sākotnējais stoīķu vērtību formulējums to ļautu noprast. Seneka paskaidro savu domu: jo “mums nekas nešķiet labums, ko kāds var izmantot arī ļauni. Tu taču redzi, cik daudz cilvēku ļauni izmanto bagātību, dižciltību, spēku” (Seneka, 1996, 302. lpp. [120.3]). Tādējādi kļūst skaidrs, kāpēc stoīķiem krietnums ir vienīgais stabils pamats, kas ir īstens labums cilvēkam. Arī uz baudām ir attiecināms tas pats princips – stoicisma sekotāji netiek aicināti atturēties pavisam no baudām, bet gan neļaut tām valdīt pār cilvēka patieso būtību, cilvēka “es”. “Mums tomēr būs bauda, taču būsīm tās pavēlnieki un mēra noteicēji” (Seneka, 2001, 28. lpp. [XIV.2]), tā Seneka. Jo baudas neveicina augstāku vērtību sasniegšanu (tās nepadara cilvēkus labus), gluži otrādi – tās var būt pārmērīgas (darīt cilvēkam sliktu). Šīs stoīķu nostājas būtu noderīgas

kā alternatīvs skats uz vērtībām arī Latvijas sabiedrībā, ņemot vērā, ka, kā Maija Kūle raksta, dominē “viena – materiālais īpašums kā vērtība” (Kūle, 2016, 20. lpp.) jeb, līdzīgi kā citās Rietumu sabiedrībās, uzsvars ir uz ārējiem labumiem.

Hellēnisma periodā, debatē par vienaldzīgajiem, stoīķi konceptuāli atradās starp kiniķu un Aristoteļa (*Aristotelēs*) mācībām, tāpēc bija spiesti detalizēti izstrādāt savu nostāju. Aristoteļa ieskatā laimīgai dzīvei nepietiek vien ar krietnumu, vajadzīgi arī kādi ārēji labumi, savukārt kiniķi uzskata, ka cilvēkam visi vienaldzīgie ir vienādi nenožīmīgi laimīgai dzīvei. Stoīķi piekrīt kiniķiem, ka krietnums ir vienīgais labums, un piekrīt Aristotelim, ka daži ārējie labumi ir vēlamāki nekā citi. Tāpēc stoīķi izdala vēlamos vienaldzīgos un nevēlamos, dodot priekšroku veselībai nevis slimībai, bagātībai nevis nabadzībai u. tml. Persona var racionāli izdarīt izvēli par labu veselībai un bagātībai, bet jāapzinās, ka šie ārējie labumi mūs nepadara labākus kā cilvēkus (Sharpe, 2014, p. 32), tāpēc tie joprojām ir vienaldzīgo kategorijā. Lai arī vēlamo vienaldzīgo klātbūtne mūsu dzīvē neveicina ētisko attīstību, tie ir vērtīgi citās nozīmēs: piemēram, ēdiens, apģērbs un pajumte ir vajadzīgi fiziskai izdzīvošanai, tāpat ir labumi, kas ir emocionāli un intelektuāli vērtīgi. Jā, vēlamie vienaldzīgie var būt noderīgi, bet svarīgi ir saglabāt pret tiem pareizu attieksmi, nepaceļot tos vērtību hierarhijā līdzvērtīgus vienīgajai vērtībai (krietnai personībai), lai tie netraucē vai neaizstāj mūsu ētisko attīstību jeb darbu pie krietnu rakstura īpašību izkopšanas.

Mūsdienu stoīķi pēc būtības akceptē šādu vērtību dalījumu. Protams, tiek uzsvērts, ka, domājot par stoicisma pielietošanu dzīvē ir jāņem vērā, cik ļoti stoīķu vērtības atšķiras no tām vērtībām, ko ne tikai ikdienā vairums cilvēku uzskata par svarīgām, bet kas skar arī sabiedrības kopumā, normatīvos aktus un institūcijas (skaidrs, ar izņēmumiem) (Brennan, 2003, p. 264; Stephens, 2012, pp. 72–73). Vienlaikus stoīķi tiek paslavēti, ka vērtību piešķir iekšējiem labumiem, ne ārējiem (MacIntyre, 2007, p. 196), kā arī nozīme ir ne tikai tam, par ko viņi iestājas, bet arī pret ko: “uzstāšanās pret mantrausību, lietu kultu un baudām” (Čuhina, 1990, 168. lpp.). Mūsdienās grūtāk izprotams ir koncepts par vienaldzīgajiem, tāpēc jāskaidro, ka tas nenožīmē vienaldzīgu attieksmi pret apkārtējām lietām, bet gan vērtību hierarhijā šīs lietas ieņem tādu pozīciju, kas ne veicina, ne kavē virzību uz galveno mērķi. Tas, ka stoīķiem nav vienalga, kas notiek ap viņiem, pierāda kaut vai taisnīguma loma stoicisma mācībā, kas vērsta uz taisnīgu attieksmi pret citiem. Dzīvē personai lielākoties ir darīšanas tieši ar tā saucamajiem vienaldzīgajiem (Inwood, Donini, 2008, p. 691), veicot dažādas izvēles, ikdienā savu raksturu, krietnumu un vērtības lielākoties izpaužot tieši attieksmē pret vienaldzīgajiem. Tāpēc vērtību hierarhijas loma ir palīdzēt pareizi novērtēt un veidot personas attieksmi pret vienaldzīgajiem. Arī mūsdienās tiek uzsvērts, ka, piemēram, tiekšanās pēc tāda vienaldzīgā kā atzinības noteikti

nav izvirzāms par nozīmīgu mērķi (Stankiewicz, 2020, p. 147) vai, lai arī ārēji mērķi ir nepieciešami, daudz veselīgāk tos ir pakārtot savām vērtībām (Robertson, 2020, p. 231).

Slavenākā un izplatītākā interpretācija, kā piemērot stoicisma mācības vērtību teoriju – kas ir mūsu varā un kas nav – nāk jau no antīkajiem laikiem, un par tās popularizētāju ir uzskatāms Epiktēts (*Epiktētos*).<sup>1</sup> Šo nošķirumu ir pārņēmuši arī mūsdienu stoīķi un dažādi pašpalīdzības un psiholoģiskās palīdzības padomu devēji, atzīstot, ka tam gan nevajag nekādus uzlabojumus vai modernizēšanu (Stankiewicz, 2020, p. 322).

Ielūkosimies, kāds tad ir Epiktēta oriģinālais formulējums un kā viņš to skaidro. Ir vērts citēt visu Epiktēta “Rokasgrāmatas” pirmo rindkopu (kas uzreiz izceļ šī nošķiruma lomu visā Epiktēta pierakstītajā mantojumā), lai būtu redzams, kā Epiktēts to piemēro stoīķu vērtību dalījumam:

Ir lietas, kas ir mūsu varā, un ir lietas, kas nav mūsu varā. Mūsu varā ir mūsu uzskati, tieksmes, iekāres, vairīšanās, proti, itin viss, kas ceļas no mums pašiem. Mūsu miesa, īpašums, slava, amati, proti, itin viss, kas neceļas no mums pašiem, nav mūsu varā. Itin viss, kas ir mūsu varā, pēc savas iedabas ir brīvs; tas nav nedz aizkavējams, nedz iegrožojams. Itin viss, kas nav mūsu varā, ir nevarīgs un verdziski atkarīgs; tas ir gan aizkavējams, gan atņemams. (Epiktēts, 1991, 130. lpp. [I])

Redzams, ka Epiktēts šajā nošķirumā precīzi seko stoīķu vērtību teorijai, parādot, ka gan krietnums, gan nekrietnums (vienīgais labais un sliktais), tas ir, mūsu dvēseles darbība, ir pilnībā mūsu varā. Savukārt visi vienaldzīgie jeb ārējie labumi nav mūsu varā. Atbilstoši stoicisma mācībai, Epiktēts secina, ka “īstenais labums rodams tajā, kas ir mūsu varā” (Epiktēts, 1991, p. 136 [XIX]). Tātad cilvēka būtība slēpjās izvēlē – radot gan labumu, gan sliktumu. Piešķirot vērtību kaut kam, kas nav personas varā, persona labprātīgi atsakās no savām izvēles iespējām (Epictetus, 2014, pp. 22, 105, 242 [1.8.16, 2.16.1, 4.4.23]). Jo, protams, tas vairs nav personas varā un var virzīties visdažādākajos, no personas neatkarīgos, virzienos. Veidojot pareizu attieksmi pret vienaldzīgajiem jeb to, kas nav mūsu varā, Epiktēts iesaka: “ja nu šis priekšstats ir saistīts ar to, kas nav mūsu varā, tad ikreiz esi gatavs sacīt: “Ar to man nav nekāda sakara”” (Epiktēts, 1991, 131. lpp. [I]). Tas nozīmē nevis vienaldzīgu attieksmi, bet gan to, ka tam nevajadzētu skart personas “es” jeb iespēju izvēlēties. Kā redzams, ar šo nošķirumu Epiktēts vienkāršo kā praktiski ikdienas situācijās persona var nodalīt, kam jāpievērš lielāka uzmanība: savām izvēlēm par to, kas ir mūsu varā. Atbilstoši stoīķu vērtību teorijai, Epiktēta nošķirums sadala vienā pusē labumu un sliktumu (kas ir mūsu varā), un otrā pusē vienaldzīgos

---

<sup>1</sup> Precizitātes labad jāsaprot, ka šāds nošķirums ir atrodamas stoicisma mācībā jau hellēnisma periodā, tomēr pirms Epiktēta tam nav piešķirta tik centrāla loma. Entonijis Longs (*Anthony Long*) šo nošķirumu sauc par svarīgāko no visa antīkā stoicisma mantojuma (Long, 2018).



(kas nav mūsu varā). Tā ir skaidrāk redzams, kādēļ vēlāmie vienaldzīgie nevar būt vienā līmenī ar krietnumu – jo viens ir mūsu varā un otrs nav.

Mūsdienu stoiķis Žils Evanss (*Jules Evans*), lai parādītu, cik maz no tā, ar ko dzīvē saskaramies ir mūsu varā, sāk ar garu uzskaitījumu, kas nav mūsu varā: mūsu ķermenis, īpašumi, reputācija, darbs, vecāki, draugi, kolēģi, priekšniecība, laika apstākļi, ekonomika, pagātne, nākotne un fakts, ka mēs mirsim. Bet mūsu varā ir tikai viena vienīga kategorija: mūsu uzskati. Ir svarīgi saprast, kas ir mūsu varā, lai par to uzņemtos pilnu atbildību, nevis pieļautu kļūdu savā spriedumā un vainotu apkārtējos apstākļus, cilvēkus, dievus un likteni, kā rezultātā justos bezpalīdzīgi un pakļauti ārējo apstākļu žēlastībai (Evans, 2012, pp. 39–41). Turklāt mūsdienu autori pamatoti atzīst (Ussher, 2016, p. 272), ka antīkie stoiķi bija pārāk optimistiski par to, cik daudzi mentālie procesi ir pilnībā mūsu varā un pakļaujas apzinātai izvēlei. Tas ir, pilnībā mūsu varā ir vēl mazāk, nekā domāja antīkie stoiķi. Apzinoties visus šos ierobežojumus, tas ir – iepazīstot (atbilstoši stoiķu mācības uzstādījumam), kā pasaule darbojas īstenībā – mūsdienu stoiķi esošajos apstākļos konstruē stoicisma tradīcijas ietvaros piemērotu pasaules uzskatu, saglabājot nošķirumu, kas ir vai nav personas varā. Var piekrist un šodienas stoicisma lasījumam izmantot Pjotra Stankēviča (*Piotr Stankiewicz*) precizēto uzskaitījumu, kas tad no mūsu uzskatiem ir pilnībā mūsu varā. Tās ir trīs ļoti svarīgas lietas: (1) izlemt, kas ir mūsu vērtības, (2) izvīrīt sev mērķus un (3) izvīlēties, kā pilnveidosim savu raksturu (Stankiewicz, 2020, p. 36). Ar to stoiķim pietiek (būtībā – jo precīzāk definēts, jo vieglāk nekļūdīties spriedumos, kas ir vai nav mūsu varā, un tāpat – kas ir vai nav vērtīgs), lai virzītos uz virsmērķi (dzīvot saskaņā ar labāko cilvēkā kā racionālā un sabiedriskā būtnē) un laimīgu dzīvi stoicisma izpratnē.

Tomēr mūsdienu stoiķi uzsver, ka “nav mūsu varā” tomēr ir pārāk kategorisks paziņojums par visu pārējo, ar ko dzīvē sastopamies. Un svarīgi ir parādīt, ka mūsu krietnajai rīcībai ir ietekme arī uz ār pasauli, mēs varam ne tikai pašpilnveidoties, bet arī darīt pasauli ap mums labāku. Šajā kontekstā antīko stoiķu kategoriskā nostāja nav uzskatāma par kļūdainu, bet to var interpretēt kā robežu skaidru novilkšanu, kas tiešām ir pilnībā mūsu varā, lai nebūtu nekādu ilūziju, ar domu, ka viss pārējais varbūt arī daļēji ir mūsu varā, bet ne pilnībā, lai nepamatoti nepaļautos uz kaut ko ārēju (Stankiewicz, 2020, p. 34). Tāpēc Viljams Ērvains (*William Irvine*) piedāvā precizēt Epiktēta oriģinālo formulējumu: “ir lietas pār kurām mums ir pilna kontrole un lietas, pār kurām mums nav pilnas kontroles”. Savukārt lietas, pār kurām mums nav pilnas kontroles, var iedalīt divās kategorijās: “lietas pār kurām mums vispār nav kontroles (tādas kā vai rīt uzlēks saule) un lietas, pār kurām mums ir kaut kāda, bet ne pilnīga kontrole (tādas kā vai mēs uzvarēsim tenisa spēlē)” (Irvine, 2009, pp. 88–89). Tas, vai uzvarēsim tenisa spēlē

daļēji, protams, ir personas varā – ar labu sagatavošanos spēlei un psiholoģisku noturību spēles laikā, piemēram. Bet uzvara nav pilnībā personas varā, jo dažādi apstākļi – cik pretinieci ir labi trenējusies, vai būs lietus, vai nebūs kāda trauma u. tml. – ir ārpus personas kontroles, bet var ietekmēt spēles iznākumu. Tādējādi šāds precizējums, ka kaut kāda ārējo lietu kategorija tomēr daļēji ir mūsu varā, paver ceļu jēgpilnam procesam tiekties īstenot rūpīgi izvēlētos mērķus, kas ir vērsti uz sabiedrības un apkārtējās pasaules uzlabošanu, vienlaikus apzinoties, ka tie nav pilnībā mūsu varā. Tas nav pretrunā ar antīko stoiķu uzskatiem, bet gan tos izskaidro. Saprast un akceptēt, ka mums ir tikai ierobežota kontrole pār apkārtējo pasauli (ka tā mūsu varā labākajā gadījumā ir tikai daļēji) nāk mums pašiem par labu, jo iezīmē skaidras iespējas un ierobežojumus, cik lielā mērā stoiķi var veicināt sabiedrības un apkārtējās pasaules uzlabošanu.

P. Stankēvičs uzstāj, ka stoiķa uzdevums un pat pienākums ir vienmēr izmantot “kas ir mūsu varā un kas nav mūsu varā” perspektīvu (Stankiewicz, 2020, p. 53). “Bet kāpēc stoiķu gudrajam tik asi un skaidri jāapzinās, kas ir viņa varā un kas nav viņa varā?” jautā Kārlis Rijnieks un sniedz savu, labu atbildi, kas rakstūta teju pirms simts gadiem: “[t]as ir tāpēc, lai viņš zinātu, uz ko paļauties un uz ko ne, par ko raizēties un par ko ne, ko iekārot un ko ne, ko atzīt par labu un kam paiet vienaldzīgi garām” (Rijnieks, 1992, 102. lpp.). Jeb, lai skaidrāk redzētu pasauli, rūpīgāk izvēlētos mērķus un efektīvāk varētu tos sasniegt, lai nepieļautu kļūdas spriedumos par apkārtējās pasaules un mūsu pašu iedabu. Tas viss izklausās ļoti noderīgi. Tiesa, manuprāt, nav pamata likt tik lielu uzsvaru tieši uz “kas ir mūsu varā un kas nav” principu, jo tas ir tikai viens no veidiem kā piemērot stoiķu vērtību teoriju. Ja ir zināma teorija, stoiķu vērtību hierarhija un to skaidrojumi, to var piemērot arī nepastarpināti, bez šī Epiktēta popularizētā un vēlāku lasītāju iecienītā cilvēka iekšējo un ārējo lietu šķirošanas veida. Jā, šis princips palīdz sašķirot pa hierarhijas kategorijām, kas attiecas uz vērtīgo, tam kaitējošo un neitrālo, bet vienlaikus arī tomēr kaut kur tālākā fonā pazūd uzsvars uz personas krietnumu. Tāpēc nav brīnums, ka šo nošķirumu par noderīgu uzskata ne tikai stoiķi, bet to vēlas pārņemt arī cilvēki, kuriem stoicisma filozofijas pasaules uzskats ir svešs, un lai to pielietotu nevajag pat piekrist stoiķu vērtību hierarhijai, ka ārējie labumi ir zemākas kategorijas nekā krietna personība. Nošķirums “ir mūsu varā un nav mūsu varā” sniedz arī mazāk elastības un nianšu pielietojumā, jo nefigurē vēlamo vienaldzīgo kategorija. Kopumā var secināt, ka šis nošķirums ir jālieto vienīgi kopā ar stoiķu vērtību sistēmas izpratni, ne atrautu no tās.

Nozīmīgs stoiķu vērtību teorijas aspekts ir tās panāktais efekts uz cilvēka attieksmi par to, kas ir nepieciešamās laimīgas dzīves sastāvdaļas. Seneka to formulē eleganti: “[j]a kādam tas, kas viņam ir, .. neliekas pats lieliskākais, tad viņš, kaut arī būdams kungs pār visu pasauli, tomēr ir nelaimīgs” (Seneka, 1996, 31. lpp. [9.20]). Proti, laimīgai dzīvei nav nepieciešami

vieni vai otri ārēji apstākļi un labumi. Savs iekšējais “es”, kuru var spodrināt, savi uzskati, attieksmes un emocijas, ar kuriem var strādāt, tas viss jau cilvēkam ir. Bet, kas attiecas uz ārējiem apstākļiem un labumiem, ir jāpieņem esošā situācija, un jāmāk pienācīgi novērtēt to, kas jau ir. Citiem vārdiem – tā ir attieksme pret dzīvi, kas nevis pieprasa dažādas lietas, lai dzīve būtu laimīga, bet gan attieksme pret dzīvi, kas ļauj dzīvot laimīgu dzīvi un plaukt ar to, kas jau ir (Evans, 2011, p. 50). Kas, līdz ar krietnu personību kā vienīgo vērtību un aicinājumu pievērsties iekšējām vērtībām un krietnas personības veidošanai, kā arī kalibrēt savu attieksmi pret ārējiem labumiem, raksturo gan stoiķu teorijas par vērtībām savdabību, gan arī noderīguma potenciālu kā alternatīvs, sistemātisks skats uz vērtībām šodienas lasītājam.

## Bibliogrāfija

- Aurēlijs, M.** (1991) *Pašam sev*. Tulk. Ķemere, I. Rīga: Zvaigzne.
- Brennan, T.** (2003) “Stoic Moral Psychology.” In: Inwood, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York: Cambridge University Press, pp. 257–294.
- Cicero, M. T.** (1914) *De finibus bonorum et malorum*. Trans. by Rackham, H. London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co.
- Čuhina, L.** (1990) “Stoicisma filosofiskais mantojums.” Grām: Kūle, M.; Vēbers, E. (sast.) *Domas par antīko filosofiju*. Rīga: Avots, 157–173. lpp.
- Epictetus.** (2014) *Discourses, Fragments, Handbook*. Trans. by Hard, R. New York: Oxford University Press.
- Epiktēts.** (1991) “Rokasgrāmata.” Grām: Aurēlijs, M. *Pašam sev*. Tulk. Cīrule, B. Rīga: Zvaigzne, 130–151. lpp.
- Evans, J.** (2012). *Philosophy for Life and Other Dangerous Situations*. Ebury Publishing, Kindle Edition.
- Evans, M.** (2011) “Captains of the Soul: Stoic Philosophy and the Western Profession of Arms in the Twenty-first Century,” *Naval War College Review*, 64 (1), pp. 31–58. <https://digital-commons.usnwc.edu/nwc-review/vol64/iss1/4>
- Inwood, B.; Donini, P.** (2008) “Stoic ethics.” In: Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. UK: Cambridge University Press, pp. 675–738.
- Irvine, W.** (2009) *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press.
- Kūle, M.** (2016) *Jābūtības vārdi*. Rīga: Zinātne.
- Long, A. A.** (2018) “Stoicisms Ancient and Modern,” *Modern Stoicism*. <https://modernstoicism.com/stoicisms-ancient-and-modern-by-tony-a-a-long/> (15.08.2023.).
- MacIntyre, A.** (2007) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Third Edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Pomeroy, A.** (ed.) (1999) *Arius Didymus: Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Rijnieks, K.** (1992) *Sengrieķu dzīves gudrība*. Rīga: Zvaigzne.
- Robertson, D.** (2020) *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London and New York: Routledge.

Latvijas Universitātes 81. starptautiskā zinātniskā konference  
Patiesība un dzīvība, 2023. gada 24. februāris

**Seneka, L. A.** (1996) *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. Tulk. Feldhūns, Ā. Rīga: Zinātne.

**Seneka, L. A.** (2001) "Par laimīgu dzīvi." Grām: *Dialogi*. Tulk. Feldhūns, Ā. Rīga: Zinātne, 15–46. lpp.

**Sharpe, M.** (2014) "Stoic Virtue Ethics." In: Hooft, S. van (ed.) *The Handbook of Virtue Ethics*. London and New York: Routledge, pp. 28–41.

**Stankiewicz, P.** (2020) *Manual of Reformed Stoicism*. United States and Spain: Vernon Press.

**Stephens, W.** (2012) *Marcus Aurelius: A Guide for the Perplexed*. London and New York: Continuum.

**Ussher, P.** (ed.) (2016) *Stoicism Today (Volume Two)*. Poland: Stoicism Today.

**Whiting, K.; Konstantakos, L.** (2021) *Being Better: Stoicism for a World Worth Living In*. California: New World Library.

## **No mīta uz logosu un atpakaļ. Piezīmes par kultūru un dzīves iespējamību**

### **From Myth to Logos and Back. Notes on Culture and Possibility of Life**

Zane Ozola

**Abstract.** *The tendency of contemporary philosophical discussions to think in a certain post-state, post-apocalyptic vein is indicative of both a pervasive cultural disorientation and a search for new perspectives and views. This is particularly evident in contemporary art and visual culture, where the image, untethered from its mimetic or representational relationship with historical, religious, and mythological reality, gives way to previously impossible, hidden, or unconscious expressions, testifying to the inherent vitality of man to break out of stagnation, to free himself from prejudices, to recast stereotypes and archetypes into new myths and cultural expressions. How do contemporary cultural forms fit into Western thought as a reflection on forms of culture as community that aspire to both truth and life?*

*In this article I will focus on how Christos Yannaras (1935) – one of the most prominent philosophers and theologians of Greece, the birthplace of philosophy, looks at contemporary trends in philosophy, culture, and the modern world. He explores the relationship between the Greek and Western intellectual traditions, considering the metaphysics and knowledge systems of Greek philosophy and Christianity, not only theoretically, but also in their practical impact on the human way of life – culture; not “interdisciplinary” and mechanistic, but in a genetic and synergistic way, in the context of the challenging experiments of the “modern” world.*

Laikmetīgo filozofisko diskusiju tendence domāt kādā *pēc*-stāvoklī, post-apokaliptiskā noskaņā, liecina gan par visaptverošu kultūras dezorientāciju, gan jaunu skatījumu un ceļu meklējumiem. Sevišķi uzskatāmi tas novērojams mūsdienu mākslā un vizuālajā kultūrā, kur attēls, atraisījies no mimētiskajām jeb attēlojošām attiecībām ar vēsturisko, reliģisko un mitoloģisko realitāti, dod vietu iepriekš neiespējamām, apslēptām vai neapzinātām izpausmēm, liecinot par cilvēkam raksturīgo vitalitāti izrauties no stagnācijas, atbrīvoties no aizspriedumiem, pārstrādāt stereotipus un arhetipus jaunus mītos un kultūras izpausmēs.

Piemēram, pēc franču filozofa Žaka Ransjēra (*Jacques Rancière*, 1940) domām, modernitātes šķietamā orientācija uz jauno un postmodernisma plurālisms nozīmē nevis vienkārši atteikšanos no tradīcijas, vēstures vai tās noliegumu, bet jaunas attiecības ar pagātņi, nemitīgu “pagātnes atjaunošanu” (Rancière, 2004, p. 24). Paradoksāli, ka atgriešanās pie tradicionālā, arhaiskā un primitīvā šodien kā postmodernisma estētiskais aspekts ietver savu revolūciju, mākslai pašai kļūstot par ideju un jaunu mitoloģiju “jaunu dzīves formu



attiecības un viņa pašizpratni. Mirčam Eliadem mītā kā pasaules pieredzējumā un vēstījumā norisinās “pēkšņš svētuma notikums”, kas “izveido pasauli un padara to tādu, kāda tā ir šodien” (Eliade, 1963, p. 6), nošķir dzīvoto telpu no haosa, tīrību no netīrības. Profānā uztverē turpretī telpa ir viendabīga, abstrakta, neitrāla, bez noteiktas orientācijas, centrs jeb atskaites punkts ir relatīvs, atkarīgs no ikdienas vajadzībām un subjektīvām interesēm.

Mīts mūs aizved uz *illo tempore*, ‘uz to laiku – ’ brīdi visu laiku sākumā, kad viss tika radīts. Arhaiskās sabiedrībās saprast mītu nozīmē zināt kādas realitātes izcelsmes noslēpumu. Mīts glabā lietas pastāvēšanas cēloni un mērķi, sniedzot iespēju atgriezties un to atjaunot, labot un attīstīt; tas ietver matricu rituāliem, kuri konstituē sabiedrības uzskatus un izpaužas dzīvē – darbā, izglītībā, laulībā, mākslā, dzimšanā un nāvē. Šādā nozīmē mīts aizsargā morāli un satur praktisku gudrību kā arhetipiskas likumsakarības, kuras veidojas vienlaikus ar cilvēka morālās apziņas ģenēzi, viņam atskāršot pasaules, citu cilvēku un dzīves vienreizīgumu un neatkārtojamību, kā arī vārdu un rīcību neatgriezeniskumu. Šādā nozīmē var teikt, ka mīts ir cilvēka domāšanas un dzīves pašorganizējošs princips, sliksnis starp bezapziņu un apzināšanos (refleksiju), nevis tikai folkloras mantojums, veca pasaka vai teika.

Šai kontekstā vēlos pievērsties tam, kā uz mūsdienu filozofijas, kultūras un vienkārši modernās pasaules tendencēm skatās Grieķijas – filozofijas šūpuļa – mūsdienu domātāji. Viens no prominentākajiem filozofiem un teologiem Kristoss Janara (*Christos Yannaras*, 1935) pēta grieķu un Rietumu intelektuālās tradīcijas attiecības, ņemot vērā grieķu filozofijas un kristietības metafiziku un zināšanu sistēmas ne tikai teorētiski, bet arī to praktiskajā ietekmē uz cilvēka dzīvesveidu – kultūru; nevis “starpdisciplināri” un mehāniski, bet ģenētiski un sinerģiski, kontekstā ar “modernās” pasaules izaicinošajiem eksperimentiem. Janara sarakstījis tādus darbus kā *Morāles brīvība*, *Postmodernā metafizika*, *Persona un Eross*, *Ļaunuma noslēpums*, *Pret reliģiju* un citus. Darbs *Filozofijas shizma. Hellēņu perspektīva un tās Rietumu apvērsums* sākas ar atsauci uz Mirčas Eliades mīta skaidrojumu:

Lai varētu pastāvēt cilvēku kopiena, telpā ir jāizveido svēta zīme – kā apmetnes ass vai centrs. Kopdzīve atvasinās no kopīgas references uz šo svēto zīmi, kas sajūdz kopā dzīvi. Apmetnes centrs ir arī dzīves ass tās universālumā; tā ir “zemes naba” un pasaules centrs – pat ja tas maina savu atrašanās vietu, nomadu sabiedrībai pārvietojoties, jo visur, kur vien notiek dzīve, tieši šajā punktā tiek sakopota tās universālā dimensija. (Eliade, 1975, p. 319; Yannaras, 2013, p. 3)

Filozofijas sākotne mītā ir dabiska cilvēka vēlēšanās zināt, kā organizēt savu īso un ierobežoto dzīvi saskaņā ar šo universālo dimensiju. “Svētā zīme” kalpo par atskaites punktu pasaules četru debespūšu krustveida sakārtotībai un ir sākums skaitļu nozīmei un sakrālajai ģeometrijai, kas ir pamatā visām lielajām civilizācijām un garīgajām kultūrām. Tās ir pirmās

universālās zināšanas un orientācija, kas dod iespēju jutekliski tveramo, laicīgo un zūdošo pasauli iekļaut mūžīgā un nemainīgā proporciju un harmonijas kārtībā – patiesībā. Janara raksta:

Egejas jūras pretējos krastos un salu arhipelāgos starp tām pirmo reizi cilvēces vēsturē dzima jautājums par zināšanu derīgumu, par to, kā noteikt, kad zināšanas ir patiesas un kad – nepatiesas. Grieķi meklēja patiesības kritēriju: lieta ir patiesa, ja tā nemainās, nesabrūk, nenomirst. Un grieķiem vienīgā empīriski pieejamā realitāte, kas bija nemirstīga un līdz ar to patiesa, bija veids, kādā tiek pārvaldīts Visums. (Yannaras, 2013, pp. xi–xii)

Empīriskā pieredze liecina, ka lietas pašas par sevi ir pārejošas un mirstīgas, tāpēc esamības un prāta savstarpējās attiecības veidojas harmonijas, ritma, skaistuma un tikuma kopsakarībās – kā logoss, kas haosu sakārto kosmosā, pasargājot konkrēto vietu, kopienu un dzīvi no sabrukuma un nodrošinot tai (dzīvībai, dzimtai, sabiedrībai, kultūrai) iespēju turpināties.

Ceļš uz patiesību mitoloģiskās domas kārtībā ir pieredzes sakārtošana kā cilvēka prāta pielāgošanās pasaulei – dzīves realitātei; tāpēc mītā logoss, klātesošs kā patiesība, nav neatkarīgs no dzīvās cilvēka pieredzes:

Dzīves neitrāls vērojums hipotētiski var būt tikai miris objekts – spogulis vai nekustīgs ūdens, kurā atspoguļojas jutekliski objekti. Bet cilvēka prāts neatspoguļo vienkārši eksistējošas lietas un notikumus. Tas satver dzīvi; tas ir cilvēces piedalīšanās dzīvē fakts, un tikai piedalīšanās modā dzīve tiek aptverta. (Yannaras, 2013, p. 23)

Tāpēc mitoloģiskās pasaules izziņas semantika ietver sava veida “mistisku” izpausmi, kur logoss cilvēku “iniciē” racionālajā (“loģiskajā”) dzīves realitātē, kas atraisa prātu no jutekliskās pieredzes ierobežojumiem, ļaujot atklāt pasaules likumsakarības un kosmosa likumus.

Mītā veidojas telpas un laika pieredze. Tā ļauj pacelties pāri “dotajam”, mirklīgajam; parādās idejas par “esamību”, par “īsteni esošo”, “reālo”, “ideālo” un “universālo” pasaules dimensiju – “logosu”. Hērakleits, pirmais dabas filozofs, kurš uzskatīja, ka nav iespējams atklāt dabas noslēpumus, neiedziļinoties cilvēka dabā, un dzīves mainīgo “laika upi” domāja uz kosmoloģiskās un antropoloģiskās dimensijas robežas. Vēlāk grieķu filozofijā logosa ideja tika priekšstatīta kā aktīvs, racionāls un garīgs princips, kas caurvij visu realitāti; to var saukt par providenci, dabu, Dievu vai visuma dvēseli. “Patiesības kritērijs”, kuru grieķi meklēja, bija *kopīga* zināšanu pārbaude ceļā uz nemirstību. Patiesa bija tā individuālā pieredze, kas varēja piedalīties dievišķajā logosā, sekojot prātam (*kata logon*): tai bija jābūt saskaņotai ar kopīgo esamību, no zūdošā haosa izejot nemirstīgajā kosmosa kārtībā, sakārtotajā skaistumā (Yannaras, 2013, p. xiii): “Filozofijas pirmatnējā izpausme ir mitoloģiska, jo tikai mīts var



izraisīt un koordinēt neizsakāmo eksistences galīgo jautājumu pārdzīvojumu, tiešo saikni ar dzīves iespējām” (Yannaras, 2013, p. 26).

Patiesība kā “svēta zīme”, kā simbolisks pasaules centrs mītiskajā pasaulē, kā organizējošs un vienojošs pamatprincips – logoss, kā nemirstības, mūžības likums un gudrības mīlestība grieķu filozofijā kļuva par prāta vai principa ideju neoplatonismā (Plotinus, 1991, 3. enneada, 2. traktāts, 16). Vēlākos gadsimtos Aleksandrijas Filons (skat. Hillar, 1998) mācīja, ka logoss ir starpnieks starp Dievu un kosmosu kā radīšanas princips: ar tā palīdzību cilvēka prāts var aptvert un izprast Dievu<sup>3</sup>. Šāda patiesības izpratne ir apofātiska tādā nozīmē, ka tā paliek “negatīva”, nepieejama no cilvēka izziņas viedokļa. Tā vienmēr ir noslēpumaina, atklājama, paradoksāla, alegoriska un dzīva.

Kristietībā logoss iemiesojas kā patiess Dievs un patiess Cilvēks: kā otrā Trejādības persona un Vārds, kā Ceļš, Patiesība un Dzīvība – Jēzus Kristus. Kristīgā atklāsme piepilda un kronē visa antīkā perioda filozofisko meklējumu būtību kā cilvēka tiekšanos uz mīlestību, nemirstību un patiesību. Tā dod iespēju cilvēkam atbrīvoties no šīs pasaules dabiskās ierobežotības, sekojot garīgās pasaules likumiem, lai piedalītos atvērtā, dzīvā un pilnīgā valstībā; taču ar nosacījumu – un šis nosacījums ir *metanoia*<sup>4</sup> – grēknožēla, kas ļauj cilvēkam pārtapt un izmainīt viņa metafizisko un morālo stāvokli. Šādā nozīmē Kristus dzīve parāda farizeju gudrības ierobežotību un bezjēdzību cilvēka un Dieva attiecībās.

Tomēr Janara vērš uzmanību uz kristietības radikālo izaicinājumu hellēņu filozofijai, jo tā pilnībā izmaina skatījumu uz esamību un pasauli:

Kristīgās Baznīcas bibliskajā tradīcijā eksistences patiesība – tas, ko grieķi sauca par *Esamību*, – netiek identificēta ne ar fenomena fenomenalitāti, ne pat ar esošo lietu dotā *logosa* intelektuālo realitāti. Eksistence .. atklājas kā vēsturisks *notikums* .., kas ir pieejams zināšanām tikai kā tieša personisku *attiecību* tieša pieredze. Tam, ko grieķi sauca darbības vārdā būt (*einai*) Judeo-kristīgajā tradīcijā atbilst darīt/notikt/rīkoties (*dran/symbainein/energein*). (Yannaras, 2013, p. 196)

Konsekventi atšķirības starp hellēnisko un grieķu izpratni par pirmo principu, patiesību un Dievu iezīmējas Kristus Dieva iemiesošanās faktā – šāda teofanija grieķiem nebūtu iespējama jo Dievs ir saistīts ar logosu kā tā būtību: “Dieva iemiesošanās ir loģiska pretruna, krustošanās

<sup>3</sup> Grieķu metafiziskais *logosa* (λόγος) jēdziens ir pretstatā ebreju domāšanai raksturīgajam personīgā Dieva jēdzienam, kas aprakstīts antropomorfos terminos. Tādējādi, kad ebreju mītiskā doma satikās ar grieķu filozofisko domu, bija likumsakarīgi, ka daži mēģināja izstrādāt jūdaisma spekulatīvu un filozofisku pamatojumu grieķu filozofijas terminos. Filons no Aleksandrijas (20. g. p. m. ē. - 50. g. p. m. ē.) radīja abu tradīciju sintēzi, izstrādājot jēdzienus, kas nākotnē ļautu hellēniski interpretēt mesiānisko ebreju domu. Šajā procesā viņš lika pamatus kristietības attīstībai, kādu mēs to pazīstam šodien.

<sup>4</sup> μετάνοια – prāta maiņa: kā tas parādās cilvēkam, kurš nožēlo savu lēmumu vai izdarīto (“3341. Metanoia”, no date).

ar citām sugām” (Yannaras, 2013, p. 197). Šīs divas fundamentāli nesavienojamās ontoloģijas, vēsturiski sastopoties, radīja “radošu sintēzi” gan kā lielāko grieķu filozofijas sasniegumu, gan kā radikālu pārrāvumu vispārējā filozofijas vēsturē. Janara filozofijas sākotnējo būtību un piepildījumu parāda ne tikai kā racionalitātes pavedienu, kas caurauž Rietumus, bet arī kā *iemiesotas* realitātes – dinamiskās brīvības attiecībās ar Dievu. Tās cilvēka dzīvei piešķir garīgu jēgu un virzienu, kā arī rada kultūru un atdzīvina pasauli. Fakts, ka grieķu valodā vārdam “mīlestība” ir vairākas nozīmes un mīlestībai ir vairāki paveidi – *erōs*, *philia*, *storgē*, *agapē* – vēsta par filozofisko zināšanu pakļautību nemirstības un mīlestības metafizikai. Dialogā *Dzīres* Sokrata sarunā ar mistiķi Diotīmu mīlestība – Erots, nozīmē tiekšanos uz patiesību un nemirstību:

- .. [J]o mīla, Sokrat, nav tiekšanās pēc skaistuma, kā tu domā.
- Bet kas tad tā ir?
- Tā ir tiekšanās dzemdēt skaistumā.
- Pieņemsim, — es teicu.
- Tā tas tiešām ir.
- Bet kāpēc šī tieksme dzemdēt?
- Tāpēc, ka mirstīgajam dzemdēt nozīmē iegūt nemirstību, un mēs vienojāmies, ka labais mums jāiegūst uz visiem laikiem. Tātad vajadzīga nemirstība, bet cenšanās panākt, lai mums vienmēr būtu labais, ir Erots. No tā izriet, ka cenšanās pēc nemirstības ir Erots. (Platons, 1989, 93. lpp.)

Šeit atklājas, ka filozofija savā grieķu sākotnē ir ļoti vāji saistīta ar vēlāko Rietumu filozofu racionālismu:

[I]ntelektuālā realitāte nav cilvēka prāta izgudrojums [un] nav veids, kādā prāts tuvojas jutekliskiem objektiem, bet gan mods, kas konstituē dzīvi un kosmisko harmoniju. Prāts ir saskaņots ar šo dzīves un kosmiskās harmonijas režīmu tādā mērā, kādā tas kļūst par inteligiblo realitāšu saprāta un gudrības mīlētāju. Tādējādi filozofija ir ne tikai vēlme pēc zināšanām, bet arī kaislība (*eros*) pēc dzīves, cilvēces visdziļāko slāpju pēc dzīvības izpausme, tās nepatikas pret pārejošo, pret pagrimumu un nāves sabrukumu. (Yannaras, 2013, p. 9)

Janara izseko patiesības un logosa izpratnes transformācijai no grieķu ap kopienu centrētās filozofiskās domas uz vēlīnā Romas laikmeta un vēlāk Rietumu individuālistisko domu:

Grieķu modelis vēsturiski iemiesojās kopīgajā tiecībā uz patiesību, kas ir pilsoniska dzīve, valstslietu māksla un zinātne, polisas un demokrātijas kā eksistenciāla (nevis utilitāra) mērķa īstenošana. Turpretī Rietumu pieeja izpaudās indivīda tiesību nodrošināšanā, tās garantējot caur institūcijām un ar konvencijām, kā arī apbrīnojami attīstītos tehnoloģiskajos līdzekļos, kas apmierina cilvēka tieksmi pēc pašsaglabāšanās, valdīšanas un baudas. (Yannaras, 2013, p. xiii)

Rietumu racionālā doma uzsāka citu attīstības ceļu, kad grieķu izziņas metode pārstāja kalpot metafiziskām zināšanām, tā tika pakļauta lietderīgas mērķtiecības “pozitīvismam”. Šis “pozitīvisms” likumsakarīgi attīstīja Rietumeiropas civilizāciju, kurai raksturīga utilitāra pieeja zināšanām un attiecīgi tehnoloģiju attīstība. Taču, pēc Janaras domām, tas ir ļaunprātīgs logosa filozofiskais lietojums, kas pasaules centru pārvirza no “svētuma zīmes”, pēc kuras cilvēks tiecas un kurā piedalās, uz cilvēka izzinošo prātu, kurš pasauli pakļauj savām vajadzībām un “labklājībai”.

Rietumu racionālisma tradīcijas aizsākuma motīvs bija pāreja no grieķu apofātiskās epistemoloģijas un patiesības izpratnes, kas sākusies ar Platonu un turpinājusies līdz neoplatonisam un Kristīgās domas sintēzēm līdz apm. 7.gs. Apofātisms un apofātiskas zināšanas sākotnēji definē to, kas lieta “nav”. Piemēram, Šādā pieejā zināšanas netiek izsmeltas semantikā un intelektualizācijā un izteiktais saglabā patiesības neizsakāmību un zināšanu atvērtību, atklājoties izteikumos kā zīmēs un norādēs – nevis pabeigtos apgalvojumos. Janaras (2013, p. 76) atsaucas uz Hēraklītu, kura saprašanu (*logos*) domāja kā “kungu, kura orākuls ir Delfi”, imitēšanu: “viņa apgalvojumi nav ne atklāsme, ne noslēpums, ne apstiprinājums, ne noliegums, bet tikai uz patiesību norādošs: tas “ne runā, ne apslēpj, bet dod zīmes” (Heraclitus, 1960, p. 172 [Fragm. 93]). Apofātiska pieeja zināšanām ir krasi pretēja “kafātiskām”, kas raksturīgas – pozitīvu un apstiprinošu zināšanu objektificēšanu un metafizikas izskaidrošanu cilvēka prāta ietvaros ir Rietumu racionālisma metode. Tā piešķir lietai zināmas īpašības un definējamību, padarot to par “izziņas objektu”.

Kā galvenos Rietumu tradīcijas veidotājus Janara min Augustīnu, Akvīnas Tomu un Dekartu. Piemēram, Augustīna darbs *Par ticības noderīgumu* (“De utilitate credendi”), kura nosaukums vien liecina par iezīmīgu pavērsieni Rietumu metafiziskajā domā, demonstrē, kā pašas augstākās metafiziskās zināšanas, kurās tradicionāli paredzēts *piedalīties* kā kopīgā dinamiskā, dzīvā un noslēpumainā esamībā, kļūst par līdzekli cilvēka mērķu sasniegšanai.

Rietumu formālisma, intelektuālisma, pozitīvisma un “utilitārās epistemoloģijas saknes auga un attīstījās, lai pilnībā sasniegtu savu filozofisko attīstību viduslaiku sholastikā” (Yannaras, 2013, p. 95). Jau 12. un 13. gadsimtā izveidojās tāds izglītības iestāžu tips, kas balstījās galvenokārt uz pareizas siloģistikas mācīšanu (Yannaras, 2013, p. 95). Patiesība tika objektificēta, no prakses un personiskas iesaistes kļūstot par teoriju un tehnoloģiju. Par sholastikas pamatlicēju var uzskatīt Akvīnas Tomu, kura *Summa Theologicae*, pēc Janaras domām (2013, p. 180), ir pirmais teoloģijas kā “pārdabiskas epistemoloģijas” (*épistémologie surnaturelle*) darbs, kur vienotā korpusā apkopotas zināšanas par kristīgās atklāsmes Dievu, izmantojot siloģistikas metodi.

Sholastika kļuva par zinātņi, par domāšanas un kultūras paradigmu, par pirmo filozofisko sistēmu vēsturē, kas organizēja zināšanas noslēgtā, dogmatiskā korpusā, tiecoties pilnībā interpretēt visu fizisko un vēsturisko realitāti un sistemātiski izklāstīt šo interpretāciju ar “aksiomām”, “principiem” un “likumiem”. Rietumi pamazām atraisījās no savas sākotnējās mītiski simboliskās un alegoriskās “gudrības mīlestības” un aizsāka ceļu uz tīrā prāta regulēto pragmatisko pasauli un jauno laiku zinātniskuma izskaidroto cilvēka dzīvi.

Antīkās pasaules un viduslaiku mitoloģisko zināšanu un rituālās kopības atmešana, kā arī kristīgi garīgās kopības formalizēšana caur teoloģisko zināšanu sistematizēšanu, katoļu baznīcas pāvesta autoritāti un varas centralizēto struktūru padarīja sholastiku par Rietumu kultūras pamatu, kas izpaudās izglītībā, ikdienas dzīvē un arī estētikā. Piemēram, iespaidīgo gotikas katedrāļu arhitektoniskās formas materiāli izpauž un apliecina sholastiski tehnoloģiskās domāšanas varu pār matēriju un ir māksliniecisks piemērs baznīcas autoritātei: “Cilvēki, kas cēla gotiskās katedrāles, bija tie, kas būvēja arī teoloģiskās Summas,” raksta Janara, un turpina: “Teoloģija ir pirmā kristīgās pasaules tehnoloģija” (Yannaras, 2013, p. 100). Sholastiskās domāšanas formu uzskatāmība gotisko katedrāļu arhitektonikā kalpo par analītiskas domāšanas un estētikas tēlu. Kolonnu un pīlāru sistēma veido “skeleta” struktūru, kura telpā izpauž sholastiskās domāšanas abstrahējošo un sistematizējošo raksturu. Patiesība tiek formulēta, organizēta un strukturēta, sadalīta daļās, nodaļās un apakšnodaļās, virzoties uz patiesības pilnīgu noskaidrošanu un totalizēšanu.

Janaras izseko, kā domāšanas paradigma vēlākos gadsimtos noteica tālāko filozofijas attīstību, jauno laiku un apgaismības zinātniskumu, “ticību prāta ietvaros”. Tā savukārt brūģēja ceļu modernitātei, sekulārismam un zinātniskumam kā galvenajai Rietumu paradigma “Utilitārisma” domāšanas ietvaros notika cilvēka dvēseles spēju homogenizācija un reducēšana līdz intelektam. Zināšanas savu objektivitāti ieguva sasniedzamā mērķa, izdevīguma vai indivīda vajadzības perspektīvā, pakļaujot sev pārējās dzīves un kultūras sfēras.

Un tā aptuveni kopš 18. gadsimta vidus šādai izskaidrošanai tika pakļauta arī mākslas un skaistuma pieredze. Radās estētika kā “estētisko zināšanu zinātne” vai “zinātne par skaisto”, kas ietverta Aleksandra Baumgartena (*Alexander Baumgarten*, 1714–1762) *Metafizikā* (“*Metaphysics*”, 1757). Baumgartens vēlējās uzrakstīt jaunu metodoloģisku *Organonu* ar mērķi “zinātniski” definēt skaistuma izziņas iespējas. Šādā veidā jaunlaiku zinātniskums centās pakļaut prāta suverenitātei pēdējo cilvēka brīvības un patiesības sfēru.

Tomēr estētika šādu zinātnisku pretenziju ietvaros varēja būt vienīgi zemākās formas loģika; tā kļuva par sajūtu loģikas sfēru:

Zinātne par to, kā zināt un parādīt attiecībā uz maņām, ir ESTĒTIKA (zemākās izziņas spējas loģika, žēlastības un mūzas filozofija, zemākā gnoseoloģija, māksla skaisti domāt, saprāta analoga māksla). (Baumgarten, 2013, §533)

Vienlaikus tika meklēti kritēriji, lai spriestu par to, kas ir skaists, kas – neglīts, tika nošķirtas estētiskās kategorijas, traģiskais, komiskais un romantiskais, kā arī pētītas dabas logosa un mākslas logosa attiecības. Estētika pievērsās estētiskajai pieredzei un tam, kā šāda subjektīva pieredze var sniegt zināšanas par pasauli, līdztekus pakļaujot šo cilvēka dzīvās pieredzes jomu prāta, racionalitātes un zināšanu totalizēšanas mērķim. Janara norāda, ka Rietumu estētikas pozitīvistiskā ievirze ir pilnīgi pretēja grieķu idejām par mākslu kā logosa sfēru, kas demonstrē dinamisku universalismu, simbolismu un alegoriskumu, norādot uz “citu” realitāti – ne to, kas konvencionāli pieņemta. Šādā veidā māksla caur personisko un īpatno komunicē universālo un pretendē uz vispārīgo.

Mākslas logoss, tās paradoksālais raksturs un ontoloģiskais spēks divu aprakstīto domāšanas un kultūras formu transformācijās nepazūd arī šodienas postmodernā relatīvisma un revolucionārisma kontekstos. Tas tikai uzrāda paradigmas transformācijas attiecībā uz cilvēku. Māksla nepārstāj būt pēdējais brīvības bastions sekulārā sabiedrībā, taču tā manifestē arī šīs sabiedrības izpratni par brīvību un patiesību. “Mākslinieciskā izteiksme,” raksta Janara, “vienmēr atklāj cilvēces eksistenciālo piedzīvojumu, .. tās eksistences neizbēgami ekstātisko veidu, proti, cilvēka patiesumu” (Baumgarten, 2013, p. 331). Tādā nozīmē māksla pati par sevi ir cilvēka kā personas un noslēpuma neizsakāmības logoss, jo rāda cilvēka eksistences morālo un metafizisko stāvokli:

Pat tad, kad šķiet, ka tas atturas no jebkādas universaluma propozīcijas un noslēdzas individuālu vajadzību un vēlmju – subjektīvu emociju vai estētisku baudījumu – izpaušmē, mākslas logoss nepārstāj būt alegorisks, tas ir, dinamiski personisks, lai ierosinātu attiecības, kas pasauli pakļauj subjekta autonomijai, subjekta monisma ontoloģijai. (Baumgarten, 2013, p. 333)

Filozofijas mītiskā sākotne un logosa idejas atklāšanās kristietībā liecina par to, ka skaistums nav tikai estētiska kategorija vai lietu predikāts. Skaistums ir garīga esamība, kurā cilvēks ir aicināts piedalīties. Mūsdienu Rietumu estētikai un mākslai kā garīgas identitātes izpaušmei ir pilnīgi pretēja vērstība nekā grieķu un agrīnās kristietības praktiskajai, erosa caurstrāvotajai dvēseles tieksmei uz skaistuma kontemplāciju patiesībā. Mākslas un skaistā joma, atrauta no gara sfēras un reducēta uz juteklisko intelekta daļu, kļūst par tumšu un ēnainu sajūtu teritoriju attiecībā pret intelekta gaismu un skaidrību. Tādējādi Rietumu estētika, savos centienos pakļaut mākslu un skaistumu zinātnes likumiem un principiem, vai nu noraida mākslas sākotnējo iesakņotību mītiskajā simbolismā, esamības poētikā un reliģiskajā pasaules

uzskatā, vai arī pakļauj to utopiskai vai politiskai programmai, tiecoties ietekmēt kolektīvi arhetipisko un simbolisko lauku – šokēt, provocēt, nereti ar kādu nolūku izraisīt sociālas vai politiskas izmaiņas vai konfliktus. Šāda pieeja cilvēku nevis aicina piedalīties patiesībā kā esamības skaistuma atklāšanā, bet pakļauj viņu intelektuālai un pseidomorālai transformācijai saskaņā ar pašizdomātu ideālu vai mākslīgi konstruētu mītu, kur cilvēks kļūst par dievu pats sev vai upuri tukšumam.

Filozofs Sergejs Averincevs (*Сергей Аверинцев*, 1937–2004) darbā *Cilvēks un vārds* runāja par viduslaiku un Bizantijas laikmeta estētiku. Tas bija laikmetā, kad t. s. “estētikas zinātne” un estētikas jēdziens vēl nemaz nepastāvēja. Taču tas nenozīmēja, ka nepastāv skaistais un māksla kā cilvēka esamības sfēra. Gluži otrādi, “kamēr estētikas kā tādas nav, nav arī tā, kas nebūtu estētika”. Estētikas teoloģiskā un ontoloģiskā iesakņotība ir iemiesota kā kultūrā, tā epistemoloģijā, tā arī garīgajā dzīvē un parādās dažādās valodās, kur nereti “skaistā “estētiskā” semantika un labā “ētiskā” semantika nemanāmi pāriet viena otrā, aizstāj viena otru, pat mainās vietām. .. Evaņģēlija līdzībā “labais gans” grieķiski ir nosaukts par kalon (burtiski ‘skaists’): “skaists” nenozīmē neko citu kā “labs” jeb “krietns”” (Averincevs, 1998, 31. lpp.). Par to liecina arī Bizantijas kristietības askētikas mācība ar nosaukumu *Filokalija* (Φιλοκαλία) (skat. “Labestība. Φιλοκαλία”, 2015), kas latviešu valodā tulkots kā “labestība”, savukārt burtiskā tulkojumā nozīmē “Mīlestība uz skaisto”. Praktiski tā ietver izskaidrojumu dzīvei Dievā, kurā skaistums atklājas kā īpaša garīga “māksla” darbā ar sevi. Tai ir savi likumi, taču šī māksla noteikti nav jāsaprot kā estētiska kategorija. Tā ir aicinājums uz *dzīvi*, kas ir ne tikai iespējama, bet pat obligāta kā kristietības reālā un praktiskā būtība, un ietver estētiskā un ētiskā sinerģiju attiecībās ar iemiesoto logosu jeb Vārdu kā svēto zīmi, kas vēsta par mīlestības bezgalību un mūžīgo dzīvību.

## Bibliogrāfija

- “3341. metanoia”. (no date) Bible Hub. <https://biblehub.com/greek/3341.htm> (15.08.2023.)
- Averincevs, S.** (1998) *Cilvēks un vārds*. Tulk. Gulbis, A. Rīga: Intelekts.
- Baumgarten, A.** (2013) *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. Transl. and ed. by Fugate, C. D.; Hymers, J. London: Bloomsbury.
- Eliade, M.** (1963) *Myth and Reality*. Transl. by Trask, W. R. New York: Harper & Row.
- Eliade, M.** (1975) “Pierre sacrée, omphalos, Centre du Monde.” In *Traité d'histoire des religions*, by Eliade, M. Paris: Payot.
- Heraclitus.** (1960) “B. Fragmente.” In: Kranz, W. (ed.) *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bund. 1*. Trans. by Diels, H. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, S. 150–186.

- Hillar, M.** (1998) "The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity," *A Journal from The Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, 7 (3), Spring, Part I, pp. 22–37.
- Kūle, M. & Kūlis, R.** (1996) *Filosofija*. Rīga: Burtnieks.
- "Lābestība. Φιλοκαλία". (2015) Brīvs tulk. Ozoliņa, N. Latvija: Eikon.
- Platons.** (1980) *Menons. Dzīres*. Tulk. Lukstiņš, G. Rīga: Zvaigzne.
- Plotinus.** (1991) *The Enneads*. Trans. by MacKenna, S. Intr. & notes by Dillon, J. London: "Penguin Books.
- Rancière, J.** (2004) *The Politics of Aesthetics*. London: Continuum.
- Yannaras, C.** (2013) *The Schizm in Philosophy*. Brooklyn, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.

## **Rasisma diskursi un patiesības režīms**

### **Racism Discourses and the Regime of Truth**

Kitija Mirončuka

**Abstract.** *To argue that racism is more than just a violent ideological tool that excludes and discriminates a group based on its exterior or internal characteristics, this article investigates the complicated and multifaceted nature of racism as relations between the “I” and the “Other”. By drawing on Fanon’s theory of racism, in the paper it is assumed that racism results from power dynamics, which underlie all social interactions. According to the article, power relationships entail trading, imposing, and creating of power positions. These relationships are dialectical, with the “I” and “Other” constituting one another. Power relationships, however, are not based on just race. According to the essay, we must be conscious of how power relationships affect our interactions with people and how interactions can create new types of violence within an already-established system of power and truth.*

Rasisma pamatā ir ideja par kādas grupas pārākumu iepretim citai grupai. Tomēr ne visas rasisma izpausmes, kas var būt apzinātas, neapzinātas, tiešas vai latentas kādas grupas diskriminēšana un izstumšana, pamatojoties uz ārējiem faktoriem (ādas krāsa, ķermeņa forma, bioloģiskie dati) vai iekšējiem faktoriem (intelekts, nacionalitāte, reliģija, valoda un sociāli ekonomiskā pozīcija), ir vardarbīgas. Pat ja ne visas rasisma formas ir vardarbīgas, dažādām rasismu formām, piemēram, bioloģiskajam, zinātniskajam un etniskajam rasismam, ir nenoliedzami līdzīga struktūra. Rasismu formu pamatā vienmēr ir novērojams hierarhisks iedalījums starp “Es” – (bioloģiskajai vai kulturālajai) normalitātei atbilstošo, piederīgo, savējo, un pretēji “Citu” – citādo, neiederīgo, svešo (Mirončuka, 2023, p. 201).

Ne visas Es un Cits attiecības ir rasistiskas vai vardarbīgas, tomēr, tā kā rasisms un vardarbība ir viens no veidiem, kā vara var tikt praktizēta, tas liecina, ka visas Es un Cits attiecības var būt potenciāli rasistiskas, vardarbīgas un konfliktus veicinošas (Butler, 2020, p. 39). Pat saziņā un sabiedriskajās struktūrās, kad netiek lietota acīmredzama rasistiska valoda vai praktizēts tiešs rasisms, rasisms un vardarbība ir potenciāli klātesoša un iespējama (McArthur, 2022, p. 1688). Rasisms ir tikai viena no varas attiecību izpausmēm, kas izmanto rasi, nacionalitāti vai etnisko piederību kā līdzekli, lai pakļautu un kontrolētu sociālo kārtību.

Es un Cits savstarpējās attiecībās bieži vien ir novērojama varas pozīciju apmaiņa, uzspiešana un producēšana. Un atskatoties uz plašo filozofijas vēsturi, subjektīvajam Es vienmēr ir nepieciešams otrs jeb Cits, šķietamais pretstats, kurš ļauj Es uztvert un definēt sevi



(skat. Beauvoir, 2011; Lévinas, 1969). Šīs attiecības ir dialektiskas, bez Cits nepastāv Es un bez Es nevar pastāvēt Cits; Es ir nepieciešams vērtību un tiesību pretstats (Foucault, 2008, p. 275). Tomēr dialektiskajās Es un Cits attiecībās un rasisma gadījumos ne tikai tiek uzturēta un veidota vara un pretstati; bet arī tiek nostiprinātas esošās varas struktūras un mehānismi, kas ļauj Es un Cits attiecībām būt noteiktā dialektiskā mijiedarbībā, varas attiecībās un patiesības režīmā (Mirončuka, 2023, p. 209).

Mišela Fuko (*Michel Foucault*) metodoloģiskajās zināšanu arheoloģiju, ģeneoloģiju un dvēseles teoriju iestrādņēs ir novērojams, ka viens no galvenajiem motīviem ir vara. Zināšanas tiek producētas varas ietekmē, savukārt naratīvi mainās līdz ar varu, un dvēsele ir tā subjektivitātes daļa, kas cenšas atbrīvoties no ķermeņa varas. Varas rezultātus nevajadzētu vienmēr aprakstīt tikai "ar negatīviem terminiem: "tā "izslēdz", "apspiež", "atbīda", "cenzē", "atšķir", "maskē", "slēpj". Īstenībā 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. lpp). Līdz ar to varas kontekstā runa ir nevis par vienmēr esošu apspiešanu un kāda izslēgšanu, bet gan par noteiktu diskursu un patiesības režīmu radīšanu.

Diskursi ir prakses, kultūru atšķirības, tradīcijas, kas dažādos laikos, telpās un sabiedrībās ļauj varai pastāvēt konkrētā veidā, veicot noteiktus uzdevumus un producējot nepieciešamās zināšanas par sociāli svarīgiem aspektiem, kas jau ir varas-zināšanu sakrītību un vēsturisko izmaiņu rezultāti (Fuko, 2001, 30. lpp.). Diskursi savukārt nostiprina patiesības režīmus. Patiesības režīms ir diskursu un prakšu rezultāts jeb izpausmes forma, kas, no vienas puses, diskursus un prakses vieno nepārraujamās attiecībās un, no otras puses, spēj kaut ko tiesiski pieņemt un noteikt kā "patiesu" un "nepatiesu" (Foucault, 2008, p. 18). Patiesības režīms ir tas, kas ļauj rasties patiesībām, idejām un norisēm, kas ir patiesas tikai un vienīgi konkrētā diskursā un diskursa labad. Tomēr patiesības režīmi arī ir pārejoši un plūstoši.

Iztirzājot Fuko varas konceptu, ir skaidrs, ka, pievēršoties patiesības režīma analīzei, galvenais jautājums ir nevis tas, kā kļūdaini pasaules uzskati un ilūzijas rodas, bet tas, kā kaut kas, kas neeksistē tiek padarīts par kaut ko eksistējošu, iemiesotu un dzīvu. Fuko bija pārliecināts, ka patiesības režīmi pastāv, jo pirms tā pastāv noteikti verifikācijas režīmi. Verifikācijas režīmi savukārt ļauj patiesības režīmiem iegūt to tiesisko formu un nosacījumus, ar kuriem tiek noteiks, "kurus apgalvojumus attiecīgajā diskursā var raksturot kā patiesus vai nepatiesus" (Foucault, 2008, p. 35)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Fuko precīzāk pat ievieš nošķirumu starp likumu un regulām, norādot, ka verifikācijas režīms ir tikai daļa no diskursiem, nevis neatkarīgs process: "the regime of veridiction, in fact, is not a law (loi) of truth, [but] the set of rules enabling one to establish which statements in a given discourse can be described as true or false" (Foucault, 2008, p. 35).

Tā kā varas pastāvēšana notiek jau noteiktā kontekstā, diskursā ar noteiktiem patiesības režīmiem, tad jautājums par varas attiecībām starp Es un Cits ir jautājums par praktizēto attiecību izpausmi, nevis šo attiecību patiesumu. Šī attiecību un diskursu dinamika liecina, ka patiesība nav tikai viens nosacījums, bet gan visu iesaistīto patiesību kopums, kur katrai grupai ir savs skatpunkts un interpretācija, kāda veidojas caur saviem varas laukiem un diskursiem, un patiesības režīmiem. Rasisms līdz ar to nav patiesuma forma, bet gan diskurss ar saviem patiesības režīmiem (Hall, 2017, p. 81). Tāpēc rasismu gadījumā runa ir nevis par konceptu – dzimums, klase, rase seksualitāte, patiesumu, bet gan šo konceptu patiesuma praktizēšanas veidu un to, kā tie ietekmē rasisma cauraustās Es un Citi attiecības.

Praktizētais un cauraustais rasisma diskurss nav acumirkļīgi izmaināms, un diskursa ietekmētā sabiedrība un indivīdi drīzāk ir pakļauti diskursa varas ietekmēm, līdz ar to, piemēram, Es nevar nodot savu privilēģiju Citam, un Cits nevar vienkārši ieņemt Es pozīciju (Casey, 2022, p. 5). Tomēr rasisma diskursos ne tikai būtisks ir tas, kas tiek akceptēts par pieņemamo ādas krāsas, izcelsmes, rases nosacījumu, bet arī, kādi priekšnosacījumi ir nepieciešami, lai šos pieņēmumu pasludinātu par patiesiem. Džūdita Batlere (*Judith Butler*) darbā “Nevardarbības spēks” (*The Force of Nonviolence*) izvirza tēzi, ka varas attiecības tiek praktizētas saistībā ar dzīvoto, dzīvību, to, kas ir tā vērtība, lai to saglabātu (Butler, 2020, p. 68). Tātad nosacījumi kā bioloģiski nosacījumi “patiesajai” rasei, ir patiesi tikai tādos gadījumos, ja tie spēj sniegt nepieciešamos rezultātus Es jeb Savas rases saglabāšanai. Rases saglabāšanas viens no spilgtākajiem piemēriem, ko Fuko dēvē par “valsts rasismu”, ir Nacistiskās Vācijas īstenotais rases tīrīšanas diskurss pret savu tautu, nošķirot bioloģiski “tīros vāciešus” no “ebrejiem jeb netīrajiem” (Foucault, 2003, p. 82). Par patiesu, dzīvot vērtīgu un saglabājumu tika uzskatīts bioloģiski tīrais.

Kamēr vara rada attiecības un zināšanas, patiesības režīms pārņem vērtību kategorijas (dzīvība, patiesība, rase,) un diskursi īsteno iekļaušanas un izkļaušanas formas, kas var būt potenciāli arī rasistiskas. Šī varas un patiesību dinamika atklāj, ka dažādos patiesības režīmos ne tikai patiesuma, dzīvības, bet arī rases koncepts ir tikai dispozitīvs jeb zināšanu (patiesības režīma) objekts, kam ir izšķiroša lomu sabiedrības dinamikas veidošanā un vērtību un patiesības kritēriju noteikšanā.

Mainoties rasisma un varas diskursiem, par rasi ir iegūstamas jaunas zināšanas, kas noteiktā patiesības režīmā ļauj noteikt jaunas patiesības par to, kas ir rase, un attiecīgi, kāpēc kāda rasu grupa būtu diskriminējama. Rase kļūst par kategoriju atšķirību ieviešanai (Hall, 2017, p. 33). Piemēram, ir iespējams runāt par zinātnisko rasismu – noteiktai cilvēku grupai ir zinātniski pierādīts, ka pastāv bioloģiskas atšķirības izskatā, asinīs vai ģenētikā. Šī atšķirība tiek

definēta kā citādība, ko ar dažādiem varas līdzekļiem pasludina par atkāpi no normas. Atkāpe no normas tiek pamatota ar jauniem zināšanu naratīviem, kas ir izdevīgi Cita izkļaušanai vai centieniem ierobežot Cita izpausmes, un ļautu saglabāt Es statusu un identitāti. Tomēr, labāks piemērs, lai novērotu, kā “rase” kļūst par mainīgu zināšanu objektu, ir koloniālisma režīmā praktizētais rasisms, kur vienlaikus sastopas divas dažādas sabiedrības ar dažādiem varas un patiesības režīmiem.

Koloniālisms ir viena no varas struktūrām, kurā tieši īstenojās vardarbība un attīstījās vairākas rasisma formas. Tā kā koloniālisms izpaudās vismaz divos veidos – teritoriālā iekarošana un kulturālā kolonizācija (Amsler, 2016), tad koloniālismā īstenotais rasisms un Es attiecības ar Cits atšķīrās. Tomēr abos gadījumos rasisms izpaudās kā koloniju pamatiedzīvotāju diskriminēšana, pazemināšana un pakļaušana jaunām varas struktūrām. Atšķīrās tas, kā tika definētas rases atšķirības un kādas bija vietējo un ieceļotāju jeb kolonizatoru attiecības. Kulturālā koloniālisma gadījumā būtisks patiesības režīma veidošanas nosacījums bija Es savas kultūras, izglītības un vērtību iedibināšana pamatiedzīvotāju jeb Cits ikdienā.

Koloniālismā vienmēr ir pastāvējis nošķīrums starp dzīvo un patieso Es, kam pretstatītas tika tālās, cilvēka neskartās teritorijas un neizmantotie resursi. Tomēr saprotams, ka Es iedomātajās koloniju zemēs – pamatiedzīvotāji, svešie netika uzskatīti par vienlīdzīgiem cilvēkiem, drīzāk eksotisku vai īpatnēju, ne cilvēcisku būtni (Hall, 2017, p. 120). Kulturālā koloniālisma gadījumā, kad Es ierodas ar savām idejām, pārlicībām un patiesībām, Cits netiek skatīts kā līdzvērtīgs koloniālisma iesaistītās. Šajā gadījumā ir acīmredzama būtiska rasisma iezīme – hierarhiskas attiecības starp Es un Cits, kur Es uzspiež savas prakses, valodu un varas struktūras Cītam, jo Cits tiek uzskatīts par mazāk kompetentu un spējīgu. Līdz ar to, pat ja nav rodama viena rasisma sākotne, koloniālā vēsture var ļaut identificēt kopīgus rasisma vadmotīvus, kas ir aktuāli arī postkoloniālisma un modernisma ērā, okupācijas un citu politisko režīmu kontekstā. Taču ir jāuzsver, ka koloniālismā ir svarīgas hierarhisko attiecību pastāvēšana kā galvenais nosacījums, lai maz varētu otru iekarot un pakārtot savām interesēm un varas diskursiem. Bet tāpat kā Es cenšas iepazīstināt ar dažādiem līdzekļiem savu patiesības lauku un zināšanas objektus, tāpat arī, pretojoties vai saceļoties pret koloniālo Es, Cits jebkurā brīdī pašu koloniālo Es var skatīt kā eksotisko svešinieku. Šīs koloniālās Es un Cits attiecības nav tik vienoizīmīgas, tās pēc dabas ir svārstīgas un mainīgas. Šīs attiecības ir abpusējas un tāpēc arī dialektiskas; tā kā kolonizētājam ir nepieciešams kolonizētais, tad tiklīdz pamatiedzīvotājs atsakās būt pakļauts tā varai, kolonizētājs tiek apdraudēts ar savas varas pazaudēšanu (Butler, 2020, p. 48).

Rasisma pētniecībā bieži parādās definīcija, ka rasisms ir ideoloģija, kas īstenojas citas rases diskriminēšanā vai pasludināšanā par mazāk nozīmīgu. Runa ir par hierarhiskām attiecībām, kur viena rases grupa šķietami vienmēr centīsies atrasties augstāk nekā otra rases grupa, šīs attiecības nekad nav vienpusīgās (skat. Bhabha 2004; Fanon 2008; Glissant 1997). Piemēram, Fanons darbā “Melnā āda, Baltās maskas” (*Peau noire, masques blancs*) pievēršas vietējo Alžīrijas iedzīvotāju stāstiem un identitātes analīzei, kas atklāj, ka, dzīvojot koloniālajā sistēmā, tumšādainais cilvēks nespēj sevi definēt ārpus kategorijām, kur būtiska loma ir pretstata – baltādainā kolonizētāja – esamība (Fanon, 2008, p. 78). Runa ir par konkrētas spēles jeb, patiesībā, varas lauku, kurā katrs iesaistītais ir atkarīgs no esošiem naratīviem, kontekstiem un konstruktiem, diskursiem.

Jau sākot ar brīdi, kad cilvēki atklāj, ka pastāv citas cilvēku grupas – bija mēģinājumi salīdzināt galvaskausus, matu struktūras un rast skaidrojumus dažādām atšķirībām. Un līdz ar to, lai arī zinātnes izmantošana cilvēka skaidrošanai pati par sevi nav rasistiska prakse, mēģinājums salīdzināt kolonizēto reģionu pamatiedzīvotājus ar pērtiķveidīgajiem – gan. Tādējādi rasisms nav visas attiecības un visi diskursi, bet gan tie diskursi, kuros Cits tiek apzināti, vai neapzināti nošķirts iepretim citai cilvēku grupai kā nepiemērojamais, atstumjamais un apspiežamais.

Šajā ziņā rasismu var uzskatīt par varas praktizēšanas formu, kas darbojas ar patiesības režīma palīdzību. Veicinot noteiktas idejas par rasi un rasu atšķirībām, rasisms ietekmē, kā indivīdi izprot sevi un citus saistībā ar rasi (Mirončuka, 2023, p. 202). Tam var būt nozīmīgas sekas, kas ietekmē, kā sabiedrībā cilvēki izturas pret indivīdiem, un kā tos vērtē, pieņem vai izklāuj.

Jau koloniālisma režīmā pastāvēja vairāki rasisma paveidi. Vairums gadījumos tas nozīmētu, ka rase pat nav būtisks nosacījums. Tomēr pat Fanons bieži vien rasismu deducē līdz ādas krāsas diskriminācijai jeb kolorismam (*colourism*). Jau pirmajā mirklī, kad tiek uztverts, ka cits izskatās citādāk nekā es – jau tajā mirklī tiek īstenotas zināms patiesības režīms, kur viena ādas krāsa tiek atzīta par patiesāku, dzīvajam un cilvēcīgajam raksturīgāku, nekā cita. Un šādu novērojumu ir veicis arī Fanons, rakstot, ka visbiežāk kolonizatori vietējos pamatiedzīvotājus uzskatīja par dzīvnieciskiem un veģetatīvā stāvoklī esošiem (Fanon, 2021, p. 7). Pamatiedzīvotāju rituāli tika uzskatīti par mežonīgiem un to valodu nezināšana par negatīvu īpašību, kas izglītotam cilvēkam būtu jau jāzina. Bet kolorisms rasisma praktizēšanā aktualizētas tajā brīdī, kad nu jau visi cilvēki ar tumšāku ādas krāsu tiek reducēti līdz šo pamatiedzīvotāju “dzīvnieciskumam”, neatkarīgi no tā, vai šāda universāla zināšana ir patiesa vai nē. Protams, ādas krāsas uztveršana ir neatņemama mūsu redzes īpašība, taču piešķirot

krāsai arī simboliskas nozīmes un stereotipus – runa jau ir par noteiktu rasisma paveidu, kad mana ādas krāsa tiek skatīta par vērtīgāku un patiesāku nekā cita ādas krāsa.

Tāpat koloniālisma režīms nāk ar jau iepriekš noteiktiem ierobežojumiem un patiesību standartiem, kas paredz, ka kolonizētais subjekts jeb Cits ir spiests pakļauties vai arī cīnīties pret Es standartiem. Un iespējams tāpēc, Batleresprāt, Es un Cits attiecības ir potenciāli vardarbīgas, jo kā Fuko norāda, patiesības rodas tikai un vienīgi sadursmes un cīņas pozīcijās – runa ir par subjekta izdzīvošanu un savas identitātes un arī patiesības noturēšanu (Foucault, 2003, p. 52). Turklāt Fanons bieži vien atsaucas uz vardarbību kā pēdējo instanci, lai pamatiedzīvotājs varētu noturēt savu identitāti, savu patiesību. Jo, ja patiesība rodas konflikta situācijā un ieņem savu pozīciju šajā mirklī, tad vardarbība kā varas forma ļauj nostiprināt konfliktā pieteikto patiesību; tam, kas ieņem Es pozīciju ir lielāka ietekme pieteikt savu patiesības režīmu. Un patiesības atgūšana un iegūšana vai nu padarīs tās turētāju spējīgāku un varenāku, vai arī patiesības atgūšana izjauks esošo balansu, radot nesimetriskas attiecības, kas nāks par labu tikai vienai no Es/Cits attiecībās iesaistītajam. Patiesība ir papildu spēks, un to var izmantot tikai ar varas attiecību praktizēšanu. Tas, ka patiesība būtībā ir daļa no varas attiecībām, disimetrijas, decentralizācijas, cīņas un kara, ir ierakstīts šāda veida – koloniālisma – diskursā (Foucault, 2003, p. 53). Līdz ar to rasisms izpaužoties dažādos veidos īstenojas patiesības kategorijās, kas konkurē savā starpā, un ja patiesība atklājas tikai konfliktā, vai šāds konflikts ir nepieciešami vienmēr arī vardarbīgs un neizbēgams?

Koloniālisms kā politiskās un ekonomiskās dominances sistēma darbojas, uzspiežot noteiktas normas, vērtības un patiesības standartus, balstoties uz kolonizētāja interesēm. Šīs normas bieži atspoguļo kolonizētāja kultūras, sociālos un politiskos aizspriedumus, un tiek izmantotas, lai attaisnotu un nostiprinātu koloniālo dominanci – varu un patiesības režīmu, kurā notiek pārējās darbības.

Rasisma kontekstā tas nozīmē, ka kolonizētais subjekts – parasti cilvēks ar citas ādas krāsu – ir spiests orientēties pasaulē, kas ir veidota saskaņā ar kolonizētāja standartiem. Tas bieži vien ietver pielāgošanos normām un gaidām, kas var būt svešas vai pat naidīgas paša subjekta kultūras tradīcijām un dzīvesveidam. Un tajā pašā laikā kolonizētais subjekts ir pakļauts sistēmai, kurā viņa identitāte un vērtība tiek sistemātiski devalvēta un marginalizēta koloniālā režīmā. Tas var radīt dziļu dislokācijas un atsvešinātības sajūtu, jo subjekts ir spiests risināt sarunas par sociālo pasauli, kas ir pretrunā ar viņa paša pašapziņu un piederību. Vai nu pamatiedzīvotājam ir jāpakļaujas un jāizjūt sevis pazaudēšana, vai arī jācīnās, lai ļautu savai identitātei pastāvēt kā līdzvērtīgai patiesības režīma laukā.

Šajā kontekstā cīņu pret kolonizatora standartiem – tostarp cīņu pret rasismu – var uzskatīt par pretošanās formu varas struktūrām, kas cenšas noliegt subjekta patiesību un vērtību. Tas var ietvert dominējošo naratīvu un uzskatu, kas ir koloniālisma pamatā, apstrīdēšanu, kā arī alternatīvu sociālās un politiskās organizācijas veidu veidošanu, kas atspoguļo kolonizētā subjekta vajadzības un centienus.

Tādējādi rasisms kā ideoloģija par “Es” pārākumu pār “Citiem” nav tikai saistīts ar to, vai sabiedrība domā un praktizē varu un zināšanas par rasi. Bieži vien pietiek ar iemācītiem standartiem, lai par patiesu tikta atzīta nostāja, kas ļauj rasistiskām un rasisma formām pastāvēt un uztvert Citu kā nevienlīdzīgu.

## Bibliogrāfija

- Amsler, S.** (2016) “Cultural Colonialism.” In: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Ed. by Ritzer, G. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosc202.pub2>
- Beauvoir, S.** (2011) *The Second Sex*. Trans. by Borde, C., Malovany-Chevallier, S. New York: Vintage.
- Bhabha, H. J.** (2004 (1994)) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Butler, J.** (2020) *The Force of Non-Violence. An Ethico-Political Bind*. London: Verso.
- Casey, Z. A.** (2022) “Whiteness Has Never Left the Center,” *International Journal of Qualitative Studies in Education*, pp. 1–8. <https://doi.org/10.1080/09518398.2022.2025477>
- Fanon, F.** (2008) *Black Skin, White Masks*. Trans. by Philcox, R. New York: Groove Press.
- Fanon, F.** (2021) *The Wretched of the Earth*. Trans. by Philcox, R. New York: Groove Press.
- Foucault, M.** (2003) *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76*. Ed. by Bertani, M., Fontana, A. Trans. by Davidson, A. I. New York: Picador.
- Foucault, M.** (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-79*. Ed. by Senellart, M. Trans. by Burchell, G. New York: Palgrave Macmillan.
- Fuko, M.** (2001) *Uzraudzīt un sodīt: cietuma rašanās*. Tulk. Geile-Sīpoliece, I. Rīga: Omnia mea.
- Glissant, É.** (1997) *Poetics of Relation*. Trans. by Wing, B. Michigan: The University of Michigan Press.
- Hall, S.** (2017) *The Fateful Triangle: Race, Ethnicity, Nation*. Ed. by Mercer, K. Cambridge: Harvard University Press.
- Lévinas, E.** (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. by Lingis, A. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- McArthur, J.** (2022) “Critical Theory in a Decolonial Age,” *Educational Philosophy and Theory*, 54 (10), pp. 1681–1692. <https://doi.org/10.1080/00131857.2021.1934670>
- Mirončuka, K.** (2023) “Fanonian Analysis of Racism and Postcolonial Structures of Othering,” *HYBRIDA*, 6, pp. 199–216. <https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.6.26240>

## **Trauslie fakti: patiesības un politikas problemātika Hannas Ārentes politiskajā filozofijā**

### **Fragile Facts: Problematics of Truth and Politics in Hannah Arendt's Political Philosophy**

Inga Gaugere

**Abstract.** *Hannah Arendt – one of the greatest political philosophers of the 20<sup>th</sup> century, has focused on explaining the phenomenon of truth in politics, asking questions: Can we talk about truth in politics? and What is the role of truth in politics? In her essay “Truth and Politics” (1967), Arendt distinguishes between two kinds of truth – rational and factual, the latter being politically relevant, but, nevertheless, Arendt argues that there is a conflict between truth and politics, rooted in the fact that truth is inherently tyrannical and thus incompatible with politics, which is the realm of freedom and opinion (doxa). On the other hand, human beings, in the intersubjectivity of their existence, being-in-the-world-with-others, and sharing-the-world-with-others, have one thing in common, and that is the world itself; it is the facts that constitute the real world in which human beings can orient themselves, but facts appear differently to each individual living in a common world, and they are fragile. This essay argues, that within Arendt's theory of action, the relationship between truth, lies, and politics is ambivalent.*

Hanna Ārente (*Hannah Arendt*) 1967. gada esejā “Patiesība un politika” (*Truth and Politics*) formulē tēzi, ka politiskās rīcības brīvība ir nevis patiesības, bet viedokļa lieta, un, atsaucoties uz Sokrata “lietu”, raksta:

Vēstures gaitā patiesības meklētāji un patiesības paudēji ir apzinājušies savas darbības riskus; kamēr vien viņi neiejaucās pasaules norisēs, viņus apsmēja, bet tas, kurš piespieda savus līdzpilsoņus uztvert viņu nopietni, cenšoties atbrīvot viņus no meliem un ilūzijām, bija pakļauts dzīvības riskam. (Arendt, 1968, p. 229)

Ārente konstatē, ka patiesības un politikas starpā pastāv domstarpības un šīs domstarpības ir senas.

Esejā tiks analizēta Ārentes patiesības un politikas problemātika. Vispirms tiks atklāts, ko Ārente saprot ar patiesību un kādas ir patiesības un politikas attiecības, tālāk tiks identificēti iemesli, kādēļ faktiskā patiesība politikas jomā ir trausla, visbeidzot, tiks uzrādīts paradokss, kas atklājas Ārentes politiskajā filozofijā patiesības un politikas attiecību kontekstā, pierādot tēzi, ka patiesības, melu un politikas attiecības Ārentes rīcības teorijas kontekstā ir ambivalentas.

Ārente, vērojot 20. gadsimta politiskos notikumus, uzrāda, ka patiesības un politikas konflikts ir ne tikai centrālais politikas, bet arī cilvēku dzīves un dzīvības jautājums, šajā “politikas un patiesības problemātikā izpaužas tas, ko Ārente pati uzskatīja par lieliskas filozofijas pazīmi – fundamentāla un milzīga pretruna” (Nelson, 1978, p. 270). Ārente, definējot “patiesību”, raksta: “Konceptuāli par patiesību mēs varam saukt to, ko nevaram mainīt; metaforiski – tā ir zeme, uz kuras stāvam un debesis, kas ir virs mums” (Arendt, 1968, p. 264). Filozofe uzdod būtisku jautājumu:

Un kāda realitāte piemīt patiesībai, ja tā ir bezspēcīga publiskajā sfērā, kas vairāk nekā jebkura cita cilvēka dzīves sfēra garantē eksistences realitāti piedzimušiem un mirstīgiem cilvēkiem – tas ir, būtņēm, kuras zina, ka ir parādījušās no nebūtības un pēc īsa brīža atkal tajā pazudīs. (Arendt, 1968, p. 228)

Tādējādi Ārenti interesē nevis, kas ir patiesība, bet gan kāda veida realitāte tai (patiesībai) piemīt politikas jomā.

1963. gadā “Pārdomu dienasgrāmatā” (*Denktagebuch*) Ārente raksta: “Patiesība ir augstākais kritērijs domāšanai, nevis rīcībai (brīvībai) vai ražošanai (skaistumam). Kā tāda tā nekad nenasniedz panākumus, tā ir dzīva tikai procesā – patiesības stāstīšanā” (Arendt, 2002, p. 622). Patiesība nav politikas kritērijs un tā nav šo jomu raksturojoša pazīme. Šo pieņēmumu apstiprina Ronalds Beiners (*Ronald Beiner*), Ārentes politiskās domas pētnieks, norādot, ka Ārentei ir svarīgas politikas robežas un “patiesība un patiesums atrodas drīzāk ārpus šīm robežām nekā noslēgtas tajās” (Beiner, 2008, p. 127).

Ārente uzskata, ka patiesība ir daudzveidīga un savā “Pārdomu dienasgrāmatā” norāda, ka ir divi patiesību veidi, proti: “vispārējā un tā, kas attiecas uz faktiem jeb atsevišķo/īpašo (*Besonderes*)” (Arendt, 2002, p. 624).<sup>1</sup> Esecjā “Patiesība un politika” Ārente šos patiesības veidus dēvē par racionālo un faktuālo patiesību, uzsverot, ka šādu nošķirumu izveidojis Gotfrīds Vilhelms Leibnics<sup>2</sup>, un norādot, ka par racionālām patiesībām uzskatāmas matemātiskās, zinātniskās un filozofiskās patiesības, savukārt, faktuālā patiesība ir fakti un notikumi.

Ārentes mērķis, nošķirot divus patiesību veidus, ir uzrādīt, ka tām piemīt atšķirīga “noturības” vai “neapgāžamības” pakāpe, proti, visstabilākās ir matemātiskās patiesības, tām

---

<sup>1</sup> Ārente turpina savu domu, paskaidrodama, kā nošķiramas šīs vispārējās un partikulārās patiesības: “Die eine kann große Bedeutung besitzen – kein Mensch kann weise sein, kein Mensch ist gut; daher Liebe zur Weisheit, Liebe zum Guten -, aber sie können nicht bewiesen werden. Die besondere Wahrheit: wiederum zwei Arten: 1) Meinungen- Standpunkt: Wahrhaftigkeit, 2) Tatsachen: Ich kann lügen, und wenn ich nicht könnte, wäre ich nicht frei.”

<sup>2</sup> “Monadoloģijā” Leibnics nošķir divas patiesību klases: Prāta patiesības un faktu patiesības.



seko zinātniskās, filozofiskās un visbeidzot faktuālās patiesības. Patiesību noturīguma idejas pamatošanai Ārente izdara pieņēmumu, ka pat tad, ja šīs zemes civilizācija tiktu iznīcināta un tajā izveidotos jauna, tā noteikti atklātu Pitagora un Eiklīda teorēmās uzrādītās sakarības, noteiktā laikā nonāktu pie Brauna kustības, vai Stīvena Hokinsa teorijas. Līdzīgā veidā cilvēks nonāktu arī pie atbildēm uz tiem jautājumiem, kurus uzdod filozofijā. Savukārt, faktuālā patiesība, kas raksturīga tikai cilvēku lietu pasaulei un tādējādi ir politiski relevanta<sup>3</sup>, atrodas “uz brutālā empīriskā faktu pamata, un zem konceptuālās patiesības debesīm” (Nelson, 1978, p. 278). Tādējādi faktuālā patiesība ir nosacīta un atkarīga no faktiskās situācijas. Faktuālās pasaules nosacītības iemeslus Ārente uzskaita “Cilvēka nosacījumā” (*The Human Condition*):

Visa cilvēku lietu faktuālā pasaule ir atkarīga no tā, vai tā ir reāla un turpina pastāvēt, pirmkārt, no citu cilvēku klātbūtnes, kuri to ir redzējuši, dzirdējuši un atcerēsies, un, otrkārt, no nemateriālo lietu pārvēršanas taustāmās lietās. Bez atcerēšanās un lietiskošanas [*reification*], kas nepieciešama, lai atcerēšanās pati sevi piepildītu un kas to padara, kā uzstāja grieķi, par visu mākslu māti, rīcības dzīvās darbības – runa un domāšana - katra procesa beigās zaudētu savu realitāti un izzustu it kā nebūtu bijušas. (Arendt, 1998, p. 95)

Atmiņa, cilvēka pluralitātes<sup>4</sup> nosacījuma determinēta, ir subjektīva, atšķirīgas pieredzes perspektīva un interpretācija, kas tiek “lietiskota” vēstures naratīvos. Tie, savukārt, ne tikai veido kolektīvo atmiņu, kurai ir nozīmīga loma identitātes, piederības sajūtas un politiskās kopienas formēšanā, bet arī nodrošina vēsturisko kontinuitāti.

Fakti, reiz zaudēti, nevar tikt atjaunoti:

Izredzes, ka faktuālā patiesība izdzīvos apstākļos, kad tai uzbrūk vara, ir ļoti niecīgas; tai vienmēr draud izstumšana no pasaules ne tikai uz laiku, bet, potenciāli, uz visiem laikiem. Fakti un notikumi ir bezgalīgi trauslāki par cilvēku radītajām aksiomām, atklājumiem, teorijām – pat visdīvainākajām spekulatīvajām teorijām; fakti rodas mūžīgi mainīgajā cilvēku lietu jomā, kurā nav nekā noturīgāka par cilvēka prāta struktūru relatīvo nemainīgumu. (Arendt, 1968, p. 231)

Šis faktiem piemītošais “trauslums” nozīmē to, ka zināšanas par notikumiem, par kuriem nav saglabājušās fiksētas liecības, nevar tikt atjaunotas.

---

<sup>3</sup> Ārente raksta: “Tā kā fakti un notikumi ir nemainīgs cilvēku kopdzīves un darbības rezultāts, proti, tie veido politiskās sfēras struktūru, tad faktuālā patiesība ir tā, kas mums šeit [politikas jomā] rūp visvairāk” (Arendt, 1968, p. 231).

<sup>4</sup> Cilvēku pluralitātes nosacījums ir viens no Ārentes politikās domas centrālajiem nojēgumiem. “Cilvēka nosacījumā” Ārente uzskaita sešus cilvēka nosacījumus, kas kalpo par pamatu un priekšnoteikumu cilvēku eksistencei, un tie ir: pati dzīve, dzimstība, mirstība, pasaulīgums, pluralitāte un zeme. Cilvēka pluralitātes nosacījumu determinē fakts, “cilvēki, nevis cilvēks dzīvo uz zemes un apdzīvo pasauli”. (Arendt, 1998, p. 7). Pluralitātes mods nozīmē to, ka cilvēks ne tikai eksistē daudzskaitlī, kuru izgaismo divi aspekti – vienlīdzība (*equality*) un īpatnīgums jeb atšķirīgums (*distinctness*), bet arī nes sevī šo daudzskaitli. Ārentesprāt, tieši cilvēka pluralitātes mods ir politikas ontoloģiskais pamats.

Šķetinot Ārentes domu tīklu, konstatējami divi faktori, kas faktus un līdz ar tiem faktuālo patiesību politikas jomā padara trauslus. Pirmkārt, politikas jomā tiek runāts par viedokli jeb *doxa*, kas izriet no Ārentes izpratnes par to, kas ir politika un no cilvēka pluralitātes nosacījuma. Cilvēkus to eksistences intersubjektivitātē, būšanā-pasaulē-ar-citiem, un pasaules-dalīšanā-ar-citiem vieno kopīga lieta – tā ir pati pasaule. Šī kopīgā lieta cilvēkus vieno tāpēc, ka, kā esejā “Filozofija un politika” (*Philosophy and Politics*) norāda Ārente: “abi – “tu un es esam cilvēki”” (Arendt, 1990, p. 80). Atsaucoties uz grieķu polisas pilsoņiem, filozofe norāda, ka “*doxa* bija runas veidā formulēts *dokei moi*, tas ir, tas, kas man šķiet” (Arendt, 1990, p. 80). Šīs “pasaules “vienādība”, tās kopība (*koinon*, kā teiktu grieķi, kopīga visiem) vai “objektivitāte” (kā teiktu no mūsdienu filozofijas subjektīvā skatījuma)” (Arendt, 1990, p. 80). Tajā esošie fakti ikvienam tur mītošam indivīdam parādās atšķirīgi, un šī atšķirība sakņojas viņa individuālajā pozīcijā, viņa īpatnīgumā (*distinction*), un tas tiek artikulēts viedoklī.

Filozofs Ričards Dž. Bernšteins (*Richard J. Bernstein*) Ārentes politiskās filozofijas kontekstā norāda, ka *doxa* “ir politikas pamats” (Bernstein, 1983, p. 216), politika ir tā joma, kas nepieciešami ietver dažādus viedokļus, dažādas *doxa*. Viedoklis ir kas tāds, kas nevis cilvēkam piemīt, bet tiek veidots. Politiskajai sfērai relevantu viedokļa veidošana “nav vientuļu domātāju privāta aktivitāte. Viedokļi var tikt pārbaudīti un paplašināti tikai tur, kur notiek īsta dažādu viedokļu sastapšanās” (Bernstein, 1983, pp. 215–216), tātad viedoklis noenkurojas kādā nozīmes un prakses pasaulē. Ko nozīmē šī viedokļa noenkurošanās prakses pasaulē? “Pārdomu dienasgrāmatā” Ārente raksta:

Patiesība pēc konvencijas (*Übereinkommen*): Mēs uzskatām, ka šī patiesība ir neapstrīdami acīmredzama; pretstatā: patiesība atklāsmē – tikai viena. Vai šīs divas ir saistītas? Ar realitātes apziņu, kas ir atkarīga no citiem. Pret abiem (patiesības jēdzieniem): Zinātniskie rezultāti, kuriem nav nepieciešama vienošanās, jo tie to uzspiež. (Arendt, 2002, p. 633)

Ārente norāda, ka “[v]iskas patiesības – ne tikai dažāda veida racionālās patiesības, bet arī faktuālā patiesība – pretstatā viedoklim, atšķiras ar to, kādā veidā tās tiek validētas” (Arendt, 1968, p. 239). Ar validēšanu jāsaprot ne tikai tas, kādā veidā patiesības, piemēram, aprēķini, novērojumi, eksperimenti utt. tiek apstiprinātas, bet arī tas, aspekts, ka “ja reiz tās tiek uzskatītas par patiesām un par tādām pasludinātas, tad tām ir kopīgs tas, ka tās atrodas ārpus vienošanās, strīda, viedokļa vai piekrišanas” (Arendt, 1968, p. 239). Viedoklis, pretstatā patiesībai, nevar būt pareizs vai kļūdains, tam, tāpat kā rīcībai un runai, piemīt “performatīvi elementi – tas ne tikai parādās uz notikumu skatuves, bet veido šo skatuvi” (Selberg, 2021, p. 202) un savu “patiesuma vērtību” tas iegūst debatēs un pārliecināšanas mākslā. Viedokļi atšķirībā no patiesības ir atvērti, pakļauti apstrīdēšanai, tomēr Ārente norāda uz būtisku aspektu, proti:

Fakti un viedokļi, lai gan tie ir nošķirami, nav viens otram antagoniski. Fakti informē viedokļus, un viedokļi, kurus iespaido dažādas intereses un kaislības, var atšķirties un, ciktāl tie respektē faktuālo patiesību, būt leģitīmi. Viedokļu brīvība ir farss, ja nav garantēta faktiskā informācija un ja paši fakti nav apstrīdami. (Arendt, 1968, p. 238)

Lai gan fakti un viedokļi pieder vienai – publiskajai sfērai, to novietojums telpā ir atšķirīgs. Faktuālā patiesība nosaka publiskās telpas robežas, tā “darbojas kā likumi, kas nodrošina publiskās telpas sienas” (Birmingham, 2007, p. 33), savukārt, viedoklis atrodas šīs norobežotās telpas iekšienē, kurā, īstenojot trešo cilvēka aktīvās dzīves modu – rīcību<sup>5</sup>, notiek dažādo viedokļu sadursme.

Otrkārt, faktus un faktuālo patiesību apdraud meli. 1971. gadā laikrakstā *The New York Times* tika publiskoti dokumenti par lēmumu pieņemšanu Vjetnamas kara laikā, un Ārente, atsaucoties uz šiem dokumentiem, esejā “Melošana politikā: pārdomas par Pentagona dokumentiem” (*Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*) konstatē, ka Vjetnamas kara katastrofa notikusi Pentagona neveiksmīgās stratēģijas rezultātā, kuras pamatā bija nevis kļūdas lēmumu pieņemšanā, bet meli, kas izauguši no pašapmāna. Būtiski atzīmēt, ka pašapmāna cēlonis ir defaktualizētā pasaule, kas, kā norāda filozofs Artis Svece, izpaužas kā “nespēja reaģēt uz faktiem, kas pieredzē jau bija doti, bet tika ignorēti” (Svece, 2007, 203. lpp.).

Politikas jomā melu un patiesības problemātikas kontekstā izceļami divi šī fenomena aspekti. Viens no tiem ir rodams Ārentes atziņā, ka “mūsu spēja melot – bet ne obligāti spēja teikt patiesību – ir viens no nedaudzajiem acīmredzamajiem pierādāmajiem pierādījumiem, kas apstiprina cilvēka brīvību” (Arendt, 1968, p. 250). Ārente apgalvo, ka cilvēka spēja melot ir brīvības izpausme. Šāds apgalvojums sakņojas Ārentes izpratnē par brīvību, proti, tā ir spēja uzsākt ko jaunu, jo ne racionālas, ne faktuālas patiesības paušana šādā izpratnē nav brīvība, ne arī brīvība uzskatāma par patiesības būtību. Viedoklis tiek veidots debašu ceļā, bet patiesībai politikas jomā, kuru (politikas jomu) Ārente redz kā brīvības sfēru, ir “koercitīvs spēks” (Arendt, 1968, p. 239), tai piemīt “tirāniskas” tieksmes un to raksturo “kaitinoša stūrgalvība, kuru var izkustināt tikai klaji meli” (Arendt, 1968, p. 202). Šajā kontekstā būtiski norādīt kādu momentu, kas, sasauksies ar nākamo melu aspektu, proti, spēja melot, ko Ārente saista ar cilvēka brīvību, faktiski ir rīcības forma, tas nozīmē, ka melošana ir “mēģinājums mainīt ierakstu, un kā tāds, tas ir rīcības forma” (Arendt, 1968, p. 249). Esejā “Melošana politikā: pārdomas par Pentagona dokumentiem” Ārente raksta: “apzināta faktuālās patiesības noliegšana – spēja melot - un spēja mainīt faktus – spēja rīkoties – ir savstarpēji saistītas; to

---

<sup>5</sup> “Cilvēka nosacījumā” Ārente, runājot par cilvēku aktīvo dzīvi, nošķir trīs aktīvās dzīvesodus: darbs, ražošana un rīcība. Pēdējā ir politiski relevanta un šajā jomā pilnībā tiek izpausta cilvēka būtība, caur runu un rīcību.

eksistence ir atkarīga no viena un tā paša avota: iztēles” (Arendt, 1972, p. 5). Tādējādi cilvēka spēju melot viņa saista ar iztēli, proti, iztēle ir šīs spējas avots.

Kādēļ izceļams melošanas spējas avots – iztēle? Cilvēka iztēles spējai Ārentes domā ir fundamentāla nozīme, jo tā ir cilvēka spriestspējas, kā pamatā ir paplašinātais domāšanas veids, avots. “Kanta politiskās filozofijas lekcijās” (*Lectures on Kant's Political Philosophy*) Ārente par iztēli runā kā par spēju, kas “padara par esošu to, kas nav klātesošs” (Arendt, 1992, p. 79). Tātad tā ir nesaistīta, brīva, spontāna, produktīva, un veido “jaunas formas un attēlus” (Zerilli, 2005, p. 163). Esejā “Izpratne un politika: Izpratnes grūtības” (*Understanding and Politics: The Difficulties of Understanding*) Ārente raksta, ka iztēle palīdz

saskatīt lietas to pienācīgā perspektīvā, būt pietiekami stipram, lai to, kas ir pārāk tuvu, novietotu noteiktā attālumā, lai mēs to varētu redzēt un izprast bez neobjektivitātes un aizspriedumiem, būt pietiekami dāsnam, lai pārvarētu attāluma bezdibeņus, līdz mēs redzētu un izprastu visu, kas ir pārāk tālu no mums, tā, it kā tas būtu kaut kas mums personisks. (Arendt, 1994, p. 323)

No šī apgalvojuma izriet, ka iztēle ir līdzeklis jeb rīks, kas cilvēkam palīdz izprast pasauli. Taču tālāk esejā seko apgalvojums: “Bez šādas iztēles, kas patiesībā ir saprašana, mēs nekad nespētu orientēties pasaulē. Tas ir vienīgais iekšējais kompass, kas mums ir. Mēs esam laikabiedri tikai tiktāl, cik sniedzas mūsu saprašana” (Arendt, 1994, p. 323). Tādējādi nonākot pie šķietami kontroversiāla apgalvojuma – iztēle ir saprašana. Šajā kontekstā tā ir šo divu, vienam otru papildinošo, cilvēka prāta darbības modu sinerģija, ar būtisku ietekmi politikas jomā, jo iztēle ļauj konstruēt atšķirīgu / labāku pasauli, savukārt, sapratne palīdz orientēties pasaulē un veidot stratēģijas pārmaiņu īstenošanai. Turklāt tās sekas ir savdabīga spēja domāt savā identitātē, kurā patiesībā es neesmu, ne tikai iztēlojoties, bet vienlaicīgi arī saprotot, un saprotot, ka tā ir iztēle.

Nākamais melu aspekts – faktiem piemīt kāda īpatnība, proti, tie var tikt sagrozīti (Ārente lieto vārdu savienojumu “*lied away*” (Arendt, 1968, p. 232)), tie var tikt “aizmeloti”, proti, tie var tikt atklāti daļēji, apzināti sagrozīti, izskaistināti, iznīcināti, tādējādi zaudējot savu patiesuma vērtību, turklāt tie var tikt sagrozīti ne tikai tagadnē, bet arī retrospektīvi – vēsturiski – pagātnē. Vispildīgākais fakts “aizmelošanas” piemērs ir totalitārisms, tajā ar ideoloģijas un propagandas palīdzību tiek veikta visaptveroša realitātes aizstāšana, kas raksturota esejā “Par totalitārisma dabu: Eseja par izpratni” (*On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*):

[I]deoloģijas ir dzīves un pasaules skaidrojumu sistēmas, kas pretendē izskaidrot visu pagātni, nākotni, bez atsauces uz reālo pieredzi.. Šis pēdējais punkts ir izšķirošs. Šī augstprātīgā emancipācija no realitātes un pieredzes vairāk kā jebkurš faktiskais saturs liecina par ideoloģijas un terora saistību. Šī saikne ne tikai padara teroru par totalitārās varas visaptverošu iezīmi, tādā

nozīmē, ka tas ir vērsts vienādi pret visiem iedzīvotājiem neatkarīgi no viņu vainas vai nevainības, bet ir arī tās pastāvības nosacījums. Ciktāl ideoloģiskā domāšana ir neatkarīga no pastāvošās realitātes, tā uz visu faktoloģiju raugās kā uz safabricētu, un tāpēc tā vairs nezina nekādus uzticamus kritērijus, lai atšķirtu patiesību no meliem. (Arendt, 1994, pp. 349–350)

Totalitārā ideoloģija veic “historicīdu” jeb vēsturiskās faktuālās realitātes destrukciju, kuras mērķis ir jaunas sabiedrības, kultūras vai valsts iekārtas izveide, iznīcinot vēsturisko atmiņu un līdz ar to cilvēku identitāti.

Totalitārisms ir hiperbolisks pasaules defaktualizācijas piemērs, taču arī post-totalitārajā laikmetā mēs saskaramies ar pasaules defaktualizāciju. Ārente šajā kontekstā runā par “organizētajiem meliem” (*organized lying*), kas kalpo kā “adekvāts ierocis pret patiesību” (Arendt, 1968, p. 232), tā ir apzināta, koordinēta, organizēta faktu sagrozīšana, tās sekas ir “nevis tas, ka meli tagad tiks pieņemti kā patiesība, un patiesība tiks nomelnota kā meli, bet gan tas, ka tiek iznīcināta būtība, pēc kuras mēs orientējamies reālajā pasaulē, proti, un tā ir patiesība pret meli kategorija” (Arendt, 1968, p. 257). Defaktualizācijas ietekme publiskajai sfērai ir graužoša, jo tā, iznīcinot fakutālo realitāti, iznīcina būtību, pēc kuras cilvēks orientējas reālajā pasaulē, tās ietekmē fakti tiek “sajaukti” ar viedokli un nošķīrums starp patiesību un meliem izzūd.

Tāpat viedoklis Ārentes politiskajā domā tiek skatīts kā faktu interpretācija, proti, viedoklis nemaina faktuālās patiesības būtību, bet nodarbojas ar faktu nozīmes skaidrošanu (tā ir kā savdabīga hermeneitika), un faktuālās patiesības draudi ir tajā, ka reizēm šī interpretācija var tikt sajaukta ar realitāti. Savukārt, melošana un meli ir manipulācija ar faktiem, proti, “tie [politiskie meli] nodara postu pasaulei, nevis pašam” (Birmingham, 2022, p. 72), jo maina faktuālās patiesības būtību, defaktualizējot pasauli un radot jaunu, maldinošu realitāti.

Kontekstualizējot interpretācijas un manipulēšanas fenomenus Ārentes rīcības teorijā<sup>6</sup> un, attiecinot tos uz cilvēka aktīvās dzīves modi, secinājums ir ambivalents. No vienas puses, interpretācija pieder rīcības (*praxis*) jomai, savukārt manipulēšana – ražošanas (*poiesis*), manipulēšana ietver to, ka cilvēks ar faktiem un realitāti darbojas kā amatnieks, tādējādi, runājot Ārentes vārdiem: “Tā vairs nav, vai drīzāk vēl nav rīcība (*praxis*), bet gan ražošana (*poiesis*)” (Arendt, 1998, p. 195), jo veido pasauli, kas atrodas starp cilvēkiem un kas tos vieno, turklāt šī mākslīgi radītā pasaule kalpo par “skatuvi”, kurā tiek realizēta rīcība- *poiesis* kā *praxis*

---

<sup>6</sup> Ārentes sistemātiskais cilvēku aktīvās dzīves izklāsts un analīze, veidojot jēdzienu un spriedumu sistēmu, kas atspoguļo cilvēku aktīvo dzīvi, centrālo vietu tajā atvēlot tieši rīcībai kā būtiskākajam cilvēku aktivitātes veidam, ļauj to dēvēt par rīcības teoriju. “Cilvēka nosacījuma” pirmajā nodaļā Ārente formulē savas rīcības teorijas centrālo tēzi, proti, ka “rīcība, vienīgā darbība, kas risinās tieši starp cilvēkiem bez lietu vai matērijas starpniecības” (Arendt, 1998, p. 7).

priekšnosacījums. No otras puses saskaramies ar paradoksu, ja tomēr uzskatām, ka melošana ir nozīmīgs **rīcības** veids, un melošana ir brīvības izpausme un politikas sastāvdaļa, tad melošana iznīcina to pamatu (faktuālo patiesību), kas ir nepieciešams politikas veidošanai, turklāt politikai, kā to saprot Ārente, nav adekvātu līdzekļu, lai pret to aizsargātos, jo patiesība sava tirāniskā rakstura dēļ nav savienojama ar politiku un brīvību. Savukārt, novēršot draudus patiesībai, saglabājot neskartu faktuālo patiesību, meklējot, atrodot, stāstot patiesību tā var kļūt tikpat nāvējoša politikai, kā meli, jo izskauž cilvēku brīvību un rīcību, viedokļu apmaiņu un veic fundamentālu cilvēku pluralitātes nosacījuma nozīmes destrukciju politikas jomā.

Tādējādi patiesības un politikas attiecību perspektīvā politika patiesības jautājuma kontekstā sistemātiski pašiznīcinās. Šī spriedze starp politiku un patiesību politikas jomā kļūst imanenta, jo konflikts starp politiku un patiesību nav ārējs, bet nedalāmi saistīts ar tās būtību. Šī spriedze noteic politikas jomu kā tādu, proti, faktuālā patiesība ir neatņemama politiskās sfēras sastāvdaļa, jo tā noteic šīs sfēras robežas, kas ir reālas, bet tajā pašā laikā nosacītas un apstrīdamas, jo patiesība politikā nevar būt absolūta un neapstrīdama. Varbūt tieši tādēļ: “Ārente runā par ‘patiesību un politiku’ nevis par ‘patiesību politikā’” (Riley, 1987, p. 392), jo patiesības jēdziena kontekstā Ārentes strikti novilktās robežas starp publisko un privāto, politisko un sociālo jomu kļūst dinamiskas un nevis stingras un *a priori* dotas.

Ja faktuālā patiesība politikā ir “pamatne, uz kuras mēs stāvam” (Arendt, 1968, p. 264), un tā ir trausla, vai ir kas tāds, kas, Ārentesprāt, to spēj saglabāt? 1964. gada esejā “‘Kas atliek? Valoda atliek’: Saruna ar Ginteru Gausu” (“*What Remains? The Language Remains*”: *A Conversation with Günter Gaus*) Ārente, rakstīdama par runu un valodu, sniedz iespējamo atbildi, proti:

[M]ēs kaut ko uzsākam. Mēs pinam savu pavedienu attiecību tīklā. Kas no tā iznāks, mēs nekad nezinām. Mēs visi esam mācījušies teikt: Kungs, piedod viņiem, jo viņi nezina, ko tie dara. Tas attiecas uz visu veidu rīcību. Tā ir pavisam vienkārša un konkrēta patiesība, jo viens *nevar* zināt. .. Un tagad es gribētu teikt, ka šī uzdrošināšanās ir iespējama tikai tad, ja ir uzticēšanās cilvēkiem. Tā ir grūti formulējama, bet fundamentāla - uzticēšanās tam, kas cilvēcīgs ir visos cilvēkos. Pretējā gadījumā šāda uzdrošināšanās nebūtu iespējama. (Arendt, 1994, p. 23)

Lai gan faktuālā patiesība politikas jomā ir trausla, *caur šo uzticēšanos tam, kas ir cilvēcīgs visos cilvēkos*, kopīgās diskusijās, ir jānonāk pie patiesībām, kas ir pašsaprotamas<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> 1776. gada 4. jūlijā Otrajā Kontinentālajā kongresā apstiprinātajā “Savienoto valstu Neatkarības deklarācijā” (United States, 1776) Tomass Džefersons par atsevišķām patiesībām runā kā par pašsaprotamām (*self-evident*). Pašsaprotama patiesība ir tāda, ka “visi cilvēki ir radīti vienlīdzīgi, ka Radītājs ir apveltījis viņus ar noteiktām – neatņemamām tiesībām, starp kurām ir dzīvība, brīvība un tiekšanās pēc laimes” (US, 1776).

## Bibliogrāfija

- Arendt, H.** (1968) *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H.** (1972) *Crises of the Republic*. New York: A Harvest Book.
- Arendt, H.** (1990) "Philosophy and Politics," *Social Research*, 57 (1), pp.73–103.
- Arendt, H.** (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Beiner, R. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H.** (1994) *Essays in Understanding: 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Ed. by Kohn, J. New York: Schocken Books.
- Arendt, H.** (1998) *The Human condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H.** (2002) *Denktagebuch 1950-1973: Zweiter Band*. Hrsg. Ludz, U.; Nordmann, I. München: Piper.
- Beiner, R.** (2008) "Rereading 'Truth and Politics'," *Philosophy & Social Criticism*, 34 (1–2), pp. 123–136. <https://doi.org/10.1177/0191453707084277>
- Bernstein, R. J.** (1983) *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Birmingham, P.** (2007) "A Lying World Order: deception and the Rhetoric of Terror," *The Good Society*, 16 (2), pp. 32–37. <https://www.jstor.org/stable/20711264>
- Birmingham, P.** (2022) "Why Are We so Matter of Fact about the Facts?": In: Berkowitz, R. (ed.) *The Perils of Inventions: Lying, Technology, and the Human Condition*. Montreal: Black Rose Books.
- Nelson, S. J.** (1978) "Politics and Truth" Arendt's Problematic," *American Journal of Political Science*, 2, pp. 270–301. <https://www.jstor.org/stable/2110617>
- Riley, P.** (1987) "Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics," *Political Studies*, 35, pp. 379–392. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1987.tb00195.x>
- Selberg, A. K.** (2021) *Politics and Truth: Heidegger, Arendt and the Modern Political Lie*. Stockholm: Södertörns högskola.
- Svece, A.** (2007) "Patiesība, puspatiesība un meli politiskajā diskursā. 9.Saeimas vēlēšanu gadījums." Grām.: Lasmane, S. (sast.) *Politiskā komunikācija, ētika un kultūra Latvijas Republikas 9. Saeimas vēlēšanās*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 187.–209. lpp.
- United States.** (1776) *The Declaration of Independence – 1776*. <https://docs.house.gov/meetings/GO/GO00/20220929/115171/HHRG-117-GO00-20220929-SD010.pdf> (15.08.2023.)
- Zerilli, L. G.** (2005) "'We feel our freedom': Imagination and judgement in the thought of Hannah Arendt," *Political Theory*, 33 (2), pp.158–188. <https://www.jstor.org/stable/30038411>

## Taisnīga kara teorija Žaka Maritēna politikas filozofijā Just War Theory in the Political Philosophy of Jacques Maritain

Jurģis Klotiņš

**Abstract.** *Influenced by the outbreak of World War II and its catastrophic proportions, Jacques Maritain developed his views on just war theory drawing on the legacy of the political philosophy of Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, and Francisco de Vittoria. He highly valued Gandhi's principles of non-violent political struggle, but at the same time strongly advocated for the necessity of using military means of a just war when an evil that cannot be stopped by peaceful means must be remedied. In the personalist view of Maritain, the political community must respect the autonomy, transcendent value and dignity of the human person during a just war. At the same time, for a person whose thinking is inspired by Christianity the attitude towards a just war must be based on the basic postulate that any war - including a morally justifiable war - is evil in its very essence. Therefore, it would be wrong for a person subscribing to Christian morality to embrace a just war enthusiastically or to avoid any responsibility when faced with this evil. Instead, a person must be ready to participate in a just military fight and to be together with other people in the suffering caused by the evil of war, defending human dignity with a Christian conviction. In light of Russia's unprovoked military aggression against Ukraine, this paper revisits Jacques Maritain's thoughts on the moral justification of war and the duty of political leaders to ensure the sustenance of a just peace and prevention of wars.*

Žaks Maritēns (*Jacques Maritain*, 1882–1973) filozofijas vēsturē ir pazīstams galvenokārt kā neotomists un personālists<sup>8</sup>. Mazāk zināms ir tas, ka politikas filozofijā viņš ir sniedzis ieguldījumu gan cilvēktiesību, gan taisnīga kara teorijas attīstībā. Maritēna pievēršanos taisnīga kara teorijai veicināja Otrā pasaules kara katastrofa, kuru izraisīja nacistiskās Vācijas un staļiniskās PSRS agresīvā un imperiālistiskā ārpolitika. Autora nolūks rakstā ir aplūkot Žaka Maritēna uzskatus par taisnīga kara teoriju un parādīt, ka filozofa spriedumi un secinājumi ir nozīmīgi mūsdienu politiskas filozofijas humānākam un realitātei atbilstošākam skatījumam uz tām problēmām, ko izvirza karš – vislielākā no cilvēku pašu izraisītajām traģēdijām.

### *Taisnīga kara teorijas attīstība*

Aizsākumi attaisnojama kara idejai rietumu civilizācijas telpā ir meklējami antīkās Grieķijas, senās Romas domātāju tekstos un arī Vecās Derības tekstos.<sup>9</sup> Cicerons bija pirmais,

---

<sup>8</sup> Maritēns 20. gadsimtā veica nozīmīgu darbu, attīstot personālism idejas, kas balstītas Sv. Akvīnas Toma filozofiskajā sistēmā. Personālismam raksturīgā domāšanas pozīcija – lietu un parādību aplūkojums no cilvēka personas perspektīvas – ir klātesoša Maritēna pārdomās par taisnīgu teoriju.

<sup>9</sup> Autors šajā rakstā taisnīga kara teoriju aplūkos rietumu civilizācijas robežās. Zināms, ka filozofiskas idejas par kara attaisnojumu tika attīstītas arī citās civilizācijās. Piemēram, Ķīnā Konfūcija mācības teorētiski attīstīja



kurš lietoja jēdzienu *bellum iustum* – taisnīgs karš (Keller, 2012). Lai gan Cicerons<sup>10</sup> un vairāki agrīnie patristikas laika baznīctēvi formulēja pamatnostādnes taisnīga kara idejai (Syse, 2007, p. 36), par pirmo taisnīga kara teorētiski mēdz uzskatīt Augustīnu no Hiponas, kaut arī viņš savus spriedumus par kara attaisnojumu savos tekstos nav izklāstījis sistemātiski, bet fragmentāri (Johnson, 2011, pp. 15–16). Lai karu varētu uzskatīt par morāli attaisnojamu jeb taisnīgu karu, no Augustīna rakstītā izriet vismaz trīs taisnīga kara kritēriji: taisnīgs iemesls, likumīga vara un pareizs nodoms (Syse, 2007, p. 39). Taisnīgu iemeslu Augustīna ieskatā veido nepieciešamība novērst ļaundarību vai netaisnību, ko kāda vara ir nodarījusi nācijai un valstij. Likumīga vara nozīmē, ka karu drīkst sākt un vest tikai likumīgs valdnieks, un viņa karotāji, izpildot militārās pavēles, kalpo mieram un kopīgajam labumam.<sup>11</sup> Pareizais nodoms kā kritērijs satur gan prasību, ka kara vešanas likumīgais mērķis ir atjaunot mieru, gan prasības ievērot pareizu attieksmi un izturēšanos kara laikā (Syse, 2007, pp. 38–39). Augustīns atzina, ka karš kā līdzeklis, lai novērstu iepriekš nodarītu ļaunumu vai netaisnību, var būt morāli attaisnojams. Taču karš kā tāds nav morāli labs vai cēls, jo tas veicina vardarbību, alkātību un baudkāri – cilvēka morālās nepilnības ļaunākās izpausmes.

Svētais Akvīnas Toms pilnveidoja Augustīna iesākto taisnīga kara teorijas izveidi, un 13. gs. “Teoloģijas summā” (*Summa Theologicae*) sniedza vēsturiski ietekmīgāko tradicionālās taisnīga kara teorijas izvērsumu (Moseley, no date). Akvīnas Toms taisnīga kara teoriju attīstīja pārdomādams un sakārtodams spriedumus par karu un mieru, kas jau pirms viņa bija izteikti Bībelē, Aristoteļa, Platona, Augustīna un Baznīcas kanoniskajos tekstos. Akvīnieša darbā svarīga bija kanonisko likumu tradīcija, ko 12. gadsimta vidū bija aizsācis itāliešu mūks Graciāns (Reichberg, 2017b, p. vii). Turpmākajos gadsimtos Toma paveiktais taisnīga kara teorijas pamatošanā tika izmantots par modeli sholastiem un juristiem, kuri taisnīga kara teorijas tvērumu paplašināja aiz kristīgās pasaules robežām. Viņu vidū bija tādi autori kā Fransisko de Vitoria (*Francisco de Vitoria*, 1486–1546), Fransisko Suaress (*Francisco Suarez*, 1548–1617), Hugo Grocijs (*Hugo Grotius*, 1583–1645), Semjuels Pufendorfs (*Samue Pufendorf*, 1632–1704), Kristians Volfs (*Christian Wolff*, 1679–1754), Emerihs de Vatelš (*Emerich de Vattel*, 1714–1767) (skat. Moseley, no date) un itāliešu dabisko tiesību jurists Luidži Taparelli Dazeljo (*Luigi Taparelli d’Azeglio*, 1793–1862). 20. gadsimtā Akvīnas

---

konceptiju, kas mācīja, ka dabiskais cilvēku mirstīgās pasaules – *Tianxia* (天下, *mortal world*) – stāvoklis ir miers. Ķeršanās pie ieročiem ir anormāla, tai ir izņēmuma statuss, un militārus līdzekļus ir attaisnojami pielietot tikai tad, kad nav citu alternatīvu līdzekļu, kā uzturēt vai atjaunot mieru un kārtību pasaulē. (Skat. Liang, 2021, pp. 291–320).

<sup>10</sup> Cicerons par kara attaisnojumu ir rakstījis traktātā “Par pienākumiem” (*De Officiis*; angliki *On Duties* vai *On Obligations*).

<sup>11</sup> Augustīns uzskatījis par karu un kara attaisnojumu izklāsta tādos tekstos kā *De civitate dei*, *Contra Faustum* un 138. Vēstulē (*Letter 138, A.D. 412*)

Toma ētikas skatījumu uz karu turpināja Žaks Maritēns, Elizabete Anskomba (*Elizabeth Anscombe*, 1919–2001) (skat. Richter, no date) un Džons Finis (*John Finnis*, 1940) (skat. Reichberg, 2017b, p. viii).

### *Taisnīga kara teorija mūsdienās*

Mūsdienu taisnīga kara teorijā ir divas vadošās uzskatu kopas – tradicionālisti un revizionisti. Tradicionālisti uzskatus par to, vai karš un rīcība tajā ir morāli attaisnojama, balsta starptautisko tiesību principos un militāros konfliktus regulējošos normatīvos aktos.<sup>12</sup> Tādēļ tradicionālistus arī dēvē par legālistiem. Tradicionālisti aizstāv principus, ka tikai valstis drīkst sākt karu savas nacionālās aizsardzības dēļ, lai aizsargātu citas valstis vai veiktu intervenci ar mērķi novērst noziegumus pret cilvēci (skat. Lazar, 2016; Walzer, 2006). Kara laikā attaisnojama ir karojošo pušu bruņoto spēku kombatantu<sup>13</sup> karadarbība ar pretējās puses kombatantiem neatkarīgi no cīņas motīviem. Taču vienlaikus visiem kombatantiem ir aizliegts civiliedzīvotājus apzināti padarīt par karadarbības mērķi (Lazar, 2016). Maikls Volzers (*Michael Walzer*, 1935) ir bijis viens no ietekmīgākajiem mūsdienu taisnīga kara teorijas tradicionālā virziena teorētiķiem. Viņa teksts *Just and Unjust Wars* ir būtiski ietekmējis filozofus, politikas pētniekus, starptautisko tiesību juristus, militāros praktiķus. Tradicionālistu skatījumu kritizē revizionisti, un starp viņiem viens no ietekmīgākajiem domātājiem ir Džefs Makmahans (*Jeff McMahan*) (Lazar, 2017a, p. 113). Revizionistu skatījumam ir raksturīgi apšaubīt valstu morālo stāvokli kara lēmumu pieņemšanā un nacionālās aizsardzības pieļaujamībā. Revizionisti iestājas par pilnvaru paplašināšanu īstenot militāras intervences ar humānu nodomu. To papildina revizionistu mēģinājumi pārskatīt civiliedzīvotāju neaizskaramību kara laikā un vienlīdzīgu attieksmi pret abu karojošo pušu kombatantiem (Lazar, 2017b). Revizionisti apstrīd, ka spēkā esošie bruņoto konfliktu reglamentējošie normatīvie akti ir pamatojami ar morāliem argumentiem.

### *Taisnīga kara teorijas principi kara uzsākšanai, rīcībai kara laikā un stāvoklim pēc kara*

Pastāv tradīcija aplūkot taisnīga kara teoriju divās deontoloģisku – morālas jēbūtības – principu grupās vai posmos. Pirmajā – *jus ad bellum* – seši principi nosaka, kad tiesības uzsākt

---

<sup>12</sup> Nozīmīgākais no starptautiskajiem normatīvajiem aktiem, kas reglamentē personu aizsardzību militārā konfliktā ir “Ženēvas konvencija”. Pirmā Ženēvas konvencija “Par ievainoto un slimo stāvokļa uzlabošanu karojošajās armijās” stājās spēkā 1864. gadā, Otrā – “Par ievainoto un slimo kā arī jūras kara flotes kuģu katastrofās cietušo stāvokļa uzlabošanu” 1906. gadā, Trešā – “Par izturēšanos pret karagūstekņiem” 1929. gadā, Ceturtā – “Par civiliedzīvotāju aizsardzību kara laikā” 1949. gadā, un vēlāk tai ir pievienoti 3 papildprotokoli. Ženēvas konvencijai ir pievienojušās vairāk nekā 180 valstu (skat. Shaw, no date).

<sup>13</sup> Kombatanti ir karojošo pušu bruņoto spēku dalībnieki (izņemot medicīnas un reliģisko personālu), un viņiem ir tiesības savas puses bruņoto spēku sastāvā atklāti piedalīties karadarbībā (Sk. “1977. gada 8. jūnija papildu protokols”, 2002).

karu ir morāli pamatotas. Seši principi ir: 1) pamatots iemesls – karu var sākt, lai novērstu tādu nodarījumu vai pārkāpumu, pret kuru ir pamatoti pielietot kara militāros līdzekļus; 2) likumīga vara – karu drīkst vest tāda institūcija, kurai ir likumīgas pilnvaras vest tāda veida karu; 3) taisnīgs nodoms – institūcija tiecas īstenot taisnīgu nodomu, nevis izmanto karu, lai sasniegtu nelikumīgu mērķi; 4) saprātīgi pamatotas panākumu izredzes – ir pietiekami liela iespējamība, ka tiks sasniegti kara [taisnīgie] mērķi; 5) proporcionalitāte – morāli izsvērtais labums, ko ar karu sasniegs, būs lielāks par morāli apzinātajiem zaudējumiem, ko karš nodarīs; 6) karš ir pēdējais līdzeklis un nepieciešamība – nav cita mazāk kaitīga veida, kā sasniegt taisnīgo nodomu (Lazar, 2016).

Otrajā – *jus in bello* – principu grupā trīs principi nosaka morālās un tiesiskās robežas rīcībai kara laikā, un tie ir: 1) atšķirtspēja jeb diskriminācija – kara vedējiem ir vienmēr jānošķir militārie mērķi no civiliedzīvotājiem un ar nodomu drīkst uzbrukt tikai militāriem objektiem; 2) proporcionalitāte jeb samērība – iepriekš paredzamajam, bet netīši nodarītajam kaitējumam un zaudējumiem ir jābūt samērīgiem ar sasniegtajiem militārajiem panākumiem; 3) nepieciešamība – jāpielieto tādi militārie līdzekļi, kas nodarīs vismazāko kaitējumu (Lazar, 2016).

Taisnīga kara teoriju papildina politikas filozofijas pārdomu temats par stāvokli un tiesībām pēc kara – *jus post bellum* vai *post bellum*. Tajā būtiskie jautājumi ir par principiem, kam jānosaka rīcību fāzē pēc karadarbības izbeigšanas. Pastāv diskusija, vai *post bellum* ir taisnīga kara teorijas trešais tematiskais posms vai arī neatkarīgs teorētiskais temats. Aplūkojot Žaka Maritēna uzskatus, ir pamatoti to uztvert kā daļu no taisnīga kara teorijas.

#### *Žaka Maritēna skatījums uz taisnīga kara teoriju*

Žaks Maritēns uzskatus par taisnīga kara teoriju ir paudis politikas filozofijai veltītos tekstos – grāmatās “Integrālais humānisms” un “Persona un kopīgais labums”, un rakstos “Taisnīgs karš”, “Kristietība un karš”.<sup>14</sup> Filozofs šajos tekstos nesniedz sistemātisku taisnīga kara teorijas un savas perspektīvas izklāstu. Taču viņa paustos uzskatus var attiecināt klasiskajiem teorijas posmiem *jus ad bellum* un *jus in bello*, un papildinošo *jus post bellum* posmu.

---

<sup>14</sup> *Humanisme intégral* (1936), *La personne et le bien commun* (1947), *La juste guerre* (1939), *Le Christianisme et la guerre* (1940) ir, iespējams, vismazāk pētītie Maritēna filozofiskie darbi par šo morāli grūto politikas filozofijas tematu, t.i., taisnīga kara teoriju.

### *Garīgie un miesiskie cīņas līdzekļi*

Pirms tiek aplūkoti Maritēna uzskati taisnīga kara teorijas tematos, ir svarīgi bilst, ka filozofs atzina arī nevardarbīgas cīņas nozīmi un potenciālu. Vēl pirms Otrā pasaules kara tekstā “Par laicīgo režīmu un brīvību” (*Du régime temporel et de la liberté*, 1934) filozofs pauda domas par diviem drosmes veidiem un cīņas līdzekļiem laicīgajā pasaulē. “Miesiskie līdzekļi” izpaužas savu ķermenisko spēku maksimizēšanā un uzbrukumā pretiniekam, tie piespiež, nevis pārliecina, un ir iedarbīgi pret nepiekāpīgiem pretiniekiem. Miesiskie līdzekļi darbojas, pamatojoties uz kaislībām un dzīvniecisko dimensiju cilvēkā. “Garīgie līdzekļi” izpaužas pretošanās aktā, nevis uzbrukumā, un spējā palikt nelokāmam, kad uzbrūk pretinieks. Garīgie cīņas līdzekļi iedarbojas uz oponenta dvēseli, komunicējot uz otru zināšanas un mīlestību, un tie ir saiknē ar cilvēka saprātu jeb racionālo dimensiju cilvēkā. Garīgie līdzekļi ir augstāki par miesiskajiem, bet sabiedrības labai sakārtotībai, filozofa ieskatā, nepieciešami ir abi. Maritēnu šajās pārdomās par vardarbīgu un nevardarbīgu cīņu iedvesmoja Sv. Akvīnas Toma mācība par militanto drosmi un martīro drosmi (jeb karojošo drosmi un mocekļības drosmi) savienojumā ar filozofa interesi par Gandija nevardarbīgās cīņas metodēm. Maritēns atzinīgi vērtēja Gandija uzskatus, ka garīgie cīņas līdzekļi var tikt attīstīti un balstīt politisko darbību (Reichberg, 2017a). Maritēna uzskatus par nevardarbīgas cīņas metodēm iespaidoja laikmeta notikumi. Otrā pasaules kara laikā viņš atzina, ka joprojām tic Gandija metožu iedarbīgumam, bet tās ir derīgas tikai noteiktās politiskās darbības jomās, un kara gadījumā ir jāizmanto citi līdzekļi (Maritain, 1940, p. 524). No konteksta izriet, ka “citi līdzekļi” ir militāri līdzekļi, kurus drīkst pielietot saskaņā ar taisnīga kara principiem.

### *Jus ad bellum karu ierobežojošie kritēriji*

Pārliecību, ka taisnīgs karš var būt nepieciešams un ir attaisnojams, Maritēns apstiprināja jau 1930. gados vēl pirms nacistiskās Vācijas īstenotās Čehoslovākijas okupācijas, Austrijas anšlusa un iebrukuma Polijā. Vienā no saviem centrālajiem politikas filozofijas traktātiem “Integrālais humānisms” (*Humanisme intégral*, 1936) viņš rakstīja, ka kara militārie līdzekļi jeb Maritēna vārdiem “miesiskie kara līdzekļi”<sup>15</sup> var būt taisnīgi. Teologi un morāles filozofi ir skaidrojuši, kādos apstākļos šie līdzekļi ir taisnīgi, un viņu sniegtie skaidrojumi ir kā “žēlsirdības darbs”, kas cilvēkiem palīdz dzīvot pasaulē kara vardarbības laikos (Maritain, 1936, p. 262). Taču viņš tālāk piebilst, ka cilvēka rīcībā “miesiskie kara līdzekļi” ir

---

<sup>15</sup> Maritēns darbā “Par laicīgo režīmu un brīvību” turpina iesāktās domas par miesiskiem un garīgiem cīņas līdzekļiem, un lieto apzīmējumu “miesiskie kara līdzekļi”, ar to domādams militārus bruņotas cīņas līdzekļus, ar kādiem notiek karadarbība (Maritain, 1936, p. 262).

pēdējie un galīgie līdzekļi un tos drīkst pielietot tikai īstenas nepieciešamības gadījumā (Maritain, 1936, p. 268). Filozofs norāda, ka viņa ieskatā tas, kas attiecas uz kara problēmu, ir lieliski apkopots Romas katoliskās baznīcas sociālajā mācībā un tās principā, ka “karš var būt leģitīms tikai vienā gadījumā: *leģitīmas pašaizsardzības gadījumā*” (Maritain, 1936, p. 263).<sup>16</sup> Filozofs arī akcentē Katoliskās baznīcas mācībā minēto problēmu: zinātnes un tehnikas progresa rezultātā karš ir kļuvis vēl lielāks ļaunums, jo ir palielinājies tā destruktīvais spēks. “Integrālajā humānismā” Maritēns vēl nelieto apzīmējumu taisnīgs karš. Taču ir secināms, ka viņš šajā uzskatu attīstības posmā pauž atbalstu tam, ka kara militārie līdzekļi var tikt pielietoti morāli attaisnojamā veidā noteiktos apstākļos. Atsaukdami uz Katoliskās baznīcas mācību, filozofs apstiprina, ka viens no šādiem apstākļiem ir leģitīma nepieciešamība aizsargāt valsti pret neattaisnojamu militāru iebrukumu.<sup>17</sup>

Uzskatus par kara attaisnošanu Žaks Maritēns tālāk attīsta tekstā<sup>18</sup> “Kristietība un karš” (1940). Filozofs cenšas konceptualizēt kritērijus, kā noteikt, vai kāds karš ir taisnīgs. Viņa ieskatā ir jāapzina un jāvērtē kara tiešais iemesls un tālejošais nolūks vai galamērķis. Karam ir tiešais vai tūlītējais iemesls (*motif immédiat*<sup>19</sup>). Tas ir kara sākšanu noteicošais iemesls (*le motif déterminant*)<sup>20</sup>. Karš ir taisnīgs tad, ja tā noteicošais iemesls ir “*novērst nenovēršamu, draudošu ļaunumu, kuru nav izdevies novērst ar mierīgiem līdzekļiem*” (Maritain, 1940, p. 520). Karu turpināšana ir attaisnojama tikai līdz brīdim, kad ļaunums ir *patiesi un neatgriezeniski* novērsts (Maritain, 1940, p. 521). Karš vienmēr ir pamatots tikai kā līdzeklis, un tas nekad nav attaisnojams, ja ir pašmērķis (Maritain, 1940, p. 517). Turklāt vienmēr ir jāpatur prātā, ka karš nekad nevar tikt uzskatīts par normālu politikas īstenošanas līdzekli, jo tas paredz vardarbību un cilvēku iznīcināšanu (Maritain, 1940, p. 520). Filozofs taisnīga kara teoriju apcer Otrā pasaules kara katastrofālā mēroga karadarbības laikā. Ļaunums, kuru viņš domā šī raksta kontekstā, nepārprotami ir nacistiskās Vācijas agresija pret Poliju un citām kaimiņvalstīm.

---

<sup>16</sup> Maritēns zemsvītras piezīmē atsaucas uz Romas katoliskās baznīcas nostājamajiem sociālos un politiskos jautājumus veltīto izdevumu “Maza mūsu laika jautājumu rokasgrāmata” (*Petit manuel des questions contemporaines*. Paris, Office des Oeuvres, 1935).

<sup>17</sup> Žaka Maritēna uzskatu par kara attaisnojumu ceļā ir vērts atzīmēt, ka 1938. gada septembrī Maritēns pievienoja savu parakstu 22 autoru kopīgam rakstam “Par starptautisko situāciju” (*Note sur la situation internationale*). Rakstā bija argumentēts, kāpēc nevajag piedraudēt nacistiskajai Vācijai ar militāru spēku, lai vērstos pret prasībām sadalīt Čehoslovākiju. Tā vietā jāizmanto mierīgi līdzekļi, jāved sarunas, jāpiedāvā Vācijai īpaši izdevīgi tirdzniecības nosacījumi. Raksta autori norādīja, ka apņēmība lietot militāru spēku no Francijas puses, nevis Vācijas fireru atturēs no agresīvajiem nolūkiem, bet gan tieši izprovocēs ķerties pie militāras agresijas. Raksta beigās gan bija pausts, ka Francijai nav jāatsakās no apņemšanās sargāt Čehoslovākijas neatkarību, bet to varēs panākt tikai enerģiskās sarunās (Reichberg, 2017a, 227).

<sup>18</sup> Sākotnēji tas ir priekšlasījums, kas vēlāk pierakstīts.

<sup>19</sup> *Immédiat* – tūlītējs, steidzams, acumirkļīgs; tuvākais; tiešs.

<sup>20</sup> Maritēns to “sholastiskajā valodā” dēvē arī par kara vešanas pamatojumu precizējošo mērķi (*object spécifique*).

Vispārinot Maritēna uzskatus ārpus Otrā pasaules kara konteksta, ļaunums, kuru ir jānovērš taisnīgam karam, ir neattaisnojama militāra agresija pret suverēnu valsti.

Kopā ar kara tiešo iemeslu ir jāvērtē arī kara sākšanu noteicošā iemesla attiecība pret kara tālejošajiem mērķiem<sup>21</sup> (*fins éloignés*) vai nodomu (*l'intention*), kas ierosina kara uzsākšanu (Maritain, 1940, p. 520). Taisnīga kara tālejošajiem nolūkiem ir jābūt tādiem, kas pēc kara jeb *post bellum* posmā cilvēkiem ļauj sasniegt *reālus pozitīvus uzlabojumus* (*améliorations positives*). Pozitīvie uzlabojumi, kā viņš vēlāk paskaidro, ir taisnīga miera atjaunošana un tāda starptautiskā stāvokļa nodibināšana, kas pasargā no jauna kara izcelšanās.

### *Civilizācijas aizsardzība kā kara attaisnojums*

Pirms Otrā pasaules kara Maritēns apstiprināja nostāju, ka karš ir attaisnojams, ja tas ir jāved leģitīmas paš aizsardzības dēļ. 1940. gadā Maritēns šo nostāju paplašina un izvirza tēzi, ka taisnīgs karš var būt arī tāds karš, kurā valstis iesaistās, lai aizsargātu savu civilizāciju. Civilizācijas karš jeb civilizācijas aizsardzības karš (*une guerre de civilization*) ir taisnīgs, jo tā noteicošais motīvs ir novērst ļaunumu, kas draud iznīcināt civilizācijas morālās un garīgās pamatvērtības un cilvēka pamattiesības.

Uzturēdamies ASV 1940. gadā, Maritēns argumentēja, ka Francijas un Lielbritānijas pieteiktais karš nacistiskajai Vācijai vairs nav tikai nacionāls karš, bet tas ir taisnīgs karš kā civilizācijas aizsardzības karš. Filozofs skaidro, ka abu valstu karavīri tajā cīnās

par pamatpatiesībām, bez kurām cilvēka dzīve pārstāj būt cilvēcīga; par to, lai senās taisnīguma un cieņas zemes, kur cilvēks vēl var brīvi elpot, brīvi būt persona, darīt savu darbu un paust savus uzskatus, audzināt savus dēlus kā paša dēlus, nevis kā valsts lopus, nosargā savu vēsturisko esamību un pašu savas esamības jēgu.<sup>22</sup> (Maritain, 1939, p. 296)

Maritēns filozofiski poētiskā valodā aicināja apzināties, ka nacistiskās Vācijas totalitārisma visaptverošā militārā agresija apdraud rietumu civilizācijas pastāvēšanas pamatus, un nav cita ceļa, kā vien pretoties šim ļaunumam ar taisnīga kara līdzekļiem.

### *Cilvēka personas vērtība, pienākums un autonomija jus in bello kontekstā*

Analizējot Žaka Maritēna uzskatus par taisnīga kara problēmām, var saskatīt, ka filozofs tās aplūko no personālisma (cilvēka personas) perspektīvas, kas ir klātesoša tajās Maritēna pārdomās par taisnīga teoriju, kas attiecas uz *jus in bello* posmu. Raksta "Taisnīgs karš" (*La*

<sup>21</sup> Iespējams būtu arī tulkojums – kara tālejošie nolūki vai galamērķi.

<sup>22</sup> [Autora tulkojums]: "c'est pour que de vieilles terres de droit et d'honneur, où l'homme peut encore respirer librement, disposer de sa personne, de son travail et de ses sentiments, élever ses fils comme d'autres lui-meme, non comme un cheptel de l'Etat, sauvegardent leur existence historique et leur raison meme d'exister".

*juste guerre*) ievadā Maritēns iebilst uzskatiem, ka modernajā laikmetā taisnīgs karš vairs nav iespējams. Domātājs, reflektēdams par 1. pasaules kara un Otrā pasaules kara vērienu, secina, ka karš kā tāds mēroga ziņā ir mainījies. Šķiet, ka “armiju karš ir kļuvis par tautu karu”, un tas atgādina “kosmisku kataklizmu”. Taču šajā “kosmiskajā kataklizmā” joprojām ir iesaistīts cilvēks, un cilvēka dēļ ir jābūt spēkā noteikumiem par taisnīgu un netaisnīgu rīcību kara laikā (Maritain, 1939, p. 295). Maritēns piekrīt, ka kara mēroga izmaiņu dēļ taisnīga kara teorija ir jāaktualizē, bet tā joprojām ir nepieciešama, lai aizsargātu cilvēka personu kara apstākļos. Cilvēka personas dēļ taisnīga kara teorija ir nepieciešama arī modernajā laikmetā.

Grāmatā “Persona un kopīgais labums” Maritēns apstiprina, ka cilvēkam – cilvēka personai – ir pienākums iesaistīties savas valstiskās kopienas aizsardzībā, ja to apdraud militārs uzbrukums. Vienlaikus personālisma filozofs mēģina pamatot, kā cilvēka persona var saglabāt savu autonomiju un brīvību, kad tai ir jāpilda pienākums – aizsargāt kopienas taisnīgā karā. Tādēļ Maritēns veido būtisku nošķirumu starp cilvēka personas pienākumu *riskēt* ar savu dzīvību, aizstāvēt savu politisko kopienas, un cilvēka personas brīvprātīgu izvēli *ziedot* savu dzīvību. Politiskajai kopienai taisnīga kara apstākļos ir tiesības prasīt pilsoņiem riskēt ar savu dzīvību un iesaistīties bruņotā cīņā. Tas izriet no tā, ka persona ir daļa no savas politiskās kopienas, un persona ir saņēmusi no kopienas kopīgā labuma savai personības tapšanai un attīstībai nepieciešamo. Taču Maritēns uzsver, ka sabiedrībai “nav tiesību prasīt neko vairāk kā šo risku, un ar kādu dekrētu lemt, ka kāds cilvēks ies nāvē, lai glābtu valstisko kopienas” (Maritain, 1947, p. 60). Pienākums riskēt, lai bruņotā cīņā aizstāvētu savu valsti, ir augstākais, ko valsts var prasīt no pilsoņa. Ja taisnīgā karā ir speciāli uzdevumi, “kuros cilvēki dodas drošā vai gandrīz drošā nāvē, ir jālūdz brīvprātīgos” (Maritain, 1947, pp. 60–61), lai viņi tajā iesaistās. Tikai cilvēks pats var izdarīt brīvu izvēli, vai kara apstākļos ziedot savu dzīvību kopienas labā. Turklāt Maritēns piebilst, ka “šajos ekstrēmajos gadījumos” – savas dzīvības pakļaušanā riskam un ziedošanai kopienas labā – ir kaut kas tāds, kas apliecina cilvēka personas dzīvības transcendentu vērtību. Cilvēka personas gatavība pakļaut savu dzīvību briesmām Maritēna ieskatā ir nepieciešami saistīta arī ar to, ka laicīgās dzīves kopīgais labums nav tikai laicīgu ieguvumu un sasniegumu kopums, bet tas ietver arī transcendentu dimensiju – personai nozīmīgas pārcilvēciskas (*supra-humaines*) vērtības un netiešu saikni ar cilvēka galīgo absolūto mērķi (Maritain, 1947, p. 61). Maritēna neotomiskajā personālismā cilvēka dzīves absolūtais mērķis ir pārpasaulīgajā, transcendentajā, attiecībās ar Dievu kā cilvēka Radītāju. Filozofa skatījumā arī cilvēka personas lēmumos kara situācijā svarīga ir šī mērķa klātbūtne. Maritēns aicina respektēt, ka cilvēka persona arī kara apstākļos, pildot savus valstiskās kopienas pienākumus, saglabā autonomiju – joprojām ir “saimnieks pats sev” – un valstiskā kopiena

nekļūst noteicēja pār personas dzīvību, bet tai ir būtiski cienīt personas cieņu, transcendentu vērtību un personas esamības pārpasaulīgo mērķi.

*Kristietības iedvesmota cilvēka attieksme pret kara ļaunumu*

Cilvēka personas morālo attieksmi pret karu esejā “Kristietība un karš” Maritēns pārdomāja kristietības perspektīvā. Kontekstā ar atbalstu cilvēka personas pienākumam piedalīties taisnīgā karā savas valstiskās kopienas aizsardzībai Maritēns skaidri atgādināja par Jaunās Derības principu<sup>23</sup>, ka Dievam jāklausa vairāk nekā cilvēkiem. Atsaucoties uz Akvīnieša nostādni, ka laicīgas varas netaisnīgi likumi nav saistoši cilvēka sirdsapziņai, filozofs norāda, ka kristietis nedrīkst piedalīties netaisnīgā karā (Maritain, 1940, p. 517). Vienlaikus kristīgi domājošais filozofs asi kritizēja uzskatu, ka kristietis arī taisnīgā karā nedrīkstētu piedalīties. Tāda nostāja – “kristīgā ideālista naivums” – Maritēna ieskatā ir vienkāršota un virspusīga, un izriet no maldīga priekšstata, ka ir iespējams dzīvot pasaulē, nesaskaroties ar grēku un grēka sekām (Maritain, 1940, p. 515). Kā iepriekš norādīts, Maritēna kristīgās teoloģijas iedvesmotajā domāšanā, karš ir cilvēku grēku – cilvēku morālās nepilnības – sekas.

Taču tikpat tieši Maritēns vērsās pret “barbaru nostāju”. Tā ir otra maldīgā nostāja – “pseudoreālista naivums” –, kurā aizstāv uzskatu: tiklīdz kādu karu atzīst par taisnīgu karu, tā šis karš tiktu attīrīts no ļaunuma, kas tam piemīt pašā tā būtībā. Skaidrodams to no cilvēka personas perspektīvas, Maritēns norāda: nav pamatoti uzskatīt, ka krietna cilvēka (*un homme droit*) taisnīga rīcība karā, ko atzīst par taisnīgu karu, kaut kādā veidā šo karu attīrītu no ļaunuma, ko tas satur. Arī taisnīgs karš tik un tā ir “monstrs, kas radies no cilvēces nožēlojamā stāvokļa” (Maritain, 1940, p. 516). Kļūda ir karu pieņemt ar entuziasmu, ar vieglu sirdi, “kā kaut ko, kas pats par sevi ir labu darošs, kamēr vien tas ir taisnīgs karš” (Maritain, 1940, p. 516). Tādējādi Maritēns uzsver, ka jebkurš karš, un arī taisnīgs karš, tā būtībā ir ļaunums, pret kuru cilvēkiem ir jāieņem pareiza morāla attieksme – no vienas puses naivi nedistancēties no atbildības iesaistīties taisnīgā karā, no otras puses neattiekties pret taisnīgu karu ar entuziasmu un iedomām, ka tas būtu atbrīvots no kara ļaunuma tāpēc, ka atzīts par taisnīgu karu.

Kristīgi domājošas personas – kristieša – pareiza attieksme pret karu izriet no kristietības un laicīgās pasaules attiecībām. Tās ir attiecības starp kristietības pārstāvēto dievišķās žēlastības kārtību (*l'ordre de la pitié divine*) un šīs zemes laicīgās pasaules dabisko kārtību (*l'ordre naturel*). Maritēna skatījumā normālā situācijā šīs abas kārtības īstenojas kā kopā savīti viena gobelēna pavedieni. Taču kara gadījumā starp tām ir spējš pārrāvums un salauztība, un

---

<sup>23</sup> Sk. Jaunās Derības Apustuļu darbu grāmatu (Apd 5:29, arī 4:19 retoriskā jautājumā pausta tā pati ideja).



Maritēna ieskatā tas ir tāds, ka laicīgās pasaules lietu norise līdzinās ellei, bet dievišķā žēlastība ir uzkāpusi debesīs un paslēpusies cilvēka dvēseles dzīves apslēptībā (Maritain, 1940, p. 516). Taču kristieša aicinājums kara gadījumā ir nenovērsties no pasaules salauztības, bet palīdzēt tajā ienākt dievišķajai žēlastībai: “Kristietis pieņem šo salauztību, viņš nokāpj bezdibenī, jo viņa aicinājums ir būt pasaulē, nebūdamam no pasaules, un kopā ar savu Dievu doties līdz pat cilvēka stāvokļa zemākajai vietai, līdz pat viskailākajām šausmām, ja tā vajag” (Maritain, 1940, p. 516). Tas ir aicinājums būt kopā ar citiem cilvēkiem līdz pat kopīgās nelaimes ekstrēmākajām vietām un iestāties par cilvēka cieņas saglabāšanu (Maritain, 1940, p. 517). Maritēns šādu attieksmi pret karu saskatīja savu Francijas tautiešu skaidrajā 1939. gada septembrī redzamajā pārliecībā, ka karš Polijas aizstāvībai ir taisnīgs karš, “ja vispār kāds karš jebkad ir bijis taisnīgs, tas ir šis karš, kurā mēs iesaistāmies to ienīzdami” (Maritain, 1940, p. 518). Francijas cilvēkos Maritēns saskatīja kristīgi domājoša cilvēka attieksmi: cilvēki pieņēma karu bez jebkāda entuziasma, bet ar absolūtu pārliecību, ka viņi cīnās par taisnīgu lietu, un taisnīgs ir kara iemesls – “ir jāapstādina [nacistiskās Vācijas] agresijas griba, kas ir izvēlējusies par upuri Poliju pēc Austrijas un Čehoslovākijas, un ir jānovērš, ka pasaule tiktu paverdzināta hitleriskā totalitārisma brutālajai kundzībai” (Maritain, 1940, p. 518). Maritēna ieskatā šī morālā attieksme pret karu ir faktiski kristīga, lai arī nepavisam ne visi cilvēki to ieņem skaidras kristīgās pārliecības dēļ. Filozofa ieskatā šī Francijas tautu – gan kristiešus, gan nekristiešus – vienojošā attieksme pret karu atklāj kristietībā pamatotu morāles priekšstatu praktisku klātbūtni sabiedrībā.

Atbildot uz jautājumu, kā skaidrojama kara izcelsme un pirmsākumi, Maritēns norāda uz cilvēka un cilvēces ontoloģisko nepilnību jeb morālo nepilnību (Maritain, 1940, p. 520). Filozofs atsaucas uz apustuļa Pāvila vārdiem Jaunajā Derībā, ka “visi ir grēkojuši un visiem trūkst dievišķās godības”.<sup>24</sup> Viņš skaidro, ka ļaunums un karš ir cilvēka pirmgrēka sekas, atsaucoties uz kristīgo teoloģiju un antropoloģiju.

*Post bellum – taisnīgs miers, kara izraisītāju sodīšana un starptautiskā kārtība, lai novērstu jaunus karus*

Attiecībā uz *post bellum* posmu jeb stāvokli pēc kara svarīga ir Maritēna uzsvērtā jēbūtība: pēc taisnīga kara cilvēku eksistences apstākļu uzlabošanas dēļ ir jāisteno *reāli pozitīvi uzlabojumi (améliorations positives)* (Maritain, 1940, p. 521). Pozitīvais uzlabojums filozofa ieskatā ir taisnīgs miers Eiropā – miers, kuru vairs nepārtrauks karš, kurā impērisko vai

---

<sup>24</sup> Pāvila vēstule romiešiem 3:23.

uzkundzēšanās nolūku vietā stāsies sadarbības griba starp nācijām (Maritain, 1940, p. 521). Iestādamies par taisnīgu mieru, Maritēns vienlaikus pauž arī skaidru nostāju pret kara iniciatoriem. Taisnīgais miers prasīs vislielāko atbildību no agresora, un atbildīgajiem par nacisma noziegumiem būs jāsaņem taisnīgs sods, lai pasauli vairs neapdraudētu “monstrozā uzkundzēšanās griba” (Maritain, 1940, p. 521), kas izpaudās Vācijas agresijā. Taču paralēli taisnīguma stingrībai pret agresoru un vainīgo sodīšanai mieram ir jābūt tādām, kas vēl labu vācu un citām tautām. Maritēns pauž cerību, ka vācu tauta reizi par visām reizēm atteiksies no impēriskām tieksmēm un, atguvusi morālo līdzsvaru, spēs konstruktīvi līdzdarboties Eiropas kopīgā labuma veidošanā.

Maritēna ieskatā taisnīgu mieru un karu neatkārtosanos Eiropā vislabāk spētu nodrošināt federāls starpvalstu sadarbības politiskais risinājums (Maritain, 1940, p. 521). Maritēna paustais par jaunas politiskās kārtības nepieciešamību Eiropā, kas nodrošinātu mieru un izdeldētu imperiālisma tieksmes uz visiem laikiem, ir saistīts ar Francijas valstsvīra Robēra Šūmaņa Eiropas vīziju. Šūmanis Otrā pasaules kara gados pauda nostāju, ka Francijai un Vācijai ir jāuzņemas iniciatīva Eiropas apvienošanā, un stabilām politiskām institūcijām būs jānodrošina, ka Vācijas hegemoniskās tieksmes tiks apslāpētas uz visiem laikiem (Ležēns, 2017, 113. lpp.). Maritēna un Šūmaņa līdzīgā nostāja pamazām tika īstenota, sākot ar 1950. gada 9. maija Šūmaņa deklarāciju par Francijas un Vācijas sadarbību ogļu un tērauda resursu pārvaldībā.

Rietumu politiskās filozofijas vēsturē domātāji ir no jauna pievērsušies taisnīga kara tematiem laikos, kad ir izcēlušies jauna veida vai jauna mēroga militārie konflikti un agresijas kari. Žaka Maritēna filozofiski radošās dzīves brieduma posmā tāds bija Otrais pasaules karš, kamēr šobrīd demokrātiskajai Eiropai un Eiropas sabiedrotajiem tāds ir teroristiskās Krievijas neizprovocētais un neattaisnojams karš pret Ukrainu<sup>25</sup>. Mūsdienu izaicinājumu kontekstā Žaka Maritēna filozofiskās domas pienesums attiecībā uz taisnīgu karu ir nozīmīgs vairākos aspektos.

Valstu politikas līmenī Maritēns pārliecinoši atgādina, ka rietumu klasiskās filozofijas autoru sniegtā balstītā taisnīga kara teorija ir izšķiroši svarīga, lai demokrātisku valstu politikā tiktu pieņemti pareizie un situācijai atbilstošie lēmumi par militāra spēka kā galējā līdzekļa pielietošanu situācijā, kad diplomātiskie līdzekļi ir izsmelti, lai apturētu agresīvu

---

<sup>25</sup> Krievijas militārā agresija – karš tā sākotnējās formās – pret Ukrainu sākās jau 2014. gada februārī, kad pārgērbtas Krievijas bruņoto spēku militārpersonas sagrāba Ukrainas reģionu Krimu. Tā paša gada aprīlī Krievija kopā ar vietējiem separātistiem un teroristiem sāka Ukrainas Donbasa reģiona sagrābšanu. 2022. gada 24. februārī Krievijas bruņotie spēki sāka pilna apmēra militāro iebrukumu Ukrainā (skat. Ray, no date).

ārpolitiku īstenojošas valsts ļaunos nodomus pret tās kaimiņvalstīm. Civilizācijas aizstāvības kara koncepts, ko Maritēns formulēja, ir nozīmīgs Krievijas kara pret Ukrainu aktuālajā kontekstā. Ukrainas karš par savas teritorijas atbrīvošanu no Krievijas okupantiem ir taisnīgs karš ne tikai nacionālā Ukrainas suverenitātes un teritoriālās integritātes mērogā. Ukrainas bruņotie spēki vienlaikus cīnās par demokrātisko Eiropas valstu nacionālās suverenitātes drošību un aizstāv rietumu civilizācijas demokrātisko valstu cilvēkiem kopīgas pamatvērtības un pamattiesības pret Krievijas imperiālisma apdraudējumu.

Cilvēka personas līmenī Maritēna uzskati par taisnīgu karu ir nozīmīgi divos būtiskos aspektos. No vienas puses, filozofs mūsdienu cilvēkam pārlicinoši atgādina, ka jebkurš karš ir vardarbīgs, cilvēku iznīcinošs un pazemojošs. Tādēļ arī taisnīgu karu nedrīkst maldīgi uzskatīt par kaut ko labu, bet gan tikai par nepieciešamu galējo līdzekli, lai novērstu ļaunumu, kuru nav iespējams novērst diplomātiskās sarunās, panākot noregulējumu, īstenojot ekonomiskās sankcijas vai citiem starptautiskās politikas līdzekļiem. No otras puses, Maritēna skatījums norāda, ka pienākums aizstāvēt savu valsti pret militāru apdraudējumu dabiski izriet no cilvēka personas piederības viņas politiskajai kopienai un tās kopīgajam labumam. Maritēna skatījums arī aicina apzināties, ka sekulārā sabiedrībā kristietībā balstīta ētiskā pozīcija, pašiem cilvēkiem to pat neapzinoties, var būt tā, kas palīdz ieņemt pareizu morālo attieksmi pret taisnīgu karu.

Maritēna skatījums par *post bellum* kārtību un Eiropas vēsturiskā pieredze apstiprina, ka taisnīgs miers pēc kara nerodas pats no sevis. Ir nepieciešama politisko līderu drosmē un pūles sasniegt taisnīgu starptautisko kārtību pēc kara un panākt, ka kara izraisītāji un kara noziedznieki saņem taisnīgu sodu. Tāpat filozofs aicina saglabāt tādu attieksmi pret karu izraisījušās valsts cilvēkiem, kas nenoraida viņu potenciālu īstenot morālas un garīgas attīrīšanās procesus tautā vai nācijā, kura savā valstī ir pieļāvusi agresīva imperiālisma ideoloģijas dominēšanu un atbalstījusi valsts vadību, kas sākusi neatgaismojamu un neizprovocētu karu pret kaimiņu valstīm. Maritēna iestāšanās par jauna veida starpvalstu sadarbības politisko kārtību Eiropā pēc 2. pasaules kara atgādina par Eiropas Savienība un NATO organizācijas nozīmi Eiropas valstu mierpilnai attīstībai un drošībai, un aicina sargāt un stiprināt starptautiskajās tiesībās balstītu starpvalstu politikas kārtību 21. gadsimtā.

## Bibliogrāfija

“1977. gada 8. jūnija papildu protokols pie 1949. gada 12. augusta Ženēvas konvencijām, kas attiecas uz starptautiska rakstura bruņotu konfliktu upuru aizsardzību (I protokols).” (2002) *Latvijas Vēstnesis*, 92, 19.06.2002. <https://likumi.lv/ta/lv/starptautiskie-ligumi/id/1102-1977-gada-8-junija-papildu-protokols-pie-1949-gada-12-augusta-zenevas-konvencijam-kas-attiecas-uz-starptautiska-rakstura-brunotu> (15.08.2023.)

- Jonson, J. T.** (2011) *Ethics and the Use of Force : Just War in Historical Perspective*. Farnham, Surrey, England: Routledge.
- Keller, A.** (2012) "Cicero: Just War in Classical Antiquity." In: Justenhoven, H. & Barbieri, Jr., W. (eds). *From Just War to Modern Peace Ethics*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 9–30. <https://doi.org/10.1515/9783110291926.9>
- Lazar, S.** (2016) "War," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/> (15.08.2023).
- Lazar, S.** (2017a) "Evaluating the Revisionist Critique of Just War Theory," *Daedalus*, 146 (1), pp. 113–124. [https://doi.org/10.1162/daed\\_a\\_00426](https://doi.org/10.1162/daed_a_00426)
- Lazar, S.** (2017b) "Just War Theory: Revisionists Versus Traditionalists," *Annual Review of Political Science*, 20 (1), pp. 37–54. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-060314-112706>
- Ležēns, R.** (2017) *Robērs Šūmanis, Eiropas tēvs (1886-1963): politika kā svētuma ceļš*. Rīga: KALA Raksti.
- Liang, Z.** (2021) "Chinese perspectives on the ad bellum/in bello relationship and a cultural critique of the ad bellum/in bello separation in international humanitarian law," *Leiden Journal of International Law*, 34 (2), pp. 291–320. <https://doi.org/10.1017/S0922156521000054>
- Maritain, J.** (1936) *Humanisme Intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Publication: Paris (13, quai de Conti): Fernand Aubier.
- Maritain, J.** (1939) "La Juste guerre." In: Maritain, J. & Maritain, R. *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain VII 1939-1943*. Paris: Éditions universitaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul Paris.
- Maritain, J.** (1940) "Le Christianisme et la guerre." In: Maritain, J. & Maritain, R. *Œuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain VIII 1944-1946*. Paris: Éditions universitaires Fribourg Suisse; Éditions Saint-Paul Paris.
- Maritain, J.** (1947) *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie.
- Moseley, A.** (no date) "Just War Theory," *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/justwar/> (15.08.2023.)
- Ray, M.** (no date). "Russia-Ukraine War," *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/event/2022-Russian-invasion-of-Ukraine> (15.08.2023.)
- Regan, R. J.** (2013) *Just War*. Second Edition. Washington, District of Columbia: Catholic University of America Press.
- Reichberg, G. M.** (2017a) "Jacques Maritain: Christian Theorist of Non-Violence and Just War," *Journal of Military Ethics*, 16 (3-4), pp. 220–238. <https://doi.org/10.1080/15027570.2017.1413216>
- Reichberg, G. M.** (2017b) *Thomas Aquinas on War and Peace*. New York: Cambridge University Press.
- Richter, D.** (no date) "G. E. M. Anscombe (1919—2001)," *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/anscombe/> (15.08.2023.)
- Shaw, M.** (no date) "Geneva Conventions," *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/event/Geneva-Conventions> (15.08.2023.)
- Syse, H. & Reichberg, G. M.** (2007) *Ethics, Nationalism, and Just War: Medieval and Contemporary Perspectives*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Syse, H.** (2007) "Augustine and Just War Between: Virtue and Duties." In: Syse, H. & Reichberg, G. M. (eds.) *Ethics, Nationalism, and Just War: Medieval and Contemporary Perspectives*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, pp. 36–50.
- Walzer, M.** (2006) *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Fourth edition. New York: Basic Books.

## **Nedalāmā patiesība. Dzīvība, nāve un valoda biopolitikā un nekropolitikā**

### **The Indivisible Truth. Life, Death and Language in Biopolitics and Necropolitics**

Marta Valdmane

**Abstract.** *Life and death are concepts central in biopolitics and its derivatives – thanatopolitics and necropolitics – whose examination in connection with truth points to language as an essential factor in the interweaving of life, death, and politics. The sovereignty of law and its inconsistency with the true within the context of the ontological relation between language and law present equivalent problems in regard to the relationship between language and life in biopolitics. Reality in which both the linguistic and the nonlinguistic exist is not practically expressible as its facts. The discursive power of language obscures the primacy of being over language, and its impersonality enables operation in the field of meaning that is located in the nowhere, but the borderline situations of human experience, whose reality is constituted by the discrepancy between the linguistic and the nonlinguistic, reminds about the supralinguistic nature of truth.*

Politiskās realitātes totālistiskā tendence un cilvēciskās realitātes politiskums visskaidrāk un visskaidrāk ieraugāms cilvēcisko robežu pieredzē. Visaptverošumam šeit galvenokārt svarīgs ir sākums un beigas, galējās robežas, kas par dzīvo pieņem divus būtiskus faktus – dzīvību, ar ko pašsaprotami var raksturot dzīvo, un nāvi, kas ir gandrīz tikpat pašsaprotamas un nepieciešamas dzīvības fakta sekas. Tomēr šie dabiskie procesi vai process nenorit apolitiskā savrupībā, un cilvēciskās eksistences divu visdrošāko patiesību nozīmes nav absolūtas – dzīvā dzīvības iestāšanās un piedzimšanas jautājums ir lielā mērā tematizējams atsevišķi, taču nāve parādās kā dzīvā galvenā problēma un nomiršana – kā privilēģija populācijas līmeņa pārvaldības varas tehnoloģijas variācijās – biopolitikā, tanatopolitikā un nekropolitikā.

Mišela Fuko (*Michel Foucault*) piedāvātais biopolitikas koncepts ar biovaras analīzi, kas mūsdienu politikas un dzīvības attiecības iekļauj formulā “liek dzīvot un ļauj nomirt” iepretim suverēnā valdnieka tiesībām “likt mirt un ļaut dzīvot” (Foucault, 2003, p. 241) un iezīmē divu varas tehnoloģiju veidu intereses objektus – atsevišķo, disciplinārajai varai pakļauto ķermeni un kopējo – dzīvību kā atsevišķos ķermeņus vienojošo elementu, kura norises ir jāregulē un jākontrolē (Foucault, 2003, p. 249), Džordžo Agambena (*Giorgio Agamben*) traktējumā iegūst tanatopolitikas apzīmējumu, jo modernās valsts politiskās telpas paradigma, kas balstās izņēmuma stāvoklī, liek apšaubīt iespējamo robežu starp lēmumu, kas attiecas uz dzīvību, un lēmumu, kas skar vai nosaka nāvi (Agamben, 2017a, pp. 101–102).

Ašila Mbembes (*Achille Mbembe*) uz Fuko, Agambena un citu politikas un dzīvības attiecību teoriju pamatiem veidotais nekropolitikas risinājums, kas ietver gan tanatopolitiku, gan biopolitiku, norāda uz dzīvības sasaisti ar nāvi veidā, kurā nevis dzīvošanas veids un nomiršanas veids ir cilvēciskā dzīvnieka cilvēcīguma gultne, bet kas dzīvību un dzīvi līdz ar to pakļauj nāvei. Izveidojas vardarbīga dubulta cezūra, kas dzīvību atdala no dzīves un nāvi – no nomiršanas, un pirmās no otrajām.

No dzīvības un dzīves kontrolēšanas ar mērķtiecīgu, sistemātisku nāves administrēšanu, nodrošinot nāves bailes vai iespēju tās pārvarēt kā negatīva negāciju, līdz industriāla apmēra un pieejas līķu ražošanai nāve gan biopolitiskajā un tanatopolitiskajā, gan nekropolitiskajā ietvarā definē dzīvību-dzīvi<sup>1</sup>. Modernās pārvaldības tehnikas un prakses dzīvību un dzīvi racionāli atdala vienu no otras, radot apstākļus dzīvības, dzīves un nāves atsavināšanai, atsvešināšanai un iznīcināšanai. Dzīvība-dzīve un iespēja nomirt nav garantētas situācijā, kurā izņēmuma stāvoklis ir kļuvis par normu (Agamben, 2017a, p. 20) un karš – par ikdienu (Mbembe, 2019, p. 54).

Tomēr, ja saglabā ideju par ikdienišķo un normālo, izņēmums norāda uz neskaidrību valodas un fakticitātes attiecībās: kā ir iespējams signifikācijas, kad valodiskā un ārpusvalodiskā attiecību situācija nav fiksējama – kad “norma” apzīmē gan savu, gan pretstatīto saturu un apzīmējumus “ir dzīvs”, “dzīvo”, “(no)mirst”, “ir (no)miris” nevar piemērot cilvēciskai būtnei, par kuru tomēr ir iespējams veikt fakta konstatāciju – bioloģiski “dzīvs” vai “miris”? Agambens norāda uz diviem apvēršiem, bet savstarpēji korelatīviem paradoksiem, ko demonstrē (izteikums kā) piemērs valodā un izņēmums likuma jomā, kas abi uzrāda kopas izveidošanas un iekšējā saskanīguma nodrošināšanas mehānismu – “piemērs ir izklauts no kopas, ciktāl tas tai pieder”, bet “izņēmums ir ieklauts normālajā gadījumā tieši tāpēc, ka tas pie tā nepieder” (Agamben, 2017a, p. 22). Piemēra neviennozīmīgā pozīcija valodā un izņēmuma – likumā Agambena skaidrojumā ir saistāma ar to attiecībām ar respektīvi nevalodisko un nejuridisko:

[T]āpat kā valoda iepriekšpieņem nevalodisko kā to, ar ko tai sevi jāuztur virtuālā attiecībā (valodas sistēmas [*langue*] vai, precīzāk, gramatiskas spēles formā, tas ir, diskursa formā, kura īstā denotācija tiek uzturēta bezgalīgā atlikšanā [*suspension*]), lai tā vēlāk to varētu apzīmēt īstā runā, tā likums iepriekšpieņem nejuridisko (piemēram, tīru vardarbību dabiskā stāvokļa formā) kā to, ar ko tas sevi uztur potenciālā attiecībā izņēmuma stāvoklī. (Agamben, 2017a, p. 21)

---

<sup>1</sup> Jēdziens, kuru piedāvāju, lai uzsvērtu latviešu valodā šķirto, bet citās Eiropas valodās vienoto nozīmju ontoloģisko saistību attiecinājumā uz cilvēku.

Strukturāli funkcionāli valoda un likums veido spoguļsimetriju starp izkļaujošo iekļaušanu un iekļaujošo izkļaušanu. Šo līdzību-pretstatu izskaidro suverēnā vara, ar kādu dibinās un pastāv valoda un likums: “Es, suverēns, kurš ir ārpus likuma, paziņoju, ka nav nekā ārpus likuma” (Agamben, 2017a, p. 17). Suverēnās sistēmas iedibina totālas telpas, kuru iekšpuse un ārpusē atrodas pastāvīgas inversijas attiecībās, turklāt valoda iedibinās reizē kā likums un iedibina likumu – “[r]unāt ir .. vienmēr “runāt likumu”” (Agamben, 2017a, p. 22). Iekšpuses un ārpusē, likuma un fakta neizšķiramības eksemplāriska vieta vai, atbilstošāk, nevieta (Agamben, 2017a, pp. 20–21), kuras nozīmi Agambens tagad pārvietojis uz globālās biopolitiskās situācijas novērtējumu, ir koncentrācijas nometne. “Aušvicas palieku” (*Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*) priekšvārdā Agambens raksta, ka nometnēs notikušais izdzīvojušajiem ir elementāli nereducējama patiesība, “[f]akti tik reāli, ka salīdzinot nekas nav patiesāks; realitāte, kas nepieciešami pārsniedz tās faktuālos elementus” (Agamben, 2017b, p. 768). Šajā citātā ir pamanāms, ka, pat ja šie fakti ir paši patiesākie fakti, faktuālais un patiesais vai reālais būtībā nesakrīt. Realitāte, tas uz ko norāda vārds “fakts” un konotācijā arī “patiesība” kā fakta jēga un saturs likumiskā izpratnē, ir pārvalodiska, tā ietver nevalodisko, ko ne valoda kā sistēma kopumā, ne faktiskais diskurss vai runa neizsmeļ. Nometnes situācijā, tātad izņēmuma stāvoklī, kurā juridiskā kārtība ir atlikta līdzīgi kā konkrētā apzīmēšana tiek atlikta valodā kā sistēmā, valodas un fakta attiecības sarežģītā likums, jo valoda, tāpat kā likums, balstās suverenitātē, bet likuma struktūrā, kas balstās suverenitātē un tādējādi izņēmumā, atšķirība starp faktu un likumu nav nosakāma (Agamben, 2017a, p. 19, p. 26). Realitātē, kuras fakti nespēj izteikt patiesību, atklājas arī valodas suverenitāte, kur valoda nav izšķirama no likuma. Turklāt likums

nav vērsts uz patiesības verifikāciju. Likums (*law*) ir vērsts vienīgi uz spriedumu (*judgment*), neatkarīgi no patiesības un taisnīguma. To neapšaubāmi parāda sprieduma (*judgment*) spēks, ko sev līdzī nes pat netaisnīgs spriedums (*sentence*). Likuma galējais mērķis ir *res judicata* [principa] īstenošana, kurā spriedums (*sentence*) kļūst par patiesā un taisnīgā aizstājēju, jo tiek turēts par patiesu par spīti tā nepatiesumam un netaisnīgumam. Likums rod mieru šajā hibrīdajā radījumā, par kuru nav iespējams pateikt, vai tas ir fakts vai likums (*rule*); kad likums ir producējis savu *res judicata*, tas nevar iet vēl tālāk. (Agamben, 2017b, p. 773)

Ašils Mbembe līdztekus tehnolibertārisma paradigmai fiksē citas paradigmas – pārvaldības caur sagūstīšanu – izplatīšanos, kuras mutantiskie spēki, kuriem valoda un vēsture praktiski neeksistē, vērsas pret ķermeņiem no miesas un kauliem (Mbembe, 2021). Cilvēku valoda, kas, kā Agambens atgādina, vienmēr ir cilvēku, nevis viena cilvēka valoda, veido jēgas, saprašanas un saprašanās konstituēšanās lauku. Tomēr valodu var pielīdzināt farmakonam, ko var lietot gan kā zāles, gan indi. Valoda ietver risku, jo semioze ietekmē cilvēka realitātes

pieredzi. Tas var būt radoši dzīvīgs risks, jo lauž formu un vārdus ir akts, kurā riskējam ar sevi. Piemēram, Jūlija Kristeva runā par to, ka avangarda dzejnieki, kuri pārveido formu, robežojas ar neprātu vai riskē tikt uzverti kā neprātīgi, bet Agambens cilvēka riskēšanu ar savu eksistenci novieto tieši valodā, kura cilvēku padara vainīgu, bez vainas vainīgu, turklāt apsūdzētājs ir pats cilvēks (Agamben, 1991, p. 90, p. 96; Agamben, 2008).

Valoda kā domāšanu veidojoša, ievirzoša, strukturējoša piedalās biovaras darbībā. Iespējams, var apgalvot, ka biovara ir strukturēta līdzīgi valodai, t. i., diferenciāli (Shields, 2010, p. 57), – vienu (negatīvi) definē cits, kas nav pirmais; jēdzienu robežas un to pārklāšanos atkārtoti sociālās un politiskās kategorijas. Biopolitiskajā realitātē valodiskā un, plašāk, konceptuālā šķietamais un reizē reālais spēks saduras ar esošo un aizsedz tā primaritāti pār valodu. Sarežģījumu rada valodas kā esošā vai realitātes izteicējas un apzīmētājas un valodas kā esošā tveršanas un domāšanas divdabība, kura savalgo cilvēku. Agambens raksta par to, ka mūsdienu domā vārda pirmatnējums ir atsegtis, – vārds, atdalīts no dievišķā, iegremdē cilvēku valodā, kura atklājas kā absolūti anonīma (Agamben, 1999, p. 45). Viņš skaidro:

Vārdam nav vārda, un nav metavalodas, pat ne nenozīmīgas balss formā. Ja Dievs bija valodas vārds, “Dievs ir miris” var nozīmēt tikai to, ka valodai vairs nav vārda. Valodas atklāsmes piepildījums ir pilnībā Dieva pamests vārds. Un cilvēciskās būtnes ir iemestas valodā bez balss vai dievišķa vārda, kas tiem garantētu iespēju izbēgt no jēgpilnu propozīciju nebeidzamās spēles. Tā mēs beidzot esam palikuši vieni ar saviem vārdiem; pirmo reizi mēs esam patiešām vieni ar valodu, pamesti bez kāda pēdējā pamata. (Agamben, 1999, p. 45)

Šis valodas bezpersoniskums (kuru varbūt var tiekties mazināt vai pārvarēt) ļauj operēt jēgas laukā, kura atrašanos nekuriem var pamanīt tā sauktā izņēmuma un krīzes situācijās, kurās konceptuālā un nekonceptuālā vai valodiskā un nevalodiskā nesakritība un savienošana neiespējamība konstituē īstenības situāciju. Vārds un balss pret valodu kā diskursu ir mazspēcīgi, jo tiem trūkst iedibinājuma un jastājas pretī vēsturei, turklāt anonīmā diskursivitāte spēj saprātu novērst no ārpusvalodiskā. Ja diskursīva patiesība vispār norāda uz kaut ko ārpus sevis, vai gan tas, uz ko tā norāda, arī nav patiesība? Vai patiesībai vienmēr jāspēj runāt?

Valodas un patiesības kā fundamentāli valodiskas parādības robežas acīmredzot nav realitātes robežas. Valodas zīmes vispirms attiecas uz valodu, uz nozīmi, kas tās padara spējīgas funkcionēt patstāvīgi un vispārīgi, neatkarīgi no realitātes partikularitātes. Realitāte, kuras robežas cilvēka dzīves ietvarā ir dzīvība un nāve, ir saistīta ar patiesību kā esošo, kā potenciālo vārda “patiesība” referentu, kura robežas telpiski, laiciski, ontoloģiski ir principā nenosakāmas, jo tās sakrīt ar esošā robežām. Dzīvība un nāve ir divi aspekti, kuri noder problēmas apjaušanai vismaz cilvēciskā mērogā. Cilvēkam, kuram ir atņemta viņa nāve, iespēja nomirt, un, izrietoši,



dzīvot, ir atņemts kaut kas tāds, kas, kā norāda Agambens, izaicina nevis cilvēcības robežas, bet ētikas robežas, ētisko konceptu, piemēram, pašcieņas, robežas, jo nekādas grūtības pieņemt cilvēcisko realitāti nevar būt par iemeslu izklāšanai no ētikas (Agamben, 2017b, pp. 802–803). Šāda eksemplāriska robežfigūra ir “musulmanis” (*Muselmann*) – Aušvicas koncentrācijas nometnes ieslodzītais, kura kādas bioloģiskās funkcijas vēl noritējušas, taču par dzīvu un cilvēcisku citi kavējušies dēvēt (Agamben, 2017b, p. 797). Realitāte bija tik neatbilstoša pastāvošajām kategorijām, ka viņu nāvi nevarēja saukt par nāvi un viņu līķus drīkstēja dēvēt tikai par figūrām (*Figuren*) (Agamben, 2017b, p. 794). To, kurus īsti nav bijis iespējams nosaukt ne par dzīviem, ne mirušiem, pieredze iemieso ne tikai valodiskā un nevalodiskā, konceptuāli tveramā un esošā patstāvīgumu, bet arī to, ka īstais liecinieks cilvēkā ir necilvēciskais, tas, kas nav spējīgs redzēt, just, domāt, runāt (Agamben, 2017b, p. 841). Cilvēciskuma galējo robežu nometnē sasniegušie cilvēki bija “pilnīgi liecinieki”, kuri vairs nespēj būt liecinieki; viņu vietā to spēja tie, kuri par savu saglabāto pašcieņu izjutuši kaunu (Agamben, 2017b, pp. 800–801).

Dzīves un nāves, cilvēciskā un necilvēciskā, valodas un likuma savstarpējā konceptuāli paradoksālā saistība parāda patiesības problēmas mērogu cilvēciskajā eksistencē. Biovara un nekrovara ir iespējama pilnīgas izšķiramības neiespējamības dēļ. Robeža starp iekšpusi un ārpusi atrodas ne iekšpusē, ne ārpusē un abās vienlaikus un ir pamats suverenitātei. Kā norāda Mbembe, nāve ir cilvēka varas avots un objekts, un vienlaikus brīvības un nolieguma, negācijas telpa (Mbembe, 2019, pp. 91–92). Tāpat izņēmums būtībā nav pretstats “normai”, jo kā patstāvīgi objekti tie nepastāv, turklāt norma ir reglamentācija, tātad patiesuma vērtība no tās loģiski neizriet. Realitātes jēdzieniskā saistība ar īsteno, īsto, patieso varētu ļaut tverties pie patiesības kā pēdējās instances, taču diskursa suverenitāte runājošās būtnes tur no tās drošā attālumā.

Plūtārhs (*Πλούταρχος*), kurš esot bijis Ēģiptē, apraksta Senās Ēģiptes mītu par nāves dievu Ozīrisu un viņa māsu Izīdu. Ozīrisu nosit un sadala gabalos brālis Sets, bet Izīda ar Anubisa palīdzību brāli atdzīvina – savienojot sadalīto ķermeni, dzīvību tajā atjauno asins plūdums kā daļu, kā atsevišķā vienotājs dzīvā veselumā. Esejā “Par Izīdu un Ozīrisu” (*De Iside et Osiride*) viņš min Izīdas statuju Saīsā, uz kuras ir vēstījums “Es esmu viss, kas ir bijis un ir, un būs, un manu ģērbu neviens mirstīgais vēl nav atsedzis” (Plut. De Iside 9). Saīsā gan atradušās Ozīrisa kapenes, tā bijusi zināšanu centrs, taču stāsts par aizklāto statuju, visticamāk, esot grieķu iztēlojums (Peck, 1898). Tomēr ar aptuveni trīs gadu starpību tapis Novālista (*Novalis*) romāns “Saīsas mācekļi” (*Die Lehrlinge zu Sais*, 1798–1799) un Frīdriha Šillera (*Friedrich Schiller*) balāde “Aizsegtā statuja Saīsā” (*Das verschleierte Bild zu Sais*, 1795),

kuram protagonistam priesterim jautā, vai gan patiesība nav viena vienīga un nedalīta – kā harmonija vai varavīksne bez trūkstoša toņa (Schiller, 1795, pp. 10–17). Novālis savukārt savā filozofiski poētiskajā cilvēka un dabas attiecībām veltītajā tekstā konceptuāli iestrādā ne tikai trajektoriju no atsevišķā, individuālā, kas viņa ieskatā ir cilvēku pasaulē valdošā duālisma atspērijas punkts, uz bezgalīgo, bet arī satura un formas savstarpējību (Molnár, 1970). Izīda personificē dabas varu pār dzīvību un nāvi, kas ir nosacītas robežas, par kuru pārkāpšanas sekām Šillera balādē no statuju atsegušā jaunekļa mutes skan brīdinājums “Bēdas tam, kas patiesību rod caur vainu; Tā darīs mūžam neiepriecinātu to” (Schiller, 1795, pp. 84–85). Ko viņš bija ieraudzījis, zināms netop, taču nožēla viņu novedusi drīzā nāvē.

## Bibliogrāfija

- Agamben, G.** (1991) *Language and Death: The Place of Negativity*. Transl. by Pinkus, K. E.; Hardt, M. Theory and History of Literature, 78, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Agamben, G.** (1999) “The Idea of Language.” In: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, by Agamben, G.; transl., ed. by Heller-Roazen, Daniel. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 39–47.
- Agamben, G.** (2008) “K.” In: Clemens, J.; Heron, N.; Murray, A. (eds.) *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 13–27.
- Agamben, G.** (2017a) “Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.” In: *The Omnibus Homo Sacer*, by Agamben, G., transl. by Heller-Roazen, D. Stanford (CA): Stanford University Press, pp. 1–160.
- Agamben, G.** (2017b) “Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive.” In *The Omnibus Homo Sacer*, by Agamben, G., transl. by Heller-Roazen, D. Stanford (CA): Stanford University Press, pp. 761–880.
- Foucault, M.** (2003) *Society Must Be Defended. Lectures at The Collège de France, 1975–76*. Transl. by Macey, D. New York: Picador.
- Mbembe, A.** (2019) *Necropolitics*. Transl. by Corcoran, S. Durham, London: Duke University Press.
- Mbembe, A.** (2021) “The Earthly Community,” transl. by Walker, G., *e-flux Architecture*. <https://www.e-flux.com/architecture/coloniality-infrastructure/410015/the-earthly-community/> (15.08.2023.)
- Molnár, G.** (1970) “The Composition of Novalis’ “Die Lehrlinge zu Sais”: A Reevaluation,” *PMLA*, 85 (5), pp. 1002–1014.
- Plutarch.** (1874) “De Iside et Osiride, Section 9,” ed. by Goodwin, W. W. *Perseus Digital Library*. <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg089.perseus-eng2:9> (15.08.2023.)
- Peck, H. T.** (ed.) (1898) “Saïs.” In: *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*, ed. by Peck, H. T. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0062:entry=sais-harpers&toc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0062%3AAlphabetic+letter%3DE> (15.08.2023.)
- Schiller, F.** (1795) “Das verschleierte Bild zu Sais,” *Friedrich Schiller Archiv*. <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/inhaltsangaben/verschleierte-bild-zu-sais-text-zusammenfassung-interpretation/> (15.08.2023.)
- Shields, R. G.** (2010) “The Biopolitical Unconscious: Not-All Persons Are Political,” *Media and Cultural Studies Honors Projects*. Paper 3. [http://digitalcommons.maclester.edu/hmcs\\_honors/3](http://digitalcommons.maclester.edu/hmcs_honors/3) (15.08.2023.)