

1+316
Na 845

ISSN 1407-2157



**LATVIJAS UNIVERSITĀTES
ZINĀTNISKIE RAKSTI**

ACTA UNIVERSITATIS LATVIENSIS

629

NAUDA. DZĪVESSTILS. IDENTITĀTE

**Veltījums Georgam Zimmelam –
dzīves filosofam un sociologam
Anna Stepčenko (red.)**

MONEY. LIFE STYLE. IDENTITY

**Dedicated to Life Philosopher and
Sociologist Georg Simmel
Anna Stepchenko (ed.)**

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
Socioloģijas nodaļa

NAUDA. DZĪVESSTILS. IDENTITĀTE

Veltījums Georgam Zimmelam – dzīves filosofam un sociologam
“Naudas filosofijas” (1900) simtajā gadadienā

Anna Stepčenko, krājuma sastādītāja un zinātniskā redaktore

629. sējums



Rīga 2000

LUB

Nauda.Dzīvesstils.Identity: LU Zinātniskie raksti
/Zinātniskā redaktore A.Stepčenko, Dr.phil.-Rīga:
Latvijas Universitāte, 2000.- 220 lpp.

Redkolēģija:

Leonīds Ioņins, Dr. hab. phil., profesors
(Maskava, Valsts universitāte –
Ekonomikas augstskola)

Otheins Rammštedts, Dr. hab. phil., profesors
(Bīlefelde, Bīlefeldes universitāte)

Anna Stepčenko, Dr. phil., docente
(Rīga, Latvijas Universitāte)

Brigita Zepa, Dr. soc., asoc. profesore
(Rīga, Latvijas Universitāte)

Zinātniskā recenzente

Maija Kūle, Dr. hab. phil., profesore

1-13858

Grāmata izdota ar Latvijas Universitātes Vēstures un
filozofijas fakultātes un Latvijas Zinātnes padomes
programmas “Sociālā attīstība un drošība” finansiālu atbalstu.

© Autoru kolektīvs, 2000

© Tulkojums no vācu valodas

Anna Stepčenko, Ināra Karlsona, Antra Kļaviņa, 2000

SATURS

Priekšvārds	7
Zimmels G. Nauda modernajā kultūrā	13
Zimmels G. Lielpilsētas un garīgā dzīve	27
Rammštedts O. Georga Zimmela “Naudas filosofija”	39
Stepčenko A. Nauda un dzīvesstils	54
Buceniece E. Individuālais likums, sabiedrība, nauda	72
Zunde A. Naudfilozofiskas impresijas	80
Kursīte J. Naudas mītiskie aspekti	102
Filipovs A. Identitāte un telpa Georga Zimmela socioloģiskajā domā	114
Baņkovska S. Marginalitāte un identitāte Zimmela darbos: par svešinieka socioloģiju	127
Tisenkopfs T. Globalizācija un identitātes pārfigurācija / Globalisation and reconfiguring identity	137
Dāboliņš A. Jautājums par sociāli kulturālo identitāti fenomenoloģiskās metodes skatījumā	172
Dobelniece S. Nabadzības kultūras veidošanās Latvijā	195
Karlsruēns T. No dzīves filosofijas uz simbolisko formu filosofiju. Zimmela epistemoloģiskais pavērsiens vēlnajos darbos	203
Autores un autori	211
Short Summaries of the Articles	214

PRIEKŠVārds

Ja zināšanas man par ārējo vien būtu
Un es tās gribētu ar Dao saskaņot,
Tad ņemtu vērā to, kas ir jau izpaudies.
Kur līdzeni un plati liemie ceļi,
Tur tauta cenšas apkārtceļus iet.
Kur ceļas krāšņas valdītāju pilis,
Tur nezāles aug laukos, tukšums apcirkņos.
Kur dižie staigā izrotātos tērpos
Un katrs nēsā asu ieroci,
Kur liela izvēlība ēšanā un dzeršanā,
Kur mantu sakrāts pārmērīgi daudz,
Tur valda laupītāju likums, nevis Dao.

Laodzi Sacerējums par Dao un De. LIII

Grāmatas “Nauda. Dzīvesstils. Identitāte” izveidei ir vairāki gan formālas, gan saturiskas iedabas motīvi. 1998. gads bija zīme, kas rosināja apliecināt pateicību un cieņu dzīves filosofijas un socioloģijas klasiķim Georgam Zimmelam, kura mūža skaitliskās robežas ir 1858.–1918. gads. Radās ideja par konferences rīkošanu, ko atbalstīja profesore Maija Kūle un profesors Otheins Rammštedts, kura ieteiktais elegantais tēmas formulējums “Nauda, dzīvesstils un jaunās identitātes” guva tūlītēju pārrunu dalībnieku atzinību, jo tas meta tiltu pāri gadsimtam un savienoja tematus, kurus iztirzājis Zimmels un kuri ir aktuāli pārmaiņu sabiedrībā šeit un tagad. Tā 1998. gada maijā Rīgā, Latvijas Universitātē tika sarīkota kamerstila starptautiska zinātniska konference ar nosaukumu “Nauda, dzīvesstils un jaunās identitātes”

2000. gadā apirt 100 gadi, kopš nācis klajā G.Zimmela nozīmīgais socioloģiskais darbs “Naudas filosofija” Šis darbs ir socioloģijas klasika un kultūras vērtība, kas ir plaši, bet visbiežāk anonīmi reproducēta XX gadsimta Rietumu kultūrā.

Dziļāks ir saturiskas iedabas motīvs, kas saistīts ar sociālo izziņu. Mēs, kuriem ir lemts dzīvot, rīkoties, just, domāt pārmaiņu laika sabiedrībā, vēlamies izziņāt un saprast tagadnes sociālās dzīves reālības, gribam atrast loģiskas likumsakarības reizēm it kā haotiskos un iracionālos notikumos. Naudsaimnieciski orientētas sabiedrības izziņā Zimmels ir ļoti labs skolotājs un gids. Zimmels savu mūžu ir veltījis sabiedrības izziņai, interakcijas formu apzināšanai un cilvēka dzīves apcerei. Analīzē un refleksijā gūtās atziņas par identitāti, naudas fenomena būtību, naudas ietekmi uz indivīdu mijiedarbību un modernā laikmeta sociālo dzīvesstilu, tātad lielā mērā arī individuālo dzīvesstilu joprojām ir mūsdienīgas.

Krājuma saturiskās struktūras pamatelementi ir naudas, dzīvesstila un identitātes temats. Naudas filosofiju un socioloģiju krājumā papildina naudas mitoloģija. Kā papildinājums ir uzlūkojams arī izziņteorētiskais materiāls par Zimmela veikto Rembranta portretu jēgas meklējumu, kas Zimmelu – dzīves filosofu mudināja pievērsties simbolisko formu konceptam. Rakstu izkārtojuma loģika ir tāda, ka tematisko bloku ievada materiāls, kas ir vistiešāk saistīts ar Zimmela analīzi vai arī tam piemīt lielāka vispārīguma pakāpe. Raksti ir veidojušies trejādi: daļa rakstu ir autentiski konferencē nolasīti referāti, daļa rakstu ir pārveidoti referāti vai gluži jauni, nupat radīti teksti, un komplementāri klāt nācis ir teksts par naudas mitoloģiju.

Šeit un tagad notiekošo saimniecisko un garīgo pārmaiņu sabiedrībā apziņas fokusā ir nonākusi nauda. Nauda kapitālismā ir ne vien saimnieciskās, bet arī sociālās dzīves organisks elements. Tās trūkums dara neiespējamu cilvēka cieņu nepazemojošu dzīvi sabiedrībā. Indivīds bez naudas kļūst sociāli izslēgts un subjektīvi viņš izjūt ierobežojumus un ciešanas. Sociālā izslēgtība nozīmē izolāciju, kas nav paša izvēlēta, informācijas, komunikācijas, izglītības, veselības aprūpes ierobežojumu vai pat liegumu, drošības redukciju un izdzīvošanas apdraudējumu. Sociāli izslēgtajam indivīdam ir vairāk brīvības no citu varas un sociālajām konvencijām, vienlaikus viņam ir mazāk brīvības iespējās. Tādēļ praktiskās dzīves gudrība liek pelnīt naudu, taču teorētiski var saistīt jautājums, kas tad īstenībā ir nauda? Kas nauda ir objektīvi? Lai neapmaldītos līdzekļu un mērķu labirintā, kas veidojas saistījumā ar naudu, būtu noderīgi tikt skaidrībā, kāda ir šī iekāres priekšmeta un tādēļ arī manipulācijas līdzekļa – naudas – būtība, īpašības, un kā šīs īpašības ietekmē indivīdu interakciju, sociālo un individuālo dzīvesstilu. Tādēļ ikvienam būtu lietderīgi Georga Zimmela “Naudas filosofiju” izlasīt vai arī par tajā veikto naudas un tās ilgtspējīgās sociālās ietekmes analīzi kaut ko uzzināt vismaz pārstāstā, lai ar naudu saistītās izjūtas un vērotās norises kļūtu racionāli izgaismotas.

Cita pārmaiņu sabiedrības aktualitāte, reizēm pat ar eksistenciālu skanējumu, ir identitātes jautājums. Individīdiem un grupām pārmaiņu laikā ir saasināti aktualizējušies jautājumi par to, kas viņi ir, kādi viņi ir, kas un kādi viņi varētu kļūt, kāds ir viņu tagadējais statuss, kāda ir viņu pozīcija? Daudzu indivīdu un grupu sociālais statuss īsā laikposmā ir tik radikāli mainījies, ka ir vajadzīgs ilgstošs apziņas darbs, lai ar to aprastu konservatīvākā psihe daļa. Identitātes maiņas vai pēkšņas aktualizācijas pieredzē ir iekļāvušās dažādas skalas pārstāvošas bagātnieka, nabaga, bezdarbnieka, pilsoņa, nepilsoņa, bezvalstnieka, svešinieka, latvieša, cittautieša, eiropieša identitātes. Daudzi esam kļuvuši gaisīgi brīvi indivīdi, nomināli esam brīvi, bet reāli esam kā putni bez spārnēm, kuru dzīve ir nedroša un iespējās pārļieku ierobežota, jo dzīvojam monetārajā dzīvesstilā, bet paradoksālā kārtā vairākumam tajā nākas dzīvot tikpat kā bez naudas.

Pārmaiņu laikā mums visiem ir nācies mainīt savu individuālo dzīvesstilu, jo radikāli ir mainījies sociālais dzīvesstils. Spiestā kārtā vai brīvprātīgi, neapzināti vai apzināti mums ir nācies iekļauties naudsaimniecības determinētajā, globālajā monetārajā dzīvesstilā. Notiek dzīvesstilu interference. Individuāli diferencēto dzīvesstilu sinhroni pārklāj sociālo slāņu diferencētais dzīvesstils un abi neizbēgami iekļaujas globālajā monetārajā dzīvesstilā un pakļaujas tā likumībām. Monetārā dzīvesstila būtiskās izpausmes ir izvērsti analizējis Zimmels darba "Naudas filosofija" noslēguma daļā, un referāts par šo analīzi ir iekļauts šajā krājumā. Zimmela dzīvesstila analīze ir atzīta par hrestomātisku bāzi dzīvesstilu pētniecībā Rietumos.

Autoru kopa ir interdisciplināra un internacionāla. Autori ir Latvijas, Krievijas un Vācijas Zimmela mantojuma pētnieki, filosofi, filoloģe, sociologi, kas pētnieciski pievērsušies krājuma saturā fiksētajām parādībām. Ir pamatoti šo grāmatu saukt par integratīvu daudzējādā ziņā, tā integrē dažādu nozaru dažādu tautu speciālistus, tā integrē pagātni tagadnē un tagadni pagātnē. Krājumu ievada divi pirmo reizi latviski tulkoti, bet citviet plaši pazīstami Zimmela teksti "Nauda modernajā kultūrā" (1896) un "Lielpilsētas un garīgā dzīve" (1902./1903. gada ziemā Drēzdenē nolasīts referāts). Šie apjomā miniatūrie teksti ir teorētiskās socioloģijas mazo formu šedevri. Amerikas Savienoto Valstu sociologiem vēlāk publicētais referāta "Lielpilsētas un garīgā dzīve" teksts kļuva par fundamentu urbānās socioloģijas nozares izveidošanai. Abi šie atsevišķi publicētie teksti modificēti ir iekļauti fundamentālajā darbā "Naudas filosofija"

Par darbu "Naudas filosofija" un tā kultūrvēsturisko rezonansi izvērsti raksta Bīlefeldes universitātes Socioloģijas fakultātes profesors Otheins

Rammstedts, kurš ir Zimmela Kopoto rakstu izdevējs un Starptautiskās Zimmela biedrības prezidents.

Lielisku analītisku materiālu par identitātes marginālo formu un telpas socioloģiju ir piedāvājuši Krievijas Zinātņu akadēmijas Socioloģijas institūta pētnieki Svetlana Baņkovska un Aleksandrs Filipovs. Tāpat vērtīgi izziņai un interesanti pārdomām ir visi pašmāju autoru teksti.

Gribētu Zimmela mūsdienīgumu apliecināt jau priekšvārdā ar kādu nelielu viņa domas segmentu, kas saucas “Ekskurss par problēmu: kā ir iespējama sabiedrība?”¹ Uz sev uzdoto jautājumu: kā tādi egoistiski atomi, kādi ir indivīdi, dara iespējamu sabiedrības pastāvēšanu? – Zimmels atbild Kanta manierē. To nodrošina trīs sociāli apriori jeb sociālas aprioritātes.

Pirmā aprioritāte² ir indivīdu mijiedarbības un socializācijas/sociācijas (Vergesellschaftung) formas. Sabiedrība ir iespējama, pateicoties šo formu kopumam, kuru veido kā indivīdu sociālie tipi, tā darba dalīšana, maiņa, vara, konkurence, konflikts, zināšanas, noslēpums un daudzas citas mijiedarbības, socializācijas/sociācijas formas.

Otrā aprioritāte³ ir indivīda divējādība, kas izpaužas kā vienlaicīga iekļautība sabiedrībā un izslēgtība no sabiedrības. Viens iekļautības izslēgtības vektors ir indivīda patība jeb “individualitātes kodols”, ko varētu saukt par garīgo kodolu. Šajā dimensijā indivīds ir nevis sociosfēras, bet gan noosfēras daļa. Modificēti un dažādā mērā no sociuma ir izslēgts arī tajā veiksmīgi funkcionējošs indivīds, jo sabiedrībai ir nozīmīga vienīgi viņa sociālā loma un tās izpildījuma kvalitāte. Sabiedrībai ir vienaldzīga indivīda personiskā dzīve, intereses, liktenis viss, kas ir tīri individuāls un personisks. Cits indivīda sociālās iekļautības – izslēgtības tips ir marginālas mijiedarbības formas: svešinieks, ienaidnieks, nabags, noziedznieks, prostitūta u. c. Šo mijiedarbības formu un vienlaikus sociālo tipu eksistence tiek izslēgta no sabiedrības un vienlaikus ir nozīmīga sabiedrībai. Tagadnes pārmaiņu sabiedrībā mēs pievēršam uzmanību šīm mijiedarbības formām pārsvarā citu mudināti vai arī vienīgi pragmatisku apsvērumu dēļ, lai rūpētos par sociālās dzīves iekšējo drošību un stabilitāti, pagaidām vien minoritāte par kādu no šiem tiptiem rūpējas, citu motīvu vadīta, brīvprātīgi un nesavtīgi.

¹ Sk.: Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // *Ders. Gesamtausgabe* / O.Rammstedt (Hg.). - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. - Bd. 11. - S.42 -61.

² Turpat, 47.lpp.

³ Turpat, 51.lpp.

Trešā aprioritāte⁴ ir sociālo elementu, proti, indivīdu nevienlīdzība. Indivīdu nevienlīdzībai ir daudzējādas izpausmes un piedevām katrā izpausmes tipā ir gradācija. Pievēršoties nevienlīdzības individuāli personiskajai izpausmei, Zimmels sabiedrību pielīdzina kosmosam. Sociokosmosu ar Visumu vieno noteikta kopuma struktūra ar nepārskatāmu elementu, esības un kustības veidu, kvalitāšu, darbību, attīstības līmeņu daudzveidību. Sociālajā kosmosā, Zimmelaprāt, ir “prederteminēta” pozīciju kārtība un noteikts sociālās eksistences veids, kādā indivīdi tiek nodrošināti un attīstās, tādējādi kopuma struktūra tiek uzturēta nemainīga. Pārmaiņas stabilajā kārtībā rada pārmaiņas sociālajā struktūrā. Postulējot harmoniju kā universālu apriori un tāpat arī kā sociālās dzīves nosacījumu, Zimmels indivīda un sabiedrības attiecības balsta saskaņā. Harmonijas likums prasa, lai sabiedrības ētiskajā un eidemoniskajā dzīvē tiktu novērstas krasas disonanses.

Postsociālistiskajā sabiedrībā pārmaiņu iesākumā, kas notika liberālās anarhijas režīmā, individuālās nevienlīdzības aprioritāte papildinājās ar spilgtu, krasu, momentāni kā brīnumu pasakās radītu ekonomisko un sociālo nevienlīdzību. Tiesa, daļēji šī nevienlīdzība korelē ar dabisko individuālo nevienlīdzību, bet tikai daļēji. Ekonomiskās nevienlīdzības polarizāciju, proti, sabiedrības strauju un disproporcionālu pārstrukturāciju divās polārās grupās – bagāto minoritātē un nabago mažoritātē ar gradācijas pakāpēm katrā no grupām pārsvarā ir noteikusi nevienlīdzība starta pozīcijā. Jaunbagātnieku minoritātes strukturālā analīze uzrāda, ka šo grupu veido trejādi elementi: iepriekšējās varas nomenklatūras personas, riskēt gribošas avantūristiskas ievirzes personas un personas no kriminālām aprindām. Sociālais kapitāls, varas pozīcija (kapitāls), informācija vai apņēmība riskēt bija šīs minoritātes pamatresursi, kuri, ieskanoties pārmaiņu uvertīrai, deva tai iespēju momentāni rīkoties, piesavināt jeb “privatizēt” sociālajā un juridiskajā haosā paņemamo no kopīpašuma un dabas resursiem. Tā pēc “laupītāju likuma” notika pārstrukturēšanās, tika iegūts ekonomiskais kapitāls un reālā laicīgā vara.

Harmonijas likums šajā pārmaiņu laika sabiedrībā gandrīz vai izzuda aiz apziņas horizonta. Bet harmonija kā universāla aprioritāte tādēļ nepārstāj pastāvēt. Rietumu civilizācijas kultūras kapitāls ir tas, kas mums liek rīkoties, lai mazinātu sociāli veidoto disbalansu indivīdu iespējās un disharmoniju sabiedrības ētiski eidemoniskajā dzīvē.

Šī Zimmelam veltītā grāmata par naudu, dzīvesstilu un identitāti ir zināšanu uzplaiksnījumu grāmata un ziņas par mums, kādi esam šeit un tagad.

⁴ Turpat, 57.lpp.

Tas apstākļi, ka grāmatu ir veidojusi autoru kopa, vairākkārt izraisījis pārdomas par formas jautājumu kā rīkoties? Vienādot, unificēt, nivelēt individuālo savdabību vai izvēlēties daudzveidību un saglabāt individuālo stilu (dažkārt autora stingru prasību) īpaši tad, kad ir iespējamās vairākas vienlīdz pareizas vai pagaidām līdzās pastāvošas vārdu rakstības formas un teksta noformējuma veidi? Izvēlējos postmodernisma garam tīkamo daudzveidību. Tādēļ lūgums būt iecietīgiem, kad vienu vārdu pamanāt rakstītu dažādās formās, piem., filosofija un filozofija, dzīves stils un dzīvesstils (salikteņa forma uzsver jēgas vienību un tā varētu tapt par terminu), naudas saimniecība un naudsaimniecība, vienu personvārdu divās formās – Nīče un Nīčše, vai, ievērojot citas atšķirības saistībā ar vienu un to pašu parādību. Pieminama arī grāmatā sastopamā sakritība, kad vienu un to pašu Zimmela izteikumu ir citējuši vairāki autori un tulkojuši to, protams, individuāli atšķirīgi. Visu te pieminēto un nepieminēto daudzveidību vienas grāmatas ietvaros var uzlūkot gan kā nepilnību, gan kā zīmīgu informāciju.

Anna Stepčenko

Rīgā, 2000. gada 27. janvārī un 28. martā.

Georgs Zimmels

NAUDA MODERNAJĀ KULTŪRĀ¹

Ja socioloģija gribētu izteikt formulā jaunāko laiku pretstatu īpaši salīdzinājumā ar viduslaikiem, tad to varētu darīt šādi. Viduslaikos cilvēks ir piederīgs kopienai vai zemes īpašumam, feodālai apvienībai vai korporācijai; viņa personība bija izkususi lietišķo vai sociālo interešu lokā, un savukārt šo interešu raksturu noteica personu raksturs. Jaunākie laiki šo vienotību ir iznīcinājuši. Tie, no vienas puses, ir likuši personībai balstīties pašai uz sevi un devuši tai līdz šim nebijušu iekšējās un ārējās kustības brīvību; no otras puses, tāpat tie ir piešķīruši līdz šim nebijušu objektivitāti dzīves lietiskajam saturam: tehnikā, dažāda veida organizācijās, uzņēmumos un profesijās aizvien vairāk un vairāk sāk valdīt lietu iekšējie likumi, kas šos veidojumus atbrīvo no atsevišķo personību iedabas radītas nokrāsas, – gluži tāpat kā mūsu priekšstatos par dabu aizvien vairāk un vairāk tiek izskausti tās cilvēciskošanas vaibsti un notiek dabas atstāšana objektīvo likumību varā. Tādējādi jaunie laiki subjektu un objektu ir padarījuši savstarpēji neatkarīgus, lai katrs no tiem pilnīgāk un tīrākā veidā ļautos vien sev raksturīgajai attīstībai. Mums ir jāparāda, kā šī diferenciācijas procesa abas puses ir ietekmējusi nauda.

Vācu vēsturē līdz pat attīstītajiem viduslaikiem attiecībām starp personību un tās īpašumu ir raksturīgas divas formas. Senatnē zemes īpašums ir viena no personības pašas par sevi kompetencēm, tas rodas no atsevišķā (indivīda – A.S.) personiskās piederības tirgus kopienai. Jau desmitajā gadsimtā šī īpašuma personalitāte bija izzudusi un nu jau viss bija gluži otrādi – visas personiskās tiesības bija kļuvušas atkarīgas no zemes īpašuma. Taču abās formās pastāv personas un īpašuma cieši lokāls saistījums. Piemēram, muižai piederīgā kopienā, kur pilnas piederības tiesības deva lēņu zemes īpašums

¹ Simmel G. Das Geld in der modernen Kultur // *Simmel G. Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*/ H.-J.Dahme und O.Rammstedt (Hg.). 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. - S.78-94

hūfas² apjomā, bezzemniekam pielīdzināja to, kuram šī hūfa gan bija, bet tā atradās ārpus tās muižas saimes, kurai viņš piederēja kā *persona*. Gluži pretēji bija jārikojas tam, kam lēņu kopienas teritorijā piederēja kāda manta, bet kas pats personiski šai kopienai nepiederēja (brīvlaistais, pilsētnieks, apvienības etc.), viņam nācās atrast sev pārstāvi, kurš nu *personiski* zvērēja uzticību attiecīgā zemes gabala kungam un pārņēma muižas saimei piederīgās personas tiesības un pienākumus. Naudsaimniecība šo naturālās saimniecības laikam piemītošo personalitātes un lietisko attiecību saistījumu atceļ. Tā jebkurā mirklī novieto starp personu un noteikti kvalificētu lietu pilnīgi objektīvu naudas instanci un vērtības izteiksmi naudā, kam nepiemīt nekāda kvalitāte. Nauda, būdama starpnieks personas un īpašuma attiecībās, iedibina abu savstarpēju attālināšanos. Ciešo saistību starp personisko un lokālo elementu, kāda ir reiz bijusi, tā ir diferencējusi līdz tādai pakāpei, ka šodien, dzīvodams Berlīnē, es varu saņemt ienākumus no amerikāņu dzelzceļa, norvēģu hipotēkām un āfrikāņu zelta raktuvēm. Šī īpašuma tāldarbīgā forma, kuru šodien uzskatām par pašsaprotamu lietu, ir kļuvusi iespējama kopš tā laika, kad starp īpašumu un īpašnieku ir nostājusies nauda, kas abus gan šķir, gan vieno. Nauda tādējādi, no vienas puses, visu ekonomisko darbību padara tik bezpersonisku, kāda tā līdz šim nekad nav bijusi, no otras puses, tikpat nebijušā mērā tā dod patstāvību un neatkarību personai. Un līdzīgi tam, kā ir attīstījušās personības un īpašuma attiecības, evolucionē personības un asociācijas attiecības. Viduslaiku korporācija iekļāva sevī visu cilvēku; vadmalnieku cunftē nebija vien tāda indivīdu asociācija, kuras intereses būtu saistītas vienīgi ar vadmalas izgatavošanu, bet gan profesionālās, saviesīgās, reliģiskās, politiskās un daudzējādās citos aspektos izpaudušās *dzīves kopība*. Lai arī kā viduslaiku asociācija nevēlētos nodalīt profesionālās intereses, tā tomēr pavisam tieši dzīvoja savu dalībnieku dzīvi, un tie savukārt beztiesīgi pilnībā tai piederēja. Naudsaimniecība pretstatā šai vienotības formai darīja iespējamās neskaitāmi daudzas asociācijas, kuras no saviem dalībniekiem prasa vienīgi biedru naudas iemaksas vai arī tās darbojas tīro naudas interešu vadītās. Līdz ar to, no vienas puses, asociācijas darbībā kļūst iespējams izpausties tīrai objektivitātei, tās tīri *tehniskajam* raksturam, atraisītībai no personiskās nokrāsas, no otras puses, subjekts tiek atbrīvots no pašu ierobežojošās sasaistītības, jo tagad viņš ir saistīts ar kopumu nevis ar visu savu būtņi, bet galvenokārt kā naudas maksātājs un saņēmējs. Kopš tā laika,

² hūfa (vācu valodā: *die Hufe*) – relatīva zemes platības mērvienība viduslaikos. Tās lielums bija reģionāli atšķirīgs amplitūdā no apm. 16,8 līdz 24,2 ha, lopkopības reģionos – pat vairāk nekā 30 ha. – A.S.

kad katra atsevišķā dalībnieka intereses tiešā vai pastarpinātā veidā ir saistījušās ar naudu, nauda kā izolācijas starpslānis, – tāpat kā tā atrodas starp īpašumu un īpašnieku, – atrodas starp asociāciju kā objektīvo kopumu un personību kā subjektīvo kopumu, un abiem ir piedāvājusi jaunu patstāvību un attīstības iespējas. Šādas attīstības vainagojums ir akciju sabiedrība, kur uzņēmums ir objektīvs un neatkarīgs no atsevišķā akcionāra, savukārt akcionārs ir līdzdalīgs asociācijā vienīgi ar kādu naudas summu, kā persona viņš ir absolūti nesaistīts ar šo asociāciju.

Tieši ar to, ka naudai pretstatā visām specifiskajām vērtībām ir raksturīgs bezpersoniskums un bezkrāsainība, un šīm naudas īpašībām kultūras attīstībā ir jāklūst vēl izteiktākām, tāpēc ka naudai ir jāizsver daudzveidībā nemiīgi pieaugošs lietu skaits, tieši ar to, ka naudai nepiemīt raksturs, tā ir sniegusi nepārvērtējamu pakalpojumu. Jo, būdama šāda, tā spēj nodrošināt to, ka var notikt kopdarbība starp tādiem indivīdiem un grupām, kas ļoti strikti uzsver to, ka visā pārējā tās ir šķirtas un savstarpēji rezervētas. Tādējādi tiek novilkta gluži jauna līnija, kas norāda, kādi dzīves saturi ir pieejami asociācijām. Minēšu tikai divus piemērus, kuri, kā man šķiet, izteiksmīgi iezīmē to smalko robežu, kā nauda dara iespējamu, no vienas puses, interešu vienotību, no otras puses, nošķirtību. Francijā pēc 1848. gada veidojās viena aroda strādnieku asociāciju sindikāti tādā veidā, ka katra asociācija deleģēja sindikātam savu nedalāmu fondu un tā varēja rasties kopīga, nedalāma kase. Tā bija paredzēta tam, lai būtu iespējams iepirkties vairumā, izsniegtu aizdevumus u. tml. Taču šiem sindikātiem nebūt nebija tāds mērķis, ka visas līdzdalīgās asociācijas būtu jāapvieno un jāpārveido par vienu asociāciju, to mērķis bija gluži cits – ļaut katrai asociācijai saglabāt savu īpašo organizāciju. Šis gadījums ir ļoti zīmīgs tādēļ, ka strādniekus tai laikā bija pārņēmusi neviltota asociāciju veidošanas kaislība. Tas, ka viņi šai gadījumā bija izteikti noraidījuši tik viegli iespējamo saplūšanu, norāda uz to, ka viņiem ir bijuši kādi īpaši spēcīgi apsvērumi, kas likuši ieturēt savstarpēju rezervētību, – un tomēr arī šādos apstākļos viņi atrada iespēju, kā reālajai interešu kopībai ļaut izpausties kaut vai vienīgi naudas kopīpašumā. Nākošais piemērs: Gustava Ādolda apvienības – lielākās vajāto evaņģēlisko draudžu atbalsta kopienas panākumi nebūtu iespējami, ja vien naudas iemaksu objektīvais raksturs nebūtu notušējais naudas devēju konfesionālās atšķirības; bet, tā kā šis kopdarbs kļuva iespējams, kaut arī ārpus tā luterāņi, reformāti, uniāti ne par ko nebūtu piedabūjami darīt kopīgi kaut ko citu, tad tas kļuva par ideālu saistvielu un piedevām stiprināja kopējās piederības jūtas. Vispār var sacīt, ka arodapvienības šis viduslaikiem tikpat kā nezināmais organizācijas veids, kas, tā teikt, apvieno akcijai to, kas indivīdā ir bezpersonisks, un to milzīgi

panākumi kļuva iespējami, pateicoties naudai, un tās mūs ir iemācījušas līdz šim vienīgo pastāvošo iespēju, kā apvienoties, absolūti rezervējot visu personisko un specifisko, – ir apvienošanās forma, kas tagad ir kļuvusi pilnīgi pašsaprotama un tā pauž vienu no vislielākajām pārmaiņām kultūrā un milzu progresu kultūrā.

Tādēļ, apsūdzot naudas funkcionēšanas nošķirošo un atsveišinošo ietekmi, nedrīkstētu vispār aizmirst lūk, ko. Nauda ļoti spēcīgi sasaista vienu un to pašu saimniecisko aprindu dalībniekus tādēļ, ka ir nepieciešamība iemainīt naudu pret noteiktām, konkrētām vērtībām; tieši tādēļ, ka nauda pati par sevi nevar tikt tieši patērēta, tā izdara norādi uz citiem indivīdiem, no kuriem var iegūt to, kas ir reāli patērējams. Tādējādi modernais cilvēks ir atkarīgs no nesarīdzināmi lielāka piegādātāju un ienākuma avotu skaita nekā pilnīgi brīvais senģermānis vai vēlākais dzimtcilvēks; viņa eksistence ik brīdī ir saistīta ar simtām interesēm, kuru pamats ir nauda, bez šīm saitēm viņš nespētu turpināt eksistenci līdzīgi tam, kā nespētu dzīvot dzīvas būtnes atsevišķs orgāns, ja to atslēgtu no asinsrites sistēmas.

Visvairāk šo modernajai dzīvei piemītošo saplūšanu un saaugšanu veicina mūsu darba dalīšana, kas, skaidrs, ka naturālās maiņas laikā nevarēja attīstīties vairāk par visnepieciešamāko, tātad vairāk par iedīgli. Jo, kā gan būtu savstarpēji samērojama atsevišķo produktu vērtība tikmēr, kamēr vēl nebija viena kopēja mēra, ar ko varētu samērot visatšķirīgākās lietas un kvalitātes? Kā gan maiņa būtu varējusi notikt gludi un viegli, kamēr vēl nebija tāda maiņas līdzekļa, kas varēja salīdzināt jebkuru diferenci, par kuru varēja pārvērst jebkuru produktu un kas pats varēja tikt pārvērsts par jebkuru produktu? Un, tā kā nauda dara iespējamu šādu produkcijas sadalīšanas veidu, tad tā nenovēršami savieno cilvēkus, jo nu ikviens strādā citam un vienīgi visa darba kopums rada visaptverošu saimniecisko vienotību, kas papildina³ atsevišķā indivīda vienpusīgo darbību. Tā galu galā nauda ir tā, kas cilvēkus sasaista daudz vairāk nekā asociāciju romantiķu cildinātā feodālā dzimta vai pirmatnējā apvienība.

³ Samaksa par darbu naudā veicina darba dalīšanas attīstību, jo parasti ar naudu apmaksā tikai vienpusīgu darba veikumu: vienīgi objektīvajam, ar personību nesaistītajam atsevišķajam produktam atbilst bezkvalitatīvais, abstraktais ekvivalents, kāda ir nauda. Par cilvēku kopumā ar visu viņa daudzējādību tur, – kur nepastāv verdzība, – nevar tikt maksāts naudā, ar naudu darba dalīšanas ietvaros var tikt apmaksāts vienīgi konkrēts darbs. Tādēļ darba dalīšanas attīstībai ir jāiet roku rokā ar naudsaimniecības izvēršanos. Starp citu, tieši šis fakts izskaidro mājkalpotāju darba attiecību trūkumus un pretrunas modernajā laikmetā; jo te vēl joprojām par naudu līdz ar savu pakalpojumu totalitāti tiek pirktis viss cilvēks kopumā. G.Zimmela piezīme.

Un galu galā nauda ir izveidojusi visiem cilvēkiem visaptverošu kopīgo interešu lauku, ko absolūti nevarēja izdarīt naturālās saimniecības laikos; līdz ar naudu ir radies tiešs savstarpējās saprašanās pamats, ir radusies direktīvu vienlīdzība; tas viss ārkārtīgi veicināja *vispārcilvēciskā* maskarādes rašanos, kas kopš iepriekšējā gadsimta⁴ kultūras un sociālajā vēsturē ir spēlējusi tik lielu lomu – tieši tāpat kā šī maskarāde uzradās Romas impērijas kultūrā tad, kad to bija pilnīgi caurvijusi naudsaimniecība.

Bet, tāpat kā nauda, – kas labi izgaismojas jau iepriekšteiktajā, – ir ļāvusi izveidoties vispār gluži jaunai proporcijai starp brīvību un atkarību, tā pagēr nenovēršamu un ciešu saistīšanos ar citiem, no otras puses, tā ir pavērusi īpaši plašu spēles telpu individualitātei un iekšējās neatkarības jūtām. Iepriekšējos saimnieciskajos laikmetos cilvēks bija savstarpējās atkarības attiecībās ar daudz mazāku cilvēku skaitu, bet šie nedaudzie bija individuāli pazīstami un nemainīgi, turpretim tagad mēs esam daudz atkarīgāki no preču piegādātājiem vispār, kas bieži mainās un jebkurš no tiem ir viegli nomaināms: no katra *konkrēta* piegādātāja esam kļuvuši daudz neatkarīgāki. Tieši šādām attiecībām ir jāveido spēcīgs individuālisms, tāpēc ka cilvēkus atsvešina vienu no otra un katram liek ievilkties sevī nevis izolācija no citiem, bet gan tādas attiecības ar citiem, kurās netiek ņemts vērā, ar ko konkrēti stājas attiecībās, attiecību anonimitāte, vienaldzība pret individualitāti. Pretstatā tiem laikiem, kad visām ārējām attiecībām ar citiem vienlaikus bija arī personisks raksturs, jaunajos laikos nauda dara iespējamu to, kas saskaņā ar mūsu sniegto jauno laiku raksturojumu ir atšķirība starp cilvēka objektīvo ekonomisko darbību un viņa individuālo tonējumu, viņa īsteno Es, kas tagad nu visās attiecībās pavirzās nost un savā ziņā var pārvietoties no starppersoniskajām attiecībām uz visdziļākajiem iekšējiem slāņiem.

Modernās kultūras straume sadalās divos šķietami pretējos tecējumos: no vienas puses, tā ir nivelācija, nolīdzināšana, aizvien lielāku sociālo grupu rašanās, jo vienādi nosacījumi ļauj piesaistīt visnomaļāko, un, no otras puses, tā ir atteka, kas veicina individuālā veidošanās vispārākajā pakāpē, personas neatkarību, personas veidošanās patstāvību. Abus šos tecējumus ir izveidojusi naudsaimniecība, kas dara iespējamu to, ka, no vienas puses, pastāv pavisam vispārīgs, itin visur vienādi darbīgs līdzeklis, kas apvieno intereses, veicina sasaistīšanos un saprašanos, no otras puses, naudsaimniecība dara iespējamu viskāpinātāko personības rezervētību, individualizāciju un brīvību.

Sekas, kas pieminētās kā pēdējās, prasa, lai tiktu vēl pierādītas. Kopš seniem laikiem padarītā izteikšana naudā un atlīdzināšana ar naudu ir tikusi

⁴ Orientācijai laikā: te minētais gadsimts ir Lielās franču revolūcijas gadsimts. – A.S.

izjūta kā personiskās brīvības līdzeklis un balsts. Tā klasiskās romiešu tiesības noteica, ka tas, kam ir pienākums veikt noteiktu darbu, drīkst noraidīt atlīdzību par darbu naturālā izteiksmē, un to, ka darba vērtību drīkst apmaksāt naudā arī pret otras tiesībpersonas gribu. Tādējādi bija dota garantija tam, ka visas personiskās saistības varēja atpirkt par naudu, un šajā aspektā šis noteikums civiltiesību jomā ir jāapzīmē kā personiskās brīvības *Magna charta*.⁵ Šim strāvojumam pievienojās daudzveidīgā dzimstcilvēku atbrīvošana. Piemēram, tie dzimstcilvēki, kas viduslaikos muižā bija amatnieki, brīvību bieži ieguva tādējādi, ka iesākumā viņu darbs tika ierobežots, pēc tam tas tika fiksēts, līdz beidzot tas tika izteikts kā nodeva naudā. Brīvības progresu ļoti veicināja arī trīspadsmitajā gadsimtā angļu grāfistēs veiktais jaunievedums, kas pieļāva to, ka strādnieki un kareivji savu pienākumu veikšanu drīkstēja aizstāt ar naudas maksājumiem. Tāpat viens no vissvarīgākajiem Džozefa II rīkojumiem, ar kuriem viņš gribēja ievadīt zemnieku emancipāciju, bija tas, kas zemniekiem ļāva, pat lika klausas un naturālās nodevas aizstāt ar naudas maksājumiem. Veicamā darba aizstāšana ar nodevu naudā tūdaļ pat atbrīvo personību no specifiskās savažotības, ko tai uzliek veicamais darbs: cits tagad var izvirzīt prasības nevis saistījumā ar tiešu, personiski veicamu darbu, bet gan saistījumā ar bezpersonisku darba rezultātu; naudas maksājumā vairs nav personības klātesamības, tajā ir kaut kas tāds, kas ar indivīdu iekšēji ir pilnīgi nesaistīts. Bet tieši tādēļ veicamā darba aizstāšana ar naudu var atstāt arī nomācošu iespaidu. Atēnu savienības dalībnieku tiesību zaudēšana iesākās tad, kad tie savu līdzšinējo līdzdalību savienībā ar kuģiem un to komandām nomainīja pret naudas maksājumiem Atēnām; šī atbrīvošanās, kas šķietami likās, ka tā pārsvarā ir atbrīvošanās no personiskajiem pienākumiem, faktiski nozīmēja atteikšanos no savas politiskās līdzdalības, no tā nozīmīguma, uz kuru drīkst pretendēt vienīgi tad, kad ir ieguldīts specifisks darbs, kad ir likts lietā reāls spēks. Progresējošā naudsaimniecībā bieži paliek nepamanīts tas, ka tais pienākumos, no kuriem atpērkas, bieži ir paslēptas grūtāk pamanāmas tiesības un nozīmīgas lietas, kuras tiek zaudētas, ja atsakās no pienākumiem. Viena un tā pati seku divdabība izriet gan, naudu dodot, gan arī, naudu ņemot pārdošanas aktā. Īpašuma pārvēršana naudā, no vienas puses, tiek izjūta kā atbrīvošanās. Ar naudas palīdzību mēs varam objekta vērtību pārvērst jebkurā sev vēlamā formā, pirms tam objekts ir pastāvējis vienā formā; ar naudu kabatā mēs esam brīvi, pirms tam mūs darīja atkarīgus īpašuma saglabāšanas un lietošanas

⁵ *Magna charta* vai arī: *Magna carta libertatum* (lat.val.) – Lielā brīvību harta, 1215.gada angļu likumdošanas akts. - A.S.

nosacījumi. Vienīgi jāņem vērā tas, ka itin bieži tieši šāda brīvība vienlaikus nozīmē arī to, ka dzīve zaudē savu saturu un tās substance kļūst irdena! Tieši tādēļ tas pats likums, kas iepriekšējā (astotņpadsmitajā gadsimtā A.S.) gadsimtā ļāva zemniekiem kļauties aizstāt ar naudas nodevu, vienlaikus aizliedza kungu kārtai uzspiest zemniekiem naudas maksājumus. Likās, ka zemniekam pat netiktu nodarīta nekāda netaisnība, ja dzimtskungs par piemērotu cenu atpirktu no viņa tiesības uz zemi (lai to pievienotu muižas zemei); tikai jāņem vērā tas, ka zemniekam vienīgi zemē slēpās vēl kas gluži cits nekā tikai īpašuma vērtība; zeme viņam deva iespēju derīgi strādāt, zeme bija viņa interešu centrs, zeme noteica viņa dzīves saturisko virzību, kuru viņš pazaudētu tai pašā mirklī, kad zemes vietā viņam piederētu vienīgi tās vērtība naudas izteiksmē. Iepriekšējā gadsimtā bieži praktizētā brīvlaišana par izpirkuma naudu zemniekus momentāni darīja brīvus, bet atņēma viņiem to, kas nav samaksājams, to, kas patiešām brīvībai piešķir vērtību drošu objektu, kas garantē personisko nodarbošanos. Te ir tas, kas naudā balstītajā kultūrā uztrauc. Uztraukums ir bijis kā vēlinajā Atēnu valstī, tā vēlinajā Romas impērijā, tā arī mūsdienu pasaulē tādēļ, ka aizvien vairāk ir to lietu, kuras var pirkt par naudu, kuras ir iegūstamas par naudu, un sāk likties, ka nauda parādību ņirboņā ir mierīgi pastāvošais pols, ka tādējādi pārāk bieži paliek nepamanīts tas, ka arī saimnieciskās aprites objektiem piemīt kas tāds, kas nav izsakāms naudā; pārāk viegli notic tam, ka to vērtību ir iespējams precīzi izteikt naudā, ka to naudas ekvivalentam nav nekāda atlikuma. Neapšaubāmi, ka tieši te ir dziļi slēptās saknes tam, ka mūsdienām ir raksturīgs problemātiskums, nemiers un neapmierinātība. Objektu kvalitatīvās puses psiholoģiskais akcents naudsaimniecībā mazinās, nepārtraukti vajadzīgā objektu novērtēšana naudā galu galā noved pie tā, ka nauda sāk likties kā vienīgā derīgā lieta, aizvien ātrāk it kā pagaist lietu specifiskā, ekonomiski neizsakāmā nozīmība, tas gan atbiejas kā vienīgi modernajam laikmetam piemītoša, neskaidra, ļoti nomācoša sajūta: liekas, ka mums nemitīgi no pirkstiem izslīdētu dzīves kodols un jēga, ka aizvien retāka kļūtu definitīva apmierinātība, ka nemaz nav bijis vērts pūlēties un censties. Es negribu apgalvot, ka mūsu laikmets jau pilnībā būtu šādas dvēseliskas konstitūcijas varā; bet tur, kur notiek tuvošanās šādai dvēseliskai konstitūcijai, konstatējama nepārprotama kopsakarība, ka kvalitatīvās vērtības aizvien vairāk pārklāj tīri kvantitatīvās vērtības, ka kvalitatīvās vērtības aizvien vairāk saista intereses, kas fokusētas uz lielumu, kas izsakāms vienīgi kā vairāk vai mazāk, – bet pilnīgi un galīgi mūsu vajadzības apmierina vienīgi kvalitatīvās vērtības.

Un faktiski, izsakot lietu vērtības ekvivalentu tādā maiņas līdzeklī, kuru var lietot kurš katrs, tiek devalvētas arī pašas lietas to augstākajā nozīmē. Nauda ir “zemiska”⁶ tāpēc, ka tā ir ekvivalents, kas der visam un katram; vienīgi individuālais ir cēls; tas, kas līdzinās daudz kam, tas līdzinās arī tam, kas ir viszemākais, un tādēļ tas novelk viszemākajā līmenī arī to, kas ir visaugstākais. Katra nivelācija ir traģika tāpēc, ka nivelācija nepastarpināti tieši noved *viszemākā* elementa atrašanās vietā. Jo visaugstākais vienmēr var noslīdēt līdz viszemākajam, bet viss zemais gandrīz nekad nespēj pacelties līdz tam līmenim, kurā atrodas visaugstākais elements. Tādējādi nivelējot lietās to, kas tajās ir visheterogēnākais, naudas izteiksmē, cieš lietu patīgākā vērtība un tādēļ valoda pamatoti visu, kas ir īpašs un izcils, apzīmē ar vārdu “nesamaksājams” Tiesa, psiholoģiskais reflekss saistījumā ar šo faktu mūsu labklājīgajos slāņos izpaužas kā “pārkairinātība”⁷ Tā radusies tādēļ, ka nu šo slāņu ļaudīm pieder tāds līdzeklis, par kuru tie, neraugoties uz tā bezkrāsaino nemainību, pērk visdaudzveidīgākās un visspecifiskākās lietas; tā radusies tādēļ, ka jautājumu, kā vērts tas ir, aizvien vairāk un biežāk izspiež jautājums, cik vērts tas ir, kas aizvien vairāk un vairāk mazina to izsmalcināto jutīgumu, ko izraisa lietu specifikas un individualitātes izraisītais kairinājums. Tā arī ir pārkairinātība, kad uz savdabību un niansētību, kas piemīt objektiem, sajūtas vairs nereaģē atbilstoši niansēti, bet visi objekti tiek sajusti vienādā un tādēļ matētā tonējumā, kas dara nepieejamu visu košo, atšķirīgo krāsu spektra amplitūdu.

Tieši šis naudas raksturs, kas kļūst jo izteiktāks, jo vairāk lietu ar to tiek svērts – tā tad progresējošā kultūrā, – nosaka to, ka kādā augstāko attiecību daļā tā zaudē sev agrāk piemītošo apsēstības nozīmi, piem., ir sašaurinājusies naudassodu joma. Senģermāņu tiesībās vissmagākos noziegumus, ieskaitot slepkavības, izpirka par naudu. Grēksūdze baznīcā kopš septītā gadsimta varēja tikt aizstāta ar naudas ziedojumu, turpretī modernajās tiesībās naudassodi ir ierobežoti un tiek piemēroti relatīvi vieglu nodarījumu gadījumā. Tas gan nenozīmē, ka naudas nozīme būtu mazinājusies, tas nozīmē tieši pretējo, tas liecina par to, ka naudas nozīme ir palielinājusies, jo tagad ar to tiek izsvērts daudz lielāks lietu skaits, un tādēļ tā ir kļuvusi vēl bezkrāsaināka un ir vēl vairāk zaudējusi rakstura īpatnības, un tādēļ tā vairs

⁶ Zimmels līcis pēdīnās vārdu: *gemein*, kura nozīme šajā kontekstā ļaujās vārdu *kopējs, kopīgs* un *zemisks* saspēlei. Oriģinālā teikums iesākas ar vārdiem: *Das Geld ist "gemein"* (...). – A.S. Arī te notiek spēle ar vārda daudznozīmību un divnozīmību šajā teikumā. Pēdīnās liktais vārds *Blasiertheit*, kas darināts no franču vārda *blasé*, nozīmē gan uzpūtību, snobismu, aristokrātijas atdarināšanu, gan pārkairinātību. – A.S.

nemaz nevarētu kalpot kā izlīdzinājums tajās pavisam īpašajās vai arī izņēmuma attiecībās, kurās būtu runa par to, kas attiecas uz personībai būtiskām un dziļi iekšējām lietām, un nevis tādēļ, ka tās gandrīz kā visu nevarētu dabūt par naudu, bet gan tieši tādēļ, ka arī tās var nopirkt, pārtrauca naudisko atpirkšanos par tikumiski reliģiskajām prasībām, kas ir baznīcas grēksūdzes pamatā. Šai punktā zīmīgi sastopas divi galvenie vēsturiskās attīstības strāvojumi. Ja primitīvajā sabiedrībā slepkavību varēja izlīdzināt ar naudu, tad tas nozīmēja, no vienas puses, to, ka indivīda vērtība vēl nebūt nebija akcentēta, ka indivīds vēl nebūt netika izjuts kā neatkārtojama un neaizstājama būtne, kā tas notika vēlākā laikā, kad viņš daudz pārliecinošāk un individualizētāk pacēlās pāri grupai; no otras puses, tas nozīmē to, ka nauda vēl nebija kļuvusi tik indiferenta, ka nauda vēl nestāvēja tik izteikti viņpus jebkādam kvalitatīvam nozīmēm. Progresējošā cilvēku diferenciācija un tikpat progresējošā naudas indifferences sastopas, lai padarītu neiespējamu to, ka slepkavību var izpirkt par naudu.

Līdzīga virzība kā šīm sekām, kas izpaužas kā naudas noslīpēšanās un deteriorācija aizvien pieaugošajā tās ekvivalentu aplī, ir citām, ārkārtīgi svarīgām sekām, kas izriet no naudas virskundzības: naudu – šo tīro līdzekli citu labumu iegūšanai, sāk izjust kā patstāvīgu labumu, lai arī tās vienīgā nozīme ir būt pārejai, būt ķēdes loceklim tajā virknējumā, kas ved uz definitīvu mērķi un baudījumu, psiholoģiski virkne šajā pakāpē tiek pārtraukta, mērķapziņa apstājas pie naudas. Tā kā moderno cilvēku vairākumam savas dzīves lielākajā daļā par vistuvāko centienu mērķi ir jānostāda naudas pelnīšana, tad rodas priekšstats, ka visa dzīvē sasniedzamā laime un pilnīga apmierinātība ar dzīvi būtu solidāra ar noteiktu naudas summu: nauda cilvēka iekšējā pasaulē no tīrā līdzekļa un priekšnosacījuma pārtop par galamērķi. Vienīgi ir jāreķinās ar to, ka tad, kad nu šis mērķis ir sasniegts, tad neskaitāmi daudzās reizēs ir tā, ka iestājas nāvējoša garlaicība un vilšanās, kas visuzkrītošāk ir novērojams tirgotāju vidē pēc tam, kad tie, iekrājuši zināmu summu naudas, uzsāk rantjē dzīvi; izzūdot tiem apstākļiem, kas vērtībapziņai likuši koncentrēties uz naudu, nauda atklāj savu patieso raksturu, ka tā ir tikai līdzeklis, kas kļūst nederīgs un neizraisa apmierinājumu, ja vienīgi uz tā tiek balstīta dzīve, – nauda ir tikai tilts, kas ved uz definitīvām vērtībām, un uz tilta dzīvot nav iespējams.

Katras augstākas kultūras viena no pamatpazīmēm un pamatproblēmām ir šī sakarība, ka līdzekļi nomāc mērķus. Tas notiek tādēļ, ka tās (augstākās kultūras – A.S.) būtība pretstatā primitīvajām attiecībām ir tajā, ka te cilvēku nolūki vairs nav vienkārši, tie neaprobežojas ar tuvumā esošo, tie nav īstenojami tiešā akcijā, bet gan pakāpeniski kļūst tik grūti, tik komplicēti, tik

tālu stāvoši, ka to īstenošanai ir vajadzīga līdzekļu un mehānismu daudzpakāpju konstrukcija, ir vajadzīgi sagatavošanās soļi, kas noklāj daudzpakāpju apkārtceļu. Diezin vai augstāko attiecību līmenī jau pirmais solis var novest pie mērķa; un ne jau ar vienu vien līdzekli ir pietiekami, lai gan arī šo vienu bieži vien nevar iegūt tieši, bet ir vajadzīgs līdzekļu kopums, kuru attiecībās viens vienmēr ir saistīts ar citu, līdz galā līdzekļi saplūst vienā definitīvā mērķī. Tādēļ jo lielākas kļūst briesmas iestrēgt šajā līdzekļu labirintā un, tajā maldoties, aizmirst par galamērķi. Tā ir ar tehniku visās dzīves sfērās, tehnika ir vienīgi līdzekļu un darbarīku sistēma, jo māksliniecišķāka tā kļūst, jo vairāk tā visā iekļaujas, jo sadalītāka tā kļūst, jo vairāk tā tiek izjauta kā pašpietiekams galamērķis, kam vairs nekas neseko. Tā ir cēlies visu to ārējo tikumu patstāvīgums, kuri sākotnēji bija vienīgi līdzekļi, kas kalpoja noteiktiem sociāliem mērķiem, vēlāk šie līdzekļi kļuva par pašvērtību, turpināja pastāvēt kā patstāvīgas prasības, kaut arī reiz bijušie mērķi jau sen kā aizmirsti vai arī ir kļuvuši iluzori. Modernos laikus, šķiet, ka jo īpaši tas attiecas uz visjaunākajiem laikiem, caurvij saspīlējuma, gaidu, neatrisinātu dziņu jūtas, – liekas, ka galvenajam, definitīvajam, kas dzīvei un lietām piešķirs patiesu jēgu un kļūs par to centrālo punktu, būtu vēl jāuzrodas. Neapšaubāmi, ka tādas jūtas ir radušās tādēļ, ka līdzekļi ir ieguvuši pārsvaru, ka tās ir izraisījis mūsu komplicētās dzīves tehnikas spiediens, kad viens līdzeklis ir pārklājis citu tīkmēr, līdz īstie mērķi, kuru labā tiem ir jākalpo, ir aizvirzījušies aizvien tālāk un tālāk, līdz pietuvojušies apziņas horizontam un beidzot aiz šī horizonta nozuduši. Un vērienīgāk par naudu šai procesā nav līdzdarbojies neviens cits elements, līdz šim nekad nevienam objektam, kuram ir vērtība tikai tāpēc, ka tas ir līdzeklis, nav izdevies tik enerģiski, tik pilnīgi, tik veiksmīgi kļūt – šķietami vai patiesi – par dzīvei kopumā pašpietiekamu centienu mērķi.

Tas, ka nauda, pateicoties tam, ka ir milzīgi pieaudzis par naudu iegūstamo objektu skaits, ir ieņēmusi centrālo pozīciju, daudzējādi ietekmē atsevišķas modernās dzīves rakstura pazīmes. Nauda ir pievirzījusi kārdinoši tuvu atsevišķajam (indivīdam – A.S.) pilnīgas viņa vēlmju apmierināšanas iespējas. Nauda dod iespēju momentāni iegūt visu, kas vien vispār var likties iekāres vērts. Nauda kļūst par pastarpinājumu starp cilvēku un viņa vēlmēm, nauda kļūst par mehānismu, kas atvieglo vēlmju piepildīšanu, un tā kā, iegūstot naudu, kļūst neskaitāmi daudz kas iegūstams, tad rodas ilūzija, it kā visu iegūt būtu vieglāk par vieglu. Jo tuvāk ir laime, jo lielākas ir ilgas pēc tās. Jo ne jau tas, kas ir absolūti tāls un liegts, bet gan tas, kas ir vēl neiegūts un kura iegūšana, šķiet, teju teju būs iespējama, kā tas notiek naudas organizācijā, – liek iekvēloties vislielākajām ilgām un kaislībām.

Acīmredzams ir tas, ka tieši naudas vara un naudas gūtie panākumi ir bijuši tie, kas izraisījuši modernā cilvēka neapvaldāmās alkas pēc laimes, par ko Kants ir izteicies ne mazāk par Šopenhaueru, par ko sociāldemokrātija ir izteikusies ne mazāk par amerikānismu, kas mūsdienās pieaug spēkā. Specifiski modernā "iekāre", kas piemīt šķirām un indivīdiem, lai kā arī to nelādētu vai arī tai neuzgavilētu kā kultūras attīstības stimulam, varēja rasties tādēļ, ka tagad ir kas tāds līdzīgs sauklim, kas sevī koncentrējis visu, kas vien ir iekāres vērts, ka tagad ir tāds centrālais punkts, kuru iegūstot, esi ieguvis pasaku burvju atslēdziņu, ar kuru vari piekļūt visiem dzīves priekiem.

Un ir ļoti nozīmīgi, ka tādējādi nauda pretstatā konstantajiem, noteiktajiem mērķiem, kuri var nebūt vēlami jebkurā laikā vai kuru sasniegšana var nebūt gribēta jebkurā laikā, kļūst par tādu nenoteiktu mērķi, tiekšanās pēc kura ir principiāli iespējama vispār jebkurā laikā.

Līdz ar to modernajam cilvēkam tiek iedots patstāvīgs dzenulis darbībai, nu viņam ir mērķis, kas kā *pièce de résistance*⁸ uzrodas tūdaļ, līdzko citi mērķi tam atbrīvo vietu, potenciāli tas vienmēr ir klātesošs.

Modernajai dzīvei piemīt nemiers, drudzainība, nepārtraukta saspringtība tāpēc, ka nauda ir kā neapstādināms ritenis, kas dzīvi padara par *perpetuum mobile*⁹ mašīnu. Šleiermahers ir uzsvēris kristietībā to, ka tā atšķirībā no iepriekšējām ticības formām, kur reliģiozais noskaņojums bijis piesaistīts noteiktam laikam un vietai, ir padarījis dievbijību, ilgošanos pēc Dieva par ilgstošu dvēseles konstitūciju. Tā arī ilgošanās pēc naudas ir ilgstoša konstitūcija, kuru dvēsele uzrāda pilnīgi īstenotas naudsaimniecības apstākļos. Tā psihologam ir neiespējami neievērot biežās žēlabas, kas izskan par to, ka nauda būtu kļuvusi par mūsdienu dievu. Protams, ka vienīgais, ko viņš var izdarīt, ir pievērst tam uzmanību un atklāt nozīmīgas sakarības priekšstatos, jo psiholoģijas privilēģija ir tajā, ka tā nevar izsmiet. Domu par Dievu dziļākā būtība ir tajā, ka Viņā apvienojas visa pasaules daudzveidība un visi tās pretstati, ka Viņš ir *coincidentia oppositorum*¹⁰, kā to skaisti pateicis viduslaiku beigu nozīmīgs modernais gars – Kūzas Nikolajs. Šī ideja, ka visas esamībai piemītošās svešādības un nesamierināmības Viņā rod vienotību un izlīdzinājumu, radīja iekšēja miera, drošības sajūtu, visaptverošu jūtu bagātību, ko iekļauj sevī priekšstats par Dievu un apziņa, ka Viņš mums ir! Naudas izraisītās jūtas sev atbilstošajā jomā, neapšaubāmi, psiholoģiski ir līdzīgas. Tā kā nauda aizvien vairāk kļūst par absolūti pietiekošu visu vērtību

⁸ *Pièce de résistance* (franču val.) – te: izturīgs elements. – A.S.

⁹ *perpetuum mobile* (lat.val.) – mūžīgais dzinējs.

¹⁰ *coincidentia oppositorum* (lat.val.) – pretstatu sakrišana.

izpausmi un ekvivalentu, tad tā paceļas pār visu daudzveidīgo objektu plašumu gluži abstraktā augstumā, tā kļūst par centru, kurā sastopas un atrod kaut ko kopīgu lietas, kas ir pilnīgi pretējas, svešas, tālas; tādējādi arī nauda faktiski nodrošina pacelšanos pāri atsevišķajam, nodrošina uzticēšanos savai visvarenībai tāpat kā augstākajam principam, jo tā nodrošina to, ka jebkurā mirklī mēs varam iegūt atsevišķas un zemākas lietas, vienlaikus varam tās tūdaļ atkal pārvērst naudā. Šī drošība un miers, ko nodrošina apzināšanās, ka tev ir nauda, šī pārliecība, ka līdz ar naudas īpašumu tev pieder tas, kas atrodas vērtību krustpunktā, tīri psiholoģiski, tā sacīt, formāli sniedz dziļāku izskaidrojumu tam, kāpēc ir izskanējušas žēlabas par to, ka nauda ir kļuvusi par mūsdienu dievu.

No tā paša avota ceļas citā virzienā vērsta un samērā perifēriska modernā cilvēka rakstura iezīme. Naudsaimniecībā pieaug nepieciešamība izmantot matemātiskas operācijas ikdienas saskarsmē. Daudzu cilvēku dzīve ir aizpildīta ar to, kā kvalitatīvās vērtības izteikt, izsvērt, pārreķināt, reducēt uz kvantitatīvajām vērtībām. Tas nepārprotami ir veicinājis to, ka jauno laiku būtība salīdzinājumā ar iepriekšējiem laikmetiem, kuriem bija impulsīvāks, visaptverošāks, emocionālāks raksturs, ir prātnieciski rēķinoša. Vispār, pieaugot naudas novērtējumam, dzīves saturos bija jāienāk daudz lielāki precizitātei un robežu noteiktībai, jo nauda iemācīja to, kā jebkuru vērtību noteikt un specificēt līdz pat starpībai feniņa apjomā. Tur, kur lietas tiek uzvertas to tiešajā savstarpējā saistībā, – tā tad tur, kur tās netiek reducētas uz naudu kā kopsaucēju, – tur daudz vairāk tiek noapaļots, tur vienība tiek vieglāk mainīta pret citu vienību. Dabiski, ka eksaktums, stingrība, precizitāte dzīves ekonomiskajās attiecībās šādi pat iekrāso citus dzīves saturus, naudas izplatīšanās neapšaubāmi nav veicinājusi dzīves mākslas lielā stila attīstību. Izplatoties naudsaimniecībai, tāda pati ietekme ir pieaugošajai sīknaudas lietošanai. Līdz 1759. gadam angļu banka mazākas vērtības banknotes par 20 sterliņu mārciņām apgrozībā nelaida, kopš tā laika ir noticis noslīdējums līdz 5 sterliņu mārciņu banknotēm. Un vēl zīmīgāks ir tas, ka līdz 1844. gadam banknotes bija aprītē vidēji 51 dienu, kamēr tās tika prezentētas izpirkšanai sīknaudā, 1871. gadā – 37 dienas, tā tad 27 gadu laikā sīknaudas vajadzības intensitāte bija pieaugusi gandrīz par ceturtdaļu. Faktam, ka katrs, kam kabatā ir sīknauda, bieži vien var ļauties momentānam kārdinājumam tūdaļ pat nopirkt visdažādākos sīkumus, ir jārada industrija, kas pārtiek no šīs iespējas. Šis apstāklis un vispār naudas dalāmība mazākās summās nepārprotami veicina sīkā stila rašanos modernās dzīves ārējā, jo īpaši estētiskajā formējumā, tas palielina to sīko lietu daudzumu, ar kurām mēs pārblīvējam savu dzīvi. Un ētiskajā jomā nekādā ziņā nav noticis tāds pats

iekšējā apzinīguma kāpinājums, kas atbilstu tai precizitātei un eksaktumam, ko analogi kabatas pulkstenim cilvēku ārējās attiecībās ir ieviesusi naudas izplatīšanās. Naudas gluži objektīvais un indiferentais raksturs pavedina to vienādi labi un iekšēji nesasaistīti iesaistīties kā viscildenākajās, tā viszemiskākajās akcijās, tas viegli pavedina uz zināmu izlaidību un apšaubāmību rīcībā, ko citās akcijās, kas nav tīri naudiskas akcijas, kavē bieži pašu objektu struktūra, kā arī rīcības subjekta individuālā attieksme. Tāpēc personas, kuras citādi tiek uzskatītas par godīgām, iesaistās vistumšākajos "darījumos", un daudzi cilvēki tieši tajās lietās, kas ir tīri naudiskas lietas, biežāk nekā citās attiecībās rīkojas tikumiski apšaubāmāk, divdomīgāk un tā, it kā tiem nebūtu sirdsapziņas. Beidzot sasniegtajā rezultātā, tas ir, naudā, vairs nav gluži nekas manāms par tā sākotni, kamēr citi īpašumi un stāvokļi, būdami individuālāki, kvalitātēm bagātāki, vai nu priekšmetiski, vai arī psiholoģiski atgādina par savu sākotni; tā tajos ir vairāk manāma, to tie vairāk atgādina. Turpretī, ja darbs ir iepļūdis lielajā naudas okeānā, tad tas vairs nav identificējams, un izteku raksturā vairs nav itin nekā no ieteiku rakstura.

Pārtraucot iztīrīt naudas aprites atsevišķās sekas, beigšu ar pavisam vispārīgu piezīmi par naudas un mūsu kultūras dziļāko pazīmi un motīvu saistību. Ja būtu vēlēšanās jauno laiku dzīves raksturu un lielumu izteikt formulā, tad tā varētu būt šāda: izziņas, rīcības, ideālu veidošanas satura stingrās, substancionālās un stabilās formas tiek pārveidotas par formām, kuru saturs ir attīstībā, kustībā, labilitātes stāvoklī. Paveroties uz jebkura dzīves satura likteni, kas veidojies mūsu acu priekšā, tā apveidā nepārprotami ir saskatāma šāda līnija: mēs atsakāmies no tādām drošām patiesībām, kas vērstos pret jebkādu attīstību, un labprāt izziņu pakļaujam nemitīgai pārveidei, paplašināšanai, korektūrai, – tas viss nozīmē to, ka visās nozarēs nepārtraukti pieaug empīrijas nozīme. Organismu sugas un veidi mūs vairs nevedina domāt par mūžīgo radīšanu, tie kļūst par bezgalībā tiecīgas evolūcijas posmiem. Viena un tā pati tendence virzās gan lejupejoši uz nedzīvo, gan augšupejoši uz visaugstākajām garīgajām formācijām: modernā dabaszinātnē mūs māca, ka matērijas sastingums izzūd elementāro daļiņu nepārtrauktajā virpulī; agrāko laiku ideālus, kas atradās viņpus pārmaiņām un pretrunām, nu iepazīstam kā tādus, kas ir atkarīgi no vēsturiskajiem nosacījumiem, kas piemērojas visām vēsturiskajām pārmaiņām. Sociālo grupu ietvaros aizvien vairāk un vairāk notiek atbrīvošanās no striktiem norobežojumiem, sastingums, ko izraisīja kastām līdzīgā piederība sociālajam slānim un tradīcijas, par svētību vai par samaitāšanu, tiek laužts, un personība var cirkulēt dzīves situāciju mainīgajā daudzveidībā, gluži kā spoguļojot sevi

lietām piemītošo formulu Πάυτᾶ βεῖ¹¹ Šajā lielajā un vienotajā dzīves procesā, kas jauno laiku garīgo un sociālo kultūru tik krasi pretnostāda kā viduslaikiem, tā arī antīkajai senatnei, iekārtojas, to balstot un tā balstīta, naudas vara. Tā kā lietas sev ekvivalentu rod pilnīgi bezkrāsainā, viņpus jebkādām specifiskām noteiksmēm esošā maiņas līdzekli, tā kā tās jebkurā brīdī var apmainīt pret šādu līdzekli, tad tās savā veidā tiek slīpētas un nogludinātas, to berzes laukums samazinās, notiek nemītīgs lietu savstarpējās izlīdzināšanās process, to cirkulācija, došana un ņemšana notiek pavisam citā tempā, kā tas bija naturālajā saimniecībā, aizvien lielāks to lietu skaits, kas likās, ka ir ārpus maiņas procesa, tiek iesaistīts nenorimtājā maiņas plūsmā: atgādināšu vienīgi par šai ziņā viskrasāko piemēru par zemes īpašuma likteni naudas kundzības režīmā. Tā pati pāreja no stabilitātes uz labilitāti, kas raksturo visu moderno pasaules ainu, naudsaimniecības apstākļos ir pārņēmusi savā varā arī ekonomisko kosmosu, kura liktenis kā jebkuras vienotas kustības daļas liktenis ir būt vienlaikus par veseluma simbolu un spoguļi.

Te var vien norādīt, ka tāda parādība kā naudsaimniecība, lai kā arī neliktos, ka tā pakļaujas vien saviem tīri iekšējiem likumiem, tomēr seko tam pašam ritmam, kas regulē visas vienlaicīgās, to skaitā visnomaļākās kultūras kustības kopumu. Atšķirībā no vēsturiskā materiālisma, kas visu kultūras procesu padara atkarīgu no ekonomiskajām attiecībām, apcerējums par naudu var mums sniegt atziņu, ka saimnieciskās dzīves forma gan var radīt tālejošas sekas, kas ietekmē noteiktā perioda psihisko un kultūras situāciju, taču, no otras puses, saimniecisko formu, tās raksturu ietekmē vēsturiskās dzīves lielais vienotais strāvojums, kura sākotne un motīvi neapšaubāmi ir dievišķs noslēpums. Ja esam atklājuši formu līdzību un dziļās kopsakarības, ja esam atklājuši to, ka nauda ir tā paša sakņu stīgojuma atzars, kas mūsu kultūrā saplāucis ziediem, tad atklājas, ka viss notiekošais žēlabu vietā, kuras par *auri sacra fames*¹² un naudas nesto postu izskan tieši no garīgo un dvēselisko labumu kopējiem, varētu sniegt mierinājumu. Jo vairāk izziņa piekļūst saknēm, jo skaidrākam jākļūst tam, ka naudsaimniecības attiecības rada gan ēnas puses, gan vismalkāko un visaugstāko, kas ir mūsu kultūrā, tā kā tās tāpat kā visus lielos vēsturiskos spēkus, varētu pielīdzināt mītiskajam šķēpam, kas spēj dziedināt paša cirstās brūces.

No vācu valodas tulkojusi Anna Stepčenko

Πάυτᾶ βεῖ (sengrieķu val.) – viss plūst.

¹² *auri sacra fames* (lat.val.) – alkas pēc zelta, zeltkāre.

Georgs Zimmels

LIELPILSĒTAS UN GARĪGĀ DZĪVE¹

Modernās dzīves visdziļākās problēmas izriet no indivīda prasībām saglabāt savas esības patstāvību un savdabību iepretim tam pārspēkam, kāds ir sabiedrība, vēsturiskais mantojums, dzīves ārējā kultūra un tehnika, kas ir jaunākais veidojums cīņai ar dabu, ko *fiziskās* eksistences dēļ izcīnījis primitīvais cilvēks. 18. gadsimta aicinājumā atbrīvoties no jebkādas saistības, kas vēsturiski izaugusi no valsts un reliģijas, morāles un saimniecības, lai tādējādi attīstītos visiem cilvēkiem sākotnēji piemītošā labā iedaba; 19. gadsimta prasībā līdzās cilvēka brīvībai atzīt viņa savdabību darba dalīšanā un veikumā, kas atsevišķo (indivīdu A.S.) dara neatkārtojamu un ļoti nepieciešamu, taču aizvien vairāk arī par papildinājumu pārējiem; Nīčes ieskatā, ka visneierobežotākā savstarpējā cīņa ir indivīdu pilnveidojošas attīstības nosacījums, turpretī sociālisma skatījumā šis nosacījums ir jebkādas konkurences apspiešanā, – visur skan viens un tas pats pamatmotīvs: subjekta sacelšanās pret to, lai viņš netiktu nonivelēts un izmantots kā sabiedriski tehnisks mehānisms. Kad tiek jautāts par modernās dzīves specifisko produktu iekšējo būtību, tā teikt, par kultūras ķermeņa dvēseli, tāpat kā man to tagad nākas darīt saistījumā ar mūsu lielpilsētām, – tad, lai iegūtu atbildi par vienādojuma risinājumu, ir jāizpēta, kādi personības piemērošanās veidojumi

¹ Pēdējie šī nozīmīgā referāta izdevumi vācu valodā būtu: Simmel G. *Die Großstädte und das Geistesleben // Simmel G. Brücke und Tür Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft* / M. Landmann, M. Susman (Hg.). - Stuttgart: K.F. Koehler, 1957. - S. 227-242. G.Zimmela Kopoto rakstu izdevumā šis referāts ir iekļauts 7.sējumā. Sk. *Simmel G. Gesamtausgabe. Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908* / O.Rammstedt (Hg.). - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. - Bd.7 - S.116-131.

Šī referāta idejas Amerikas Savienotajās Valstīs ir bijušas kā katalizators un fundamenta urbānās socioloģijas izveidei. Sk.: Weinstein D., Weinstein M.A. *Postmodern(ized) Simmel*. London, New York: Routledge, 1993: "“The Metropolis and Mental Life” is known in American sociology primarily as a founding work in urban sociology (...)” P 108, proti, Amerikas socioloģijā “Lielpilsētas un garīgā dzīve”, pirmām kārtām, ir pazīstams kā darbs, kas likts urbānās socioloģijas pamatā (...)”. – A.S.

iedibinās starp individuālās un pārindividuālās dzīves saturiem, lai mērotos ar ārējiem spēkiem.

Lielpilsētnieciskās individualitātes tipa psiholoģiskais pamats ir *nervu dzīves kāpinājums*, kas izriet no straujas un nemitīgas ārējo un iekšējo iespaidu maiņas. Cilvēks ir atšķirību būtne (Unterschiedswesen), t.i., viņa apziņa tiek kairināta ar atšķirību, kas pastāv starp tagadējo un iepriekšējo iespaidu; pastāvīgi iespaidi, to nenozīmīga diference, ierastā norises un pretstatījuma regularitāte, tā teikt, mazāk nolieto apziņu nekā strauji mainīgu ainu sastrēgums, krasa dažādība vienā uztvērumā, uzmācīgo impresiju negaidītība. Tā kā lielpilsēta rada tieši šādus psiholoģiskus nosacījumus ikreiz, kad ir jāpāriet iela, kā arī ar savu saimnieciskās, profesionālās, sabiedriskās dzīves tempu un daudzveidību, tad jau dvēseles dzīves jutekliskajā fundamentā, apziņas kvantumā, kas no mums kā būtnes, kura organizēta pēc atšķirību principa, tiek prasīts, tā iedibina dziļu pretstatu mazpilsētas un lauku dzīvei, kur jutekliski garīgās dzīves ainas plūdums noris lēnākā, ierastākā, vienmērīgākā rītmā.

Tas dara saprotamu to, kāpēc dvēseliskajai dzīvei lielpilsētā visupirms ir intelektuāls raksturs, turpretim mazpilsētā tā ir vairāk balstīta uz jūtām un emocionālām attiecībām. Tur tā sakņojas dvēseles neapziniskākos slāņos un vislabāk sakuplo neiztraucētu ieradumu līdzsvarotā samērīgumā. Turpretī prāta vieta ir mūsu dvēseles caurspīdīgajā, apziniskajā, augšējā slānī, prāts ir tāds mūsu iekšējais spēks, kam piemīt vislielākās piemērošanās spējas; prāts ir nepieciešams, lai tiktu galā ar pretstatiem un mainīgumu, kas ir parādībās, lai pasargātos no satricinājumiem un iekšējā apvērsuma, ko izraisītu *jūtas* vienas pašas, kuras ir konservatīvākas, jo ir pieradušas pie vienmērīga parādību ritma. Tādējādi lielpilsētnieka tips, kurš, protams, ietver sevī tūkstošiem individuālu modifikāciju, izveido sev aizsardzības orgānu, kas viņu pasargā no sakņu zaudēšanas draudiem, ko rada pilsētvides ārējie strāvājumi un diskrepance: viņš reaģē galvenokārt nevis ar jūtām, bet gan ar prātu, kura kā dvēseliskas prerogatīvas attīstību veicinājuši tie paši cēloņi, kas kāpinājuši apziņu. Tā uz parādībām tiek reaģēts ar tādu psihisko orgānu, kas ir mazāk jutīgs, kas ir visvairāk attālināts no personības dzīlēm.

Šī racionālā mērenība sazarojas daudzējādās atsevišķās parādībās un tā ir kā aizsargs, kas subjektīvo dzīvi lielpilsētā pasargā no izvarošanas. Kopš seniem laikiem lielpilsētas ir bijušas naudsaimniecības rezidence, jo saimnieciskās maiņas daudzveidība un koncentrācija piešķir maiņas līdzeklim tādu svarīgumu, kādu tas nekad neiegūtu laukos, kur taupīgumā noris maiņas kustība. Bet starp naudsaimniecību un prāta kundzību pastāv visciešākā saikne. Abiem kopīga ir tīrā objektivitāte attieksmē pret cilvēkiem un lietām,

kur formālais taisnīgums itin bieži iet vienkopus ar nesaudzīgu bardzību. Tīrā prāta cilvēks ir vienaldzīgs pret visu patiesi individuālo tādēļ, ka individuālais izraisa tādas reakcijas un veido tādas attiecības, kuras ar loģisko prātu līdz galam nav saprotamas, tieši tāpat naudas princips neskar parādību individualitāti. Naudu interesē vienīgi tas, kas parādībām ir kopīgs, to maiņas vērtība, kas visas kvalitātes un savdabību nivelē uz vienu vienīgu jautājumu – cik tas maksā? Visas starppersoniskās attiecības, kuru pamatā ir jūtas, ir dibinātas uz individualitātes pamata, bet tajās attiecībās ar cilvēkiem, kas veidotas racionāli, cilvēki tāpat kā skaitļi paši par sevi ir vienaldzīgi elementi, – tie interesē tikai saistījumā ar objektīvi mēramo pakalpojumu, ar tiem rēķinās līdzīgi tam, kā lielpilsētnieks rēķinās ar saviem piegādātājiem un klientiem, ar saviem mājkalpotājiem un visai bieži ar sev obligātās sabiedriskās saskarsmes personām, – pretstats tam ir saskarsme šaurākā lokā, kur neizbēgami tiek iepazīta individualitāte, kas tikpat neizbēgami izturēšanos ietonē emocionāli, tas iedibina zināmu viņpusējību vienīgi objektīvi mēramam pakalpojumam un pretpakalpojumam.

Saimnieciski psiholoģiskajā jomā būtiskais te ir tas, ka primitīvākās attiecībās ražots tiek tam klientam, kas precī pasūtījis, tādējādi ražotājs un pircējs ir savstarpēji pazīstami. Modernā lielpilsēta turpretim gandrīz pilnīgi pārtiek no ražošanas tirgum, t.i. te tiek ražots pilnīgi nepazīstamiem, nekad nesastaptiem pircējiem. Līdz ar to abu partiju intereses kļūst nežēlīgi lietīškas; to racionāli rēķinošajam saimnieciskajam egoismam nav jābailojas par nobīdēm, ko varētu izraisīt neparedzēti, ar personiskajām attiecībām saistīti faktori. Un tas ir tik acīmredzami ciešā mijiedarbībā ar naudsaimniecību, kas lielpilsētās dominē un tajās ir izskaudusi gan jēlkādu ražošanu pašam sev, gan arī tiešu preču apmaiņu, gan jo dienas jo vairāk reducē darbu klientam, ka neviens nezīnātu pateikt, kas sākotnēji ko ir ietekmējis, dvēseliski intelektuālistiska konstitūcija – naudsaimniecību vai arī naudsaimniecība ir bijusi noteicošais faktors šādas dvēseliskas konstitūcijas izveidē. Neapšaubāms ir vienīgi tas, ka lielpilsētas dzīves forma ir visauglīgākā augsne šādi mijiedarbībai; pierādījumu es te gribētu vēl papildināt ar visnozīmīgākā angļu konstitūcijas vēsturnieka izteikumu: visā angļu vēsturē Londona nekad nav tikusi saukta par Anglijas sirdi, bieži tā ir saukta par Anglijas prātu un vienmēr – par tās naudasmaisu!

Raksturīgi, ka vieni un tie paši dvēseliskie strāvājumi saplūst un izpaužas dzīves virspusē kādā šķietami necīgā iezīmē. Modernais gars aizvien vairāk un vairāk ir kļuvis rēķinošs. Praktiskās dzīves rēķinošā precizitāte, ko ir iedibinājusi naudsaimniecība, atbilst tam dabaszinātņu ideālam, kas pasauli vēlas pārvērst par rēķina paraugu, katru tās daļu izteikt matemātiskā formulā;

tieši naudsaimniecība ir tā, kas ir piepildījusi tik daudzu cilvēku dienas ar svēršanu, rēķināšanu, skaitļošanu, kvalitatīvo vērtību reducēšanu uz kvantitatīvajām vērtībām. Dzīves elementu attiecībās līdz ar naudas rēķinošo būtību ir ienākusi precizitāte, drošība vienlīdzības un nevienlīdzības noteikšanā, nepārprotamība norunās un rēķinos, tāpat kā ārējo precizitāti ir ietekmējusi vispārējā kabatas pulksteņa izplatīšanās. Bet ir arī tādi lielpilsētas nosacījumi, kas saistījumā ar šo būtisko iezīmi ir kā cēlonis, tā sekas. Tipiskā lielpilsētnieka attiecības un darīšanas mēdz būt tik daudzveidīgas un komplicētas, it īpaši tādēļ, ka komplicēto organismu te veido tik liela cilvēku koncentrācija, kuriem ir tik diferencētas intereses, ka viss sabruktu neatšķetināmā haosā, ja norunās un darījumos nepastāvētu vislielākā precizitāte. Ja pēkšņi Berlīnē visi pulksteņi kaut vai vienas stundas ietvaros sāktu rādīt katrs savu laiku, tad visa saimnieciskā un pārējā komunikatīvā dzīve tiktu satricināta uz ilgu laiku. Šķiet, ka ar lielajiem attālumiem saistītie veltīgie nācienu un visa ilgā gaidīšana vēl vairāk izsauktu neatgūstamus laika zudumus. Tādējādi lielpilsētnieciskā dzīves tehnika vispār nav domājama, ja visas darbības un mijattiecības visprecīzākajā veidā netiktu iekļautas stingrā, pārsabjektivā laika shēmā.

Taču arī te priekšplānā iznāk tas, kas vispār var būt vienīgais visa šī apcerējuma uzdevums: proti, ka no jebkura punkta esības virspusē, lai cik ļoti tas neliktos tajā ieaudzis un no tās izaudzis, ir iespējams nolaist svērteni uz dvēseles dziļēm, ka galu galā visas, pat visbanālākās ārīšķības ir saistītas ar galēji radikālas izšķiršanās vadlīnijām, kas skar dzīves jēgu un stilu. Precizitāte, aprēķināmība, eksaktums, viss tas, ko lielpilsētas dzīvei ir uzspiedusi tās komplicētība un izvērstība, ir visciešākajā kopsakarībā ne vien ar tās naudsaimniecisko un intelektuālistisko raksturu, bet tam visam ir jāiekrāso arī dzīves saturs un ir jāveicina dzīves iracionālo, instinktīvo, suverēno būtības iezīmju un impulsu izslēgšana, kas tā vietā, lai no ārienes pieņemtu vispārīgu, shematiski precizētu formu, paši grib noteikt dzīves formu. Lai arī šādi raksturotas, sevī krāšņas eksistences nebūt nav neiespējamas pilsētā, tās tomēr ir pretstats tās tipam un tāpēc ir saprotams Raskina un Ničes kaislīgais naidis pret lielpilsētu – šie vīri dzīves vērtību saskata vienīgi tās shematiskajā vienreizībā, visiem vienādi neprecizējamajā un tādēļ no šī paša avota izplūst viņu naidis arī pret naudsaimniecību un esības intelektuālismu.

Tie paši faktori, kas ar savu eksaktumu un minūšu precizitāti dzīves formu ir padarījuši par augstākā mērā bezpersonisku veidojumu, no otras

pusēs, ietekmē to augstākajā mērā personiskuma virzienā. Pārkairinātība², iespējams, ir vienīgā dvēseliskā parādība, kuru lielpilsēta tik noteikti būtu paturējusi sev. Pārkairinātība, pirmām kārtām, ir ātri mainīgu un cieši satuvinātu pretstatu izraisīta nervu kairinājuma sekas, kas, šķiet, ir ietekmējis arī lielpilsētnieciskās intelektualitātes kāpinājumu; tieši tādēļ jau dumji un no sākta gala garīgi nedzīvīgi cilvēki nemēdz būt pārkairināti. Tāpat kā pārkairina baudu dzīve, kas nepazīst mēru, jo tā uzbudina nervus visstiprākajai reakcijai tik ilgi, līdz beidzot tie vispār pārstāj reaģēt, – tāpat arī gluži nekaitīgi iespaidi, ja tie strauji nomaina viens otru un ir pretišķīgi, atbildes reakciju uzspiež tik varmācīgi, rausta te uz vienu, te uz otru pusi tik brutāli, ka tiek izsmeltas pēdējās spēka rezerves un, paliekot tai pašā vidē, neatliek laika atjaunotnei. Šādi radusies nespēja reaģēt uz jaunu kairinājumu ar tam atbilstošu enerģiju tad arī ir pārkairinātība, kuru, ja salīdzinām ar mierīgāku un pārmaiņām trūcīgāku vidi, īstenībā uzrāda katrs lielpilsētas bērns.

Šim fizioloģiskajam lielpilsētnieciskās pārkairinātības avotam pievienojas cits avots, kas ir saistīts ar naudsaimniecību. Pārkairinātības būtība ir nejutīgums pret atšķirībām lietās, taču nevis tādā nozīmē, ka atšķirības netiek pamanītas, kā tas ir gadījumā ar garā vājajiem, bet gan tādejādi, ka lietām piemītošo atšķirību nozīme un vērtība, un līdz ar to arī lietas pašas tiek uzskatītas par mazsvarīgām. Pārkairinātajam tās visas liekas vienādi matētas un pelēki tonētas, neviena nav tā vērtā, lai tai dotu priekšroku. Šāds dvēseles noskaņojums ir neizbēgams subjektīvs reflekss uz pilnībā īstenotu naudsaimniecību; tā kā nauda visas lietu daudzveidības izsver vienādi, visas to savstarpējās kvalitatīvās atšķirības izsaka atšķirībā, kas saucas cik, tā kā nauda ar tai piemītošo bezkrāsainību un indiferenci izvīzās par visu vērtību kopsaucēju, līdz ar to tā kļūst par visšausminošāko nivelētāju, tā nenovēršami izdobj no lietām to kodolu, savdabību, specifisko vērtību, nesalīdzināmību. Tās visas ir ieguvušas vienādu īpatvaru un tā tās peld nemitīgi uz priekšu plūstošajā naudas straumē, visas atrodas vienā līmenī un atšķiras vienīgi ar naudas lielumu, kas tās nosedz. Kādā atsevišķā gadījumā naudas ekvivalenta izraisītais lietu iekrāsojums vai drīzāk nokrāsas zaudējums var būt neievērojami mazs; taču attiecībā uz to, cik pieejami par naudu iegūstamie objekti ir bagātajam, jā, varbūt, ka pat tajā vispārīgajā

Vācu valodā šis termins ir izteikts ar vārdu *Blasiertheit*, kuru Zimmels ir darinājis no franču valodas īpašības vārda *blusé* un darbības vārda *blaser*, kura nozīmes ir: pārsātināt, notrulināt, padarīt nejūtīgu.

Pārkairinātība, šķiet, ir saturiski atbilstošākais termina *Blasiertheit* tulkojums. – A.S.

raksturā, kādu publiskais gars nu it visur šiem objektiem piedēvē, tas summējas par ievērojamu lielumu.

Tāpēc arī lielpilsētas, kuras ir naudas aprites galvenās rezidences un kurās šī apstākļa dēļ lietu pārkamība spiestā kārtā ir izplatījusies gluži citā apjomā nekā attiecībā, kas būtu saucama par mazu, ir īstenās pārkairinātības vietas. Cilvēku un lietu sablīvējums tajās sasniedz kulmināciju, tas kairina indivīda nervus visaugstākajā pakāpē; ja vieni un tie paši nosacījumi mainās, vienīgi kvantitatīvi pieaugot, tad tie pārtop par savu pretstatu, par šo savādo piemērošanās parādību, kāda ir pārkairinātība, kurā nervi samierinās ar lielpilsētas dzīves saturu un formu uz galējās iespēju robežas, līdz atklājas, ka tie atsakās reaģēt, – tāda ir kādas cilvēku daļas pašsaglabāšanās cena, kas padara nevērtīgu visu objektīvo pasauli, kas galu galā nenovēršami noved pie tādas pat paša personības bezvērtības izjūtas.

Tajā pašā laikā, kad subjekts ir pieņēmis šo eksistences formu, viņa pašsaglabāšanās lielpilsētas apstākļos pagēr ne mazāk negatīvu sociālu uzvedību. Formāli lielpilsētnieku savstarpējo izturēšanos garīgajā aspektā varētu saukt par rezervētību. Ja uz nepārtraukto ārējo saskarsmi ar neskaitāmi daudziem cilvēkiem ikreiz būtu jāreaģē iekšēji, kā to dara mazpilsētā, kur gandrīz katrs pretimnācējs ir pazīstams un pret katru ir pozitīva attieksme, tad iekšēji nāktos pilnīgi atomizēties un nokļūt pilnīgi neiedomājamā dvēseliskā stāvoklī. Daļēji šis psiholoģiskais apstāklis, daļēji tiesības neuzticēties garāmslīdošajiem elementiem, ar kuriem nākas nejauši saskarties lielpilsētas dzīvē, piespiež mūs būt rezervētiem, tādēļ mēs bieži gadiem ilgi nezinām, kāds izskatās kaimiņš, tādēļ mēs mazpilsētniekam bieži izliekamies auksti un nejutīgi.

Jā, ja es nemaldos, tad šīs ārējās rezervētības iekšiene ir ne vien vienaldzība, bet biežāk nekā to apzināties – slāpēta aversija, savstarpējs svešums un atgrūšanās, kas tajā brīdī, kad kaut kādu apstākļu dēļ nākas saskarties ciešāk, ir gatava izvērsties par naidu un cīņu. Visa šādi vērstas saskarsmes dzīves iekšējā organizācija īslaicīgi vai ilglaicīgi bāzējas uz ļoti izvērstu, daudzpakāpju simpātiju, vienaldzības un aversijas skalu. Pie tam vienaldzības sfēra nebūt nav tik liela, kā tas šķiet, pavirši vērojot; mūsu dvēseles aktivitāte izpaužas tādējādi, ka tā gandrīz vai uz katru iespaidu, kuru izraisījis cits cilvēks, atbild ar kaut kāda veida noteiktu sajūtu, kuras neapzinātība, gaisīgums un mainība to šķietami pārvērš par indierenci. Faktiski indierence mums būtu tikpat nedabiska kā savstarpēja suģestija būtu neizturama, ja tā notiktu bez izvēles, un no šīm abām tipiskām lielpilsētas briesmām mūs pasargā antipātija, kas ir latents praktiskais antagonisms un tā pirmsstadija. Antipātija ietekmē distancēšanos un novēršanos, bez kā šādu

dzīvesveidu vispār nebūtu iespējams izturēt: abu (distancēšanās un novēršanās – A.S.) samērs un sajaukums, rašanās un izzušanas ritms, izpausmes formas, – tas viss kopā ar šaurākā nozīmē vienojošajiem motīviem veido lielpilsētas dzīvesstila nedalāmu veselumu: tas, kas tajā nepastarpināti, šķiet, ir disociācija, īstenībā ir viena no elementārām socializācijas formām.

Taču atkal izrādās, ka šī slēptas aversijas toņkārtā ieturētā rezervētība ir daudz vispārīgākas lielpilsētas gara būtības forma jeb ietērps. Proti, tā nodrošina indivīdam personisko brīvību tādā veidā un mērā, kam citās attiecībās vispār nav analogijas: tādējādi vispār tā saplūst ar vienu no sabiedriskās dzīves lielajām, kādu nav daudz, attīstības tendencēm, kas ir izsakāma vien aptuveni vispārējā formulā.

Kā vēsturisko, tā tagadējo sociālo veidojumu sākotnējā formēšanās stadija ir šāda: relatīvi maza grupa pastāv stipri noslēgusies pret kaimiņu, svešām vai kaut kādi antagonistiskām grupām, šai sakarā tā ir tik cieši saliedēta sevī, ka atsevišķajam dalībniekam pieļauj izmantot pavisam šauru spēles telpu, kurā viņš varētu attīstīt savas vienreizējās kvalitātes un būt atbildīgs par savām aktivitātēm. Tā ir sākušās politiskās un ģimeniskās grupas, tāpat partiju veidošanās, tāpat – reliģiskās draudzes; ļoti jaunu apvienību pašsaglabāšanās prasa stingru robežu nospraušanu un centrtiecīgu vienotību, un tādēļ tās nevar atvēlēt indivīdam būt brīvam un īpatnam, lai iekšēji un ārēji attīstītos.

Šajā stadijā sociālā evolūcija virzās vienlaicīgi uz divām dažādām un tomēr savstarpēji saistītām pusēm. Tādā pašā mērā, kādā grupa pieaug skaitliski, telpiski, nozīmīgumā un dzīves satura ziņā, tādā pašā mērā tā atslābina savu tiešo iekšējo vienotību, sākotnējais norobežošanās krasums pret citiem tiek mīkstināts mijattiecībās un kontaktos; un tūdaļ pat indivīds iegūst tādu kustības brīvību, kas sniedzas tālu pāri sākotnēji greisirdīgajam ierobežojumam, un tādu īpatnību un savdabību, kas ir iespējama un neizbēgama tikai tādos darba dalīšanas apstākļos, kādi ir skaitliski lielākā grupā. Pēc šīs formulas ir attīstījusies valsts un kristietība, cunftes un politiskas partijas, un neskaitāmas citas grupas, protams, ka īpaši nosacījumi un atsevišķi spēki vispārējo shēmu kaut cik modificēja.

Man šķiet, ka tas ir skaidri saskatāms arī individualitātes attīstībā, kas notiek pilsētas dzīves apstākļos. Mazpilsētas dzīve antīkajā laikmetā, kā arī viduslaikos atsevišķo (indivīdu – A.S.) ierobežoja gan kustībā un attiecībās, kas virzītas uz ārieni, gan patstāvīgumā un diferenciācijā, kas vērsta uz iekšieni, modernais cilvēks tādos apstākļos nespētu elpot – vēl pat šobaltdien lielpilsētnieks, kas pārcēlies uz mazpilsētu, sajūt vismaz kādu no šāda veida

ierobežojumiem. Jo mazāka ir tā grupa, kas veido mūsu sociālo vidi³, jo ierobežotākas ir tās attiecības ar citiem, kas saistītas ar robežu pārvarēšanu, jo bailīgāk tā uzrauga indivīda darbību, dzīvi, noskaņojumus, jo drīzāk kāda kvantitatīva un kvalitatīva savdabība varētu uzspriecināt kopuma rāmjus.

Antīkajai polisai šai ziņā, šķiet, ir bijis izteikts mazpilsētas raksturs. Tās eksistences nemītīgs apdraudējums, ko īstenoja tuvi un tāli ienaidnieki, lika politiski un militāri stingri turēties kopā, lika vienam pilsonim uzraudzīt otru pilsoni, lika kopumam būt greisirdīgam pret atsevišķo (indivīdu – A.S.), kura dzīve tādējādi bija tik apspiesta, ka vismaz despotismu, kas valdīja viņa paša mājā, salīdzinājumā ar šo varētu uzskatīt par nekaitīgu. Atēnu dzīves intensīvais kustīgums un uzbudinātība, vienreizējā krāsainība ir izskaidrojama, iespējams, ar to, ka tautai, kas sastāvēja no neatkārtojami individuāli tendētām personībām, nācās nemītīgi būt pakļautai iekšējam un ārējam spiedienam, ko izraisīja deindividualizējošie mazpilsētu cīņiņi. Tas radīja saspīlējuma atmosfēru, kurā vājākie tika apspiesti un spēcīgākie izjuta kaislīgu pašapliecināšanās vēlmi. Un tieši tādēļ Atēnās izdevās saplaukt ziedos tam, kas mūsu garīgās attīstības veidā, nevarot tam atrast piemērotāku vārdu, ir jāapzīmē kā “vispārcilvēciskais”

Tā ir kopsakarība, kuras priekšmetiskais, kā arī vēsturiskais derīgums tie tiek apliecināts: visattālākie un vispārīgākie dzīves saturī un formas iekšēji ir saistītas ar visindividuālākajiem dzīves saturiem un formām; abiem ir kopīga priekšstadija un kopīgs pretinieks – nelieli veidojumi un grupējumi, kas pašsaglabāšanās nolūkā cīnās kā pret plašumu un vispārīgumu ārpus sevis, tā arī pret brīvi kustīgo un individuālo savā iekšienē. Tāpat kā feodālajā laikā “brīvs” cilvēks bija tas, kurš bija pakļauts zemes tiesībām, t.i. bija piederīgs lielākai sociālai grupai, bet nebrīvs bija tas, kura tiesības izrietēja vienīgi no iekļautības mazākā feodālu apvienībā, tāpat – vien apgarotāk un izsmalcinātāk – tas ir šodien, lielpilsētnieks ir “brīvs” pretstatā mazpilsētņiekam, kuru sasaista sīkumi un aizspriedumi. Tāpēc savstarpējā rezervētība un indifferene kā lielas grupas garīgās dzīves nosacījums un indivīda neatkarības panākums visvairāk tiek izjūsta vislielākajā lielpilsētas drūzmā, nekur citur tā nav izjūstama tik lielā mērā, jo fiziskais tuvums un saspīstība dara īsti sajūtamu garīgo distanci; atklājas vienīgi šis brīvības reverss, jo eventuāli cilvēks nekur citur nejutās tik vientuļš un pamests kā tieši lielpilsētas drūzmā; jo ar šo ir tāpat kā ar visu citu, nebūt nav nepieciešams tas, ka cilvēka brīvība viņa jūtu dzīvē atspoguļotos kā labsajūta.

Ne vien teritorijas un cilvēku skaita tiešais lielums ir padarījis lielpilsētu par pasaulvēsturiskās grupu palielināšanās un personiskās iekšēji-ārējās

³ Zimmels šo terminu izsaka ar franču valodas vārdu *milieu*. – A.S.

brīvības pieauguma korelācijas rezidenci, bet vēl uzskatamāk lielpilsētas ir kļuvušas par kosmopolitisma rezidenci. Tas ir salīdzināms ar īpašuma attīstības formu viņpus zināma lieluma īpašums mēdz pieaugt aizvien straujākā progresijā un it kā pats no sevis, – tāpat pilsētā, tiklīdz ir pārkāpta zināma robeža, tā gluži vai ģeometriskā progresijā izplešas saimniecisko, personisko, garīgo attiecību horizonts, tās ideālā teritorija; katra dinamiska izplešanās kļūst par pakāpienu nākošai nevis tādai pašai, bet gan lielākai pieauguma dinamikai, no katra pavediena it kā paši no sevis vērpjas aizvien jauni pavedieni gluži tāpat kā *unearned increment*⁴ no zemes nodokļa pilsētā, kas, pieaugot satiksmei, īpašniekam dod papildu ienākumu, kas vai pats no sevis uzradies.

Šis ir tas punkts, kurā notiek dzīves kvantitātes ļoti tieša pārvēršanās par dzīves kvalitāti un mainās dzīves raksturs. Mazpilsētas dzīves sfēra būtībā ir noslēgta pati ar sevi un noslēgta sevī. Lielpilsētai raksturīgākais ir tas, ka tās iekšējā dzīve viņiem līdzīgi tālu pārsniedz nacionālās, kā arī internacionālās aprises. Veimāra nav tam pretēja instance, jo tās nozīme bija tieši saistīta ar atsevišķām personībām un tās nozīme mira līdz ar šīm personībām, turpretim lielpilsēta tiek raksturota tieši kā būtiska neatkarība pat no visnozīmīgākajām personībām, tāda ir neatkarības reversa aina un cena, kas atsevišķajam (indivīdam – A.S.) ir jāizbaida un jāsamaksā par neatkarību.

Lielpilsētas būtībā visnozīmīgākais ir tās funkcionālais apjoms, nevis tās fizisko robežu apjoms: un šī iedarbība ir atgriezeniska, tā piešķir lielpilsētas dzīvei svarīgumu, nozīmību, atbildību. Tāpat kā cilvēks nebeidzas līdz ar sava ķermeņa robežām vai ar to telpas daļu, ko viņš piepilda darbojoties, bet gan ar laiciski un telpiski izvērstu padarītā summu: tāpat arī pilsētu veido pirmām kārtām tās tiešamībai pāri stāvošo veikumu kopums. Tas arī ir tās patiesais lielums, kurā manifestējas tās esamība.

Tas norāda uz to, ka individuālā brīvība kā tik nebijis plašs loģiskais un vēsturiskais papildinājums nebūtu jāsaprot vienīgi negatīvā nozīmē kā pārvietošanās brīvība un aizspriedumu, un mietpilsonības izžušana; būtiskākais tajā tomēr ir tas, lai savdabība un neatkārtojamība, kas galu galā kaut kādā mērā piemīt katram indivīdam, varētu izpausties dzīves veidošanā. Tas, ka mēs sekojam savas iedabas likumiem, – kas arī ir brīvība, – kļūst īsti saskatāms un pārlicina mūs pašus un citus tad, kad šīs iedabas izpausme atšķiras no citiem; vienīgi mūsu atšķirība no citiem parāda to, ka mūsu eksistences veidu mums nav uzspieduši citi.

⁴ *unearned increment* (angļu val.) – nenopelnīts pieaugums, nenopelnīta peļņa.

Pilsētas vispirms ir visaugstākajā mērā izvērstas saimnieciskās darba dalīšanas mītnes; tā (darba dalīšana – A.S.) te izveido tik ekstrēmu parādību kā ienesīgo *quatorzième*⁵ amatu Parīzē: tās ir personas, kuras pazīst pēc plāksnītes pie dzīvokļa durvīm un kuras uz vakariņu laiku ir tērpušās piemērotās drānās, lai varētu tikt ātri aizvestas turp, kur pie galda būtu jāsežas 13 personām. Tieši proporcionāli savam lielumam pilsēta aizvien vairāk piedāvā izšķirošus darba dalīšanas nosacījumus: veidojas loks, kas sava lieluma dēļ spēj ietvert sevī maksimāli daudzveidīgus darbus, vienlaikus indivīdu saspīestība un viņu cīņa par piedāvājumu piespiež tādai darba specializācijai, kurā indivīdu nevarētu viegli izspiest kāds cits.

Izšķirošais ir tas, ka pilsēta cīņu ar dabu par iztikas iegūšanu ir pārvērtusi cīņā par cilvēkiem, ka izcīnīto ieguvumu te ir nodrošinājuši cilvēki, nevis daba. Jo te plūst ne vien pieminētais specializācijas avots, bet vēl kāds – dziļāks: piedāvājuma sniedzējam ir jāmēģina panākt, lai pakalpojuma ņēmējam rastos aizvien jaunas un savdabīgākas vajadzības. Nepieciešamība atrast vēl neizmeltu peļņas avotu, atrast tik viegli neaizstājamu funkciju liek diferencēt, izsmalcināt, bagātināt publikas vajadzības, kam ir neizbēgami jānovēd pie tā, ka šai publikā rodas personiskas iedabas atšķirības.

Un šaurākā nozīmē tas savukārt noved pie dvēselisko īpašību garīgās individualizācijas, ko veicina pilsēta saistībā ar savu lielumu. Mūsu priekšā ir cēloņu virkne. Vispirms tās ir grūtības pievērst uzmanību savai personībai lielpilsētas dzīves dimensijā. Tur, kur nozīmes un enerģijas kvantitatīvais kāpinājums sevi ir izsmēlis, ķeras pie kvalitatīvo īpatnību izcelšanas, lai tādējādi, kairinot jutīgumu uz atšķirībām, mēģinātu kaut kādā veidā pievērst sev sociālās grupas apziņu, kas visbeidzot pavedina ķerties pie visten-denciozākajām dīvainībām, kuras noved pie specifiski lielpilsētnieciskās ekstravagances, dīvainībām, kaprīzēm, pretenzijām, kuru jēga vairs nebūt nav saistīta ar uzvedības saturu, bet vienīgi ar formu, ar vēlmi būt savādākam, izcelties un tādējādi kļūt pamanītam, – galu galā daudziem indivīdiem tas ir vienīgais līdzeklis, kā aplinkus ar citu apziņas palīdzību izglābties pašam savās acīs, iegūstot vismaz kaut kādu pašcieņu un apziņu, ka tev ir kāda nozīme. Tāda pati saturiskā jēga ir kādam neuzkrītošam, bet, tam summējoties, iedarbībā itin labi pamanāmam momentam: atsevišķo indivīdu satikšanās īslaicīgums un retums, salīdzinot ar saskarsmi mazpilsētā. Te slēpjas kārdinājums pasniegt sevi, cik vien iespējams, uzsvērti, kodolīgi, raksturīgi, vairāk rūpēties par nepārprotama savas personības tēla radīšanu citu apziņā, kas mazāk izteikts tad, kad tikšanās ir biežas un ilgstošas.

⁵ *quatorzième* (franču val.) – četrpadsmitais.

Dziļākais pamats tam, ka tieši lielpilsēta ir visciešāk saistīta ar visindividuālāko personisko esību – viss viens, vai uz to vienmēr ir vai nav tiesības un vai vienmēr tam seko vai neseko panākumi, – manuprāt, ir tāds: modernās kultūras attīstību raksturo tā sauktā objektīvā gara pārsvars pār subjektīvo garu, tas ir, kā valodā, tā tiesībās, kā ražošanas tehnikā, tā mākslā, kā zinātnē, tā mājas vides priekšmetos ir iemiesojusies tik liela cilvēciskā gara summa, ka salīdzinājumā ar to subjektu garīgās attīstības izaugsme ikdienā notiek ļoti nepilnīgi un aizvien vairāk atpaliek. Ja kaut aptuveni pārlūkojam to milzīgo kultūras daudzumu, kas kopš gadu simtiem ir iemiesojies lietās un izziņā, institūcijās un komfortā, un salīdzinām to ar – vismaz augstāko slāņu – indivīdu progresu tādā pašā laika posmā, tad atklājas šausminoša diferenciacija abu šo kultūru izaugsmē, dažos rādītājos, kuri attiecas uz garīgumu, maigumu, ideālismu, ir tā, ka indivīdu kultūra drīzāk jau ir regresējusi. Pamatā šī diskrepance ir pieaugošās darba dalīšanas rezultāts; jo darba dalīšana pieprasa no atsevišķā (indivīda – A.S.), lai tas veiktu aizvien vienusīgāku darbu, kas, sasniedzot augstāko pakāpi, bieži liek panīkt personībai kā veselumam. Nenoliedzami, ka indivīds aizvien mazāk un mazāk spēj tikt līdzī objektīvās kultūras nomācošajam pārsvaram. Varbūt, ka tas ir mazāk apzināts, bet vairāk izjūsts praksē un tai tumšajā kopējā noskaņā, kas cēlusies no šīs prakses, ka indivīds ir novests līdz *quantité négligeable*⁶ salīdzinājumā ar tām milzīgajām lietu un varas organizācijām, kuras pakāpeniski indivīdam izsīt no rokām visu progresu, garīgumu, vērtības un pārved tās no subjektīvās dzīves formas uz tīri objektīvu dzīves formu.

Vēl atliek vien norādīt uz to, ka lielpilsētas ir īsti skatu laukumi, kas demonstrē kultūru, kura ir pāraugusi visu personisko. Ēkās un mācību iestādēs, telpu pārvarošās tehnikas radītajos brīnumos un komfortā, kopienas dzīves formējumos un redzamajās valsts institūcijās bezpersoniskais gars ir kristalizējies tik nospiedošā pilnībā, ka personība, tā teikt, ar to nespēj spēkoties. Dzīve viņai, no vienas puses, tiek bezgalīgi atvieglota, viņu visaptveroši iekļauj un nes līdzīgi straumei dažādas ierosmes, intereses, laika un apziņas aizpildīšanas piedāvājumi, ka gandrīz vai kļūst nevajadzīgas paša peldēšanas kustības. No otras puses, dzīvi aizvien vairāk un vairāk piepilda šie bezpersoniskie saturi un piedāvājumi, kas tīko izspiest visas patiesi personiskās nokrāsas un neatkārtojamību; tā kā vispersoniskākais, lai paglābtos, ir spiests izpaust savu savdabību un īpatnību galējībās; nākas pārspīlēt, lai vispār, arī pats sev, būtu vēl sadzirdams. Individuālās kultūras atrofija objektīvās kultūras hipertrofijas rezultātā ir pamats galējā

⁶ *quantité négligeable* (franču val.) – nenozīmīgs, niecīgs, vērā neņemams lielums.

individuālisma priesteru Nīces negantajam naidam pret lielpilsētu, bet tā ir pamats arī tam, ka tieši lielpilsētās subjektīvā kultūra tiek kaislīgi mīlēta, ka tieši lielpilsētniekam subjektīvā kultūra šķiet esam viņa visnepiepildītāko ilgu pasludināšana un atpestīšana no šīm ilgām.

Ja tiek jautāts par šo abu lielpilsētas kvantitatīvo attiecību uzturēto individuālisma formu – individuālās neatkarības un personiskās savdabības izveidošanās – vēsturisko pozīciju, tad lielpilsēta gara pasaules vēsturē iegūst gluži jaunu vērtību. Individīds astoņpadsmitajā gadsimtā atradās vardarbīgā, bezjēdzīgā politiskā un agrārā, cunftiskā un reliģiskā saistījumā – ierobežojumā, kas izsenis cilvēkam vienlaicīgi uzspieda nedabisku formu un netaisnīgu nevienlīdzību. Šajā situācijā atskanēja aicinājums pēc brīvības un vienlīdzības, – radās ticība pilnīgai indivīda mobilitātes brīvībai visās sociālajās un garīgajās izpausmēs, kas vienlaikus ļautu izvirzīties priekšplānā tam visiem (indivīdiem – A.S.) kopīgajam cēlajam kodolam, ko katrā ir ielikusi daba, bet kuru ir izkropļojusi sabiedrība un vēsture. Līdzās šim liberālisma ideālam, kas radās, pateicoties Gētem un romantismam, no vienas puses, saimnieciskajai darba dalīšanai, no otras puses, 19. gadsimtā attīstījās uzskats, ka no vēsturiskajām važām atrbrīvojušies indivīdi vēlētos arī viens no otra atšķirties. Katra atsevišķā (indivīda – A.S.) vērtības nesējs nu vairs nav “vispārīgais cilvēks”, kas iemājo ikvienā, bet gan tieši viņa paša kvalitatīvā vienreizība un neatkārtojamība. Šo abu veidu ideju mainīgā savijumā un cīņā par to, kādu lomu atvēlēt subjektam kopienā, norisinās mūsdienu ārējā un iekšējā vēsture.

Lielpilsētu funkcija ir būt tai vietai, kur notiek abu strīds un vienošanās mēģinājumi, jo tieši lielpilsētās ir nosacījumi, kas abām dod iespēju attīstīties un veicina abu attīstību. Tādēļ lielpilsētas kļūst par vienreizēju, savā nozīmīgumā nepārvērtējami auglīgu vietu dvēseliskās esības attīstībai, tās sevi parāda kā vienu no lielajiem vēsturiskajiem veidojumiem, kurā ar vienādām tiesībām līdzās pastāv un attīstās visu dzīvi aptveroši pretēji strāvājumi. Bet tie atrodas pilnīgi ārpus tās sfēras, kur, gadījumā, ja kāda no to izraisītajām parādībām liktos simpātiska vai antipātiska, mums klātos būt tiesnešiem. Tā kā šie spēki ir ieauguši visā vēsturiskajā dzīvē, kuras plūstošajā esamībā mēs esam vien šūniņas, kā tās saknēs, tā vainagā, – tad mūsu uzdevums ir nevis apsūdzēt vai attaisnot, bet gan vienīgi saprast.⁷

No vācu valodas tulkojusi Anna Stepčenko

⁷ Šī priekšlasījuma iedaba neprasa literatūras norādi. Tā kultūrvēsturisko pamatdomu izklāsts un pamatojums ir dots manā “Naudas filosofijā”. – G.Zimmela piezīme.

Otheins Rammštedts

GEORGA ZIMMELA “NAUDAS FILOSOFIJA”

Ja filosofiska monogrāfija 100 gadu laikā nav zaudējusi savu aktualitāti, tad tas nav nekas neparasts šajā zinātniskajā disciplīnā. Ja kas tāds ir noticis sociālajās zinātnēs, socioloģijā vai pat tautsaimniecībā, tad tas ir pārsteidzoši; lai arī nosaukums liecina par filosofisku monogrāfiju, tas nemazina pārsteigumu. Tā ir Georga Zimmela 1900. gadā iznākusi “Naudas filosofija”, kas pēdējā desmitgadē ir kļuvusi ļoti nozīmīga kā modernā laikmeta teorija un šis darbs Zimmelu padara līdzās tautsaimniekam Keinsam (Keynes) par XX gadsimta naudas teorētiķi¹. Ja tautsaimniecība piesaista interesi ar vērtību teoriju, tad socioloģija – ar naudsaimnieciski determinētu sociālo uzvedību un tās izraisītajām sociālajām pārmaiņām.

Līdzīgi būs iedalīts mans turpmākais izklāsts: pirmajā daļā runa būs par naudu un maiņu, otrajā daļā – par naudsaimniecību un sociālajām pārmaiņām. Mana vadlīnija ir Zimmela “Naudas filosofija”

Šī monogrāfija tāpat, kā tas ir ar mani, būs uzmanības centrā vairumam citu šī kolokvija ziņojumu. Tādēļ atļausiet ievadā īsumā pakavēties pie Zimmela “Naudas filosofijas”

Zimmela “Naudas filosofija”

1900. gadā Zimmels ir publicējis darbu “Naudas filosofija”. Ja filosofiem šāds nosaukums varēja likties eksotisks, tad valsts pētnieku, tautsaimnieku un

¹ Franke H.S. *Money: the Conflict of Truth and Authority*. - London, 1977.

sociologu vidū šī tēma bija aktuāla un par to tika kaismīgi diskutēts² Iemesls sabiedrības pētnieku un katedras sociālistu reakcijai, kas lika pievērst uzmanību tām sociālajām pārvērtībām³, kuras izraisījusi naudas un kapitāla funkcionēšana, bija Marksa “Kapitāla” trešā sējuma⁴ pēcnāves izdevums, kurā notikusi pāreja uz ētiskajiem, resp., sociālo vērtību jautājumiem, kas kopš 70. gadu beigām nemitīgi tika asi uzstādīti, uz tiem tika atbildēts un tie tika uzdoti no jauna⁵ Zimmels ar darbu “Naudas filosofija” vēlējās uzsākt nevis filosofisku universitātes diskusiju, bet gan veicināt socioloģisku diskusiju. Ievadā viņš nepārprotami atvainojas par to, ka ir izpalikuši naudas pozitīvistiski socioloģiskas analīzes empīriski dati, ka ir nācies izmantot filosofisku, tātad visupirms spekulatīvu izpētes veidu⁶ Pie tam ar “Naudas filosofiju” viņš vēlējās iedibināt paraugu tam, kā apzināti nostāties opozīcijā universitātes filosofijai, parādot, ka nauda, kas ir “tā teikt, pilnīga indiferece”, “ir ne vien ievijusies visā garīgajā pasaulē kā kaut kas, kas ir jāpacieš un kas tiek paciests, bet, ka tā ir kļuvusi par garīgās pasaules būtisko

² Sal: Hoffmann J.G. *Die Lehre vom Gelde*. 1838; Chevalier M. *La monnaie*. 1850 und 1966; Schäffle A. *Die deutsche Münzkonvention von 1857*. Z.f. St. Bd.13. 1857; Grote *Die Geldlehre*. 1865, in seinen Münzstudien. 4 Bde. (viņa monētu pētījumā, kas izdots četros sējumos). 1854 - 1866; Knies *Das Geld*. 1873 und 1885; *International monetary conference*. - Paris, 1878; nebst histor.-liter. Appendix von S. Dana Horton. 1879; Hildebrand R. *Die Theorie des Geldes*. 1883; Soetbeer *Deutsche Münzverfassung. 1874 -1881. Soetbeer Literatur -Verzeichnis über Geld- und Münzwesen, insb. über den Währungsstreit 1871-1891, 1892; Haupt, Histoire monétaire de notre temps*. 1886; Helfferich *Die Reform des deutschen Geldwesens*. 2 Bde. 1898; Hildebrand R. *Natural-, Geld- und Kreditwirtschaft*. J.f.N.. I. F. 2 Bde. 1864; Hildebrand R. *Die Entwicklungsstufen der Geldwirtschaft*. J.f.N. I.F. 26.Bd. 1876; Knapp G.F. *Staatliche Theorie des Geldes*; Lazarus M. *Geld* (Vortrag). 1879; Menger, *Geld //Hwb.d. StW. Gut im Überblick*; Schmoller G. *Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre*. Leipzig: Duncker u. Humblot, 1904. - Teil II. - S.60-100. Naturālisma un socioloģijas ciešā saistījuma dēļ ir jānorāda arī uz E. Zolā darbu “Nauda” 1891.

³ Sal.: piem., šai sakarā visiespaidīgāko darbu: Sombart W *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx*. Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. 1894. - S.555-594.

⁴ Sal.: Marx K. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd.3. I. Teil: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion / Hg. von Friedrich Engels.- Hamburg: Otto Meissner, 1894. Sal.: Köhnke K.Ch. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. - S.302 ff.

⁶ Sal.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. (Turpmāk: PhdG) S.9 f. Zimmels te uzsver, ka pozitīvajām zināšanām vienmēr ir jāpaliek fragmentārām un tādēļ ir vajadzīga filosofija.

kustības formu simbolu”⁷ Un šādu nostādni viņš dēvē par “empīrisko panteismu”⁸

Taču “Naudas filosofijai” Zimmela dzīvē 1900. gadā ir bijusi nozīme vēl kādā citā dimensijā: Georgs Zimmels ir dzimis Berlīnē, te ieceļojoša ebreju tirgotāja ģimenē. 1876. gadā Berlīnē viņš ir uzsācis filosofijas, vēstures un etnopsiholoģijas studijas, 1881. gadā pēc tam, kad tika izvirzīti iebildumi pret īsto disertāciju, viņš promocijai iesniedza godalgoto darbu par Kantu. Arī habilitācija noritēja problemātiski, fakultātē tika akceptēts tikai otrais priekšlasījums, kas notika 1884. gada oktobrī. Pēc tam Zimmels ir privātdocents līdz 1901. gadam; tad līdz 1914. gadam – ārštata profesors ar tādu īpatnību, ka nav saņēmis atalgojumu; 1914. gadā pārcēlies uz Strasburgu, kur ieguvis štata profesora vietu filosofijā⁹ Šajā nebūt ne spīdošajā akadēmiskajā augstskolas karjerā darbs “Naudas filosofija” ir verstu zīme, jo šī grāmata pamudināja Frīdriha Vilhelma karaliskās Berlīnes universitātes Filosofijas fakultāti pirmo reizi ierosināt Zimmelu paaugstināt amatā par ārštata profesoru, kas tika noraidīts par šo atbildīgajā ministrijā, kur Zimmelam tika pārņemts tas, ka viņš nodarbojoties ar socioloģiju un esot saistīts ar relativismu¹⁰ Tādēļ Zimmels apzināti mērķtiecīgi savas ceturtās monogrāfijas “Naudas filosofija” nosaukumā lietojis vārdu “filosofija” Un tādēļ viņš jau priekšvārdā ir aizstāvējis pret iespējamo pārmetumu, kas varētu vainot relativismā, kā arī ir pakārtojis socioloģisko aspektu vēsturiskā materiālisma kritikai¹¹ Šāda pieeja izrādījās veiksmīga, jo fakultātes otrreizējā prasība, tagad jau par filosofu Zimmelu, tika ņemta vērā.

⁷ PhdG // *Georg Simmel Gesamtausgabe* (Turpmāk: GSG). - Bd. 6. - S.12.

⁸ PhdG // *GSG*. Bd.6. S.732. – Šis izklāsts ir atrodams pirmajā izdevumā 1900.gadā, turpmākajos izdevumos tas ir izzudis. Domājams, ka šī Zimmela norāde ir vēsta pret pārmetumu, ka viņš esot “relativists”

⁹ Vēl joprojām nav uzrakstīta Zimmela biogrāfija. Ieskati biogrāfijā ir atrodami šādās publikācijās: Landmann M. Bausteine zur Biographie // *Buch des Dankes an Georg Simmel* / Landmann M. Gassen K. (Hg.). Berlin: Duncker und Humblot, 1958. S.11-30. Dahme H.-J., Rammstedt O. Einleitung // *Simmel G. Schriften zur Soziologie* / Diess. (Hg.). - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983. 4. Aufl. 1992. S.7-34. Dahme H.-J. *Georg Simmel*. Lehrbrief Fernuniversität Hagen, 1987. S. 23-29. Köhnke K. Ch. Der junge Simmel zwischen Positivismus und Neukantianismus // *Simmel Newsletter*. 1991. - No.1. - S.123-138.

¹⁰ Sk.: Rammstedt O. Programm und Voraussetzungen der Soziologie Simmels // *Simmel Newsletter*. -1992. - No.2. - S.1-21, īp.7.lpp.

¹¹ Sk.: *PhdG*. - S.13, 208. - Šķiet, ka otrajā izdevumā, kas nācis klajā 1907.gadā, Zimmels apsvēris iespēju atteikties no taktiskajiem argumentiem; sk. attiecīgos variantus 731.-732. un 754.lpp. Darba “Naudas filosofija” 587.lpp. un turpmākajās lappusēs Zimmels ir expressis verbis (izteiksmīgi. - A.S.) reaģējis un kritizējis Kārļa Marksa “Kapitāla” 3.sējumu.

1. Nauda un maiņa

Filosofs Georgs Zimmels kopš deviņpadsmitā gadsimta deviņdesmito gadu vidus apsvēra to, kā varētu zinātniskot socioloģiju, un nonāca pie analītiska formas un satura nošķiruma. Tādējādi socioloģijas priekšmets viņam vairs nav sabiedrība vai rīcība (Handeln), kas vienmēr ir saistīta ar indivīdu, viņa motīviem, vajadzībām un orientāciju uz citiem cilvēkiem, bet gan tas, kas notiek starp cilvēkiem (norisinās starp cilvēkiem): savstarpēja reakcija, mijiedarbība – pirms simts gadiem amerikāņi to pārtulkojuši vārdā “interakcija” Mijiedarbībā veidojas tādas aktieru uzvedības formas, kas ir kvalitatīvi jaunas un patstāvīgas, jo ir kristalizējušās, atbrīvojoties no rīcības individuāli psihiskajiem pamudinājumiem. Šīs formas ir izveidojis aktieru izturēšanās veids un to noteikumus iemācās. Pēc Zimmela domām, šīs sociālās formas nevis veido sabiedrību, bet drīzāk tās pašas ir sabiedrība¹².

Un viena no sociālajām formām, ja ne īstākā sociālā forma, ir maiņa¹³ Un tās nozīme ir jūtama arī tajā Zimmela uzsvērumā, kur sacīts, ka jebkuru mijiedarbību ir iespējams analizēt kā maiņu¹⁴ Vēl skaidrāk tas ir pasacīts Zimmela 1908. gada “Socioloģijā”: “Maiņa ir cilvēku savstarpējās mijiedarbības lietiskošanās (Sachwerdung).”¹⁵ Jo tajā tiek dotas savstarpēji līdzvērtīgas lietas, “cilvēku savstarpējo attiecību tīrais dvēseliskums projicējas priekšmetos” Šī attiecību lietiskošana (Versachlichung), ko Zimmels ir dēvējis arī par “to ieaugšanu lietās”, noris tādējādi, ka modernajā naudsaimniecībā ir mazinājusies jebkuras personiskās mijiedarbības nozīme, preces tajā jau sen ir uzsākušas patstāvīgu eksistenci; vēl zīmīgāk būtu, ja vērtību izlīdzināšanās maiņā notiktu automātiski tikai kā rēķināšana un cilvēki uzstātos vienīgi kā

¹² Sk.: Simmel G. Zum Problem der Soziologie //GSG. Bd.5. S.54.-55. Simmel G. Soziologie //GSG. -Bd.11.-17.lpp. un turpmākajās lappusēs. Tur formulējums ir šāds: socioloģijas uzdevums varētu būt vienīgi abstrahētu formu aplūkošana, “kuras ir ne tik daudz socializētājas, bet drīzāk pašas ir socializācija” (24.lpp.). Šal. arī formulējumu, kas izdarīts darbā “Naudas filosofija”: “Sabiedrība nav nekas cits kā speciālo mijiedarbību kopuma vispārīgs apzīmējums vai rezumējums” (210.lpp.).

¹³ “Ir skaidri jāapzinās, ka cilvēku savstarpējo attiecību lielākā daļa var tikt uzlūkota kā maiņa; tā vienlaikus ir vistīrākā augstākās pakāpes mijiedarbība, kas savukārt nosaka cilvēku dzīvi, tiklīdz ir vēlme iegūt materiālu un saturu.” (PhdG. - S.59.)

¹⁴ Sk.: PhdG. - 59.lpp. un turpmākajās lappusēs.

¹⁵ GSG. Bd. 11. S.662. Šī pasāža ir jau rakstā “Pateicība. Socioloģisks eksperiments” //Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur. 1907. No. 1. 593.-598.lpp. Citāts no 593.lpp., kur vēl termina “mijiedarbība” (Wechselwirkung) vietā ir lietots vārds “mijdarbošanās” (Wechselwirksamkeit).

precēs ietverto novirzes un izlīdzināšanas tendenču regulētāji. “Objektīvi vienādais tiek dots pret objektīvi vienādo un pats cilvēks te, kaut arī viņš, protams, šo procesu īsteno savās interesēs, īstenībā ir vienaldzīgs. Cilvēku attiecības ir kļuvušas par priekšmetu attiecībām.”¹⁶

Maiņas būtība īstenībā būtu nevis došanas un ņemšanas dubultnorise, bet drīzāk tā būtu “ trešais, kas rodas, kad abi procesi absolūti vienlaicīgi ir viens otra cēlonis un sekas. Tādējādi vērtība, kas objektam rodas tad, kad ir nepieciešams no tā atteikties, kļūst par saimniecisko vērtību.”¹⁷ Tātad pirms maiņas novērtēšanas process varētu nenotikt; drīzāk ir tā, ka vērtība uzrodas eo ipso maiņas aktā. Tas, ka mijiedarbības koncepts un funkcija varētu tikt uzlūkota par “*autopoiesis*”, varētu palikt neievērots, sistēmteorētisko diskusiju rīvēšanās no tā neko daudz nezaudētu.

Šāda maiņas izpratne dara saprotamus Zimmela filosofiskos centienus “Naudas filosofijā” izpētīt mijiedarbības socioloģisko jēdzienu kā “visaptverošu metafizisku principu”¹⁸ “Visa substanciālā, absolūtā, mūžīgā pasargāšana no tagadnīgā, neapvaldītā subjektīvisma un skepticisma, no izkuššanas lietu plūsmā, vēsturiskajās pārmaiņās, psiholoģiskajā īstenībā man šķiet nodrošināta tikai tad, kad substanciāli nemainīgas vērtības aizstās bezgalībā izzūdošo elementu dzīvīgā mijiedarbošanās.” Dažus gadus vēlāk viņš atzīst, ka guvums no “Naudas filosofijas” ir tāds, ka: “Centrālie jēdzieni – patiesība, vērtība, objektivitāte un citi man ir iznākuši kā mijiedarbošanās, kā saturiskais relativisms, kas gan vairs nenozīmē skeptisku visa nemainīgā irdināšanu, bet gan tieši pretējo – vērsanos pret to ar jauna nemainīguma jēdzienu”¹⁹ Zimmelaprāt, vērtības parādās un stabilizējas mijiedarbībā, kāda ir maiņa²⁰, kuras “vienreizējā nozīme” sabiedrībā ir tajā, ka tā paceļ pāri “singularitātei atsevišķo lietu un tās nozīmi atsevišķajam cilvēkam”, bet neienes to vis “abstrakcijas sfērā, bet gan mijiedarbības dzīvīgumā, kas vienlaikus ir saimnieciskās vērtības ķermenis”²¹

¹⁶ GSG. - Bd. 11. - S.662.

¹⁷ PhdG. - S.74.

¹⁸ Sk.: Simmel G. Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung //AaO. - S.9.

¹⁹ Turpat.

²⁰ Te var norādīt uz Dirkeima “*fait social*” (sociālais fakts. A.S.) tādēļ, ka šī līdzība 1896./97.gadā vedināja Zimmeli un Dirkeimu vienam otru uzlūkot par savas teorijas pārstāvi. Sk.: Rammstedt O. Editorischer Bericht //GSG. Bd.11. S.882. ff. Ders. Programm und Voraussetzungen der Soziologie Simmels //AaO.

²¹ PhdG. S.91. Zimmels saskata saikni ar sabiedrību tajā, ka “socializācijai ir dziļu sakari ar relativitāti”; “sabiedrība ir pārsingulārs, bet ne abstrakts veidojums. Sabiedrība atceļ alternatīvu, kas vēsturiskajai dzīvei liek ritēt vienīgi kā indivīdu dzīvei vai arī abstrakti vispārīgi; tā (sabiedrība. – A.S.) ir vispārīgais, kas vienlaikus ir konkrēti dzīvīgais”. Turpat. - 91.lpp.

Tādēļ Zimmels “paralēli pasaules formulai” liek virzīties vērtībai, kas radusies maiņā, proti, saimnieciskajai vērtībai. Un nauda ir tās vainagojums un vistīrākā izpausme.²²

Zimmela naudas jēdziens – šodien mēs to drīzāk sauktu par naudas teoriju – ir balstīts uz viņa maiņas izpratni. Zimmels saka, ka nauda ir cēlusies “no maiņas” Te apzināti ir pausta dubultnozīme, uz ko pareizi norādījis Klauss Frerichs, jo frāze “no maiņas” nozīmē gan uz maiņas pamatiem, gan arī izrietēšanu no tās, atstājot to aiz sevis.²³ Maiņas jēdziens ļāva viņam pretstatā tālaika diskusijai par tēmu: nauda kā prece izveidot savu diskusijas fronti par tēmu: nauda kā simbols. Teorētiski būtu apšaubāmi bināri nodalīt naudas kā preces un naudas kā simbola iedabu, runa varētu būt vienīgi par viena aspekta akcentējumu saistībā ar naudu, neizslēdzot tās otru aspektu. Naudas nozīme būtu saistīta ar to, ka tā “parāda objektu saimniecisko relativitāti”²⁴, kas būtu uztverama vienīgi empīriski procedurāli, vienīgi kā “vēsturisks veidojums” Naudas kā preces pārvarēšana, tās “attīstība no substances par funkciju” nebūt nenozīmē to, ka nauda būtu zaudējusi vērtību. Šāda uztvere nepamanītu galveno, “jo funkcijas, kurās nauda pārstāj būt, ir vērtīgas pašas par sevi, tajās nauda kļūst vēl vērtīgāka” Lai šo naudas kā funkcijas reālo vērtību darītu skaidrāku, Zimmels to salīdzina ar lokomotīvi, kurai “ir vērtība tādēļ, ka tā veic transporta funkciju, kas ir vairāk vērtīga nekā pats materiāls”²⁵ Šajā pārejā no naudas substancionālās vērtības uz funkcionālo vērtību sākotnēji iegūst naudfunkcija, jo tā (nauda. – A.S.) ir vispārēji iekārojams labums, vēlāk tieši tādēļ, ka aizvien vairāk tiek pildīta šī funkcija, tā var tikt aizstāta ar lietām – simboliem un beidzot ar lietiskotiem simboliem, kuri savukārt tiek iekāroti tieši tādēļ, ka tie pilda naudas funkciju. Sudraba nauda kļūst par sudrabu kā naudu²⁶ un atbrīvojas no sudraba kā materiāla, jo vērtība ir vienīgi funkcijai, proti, pastarpināt maiņas darījumus un samērot savstarpēji labumus. Zimmels to ir formulējis pregnanti: “Protams, ka visupirms tā (nauda. – A.S.) var būt naudfunkcija, jo tā ir vērtība; bet pēc tam tā kļūst par vērtību tāpēc, ka tā vērtību praktizē.”²⁷

²² Sk.: *PhdG.* - S.93 und 121.

²³ Frerichs K. *Geld als Ware und als Zeichen. Begleitinformation zu: Geld Mittel. Eine Ausstellung zu einem Gedanken in der “Philosophie des Geldes” von Georg Simmel.* 28.06. 31.07.1991. Sparkasse Bielefeld. - S.2.

²⁴ *PhdG //GSG.* - Bd.6. - S.133.

²⁵ *PhdG //GSG.* - Bd.6. - S.248.

²⁶ Sk.: Frerichs K. *AaO.* - S.3.

²⁷ *PhdG //GSG.* - Bd.6. - S.248 f., sk. arī: 214. lpp.

2. Naudsaimniecība un sociālas pārmaiņas

“Naudsaimniecība” Zimmela izpratnē ir vienīgi saimniekošanas forma, kas neapšaubāmi ir sociāla, bet “naudsaimniecība” viņa izpratnē nav sabiedrības forma. Tātad viņš neidentificē, kā tolaik bieži darīts, “naudsaimniecību” ar “kapitālismu”, lai arī iztirzā tā problemātiku. Zimmela “Naudas filosofija”, kas nākusi klajā 1900. gadā, ir pieskaitāma tiem socioloģiskajiem darbiem, kas kritiski vērsās pret Marksa vēsturisko materiālismu²⁸ Te lai pieminam kaut vai Ferdinanda Tennisa darbu “Kopiena un sabiedrība: apcerējumi par komunismu un sociālismu kā empīriskām kultūras formām” (1887), Vernera Zombarta darbu “Modernais kapitālisms” (1902) un Maksa Vēbera darbu “Protestantiskā ētika un kapitālisma gars” (1904/1906). Marksa kritika Zimmela izpildījumā divos punktos būtiski atšķiras no kritikas, ko veicis Tennīss, Zombarts un Makss Vēbers: Zimmels pamatos neiebilst materiālistiskajai dispozīcijai, kaut arī noraida bāzes un virsbūves binaritāti un neuzlūko sabiedrību par patstāvīgu veidojumu, līdz ar to viņam nav vajadzības runāt par sabiedrības attīstību vai virzību²⁹, nemaz jau nerunājot par vēstures likumiem³⁰

Zimmels uzskata, ka socioloģijas uzdevums ir empīriski pētnieciski iztirzāt atsevišķās “socializācijas (Vergesellschaftung) funkcijas, tās neskaitāmi daudzās formas un attīstību”³¹ Tādēļ viņš neielaižas nekādās filosofiski vēsturiskajās spekulācijās. Tam atbilst “Naudas filosofijas” sākuma daļa, kur, skaidrojot “mijiedarbības” jēdzienu, viņš norāda uz vēsturiskā un pozitīvistiskā domāšanas veida savstarpējo sasaukšanos³², atceļ pretrunu starp ideālismu un materiālismu, “abus pārvēršot par euristiskiem principiem,

²⁸ Sk.: Koppel A. *Für und Wider Karl Marx. Prolegomena zu einer Biographie*. Karlsruhe: G.Braun, 1905 (bes. Kap. I. “Von Marx zu Simmel”); Brinckman H. *Methode und Geschichte: Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels “Philosophie des Geldes”*. Gießen: Focus, 1974; Pojlmann F. *Individualität, Geld und Rationalität: Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber*. - Stuttgart: Enke, 1987. - S.75 fl.

²⁹ Sk.: Simmel G. *Das Problem der Soziologie //GSG*. - Bd.5. - S.52-62.

³⁰ Turpat, 60.lpp.: “Nav itin nekādu šaubu par to, ka “vēstures likumi” nepastāv; jo vēsture, no vienas puses, ir tik varens kompleksss veidojums, no otras puses, tik nedrošs un subjektīvi ierobežots kosmiskās norises fragments, ka tās kā veseluma attīstībai nevar dot nekādu vienotu formulu.” Papildus sk. arī: Simmel G. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892) //GSG*. - Bd.2. Aufsätze 1887 bis 1890. *Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892) // Dahme H.-J. (Hg.)* - Frankfurt a. M., 1989. - S.297-422.

³¹ Simmel G. *Das Problem der Sociologie // AoO*. - S.61.

³² Sk.: PhdG //GSG. - Bd.6. - S.109 f.

aizstājot abu pretnostādīšanu ar mijiedarbību, abu savstarpējo noliegumu – ar abu bezgalīgo mijiedarbības procesu”³³ runā par attiecīgo metodisko dispozīciju “savstarpējo toleranci un sasaisti”, izteikti noraidot jebkādu kompromisu³⁴

Naudsaimniecība būtu zīmīga modernajam laikmetam. Lai to padarītu uzskatamāku, Zimmels pievēršas vēsturiskajiem piemēriem. Taču to funkcija nav vis atziņu vēsturiska atvasināšana, bet gan kontrasta ceļā jaunā specifikas uzveres atvieglošana. Ja to gribētu izteikt “formulā”, saka Zimmels, tad agrāk cilvēks bija “saistīts ar piederību kopienai vai zemes īpašumam, feodālai apvienībai vai korporācijai”; “viņa personība bija izkususi lietisko vai sociālo interešu lokā, ko savukārt tieši ietekmēja tajā iesaistīto personu raksturs. Jaunākie laiki šo vienotību ir iznīcinājuši.”³⁵ Atsevišķā personība tagad nu “balstītos pati uz sevi”, piedevām tā būtu ieguvusi iekšēju un ārēju kustības brīvību. Tas nozīmē, ka lietiskais dzīves saturs būtu objektivējies: tehnika vai organizācija, vai profesija –visam tam nu ir savas likumsakarības. Abas “šī diferenciacijas procesa puses” būtu “izsaukusi naudsaimniecība”³⁶

Kādā veidā? Kā naudsaimniecība saistīta ar sociālajām pārmaiņām?

Ja par atskaites punktu izvēlas 1889. gada lekciju “Par naudas psiholoģiju”, tad 1896. gadā tiek publicētas pārdomas “Nauda modernajā kultūrā”, pēc tam laikā no 1897. gada līdz 1900. gadam astoņi “Naudas filosofijas” daļu pirmpublicējumi, proti: “Naudas ietekme uz dzīves tempu” (1897), “Naudas loma

³³ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.111.

³⁴ Sk.: PhdG //GSG. - Bd.6. - S.113 f.

³⁵ Simmel G. Das Geld in der modernen Kultur //AaO. - S.178.

³⁶ Turpat. – Lai varētu apkopot to, kas ir jaunais modernajā laikmetā, Zimmels tvērās pie tām atšķirībām, kuras tika uzrādījis Tennīss darbā “Kopiena un sabiedrība” Taču Zimmels ir izvairījies no jebkādas reifikācijas formas, kā tas ir Tennīsam, Vēberam vai Parsonsam. Joprojām izpaliek salīdzinošs pētījums par to, kā Tennīsa pāri ir uztvēruši socioloģijas klasiķi. Attiecībā uz modernā laikmeta percepciju sk.: Rammstedt O. Zweifel am Fortschritt und Hoffen aufs Individuum: Zur Konstitution der modernen Soziologie im ausgehenden 19. Jahrhundert //Soziale Welt. No.36. S.483-503.; Dahme H.-J. Rammstedt O. Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegung zur Theoriekonstruktion von Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und Georg Simmel // Georg Simmel // Georg Simmel und die Moderne: Neue Interpretationen und Materialien/ Diess. (Hg.). - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. - S.449-479. Frisby D.P. Soziologie und Moderne: Begründung der Soziologie bei Emile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel // Simmel und die frühen Soziologen: Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber/ Rammstedt O. (Hg.). - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. - S.196-222., Ders. Fragmente der Moderne: Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin. - Rheda-Wiedenbrück: Daedalus, 1989.

dzimumu attiecībās” (1898), “Fragments no “Naudas filosofijas” (no nodaļas “Nauda un individuālā brīvība)” (1898), “Par darba filosofiju” (1899), “Fragments no “Naudas filosofijas”” (1899), “Par skopulību, izšķērdību un nabadzību” (1899) un “Personiskā un priekšmetiskā kultūra” (1900)³⁷ Fenomenu loks, kuru Zimmels aplūkojis kopsakarībā ar naudu, ir amplitūdā no cilvēku savstarpējām attiecībām līdz pat jaunu sociālās uzvedības formu izveidei, no pārmaiņām dzīves nosacījumos līdz pat mūsu pašu rīcības objektivācijai, jā, un, protams, nemītīgā kultūras divējādošanās (Entzweiung). Un jau šajos virsrakstos nosauktās tik atšķirīgās dažādu līmeņu jomas signalizē par to, cik plašu sociālo pārmaiņu lauku redzējis Zimmels. Šis plašais spektrs izriet no sociālās mijiedarbības. Tas, ka Zimmels “sabiedriskajās pārmaiņās” iekļauj interakcijas, organizācijas un “substancializētās sociālās funkcijas” pārvērtības, nozīmē, ka šie sociālie veidojumi ir sociālās mijiedarbības izpausme. Un Zimmels ir ņēmis vērā tos nosacījumus, kas maina interakciju, kad ir strādājis pie (1) vērtību izjūtas, (2) prakses saistījuma ar lietām un (3) cilvēku savstarpējības attiecībām kā “vispārīgiem dzīves nosacījumiem un attiecībām” tā, lai tas viss “ļautu saprast naudas būtību”, un otrādi, lai “no naudas funkcionēšanas” atvasinātu vienīgi spekulatīvi izsakāmo aspektu: (1) individu dzīves izjūtas, (2) viņu likteņu saiknējuma, (3) vispārīgās kultūras “būtību un veidolu”³⁸

Deviņdesmito gadu sākumā Zimmels no pozitīvistiski darvinistiskas pozīcijas radikāli kritizē ētikas pamatjēdzienus³⁹ un noraida ētikas piederību filosofijai. Zimmela *credo* izpaudās apgalvojumā, ka “nav tādu vērtību, kuras mēs gribam pašas par sevi, bet tieši otrādi, mēs minam vārdā tās vērtības, kuras gribam”⁴⁰ Viņaprāt, reaģēt uz vērtību problēmu un to risināt ir iespējams vienīgi psiholoģiski, respektīvi socioloģiski. Darbā “Naudas filosofija” vērtību veidošanu viņš nošķir no subjektīvās gribas un ar mijiedarbības starpniecību nonāk pie *quasi* objektīvām vērtībām⁴¹ Vērtība un īstenība modernajā laikmetā ir savstarpēji nošķiramas kategorijas⁴² Par piemēru tam, kā aizsākusies šāda veida vērtību veidošana, Zimmels min

³⁷ Visi pieminētie raksti ir iekļauti G.Zimmela Kopoto rakstu 5. sējumā.

³⁸ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.10 f.

³⁹ Sk.: Simmel G. Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. 2 Bde. (1892 und 1893)//GSG. - Bd.3 und 4 / Köhnke K.Ch. (Hg.) - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989 und 1991.

⁴⁰ Sal.: GSG. Bd.4. S.70 ff.; Köhnke K.Ch. Bargeld befreit? //InnoVatio 5. 1989. No. 9/19. - S.30-34.

⁴¹ Sk.: PhdG //GSG. Bd.6. S.23 ff. “Vērtību veidošanās process” notiek, “pieaugot attālumam starp baudītāju un baudas cēloni”. - 38.lpp.

⁴² Tāpēc priekšstatu saturs pārtop par pasaules ainām. Sk.: PhdG //GSG. - Bd.6. - S.23. ff.; Lichtblau K. Zur Logik der Weltanalyse in Georg Simmels “Philosophie des Geldes”. Msk. 1991.

zemnieku atbrīvošanu pārejas periodā no naturālās saimniecības uz naudsaimniecību⁴³ Atbrīvošana no nodevām galu galā bija saistīta ar nonākšanu tirgus un naudas atkarībā. Ja zemnieki bija spiesti savu zemi pārdot, tad tajā pašā brīdī, kad par to tika saņemta pilnīga atlīdzība naudā, viņi kļuva brīvi; taču viņi zaudēja to, “kas brīvībai piešķir vērtību: drošu personiskās nodarbošanās objektu”⁴⁴ Vērtību veidošana orientējas uz ekonomiku un tās priekšnosacījums ir lietu atbrīvošanās no saistījuma⁴⁵ Šī lietu atbrīvošanās no saistījuma prejudicē to, ka paralēli tai “lietu kārtībai”, kas izveidojusies diferenciācijā, rodas vērtību rangu tabula, kas *per se* pretendē būt visaptveroša. Ārpus maiņas stāvoša vērtība ir indifērenta; novērtēšanā tiek iesūkts aizvien lielāks fenomenu skaits, lietas tiek mainītas aizvien ātrāk, tādējādi “īpašumi ļoti ātrajā naudas kustībā vispār vairs nevar tikt uzskatīti par definitīva dzīves satura kategoriju, tādējādi kļūst neiespējama iekšēja piesaistīšanās, saplūšana, atdošanās, kas personību viennozīmīgi iekļauj determinējošās robežās, bet vienlaikus sniedz atbalstu un piepildījumu”⁴⁶

Šajā Zimmela pasāzā uzvērī skumjas par zaudējumiem, bet Zimmels skaidri apzinās, ka tādējādi kauna stabam tiek pienaglots vispārējais vērtēšanas process, kas mums ļauj izmantot vērtības, kuras uzlūkojam par zudušām. Līdzās šim kritiskajam argumentam saistībā ar metodi Zimmels nosauc virkni guvumu, ko ienes vērtēšanas process, pie tā ir pieskaitāma jau pieminētā brīvība, individuālisms kā dzīves izjūta, funkcionālā diferenciācija, progress. Bet saistībā ar Zimmelu vienmēr jāatceras, ka šie guvumi nav norēķins par zaudējumiem, bet gan tas, ka abi ir pretstatu attiecībā, tātad mijiedarbībā.

Zimmels par otro dimensiju vispārīgās dzīves nosacījumu un attiecību uztvērē ir nodēvējis “ar lietām saistīto praksi”, tas visupirms nozīmējis lietiskošanu (*Versachlichung*). Lietiskošanas jēdziena veidošanās notiek sinhroni individuālajai brīvībai. “Tā mēs redzam pēdējo trīs gadsimtu paralēlo kustību: no vienas puses, aizvien skaidrākas un precīzākas kļūst dabas likumsakarības, lietu būtiskā kārtība, notikumu objektīvā nepieciešamība, no otras puses, attiecībā pret jebkādiem ārējiem dabas spēkiem aizvien asāk un

⁴³ Sk.: Simmel G. Die Bauernbefreiung in Preussen // *Baltische Monatsschrift*. Nr.35 (188). S.257-281.; ders. Die Bauernbefreiung in Boehmen. 2 Teile // *Allgemeine Zeitung*. 1894. 14. und 15. August. - Nr.223 und 224. Beilage Nr.186 und 187.

⁴⁴ Simmel G. Philosophie des Geldes (Selbstanzeige) // *GSG*. - Bd.6. - 719-723. - Zit. 722.

⁴⁵ Sk.: PhdG // *GSG*. Bd.6. “Ekonomiskā vērtība, tāpat kā morāliskā vērtība ir saistīta ar pretēju impulsu radītā šķērsla pārvarēšanu.” - 583.lpp.

⁴⁶ Simmel G. *Philosophie des Geldes (Selbstanzeige)*. S.723.

spēcīgāk tiek uzsvērtā neatkarīgā individualitāte, personiskā brīvība, sevesība.”⁴⁷ Zimmels uzskata, ka naudsaimniecība ir pamats tam, ka pasauli mēs varam uzlūkot par lietu, jo tagad “jebkurā brīdī starp personu un noteikti kvalificētu lietu iestarpinās pilnīgi objektīva, ar kvalitāti nesaistīta naudas un naudas vērtības instance. Pastarpinot personas un īpašuma attiecības, tā iedibina abu savstarpējo attālināšanos”⁴⁸ Nauda rada distanci, kas mums “liek aizvien vairāk psihiski distancēties no objektiem” Lietiskajā dimensijā tas nozīmē to, ka kļūst neiespējamās tiešas attiecības saistībā ar īpašumu un lietām, sociālajā dimensijā tas nozīmē to, ka cilvēku savstarpējās gaidās ienāk aprēķins, mērķracionālitate, un sociālajā interakcijā cilvēks tiek reducēts uz lomu; temporālajā dimensijā tas nozīmē to, ka nauda veido ne vien vajadzības un tās apmierināšanas laicisko starptelpu (*deferred gratification*), bet arī vajadzības un tās apmierināšanas savstarpējo atkarību, pie kam, uzvaru liekot uz vajadzības. Arī te distances – šīs modernā laikmeta pazīmes⁴⁹ vispārīgā instrumentalizācija ne vien iznīcina sociālās saites un attiecības, bet arī rada jaunas vērtības: priekšmetu jomā tā ir estētika, uz ko norādījis jau Niče⁵⁰; sociālajā jomā tā ir sociālā neatkarība, kas ļauj drastiski kāpināt sociālo kontaktu daudzumu; un temporālajā jomā distance ir individualitātes modernā forma.

Lietiskošana, distance kļūst par uzvedības noteikumiem un jau sen kā iezīmē visas sabiedriskās dzīves jomas – tiesības, intelektualitāti, saimniecību, abas tās “nozīmē vienaldzību pret individuālo savdabību”⁵¹ Tiesību pozitīvēšana, kas izriet no priekšstata par visaptverošu tiesību sistēmu, atsevišķu

⁴⁷ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.403.

⁴⁸ Simmel G. Das Geld in der modernen Cultur //GSG. - Bd.5. - S.179.

⁴⁹ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.666. Par šo no F. Ničes pārņemto kategoriju sk.: Nietzsche F. Werke in 6 Bde/ Schlechta K. (Hg.). Bd.IV - S.773,866,1014; Lichtblau K. Das “Pathos der Distanz” Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel // *Georg Simmel und die Moderne!* Dahme H.-J. Rammstedt O. (Hg.). AaO. S.231-282; Frerichs K. Die Eigenbedeutung der Dinge. Zu Georg Simmels Genealogie des Ästhetischen //*Georg Simmel-Gesellschaft Beiträge*. - Bd.1.8. - Bielefeld, 1988.; Rammstedt O. Georg Simmels “Philosophie des Geldes” //*Georg Simmel –Gesellschaft Beiträge*. - Bd.2.1. - Bielefeld, 1989; Luthe H.O. *Distanz: Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie*. - München: Wilhelm Fink, 1985.

⁵⁰ Sk.: PhdG //GSG. Bd.6. S.666: “Visu mūsu dzīvi iekrāso arī attālināšanās no dabas, ko uzspiedusi naudsaimnieciskā un no tās atkarīgā pilsētnieciskā dzīve. Tomēr, varbūt, ka tieši tādēļ kļūst iespējama patiesi estētiska dabas izjūta. Tas, kurš spēj dzīvot vienīgi tiešā dabas tuvumā, spēj baudīt tās kairinājumu subjektīvi, bet viņam saistībā ar dabu nav distances, kas vienīgā dara iespējamu tās estētisku vērojumu Tas, ka tikai modernajā laikā ir izveidojusies ainavu glezniecība un arī romantiskā dabas izjūta – ir sekas tam, ka ir notikusi distancēšanās no dabas ko izraisījusi naudsaimniecībā balstītā pilsētas dzīve.”

⁵¹ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.609.

zinātņu izveidošanās ārējās un iekšējās dabas izpētei, un tehnika kā to prakse, kā arī vispārēja pasaules zinātniskošana, mājsaimniecības izvēršanās par tautsaimniecību, tad par pasaules saimniecību, kas modernajā laikmetā kļuvusi par ekonomiskās bāzes pašsaprotamību un satekas punktu – tas viss norāda uz lietiskošanu. Bet, ja “vienlīdzība ir likta cilvēku savstarpējo attiecību formālajā fundamentā, tad tā kļūst par līdzekli tam, kā vēl izteiktāk un daudzveidīgāk izpaust individuālo nevienlīdzību.”⁵²

Lai zinātu, kāda ir distance starp iekšējo un ārējo pasauli un mani, esmu spiests ņemt vērā pasaules imanentās likumsakarības tādēļ, ka tās mani determinē, kā arī aizsargāties, lai nepazaudētu pasaulē sevi. Zimmels iebilst šīs populārās kultūrkritiskās tēzes sakarā, norādot uz pasaules un Es savstarpējām attiecībām, kas nevarētu būt neizšķirta iznākuma spēle; drīzāk jau Es apziņa ir veidojusies, nodalot sevi no pasaules. Un tas ir pieņemies spēkā tādā pašā mērā, kā ir lietiskojusies pasaulīgā lietu kārtība⁵³ To veidu, kā jaunie laiki šajā situācijā “tiek galā ar pasauli un regulē savas iekšējās – individuālās un sociālās – attiecības”, var saukt par “rēķinošu”⁵⁴ Ar “garīgu svēršanu un mērīšanu” ir jāpieveic “fiziskā pasaule”, ar baudu un ciešanu mēru ir jāizdibina “dzīves vērtība”, “vairākuma lēmumiem”⁵⁵ ir jānosaka “publiskā dzīve” Dzīvē aizvien vairāk ienāk šāda veida apsvērumu izsvēršana, rēķināšana, kvalitatīvo vērtību redukcija uz kvantitatīvajām vērtībām. Tas viss īstenojas līdz ar naudsaimniecību, kas “praktiskajā dzīvē – un, kas zina, vai tik arī ne teorētiskajā – ir ienesusi skaitliskās aprēķināšanas ideālu”⁵⁶

Sociālo pārmaiņu trešais aspekts Zimmela skatījumā ir “cilvēku savstarpējās attiecības (Gegenseitigkeitsverhältnisse)” Naudsaimniecībā kļūst nevajadzīgi tādi sociāli veidojumi, kas sevī iekļauj visu cilvēku. Darba dalīšana pagēr Spensera vārdiem “kopsakarīgu daudzveidību” Zimmels iet vēl tālāk nekā Spensers. Viņaprāt, naudsaimniecība dara iespējamās asociācijas, kurās indivīds iesaistās kāda objektīva mērķa vai baudas dēļ, citādi paliekot neatkarīgs. “Mērķapvienības naudas ietekmē ir kļuvušas par tīrajām formām, jebkurš organizācijas veids, kas iesaista akcijā to, kas tiek dēvēts par

⁵² PhdG //GSG. Bd.6. - S.610.

⁵³ Par šo sk. arī: Simmel G. Soziologie //GSG. - Bd.11. - S.50 ff.

⁵⁴ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.612.

⁵⁵ Turpat, 613.lpp. Zimmels ir formulējis arī tā: “Šī jauno laiku eksaktā būtība, kas izpaužas mērīšanā, svēršanā, rēķināšanā, ir vistīrākais šo laiku intelektuālisma veidojums, kas neapšaubāmi, ka arī te no abstraktās vienlīdzības dod iespēju veidoties elementu vissavtīgākajai savrupībai: tāpēc valoda ar smalku instinktīvu izjūtu par “aprēķina” cilvēku sauc tādu, kas aprēķina egoistiski.”

⁵⁶ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.614.

bežpersonisko individuā, ir mums iemācījis, ka personām ir iespējams apvienoties, absolūti nesaistoties ar to, kas ir personisks un specifisks.”⁵⁷

Atkarība kļūst lietiska, tās fonā izceļas “diferencēta personība un tās brīvība”⁵⁸ Taču naudas ietekmē no tāda tipa veidojumiem kā kopiena un “pārpersoniski veidojumi” izveidojas ne vien sociāla organizācija, bet arī tas, ko Zimmels sauc par “substancializētām (substanzgewordene) sociālām struktūrām” Sociālajā mijiedarbībā vēsturiski ir radušies “pārpersoniski veidojumi”, kurus cilvēks uztver kā “tīrās formas”, tie ir tikumi, tiesības, morāle. Naudsaimniecībā, “turpinoties šim procesam, valsts likumi iemiesojas tiesnešu slānī un pārvaldes hierarhijā; politiskās partijas vienojošais spēks iemiesojas partijas vadībā un parlamentārā pārstāvniecībā; militāru pulku saliedē karogs, mistisku apvienību Grāla kauss utt. Tādējādi primāro elementu tiešā mijiedarbība, kas rada sociālo vienotību, tiek aizstāta ar šo elementu un kāda starpniekorgāna kontaktu”⁵⁹ Zimmels te runā par “substancializētu sociālās funkcijas kategoriju” un kā pirmo piemēru min naudu. Nauda maiņas funkciju esot “kristalizējusi par veidojumu sev”⁶⁰

Tas, ka sociālas organizācijas un “substancializētas sociālas funkcijas”, kas ir kļuvušas par savrupiem un patstāvīgiem sociāliem veidojumiem, kuros par mainīgo kļūst personas, ir atvasinātas no *face-to-face* interakcijas, norāda uz nozīmīgu procesu “sabiedriskās dzīves vēsturē”⁶¹

⁵⁷ Simmel G. *Philosophie des Geldes (Selbstanzeige)*. - S.721.

⁵⁸ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.404.

⁵⁹ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.208 f. – Sk. šai sakarā argumentāciju: Sumner W.G. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. (1907). - New York: New American Library, 1960; Ders.: *What Social Classes Owe to Each Other*. New York: Harper & Bros, 1883. Tulkojums vācu valodā: *Soziale Pflichten oder Was die Klassen der Gesellschaft einander schuldig sind*. - Berlin: Elwin Staude, 1890.

⁶⁰ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.209. – Zimmela skicētās pārdomas par šo tematu ļautu izveidot tādu organizācijas teoriju, kuras pamattēze par struktūras un funkcijas savstarpējo atkarību šodien būtu nepieņemama; skaidrāk šo domu Zimmels izteicis, runājot par “mērķapvienības” problēmu, Sk.: PhdG //GSG. - Bd.6. - S.467 ff.; Ders.: *Soziologie //GSG*. - Bd.11. - S.392,394 f., 474, 797; - par “sociālo organizāciju” sk.: PhdG //GSG. Bd.6. S.209 – un par “formālo organizāciju” sk.: *Soziologie //GSG*. - Bd.11. - S.635 f.

⁶¹ Sal. nedaudz vairāk uzsvērtu paralēlformulējumu Zimmela darbā “Zur Soziologie der Religion” (1898) //GSG. Bd.5. S.266-287, 271.lpp.: “Šis process, ka indivīdu kopdzīves tiešie savstarpējie noteikumi pārtop par savrupiem, patstāvīgiem orgāniem, caurvij visu sabiedriskās dzīves vēsturi. Tā no grupas uzvedības veida, kas tiek praktizēts pašsaglabāšanās dēļ, rodas, no vienas puses – tiesības, no otras puses, tiesnešu slānis Tā no sabiedriski nepieciešamā darba rodas, no vienas puses, tehnika ... no otras puses, strādniecība.”

Zimmelam empīriski uztverami kļūst tie jaunie naudsaimniecības radītie sociālie veidojumi, kas izpaužas cilvēku savstarpējās attiecībās lielpilsētā⁶² Lielpilsētas garīgajā dzīvē naudsaimniecības saistījumā viņš saskata lietiskošanas, brīvības ambivalenci, kā arī individualitātes kā kultūras ambivalenci, kas manifestējas kā nesamierināma objektīvās un subjektīvās kultūras nošķiršanās⁶³

3. Nobeiguma piezīme

Ja socioloģiski naudas ietekmē “maiņas funkcija kristalizētos par veidojumu sev”⁶⁴, tad nauda aizstātu mijiedarbību un darītu iespējamu moderno pasauli, jo nauda caurstrāvo mūsu dzīvi un diktē tai savus noteikumus. Vienīgi nauda, saka Zimmels, savieno visu ar visu, tas notiek tādējādi, ka ikviens ar naudas palīdzību var samērot un salīdzināt apkārtējās pasaules elementus. Šī doma tiek izvērsta “Naudas filosofijas” otrajā daļā, kur tiek dotas sociālo formu un stilu kontūras, kas, no vienas puses, noved pie “stingri loģiskas, situācijai atbilstošas lietiskas uzvedības”⁶⁵, no otras puses, naudsaimniecība nosaka to, ka “ik brīdi starp personu un noteikti kvalificētu lietu iestarpinās pilnīgi objektīva, no kvalitātes brīva naudas un naudiskas vērtības instance”⁶⁶

Zimmela “Naudas filosofija” ir pirmais socioloģiskais darbs, kas problematizē modernitāti. Jo īpaši tas izpaužas monetārā dzīvesstila izklāstā. Cilvēku savstarpējam attiecībām monetārajā dzīvesstilā piemīt mērķu-līdzekļu racionalitāte un jūtu noplakums, distancēšanās, ritmika un temps, ko veido un determinē nauda.

Milzīga ir Zimmela ietekme uz literatūru; Pauls Ernsts, Mūzils, Dēblins, Rilke, Benns, Hofmannstāls, Brohs, Tuholskis (Tucholsky) vai Brehts – viņi visi zināja monetārā dzīvesstila deskripciju, kas rodama “Naudas filosofijā”,

⁶² Sk.: Simmel G. Die Großstädte und das Geistesleben // *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Stadtausstellung. Jahrbuch der Gehe-Stiftung.* Nr.9 (1903). S.185-206; Ders.. Soziologie // *GSG.* Bd. 11. - S.651,721; Ders.: PhdG // *GSG.* - Bd.6. - S.596.

³ Sk.: PhdG // *GSG.* -Bd.6. - S.617 ff., Simmel G. Der Begriff und die Tragödie der Kultur // *Ders. Philosophische Kultur. Gesammelte Essays.* - Leipzig: W.Klinkhardt, 1911. - S.245-278.

⁶⁴ Sk.: PhdG // *GSG.* - Bd.6. - S.209 f.

⁶⁵ Sk.: Simmel G. Soziologie // *GSG.* - Bd.11. - S.204. Citātā runa ir par tā dēvētā “tīrā naudas cilvēka brutalitāti”, jo “viņam nebūt nešķiet”, ka šādai uzvedībai “varētu būt kāda tikumiska vaina”

⁶⁶ Simmel G. Das Geld in der modernen Cultur. (1896) // *GSG.* Bd.5. Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900 /H.-J. Dahme und D.P. Frisby (Hg.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. - S.178-197, zit. S.179.

un ar to pelnīja. Vēl Zimmela analīze ir ietekmējusi šī gadsimta modernā laikmeta teorētiķus: gan Lukaču un Blohu, gan Krakaueru un Benjaminu, gan Adorno un Lūmanu, gan Mafezoli un Žaku Atalī. Taču pārsvarā literārās un zinātniskās percepcijas tālākā izstrādāšana ir aprobežojusies ar ideju par Es pazaudēšanu monetārajā dzīvesstilā. Pie tam nepamanīts palicis tas, ka Zimmela balsts ir bijusi mijiedarbība, kas pretojas jebkādam universālistiskam risinājumam. Tieši tāpēc “Naudas filosofijas” izskaņā Zimmels sacījis: “Dzīves lietiskais saturs kļūst aizvien lietiskāks un bezpersoniskāks, lai tās nelietiskojamais atlikums kļūtu par aizvien personiskāku, aizvien neapstrīdamāku Es īpašumu.”⁶⁷

No vācu valodas tulkojusi Anna Stepčenko

⁶⁷ PhdG //GSG. - Bd.6. - S.652.

Anna Stepčenko

NAUDA UN DZĪVESSTILS

Georga Zimmela “Naudas filosofija”, Zigmunda Freida “Sapņu izskaidrošana”, Edmunda Huserla darba “Loģiskie pētījumi” pirmais sējums ir 1900. gadā klajā nākušo grāmatu klāstā.

Ērihs Fromms Freida darbu “Sapņu tulkošana” ir novērtējis par fundamentālu darbu psihoanalīzei jeb metapsiholoģijai.

Ferdinands Fellmans Zimmela “Naudas filosofiju” līdžās Huserla “Loģiskajiem pētījumiem” ir vērtējis kā epohālu gadsimtu mijas darbu, kurā Zimmels ir atbrīvojis sociālo teoriju no historisma un psiholoģisma un ir seismogrāfiski precīzi diagnosticējis Rietumu sociālo situāciju XIX un XX gadsimta mijā. Brīvība no historisma “Naudas filosofiju” ir vērtusi par pārvēsturiski nozīmīgu darbu. Tajā uzstādītās sociālās situācijas diagnozes areāls ir visa Rietumu sabiedrība un viss modernais, kā arī postmodernais laikmets.

Kas ir noticis ar šo trīs autoru garīgo mantojumu?

Freida izvērsti formulētā psihoanalīze ir kļuvusi par ļoti nozīmīgu XX gadsimta psiholoģijas un psihoterapijas novirzienu. Tā ir attīstījusies par plaši sazarotu skolu, kas ir būtiski ietekmējusi XX gadsimta kultūru.

Huserla idejas ir bijis pamats fenomenoloģiskajai skolai.

Citādi ir klājies Zimmelam un viņš pats ir paredzējis sava garīgā mantojuma likteni. Divus gadus pirms nāves viņš ir sacījis Margarētai Zūsmanei šādus vārdus: “Es zinu, ka es nomiršu bez garīgajiem mantiniekiem (un ir labi, ka tā). Mans mantojums līdžinās mantojumam skaidrā naudā, kas tiks sadalīts daudziem mantiniekiem un katrs savu daļu lietos tādā guvumā, kas atbilst viņa iedabai, ko nevarētu darīt ar cita veida mantojumu.”¹ Un vēl par šo Karlam Bergeram teiktais: “Es neatstāšu mantiniekus, bet mans darbs neies zudumā. Mani citēs, nenorādot autora vārdu.”² Pa daļai šis savu ideju nākotnes redzējums ir bijis praviētisks, katrā ziņā tā ir loģiski un intuitīvi

Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. - Berlin: Duncker & Humblot, 1958. - S.278.

Turpat, 249.lpp.

precīzi veikta prognoze. Tās piepildījumu konstatēs daudzi, atpazīstot šai referātā idejas, kuras nācies uztvert citu autoru darbos, pie kam šajā referātā ir aplūkots vien neliels ideju fragments.

Pirms temata izklāsta, kas pamatā bāzējas uz darbu "Naudas filosofija", vēl kāds neliels ekskurs pa šo panorāmiski plašo naudas loģikai veltīto darbu. Ikdienas saskarsmē Rietumu sabiedrībā ir iedibinājušās četras tēmas, kurām uzlikts tabu: nauda, vara, erotika un nāve, tas ir paradokss, ko var viegli saprast psihoanalītiski, bet ko ir samērā sarežģīti izskaidrot loģiski. Šīm parādībām tiek pievērsta liela uzmanība, tās tiek pētītas un plaši ekspluatētas, bet ikdienas apziņa ir pievienojusies nerakstītai konvencijai par naudu, it īpaši par ienākumu nerunāt, jo šis temats izsauc daudzus tumšus, smagus, mulsinošus pārdzīvojumus vienlīdzības, taisnīguma, godīguma, iespēju... brīvības/ierobežojuma kontekstā. Zimmela motivācijā uzrakstīt darbu par naudu ir bijis kāds ar personisko dzīvi saistīts motīvs. Kapitāla mantojums pēc tēva nāves ir prasījis apziņas darbu, lai atgūtu iekšējo brīvību.

Kad darbs "Naudas filosofija" bija nācis klajā, izveidojās kurioza situācija saistībā ar adresātu. Grāmatas virsraksts piesaistīja tautsaimnieku (ekonomistu) uzmanību, taču viņu profesionālajām interesēm tā izrādījās nederīga. Filosofu vidū šis darbs tiek ignorēts, nauda viņos izraisa drīzāk aversiju nekā interesi. Socioloģijas konstitūēšanās laikā šis izteikti socioloģiskais darbs, kam tika dots šāds nosaukums maskēšanās nolūkā, lai atvairītu socioloģijas autonomizācijas pretinieku uzbrukumus, neatrada interesentus arī sociologu vidū.

Lai īsumā raksturotu naudas būtību, noteikti ir jāpasaka par naudu divas lietas. Pirmkārt, nauda ir maiņas līdzeklis, otrkārt, nauda ir vērtības mērs. Naudas filosofija ļauj izsekot naudas loģikai ar kategoriju mērķis un līdzeklis, kā arī ar kategorijas vērtība palīdzību. Naudas psiholoģija jeb naudas atspoguļojums psihē līdzekli spēj uztvert kā mērķi un jau tā ne visai precīzo vērtības mēru padarīt pagalam relatīvu. Tā objektivitātes princips tiek papildināts ar subjektivitātes principu. Te gribētos piezīmēt par daudzo Zimmela pētnieku un lasītāju atziņu, kas jo īpaši saistīta ar darbu "Naudas filosofija", ka Zimmels naudas analīzi ir veicis maksimāli objektīvi. Viņš vadījies pēc senā principa, ko milējis atkārtot Spinoza: nedz raudāt, nedz smieties, bet saprast. Nedaudz modificēts šī principa formulējums noslēdz Zimmela referātu "Lielpilsētas un garīgā dzīve"

Nauda mērķu un līdzekļu sistēmā. Attīstoties darba dalīšanai un pieaugot darba produktu skaitam, nauda kā maiņas līdzeklis ir bijis ģeniāli vienkāršs un maksimāli racionāls atklājums, it īpaši tas attiecināms uz papīra banknošu izgudrojumu, kas noticis Ķīnā XIV gadsimta otrajā pusē. Ar papīra naudas

izgudrojumu bija radīts priekšmets, kam pašam par sevi gandrīz vai nav nekādas vērtības. Niecīgi mazo materiālo vērtību, ko veido izlietotais materiāls un darbs, kas lietots materiāla apstrādei, varētu pat neņemt vērā, bet šī reāli gandrīz vai bezvērtīgā priekšmeta virtuālā vērtība var sasniegt fantastiskus augstumus. Šīs teju vai mītiskās pārvērtības pamatā ir naudas vērtības un īpaša statusa leģitimizācija, atvēlot tai veikt vērtības mēra un universāla maiņas līdzekļa funkcijas.

Nauda virtuāli var iegūt sevišķu vērtību tādēļ, ka, pirmkārt, būdama universāls maiņas līdzeklis, tā var tikt iemainīta pret nu jau nepārdzami plašu lietu un pakalpojumu skaitu, un daudz kas no pirktā var tikt atkal pārvērsts par naudu, otrkārt, nauda palielina indivīda brīvības zonu, treškārt, nauda paplašina iespēju diapazonu, ceturkārt, nauda integrējas ar varu. Tas ir pietiekams pamats, lai nauda sociāli neviendabīgā un nesaliedētā sabiedrībā varētu kļūt par īpašu iekāres objektu un īpašas iekāres objektu. Naudas universālā līdzekļa statuss, saistība ar varu un brīvību pamatā ir tas, kas ļauj atminēt mīklu, kāpēc nauda ir kļuvusi par “mūsdienu dievu”³ Nauda ir dievišķojušies tādēļ, ka potenciāli tā ietver sevī visu cilvēka radīto materiālo labumu pasauli, lielā mērā arī dabas objektus (kurus sabiedrība iekļāvusi privātīpašuma kadastrā), tā dara iespējamu pieeju daudzām garīgajām vērtībām, tā ļauj īstenot daudzas iespējas, tā ļauj valdīt pār citiem, tā dara neatkarīgāku no citiem, naudsaimniecības apstākļos tā sniedz drošību. Nauda ir neitrāls līdzeklis, kuras tikpat neitrālu, labdarīgu vai ļaundarīgu lietojumu nosaka tā indivīda garīgais kapitāls, kura rīcībā ir pati par sevi neitrālā nauda.

Mērķa un līdzekļa kontekstā nauda ir starpnieks, kas palīdz sasniegt mērķi. Bet teleoloģiskajai rindai kļūstot garākai, sarežģītākai, pastarpinātākai, aizvien vieglāk kļūst iespējams nomaldīties mērķu un līdzekļu labirintā. Mērķu un līdzekļu labirintā apmaldījies indivīds līdzekli var sākt uzlūkot par mērķi un tiekties pēc tā kā pēc mērķa. Psihiski nauda var kļūt par mērķi, kaut loģiski tā ir tīrais līdzeklis. Dezorientācija vērtībās vai psihopatoloģija var izpausties uzvedībā, ko vada kāre pēc naudas un varas vai pēc abiem “labumiem” reizē. Tādu novirzi uzvedībā var provocēt “slima sabiedrība”, kurā indivīda dzīve ir nedroša un apdraudēta. Ja pie iepriekšminētā pievieno patērētājsabiedrībai imanento manipulāciju ar apziņu/uzvedību, tad kļūst saprotams, kāpēc naudorientētais uzvedības modelis Rietumu sabiedrībā ir masveidīgi izplatīts. Bet šajā pašā sabiedrībā iezīmējusies tendence, ka daļai indivīdu priekšplānā izvirzās tā dēvētās postmateriālistiskās vērtības, norāda evolūcijas virzību un tagadējā

³ Simmel G. Das Geld in der modernen Kultur // *Ders. Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl* / H.-J. Dahme und O. Rammstedt (Hg.). - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. - S.90.

stāvokļa aptuveno vietu evolūcijā. Un te īsti vietā ir pieminēt ikdienas apziņas pieredzē gūto atziņu par indivīda kvalitātes testēšanu ar naudu, varu un slavu, vērojot, kā šie gaisīgie, relatīvie labumi ietekmē uzvedību. Šādi iegūtas zināšanas mēdz būt nepārejošas patiesības.

Mērķa un līdzekļa attiecības saistībā ar naudu radikāli interpretē Hanness Bēringers. Viņaprāt, mērķa un līdzekļa attiecības naudas fenomenā ir atceltas⁴ Nauda iztēloto lietu plūsmu pārvērš preču plūsmā, tātad preču plūsmā iepļūdina arī katru atsevišķo lietu. Pie tam nauda nepastāv lietām līdzās, tā inficē lietas ar naudiskumu. Tikko kaut kas tiek mainīts, tas tūdaļ iekļaujas preču plūsmā, tātad identificējas ar naudu. Sākotnēji nauda bija līdzeklis, turpina Bēringers, bet, palielinoties to lietu skaitam, kas veido preču plūsmu, t.i., kas kļuvušas par pirkšanas – pārdošanas attiecību objektu, nauda palēnām ir pārtapusi par *absolūtu līdzekli* (Kursīvs mans – A.S.) un pie viena – par *mērķi*, pat par *absolūtu mērķi*⁵ (Kursīvs mans – A.S.). Pretstati ir pārklājušies un saplūduši vienotā veselumā. Nausaimnieciski organizētajā sociumā tādējādi visa lietu pasaule ir piesūcinājusies ar naudiskumu.

Tā kā nauda ir līdzeklis ar plaša spektra pārvēršanās iespējām, tad naudsaimnieciskajā sabiedrībā tā iegūst īpašu varu. Daudz naudas tās īpašniekam dod varu – ekonomisko varu un politisko varu, vai dara pieejamu politisko varu, vai vismaz dod iespēju ietekmēt politisko varu. Varai tik koncentrācija, ļaudīm, kas kāro pēc varas, tātad arī naudas, ir tīkams makiavellisma princips: visi līdzekļi ir labi, lai sasniegtu mērķi, iegūtu, cik vien iespējams, daudz naudvaras, jo “nauda nesmird” un tās nekad nav par daudz.. Mums ir nācies pieredzē vērot, kā makiavelliskā naudas iegūšanas tehnoloģija tiek lietota, kā tepat līdzās rosās “lielie kombinatori” un kā šī “nesmirdošā” matērija, ja tā iegūta “netīrā” veidā “netīriem” līdzekļiem, tomēr tiek “mazgāta”, vai arī kā naudas operācijas tiek veiktas līdzīgi cirkus iluzionistiem, lai izvairītos no sociāli negatīvajām sankcijām un nodrošinātu sociāli pozitīvas sankcijas: augstus amatus, privilēģijas, atzinību. Garīgi nabagais, mazvērtības jūtu nomocītais, bet fiziski un prātnieciski spēcīgais indivīds tādā veidā kļūst par ekonomiskās un politiskās “elites” pārstāvi. “Krusttēvs” ir ticis tiktāl, ka var posties audiencē pie pāvesta. Politiski ekonomisko pārmaiņu laikā esam bijuši liecinieki daudzu “Paulu” pārtapšanas intraversijai par “Zauliem” un sociāldarvinismam praksē. Vai sociāldarvinistiska

⁴ Sk.: Böhringer H. Die „Philosophie des Geldes“ als ästhetische Theorie. Stichworte zur Aktualität Georg Simmels für die moderne bildende Kunst // *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien* / Dahme H. J. und Rammstedt O. (Hg.) - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. - S.180.

⁵ Turpat, 180.lpp.

uzvedība būtu vienīgais iespējamais sabiedrības attīstības ceļš un visa patiesība par motivāciju patiešām būtu izteikta Makiaveli, Spensera un viņu domubiedru koncepcijās? Droši, ka nē, un Nīčem tomēr ir taisnība, ka šie bagātie nabagi, kuri tik zemcilvēciski negodīgi, tik lejuptiecīgi negausīgi piesavinājuši kapitālu un īpašumus, jo mijiedarbību sabiedrībā ir ekstrapolējuši pēc savas apziņas līmeņa, sagandē apkārtni ar “sliktu smaku” un, kaut arī viņi būtu sasmaržojušies ar dārgām, izsmalcinātām franču smaržām, viņi tik un tā “nelāgi ož”⁶

Nauda vērtību sistēmā. Nauda ir vispārātzīts, leģitimēts vērtības mērs. Šo naudas funkciju varētu uzskatīt arī par tās būtiskāko pirmā ranga funkciju, otro rangu atvēlot maiņas līdzekļa funkcijai. Paradokss saistībā ar šo vērtības mērinstrumentu slēpjas tajā, ka naudai nav nekādas substancionālas vērtības papīra formā, pati par sevi tā ir bezvērtība, tai nav nekādas citas lietošanas vērtības kā vien sociumā leģitimētajam funkcionālajam lietojumam būt par maiņas līdzekli un vērtību mēru. Universāla maiņas līdzekļa funkcija ir tā, kas relatīvo vērtības mēru – naudu psihiski padara neparasti vērtīgu, galējībā pat par ekvivalentu absolūtam.

Universālais mēra likums darbojas visur, kā fiziskajā, tā sociālajā pasaulē. Atšķirība pastāv vienīgi mērinstrumentu veidā un mērījumu precizitātē. Dabaszinātnes fiziskās pasaules parametru mērījumiem ir izveidojušas precīzas svara, izplatības, ilguma, temperatūras u. c. mērvienības. Šajā esamības plānā ir iespējami augstas precizitātes mērījumi. Sociālajā pasaulē un ar indivīdu saistītie mērījumi ir aptuveni, nosacīti, gandrīz vai visi tie nav pilnīgi droši. Sociālie mērījumi ir uzlūkojami tikai par orientējošiem rādītājiem un augsta precizitāte tiem pagaidām ir nepieejama. Tā sociālajā pasaulē ekonomisko vērtību mērinstruments ir nauda, empīriskajos socioloģiskajos pētījumos viedokļu vai kā cita mērinstruments ir skalas. Visi šo mērījumu rezultāti ir relatīvi. To spilgti parāda lietu vai citu parādību naudiskā mērīšana. Tirgus objektu – preču vērtība tiek izteikta ar cenu naudā, kas veic dubultlomu, tā pati ir padarīta par precī un ir vispārātzīts ekonomiskās vērtības mērinstruments. Ja citu preču cenas kāpj, tad naudas kā preces vērtība un cena krītas. Nauda ir relativitātes simbols un tā izsaka lietu vērtības relativitāti, tā ir vērtības simboliska zīme. Viena un tā pati prece, viens un tas pats vienādas kvalifikācijas vienāda apjoma darbs dažādās sabiedrībās var tikt apmaksāts, proti, novērtēts ļoti atšķirīgi, kur vienlaicīgi vienā polā atalgojuma lielums (darba cena) var būt tik zems, ka nenodrošina pat iztikas minimumu un pretējā polā tas ne vien nodrošina pārtikušu dzīvi, bet ļauj piepildīt

⁶ Sk.: Nīče F. Tā runāja Zaratustra. R.: Valters un Rapa, 1939. 57.-58.lpp. un daudzviet citur.

daudzas par naudu īstenojamās iespējas un veidot uzkrājumus. Darba cenu lielās atšķirības dažādu zemju vidū nosaka daudzi faktori, attīstības līmenis, to skaitā ekonomiskās labklājības līmenis ir viens no faktoriem, vispārīgāka rakstura faktors. Tādi faktori kā varas personu filosofija, vērtīborientācija ietekmē ne vien šo lielumu, bet daudzus procesus, un arī to, vai labklājības valsts maz tiks izveidota.

Gandrīz vai visa automātiska samērošana ar naudu bieži liek piemirst to, kas lietās un parādībās ir nesamaksājams kas varētu būt kāda garīga, kāda sentimentāla, vai pat eksistenciāli nozīmīga vērtība. Pēdējo Zimmels ir ilustrējis ar zemes apmaiņu pret naudu. Zemi pārdodot, tiek iegūta nauda un brīvība, bet zaudēts tiek stabils dzīves nodrošinājums un stabila nodarbošanās. Zemnieka statusā zemes apstrādāšana ir dzīves darbība, kas rada drošību un stabilitāti. Zemi pārdodot, drošais dzīves pamats tiek apmainīts pret efemēras iedabas ekonomisko institūciju – naudu.

Naudas izraisītā reibumā visai bieži tiek piemirsts lielais, globālais cilvēka dzīves plāns, eksistenciālās dzīves aprises, tās dzīves sastāvdaļas, kas ir ļoti svarīgas dzīvības pastāvēšanai un principiāli nav nopērkamas, jo pastāv ārpus pirkšanas – pārdošanas attiecībām. Tās izriet no mūsu iekļautības biosfērā un noosfērā, kas likumu vispārīgumā stāv pāri sociosfērai, iekļaujot to sevi.

Naudas rosinātā relativizācijas efekta paveids ir nivelācija. Naudas tehnoloģija prasa kvalitāti pārvērst kvantitatē. Tā kā naudai nav nekādu īpašību, tad tā atbrīvo no īpašībām visu, ko tā samēro ar sevi. Mājieni par lietu un arī cilvēku ārējas iedabas īpašībām, par izplatību vai returnu var dot naudas summas lielums, kas parādās lietas, darba vai pakalpojuma cenā. Bet šis skaitliskais lielums ir aptuvenas varbūtības zīme, jo psihopatoloģija var skart visu, kas nonācis cilvēka interešu laukā.

Notikums, ko varētu saukt par naudas tīkla visaptverošu pārklāšanos sociālajai dzīvei, izraisa seku virkni. Vispārīgākas sekas, kas sevī iekļauj konkrētāku seku kompleksu, ir sociālā dzīvesstila pārmaiņas. Zimmels šīs sociālā dzīvesstila pārmaiņas laiciskajā dimensijā paplašinājis tiktāl, ka attiecinājis tās uz visu moderno laikmetu, kas telplaiciski konkretizēti iekļauj sevī industriālo Rietumu sabiedrību. Dzīves prakse ir pierādījusi, ka Zimmels diagnozē nav kļūdījies, vēl jo vairāk, viņa diagnozē konstatētie simptomi izpaužas joprojām jau postmodernajā laikmetā. Vēlāk šīs pašas dzīvesstilu pārmaiņas, pārstatot akcentu uz pārmainām indivīda dzīvesizjūtā, ir saistījušas Ēriha Fromma uzmanību, kas rezultējiesies grāmatā "Bēgšana no brīvības"⁷ Interesants

⁷ Sk.: Fromm E. (1941) *Escape from Freedom*. - New York: Discus Books, 1969; Фромм Э. *Бегство от свободы*. - М.: Издательство, 1990.

paradokss ir izveidojies abu pieminēto autoru uzskatos par brīvību modernā dzīvesstila kontekstā. Zimmels par vienu no lielajiem attīstības virzieniem, ko darījusi iespējamu naudsaimniecība, sauc liberālismu. Fromms, psihoanalītiski pētot indivīdu kapitālistiski organizētajā naudsaimniecībā, secina pretējo. Liberālismā dzīvojošais indivīds brīvprātīgi “bēg no brīvības”, jo liberālā tirgus atsvešinātajā sociosfērā dzīves pamats ir nedrošs un tajā nākas dzīvot nehumānas sociālās vides izraisītajā psihiskajā diskomfortā. Paradokss ir arī tajā apstākļi, ka dzīves praksē šie pretstati sadzīvo līdzās, un psihoanalīzes tehnoloģija parādības skaidrot ar to pretstatiem te itin labi piemērojama sociālajai dzīvei. Taču mans mērķis ir koncentrēt uzmanību uz Zimmela novēroto modernā laikmeta dzīvesstila ainu.

Dzīvesstila pazīmes naudsaimniecībā. “Naudas filosofijas” kulminācija ir tās izskaņā, kas saucas “Dzīvesstils” un kur ir atrodams plašs modernā laikmeta dzīvesstila analītisks apraksts. Modernais laikmets kulminē XIX un XX gadsimta mijā, kad notiek nepieredzēti straujš industrijas un tehnikas uzplaukums, un lai arī dzīves reālijas XX un XXI gadsimta mijā ir mainījušās, lai arī postmodernā laikmeta dzīvesstils ir papildinājies ar dažām jaunām pazīmēm, tomēr vispārīgajā dzīvesstila kvalitātē, neraugoties uz distanci gadsimta garumā, varam konstatēt līdzību, pat identitāti. Šī Zimmela veiktā, tagad par klasisku atzītā dzīvesstila analīze ir izvērtusies par socioloģijas nozari un elegantā konstrukcija – dzīvesstils ir kļuvusi par ilgtspējīgu zinātnisku terminu. Modernā laikmeta dzīvesstila pazīmes Zimmels atvedinājis no naudas īpašībām, varbūt, ka precīzāk naudas un dzīvesstila pazīmju attiecības tiktu izteiktas ar jēdzienu korelācija. Acīmredzama ir sakarība, ka dzīvesstila analīzē nepārtraukti klātesoša ir naudas simbolika.

Vispārināti modernā laikmeta dzīvesstilā Zimmels ir diagnosticējis šādas pazīmes:

1. objektivitāte,
2. kultūras objektivācija,
3. distance.

Objektivitāte ir saistīta ar intelekta dominēšanu. Naudsaimniecībā intelekts ir tā psihiskās enerģijas daļa, kas izvirzās priekšplānā un kļūst par noteicošo. Prātam polāri pretējā, ar subjektivitāti saistītā psihiskās enerģijas daļa – emocijas. noskaņojums, jūtas – var nostāties priekšplānā vienīgi tajos dzīves periodos, kad indivīdus nesaista naudas intereses.

Dzīvē nauda un intelekts ir vienas kārtas fenomenī. Abiem ir vairākas kopīgas īpašības. Tās sfēras vai laikmets, kurā par svarīgāko un noteicošo

elementu ir kļuvusi nauda un / vai intelekts, iegūst naudai un prātam piemītošās kopīgās, tipiskās īpašības:

- rakstura neesmi jeb zudumu (Charakterlosigkeit),
- bezpersoniskumu,
- vispārlietojamību, universālu derīgumu, vispārpieņemtību (Allgemeingültigkeit),
- vispārīgumu.

Nauda un intelekts to īpašniekiem sabiedrībā dod varu pār tiem, kas spiesti dzīvot bez naudas, un tiem, kas dzīvo iracionālas gribas, emociju, izjūtu, impulsu enerģijas vadīti.

Nauda un intelekts korelē ar lietiskošanu, kurai ir cieša saikne ar individuālisma principu. Kā sociālais individuālisms, tā ētiskais egoisms ir daļēji sakņoti racionalitātē, abi ir veidojušies kā intelekta funkciju rezultāts. Funkciju un satura nošķīrumā kļūst saprotamas tās dubultlomas, ko sabiedrībā spēlē nauda un intelekts.

Saturiski intelekts izsaka cilvēciskā gara kopību, kurā nav itin nekā tāda, kas nivelētu. Ar intelektu iegūtie teorētiskie priekšstati līdzinās lāpai, kas nes gaismu visiem, un šī gara uguns nemazinās, ja no tās iedegas un izgaismojas aizvien lielāka cilvēku skaita apziņa. Gara sfērā neviens nevar kļūt bagāts uz cita rēķina un zaudēt te nav iespējams, te iespējams vienīgi gūt.

Intelekts, nauda, tāpat juridiskie likumi ir bezpersoniski, vispārderīgi, visur atzīti civilizācijas veidojumi, kas funkcionāli ir absolūti demokrātiski un kas izslēdz individuālās īpatnības, tātad to blakne ir nivelācija. Šo veidojumu loģiski saturiskais vispārīgums deklarē vispārēju vienlīdzību, bet praktiski reālajā dzīvē tie iedibina nevienlīdzību, var kalpot egoismam, ir sociālo diferenciāciju veicinošs faktors.

Modernā dzīvesstila racionalitāti Zimmels saista ar naudas būtības izpausmi. Varētu sacīt, ka racionalitāte dzīvesstilā ir ienākusi saistībā ar naudas izplatīšanos, ir šī notikuma sekas, bet vienlaikus racionalitāte kādreiz ir bijusi pamats tam, ka maiņas procesā ir tikusi ieviesta nauda. Naudas un prāta attiecībās viennozīmīgi tiek konstatēta korelācija, ko apliecina arī fakts, ka, naudai caurvijot sociumu, sabiedrības dzīve nenovēršami kļūst racionālāka. Pie kam šīs racionalitātes īpatnība ir tāda, ka tās pamatfunkcija ir rēķināšana. Parādību loks, kam tiek noteikta cena, tiek palielināts, pat dzīvības un dzīves vērtība tiek matemātiski skaitļota un ne tikai apdrošināšanas biznesā. Dabaszinātņu fascinācija vilina arī sociālo un dzīves pasauli pārvērst par skaitliski izteiktu sistēmu. Piemēram, 1996. gada decembrī ASV viena iedzīvotāja naudiskās vērtības skaitliskais ekvivalents ir bijis 1,6 miljoni dolāru. Rēķināts bieži tiek egoistiski, savtīgi, bez

jūtu siltuma, kas intuitīvi precīzi fiksēts valodā, pieredzi vispārinot izteikumā “aprēķina cilvēks” Bet ar naudu saistītajai rēķināšanas izplatībai ir sava pozitīvā puse precizitātes ieviešana ikdienas dzīvē, ko praktiski nodrošināja laika mērinstrumenta, proti, pulksteņa izgudrojums. Ciklisko laika ritējumu pulkstenis ir sakārtojis precīzās vienībās un sociālajā dzīvē līdz ar to varēja tikt ieviesta precīza kārtība, kas indivīda dzīves izjūtā reizēm gan var rezonēt arī kā papildu sasprindzinājuma avots.

Rēķinošā racionalitāte ir ārēji uzspiests pretstats iracionālajai dzīves plūsmai un tādai dzīves sastāvdaļai kā jūtas. Cilvēka dzīve ir kas vairāk nekā prāta rēķinošās funkcijas izpausme un saimnieciska darbība, tādēļ cita “garīguma tipa” pārstāvji dumpīgi saceljas pret šādu dzīves noplicināšanu un nepieļauj cilvēcisko identificēt ar ekonomisko. Kā spilgtus šī garīguma tipa vēsturiskos pārstāvjus Zimmels uzlūkojis Gēti, Nīči, Kārlailu.

Modernā dzīvesstila īpatnība teleoloģiskajā aspektā izpaužas tā, ka, pirmkārt, mērķu virknējums un pastarpinājums kļūst aizvien lielāks, sarežģītāks un mērķu sasniegšana tiecas uz bezgalību, otrkārt, par mērķi bieži sāk uzskatīt naudu, kas pēc savas būtības nav iekļaujama mērķu kategorijā, jo ir vienīgi maiņas līdzeklis. Šāda inversija vērtīborientācijā izraisa tālākas sakarību modifikācijas, daudz kas no tā, kam ir pašmērķa raksturs, tiek reducēts uz līdzekli.⁸ Sociālajā dzīvē pieaug tendence, ka dzīves saturi un elementi pieaugoši pārvēršas par līdzekli un šo norisi pavada vai paralēli tai noris dzīves saturu un elementu relativizācija. Zimmela diagnosticētā likumsakarība par relativitātes principa lomas pieaugumu modernajā dzīvesstilā, kas pakļauj relativizācijai pat to, kas bijis absolūts, XX gadsimta otrajā pusē ir rezultējusies kulturoloģiski vispārāztītajā plurālisma principā, dzīvesstilu individuācijas un liberalizācijas normā.

Savukārt racionalitātes dominance sociālo izziņu vēlas metodiski tuvināt dabas izziņai un iepriekšaplūkotā līdzekļu – mērķu struktūras modifikācija norāda uz iespēju, ka līdzekļi var tikt iekļauti cēlonības kārtā. Racionalitātes lomas nemitīgais pieaugums sociālajā mijiedarbībā izpaužas tādejādi, ka aizvien vairāk fonā tiek nobīdīti iracionālie dzīves elementi, lēmumu pieņemšanā un izvēlē aizvien vairāk un vairāk tiek mēģināts izslēgt tādus iracionālos apziņas elementus kā jūtas un, varbūt, ka arī intuīciju. Lēmumu pieņemšanā un izvēlē tiek matemātiski rēķināts iespējamais ieguvums un zaudējums. Par ēnas pusi naudas un prāta valdīšanai kādā laikmetā vai interešu sfērā Zimmels sauc tādu abu šo fenomenu līdznesto savdabību, ko viņš nosaucis par rakstura neesmi vai zudumu

⁸ Sīkāk sk.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. 7. Aufl. - Berlin: Duncker & Humblot, 1977. - S.482.

(Charaktelosigkeit)⁹ Tāpat kā industriāli ražotās lietas, tā arī cilvēki, dominējot prātam un naudas interesēm, zaudē individualitāti, cilvēki, dzīvojot šādos nosacījumos un vidē, masveidā nolemti pārvērsties par masas cilvēkiem, par “cilvēkiem bez īpašībām” Tā kā nauda vērtību attiecībās ir pilnīgi bezpartijiska un vērtības izskaitļo mehāniski, tad naudas attiecībās “visas personas ir vienādi vērtīgas nevis tādēļ, ka ikviena persona ir vērtīga, bet gan tādēļ, ka neviena nav neko vērtīga, vērtīga ir vienīgi nauda”¹⁰ Šāda vērtīborientācija izskaidro daudzās, bieži visnozēlojamākās mahinācijas, kas tiek izdarītas naudas dēļ. No šī iztirzājuma kļūst skaidrs, ka psihopatoloģiska naudas tulkošana pie viena arī pārmērīgi akcentē pirkšanas – pārdošanas apritē esošās vērtības un, iespējams, ka ārpus pirkšanas – pārdošanas stāvošās vērtības pat nepazīst. Šo abu tipu vērtības var pastāvēt gan kā paralēlas pasaules, gan būt integrētas vienotā vērtību sistēmā gadījumā, ja ir apzināta vērtību hierarhija, ja vienota ir fiziskā un garīgā eksistence.

Kultūras objektivācija ir otrā modernā dzīvesstila būtiskā pazīme. Dzīvesstila kontekstā var minēt to Zimmela kultūras noteiksmi, kurā kultūra tiek definēta kā dzīves formu izsmalcināšana un apgāšana iekšēja un ārēja darba rezultātā. Darbībā klātesot cilvēka garam, dabas forma tiek pārveidota par kultūras formu. Pieaugošo darba dalīšanu un specializāciju ir pavadījis kultūras objektivācijas process. Kultūras objektivācija nozīmē to, ka kultūras pasaule ārpus cilvēka kļūst aizvien lielāka, vienlaikus indivīda iespēja to apgūt, interiorizēt kļūst aizvien mazāka. Kultūras saturs aizvien vairāk pārvēršas par savdabīgu “objektīvā gara” formu. Objektīvajai kultūrai nemitīgi pieaugot, paralēli notiekošais indivīdu funkcionālās un garīgās kultūras kāpinājums tomēr ievērojami atpaliek no lietu kultūras. Kultūras objektivācijas procesā Zimmels akcentē aizvien pieaugošo diskrepanci starp objektīvo un subjektīvo kultūru. Šo abu kultūras formu nesakrītības un savrupināšanās tendence pieņemas spēkā. Objektīvā kultūra ir gara lietiskošanas, tad konservācijas, uzkrāšanas forma. Tā ir kultūras kristalizācija, kas veidojusies paaudžu darba rezultātā. Kultūru kā gara lietiskojumu Zimmels ir atzinis par visnozīmīgāko kategoriju cilvēces vēsturē.¹¹ Šis secinājums neapšaubāmi ietver arī tādu reāliju kā gara klātbūtni dzīvē – izvēlē, lēmumu pieņemšanā, uzvedībā. Lietas – mašīnas, valoda, teorijas un prakse ir kļuvušas neizsakāmi kultivētas. Tas ticis sacīts XIX un XX gadu simtu mijā, XX un XXI gadu simta mijā mēs pilnīgā vienprātībā to pašu varam sacīt par

⁹ Turpat, 483.lpp.

¹⁰ Turpat, 484.lpp.

¹¹ Sk.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.510.

tagadējo lietu pasauli. Un tāpat būs ar sprieduma otro premisu, kurā tiek atzīts, ka indivīdu kultūra tajā pašā laikā pat augstāko slāņu indivīdu vidū nav attīstījusies tādā pašā mērā, bieži vien noticis pretējais, tā ir slīdējusi lejup. Vēsturiski objektivizētais gars pārtop gluži vai par “objektīvo garu”, ja netiek aktualizēts individuālajā apziņā. Indvīdam kultūras bagātības ir potenciāls īpašums tikmēr, kamēr tās netiek subjektivizētas, šodien mēs sacītu interiorizētas. Lietu kultūra un indivīdu kultūra var veidot polaritātes attiecības, proti, var izveidoties tāds stāvoklis, ka iedibinās gluži vai paralēlo pasaulu attiecības starp lietām, kas sevī kondensējušas dziļas, perfektas zināšanas, pie tam ļoti lielu zināšanu apjomu un mazzinošo, mazkultivēto indivīdu.

Cita modernajam un postmodernajam laikmetam tipiska sakarība izveidojusies cilvēka un lietu attiecībās. Lietu pasaule industriālajā sabiedrībā kļūst aizvien lielāka, industriāli ražoto lietu skaits nemitīgi pieaug un atsevišķo indivīdu apņem aizvien lielāks lietu skaits. Cilvēka Es tās pārstāj asimilēt, jo to ir daudz, tās ir visumā lētas, viegli nomaināmas, tās kļūst aizvien bezpersoniskākas un tādēļ viegli aizstājamas. Industriāli ražotās lietas ir pretstats amatnieka (kas agrāk bieži identificējās ar mūsdienu mākslinieku) darināto lietu personiskumam, vienkāršībai un lietošanas ilgumam. Rūpnieciski sērijveidā ražotās lietas iedibina antiindividuālu dzīves kārtību un veido autonomu, apjomā milzīgu lietu pasauli. Lietām kļūst raksturīga objektivitāte, kas izpaužas kā anonimitāte, bezpersoniskums un pārpersoniskums. Tās ir kļuvušas lētas un to ir ļoti daudz. Industrijas darbības programmā ir iekodēta eskalācija, kam loģiski jāseko patērēšanas eskalācijai. Šis modernā dzīvesstila iezīmes aprakstā Zimmels ir nemaldīgi fiksējis mehānismu, kā Rietumu sabiedrība top/tiek pārvērsta par patērēšanas sabiedrību. Šo procesu Zimmels ir apzīmējis par “lietu sacelšanos”, kas, viņaprāt, ir nozīmīgāks par notiekošo “masu sacelšanos” Lielindustrijas attīstība, apvienojusies ar komerciju, XX gadsimta otrajā pusē Rietumu sabiedrību ir padarījusi par patērētāju sabiedrību un paralēli šim procesam producējusi globālās problēmas, no kurām šai kontekstā īpaši pieminama būtu globālā ekoloģiskā krīze.

Tehnokrātisms ir cita modernā laikmeta iezīme un vienlaikus problēma, kas izriet no iepriekšējā temata, kā arī no objektīvās un subjektīvās kultūras diskrepances. Mūsdienām raksturīgo tehnokrātisma tendenci, kas veidojusies un spilgti izpaudusies tādēļ, ka dabas un inženiertehniskās zinātnes ir attīstījušās straujāk, bet galvenais, ka tās attīstījušās nošķirti no humanitārajām zinātnēm, kuru funkcija ir kultivēt indivīda iekšējo pasauli un tādējādi preventīvi novērst ne vienu vien individuālu un sociālu problēmu, Zimmels ir ieskicējis “Naudas

filosofijā”, bet izvērstāk aplūkojis darbā “Skolas pedagogija”¹², kas pirmoreiz publicēts 1922. gadā. Tēzes formā tehnokrātijas diagnoze skanētu šādi: XIX gadsimtā ir mainījusies izglītības paradigma, kas ļāvusi iedibināties tādām stāvoklim, ka objektīvā kultūra sāk dominēt pār subjektīvo kultūru. Par to liecina izglītības ideāls, kura saturu veido divas prasības:

- sniegt iespējami daudz objektīvo zināšanu,
- apmācīt noteiktam uzvedības modelim.

Cilvēka iekšējās pasaules izkopšana šai ideālā nav iecerēta. Pēc XX gadsimta grandiozajiem sociālajiem satricinājumiem un sociālo pārmaiņu norises kvalitatīvajiem rādītājiem postsociālisma valstīs nākas piebilst, ka varas personu daļai tehnokrātiski virzītā izglītības ideāla mainīšana nav vēlama, jo tad mazināsies viegli manipulējamo ļaužu masa un pašas manipulācijas iespēja. Garīgi kultivēto cilvēku uzvedības kods būtiski atšķiras no bioloģiski programmētā uzvedības koda.

Cilvēka iekšējo pasauli kultivējošas zināšanas Zimmels iesaka sniegt integratīvi, iekļaujot tās visu mācību priekšmetu stundās. Šādi organizēta izglītība būtu tehnokrātijas, kā arī vairāku sociālo problēmu mazināšanas sociālā stratēģija. Mūsdienās, dzīvojot globālā riska dzīves nosacījumos un, to apzinoties, no jauna tiek aktualizētas izglītības filosofiskās pamatnostādnes un kā alternatīva valdošajam tehnokrātiski orientētajam izglītības modelim, kas sabiedrības attīstību ir ievēdis strupceļā un iespējams, ka ved uz bezdibeni, tiek izvirzīts ekoantropocentrēts izglītības modelis, kas citiem terminiem runā par to pašu, par ko bija norūpējies Zimmels.

Tā kā naudsaimniecība veido dzīves formālos nosacījumus, kas visumā atpēstī no individuāli kāpinātas cīņas par izdzīvošanu un dara vieglāk pieejamus saimnieciskos labumus, tad daudz kas, veidojot dzīves kvalitāti, ir atkarīgs no cilvēkiem pašiem. Šādos dzīves nosacījumos viena cilvēku daļa paceļas nebijušos garīguma augstumos, cita daļa nogrimst nebijušā praktiskajā materiālismā¹³. Zimmeliskā stila prasība pēc objektivitātes un pretstatu apvienojuma liek šīs modernā laikmeta dzīvesstila pazīmes iztirzājuma noslēgumā atzīt, ka ir gadījumi, kad subjektīvā kultūra dominē pār objektīvo kultūru, kā arī to, ka naudsaimnieciskajā dzīvesstilā pastāv iespēja potenciāli kāpināt abas kultūras formas – objektīvo un subjektīvo kultūru.

¹² Sk.: Simmel G. *Schulpädagogik. Vorlesungen, gehalten an der Universität Strassburg* / Hauter K. (Hg.) - Osterwieck; Harz: A. W. Zickfeldt, 1922.

¹³ Sk.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.532-533.

Distance ir vēl viena būtiska modernā laikmeta naudsaimnieciskā dzīvesstila pazīme. Distances jēdzienu Zimmels ir pārņēmis no Ničes. Distances izplatībai un noturībai ir vistiešākā korelācija ar naudu, dažreiz abu starpā veidojas pat kauzālas attiecības, proti, ir gadījumi, kad nauda var būt cēlonis distancei. Raksturojot naudu kā universālo līdzekli maiņā, Zimmels naudu nodēvē par līdzekļu līdzekli un par visvispārīgāko ārējās dzīves tehniku. Tieši šīs naudas funkcijas ir tās, kas tai mentāli piešķir tik lielu varu, kas to virtuāli no līdzekļa pārvērš par mērķi un pat elkdievību. Būdamā saimnieciskās dzīves elements, nauda var tikt sakralizēta, uzlūkota par dzīvei pāri stāvošu pašvērtību.

Ničes distances jēdzienu Zimmels modificē un lieto sev raksturīgajā manierē, kas jēdzieniem saturiski piešķir vismaz divnozīmību. Distance nozīmē tuvuma un tāluma attiecības gan fiziskajā, gan garīgajā aspektā. Telpiskais tuvums – tālums un garīgais tuvums – tālums, savstarpēji kombinējoties, var veidot variablu attiecību modeļus. Garīgā tuvība ar tiem, kas ir tāli telpā un laikā, un garīgā svešība – distance ar tiem, kas laikā un telpā dzīvo līdzās, ir, varbūt, pretrunīgākā distances izpausme. Šajā attiecību modelī atklājas distances jēdziena atsvešināšanās jēga. Zimmeliskā atsvešināšanās aina ir panorāmiska, tai piemīt savdabība un tā ir vērā ņemams elements atsvešināšanās analīzes vai tēlojuma kopainā, kuru veido marksisms, eksistenciālisms un humānistiskā psihoanalīze.

Distances fenomenu Zimmels aplūkojis telpiskajā un laiciskajā dimensijā un, distanci konkretizējot, ir uzrādījis šādas tās formas:

Hiperestēzija, kas nozīmē to, ka rafinētība un ar to saistītā nervu novājināšanās izraisa vēlmi vairīties no cilvēku un lietu cieša un tieša tuvuma. Tā veidojusi Bodlēra estetizētā *flaneur* tipa cilvēku nekam nepiesaistīto garāmgājēju vērotāju, – kurš neapšaubāmi ir lielpilsētas iemītnieks, kurš visu notiekošo vēro līdzīgi tam, kurš izgājis pastaigā, un, nekam nepiesaistīts, brīvi ļaujas nejaušības piedāvātajiem iespaidiem. Šī intelektuāļa/estēta pārķairinātie nervi sāpīgi, aversīvi reaģē uz visiem jutekļus traumējošajiem, skarbajiem signāliem, kurus redzei, dzirdei un pat ožai un taustei, ja atrodami sabiedriskajā transportā vai līdzīgās masas blīvas koncentrācijas vietās, pa pilnam raida lielpilsētas vide. Pašaizsardzības mehānisms maņām agresīvā vidē liek tām pārstāt reaģēt uz šokējošiem kairinājumiem. Modernais lielpilsētas iemītnieks ir centrēts uz sevi un viņam piemīt diskrēta pašapziņa. Naudsaimnieciskās pilsētvides rosinātās liberālisma un individuālisma tendences ir veicinājušas līdzās objektīvismam subjektīvisma attīstību.

Distance starppersoniskajās attiecībās naudsaimniecībā iedibinās nenovēršami un tā tiek izjūsta kā telpiski psihiska – garīga attālinātība. Attīstītā

naudsaimniecībā vērojama likumsakarība, ka notiek attālināšanās no tuvāko cilvēku loka. Vienlaikus notiek tuvināšanās tiem, kas telpā vai laikā ir distancēti. Nauda ir šī dubultprocesa katalizators. Naudsaimniecība salīdzinājumā ar naturālo saimniecību ir vājinājusi ģimeniskās saites, jo tradicionālo ģimenes saistvielu – nekustamā īpašuma nozīmi, kas galvenokārt bija zemes īpašums, ir vājinājusi īpašuma naudas forma. Nauda un urbanizētā dzīves vide ir devusi iespēju individam būt brīvam no grupas un attīstīt savu individualitāti. Distancēšanās ir tipiska modernā cilvēka attiecību forma cilvēciskajā vidē. Cita starppersoniskās distances izpausme rodama tajā, ka pieaug to savstarpējo attiecību skaits, kas bāzējas uz naudu. Cilvēks cilvēkam aizvien vairāk sāk kaut ko nozīmēt vienīgi saistībā ar lietišķajām naudas interesēm. Bieži šī naudiskā semantika kontaktos izpaužas slēptā formā. Tādēļ veidojas iekšēja norobežošanās kontaktos ar cilvēkiem. Naudisko attiecību izplatības mērogs dara izvairīgus no šīs virspusējās kontaktēšanās ar citiem smalkjūtīgos, intravertos individuus. Lielpilsētā, kur nenovēršams ir fiziskais tuvums ar pārmērīgu svešinieku skaitu, psihiskā distancēšanās no tiem ir automātiska aizsargreakcija. Dzīve lielpilsētā modernajam, sensiblam, neirotikajam cilvēkam bez psihiskās distancēšanās būtu neizturama. Šim ekskursam urbānajā socioloģijā varētu pievienot vēl vienu ekskursu par naudas kustības virzienu. Naudas kustībai piemīt specifiska iezīme, kas izraisa sekas, ko varētu nosaukt par dzīvessturu sablīvēšanos. Nauda tiecas uz koncentrāciju un centralizāciju. Tā parasti centrējas vienā vietā – pilsētā, un tur pie nedaudzām personām. Cilvēku vairākumu magnētiski pievelk zelts un nauda, viņu uzmanība koncentrējas uz naudu. Nauda savukārt tiecas uz “visu citu”, proti, tā tiecas tikt mainīta pret citu naudu, visām iespējamajām vērtībām, kas var tikt iegūtas par naudu, un tā maina īpašniekus. Tādēļ cilvēku koncentrācijas un pulcēšanās vietās (pilsētās, gadatirgos un citviet) nauda kļūst īpaši vajadzīga.

Distance no dabas ir cita tipiska modernā laikmeta iezīme. Attālināšanos no dabas veicina naudsaimniecības, industrijas, urbanizācijas faktoru trīsvienība. Dvēseliska reakcija uz šo jauno stāvokli attieksmē pret dabu ir estētisks pārdzīvojums, vērojot dabas ainavu. Taču daba, dzīva būdama, ir mainījies attieksmē pret cilvēku. Daba cilvēku ir izraidījusi: “tas, kas mums vēl vispār ir daba, ir dvēselisks tāluma iemiesojums, kas pat fiziskā tuvuma brīdī ir kā kaut kas iekšēji neaizsniedzams, kā mums dots, bet nepildīts solījums, un kas pat uz mūsu viskaislīgāko atdošanās vēlmi atbild ar liegu izvairīšanos un svešību”¹⁴. Ne velti ainava ir vēlīns žanrs glezniecībā, tas ir modernā laikmeta fenomens, kas radies kā atbilde uz distanci no dabas reālajā dzīvē. Nauda, tiesa, ir tā, kas dara

¹⁴ Sk.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.544.

iespējamu atgriešanos pie dabas, šai situācijā tā ir līdzeklis, kas pilsētniekam ļauj laiku pa laikam bēgt atpakaļ pie dabas. Te kārtējo reizi izpaudusies naudas ambivalence, šoreiz funkcionāli.

Cilvēka atsvešināšanos no savas cilvēciskās iedabas Zimmels ir interpretējis ar mērķa un līdzekļu kategoriju palīdzību. Sajukuma rašanos mērķa un līdzekļu attiecībās lielā mērā ir veicinājusi nauda, neskaidrību par to, kas ir mērķis un kas ir līdzeklis, nauda ir izraisījusi galvenokārt saistībā ar sevi, bet tādējādi neskaidrības dūmaka ir pārklājusi arī citus dzīves saturus. Modernā cilvēka pašatsvešināšanās izpaužas iekšējā diskomforta un nenoteiktības izraisītā apmulsuma izjūtā. Ja cilvēkam dzīvē nav tāda mērķa, kas pilnībā nav sasniedzams, bet kas visu dzīvi ir aktuāls kā metamērķis un vadmotīvs, ja par mērķi tiek uzskatīts tas, kas faktiski ir līdzeklis, kaut arī var tikt uzskatīts par mērķi, jo tas ir pakāpe mērķu virknējumā, tad cilvēka iekšējā pasaulē tas atspoguļojas kā sasprindzinājums un nenoteiktas gaidas. Ja līdzekļi dzīvei gūst pārsvaru pār dzīves mērķiem, tad dzīvei zūd jēga un centrējums, tad dzīvē vairs nav nekā definitīva. Šāds stāvoklis ir bīstams. Arī tehnikas progresu uzlūkot par mērķi ir bīstami. Ārējais tehniskais progress daudzu apziņā iluzori pārtop par attīstības galamērķi. Šī ilūzija ir viens no nomaldiem mērķu un līdzekļu labirintā. Tehnika Zimmela novērtējumā jau XIX un XX gadsimta mijā ir kļuvusi par fetišu. Dabas ekspluatācijas kāpinājums ar tehnikas palīdzību tajā vēsturiskajā laikā, kad ekoloģiskā krīze vēl nebija pat nojaušama, izraisīja uzmanības fokusēšanos uz ārējiem panākumiem, eiforisku aizmiršanos un novēršanos no dzīves centrēšanas garīgumā. Līdzekļu pārsvars pār mērķiem bija/ir rezultējis faktā, ka dzīves perifērija, to skaitā lietas/tehnika, ir kļuvusi par dzīves centru un kungu.

Ideju par bezmērķīgas dzīves bīstamību Rietumu “faustiskajai dvēselei” no Zimmela ir pārtvēris un izvērsis Hosē Ortega i Gaset. Masu laikmeta desakralizētās dzīves bezmērķībā Ortega i Gaset 1930. gadā darbā “Masu sacelšanās” izvirzījis stratēģisku kopmērķi Eiropai – veidot Eiropas Savienotās Valstis. Ortegas i Gasetas masu un elitārās kultūras koncepcija arī ir Zimmela rosināta. Zimmels tika reaģējis uz tā laika ideju par to, ka modernajā dzīvē garīgās potences esot pārgājušas no indivīda uz masām, iebilstot, ka garīgās potences ir pārgājušas nevis uz masām, bet gan uz lietām: dažādām tehniskām ierīcēm, mašīnām, sarežģītiem, smalkiem industriāliem izstrādājumiem. Tas nozīmē lietu, nevis masu sacelšanos. Cilvēks ir nonācis industrijas un tās radīto lietu pakļautībā, jo industrija producē gan jaunas lietas, gan jaunas vajadzības. Jaunradītās, bieži vien mākslīgās, no ārienes suģestētās un dažkārt pilnīgi nevajadzīgās vajadzības, nevis sevis iekšēja kultivēšana ir kļuvušas par noteicēju dzīvē. Cilvēks ir

attālināties no sevis, cilvēks ir pat pārstājis piederēt pats sev, jo galēji noteiktu mērķu vietu ir ieņēmuši līdzekļi. Šai sakarā varētu jautāt par mūsdienu reālajam – kāds garīguma koeficients ir datoru lietošanā, elektroniskajā saziņā šodien? Kas tiek pavēstīts pa mobilajiem telefoniem?

Zimmela diagnostiskais slēdziens par garīgo situāciju šādā apstākļu konstelācijā skan šādi: “Esmu uzsvēris, ka garīgums un dvēseliska koncentrēšanās, ko tagadnē, kad tehnikas dominēšana nozīmē skaidras, inteligentas apziņas dominēšanu, – kas ir kā cēlonis, tā sekas, – ir aplāpējis dabas zinātņu tehniskā laikmeta spožums, atriebjas kā nomācošas sasprindzinājuma jūtas un nenoteiktas ilgas; kā sajūta, it kā visa mūsu eksistences jēga būtu tik tālā tālumā, ka mēs to pat nespējam lokalizēt un tādējādi tuvināšanās vietā riskējam no tās attālināties, – vai arī, it kā tā būtu skatienam sasniedzama, ar izstieptu roku mēs to varētu satvert, ja vien mums nepietrūktu mazliet drosmes, mazliet spēka vai iekšējas izlēmības. Es domāju, ka šis slēptais nemiers, šīs apjukušās dziņas uz apziņas sliekšņa, kas tagadnes cilvēku dzenā te no sociālisma pie Nīčes, te no Beklina pie impresionisma, te no Hēgeļa pie Šopenhauera un otrādi, ir cēlušās nevis no modernās dzīves ārējās steigas un uzbudinājuma, bet gan tieši pretēji, tās ir dziļi iekšēja stāvokļa izpausme, parādīšanās, izlādēšanās. Noteiktības trūkums dvēseles centrā dzen pēc aizvien jauniem kairinājumiem, sensācijām, ārējām aktivitātēm, momentāna apmierinājuma; viss šis savukārt sapin mūs jucekļīgā skrējienā un neziņā, kas izpaužas te kā lielpilsētas kņada, te kā ceļojumu mānija, te kā mežonīgas konkurences plosīšanās, te kā specifiski modernā neuzticība gaumes, stilu, noskaņojumu, savstarpējo attiecību sfērā. Naudas nozīme šādas dzīves konstitūēšanā izriet kā vienkāršs slēdziens no premisām, ko ir konstatējis viss šis grāmatas izklāsts.”¹⁵

Distance “laiciskajā analogijā” izpaužas kā sociālās dzīves ritma un tempa paastrināšanās un tādējādi attālināšanās no dabas ritma. Visas dzīvības/dzīves norises ir pakļautas ritmikas abstraktajai shematikai. Visi dzīves saturi – notikumi atnāk un aiziet noteiktā ritmā. Visas dabas norises ir pakļautas ritma likumam. Ritms ir Kosmosa likums. Civilizācijā notiek daudzu dzīves norišu ritma zlidzināšana kontinuitātē vai arī pārvēršana neregularitātē. Daudzu ritmu zlidzināšanu un attālināšanos no dabas ritmiem ir izsaukusi naudsaimniecība, urbanizācija un tehniskie dzīves jauninājumi, piem., mākslīgais apgaismojums, kas ir īpaši veicinājis dzīves, darba, izpriecu dabiskā ritma pārtraukšanu urbanizētajā industriālās sabiedrības dzīvesvidē. Šo tendenci vēl jo vairāk kāpina

¹⁵ Sk.: Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S. 550–551.

tagadējās informācijas tehnoloģijas, dodot iespēju indivīdam dzīvot virtuālajā pasaulē pēc sava individuālā ritma, distancējoties no dabas ritmikas un citiem.

Attīstītā naudsaimniecībā distance “laiciskajā analogijā” izpaužas arī tādējādi, ka notiek dzīves tempa kāpinājums. Zimmels dzīves tempa izmaiņas saista ar naudas relativitāti un mobilitāti. Kustība ir pasaules un dzīves universāls atribūts. Īstenība atrodas absolūtā ritējumā, ko Heraklīts izteicis simboliskā formulā *viss plūst, viss mainās*. Šim pasaules un dzīves absolūtajam kustības raksturam pēc Zimmela ieskata nevar būt cita uzskatāmāka simbola par naudu. Nauda zaudē savu specifisko nozīmi, ja tā atrodas mierā, ja tā neatrodas apgrozībā, jo nauda ir kustības iemiesojums, *actus purus* – tīrs akts. Naudas mijēji naudai liek pelnīt naudu.

Relatīvisms ir loģiska neizbēgamība saistībā ar īstenības funkcionālo kustības atribūtu un strukturālo binārās polaritātes likumu. Īstenību loģiski skaidrot ir iespējams vienīgi saistībā ar kaut ko citu un vislabāk to iespējams izdarīt saistībā ar pretstatu. Naudas relativistiskais raksturs ne vien veicina mobilitāti, bet arī relativizē vērtības. *Nauda modernajā dzīvesstilā ienes relativitāti* (Kursīvs mans A.S.): “Jo sabiedrības dzīve kļūst naudsaimnieciskāka, jo iespaidīgāk un skaidrāk apziniskajā dzīvē iespēžas esības relativistiskais raksturs tādēļ, ka nauda nav nekas cits kā saimnieciskajos veidojumos īpašā struktūrā iemiesota relativitāte, kas izsaka vērtību.”¹⁶

Zimmels ir neklūdīgi diagnosticējis modernā laikmeta dzīvesstila pazīmes, kuru apraksts ir kļuvis par socioloģisku klasiku. Modernā laikmeta dzīvesstila diagnozē uzrādītie simptomi izpaužas joprojām arī postmodernā laikmeta dzīvesstilā, kurā dzīvojam. “Naudas filosofijā” veiktā “epohālā dzīvesstila”¹⁷ analīze tiek vērtēta kā hrestomātiska bāze mūsdienu dzīvesstilu pētniecībā Rietumos. Biogrāfiskajā, simboliskajā, strukturālajā dzīvesstilu pētniecības metodikā sociālo grupu un indivīdu dzīvesstila izpēte notiek “makroprocesuālā dzīvesstila”¹⁸ ietvaros. “Monetārā dzīvesstila” analīze, ko veicis Zimmels, klasisks “makroprocesuālā dzīvesstila” izpētes paraugs.

Lai arī nauda pati par sevi nav šī dzīvesstila kvalitatīvo pazīmju cēlonis, tomēr tā nenoliedzami var tikt uzlūkota par nozīmīgu faktoru, kas ietekmējis šādas kvalitātes dzīvesstila veidošanos. Nauda ir ģeniāli vienkārša maiņas tehnika. Bet, tā kā naudas aprīte notiek pretrunīgo un nepilnīgo indivīdu veidotajā pretrunīgajā un nepilnīgajā sociosfērā, tad apziņas greizais spogulis neitrālo

¹⁶ Turpat, 585.lpp.

¹⁷ Sk.: Müller H.P. *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. 2. Aufl. - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993. - S.374.

¹⁸ Sk.: Turpat, 379.lpp.

nijiedarbības formu – naudu atspoguļo deformēti. Deformēto atspoguļojumu pastiprina naudas un varas tiešā korelācija, kad nauda tiek pārvērsta par varu un varas pozīcija nodrošina vai atvieglo naudas iegūšanu. Vara un nauda (kas pārvērsta par varu) ir saplūdinātas tiktāl, ka ekonomiskā kapitāla lielums parasti izsaka tā īpašnieka varas kapitālu. Noosfērā šādas likumsakarības ir pilnīgi izslēgtas. Taču vairākuma garīgā evolūcija ir tādā līmenī, ka noosfēram ir dzīves perifērija vai nepazīstama teritorija. Jaunās informācijas tehnoloģijas, riska faktors globalizācijā, riska klātbūtne globālajās sociālajās un dabas norisēs rāda, ka attīstības gaitu un rezultātu noteiks cilvēku apziņas kvalitāte un attīstības līmenis.

Notikumu gaita izraisa gan bažas, gan cerības. Ja rezumējam XX gadsimta notikumus Eiropā pāris teikumos, tad to bilance būtu šāda: vienā svaru kausā ir divi pasaules kari, divi autoritāri politiskie režīmi, masveida manipulācijas ar apziņu, ekoloģiskā krīze, iegūtais riska sabiedrības statuss. Otrā svaru kausā ir noosfēras lēna, bet nenovēršama ienākšana sociuma dzīvē, kas ir jau izpaudies Brīvības, Vienlīdzības, Brālības un citu humānu ideju klātbūtnē un iemiesojumā par spīti to nolieguma spēku darbībai. Konstruktīvās tendences izpaužas ekumēnisma un zaļajā kustībā, biofilijas aktualizācijā. Grandiozs sociāls sasniegums ir Apvienoto Nāciju organizācijas Cilvēktiesību deklarācija un ar to saistītā cilvēktiesību prioritāte civilizēto valstu likumdošanā un ikdienas dzīvē. Cits grandiozs cilvēces vēsturē vēl nebijis sociāls sasniegums ir (lai arī relatīvas, tomēr) labklājības valsts izveide Eiropas rietumos un ziemeļos. Ne vien par politisku, bet arī par sociālu sasniegumu var kļūt Eiropas Savienības valstiskā forma. Abiem svaru kausiem pa vidu varētu novietot tādus fenomenus kā tehnika, tehnoloģijas, globalizācija, demokratizācija. Un kā notikumu gaitu, tā iznākumu sociosfērā izšķirs tas, cik lielā mērā un cik daudz cilvēku novērsīsies vai pievērsīsies noosfērai.

Ella Buceniece

INDIVIDUĀLAIS LIKUMS, SABIEDRĪBA, NAUDA

Nojauta par naudu kā fenomenu, par naudu kā varenāko un šaipusīgāko sabiedrības simbolu un varu man nāca pēkšņi un negaidīti. Šī “sastapšanās ar naudu” notika gluži reāli un noteiktā laikā un vietā, un proti, 1988. gadā Madridē. Tas bija laiks, kad pie mums pirmoreiz sāka pacelties dzelzs priekšskars un radās neticamā iespēja skatīt “to”, ideālo un vēlamo (kā mums toreiz šķita) pasauli, savām acīm. Tas, ko es zināju un gaidīju no Madrides, protams, bija Elgreko, Goija, Pikaso, kurus es arī sastapu klusā Madrides daļā neuzmācīgajā “Prado” būvē. Bet tas, kas mani pārsteidza ar savu uzmācību un dominēšanu, bija bezgala daudzās un varenās banku ēkas. Likās, ka visa lielpilsētas un sabiedrības dzīve ir koncentrēta tajās. Man šī naudas pasaule šķita pasaule pati par sevi un ar indivīdu un dzīvi nesaistīta, jo manus priekšstatus par naudu vairāk bija veidojuši pasaku sižeti par paslēptām naudas lādēm, naudas podiem, kas atrodas kaut kur tālu un nespēj ietekmēt cilvēka dzīvi.

Bet G.Zimmels gluži fenomenoloģiski spēja ieraudzīt naudu lietās, lietu maiņā un līdz ar to atklāt “naudas lietu”, tās mainīgās un mainošās attiecības ar indivīdu un dzīves stilu, sabiedrības diferenciaciju un jaunu tipu un identitāšu veidošanos. Visu šo “lietu” – indivīda, sabiedrības, naudas ambivalento sakaru, manuprāt, uzrāda arī tas, ka Zimmelam praktiski līdz mūža beigām netika piešķirts profesora nosaukums un par savu ekstrordinārā profesora darbu klausītāju pārpildītajās Berlīnes universitātes auditorijās viņš nesaņēma atalgojumu. Nauda it kā atspēlējās tās noslēpuma izzinātajam. Vērtības un cenas apgrieztā, bet saistītā proporcionalitāte bija pieteikta.

Zimmels ir ļoti mūsdienīgs domātājs (šodien viņš pārdzīvo renesansi un tiek atzīts par ievērojamāko un spilgtāko modernisma teorētiķi), taču uztvert viņa modernitāti lielā mērā traucē tas, ka Zimmela valoda jēdzieniski nav pārāk moderna (ja salīdzina kaut vai ar nedaudz vēlāk rakstošo M. Heidegeru): viņš lieto tradicionālos dzīves, indivīda, jēbūtības, subjekta un objekta jēdzienus, jaunākais un modernākais viņa darbos ir tikai “naudas

filozofijas” jēdziens. Tieši tas, manuprāt, ir jāvis Zimmelu ilgu laiku iebalzamēt dzīves filozofijas, kultūras filozofijas vai arī formālās socioloģijas sastingušajās formās. Šajā sakarā es gribētu piezīmēt, ka jau 1925. gadā LU profesors W.Frosts, kurš 1910. gadā bija piedalījies I.vācu sociologu kongresā Frankfurtē pie Mainas un noklausījies Zimmela referātu “Saviesīguma socioloģija” (*Soziologie der Geselligkeit*), publicēja plašu apceri par Zimmela socioloģiju, saskatot Zimmela pētījumos divas metodes: ārēji formālo metodi (laiks, telpa, skaitļi) un iekšēji formālo metodi (konkurence utt.). Manuprāt, Zimmela socioloģiju var apzīmēt kā formu, nevis formālo socioloģiju. Arī jēdzieni, tāpat kā nauda, ir mainīgi, un Zimmels rāda jēdzienu nozīmes pārnēsumu (*Über-tragung*, kas ir arī metaforas struktūra), tāpēc viņa filozofija un socioloģija, H.Bēringera vārdiem sakot, ir “naudas saimniecība” Zimmels apvērš arī tādu pamatjēdzienu nozīmes kā individualitāte un sabiedrība: “individuālais likums” ne tikai individualizē, bet arī sociē, sabiedrisko (*Vergesellschaftung*), savukārt sabiedriskais, sociālais ne tikai tipizē un vienādo, bet arī kvalitatīvi strukturē, veidojot jaunus indivīda noteikumus. Individuālais likums uzrāda, konstatē indivīdu nevis kā veselumu, totalitāti, bet kā fragmentu: “Mēs visi esam ne tikai vispārīgā cilvēka, bet arī sevis paša fragmenti. Mēs esam – ne tikai jaunā vai labā cilvēka tipa iedīgļi, bet arī savas individualitātes aizsākums.”¹ Indivīda fragmentārismu Zimmels saista ne tikai ar tagadnes cilvēka eksistenci, bet arī ar cilvēka noteiksmi pagātnē, piemēram, I.Kanta koncepcijā. Zimmelaprāt, pienākuma prasību Kanta filozofijā sev uzstāda “nevis indivīds kā veselums, kā vienots, kā dzīvojošs, bet gan tā indivīda daļa, kas pārstāv pārindividuālo prātu”² Jutekliskuma izslēgšana no Es struktūras, pamatojot ar to, ka jutekliskuma priekšmets atrodas ārpus Es, nozīmējot “morāles lieluma māniju”, kas vispār ir raksturīga morāles vēsturei. Indivīdam ir vairāki centri, un indivīda fragmentārisms patiesībā nozīmē indivīda heterogenitātes, veseluma atjaunošanu. “Individuālais likums” piesaka Zimmela “kvalitatīvo individuālismu” pretstatā Apgaismībā iedibinātajam indivīda un individuālisma kvantitatīvajam jēdzienam. Arī Kants un Fichte, kā atzīst Zimmels, empīriski individuālajam Es ierāda tikai vienu lomu tikumības tapšanā, un proti, – ieiešanu tīrajā, vispārīgajā Es un izšķīšanu, izzušanu tajā³ Tīrajā Es kā vispārīgajā izzūd visas individualitāšu atšķirības un tādad izzūd

¹ Simmel G. Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? // *Simmel G. Soziologie.* - Frankfurt a.M. 1992. - S.49.

² Simmel G. *Das individuelle Gesetz.* - Frankfurt a. M., 1987. - S.189.

³ Turpat.

arī moralitāte. Tāpat kvantitatīvais individuālisms netieši apgalvo, ka labais ir viens un vienveidīgs, tajā nav atšķirību, bet viss jutekliski grēcīgais, kuram pielīdzina arī egoismu, esot individuāls. Zimmels apvērš arī šo attiecību, parādīdams pretējo: tieši egoisms, kas ir virzīts uz sava “es” apliecinājumu, uz iegūšanu, novirzās no individuālā, jo tos pašus objektus taču grib iegūt arī citi. Tāpēc egoisms nav individualizēts, tas ir nepersoniski vispārīgais: “mūs vienādo un tipizē nevis tikumiskais, bet grēcīgais.”⁴ Tieši ļaunums un grēks, tāpat kā egoisms, neindividualizē cilvēkus, bet dara tos līdzīgus, nepersoniskus, vispārīgus, vienlaikus veidojot antisociālu tendenci (socializēšanās ir egoisma pārvarēšanas process), tāpēc Zimmela filozofija un morāles zinātne ir cieši saistīta ar viņa socioloģiju: tās pāriet viena otrā. Individualizē un socializē labais, tikumīgais, ne-egoistiskais, jo tikumisku rīcību parasti izsaka formula: “Kļūsti tas, kas tu esi!” Apcerē par Nīčī un arī “*Lebensanschauung*” ceturtajā nodaļā Zimmela dzīves filozofija nav vairs dzīves metafizika, bet patības dzīves māksla, un, proti, filozofijas, socioloģijas un ētikas savijumam tiek pievienota arī estētika.⁵ Nīčšes dzīves mākslas un ētikas oriģinalitāte ir nevis pasludinātās vērtības un ideāli, bet gan to īstenošanas tehnika kā *technē*. “Visas Nīčšes cildinātās vērtības – gribasspēks, gara aristokrātisms, skaistums, nodomu cildenums u.c. – gūst savu nozīmi ne no rezultāta, pie kura ved, ne darbība, ne *operari*, bet *esse* ir īstais vērtību centrs” – raksta Zimmels⁶ Lielākā daļa līdzšinējo un arī tagadējo ētikas un dzīves mācību ir vērtējušas cilvēku un vērtības pēc to sekām, rezultāta, bet nevis pēc tā, vai tās ir iemiesotas pašā cilvēkā, vai tās ir *esse* vērtības. No tā nākot arī dzīves duālisms, dzīves un sabiedrības mazspēja un dekadence: ne jebkura rīcība, kas ved pie laba rezultāta, ir attaisnojama. Vērtība ir cilvēkā, nevis ārpus viņa. Vēl citēšu Zimmelu: “Nīčše pastāvīgi uzsver, ka atbildība pieaug reizē ar tiesībām; ka augšupejoša dzīve, kļūstot grūtāka un skarbāka, kļūst arī atbildīgāka. Nīčšes individuālisms jeb personālisms ir tik tālu no egoisma, ka tieši viņš pirmoreiz stingri formulēja pienākuma jēdzienu.”⁷

⁴ Turpat, S.195.

Interesanti, kā šo savu daudzveidīgo pirmpamatojumu īsi pirms nāves ir apzīmējis un komentējis pats G. Zimmels: “Es zinu, ka es nomiršu, neatstājīs garīgu mantojumu (un tas ir labi). Manis atstātais ir kā skaidra nauda, kas tiks sadalīta daudzos mantojumos un katrs ietilpinās savu daļu kaut kādā mantojumā, kas atbilst viņa dabai: un tāda mantojuma cilme nav ieraugāma” Citēts pēc: Rammstedt O. Georg Simmels theoretische Zugänge zum Gesellschaftlichen // *Soziologie Deutschland*. - Opladen, 1995. - S.104–105.

⁶ Зиммель Г. Фридрих Ницше. Этика-философский силуэт // *Зиммель Г. Избранное*. Т.1. М. 1996. - С.438.

⁷ Turpat, c.439.

Individuālā likuma izpausmes katrā dzīves fragmentā ir atšķirīgas: vienu formu tas uzrāda dēkā, pārdzīvojumā, gluži citu, aprakstot, piemēram, tāda fenomena eksistenci kā drupas utt., bet kopīgais, kas ļauj runāt par likumu, ir tas, ka katra dzīves atšķirība (*Einzelheit*) uzrāda jēgas, nozīmes vispusību (*Ganzheit*). Zimmels pieļauj un atzīst arī veseluma (*des Ganzen*) jēgu un nozīmi, un tā mērķis ir – virzoties no virspuses parādībām, ietvert jēgas kustībā visu cilvēcisko. Tādējādi virspuses jēdziens Zimmelam nav tikai elpas, bet vienlaicīgi ir arī jēgas raksturojums.

Zimmela uzmanību dzīves virspusei ir pievērsis Nīčše. Apceri par Nīčši Zimmels sāk ar viņa vārdiem “Viss dziļais mīl slēpties”: tas nozīmē, ka vienīgais, ko mēs redzam, kas liecina un apliecina dzīvi, ir tās virspuse. Bet arī dzīves virspuse nav tikai viena puse – katrā no tās fragmentiem atšķirīgi izpaužas dzīve gan kā kosmiska, gan kā garīgi formveidojoša un arī individuāla norise. To apliecina, piemēram, tāda dzīves parādība kā drupas. Drupas pārstāv vienu no mākslas formām – arhitektūru, un tajā izpaužas divu dzīves pamatsfēru – dabas un gara, darbība, cilvēka gribas darbība un dabas nepieciešamība, tiecība augšup un krišana lejup. Brīdī, kad arhitektoniskais veidojums sabrūk un pāri paliek drupas, “līdzsvars starp smago, mehānisko, pasīvi darbojošos materiļu un formējošo, uz augšu tiecīgo garīgumu tiek izjaukts”⁸ un uzvaru svin daba. Taču drupās, atšķirībā no citu sagruvušu mākslas darbu fragmentiem, saglabājas jēga, nozīme. No sabrukušā, izgaisušā arhitektoniskā veidojuma paliekām un tajās izpausmi guvušās dabas veidojas jauna nozīme, jauns veselums, kas apliecina viena dzīves spēka nomaiņu ar citu un dzīvi kopumā – kā maiņu, kā pāreju. Šādu nozīmi Zimmels piešķir gan tikai drupām kā dabas darbības rezultātam, jo tikai tad tajās izpaužas dabas vitalitātes darbība un līdz ar to arī jauna nozīme. Drupu fenomenā tiek apvērsta (apgriezta) nozīmju secība: ja agrāk cilvēks dabu izmantoja kā materiālu savam veidojumam, tad drupās daba izmanto mākslu par materiālu saviem veidojumiem. Drupas liecina par dzīves formu individualitāti arī tanī nozīmē, ka tās nevar imitēt, atdarināt, mākslīgi izveidot. Jauna nozīme gan neveidojas drupās, ko ir atstājis cilvēks (nevis daba), sagraujot arhitektoniskos veidojumus. Šādas drupas ir tikai akmeņu kaudze, kurā izbeidzas dažādu dzīves spēku mijiedarbība.

Citu esamības un dzīves pieredzes veidu apliecina tāds dzīves fragments kā dēka. Dēkas formu vispārīgā nozīmē veido tas, ka dēka it kā izkrīt no dzīves nepārtrauktības un kopsakarības, bet, izkrītot no tās, dēka, pateicoties

⁸ Зиммель Г. Руина // Зиммель Г. Избранное. Т.2. - М., 1996. - С.227.

šim aktam, atgriežas dzīves kopsakarībā jaunā nozīmē.⁹ Dēkā vairāk nekā citos mūsu dzīves saturos ir iezīmēts sākums un beigas, tāpēc šis dzīves fragments ir neatkarīgāks no iepriekšējā un nākamā, un tas ir ar savu dzīves centru.

“Dēka ir kā sala dzīves jūrā”, raksta Zimmels, “kas savu sākumu un beigas nosaka atbilstoši saviem formējošiem spēkiem, tā nav kontinenta daļa, bet veselums”¹⁰ Jaunu papildnozīmi dēka iegūst atmiņās, kļūstot līdzīga sapnim. Dēka, tāpat kā sapnis, izkrīt no apzinātās dzīves veseluma kopsakarības un reizēm tik ļoti attālinās no Es centrālā punkta, ka dažubrīd tā šķiet ne kā paša pārdzīvota. Tādējādi dēka, fragmentarizējot dzīves veselumu, vienlaikus dara kustīgu dzīves Es centru, ļauj aptvert dzīvi kā vairāku centru mozaīku.

Arī tāds modernitātes fenomens un dzīves forma kā mode jo spilgti savieno sevī ambivalentas tendences: tieksmi pēc diferences, atšķirības un vienlaikus – atdarināšanu, vienveidību, indiferenci. Mode vieno un nošķir vienlaikus. Modes izpausmei nav nekāda objektīva vai estētiska pamatojuma, tās problēma nav esamība vai neesamība, jo tā vienmēr ir uz robežšķirtnes starp pagātņi un nākotni, dodot tik spēcīgu tagadnes izjūtu, kā reti kura parādība. Tā ir modes nozīme cilvēka dzīvē – saistīt apziņu ar tagadni.

Un vēl – Zimmela filozofijas modernitāti un cilvēka atbildību, atbildību par tagadni un arī par pagātņi liecina arī tas, ka viņš atzīstas epigonismā un veido it kā dīvainu epigonisma apoloģiju. Epigonis, no grieķu vārda – *epigonos* – vēlāk dzimušais, nes sevī atbildību gan par “agrāk dzimušajiem” un viņu idejām, gan par sava laika norisēm, tātad epigonis nav monolīts un nedalāms, tas ir fragments citu dzīves fragmentu vidū. Postmodernais apgalvojums, ka nav nekā jauna, ka viss jau ir bijis, sakrīt ar epigonismu, tas neatceļ atbildību par notiekošo, bet tikai norāda uz robežu un šķirtņu mainību un līdz ar to arī uz saistību. Epigonisms tā ir spēja nebūt vienpusīgam, netīksmināties par atsevišķā izcilību, kas ir bīstamākā mūsu laikmeta slimība, jeb, Zimmela vārdiem runājot – “ja epigoniem nav pieejama **vienpusības** izcilība, tad viņi vismaz spēj izvairīties no visa izcilā vienpusības.”¹¹ Epigonisms ir tā forma, kas spēj saistīt pagājušo dzīvi ar tagadni, ar Dzīvo tagadni, kas ir mūsu esamība.

⁹ Зиммель Г. Приключение // *Избранное*. Т.2.- М., 1996. - С.212.

¹⁰ Турат, с. 213.

¹¹ Зиммель Г. Кант и Геге (К истории современного мировоззрения) // *Зиммель Г. Избранное*. Т.1.- М., 1996. - С.410.

Sabiedrība

Sabiedrība kā indivīdu mijiedarbības forma ir vienība, ko veido reliģiskie impulsi, spēle vai uzņēmējdarbība, aizsardzība vai uzbrukums, erotiskie instinkti, vēlme palīdzēt, vēlme iemācīties un bezgala daudz citu motīvu, un visi tie mudina cilvēku darbībai “kopā ar citu, priekš cita, pret citu”¹² Visas šīs tieksmes, intereses, mērķi iemājo individuālā, veidojot sabiedrības saturu jeb sabiedrisko matēriju, bet negarantē indivīdu sabiedrisko eksistenci. Sociēšanās (*Vergesellschaftung*) ir formas realizēšanās, kas noris neskaitāmi daudzos veidos, kas arī nodrošina, ka visi motīvi, gan kauzāli, gan teleoloģiski nosacītie, rada to īpašo kopību, kurā un caur kuru šie motīvi un intereses rod iemiesojumu. Formveides princips paredz gan indivīda individualitātes iesaisti sociēšanās procesā caur saskarsmi, komunikāciju, gan arī indivīda kā personības vairāku saturu un objektīvo struktūru ierobežošanu: “bagātība un sabiedriskais stāvoklis, popularitāte, izglītība (*Gelehrsamkeit*) un indivīda nopelni nedrīkst būt jūtami saskarsmes procesā”¹³ Šāda Zimmela piedāvāta komunikācijas izpratne izslēdz varas diskursa dominēšanu saskarsmē un vienas patiesības konstituēšanu par valdošo patiesību, tādējādi nodrošinot sociālās mijiedarbības un sociālās dzīves demokrātiju. Modernā dzīve ir pārbīvēta ar “subjektīvu saturu”, no vienas puses, un “objektīvu nepieciešamību” no otras, tāpēc spēles elementa klātbūtne komunikācijā izlīdzina, līdzsvaro attiecību smagumu. Zimmelam sabiedrība nav stingru formu realizēšanās vai šī atsevišķu indivīdu mijiedarbība pēc formas: pakalpojums un ekvivalents. Šie momenti, protams, veido sabiedrības kā veseluma audumu, tīklu, taču arī tīkla acis ir jāaizpilda. Šo funkciju veic it kā neredzami, bet cieši un noturīgi plīvuri un šīs funkcijas formula ir – Vairāk – nekā: vairāk – nekā došana, vairāk – nekā ņemšana jeb, kā saka Zimmels, “vairāk – nekā dzīve”¹⁴ Bet šīs funkcijas mērķis ir – sabiedrības līdzsvars un solidaritāte. Viena no tādām solidaritātes neredzamajām saitēm, ko skata Zimmels, ir piemēram, pateicība. Pateicība ir struktūra, kas ne vienmēr veidojas tiešas indivīdu mijiedarbības ceļā: mēs varam būt pateicīgi māksliniekam un dzejniekam, kuri mūs nepazīst, jo

¹² Simmel G. Das Problem der Soziologie // *Simmel G. Soziologie*. Frankfurt a. M., 1992. S.17–18.

¹³ Зиммель Г. Общение (Пример чистой или формальной социологии) // *Зиммель Г. Избранное*. Т.1. - М., 1966. - С.490.

¹⁴ Зиммель Г. Фрагмент о любви // *Зиммель Г. Избранное*. Т.2. - М., 1966. - С.211.

“pateicība ir cilvēces morālā atmiņa”¹⁵ Pateicības enerģija darbojas arī tad, kad pati darbība jau sen ir izbeigusies. Pateicība stiprina sabiedrības horizontālo un arī vertikālo līniju, tā intensificē mūsu aktuālo uzvedību un nostiprina saikni ar pagātņi.

Sabiedrība, tāpat kā nauda, visu laiku ir kustībā, apritē, tāpēc to nevar uzlūkot un pieņemt kā dotu un pabeigtu, un Zimmelam būtiskākais jautājums ir: “Kā ir iespējama sabiedrība?” Sabiedrībai, atšķirībā no dabas un no Kanta jautājuma par dabas iespējamību, nav patstāvīgas substances, kuras uztvērumi saprātam pēc tam būtu tikai jāsakārto. Individīdi ir gan sabiedrības matērija, gan arī sapratnes principu likumdevēji, un sapratne kā indivīdu apziņa vienlaikus gan formē, gan arī formējas un veidojas kā indivīdu savstarpējie uztvērumi, papildinājumi, novērtējumi, korelācijas. Indivīds kā fragments nav sabiedriskais veselais, to veido arī Cita skats kā papildinājums, kā indivīda sociāli nozīmīga daļa. Bet sabiedrība nav tikai sociālā esamība, tā ir dzīves forma un to veido arī indivīda nesabiedriskotā daļa, ko apliecina tādi esamības tipi kā svešais, ienaidnieks, noziedznieks, nabagais u.c. Cilvēku esamību sabiedrībā Zimmels precīzi nosaucis ne par sabiedrisko esamību, bet par-esamību-ar sabiedrību (*Gesellschafts-Sein*)¹⁶ Sabiedrība vienmēr ir tikai iespējamība katram un visiem. Tā ir kvalitatīva sabiedrības izpratne, kuras pamatā ir stils un redzējums (*Anschauung*) kā metode. Zimmels veido atvērtas sabiedrības modeli, kuras apriorais nosacījums ir pati sabiedrība kā maiņa un pārmaiņa, kā nemitīga jaunu identitāšu veidošanās.

Nauda un sievietes identitāte

Viena no jaunajām identitātēm, ko savulaik un savlaicīgi ieskatīja Zimmels, ir sievietes identitāte. Zimmela apceres par šo tēmu ir iegājušas vairākās feminisma antoloģijās un kļuvušas par feminisma literatūras pamattekstu.¹⁷

Jaunajam sākotnēji nav savas formas, tāpēc sievietes identitāte tiek salīdzināta ar objektīvo jeb vīriešu kultūru būtības kategorijās. Sievietes būtību raksturo ciešāka perifērijas saikne ar centru, vienotāka, mazāk diferencēta

¹⁵ Simmel G. Exkurs über Treue und Dankbarkeit // *Simmel G. Soziologie*. Frankfurt a. M., 1992. - S.662.

¹⁶ Simmel G. Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? // *Simmel G. Soziologie*. - Frankfurt a. M., 1992. - S.45.

¹⁷ Pirmām kārtām te ir minamas apceres “Sieviešu kultūra”, “Militārisms un sieviešu stāvoklis” un nodaļas darbā “Naudas filozofija”.

esamība, un līdz ar to ciešāka tuvība lietām, lielāka uzticība un skaistums. Sievietes būtību lielā mērā ir veidojusi telpa kā noslēgta vide mājas sienās.

Sievietes līdzšinējā objektīvajā kultūrā ir aizpildījušas spraugas, ko savā darbībā ir atstājuši vīrieši, veidojot tādu sabiedrības struktūrā mazapzinātu formu kā "sekundārā originalitāte" Taču tā ir tikai pielīdzināšanās un piemērošanās objektīvajai kultūrai, nevis savas patības izpausme. Apzīmējums jaunajam, sievietes patībai vēl nav rasts, bet vēsturiskās analīzes rāda, ka sievietes identitāte nemaz neparedz objektivitāti kā apziņas satura formu un domāšanu "pasaules" kategorijās. (Jāpiezīmē, ka šo Zimmela redzējumu, vīziju apstiprina arī modernās teorētiķes, tādas kā J.Kristera, L.Irigaraja, H.Siksū u.c., parādot, ka sievietes esamība un valoda apliecina nereprezentatīvas domāšanas formas.)

Neapšaubāms Zimmela nopelns ir šī dzimumu kultūrformas veidošanās un tapšanas skaidrojuma sasaiste ar naudu. Zimmela pamatatziņa ir, ka tīrā objektivitāte (kas raksturo kā naudu, tā intelektu¹⁸) un uz ko savā būtībā galvenokārt ir tendēti vīrieši – naudas saimniecībā nes cietsirdību un nežēlību. Te jāpiezīmē, ka šodienas sabiedrībā arī daļa sieviešu neveido savu identitāti, bet papildina objektīvo jeb vīrietisko darbības formu, un tādējādi minētās kvalitātes – cietsirdība un nežēlība sabiedrībā strauji palielinās.

Bet vēstures gaitā nauda ir arī palīdzējusi veidot sievietes sociālo nozīmīgumu un individualitāti. Piemēram, līgavas pirkšana vairākās kultūrās, vai arī pirkšanas laulības (salīdzinājumā ar līgavas zagšanu) ir attīstījušas sievietes vērtības apziņu. Tāpat nešaubīgi nav vērtējams arī sieviešu prostitūcijas fakts¹⁹: sievietes pārdošanās par naudu vērtējoši var šķist pazemojošs akts, bet Zimmels atgādina vairākus piemērus no vēstures, kad pat vīri ir akceptējuši sievas – kurtizānes dzīves stilu un paši dzīvojuši no sievas nopelnītās naudas. Augsta cena piešķir sievietei "reta, izcila priekšmeta vērtību" Bet, no otras puses, šī augstā cena vienlaikus norāda arī uz principa zemumu un zemiskumu. Kants krasi nošķīra cilvēka cieņu un cenu. Zimmels atkal tās saista kopā, rādot, ka viss kā lietas ir saistīts, mainīgs un arī maināms. Taču maiņas funkcijas universalitāte norāda arī sevis pašas robežu: to, ka ne viss ir nopērkams par naudu.

Tie ir manis izvēlētie Zimmela fragmenti, kas papildina manu fragmentārismu. Par to es esmu viņam pateicīga.

¹⁸ Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - Frankfurt a. M., 1989. - S.595.

¹⁹ Turpat, S.518.

Ansīs Zunde

NAUDFILOZOFISKAS IMPRESIJAS

1. Stili un analfabētisms

*Filozofijā stilam un izteiksmībai
uzreiz ir izšķirīga loma*

Georgs Zimmels [1: 540]¹

Stils nav mode. Modes viegli pielīp ķermenim no ārienes un tikpat viegli arī mainās, turpretī stili izaug no iekšpuses. Seniem grieķiem stils (στυλος) bija rakstāmrīks – vienā galā uzasināts, otrā saplacināts bronzas irbulis. Ar aso galu vilka uz vaska plāksnītēm zīmes, bet ar plakano galu varēja tās nodzēst. Arī šāda stila – stila kā στυλος izpratne izauga ne tikai no ķermeņa pieredzes «iekšpuses», bet arī no pašas «visiekšķīgākās» (fronētiskās) domāšanas pieredzes; par to var pārliecināties, izpētot kaut vai Platona zīmētā Sōkrata sarežģīto attieksmi pret rakstpratību. Mežoņi nerakstīja un neraksta. rakstīt sāk tikai barbari, bet tas nenozīmē, ka to tikumi kļūtu maigāki. Latīņu rakstīšanas ģēnijs izdarīja radikālu *stilum vertere* – pagriezdams aso galu pret rakstītāju, viņa ķermeni intuitīvi pielīdzināja vaska plāksnītei – tā, ka varēja *stilis ulmeis aliquem conscribere* ‘aprakstīt kādu ar grifeju bunti’, proti, nopērt (vēl abas vecmāmiņas mani mēdza brīdināt: «nu gan tu dabūsi no tēva drukas») – tāds labsirdīgs joks, manuprāt, paplašina rakstības būtības izpratni.

Šai rakstā atsauces uz Zimmela darbiem dotas tekstā kvadrātiekavās. Pirmais cipars nozīmē attiecīgo sējumu no izdevuma: Зиммель, Георг. *Избранное*. Москва: Юристъ, 1996. Т.1-2 (cipari aiz kola norāda lappusi); ar N apzīmēta *Naudas filozofija* (cit. pēc: Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978; ar S *Saskarsmes spēle* / Tulk. Anna Stepcenko // *Kentaurs XXI*. Nr. 7 (1994. gada decembris). - 84.-95.lpp.; ar T - *Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch* // *Logos*. Bd.8. - 1919. - S.121.

Stils nav tikai rīks un rakstpratība nav tehniska prasme vien; rakstpratībai ir eksistenciālas dzīvesdarbības svars un vēsturfilozofiska nozīme. Teikt, ka arī dzīvei var būt savi stili, nozīmē apgalvot, ka dzīve raksta un prot rakstīt, un tā izraksta – noper sevi pašu. Lietojot Georga Zimmela terminus, var teikt, ka *dzīvība*, tiekdamās pēc *vēl-vairāk-dzīvības* un pēc kaut kā *vairāk-nekā-dzīvība-vien* [2: 22-25], padara *dzīvi auto-bio-grāfisku*. Otrkārt, tagad par stilu sauc iedomāta bio-tehno-loģiskā rakstāmriķa sakrēsto rakstienu iekšējo (imagināro) arhitektoniku, kādu to iztēlojas lasītājs. Viņam parasti šķiet, ka arhitektonikai jābūt unikālai, mākslinieciskai, un tāpēc par filozofiju jūtas spiests teikt: *nekāda stila tur nav* – filozofijas filozofiskumu ieskata nevis tās auto-bio-grāfiskumā, bet gan reālismā, objektivitātē, vispārnozīmībā, universāl-loģiskā konvertējamībā, kas filozofiju padara par īpašu «garadzīves naudu».

Georgs F V Hēgels loģiku bij metaforiski nosaucis par *Gara naudu*, bet kopš tiem laikiem ir noticis pilns apvērsums, un tajā «Gara nauda» pārvērtusies un ietvērusies pašas pretnī šizoīdā «naudas garā» tā, ka 1972. gadā Žilam Delēzam un Fēlikam Gvattari nācās konstatēt: tagadējā «naudas gara» loģika jeb kapitālisms attiecībā pret rakstpratīgo «Garu» ir dziļi analfabētisks² Tam raksturīga «dēmokratiska» modes izspīlēšana, kas naidīga rakstpratībai, īstam stilam un filozofiskai domāšanai. Uz laika ass aptuveni vidū starp Hēgeļa «Gara naudu» un Delēza & Gvattari «naudas garu» atrodas Zimmela *Naudas filozofija* (1900), kuras priekšvārdā viņš solās naudas fenomenu apcerēt, filozofijas pašas vēsturisko un loģisko likumsakarību vadīts.

Kādas tad *Naudas filozofijas* tapšanas laikā izskatījās «filozofijas pašas» vēsturiskās un loģiskās saites un likumsakarības? Der atzīmēt divas lietas.

Pirmkārt, aizvien pieņēmas spēkā pasaules relativitātes ideja; par vienu no spilgtākajiem *vēsturiskā* un *loģiskā* attiecību risinājumiem Zimmela laiku zinātnēs jāuzskata Alberta Einšteina speciālā relativitātes teorija (1905) un vispārējā relativitātes teorija (1915) – ne velti pat vēsturnieki, piemēram, Ernsts Trelčs, tiecās samēroties ar Einšteinu³ un savu devumu novērtēt pēc tā, cik tālu tikuši vispārējo un speciālo vēstures relativitātes teoriju izstrādē; arī Zimmela *Naudas filozofija* zīmē cilvēkpasauls relativitātes ainu, ko viņš 1918. gadā četros metafiziskos apcerējumos par *Lebensanschauung* noslēdz ar

² Deleuze, Gilles, Guattari, Felix. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. London: The Athlone Press, 1984. - P.240.

³ Sk.: Miyang Cho, Joanne. The Crisis of Historicism and Troeltsch's Europeanism // *History of European Ideas*. - Vol.21. - No. 2 (March 1995). - P.195-207.

dzīvības-dzīves *imanentās transcendences* relativitāti; Zimmels vēl pirms nāves paguva izlasīt Osvalda Špenglera darba *Rietumzemes noriets* pirmo sējumu un atzīt tā relativistisko koncepciju par «visnozīmīgāko vēstures filozofiju kopš Hēgeļa laikiem».

Otrkārt, relativisma ideju izplatīšanās vēsturiski sakrita ar sabiedrības atomizācijas un masifikācijas procesiem. Varbūt filozofija un filozofi masificējās ne mazāk (tikai «smalkāk») kā citi. Par vienu no spēcīgākajām filozofijas masifikācijas formām var uzskatīt tās «zinātniskošanu», taču arī tā filozofijas «gara aristokrātija», kas tai pretojās, deklarēdama, ka *zinātne nedomā*, nebija pasargāta no masifikācijas un dažlabu masu filozofiju tā vērtēja augstāk nekā «izkurtējušā humānisma» idejas. «Dzilās Patiesības bruņinieku» psihiskā inflācija – apaugšana ar imaginālu Gudrību, autoritāti un varu – noveda pie tā, ka viņu dziļdomība vismaz politikas fenomenoloģijas dimensijā sakrita ar masas cilvēka totālo bezdomību⁴. Šķiet, ka šai ziņā Zimmela aizstāvētais filozofa un filozofijas koncepts, kā arī viņa attieksme pret filozofijas zinātniskošanu iezīmēja citu ceļu.

2. Zimmela filozofa un filozofijas koncepts

Zimmelam filozofija nav zinātne, jo zinātne patiesībā skaitās tas, ko tā atzīst tagad, bet pagātne tai ir maldī. Nosaucot kaut ko par maldiem, uzskata, ka tas arī pārvarēts, padarīts par «jau pagājušu»; pieņem, ka tagadnes atziņas ir patiesas un metodes pareizas, kaut abstrakti zināms, ka jau tuvākā nākotne daļu no tām ieskaitīs «pagātnē», zinātnes vēstures jomā. Turpretī filozofija uztur citu patiesības un laika attiecību izpratni, kas liedz jaunākiem problēmu risinājumiem izstumt vecos risinājumus tāpat, kā hēliocentrisms izstūma ģeocentrismu [1: 538]. Būtībā filozofijā nekā veca nav, taču nav arī nekā jauna. Tā pētī tādus jautājumus par visa pastāvošā veselumu, par tā sākotnēm un galotnēm, par cilvēka dzīves jēgu –, ko spēj saklausīt un atbalsot vienīgi dvēseles individuālie slāņi, bet tie nepakļaujas vēlmei atjaunot kādu «zaudēto vispārējās saskaņas paradīzi» vai rast objektīvu patiesību. Filozofs no ļaužu vairākuma atšķiras ar to, ka viņa dvēsele apzināti iztirzā nevis kādas atsevišķas lietas, bet gan jautājumu par eksistenci kopumā; un tad atbildei piemīt īpaša pār-individualitāte, kas gan nav teorētiski definējama, nav vispārnozīmīga, bet ir pielīdzināma mākslas darbiem, kas attēlo augstākā

Sk.: Villa, Dana R. *The Banality of Philosophy // Hannah Arendt Twenty Years Later*. Cambridge and London: MIT Press, 1996. P.179-196; Zunde, Ansis. Ieskats Hannas Arendtes gudrības un mīlestības politikā // *Filozofija*. - Nr.1 (1999). - 40.-67.lpp.

mērā subjektīvas lietas. *Filozofijas patiesība būtīgi apraksta nevis objektu, bet gan subjektu.*

Cik filozofija pauž vai pretendē paust kādas objektīvas patiesības, tik tā iesaistās zinātnes vēstures ritē, kas «pagātnes maldus» nomaina ar «tagadnes patiesību», taču, cik filozofija ir pasaules uzskats – pasaules veselumā mītošas dvēseles eksistences izpausme –, tik tās patiesība ir vērsta iekšup, tā paliek uzticīga tajā iemiesotiem dvēseles faktiem, un tās nozīmību nosaka pašas dvēseles lielums un dziļums. [I: 538-539]

Ja filozofija salīdzināma vienīgi ar mākslu, tad svarīgi arī zināt, kas mākslā ir svarīgākais. Zimmels domā, ka mākslas darbs esot «pasaules daļa, kas ieraudzīta caur temperamentu», un savukārt filozofija caur temperamentu raugās uz visu pasauli [I: 539]. Tad kas gan ir temperaments?

Cilvēka temperaments ir «(viņa) daba», un tāpēc temperamenta filozofijai būtu jābūt normālai kā dabai un dabīgai kā normai. Normas izpratne funkcionē deontiski (Kanta terminos izsakoties, pēc «jābūt-un-ir» loģikas), – normu ir izpratis vienīgi tas, kurš to nevis vienkārši ieīstina, bet gan ieīstina dabīgi, tā, ka cilvēks sevi pilnīgi naturalizē kā normatīvās tradīcijas subjektu. Tāds cilvēks darbojas «normāli kā pati daba un dabīgi kā norma». Viņa apziņā nerodas nekādi «lieki» refleksijas līmeņi, un, ja apziņu definējam kā *aizvien-vēl-lielākas-apziņas iespējamību*, var teikt, ka «normālajam» (temperamenta normas) cilvēkam apziņas nemaz nav. Semiotikas terminos to pašu var pateikt tā: deontiskā modalitāte apzīmē tādu sociālās darbības nozīmi, kuras izpratnei nav jāapzinās šās nozīmes semiotiskais raksturs, – nozīmi uztver, saprot un praktizē tieši, – neuztverot tās nesēju zīmi kā zīmi. Piemēram, pavēli kā pavēli izpilda bez ierunām, ir bloķēta iespēja apzināties pavēlēšanas aktu kā zīmi, kas liek sākt darbību; darbībai jāsākas automātiski, neprātojot par zīmēm un nozīmēm. Līdzīgi savas vides semiotisko aspektu neuztver arī esotērisku kopienu locekļi, primitīvu sabiedrību cilvēki un arī bērni attīstības sākumposmā. Viņi no vides saņemtajos impulsos nespēj ieraudzīt šo impulsu sēmisko aspektu. Zīmi kā zīmi tur redz tikai ārējs novērotājs, kas nav šās esotēriskās kopienas piederīgais. Ne velti semiotiskās pieejas ideja radās tieši etnogrāfijā, kur zinātnieks pret savu priekšmetu pēc definīcijas ir Svešnieks.

Filozofam ir cita pozīcija, un tāpēc var saprast Zimmela tēzi, ka filozofijā nav objektīvas patiesības tādā nozīmē, – ārēja novērotāja saskatītas patiesības nozīmē –, kāda funkcionē zinātnēs. Līdz ar to filozofija šādā nozīmē nevar būt arī maldīga; dažādu pagātnes filozofu darbos joprojām atšķirīgi prāti rod tagadnes problēmu risinājumus vai vismaz uzstādījumus un, pats galvenais, – savas pasaulattiecības atbrīvošanās impulsu [I: 539]. Zimmelam te iezīmējas gan filozofijas terapeutiskās funkcijas izpratne, gan arī sava meta-filozofiskā

konceptija. Paraugoties no augstāka (meta-) viedokļa, viņaprāt, var redzēt, ka pagātnes domātāju sasniegumi stāv vienā līmenī ar tagadni, un tāpēc *filozofija organiski ietilpst sevis pašas vēsturē*, kas pakāpeniski īsteno dvēselei iespējamās *filozofiskās kustības bezlaika sfērā*⁵

Ar «bezlaika sfēras» palīdzību Zimmels domā atspēkot tā dēvētā «vēsturiskā relatīvisma» uzskatu, ka īstais filozofu objekts esot filozofijas vēsture un ka arī viņus pašus varot saprast vienīgi vēsturiski. Tādu vēsturisma pārspīlētāji spekulē uz filozofijas patieso īpatnību uz to, ka patiešām, piemēram, fiziķis drīkst nezināt fizikas vēsturi, bet filozofs bez filozofijas vēstures apguves nav iespējams. Zimmels rāda, ka aiz šās patiesības greznās mantijas slēpjas gurdena bezspēcība, kā dēļ vēstures jēdziens kļūst par tādu pašu elku, kāds agrāk bij dabas jēdziens. Kants gan sarāva dabas važas, ar kurām tā bija saistījusi filozofisko Es'u, taču važas nemanot pārvērtās par paša gara važām. Personība izkusa vēsturē, kas taču ir gara vēsture; un nu vēsturiskās nepieciešamības kundzību pār personību joprojām dēvē par brīvību. Īstenībā vēsture, kā kāda dota reālija un pārpersoniska vara, kas pastāv ārpus Es'a, ir tikpat varmācīga kā dabas spēki. Vēsturiskā cilvēka kārdinājums uzskatīt par brīvību to, kas īstenībā ir tam svešas važas, darbojas vēl smalkāk, jo važas nu kaltas no tās pašas substances, no kuras veidots viņš pats [1: 531]. Viņa paša važas īstenību pilnīgi pārklāj ar apzīmētāju tīkliem, padara absolūti tekstuālu un kontekstuālu tā, ka pastāv vairs tikai individuālu un sociālu aktantu mījsasaistes, kombinācijas un transformācijas, turklāt arī pasauli kopumā uzskata par kustīgu spēku, par atsevišķu aktantu. Līdz ar to zūd vajadzība pētīt filozofiskas problēmas priekšmetiski, pietiek ar hermeneutisku vēstures studēšanu kā, piemēram, Hermana Hesses *Stikla pērlīšu spēlē*⁶

Preteji tam Zimmels raksta, ka nopietna vēsturiska attīstība vienmēr sākas ar atbrīvošanos no vēstures, ar uzlabotiem domāšanas līdzekļiem vīrišķīgi

⁵ Ko tas varētu nozīmēt pēc Kanta laika izpratnes? Vai tās būtu tādas dvēseles kustības, kas pilnīgi nemaz neaicē dvēseli pašu (jo laiks ir dvēseles iekšējā vērojuma, auto-refleksijas apriorā forma)? Tad «filozofiskās kustības» =?= bezapziņas kustības?

⁶ Zimmels domā, ka tāds relatīvisms paiet garām pašam galvenajam filozofijas saturam, jo arī Fīdija, Mikelandželo, Dantes un Gētes darbos tikai vēsturiskā izpratne vien neatklāj galveno. Tā tos padara līdzīgus kādiem noslēgtiem traukiem, ko zinātnieku paaudzes nodod no rokas rokā aizvērtus, un saturs tādējādi paliek neviena **nenobaudīts**. Tiek tvērtas šās lietas jeb trauka tapšana, bet ne pats trauks kopā ar tā saturu. Katru filozofu tad aplūko, raugoties tikai uz to vietu, ko viņš ieņem vēsturiskajā rindā, tiek izgaismots tikai tas, kas bijis pirms un pēc viņa. Zināmā mērā tas ir pareizi vienīgi tad, ja pētīt kādu priekšmetisku zināšanu attīstību [1: 540].

sākot «visu no jauna» jeb izdarot diskrētu pārrāvuma-un-uzrāviena aktu. Tas attiecas arī uz filozofiju. Kurš grib to tikai studēt, tam no tagadnes jāpievēršas tās vēsturei, tekstiem, literatūrai, – filozofiju nevar iemācīties priekšmetiski, kā fiziku; taču, ja kāds grib arī filozofēt jeb filoSofiski domāt, tad nedrīkst sevi saistīt tikai ar vēsturi vien, jo viņa priekšā ir fundamentālas problēmas, ko ar Platona vai Kanta līdzekļiem un gājieniem nemaz nevar aptvert, īstenību kā īstenību pārdzīvo vai pārcieš, bet nekad nesaprot, saprastais ir jau sapratnes formu pārveidots un tāpēc ieguvis hipotētisku raksturu [1: 518, 522]. Tāpēc filozofiju var uzskatīt par vismaz divvērtīgu (ar divām «kultūras ķīmisma saitīnām apveltītu) kultūras veidojumu, un atkarībā no tā, vai filozofijai pieiet receptīvi vai produktīvi, tā izpaužas vai nu kā absolūti vēsturiska lieta, vai kā absolūti nevēsturiska, ekstātiska un apofatiska lieta. Ja visus filozofu izteikumus tver kā formu vai ietērpu, aiz kura norisinās pats galvenais – tas, ka šajos izteikumos sevi pauž temperaments un dvēsele, kas tādējādi ieīstina būtības tēlu un pārdzīvojumu, tad *katrs liels filozofs ir sākums un gals*, vienalga, vai viņa vēsturiski nosacītie tehniskie līdzekļi ir primitīvi kā Hērakleitam, vai izsmalcināti kā Šellingam [1: 540]. Līdz ar to jāatzīst, ka filozofijai ir ļoti daudz potenciālu sākotņu un arī galotņu vai «filozofijas galu»; šī implikācija Zimmelu ļoti izdevīgi izceļ uz laikabiedru fona.

Vīrišķīga akta nepieciešamība filozofiju padara par ļoti personisku un diskrētu lietu; tradīcijai te mazāka nozīme nekā kreatīvai sākotnei. Visas vēsturiskās un sociālās ietekmes cilvēka stilu un izteiksmību vēl tikai veido, bet filozofijā stils uzreiz uzstājas kā izšķirīgs faktors. Kaut visā pārējā mēs atteiktos uztvert kultūru individuālistiski, tomēr filozofijas vēsture ir lielo filozofu vēsture – varoņu kults. Viņu varonības blāzma krīt arī uz atsevišķām atziņām, – katrā filozofijā ir pavisam nedaudz īsti dižu domu, kas nosaka visas koncepcijas pamatritmu, galveno motīvu, kas vijas cauri visām detaļām un sabalso tās.

Varonības subjektivitāte filozofijā nav trūkums, ko vajadzētu pārvarēt, – tā ir forma, ar kuras palīdzību senās mācības kā jēlmateriāls iegūst jaunu saturu un izskatu – filozofijas vēstures izskatu. Filozofijas vēsturei raksturīgs tas pats, kas vēsturei vispār, proti, vēsture ir nevis mehānisks reālu faktu atspoguļojums, bet gan pārformulējums, lai varētu tos izzināt saskaņā ar apriorām formām. Filozofijas vēsture nav vienkārši reprodukcija; katra vēstures patiesība prasa gara piepūli, kas savus priekšmetus pārvērš par kaut ko tādu, kas tie nebija agrāk. Proti, filozofs vēstures detaļas krāj, lai ar to palīdzību izvīrētu jaunus jautājumus. Filozofijas vēsture noved visas detaļas pie vienotas jēgas, kādu tās «varoņi» bieži i nenojauta. Tā tiecas savā

materiālā atrast tādas nozīmes un vērtības, kas spēj pāriet no pagātnes uz mūsu tagad zīmējamo pasaules ainu. Tas nozīmē, ka filozofiju ir daudz, un filozofijas vēsture ir paņēmienu kopums, kas ļauj tās visas apvienot daudzās «vienas Filozofijas» ainās.

Lai atklātu kādas filozofijas personisko raksturu, nepavisam nav jārokas attiecīgā domātāja personiskajā dzīvē, jo biogrāfiskās anekdotes tver tieši bezpersonisko, mašīnālo, bez kā neiztiek arī filozofa dzīve. Vai viņš bijis bagāts vai trūcīgs? Skaistulis vai neglītenis? Anglis vai vācietis? Precēts vai vecpūsis? – tas viss vairāk vai mazāk pieder pie vispārējā, kas viņam bijis kopējs ar neskaitāmi daudziem citiem, bet tie tik un tā nav tapuši par filozofiem, kaut ar bijuši «gandrīz līdzīgi viņam». Filozofijas avoti slēpjas dziļāk nekā dzīves socioloģisko virsmu plūsmas, filozofijas āderes nesakrīt pat ar tā dēvēto iekšējo dzīvi un tās likteni. Zimmels uzskata, ka filozofu personības aspekti, cik nu tas vispār var interesēt, meklējami vienīgi viņu filozofijā, jo tikai tur izpaužas viņu absolūti individuālais raksturs, kas tiem nav kopīgs ne ar vienu citu [1: 541]⁷

Kad pētnieki, balstoties uz kāda filozofa sasniegumiem, spriež par viņu personības dziļumiem un no tiem atkal atvedina viņu mācības, tad šķiet, ka viņu doma maldās apburtā lokā. Taču šāds lokš ir neizbēgams, jo tajā, pēc Zimmela domām, izpaužas abu divvienīgā Filozofijas un filozofa koptēla – vai dubultpotreta – elementu saplūsmē.⁸ Vienu elementu var izprast tikai caur otru un otrādi; filozofu saprot tas, kurš saprot viņa filozofiju. [1: 542].⁹ Visi šie gara piedzīvojumi, šie brīnumainie svētie un pasaulīgie ļaudis ir pievērsti pašam visdziļākajam un intīmākajam, taču to viņi izklāsta kā kādas objektīvas pasaules ainas. Tieši šajā apstākļī slēpjas nozīmīgu filozofisku sistēmu pievilcība, proti, – ka subjekta kaisle (kurā tiek pārdzīvota dvēseles saistība ar visu lietu pamatu, reālā un irrealā vērtība) filozofēmā sajūdžas kopā ar aukstu jēdziena ledu, ar sublimētu abstrakciju. Filozofēmā jūtas iegūst formu, un personības intīmais saturs pieprasa sev vispārnozīmīgu izpausmi. Pētnieka

⁷ Filozofa personības svarīgākā (definitīvā) īpašība ir tā, ka «viņš ir filozofs» – tā ir «diagnoze». Un līdz ar viņa inkorporāciju Filozofijas ķermenī var teikt, ka «Filozofija ir Filozofija» un iztirzāt šo identitāti tāpat, kā Slavojs Žižeks izvērš tēzi «Dievs ir Dievs».

⁸ Manuprāt, vēl precīzāk filozofijas situāciju raksturotu trīsvienības tēls, ko veidotu *filozofs*, *Filozofijas ideja* un *nefilozofs* – reāls ne-filozofs, kas Filozofiju tiecas vai nu apgūt, vai pilnīgi noraidīt. SK. arī Žižeks par sākotņu un galu fantāzijasvēlmi un par fantāzijas tīklu kā neizdeldējamo realitātes pamattīmekli (vai arī Kanta kategoriju tīklu nes kādas fundamentālas fantāzijasvēlmes vējš?).

⁹ Varbūt arī te vajadzētu atšķirt Definētājsubjektu («Es esmu filozofs») no definētā subjekta («Es esmu **filozofs**»). Kā īsti būtu jālasa apgalvojums: «filozofu (kā sevis definētāju vai kā definēto?) saprot tas, kurš (definētais vai definētājs?) saprot viņa filozofiju?»

uzdevums ir saskatīt un izņemt no vēstures nodriskātām drēbēm to produktīvo subjektivitāti, kas pāri visām citām filozofa mūža peripetijām cēlusi un veidojusi viņa ģēnija dzīvi. Tad katra filozofija atklāsies kā noteikta cilvēku tipa objektivācija, un tajā ielikta dvēsele uz pasaules grūtumu atbildēs, sniedzot šās pasaules tēlu [1: 542].

3. Pasaules un filozofijas tēls Zimmela *Naudas filozofijā*

Naudas filozofijas (1900) priekšvārdā autors solās naudas fenomenu apcerēt, filozofijas pašas vēsturisko un loģisko likumsakarību vadīts. Naudas funkcijas un aprīte viņam zīmē plašu bio-socio-loģisku attiecību panorāmu – dzīvības-dzīves norišu analizēs un sintēzēs sasienu loģikas apli. Analīze vajadzīga, lai parādītu zinātniskas ekonomikas izpētes priekšnoteikumus, kas, pēc Zimmela domām, meklējami psiholoģijā, sociālajās attiecībās un, visbeidzot, vērtību un realitātes loģiskajā struktūrā. Sintēze vajadzīga, lai atsegtu naudas ekonomikas ietekmi uz indivīdiem un uz kultūru. Analīze un sintēze viena no otras ir atkarīga – analīze naudas būtību tiecas padarīt saprotamu no vispārējo dzīvības-dzīves sakarību viedokļa, turpretī sintēze dzīves būtību un organizāciju tiecas izskaidrot kā naudas sekas [N: 54]. Tas viss kopā veido nevis «pasauluzskatu», bet gan «dzīvesuzskatu» (*Lebensanschauung*).

Zimmela dzīvesuzskatam nauda kalpo par varenu sociuma virsmas veidulu, kas izlīdzina augsto ideālu «ideālisma» un bezdibēndzīlā «materiālisma» attiecības, dzīves sociālo objektfikāciju un jēgas attiecības. Tāds izlīdzinājums, viņaprāt, ceļ tiltu starp filozofijas abstrakcijām un praktisku dzīvi. Savukārt izlīdzinājuma filozofijai pašai nenovēršami nākas būt populārai – arī mazliet paviršai un vecmodīgai¹⁰ – *virsmas filozofijai*. Naudiski filozofiskai sintēzei rodas iespēja saskatīt ikkatrā dzīvības-dzīves virsmas vietā (lokusā) visu dzīves jēgas pilnību. Zimmels ievieš konceptu '*ekspresīva totalitāte*' – tā funkcionē itin kā «redzīga telpa-acs», kas katru parādību, estētiski vērodama *sub specie aeternitatis*, atbrīvo no nejaušīgas fakticitātes. Tādas bio-socio-loģiski sajūtīgas «acs» tvertus moment-uzņēmumus var salīdzināt ar Šarla Bodlēra ierosīto *modernitātes tagad-mirkļīgas un ironiski hēroiskas mūžīgā un pagājīgā vienības* – jēgumu, kas

¹⁰ Bēringsers, Hanness. *Kas ir filozofija?* /Tulk. I. Šuvajevs. Lielvārde: Lielvārds, 1995. 55.lpp.: «Viņš bija ne tikai modes filozofs, bet arī modīgs filozofs un varbūt tālab jau dzīves nogalē kļuva vecmodīgs».

prasa augstu tagadnes vērtējumu un liek padarīt dzīvi par mākslasdarbu.¹¹ Šai virzienā Zimmela uzskatus varētu būt ietekmējis Artūra Šopenhauera viedoklis: mākslasdarba kontemplācija lietu izrauj ārā no pasaules straumes un notur to pretī strauzei izolētu. Tādā kārtā katra atsevišķa lieta, kas dzīves plūsmā ir bezgalīgi maza niecība, mākslā kļūst par veseluma tēlu, kas ekvivalents nesaskaitāmam daudzumam telpisku un laicisku lietu. Šopenhauers zinātnes pasaules perspektīvu pielīdzina nebeidzamai horizontālei, bet mākslas perspektīvi – vertikālei, kas horizontāli jebkurā tās punktā cērt pušu. Zinātniskas horizontāles metodi esot kopis Aristotels, bet mākslas vertikāli uzturējis Platons.¹² Apcerējumā *Socioloģiskā estētika* (1896) Zimmels atzīst, ka viņa dzīves uzskats pārvēršas par *estētisku panteismu*, jo vērīgai acij katra vieta, katrs punkts pasaulē izstaro visu dailes pilnību un kā absolūtu estētisku vērtību dāvā atpestīšanas iespēju.¹³

Arī filozofisku sintēzi Zimmels tiecas padarīt līdzīgu mākslasdarbā tveramai vispārējā un atsevišķā vienībai. Katras lietas «absolūtā estētiskā nozīmība» to pārvērš par simbolu, un arī nauda filozofisku vērti un atrīvoību iegūst tieši kā simbols kā «pasaules būtīgo kustības formu simbols» [N: 55]. Turklāt attiecībā pret dzīvības-dzīves totalitāti *nauda ir filozofisks visu simbolu simbols*, «empīriskā pasaulē rodamais būtuma neaptveramās vienības simbols» [N: 497].

Nauda kā neaptveramas būtuma vienības simbols stāv pāri vēsturei un uzvedas līdzīgi Logosam – tas, saturā nedefinēts, uztur nemitīgas saturīgu domu apmaiņas iespēju; savukārt nauda iemieso cilvēciskas darbības apmaiņamību. Taču naudā visa būtuma vienība izpaužas arī kā kapitāla pasaule, kur nauda kļūst par «vēsturisku eksistences relativitātes simbolu». Lai apvienotu abus šos šķietami pretrunīgos aspektus – vēsturisko un filozofisko – Zimmels atsauca uz kosmoloģisku un metafizisku būtuma dualitāti, uz diviem polāriem būtveidiem: pastāvību un plūsmu, nemainīgu substanci un nemitīgu kustību. Viņaprāt, «mūžīgi objekti ir vērtīgi tāpēc, ka tie ir permanenti, savukārt laicīgus objektus vērtē pēc tā, kā tie pāriet un nav permanenti. [...] Būtuma veselumu var pilnīgi saprast kā tīras pastāvības un tīras nepastāvības vienību» [N: 510]. Abi šie vērtību aspekti saplūst vienkop tieši naudā. Būtuma vienotību tā var

Sk.: Fuko, Mišels. Kas ir Apgaismība /Tulk. Ansis Zunde // *Tagadnes izaicinājums*. -R.. Inteleks, 1995. 168.-170.lpp.

Sk.: Schopenhauer, Artur. *The World as Will and Representation*. New York: Dover Publications, 1969. P.36.

Cit. pēc: *Georg Simmel and Contemporary Philosophy*. - Dordrecht: Kluwer, 1990. P.52. Šķiet, ka Zimmela *estētisko panteismu* (vai varbūt pan-en-teismu? – vispārēju *Gruss Gott! Sveiks! Heil!*), tāpat kā *lavreālismu* (un visus reālismus kā reālismus?) trāpīgi raksturo termins '*lrozofija*'.

simbolizēt tāpēc, ka nauda ir gan *tīrs* kustības akts, gan arī visu «*netīro*» kustību likums reizē. Kaut nauda ir taustāms punkts, praktiskajā pasaulē tā ir visgaisīgākā lieta; un tomēr tai ir visstabilākais saturs, jo tas mīt visu pārējo pasaules parādību maznozīmības un līdzsvara punktā – centrā. Naudas, tāpat kā likuma, sūtība ir kalpot par *visu lietu mēru*, kas pats paliek nenomērīts [N: 511] – īsti kritisks eksistences kritērijs.

Tādā kārtā nauda ir kaut kā absolūta (lietu mērs, absolūta pastāvība) un kādas tīras relativitātes (absolūtas mainības) dualitāte. Abu pušu attiecības ir relatīvas divējādā nozīmē. Visupirms jau tādā nozīmē, ka katra attiecība kā attiecība ir relatīva: pastāvība norāda uz mainību, kārtība uz haosu, un otrādi. Galvenā tomēr ir otra nozīme, jo tā apgriež otrādi ierastās filozofijas un vēstures attiecības: «Pasaules vispārējās relativitātes atziņa, kas pirmā mirklī šķiet tuva tikai vienai no šās opozīcijas pusēm, īstenībā aptver arī otru pusi un valda pār to, kur vien abas veido kompāniju» [N: 511].

Nauda ir absolūts (filozofisks) simbols un relatīvs (vēsturisks) simbols, un katrs no tiem sevī ietver absolūtā un relatīvā attiecības. Tomēr nevar tos abus likt blakus kā divus atšķirīgus viedokļus, jo katrs no tiem sevī ietver otru. Pasaules *vispārējā relativitāte dekonstruē metafizisko dualitāšu pārus*: pastāvība vs. mainība, mūžīgais likums vs. gaisīgie saturi, absolūtais vs. relatīvais. Naudas nozīmība nav jāmeklē iespējā pacelt to pāri vēsturei un padarīt par vispārēju, bet absolūti tukšu neaptveramās būtības vienotības simbolu; gluži pretēji, naudas filozofiskā nozīmība rodama tai faktā, ka *nauda ir vēsturisks absolūtu (tostarp arī «Garīguma») dekonstrukcijas instruments*. Eksistences relācionālais raksturs, ko nauda gan simbolizē, gan iedarbina, iznāk priekšplānā tāpēc, ka *substance izšķīdusi funkcijā*, un absolūtisku pasaules uzskatu nomaina relativistisks skatījums [N: 512]. Un pāreja uz kapitālistisku modernitāti naudu padara par visu simbolu simbolu, proti, par tādu simbolu dzīves evolūcijas spēku, kas substanci pārvērš funkcijās.

Zimmelam naudas fenomens ir līdzeklis filozofiska mērķa sasniegšanai, bet viņa filozofiskais mērķis saistās ar tādu vēsturisku procesu, kurā mērķi pārvēršas par līdzekļiem. «Substances pārvēršanās funkcijā» ir cits veids, kā pateikt to, ka nevis filozofija izskaidro vēsturi, bet gan otrādi vēsture izskaidro filozofiju. *Naudas filozofija* ir relativisma laikmeta filozofija, kas kalpo arī par epistemoloģiju, un Zimmels 1917. gadā Rikkertam rakstīja, ka epistemoloģiski norūdīts relativisms veido «perfekti pozitīvu pasaules uzskatu» – tādu, kas nav nedz skeptisks, nedz nihilistisks. «Kad runā par *formas vienotību*, tad – tā kā absolūta metafiziska vienotība nav pieejama – domā *daļu mijiedarbību*.» Tā nostiprinās Zimmela epistemoloģiskā relativisma vai relācionisma pamatatzīņa: *forma ir satura funkcija*. Šo atziņu

mazliet izvēršot, sakot, ka *loģiskās formas ir vēsturiskā satura funkcija*, var nonākt pie meta-filozofiskas atziņas, ka *filozofija (un loģiskais vispār) ir vēstures (satura) funkcija*. Un, šo domu izvēršot vēl tālāk: *filozofijas un vēstures sakara bērns ir socioloģija*.

Taču Zimmela filozofijai rūp galvenokārt tas, kas ir pirms un pēc socioloģijas. Arī *Naudas filozofijas* sākuma un beigu nodaļas varbūt var uzskatīt attiecīgi par socioloģijas nobeigumu un jaunu iesākumu. Zimmelam sabiedrības izpētes priekšnoteikums ir primārā *maiņas fenomena* analīze, jo maiņa, naudas aprīte, *Wechselwirkung*, ir jebkādas saturiskas mijiedarbības pamatforma, kas liek savstarpēji konstituēties gan vērtībai, gan sabiedrībai; socioloģijai *Wechselwirkung* ir pati vispārīgākā epistemoloģiskā kategorija jeb loģiskā forma, kas dibina šo zinātni.¹⁴ Otrā sabiedrības izpētes puse ir filozofiska sociālās dzīves jēgas analīze, kam nepietiek ar objektīvām zinībām. Sabiedrības dzīves epistemoloģisko un metafizisko aspektu analīze ir socioloģijas filozofiskā province. *Naudas filozofija* ir nozīmīgākais ieguldījums filozofiskā socioloģijā, jo naudā ir sasaistītas abas filozofisko interešu jomas epistemoloģija un metafizika, proti, naudas būtība tiek paskaidrota ar «vispārējām dzīves saitēm» un tās savukārt tiek rādītas kā naudas aprītes sekas.

4. *Naudas filozofijas senākā receptija: impresionisms*

Reiz impresionists filozofs Zimmels, kam bij gan jāzina, ka tā ir patiesība, teica, ka pasaulē esot tikai piecpadsmit cilvēku, bet tie drāžoties visapkārt tik strauji, ka sākam noticēt, ka to ir daudz vairāk.

Ernsts Blohs¹⁵

Mūsdienu sociālajās un humanitārajās zinātnēs interese par Zimmela darbu pieaug; par to liecina tas, ka beidzamo divdesmit gadu laikā ir izdoti aizvien jauni tā tulkojumi: 1978. un 1990. gadā angļiski, 1984.g. – itāļiski, 1987.g. – franciski, 1989. gadā Ottheina Rammštedta redakcijā iznāca *Naudas*

¹⁴ *The Sociology of Georg Simmel* /Ed. by Kurt H. Wolf. - New York: Free Press of Glencoe, 1964. - P. 23.

Bloch, Ernst. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. - Frankfurt: Suhrkamp, 1969. - S.57.

filozofijas kritisks akadēmiskais teksts, kas ievietots Zimmela *Kopotu rakstu* (24 sējumu *Gesamtausgabe*) 6. sējumā. Taču mūsdienu zinātnieku motīvus būtu interesanti salīdzināt ar autora laikabiedru attieksmi un vērtējumiem.

Ievērojamais sociologs Ferdinands Tennīss (*Ferdinand Tönnies*) rakstīja: «deviņpadsmitais gadsimts socioloģijai radis interesantu noslēgumu *Naudas filozofijā*», kas atgādina «divseju Jānusa galvu – viena seja lūkojas atpakaļ uz kādu milzu darbu, bet otra raugās uz priekšu un sola bagātu ražu»¹⁶ Zimmela skolotājs un kolēģis Gustavs Šmollers viņa darbu salīdzināja ar Emīla Dirkheima grāmatu *Sabiedrības darba dalīšana*, Rūdolfs Goldšeids ar Marksa *Kapitālu*, un Ģerģs Lukāčs to uzskatīja par tikpat nozīmīgu ieguldījumu kultūras socioloģijā kā Tennīsa grāmatu *Ģimenība un sabiedrība* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*). Šādā salīdzinājumā Francs Oīlenburgs priekšroku deva nevis klasiķim Tennīsam, bet gan Zimmelam, ko uzskatīja par «daudz zinīgāku un lielāku mākslinieku nekā Tennīss», jo viņš krietni uztīgāk tver ikdienas plūdumu, un viņa grāmatā krāšņi izpaužas «šķietami ārpusēju un nenozīmīgu pavedienu savīšanās ar dzīvības iekšējo substanci». Zimmela grāmata ir ietekmējusi arī Maksa Vēbera kapitālisma gara izklāstu.¹⁷

Taču bija arī negatīvas atsauksmes. Emīls Dirkheims rakstīja, ka to teoriju, kas balsta Zimmela analīzes, neviens ekonomists nevar atzīt, jo pats naudas jēdziens tajā ir nenoteikts un juceklīgs – autors neprotot atšķirt metāla vērtību, kam ir pašai sava metāla vērtība, no tīras nenodrošinātas papīra naudas. Ja nauda ir tik abstrakta un simboliska, tad tā nevarot arī tik dziļi espaidot tautu morālo un intelektuālo dzīvi, kā to Zimmels attēlo; ja naudai iesām ir kādas nozīmīgas sekas, tās rodas pastarpināti, caur noteiktām regulācijām un kontroles procedūrām, kas var būt pareizas vai nepareizas; Dirkheims uzskatīja, ka šai darbā kopumā valda neattaisnotas spekulācijas.¹⁸ Izklāsta loģikas nepilnības atzīmēja arī Alfreds Fīrkandts (*Alfred Vierkandt*), aču tik un tā to uzskatīja par «psiholoģiskas analīzes un izklāsta neistardarbu», kur autors no spinoziska jeb panteistiska skatpunkta tiecies ne

¹⁶ Tönnies, Ferdinand. *Entwicklung der Sociologie in Deutschland in 19. Jahrhundert // Sociologische Studien und Kritiken* (Zweite Samlung). - Jena: Gustav Fischer, 1926. S.103.

¹⁷ Sk.: Frisby, David. *The Ambiguity of Modernity: Georg Simmel and Max Weber // Max Weber and his Contemporaries*. - London: Unwin Hyman, 1987. - P. 422-433. Kapitālisma teorijas sakarā jāatzīmē, ka 1902. gadā – divus gadus pēc *Naudas filozofijas* parādīšanās – Verners Zombarts publicēja divsējumu darbu *Der Moderne Kapitalismus*, kurā Zimmela grāmata pieminēta tikai garāmejojot, kaut gan abi autori bija Šmollera skolnieki ar šķietami līdzīgām zinātniskām interesēm, taču Zombarta darbs bija ieturēts vairāk Marksa garā.

¹⁸ Sk.: Durkheim, Emile. *Contributions to L'Annee Sociologique*. - New York; London: Free Press, 1980.P.94-98.

tik daudz iztiesāt un nošķirt labu no ļaunu, cik rādīt kultūras gaišo un tumšo aspektu saspēli.

Savukārt amerikāņu recenzenti uzsvēra, ka Zimmela pētījums esot metafizisks, ekonomisks un socioloģisks reizē, jo viņam produktīva ir arī pati maiņas norise, kas tādējādi pauž «vienu no augstākajām būtības formām un ir īpašs relativitātes tēls, Zimmela darbā tas kļuvis par visas pasaules simbolu». Atšķirībā no agrākiem ekonomistiem «Zimmels pirmais valuācijas ideju cenšas interpretēt tīri deduktīvi» un, risinādams problemātiskās vērtību un cenu attiecības, viņš «par naudas galveno raksturību uzskata nevis tās substanci, bet gan funkciju». Pie tam Zimmela piezīmes par sociālistu vērtības teoriju «tās piekritējiem diez kā nepatiks. Šmollers pamatoti teic, ka tiem viņš liksies pārlietu aristokratisks. Zimmels no Marksa ir mācījies daudz, taču gan vērtības teorijā, gan psiholoģijas un ētikas jautājumos viņš ir gājis tālāk». Kaut gan viņš ir pārvērtējis analogiju un līdzību spēju argumentēt, tomēr *Naudas filozofija* «sniedz bezgala dziļu psiholoģisku dzīves skaidrojumu. [...] Vienīgi šausirdīgs un uzpūtīgs zinātnes birokrats var atteikties atzīt zināšanas, kas še ietērtas artistiskas intuīcijas formā. Zimmels ir izcils ar to pašu, ko viņš slavēja Ničses darbos: ar smalku izjūtu, ar dziļu cēlonības analītiku, ar izteiksmes precizitāti, ar vareniem mēģinājumiem izteikt dvēseles pustoņus un noslēpumus, kam neviens vēl nebij iedrošinājies tuvojies».¹⁹

Kaut gan *Naudas filozofijas* priekšvārdā teikts, ka tajā par ekonomikas sfēru neesot ne vārda, tomēr šo grāmatu recenzēja arī amerikāņu *The Journal of Political Economy*. Džordžs Herberts Mīds rakstīja, ka ekonomistam šis sacerējums ir interesants tāpēc, ka tajā pētīta, pirmkārt, vērtības daba un, otrkārt, – iespējas vērtību mērīt ar naudas palīdzību. Kā Dirkheims Zimmela tekstā maldīgi «ielasīja» morālas regulēšanas teoriju, tāpat Mīds tajā «ielasīja» stimulu-un-reakciju teoriju. Vērtību teorijā, kas lokalizēta viņpus subjektīvās impulsu un izjūtu pasaules, rodas objektīva vērtību pasaule, «likuma un kārtības pasaule, un vienīgi tajā var pastāvēt no izjūtām nošķirtas «lietas». Par «lietām» tās padara to savstarpējās attiecības, kas attīrītas no impulsiem un izjūtām. Objektīvajā ekonomikas pasaulē «būtiskākā attiecība [...] apmaināmība». Izklāstot vērtības teoriju, Mīds tajā saskata analogiju ar dabaszinātnēm, jo arī tās savu objektu definē kustības likumu terminos, nevis sajūtu satura terminos; tāpat cenšoties darīt arī ekonomikas teorija, kad tai jādefinē vērtība nevis kā vēlmes apmierinājums, bet gan kā objektīvu parādību apmaiņas likums. Divas lietas tiek mainītas nevis tāpēc, ka tām jau iepriekš būtu bijusi vienāda vērtība, bet gan pretēji – šīm lietām ir vienāda

¹⁹ *American Journal of Sociology*. - No.9. - 1904. - P.46-68.

vērtība tāpēc, ka kāds tās gatavs iemainīt vienu pret otru.²⁰ Naudai, lai ar to *izmērītu* kādu vērtību, nav vajadzīga nekāda sevis pašas vērtība; tai tikai tīri simboliski jāizsaka preču vērtības attiecība; līdzīgā kārtā tagad arī dabaszinātnes fiksētu kvalitatīvu mēraukļu vietā liek dažādu enerģiju ātrumu un paastrinājumu proporcijas. Mīds secina: kaut gan šā darba galvenais virziens ir socioloģisks, tomēr tajā ir arī daudz vērtīga psiholoģiska un vēsturiska materiāla; tas iesniedzas arī politiskās ekonomijas un finansu zinību novados un pierāda, cik derīgi var paraudzīties uz ekonomikas zinātni arī no filozofiska viedokļa.

Vācu ekonomikas speciālisti šādam Zimmela darba vērtējumam tomēr nepiekrita vienprātīgi. Ļoti atzinīgi to vērtēja Šmollers, un monetāristu skolas pārstāvis Georgs Frīdrihs Knapps teicis, ka Zimmels esot «dzīves sagšu izrakstītājs ar zelta pavedieniem». Taču jau 1895. gada ziemas semestrī Berlīnē Knapps pats esot nolāstījis lekciju kursu par naudas statusu, un ļoti ticams, ka arī Zimmels, tolaik strādādams pie «naudas psiholoģijas», to apmeklēja. Knappa *Valstiskās naudas teorijas* (1905) priekšvārdā teikts: «drīz pēc tam nāca klajā sociologa Georga Zimmela *Naudas filozofija* (Leipciga, 1900), tomēr īstenībā šis dziļais pētījums naudu nemaz neiztirzā kā naudu, – tas aplūko drīzāk gan naudsaimniecības socioloģisko pusi; tāpēc nevajag manu grāmatu uzskatīt par mēģinājumu sacensties ar Zimmelu»²¹ Daudz kritiskāk par Zimmela grāmatu izteicās viens no ekonomistu marginālistu skolas vēsturiskās skolas ekonomistu (tostarp arī Šmollera) pretinieku līderiem Karls Mengers; kaut gan *Naudas filozofija* uzrakstīta spoži un sniedz daudz jaunu impulsu, tomēr esot redzams, ka tās autors nepietiekami pārzina ekonomikas teoriju, tai pašai jāpētī arī naudas būtība, un tādēļ īpaša filozofiska naudas analīze namaz neesot jāizdara. Mengers iebilda arī pret autora «diezgan patvaļīgo problēmu izvēli» un tieksmi risināt ekonomikas jautājumus ārpus zinātniskas ekonomikas robežām; iznākums, viņaprāt, ir tāds, ka nedz tautsaimniecības teorētiķi, nedz filozofi Zimmela grāmatā neatradīs būtisku ekonomiskās naudas teorijas padziļinājumu (vai sistēmiska paplašinājumu pāri tās pašreizējām robežām). Tikpat kritiski izturējās arī Ladislaus fon Bortkjevīčs rakstā *Vērtības un cenas aprēķini Marksa sistēmā*²².

²⁰ Mead, George Herbert. *Philosophie des Geldes //The Journal of Political Economy*. Vol.9. 1901. - P.616-619.

²¹ Knapp, Georg Friedrich. *Staatliche Theorie des Geldes*. - Leipzig: Duncker & Humblot, 1905.

²² Bortkiewicz, Ladislaus von. *Wertrechnung und Preisrechnung im marxischen System //Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. - Bd.23. 1906. - S.1-50; Bd.25. - 1907. - S.10 ff., S.445 ff.

viņaprāt, Zimmela vērtības teorijas sākumpunkts – vērtības un eksistences nošķirums – nedodot nekādas priekšrocības salīdzinājumā ar 1894. gadā izdoto Marksa *Kapitāla* 3. sējumu, kas vēl 1906./07. gadā bija svaigs karstu strīdu priekšmets. Zimmela galvenais trūkums esot pamatjēdzienu neizstrādātība: «Vērtības kategorija, ko filozofi un pseudo-filozofi patapinājuši no Nīčšes kā ļoti respektējamu jēgumu, šķietas ļoti ietilpīga, jo, kā jau kategorija, tā ir galēji abstrakta, taču nevar teikt, ka būtu iekarojusi noteiktu vietu metafizikā vai epistemoloģijā». Bija arī cits viedoklis: kaut gan Zimmela īstais uzdevums iesniedzas, no vienas puses, «zemāk par ekonomikas sfēru, un, no otras puses, sniedz tai pāri», tomēr viņa vērtības teorija «balstās [...] uz jau valdošo doktrīnu pamata, un Zimmela relativistiskā zinātnes interpretācija arī [...] vietumis saskan ar Džeimsa pragmatismu». Šim recenzentam īpaši veiksmīga šķietas vēršanās pret Marksa laborālo naudas teoriju un laborālo vērtības teoriju, ko Zimmels nevis vienkārši noraida, bet gan kritiski analizē un raksturo to pozitīvās un negatīvās iezīmes; jautājumu par to, cik korektas vai nekorektas ir Zimmela eksotiskās analogijas, recenzents prātīgi atstāj izšķirt filozofiem, nevis tautsaimniekiem.

Ja *Naudas filozofiju* lasa nevis kā noteiktu ekonomikas zinātnes vai tautsaimniecības problēmu risinājumu (uz tādu godu Zimmels nemaz necerēja), bet gan kā socioloģisku kultūrfilozofa darbu, tad nav brīnums, ka literatūras un estētikas zinātnēji to vērtēja ļoti augstu. – Jo kultūras izpratnes padziļināšanai Zimmels deva tik spēcīgu impulsu, ka pats kļuva par sava laikmeta kultūras dzīves faktoru. Frica Hēbera rakstītā nekrologā atzīmēts, ka Zimmels nav filozofējis doktrināri vai šauri akadēmiski, jo domājis «par visu to, kas gadsimta mijā viņam un mums kā cilvēkbūtnēm šķita problemātisks: tāpēc arī kļuva par mūslaiku kultūrālāko filozofu»²³ Zimmela kultūrjauda radīja efektus pat skatuves mākslās – no *Naudas filozofijas* mēģināja izveidot libretu kādai Hugo fon Hofmannstāla operai; tas gan neizdevās. Savukārt Zimmela students Ernsts Blohs kritizēdams Riharda Štrausa mūziku salīdzināja ar *Naudas filozofiju*, kas arī «glezno tikai krāšņas, jūtēlīgas, tīri impresionistiskas dzīves marginālības»²⁴; arī citi viņa studenti, piemēram. Ģerģs Lukāčs un Karls Mannheims, savu skolotāju raksturoja kā impresionistu. Zimmela ietekmes tiek atklātas arī Roberta Muzila romānā *Cilvēks bez īpašībām*²⁵ Rainera Marijas Rilkes dzejā, Stefana Georges u.c.

²³ Hoerber, Fritz. Georg Simmel // *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*. - Bd.21. 1818. - S.475.

²⁴ Bloch, Ernst. *Geist der Utopie*. - Frankfurt: Suhrkamp, 1964. - S.93.

Sk.: Frisby, David. *Sociological Impressionism*. - London: Heinemann, 1981. - Chapt.5.

mākslā. Mākslas vēsturnieks Rihards Hāmans jau 1907. gadā izdeva grāmatu *Impresionisms dzīvē un mākslā*, kurā mēģināts gadsimta mijas pasaules skatījuma estētisko aspektu analizēt, plaši izmantojot Zimmela atziņas: «impresionisms kā stils sakrīt ar centralizācijas tendenci, ar nobriedušu naudsaimniecību, kur dominē kapitālisms un galvenie toņa noteicēji ir līrģotāji un finansisti. Modernais impresionisms kā māksla un kā dzīve brīvi jūtas tieši metropolēs – Berlīnē, Vīnē, Parīzē un Londonā. [.. Impresionisma] saites ar naudsaimniecību, tirdzniecību un lielpilsētu interesanti un būtiski izpaužas Georga Zimmela *Naudas filozofijā*, kas turklāt pati ir caurcaurēm impresionistiska filozofija, [.. jo] katru dotu materiālu izmanto tikai kā stimulu, kas palīdz sakopot domas, – nesistēmiski, ar tīši radītiem mākslīgiem lītiņiem sakopot aforismiem līdzīgas domas –, kas uzradušās daudzos ļoti atšķirīgos skatpunktos. Tāpēc Zimmela darbos no ārkārtīgi atšķirīgiem motīviem izšķīļas nevis kādas pamattēzes, bet gan mirdzošas iztēles liesmas [..], nevis faktu izskaidrojums un sistematizācija, bet gan interpretācija un simbolisms; antitētiski spoži formulējumi un reti lietoti vārdi, tāpēc Zimmelu ne velti dēvē par filozofijas Stefanu Georgi. [..] Naudas funkciju izpausmēs skaidri manāma saistība ar impresionistisku dzīves stilu...».²⁶

5. *Naudas filozofijas jaunākās receptijas:* modernismu laikmeta post-modernais impulss

«Zinu, ka man būs jāmirst bez gara mantiniekiem (un tas ir labi). Manis atstājamā bagātība ir kā skaidra nauda, izdalāma daudziem mantiniekiem, lai katrs no tiem savu daļu ieguldītu tādā veikalā, kas saskan ar paša dabu, un lai vairs nevarētu pazīt, ka [daudzās daļas] cēlušās tieši no šās bagātības»

Georgs Zimmels [T: 121]

Zimmels nomira 1918. gada 26. septembrī, un, kā pats bija paredzējis, neviens viņa gaitu neturpināja. Vienīgi viņa kādreizējais students Zīgfrīds Krakauers 1920. gadā uzrakstīja krietnu manuskriptu par «mūsilaiku garīgās

²⁶ Hamann, Richard. *Der Impressionismus in Leben und Kunst* - Cologne: Dumont, 1907. S.216-217.



dzīves izpratni Zimmela darbos», bet tas npublicēts glabājas arhīvā. Viens no «veikaliem», kura pamatos nav viegli – bet var – pazīt daļu no Zimmela «skaidrās naudas depoziāta», ir Frankfurtes neomarksistu skolas *kritiskā teorija* ar tās interesi par lietu kultūru, cilvēka atsvešinātību un lietiskošanos; Teodors Adorno atceras, ka tieši Lukāčs bijis pirmais dialektiskā materiālisma piekritējs, kurš, Zimmela darbu iedvesmots, sācis filozofijā sistemātiski ieviest lietiskošanās (reifikācijas) kategoriju, un Valters Benjamins aicina: «paskaties uz Zimmelu ciešāk, vai nebūtu laiks viņu cienīt kā vienu no kultūrboļševisma priekštečiem?»²⁷ Par Benjaminu pašu Ernsts Blohs kādā vēstulē raksta: «Labi zinu, ka Benjaminu ir dziļi ietekmējis Zimmela impresionisms», kas aizstāv bezsistēmas teoretizēšanu, kad sistēma ir sabrukusi; savukārt Benjaminam viņš stāsta par Adorno nepatiku pret sistēmas trūkumu, taču – «lai jau Vīzegrunds [=Adorno], visādi citādi būdams impresionistu draugs [...], domā par Zimmelu, ko grib. Labi atminos, ka tu, tāpat kā es, saproti, cik nepiedienīgi ir atrasties ar šo vīru vienā pusē»²⁸ Te redzams, ka kritiskās skolas teorētiķu attieksme pret Zimmela darbiem (un citam pret citu) nepavisam nebija vienkārša.

No jaunākiem Zimmela pētniekiem pieminams Hanness Bēringers; viņa grāmatiņa *Was ist Philosophie?* publicēta arī latviski, un tajā ir apcerēta arī Zimmela izpratne par filozofijas filozofiskumu. Citā darbā *Die «Philosophie des Geldes» als ästhetische Theorie* Bēringers rāda, ka Zimmela *Naudas filozofiju* var vismaz četrus aspektos raksturot kā estētisku teoriju: 1) šī teorija, atrauta no sava priekšmeta, «raisās brīvi un rotaļīgi»; 2) nauda kalpo par analogiju, kas atklāj modernās mākslas (konceptuālisma, dadaisma utt.) būtību²⁹; 3) būdama estētikas teorija, *Naudas filozofija* ir arī uztveres teorija, kas rāda, kā indivīdi pārvēršas par lietām; tieši nauda socializē cilvēkbūtnes, ja tās cita citai kļuvušas svešas, – tad nauda cilvēkus, tāpat kā lietas, padara par *res absolutae*; 4) estētiskā *Naudas filozofija* ir arī modernās mākslas socioloģija, kas apraksta mākslas dzīvības lokalizācijas vietu, metropoli. Jaunākos pētījumos tiek rādītas arī Zimmela saites ar Nīčšes filozofiju. Jau 1897. gadā viņš Nīčšes sociālfilozofisko mantojumu aizstāvēja pret Ferdinanda Tennīsa kritiku un vēlāk publicēja plašu apcerējumu par Nīčši un Šopenhaueru. *Naudas filozofijā* skan daudzi Nīčšes motīvi: visu vērtību pārvērtēšana, distancēšanās, aristokratisms, izcilības ideāls, pastarpinājumu

Aesthetics and Politics. - London: NLB, 1977. P.104, 151.

²⁸ Bloch, Ernst. *Briefe*. - Frankfurt: Suhrkamp, 1985. - Bd.2. - S.425, 658.

²⁹ Sīkāk par to skat. žurn. *Kentaurs XXI*. - 1992. - Nr.2.

lomas augšana modernajā kultūrā, estētisks jūtīgums, relatīvistisks pasaules skatījums utt.

Līdztekus Nīčšes motīviem vērtību teorijā balstās arī mēģinājumi pārvērtēt vērtības par labu feminisma teorijām, tekstu hermeneutikām un diskursu teorijām. Zimmels ir daudz un drosmīgi rakstījis par sievieti kā iespējamās autonomas sieviešu kultūras sākotni, kas pakavāta tagadējās vīrišķo principu un vīrišķās varas kultūras ietvaros. Pie tam *Naudas filozofijā* ietvertu vērtības konceptu var raksturot arī salīdzinājumā ar Marksa teoriju: «[Zimmels] raksta spožu analogiju toņkārtā, kas neatzīst «ideālistisku» un «materiālistisku» apgalvojumu nesavienojamību. Kaut gan tehniski viņš diskusiju par virsvērtību pārzina, tomēr interesējas galvenokārt par maiņas vērtību [...] Tāpat mani ļoti aizrauj viņa pārdomas par naudas saistību ar individuālismu un par to, kā sācies tas, ko Vološinovs [Bahtins] vēlāk nosauca par «rīcības ideoloģiju [*behavioral ideology*]; savā ziņā arī viņa apsvērumi par sievieti kā precī.»³⁰

Kaut gan pēdējos gadu desmitos ekonomikā ir ļoti izplatījusies monetārā teorija, tomēr Zimmela *Naudas filozofijai* joprojām nepievērš pienācīgu vērtību. Kā izņēmumu var minēt Herberta Frankela darbu, kurā salīdzinātas Zimmela, Mengera, Knappa un Keina naudas teorijas. Frankels parāda, ka viens no naudsaimniecības un kredītu sistēmas rašanās priekšnoteikumiem ir savstarpēja naudas tirgus dalībnieku uzticēšanās un interešu legalitātes atzīšana, proti, naudsaimniecība sekmīgi darbojas tik tad, ja piepildās zināmi morālas dabas priekšnoteikumi. Tādējādi Zimmelu mēģina iekļaut 19. gadsimta liberālās ekonomikas tradīcijā, taču daudzus viņa teorijas aspektus var redzēt izvērstus mūsdienu konservatīvo ekonomistu darbos. Naudas sistēmu nav uzgrībējis kāds politisks spēks, to radījusi bezapziņas sociālā evolūcija, kas virzījies uz priekšu līdztekus morāles un tiesību kodu attīstībai. Zimmelu tagad tik reti piemin tāpēc, ka viņa idejas jau iesūkušās ekonomiskās un socioloģiskās domāšanas ķermenī.

Nauda ir mūsdienu sabiedrības pamatelements; tāpēc naudas sistēmas nestabilitāte (kas ietver arī uzticības zudumu un inflāciju) strauji saēd arī visu sabiedrību. Stabilitātes mērīšana parasti rūp socioloģijai, bet tai *Naudas filozofiju* pareizi novērtēt ir lieguši vismaz divi faktori: 1) tas, ka Zimmels neradīja savu skolu, tāpēc viņa idejas, nespēdamas «konkurēt skolu līmenī», attiecībā pret skolām palika marginālas un maz pazīstamas; 2) tas, ka ilgi *Naudas filozofijas* teksts palika daudzās valodās netulkots un tāpēc maz

³⁰ Chakravorty, Spivak Gayatri. Scattered Speculations on the Question of Value // *Diacritics*. - Winter 1985. P. 73-93; īpaši P. 73, N.2.

pieejams. Taču Talkots Pārsonss viņa darbus ir studējis, rakstīdams *Sociālās darbības struktūru* (1937); saviem nolūkiem tos pētījis arī Roberts Mertons un citi ievērojami amerikāņu sociologi, bet joprojām paliek atklāts jautājums par *Naudas filozofijas* lomu *simboliskā interakcionisma* teorijas izveidē un par tās iesaistāmību mūsdienu *modernistu un postmodernistu* diskusijā.

Dāvids Hārvejs, pētīdams kapitālistiskas urbanizācijas ietekmi uz apziņu, piemin gan Marksa *Grundrisse*, gan Zimmela *Naudas filozofiju*, un rāda, kā nauda pārvērš telpas un laika uztveri.³¹ Var teikt: tāpat kā Zimmels ar savu atsvešinātās ražošanas un atsvešinātās patērēšanas pētījumu «aizsteidzās priekšā» *tolaik nepazīstamajām* Marksa 1844. gada *Parīzes manuskriptu* atziņām, tā arī ar savu (plašākā perspektīvē izlasītu) lietiskotās un autonomās maiņas sfēras analīzi viņš apsteidza *tikpat nepazīstamo* Marksa darbu *Grundrisse*. Dāvids Frisbijs raksta, ka Zimmela lielāko ieguldījumu modernitātes socioloģijā – noteiktu pārejošā, zūdīgā un nejaušīgā pieredzes modu socioloģijā – izsakot viņa sniegtais nobriedušas naudsaimniecības un lielpilsētas pieredzes dimensiju izvērsums.³² *Naudas filozofija* zināmā mērā saskan ar mūsdienu postmodernitātes teorijām un kultūru semiotikām, kas kapitālismu nesaista tikai ar rūpniecisko kapitālu vien; Zimmels uzsvēra naudas aprites simbolisko nozīmību, un arī šis akcents ir radniecīgs tām postmodernitātes teorijām, kas par galveno uzskata ne vienkārši aprites, maiņas un patērēšanas sfēru, bet gan tieši *preces zīmes vai simbola patērēšanu* (nevis pašas preces «spektrālās objektivitātes patērēšanu»). Postmodernā izpratnē Zimmela uzskati var noderēt arī tāpēc, ka tie vismaz daļēji balstās pirmā modernitātes kritiķa Ničšes darbos un pamattēmās, piemēram, mūžīgās viena un tā paša atgriešanās ideja uzzibsnī preču maiņas un aprites lokos. Zimmela darbos vīd arī postmodernā kultūras autonomizācijas tēma un tas, ka vērtības reducēšana uz maiņas vērtību priekšplānā izspīlē pieredzes estētiskos aspektus. Tādējādi var teikt, ka Zimmela pareģotais viņa intelektuālā mantojuma liktenis piepildās – mēs, tālīnie pēcteči, topam *Naudas filozofijas* līdzdomātāji.

6. Naudas rokraksts totalitāras uzraudzības telpā

Ar varu izlauzties ārpus reālismu rakstieniem un to poli(estē)tikām nav iespējams.

³¹ Harvey, David. *Consciousness and the Urban Experience*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; - Oxford: Blackwell, 1985. P.1-35.
Frisby, David. *Fragments of Modernity*. - Chapt. 2; Frisby, David. *Simmel and Since*. London; New York: Routledge, 1990.

Rolāns Barts *rakstienu* traktē kā valodas un stila satikšanās jomu. Līdzīgi kā Šopenhauers, lietodams horizonta un vertikāles tēlu, Barts pieņem, ka *valoda* ir rakstītājam ieskolotu saistību, regulu un iemaņu *horizonts*, bet *stils* ir rakstītāja ķermeņa struktūrā, atmiņā un *ruņas bioloģiskajā sākotnē iedzīta vertikāle*. Tieši vertikāle (rakstītāja ego-miesas slidēšana augšup un lejup pa stila vertikāli) nosaka to, ka nevienam reālistiskam rakstienam nav autora šā vārda pilnā nozīmē. Jo stila plakanais gals ir pilnīgi nodzēsis reālistiskā rakstiena «*lietošanas vērtību*», meistara dvēseles elpošanas un dzīvības ritmus, tos izdzēsis par labu universālai teksta «*maiņas vērtībai*», kas to padara par ideālu literatūras «atomu vispār» (tāds nav lokalizējams nekādā ķīmisko elementu sistēmā, jo zaudējis jēlkādus individuālus fizikāli ķīmiskus parametrus); resp., *ideāls reālisma filozofijas rakstiens tiecas iegūt tādu pašu bez-īpašību formu, kāda ir naudai*; tas līdzinās loģikas formu grāmatai, – kā lai te vēlreiz neatgādinu Hēgela aforismu: «Loģika ir Gara nauda».³³ Reālistiskā rakstienā jāvalda absolūtai anonimitātei, tāpēc stils tiecas atpakaļ autora ķermenī, lai to pilnīgi iznīcinātu un izšķīdinātu sacerējuma ķermenī; tam kodolam, kura *individuālā* pieredze sasaista kopā vārdus, tēlus, lietas un notikumus, ir jāizzūd. Subjekta izzušana apliecina, ka viņa darbība bijusi sekmīga; no viņa drīkst palikt pāri varbūt tikai kāds nieciņš, kas pie kases parakstās par honorāru, un vienīgais socreālisma un latvreālisma filozofijas autentiskais rakstiens ir paraksts par naudas saņemšanu. Vismaz pēc paraksta var identificēt «autoru», tik jāizdara kriminoloģiska ekspertīze.

Te ar kriminoloģiju, kā arī ar nozieguma un vainas intuīciju ir būtiska saistība. Tā izriet no prasības, ka vienīgajam reālisma darbu autoram jābūt *Tautai*: mūziku rada pati tauta («Dziedātājtauta»³⁴), bet komponisti to tikai pieraksta. Tieši «tautas vispār» – masas – miesīgums ir tas runas organisma bioloģiskais princips, kas rakstienā liek satikties lietai un vārdam. *Reālisma rakstiens veidots kā masas vēlmju plūsmas kodētāja mašīna*, un galvenā masas vēlme ir: kļūt super-blīvai, «vēl ciešāk saliedēties ap mīļoto partiju», ap Vadoni, mīlēt Latviešu Tautu... Masa ar reālistiska rakstiena palīdzību tiecas ķermeņu individuālās konfigurācijas izšķīdināt Katedrāliskas Viskopības (*Соборность*) ķermeņa elementu vienlīdzībā, kas tai ļautu mūžīgi augt un atkārtoties vienai un

³³ Tāpēc nav izslēgts, ka pat filozofu Merabu Mamardašvili varbūt apbrīnoja kā veiklu villotas naudas dāvinātāju vai kā cirkus iluzionistu, kas tētim kabatā pēkšņi atrod un visiem izrāda milzīgu naudu – un puisītis Kārlītis aiz pārsteiguma sāk raudāt; pēc tam ilgi šausminās par briesmīgo *Klaunu Glaunu*.

³⁴ Sk.: Bula, Dace. Dziedātājtauta. Latviešu tautasdziesmu tradīcija un nācijas paštēls // *Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis*. – A daļa. – 51.sēj. – 1997. – Nr. 1./2. – 22-30.lpp.

tai pašai³⁵ Masa alkst cieša varas skāviena, kam var uzticēt turēt un artikulēt savu kailo jēlķermeni. Tāpēc masas saziņā valoda sakļaujas ar valsti. Masas valodas gramatikas princips ir administratīvs *fakta* un ideoloģiskas *vērtības* vienādojums. Masu padara par masu tas, ka ļaudis sazinās valsts administrētā valodā vai Europes «cilvēktiesību» padomnieku administrētā valodā. Egoķermeņa pieredzes normalizācijai atbilst īpaša *valodas normalizācija*, kas *vārdu* padara līdzīgu *naudas zīmei*. Vārds, zaudējis telpiskumu un svaru, ir vienkārši masas saziņas rīks, turklāt, jo strupāks – ekonomiskāks –, jo labāk. Tāds rakstiens, kurā ķermeņa pieredze saplūst ar varas valodu, ir masas eksistences veids – reālismu «īstenais būtums» (*подлинное бытие*)³⁶

«Īstenais būtums» izdara apvērsumu jutekliskās uztveres formu apziņā, par īstenību (=«apzinīgumu») sāk uzskatīt tikai to, ko «kultūras darbinieki» raksta, iestudē, spēlē, kurpretī dieniško *reņģu ēdāju* iespaidi pārvēršas par kaut ko «subjektīvu», «nejaušīgu», «neapzinīgu» un par «atsevišķiem trūkumiem» (arī tagad uz zeltītā Eiropāiešanas fona viss pārējais tiek pasniegts kā «pārejoši trūkumi»). Tāpēc «kultūras apguve», it īpaši TV skatīšanās un avīžu lasīšana³⁷ kļūst par fundamentālu procedūru, kurā *apziņas apliecināšana sakrīt ar varas realizāciju*. Tieši *lasīdams, cilvēks socializējas*, identificējas ar masas ķermeni. *Rakstīšana* ir akts, kas *nāk no masas un vēršas pie valsts*, no miesas uz «garu», bet *lasīšana* ir pretējs akts – *no valsts uz masu, no dvēseles uz miesu*. Lasīšana reālismu sociusa cilvēku noved disciplinētājas *uzraudzības telpā*: nevis viņš lasa romānu, skatās gleznu vai klausās mūziku, bet gan otrādi – tie novēro un noklausās viņu – identificē telpā starp masas ķermeni un Valsti kā absolūta novērotāja aci. Turklāt

³⁵ Rakstiena problēmu var nostādīt vēl plašāk: Sōkrats vs. Platōns; rakstpratība un tās princips – reālisms! – kļūst tikpat universāls darbības apmaiņas princips kā nauda, kas arī neatzīst *atsvešinātājas robežas* un «iet tām pāri paceltu galvu»; kā naudas attīstības vēsture saskan ar loģikas vēsturi? Šķiet, ka loģika ir progresējusi straujāk nekā nauda. Tie, *kas neprot domāt (socio)loģiski, domā para-loģiski - moneto-loģiski – ar naudas palīdzību*, cizdamies izsekot un tikt līdzī naudas pašpieaugsmes loģikai; kādi ir ekonomiskie paraloģismi un vai tos var salīdzināt ar Kanta analizētiem psiholoģiskiem paraloģismiem?

³⁶ soc- un citu reālismu patieso ontoloģiju labi raksturo krievu izteiciena *подлинное бытие* etimoloģija: *подлинное* *добытое под линем*, ar pletni no cilvēka iz-da-būta, no bioloģiskā ķermeņa izsista (izpēta) patiesība. Latviskā paratēle varētu būt: *īstena* Patiesība ir, tiesā spīdzinot, *izstenēta* pa-tiesība.

«...mūsu līdzpilsoņiem ir divas kaislīgas aizraušāns: idejas un seksuālās attiecības. Juku jukām [...] Starp citu, atturēsimies viņus nosodīt; viņi nav vienīgie, visa Eiropa ir tāda. [...] Mūsdienu cilvēka raksturošanai [nākotnes vēsturniekiem] pietiks ar vienu teikumu: viņš piekopa seksuālās attiecības un lasīja laikrakstus» (Kamī, Albērs. *Krišana*. - R.: Daugava, 1997. - 25.lpp.).

lasītājam pašam rodas vajadzība realizēties šajā vispārības telpā un tādējādi zaudēt patstāvību.

Socrealisma rakstiens tiecas radīt absolūti autonomu tekstu – apzīmētājs bezgaltālu atkāpjas no apzīmējamā (līdzīgi kā preces vērtība un nauda tiecas bezgaltālu atkāpties no tai «apzīmējamās» lietošanas vērtības). Tāpēc teksta kultūrā socializācijas (rakstīšanas-lasīšanas) procedūra veidojas *caur nenovēršamām dubultnovirzēm un izmisīgu šaudīšanos starp «kailo dzīvību» un kultūras kultivēto «Lielo Dzīvi»*. Novirzes un svārstības ir aizliegtas, bet nav novēršamas. Liedz ne tikai ārējā un iekšējā disciplinārās modrības acs, bet arī tas, ka izslīdot cilvēkam kļūst aizvien grūtāk savu ķermenī identificēt, sapludinot to ar masas miesu. Tak aizlīdzēšana nav novēršama, jo cilvēks pasauli uztver tomēr bagātāku un citādu, nekā «īsteno būtību». Neizdeldējamā ārpusteksta ikdienība liek just pavisam citu ainu (badu pārticības vietā, netaisnību solidaritātes vietā, «dievpamestību» svētuma vietā), bet šī atšķirīgā «nepareizā» pieredze liek justies vainīgam «īstenās realitātes» priekšā un ciest neizskaužamas «nepilnvērtības» kompleksu par to, ka cilvēks nav spējis sevi absolūti izšķīdināt Tekstā. Vainas un nepilnvērtības sajūta ir obligāta socrealizācijas un latvrealizācijas mašīnas detaļa, kas nodrošina pašuzraudzību un labprātīgu padošanos-iesaistīšanos varas telpā³⁸

Dubultsvārstība-dubultnovirze uzved uz Ego-ķermeņa individualizācijas bīstamā ceļa. Tas ir potenciālas «Nodevības» ceļš. Vainas pārdzīvojums cilvēku nepavisam neizšķīdina masā. *Jo spēcīgāks ir varas (vainas apziņas) dotais individuācijas impulss, jo dziļāk varas stils iedrukājas soc- vai latvrealisma realizanta ķermenī*. Atgriezies «normālā stāvoklī» iespējams tikai caur sarežģītu Ego-miesas «sublimāciju» («pacelšanu») Mēs-ķermenī. Jo dziļāk kāds iestidzis individuācijas purvā, jo sarežģītāks ir «atgriešanās mehānisms». Savas kolektīvai miesai pretstatītās esības apzināšanās notiek nevis noslīdējuma-novirzes fāzē, bet gan atgriešanās fāzē, un tāpēc tam, kurš valda pār masu, jāpārvalda «pazudušo dēlu» atgriešanās mehānisms, kas (soc)realismā veidojas ap kategoriju «pozitīvais varonis».

³⁸ To, ka angažēti bija pilnīgi visi - partijas nomenklatūra un disidenti, stukači un prātnieki, mākslinieki un «parasti padomju cilvēki» – savos tekstos ir parādījis A. Zinovjevs. Viņš arī rāda, kā angažētība uzrodas Vainas horizontā. Tiesa gan, viņš visu reducē uz valstisko fakta un tā ideoloģiskās [=simboliskās] vērtības vienādojumu.

Janīna Kursīte

NAUDAS MĪTISKIE ASPEKTI

Nauda ir galvenā vērtība dzīvē, pārējam nav nozīmes

– *Kāds mūsdienu jauniešis*

Tikai pazaudētai naudai ir vērtība

– *Laslo Felekis*

Latvijas naudas pētniecībā līdz šim dominējis vēsturnieku skatījums (R.Šnore, A.Švābe, I.Šterns, T.Berga, K.Ducmane, Ē.Vēciņš). Šī raksta autore nesen iznākušajā grāmatā “Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā” piedāvāja mītiskās naudas skatījuma iespējas.¹ Taču vēl pastāv tas laukums, uz kura naudai piemīt vienlīdz ekonomiskais, vēsturiskais, tā arī mītiskais aspekts. Respektīvi, pat mūsdienu nauda tās vizuālajā noformējumā vai izlietojuma veidā saglabā mītisko dziļplānu.² Naudas mītiskie aspekti, vienlaikus neaizmirstot arī naudas vēsturisko pusi, ir šī raksta uzmanības centrā.

Ar vārdu “nauda” sākotnēji varēja apzīmēt jebko, kas bija derīgs apmaiņai (piemēram, medu, vasku, kažokādas³, dzintaru, lopus⁴, gliemežvākus, sudraba vai zelta izstrādājumus). Latviešu vārda ‘nauda’ pamatā ir indoeiropiešu sakne neud – satvert, ņemt lietošanai.⁵ Uz to, ka “naudai” senāk bijusi plašāka nozīme (īpašums, kas der maiņai), norāda radniecīgas saknes vārdi citās indoeiropiešu valodās, piemēram, lietuviešu ‘nauda’ labums, derīgums, lietderība; īpašums; senislandiešu ‘naut’ – liellops.

Kursīte J. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā*. – R., 1999. 123.-142.lpp.

Šai sakarā produktīva šķiet amerikāņu zinātnieces L.Petonas (Laurie L.Patton) pieeja: “Kad mītoloģijas pētnieki saskaras ar mītiem par naudu, viņiem nevajadzētu balstīties tikai materiālistiskajā vai tikai mistiskajā galējībā. Viņi var produktīvi ietvert kā konkrēto, tā simbolisko, kā ekonomisko, tā metaforisko, pretojoties vilinājumam pārvērst vienu otru.” – Patton L.L. *Myth and Money. The Exchange of Words and Wealth in Vedic Commentary // Myth and Method*. - Charlottesville and London, 1996. - P.232.

Sk. senkrievu naudas vienība ‘kuna’, kas sākotnēji nozīmēja ‘cauna’ (precīzāk ‘caunas’ ādu), sal. krievu ‘kunica’ (cauna). – Fasmer M. *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. - Sankt-Peterburg, 1996. - S.417.

Sk. naudas nosaukumu latīņu valodā ‘pecūnia’ un tās pašas saknes vārdu ‘pecus’ – mājlopi.

⁵ Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. - R., 1992. - 1.sēj.- 619.-620.lpp.

Dievības un nauda. Precīzāk laikam būtu runāt par dievībām, kas ir saistītas ar bagātību, tajā skaitā ar monētām, dārglietām u.tml. Vienas bija dievības un gari, kuru funkcijās ietilpa naudas vairošana, dāvināšana, piešķiršana cilvēkam. Otrās bija dievības, kurām cilvēks pārejas brīžos ziedoja, taņī skaitā arī naudu. Pie šīm otrajām piederēja likteņdievības un gari, bet plašāk htoniskās dievības, no kuru labvēlības vai nelabvēlības bija atkarīgs kritiska brīža (kara, sērgas, neražas u.c.) iznākums.

Apglabājot nomirušo, dzīvi palikušie savā veidā atpirkās, nodrošinājās pret iespējamu kaitniecību un vienlaikus izlūdzās mirušo pasaules dievību un garu labvēlību.⁶ Nodrošināšanās veids, ko pazīst daudzas tautas, ir monētu ziedojumi. Romieši pēc katrām bedībām ziedoja pa vienai monētai bedību dievītei Libidīnai. Latvieši senāk bērēs un kāzās, pār tiltu braucot, meta Ūdens mātei monētas.⁷ Tāpat rikojās arī, kad ilgstoši slimoja. Lielās Piektdienas rītā gāja pie strauta, nomazgājās, īpašā veidā palūdza, lai Ūdens māte atdod veselību, iemeta ūdenī monētas un, atpakaļ neskatoties⁸, gāja uz mājām. Ja slimnieks pats nebija spējīgs aiziet pie strauta, tad kāds no tuviniekiem izdarīja to viņa vietā, paņēma ūdeni, mājās nomazgāja ar to slimnieku. Ūdens obligāti bija jāatnes atpakaļ un jāizlej strautā.⁹

Dievības un gari, kuru funkcijās ietilpa aizgādniecība par naudu, neizmērojamās un neizsīkstošās naudas turētāji bija ūdeņu un apakšzemes iemītnieki Velns, Ūdens māte, Naudas māte:

Ej, puisīt, mazgā muti,
Tec upītes apraudzīt,
Es redzēju Ūdens māti
Smiltīs naudu skandinot
LD 30731

⁶ Diezgan bieži viens no otra šodien vairs nav nošķirams, īpaši attiecībā uz monētu atradumiem senākās apbedījumu vietās. Sk.par to, piem.: Davidson H.E. *The Lost Belief of Northern Europe*. - London and NewYork, 1993. - P.17-18.

⁷ *Latviešu tautas ticējumi* / P.Šmita sakārt. - R., 1941. - 4. sēj. 1844.lpp.

⁸ Skatīšanās atpakaļ mītiskajā izpratnē nozīmē atgriešanos pagātnē, bet arī nokļūšanu veļu valstī. Tāpēc kritiskos brīžos nedrīkstēja atpakaļ skatīties, lai kas tur arī notiktu. Tā daudzās naudas teikās ir motīvs par to, ka naudas racējam kaut kas briesmīgs aiz muguras sāk šņākt vai aurot, vai rādīties. - "Reiz Jāņu nakti naudu rakt aizgājis jauns, stīprs vīrs un sācis rakt. Racis, racis - redzot jau podu. Jauneklim tūliņ izlicies, ka nākot no muguras kaut kas balts. Bet viņš nelicies ne zinot un racis tikai tālāk." - *Latviešu tautas teikas un pasakas* / P.Šmita red.- Iowa, Waverly, 1970.- 533.lpp., sal. arī citu tautu priekšstatos, piemēram, Vecajā Derībā, Lata sieva, bēgot no Sodomas, atskatās atpakaļ un pārvēršas par sālsstabu; grieķu mītoloģijā Orlejs, atrazdamies pazemes valstī, palūkojas atpakaļ uz Eiridiki un zaudē to. *Latviešu tautas ticējumi*. - 1883.lpp.

Naudas māte minēta gan tautasdziesmās, gan buramvārdos, kā, piemēram, 1645. gada tiesas pierakstos. Kāds zemnieks vārdā Jānis Laukelāns atzīstas, ka citu elku dievību vidū viņš pielūdz arī Naudas māti, vērsoties pie viņas ar vārdiem: “Pagādā, Naudas māte!”¹⁰

Velns latviešu folklorā visbiežāk minēts kā apslēptās naudas īpašnieks. Cilvēks šo naudu varēja iegūt divējādi.

Pirmais paņēmieni – pārspēt Velnu viltībā. Vismaz pēc pasakām spriežot, tas nebija tik pārmērīgi grūti, jo Velns, būdams materiālās pasaules reprezentants, izceļas ar milzīgu fizisku spēku, bet ne garīgām spējām. Puišu iniciācijas pārbaudījumu vidū ietilpa arī Velna apmānīšana un naudas sapelnīšana nākamajām kāzām, ar viltību iegūstot to no Velna. Tā kādā pasakā puisis draud saraukt kopā ezeru, kurā Velns dzīvo. Velns lūdzas, lai viņš to nedara. Puisis to apsolā, ja Velns dos pilnu cepuri naudas. “Nu puisis izrok bedri, izgriež cepurei dibinu un uzliek bedrei virsū. Vells nu ber tur vienu muciņu naudas, ber otru un sāk žēloties, ka vairāk naudas vairs neesot. Bet puisis pastāv, lai tik dod pillu. Tad vells iznesis vēl trešo muciņu un tad arī cepure bijusi pilla.”¹¹

Otrais naudas iegūšanas paņēmieni – ziedojojam Velnam kaut ko no sev dārgā (savu bērnu, sievu vai vīru, kādu mājlopu u.tml.). Ko ziedot, to varējis redzēt pēc zīmēm, kas pa nakti apslēptās naudas vietā uzradušās un no rīta tapušas redzamas. – “Ja bijuse kāja, tad mazs bērns bijis jāziedo; ja galva, tad cilvēka dvēsele, ja kāda cita zīme, tad no lopiņiem un citiem dzīvniekiem.”¹²

Latviešu folklorā ir viens izņēmums attiecībā uz mītisko naudu un tās turētājiem. Parasti, kā jau tika minēts, naudas turētāji ir pazemes gari vai dievības. Vienā gadījumā tā ir debesu dievība, un tā ir Saule:

Saulīte bagāta,
Trīs mucas naudas;
Es būšu māsiņa,
Man dos vienu.

LD 33 988, 1

Saule, atšķirībā no daudzām citām dievībām, pārzina kā debesu, tā pazemes jeb veļu valsti. Dienu viņa ir augšā, nakti lejā. Saules biežākais apzīmējums ir ‘zelta’ Viņa pati iemieso naudu tās augstākajā un sakrālākajā izpausmē – zeltainajā un kosmosa enerģiju uzturošajā dievišķās gaismas aplī (citētājā tautasdziesmā to simbolizē trīs zelta mucas).

¹⁰ Straubergs K. *Latviešu buramie vārdi*. - R., 1939. 1.sēj. - 69.lpp.

Latviešu tautas pasakas par velniem. - Kopenhāgena, 1953. - 28.lpp.

Bērziņš R. Par naudu // *Emogrāfiskas ziņas par latviešiem*. “*Dienas Lapas*” pielikums. - R., 1891. - 1.sēj. - 116.lpp.

Rituāla monētas. Kopš monētas sāka izgatavot, tās kļuva par neatņemamu iniciācijas rituālu piederumu. Visspilgtāk par to laikam liecina grieķu paradums nomirušajiem uz viņusauli līdzīgi dot “mirušo obolu” Šai paražai pamatā mītisko laiku atmiņa un priekšstati, ka veļu valstī nevar nonākt vienkārši tā. Vajadzīgs ziedojums viņassaules sargiem vai pārcēlājiem uz turieni. Hāronam, kas, kā uzskatīja grieķi, pārceļ mirušos pāri upei uz Aīda valstību, jādod viens obols. Sīzifs, negribēdams nonākt Aīdā, viltīgi palūdzis sievai, lai, kad viņš nomirs, viņa nerīko bēres un neliek obolu mutē. Tā Sīzifam izdevās atgriezties no Aīda valstības.

Arī latviešu senči kapā līdzīgi deva monētas. Liecības par šo paražu gūstamas no agrā dzelzs laikmeta apbedījumiem.¹³ Latvijas monētu vēstures pētniece Tatjana Berga par šiem “mirušo oboliem” raksta, ka tie atrasti gan, mirušajiem ielikti rokā, gan, novietoti galvgalī atsevišķi vai kādā trauciņā.¹⁴ Liekas, ka te varētu būt atmiņas arī no kādas citas paražas. Akmens un bronzas laikmeta kapos Latvijas teritorijā, bet arī Skandināvijā un citur, nereti atrastas dzintara ripas, kas nosedz mirušo acis.¹⁵ Dzintara ripas, vēlāk zelta vai vara apaļas monētas, liktas uz acīm vai mutē, vai rokās, simbolizēja viņassaules gaismu vai, precīzāk – saules gaismas daļu, kas vajadzīga, lai apgaismotu mirušajam ceļu uz viņusauli. Par naudas (īpaši zelta monētu) saistību ar Sauli latviešiem un citām tautām¹⁶ atrodam kā tiešas, tā netiešas norādes. Tā, piemēram, uz Latvijas naudas zīmēm (īpaši uz monētām) redzam Latvijas valsts ģerboņa attēlu, kurā centrālā vieta ierādīta uzlecošai saulei.

Monētas un papīra nauda. Viens no daudzajiem romiešu panteona augstākās sieviešu dievības Junonas pavārdiem bija Monēta (burt. “Padomdevēja”). Viņas galvenajā svētvietā Romā bijusi naudas kaltuve. Pēc tam vārds ‘monēta’ kļuva par vispārīgu kaltas naudas apzīmējumu. Radniecīgs arī angļu apzīmējums naudai (‘money’). Metāla nauda tradicionālajā apziņā saistījās ar sievišķo sākotni. Monētas tapa no metāliem, kas paslēpti kalnos, pazemē, respektīvi Zemes mātē, kur to sargā htoniskie gari un dievības. Naudas kalšana identa ar kosmogonisku vai antropogonisku aktu,

¹³ Sk., piem., Šnore E. *Agrā dzelzs laikmeta uzkalniņi Latvijas austrumu daļā.* - R., 1993.

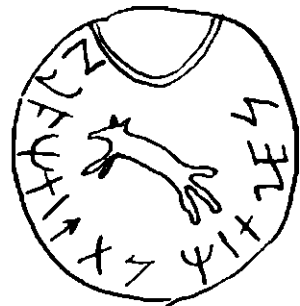
¹⁴ Berga T. *Numismātika par Latvijas senatni.* R., 1992.- 43.lpp.; Berga T. *Monety v arheologičeskikh pamjatnikah Latvii IX-XII vekov.* - R., 1988.- 56.-60.lpp.

Mirušais guldītis izstieptā stāvoklī uz muguras, galva nedaudz noliekta uz leju un pagriezta pa kreisi (...) Ap galvu zilgani māli. Pie pakauša dzintara piekariņš, acu dobumos pa dzintara ripai.” //Zagorskis F. *Zvejnieku akmens laikmeta kapulauks.* - R., 1987 - 47.lpp.

¹⁵ Sk. par šo saistību slāvu un ģermāņu folklorā: Afanasjev A. *Poetičeskije vozrenija slavjan na prirodu.*- Moskva, 1994. - T.3. - S.362-387.

kurā metāla rūda tiek uzlūkota par Zemes mātes embriju.¹⁷ Naudas kalējs pielīdzināms demiurgam, tautas apziņā burvim, kas prot to, ko parasts mirstīgais neprot. Pasakās un teikās ap kalēju bieži risinās noslēpumainas lietas. Arī literatūrā (īpaši romantiskā tipa literatūrā) kalējs ir vienmēr kaut kas īpašs – vai nu ļoti pozitīvs, vai ļoti negatīvs. Ja negatīvs, tad visbiežāk ar velnišķajiem spēkiem saistīts.

Savukārt papīra nauda, ko mēs tik bieži šodien izmantojam, Eiropā sāka funkcionēt tikai 18. gs. sākumā. Tās izmantojums sākumā ātri vien noveda pie inflācijas, jo neierobežotā papīra naudas izlaišana paralizēja tirgu. Šis jauna veida naudas ienākšanas laikabiedrs J.V.Gēte vērtēja to negatīvi. Papīra naudu “Fausta” izgudro un ievieš neviens cits kā htoniskās pasaules gars Mefistofelis. Uz grieķu, persiešu un romiešu, vēlāk arī citu Eiropas tautu monētām bieži tika attēloti vai nu kādi mītiski sižeti vai dievību zoomorfais veidols. Grieķijā uz monētām (visbiežāk uz reversiem) bija dažādi dzīvnieki un putni: Atēnās uz tetradrahmām – dievietes Atēnas galva (averss) un viņas zoomorfiskais veidols pūce (reverss), Egīnā bruņurupucis, Efesā bite, Milētā lauva, Hiosas salā sfinkss, vēl citur ronīs, tuncis, grifs u.c. Žemaitijas 13.gs. monētā, uz kuras, kā domā lietuviešu pētnieki, attēlots Lietuvas karalis Mindaugs, reversā iekalta vilka figūra. Vilks Eiropas tautām drosmes un saliedētības simbols, totēmiskais pirmsencis, tāpēc bieži attēlots arī kā maģiskais sargs un pārdabiska spēka iemiesojums.



XIII gadsimta Žemaitijas monēta.

Pat jaunajos laikos monētās netieši parādās mītiskais dziļplāns, kam sakars vai nu ar senajiem totēmiskajiem priekšstatiem, vai ar naudas aizgādnēm – dievībām un gariem to zoomorfajā veidolā, plašāk – ar auglības un ražības

¹⁷ Eliade M. *The Forge and the Crucible*. - New York and Evanston, 1962. - P.8.

simboliem. Kā piemērus var minēt tagadējās Latvijas viena un divu latu monētas (mākslinieki G.Lūsis un J.Strupulis) ar laša un govus attēlu ("zivtiņa" un "gotiņa"). Kā zivs, tā govus latviešu mītoloģijā asociējas ar Lielo pirmmāti¹⁸ (Māra, Laima) tās auglības aspektā un tradicionāli saistās ar bagātības, pārticības vairošanas simboliku. Līdzīga, kaut arī ne tik viennozīmīga, simbolika arī uz 50 santīmu monētām attēlotajam priedes stādam. Priede un egle ir Lielās pirmmātes koki, kas simbolizē nomiršanu un atdzimšanu, vienā vārdā – mūžīgo dzīvošanu. Tā kā priede un egle ietvēra ne tikai atdzimšanas, bet arī nomiršanas aspektu, mūsu senči vairījās šos kokus stādīt māju tiešā tuvumā. Tie bija koki, kurus bijājās. Uz 50 santīmu monētām priedes stāds ir pat īsti ar aci neidentificējams, drīzāk izskatās pēc trijzoburu vārpas (piepildījumā līdzīgas tām, kas ietvēra 1938. un 1939. gadā kaltās 1 un 2 santīmu monētas). Vārpas simbolizē auglību, ražību, bagātību, tāpēc tās ietvertas vairāku valstu monētu vizuālajā noformējumā. Jebkurā gadījumā kā uz pirmās, tā otrās brīvvalsts laiku monētām dominē auglības un ražības simbolika, ja skatās plašāk – sievišķā simbolika. Uz pirmās Latvijas brīvvalsts 5 latu monētas (mākslinieks R.Zariņš) attēlota tautu meita un vārpas. Uz nerealizētās 20 Ls zelta monētas pēc mākslinieka T.Zaļkalna 1922. gada projekta aversā bija sievietes – mātes attēls, reversā maize un tradicionālie māsaimniecības trauki (sievišķā simboli). Te vērojama atšķirība, piemēram, no Lietuvas, kuras monētas grezno vīrišķā spēka simbolika ("Vītis" Bruņinieks uz zirga ar paceltu zobenu).

Taču ne tikai monētām, bet arī papīra naudai ir tieksme mītoloģizēties. Spilgts piemērs tam Aleksandra Čaka dzejolī "Klaidoņa dziesma":

Nu es klaidonis biju. Tur, kur bulvāri gari,
Viņa pagāja garām man melnā;
Manī pavērās pēkšņi, likās, savādi gari
Un tad – iespieda līdaku delnā.
Delnā līdaku zaļu, zivi brīnišķām spējām:
Viņa atlāva ieiet man bārā.
Tur es varēju dzert, apnikt citiem ar dzejām,
Bet neviens par to netrenca ārā.¹⁹

Kas ir tā līdaka, ko iespēj klaidonim sauļā? – "Valsts kases zīmes. Tās 1919.-1922.g. izlaida 1, 5, 10, 25, 50, 100 un 500 rbļ. vērtībā [...] Simts rubļu

¹⁸Līdzīga simbolika kā zivij, tā govij arī citu indoeiropiešu tautu tradīcijās. Tā, piem., uz Islandes monētām izmantoti kā zivs, tā govus attēli.

¹⁹Čaks A. *Kopoti raksti*. - R., 1991. - 1.sēj. - 50.lpp.

zīmi tauta sauca par ozoliem, bet piecsimts rubļu – par līdakām. Lata vienībās valsts kases zīmes izlaida, sākot ar 1925. gadu.”²⁰ Tātad A.Čaka “līdaka” vienkārši piecsimtnieks? Gan jā, gan nē. Šis piecsimtnieks pārvērties līdakā ar tās senajām asociācijām ar auglību, erotisko (nepieēdināmais libido), ar Lielo pirmmāti tās radošajā un vienlīdz ārdošajā izpausmē.

Papīra naudas mītoloģizēšanās turpinās arī mūsdienās. Latvijas pieclatnieks ar ozola attēlu tradicionāli simbolizē harmonizētu pasauli, kosmosu, bet arī vīrišķo fizisko spēku, mūžību, nemainību. Te izpaužas jaunlaikiem raksturīgās patricentrisma tendences, kurās tradicionālie sievišķā simboli tiek aizstāti ar vīrišķā spēka un varas simboliem. Taču vismaz uz pirmās brīvvalsts laikā iespēstajām banknotēm patricentrisms īsti top manāms tikai 1930.g. otrajā pusē. Līdz tam arī uz papīra naudas plaši tiek izmantoti dažādi sievišķā simboli. Tā uz 1929.g. iespēstajām 500 Ls banknotēm aversā tautu meita, reversā Latvijas lauku ainava ar auglības un ražības tēliem – govīm un labības stadiem priekšplānā, bet arī ar kaduceju (divas savijušās čūskas), kas simbolizē sievišķā un vīrišķā, dzīvības un nāves vienību un auglību. Uz 1933.g. iespēstajām 10 Ls banknotēm tautu meita ar labības kūli rokā un augļiem, kas apvij Latvijas ģerboni.

1930.g. beigās arī Latvijas nauda reaģē uz oficiālo mītoloģiju ar Saimnieka jeb Lielā saimnieka, Tēva tēlu tā dažādās modifikācijās.²¹ Tā 1937.g. iespēstajā 10 Ls naudaszīmē attēlota vairs ne tautu meita, bet sējējs (averss) un zvejnieki (reverss), kas velk tīklus no jūras, 1940. gadā iespēstajā 20 Ls naudaszīmē – zemnieks-saimnieks, kas sēd uz pļaujmašīnas, zem kuras brīvā vālā krīt nopļautā labība (sievišķā, pasīvā sākotne), 1938. gadā iespēstajā 25 Ls naudaszīmē – pilnībā mītoloģizēts vīrišķā fiziskā spēka tēls – Lāčplēsis, pār labo roku pārmetu lāča ādu, kreisajā tur zobenu.²² Zobens ir vīrišķā spēka simbols, tāpēc tā klātesamība uz īsi pirms otrā pasaules kara iespēstās 25 latu naudaszīmes ir likumsakarīga. Mītoloģijas pētniekam te zīmīga viena detaļa, kas saistīta ar šo zobenu Lāčplēša rokās. Lāčplēsis to tur

²⁰ *Latvju enciklopēdija*.-Stokholma, 1952. - 1953. - 2.sēj. 1767.lpp.

Sk., piem., 30. gadu dzejā par K.Ulmani:

Kā saimnieks mūsu vidū
Tu vienmēr gādīgs ej,
Lai latvju vārds reiz gaiši
Skan pāri pasaulei!
(L.Breikšs “Himna vadonim”)

Arī monētu vizuālajā tēlā, īpaši 30.gadu beigās vērojamas patricentrisma iezīmes. “Vēsturiskās situācijas ietekmē 1939.gadā nerealizēts palika arī 5 latu monētas projekts ar Latvijas Valsts un Ministru prezidenta K.Ulmaņa portretu.”- Ducmane K., Vēciņš Ē. *Nauda Latvijā*. - R.: Latvijas Banka, 1995. - 170.lpp.

nevis paceltu uz augšu, nevis gatavu aktīvai darbībai (kā, piemēram, bruņinieks uz Lietuvas monētām), bet nolaistu, ar smaili uz leju. No vienas puses, to var traktēt kā latviešu miermīlīgā, neagresīvā rakstura zīmi (“Mēs neuzbrūkam pirmie, bet vienmēr esam gatavi aizsargāties.”). No otras puses, tas liecina par kaut ko dziļāku un būtiskāku – par Latvijas valsts nespēju 1930.g. beigu Eiropas kolīzijās ieņemt neatkarīgu un aktīvu stāju. Mākslinieki daudzkārt pierādījuši, ka, būdami tālu no politikas no ikdienas notikumiem, viņi bieži tver to daudz dziļāk un būtiskāk nekā politiķi.



Latvijas valsts kases zīme, iespiesta 1940.g. Rīgā, emitēta pēc Latvijas okupācijas. Mākslinieki A.Apinis, K.Krauze. Papīrs, 141,0 x 77,0 mm.

Kā uz otrās brīvvalsts laiku Latvijas monētām, tā jo īpaši uz papīra naudas zīmēm neiztrūkstoši ir tradicionālā ornamentālā raksta un kultūrzīmju attēli. Vertikālo dominanti šajās naudas zīmēs veido Lielvārdes jostas fragments, kas kombinēts ar nomināla vērtības apzīmējumu. Banknošu reversa motīvi raksturo tēvtēvu dienu ritumu un darba soli, arī svētku brīžu noskaņas. Tur tēloti sprēsliņas (Ls 5), senlatviešu stopa šķēršu saktas (Ls 10), dreļļu rakstu (Ls 20), Rīgas ģerboņa (Ls 50), Lielvārdes jostas rakstu (Ls 100) un bronzas vainadziņa rakstu (Ls 500) motīvi.²³ Šīs kultūrzīmes uz Latvijas naudas ir tradīcijas klātbūtne un tādā vai citādā veidā simbolizē kosmosu tā veselumā.

Ja paskatāmies plašāk, tad nevar neredzēt, ka mūsdienās naudas vizuālajā noformējumā daudzām valstīm dominē ne mītiskais, bet tieši vēsturiskais elements. Baltijas valstīm, kaut arī vēsturiskais nav pārsvarā par mītisko, tomēr pietiekoši pārstāvēts: uz papīra banknotēm redzami slavenu jaunlaiku kultūras darbinieku attēli. Lietuvā tie ir nacionālās atmodas rakstnieki un kultūras darbinieki J.Žemaite, Maironis, J.Basanavičs, līdzīgi arī Igaunijā (K.Jakobsons, L.Koidula, J.Hurts, K.Rauds) un Latvijā – K.Valdemārs (uz 1928. gadā iespiestajām 25 Ls banknotēm), K.Barons (uz 1992.g. iespiestajām 100 Ls naudas zīmēm). Jāpiezīmē, ka, atšķirībā no Lietuvas un Igaunijas, uz Latvijas banknotēm ir pārstāvēti tikai vīriešu kultūras darbinieku attēli. Savukārt uz ASV naudas zīmēm tie ir politiķi, kuri devuši ieguldījumu valsts tapšanā (B.Franklins, Dž.Vašingtons, U.Grants, A.Hamiltons, A.Džeksons). Savukārt Padomju Savienībā uz naudas zīmēm bija valsts dibinātāja Ļeņina attēls.

Nauda un laime. Lai kā arī mēs censtos abstrahēties no naudas un laimes saistības (krievi saka: “*Ne v deŭgah sčastje*”, burt. “*Ne naudā ir laime*”), tomēr tradicionālajā apziņā šāda saistība pastāvējusi, kaut varbūt ne tādā vienkāršotā veidā, kā varētu iedomāties. Tā angļu vārds ‘happy’ nozīmē ‘laimīgs’ bet senāk arī ‘pārticīgs’. Šis vārds radniecīgs hetu vārdsaknei ‘hap-’, kas nozīmēja ‘būt pārpilnībā’, ‘happinant’ – bagāts, ‘happineš’ – kļūt bagātam.²⁴ Tātad par laimīgu tika uzskatīts tāds, kas pie visa cita šādam stāvoklim nepieciešamā vienlaikus bija arī pārticis. Taču jau minētā vārdsakne ne visās indoeiropiešu valodās nozīmē bagātību pozitīvā izpratnē, tā, piemēram, krievu valodā ir radniecīgi veidots darbības vārds ‘*hapatj*’, kas nozīmē ‘nesātīgi grābt, ņemt kukuļus, zagt’²⁵ un lietvārds ‘*hapuga*’ – ‘kukuļņēmējs, laupītājs, cita labuma piesavinātājs’ (sal. ar augšvācu ‘*happig*’ – ‘alkans, kāriģ’). Indoeiropiešu tautām senatnē šī vārdsakne, redzams, ietvērusi kā pozitīvu, tā negatīvu semantiku, konkrēti realizējoties atkarībā no tā, kādā veidā pārticība, nauda, labums iegūts – ar darbu un pūliņiem vai bez tiem. Šim pieņēmumam par labu liecina radniecīgs senindiešu vārds ‘*apnas*’, kas nozīmē gan bagātību, gan arī darbu; bet arī latīņu valodā ‘*opes*’ – bagātība, un tās pašas saknes arī ‘*opus*’ – darbs.²⁶

²⁴ Ivanov V. Gamkrelidze T. *Indoejropejskij jazyk i indoejropejcy.* - Tbilisi, 1984. -T.2. S.746.

Дал V. *Tolkovyj slovar' živago velikorusskogo jazyka.* Sankt-Peterburg;Moskva, 1882. - T.4. - S.542.

²⁶ Ivanov V., Gamkrelidze T. *Indoejropejskij jazyk i indoejropejci.* - S.746.

Naudas tērēšana un krāšana. Senajā un ne tikai latviešiem vien raksturīgajā paražā izdot svētkos visu, kas ir, varam saskatīt saknes mūsu pašu drudzainajai naudas tērēšanai starp Ziemassvētkiem un Jauno gadu. Mūsu senčiem tāds tērēšanas drudzis bija vērojams divreiz (vasaras un ziemas saulgrieži) vai četrreiz (četrus sezonu mija) gadā. Jo vairāk naudas tu izdod, jo lielākā haosā (ar pārmērībām dzeršanā un ēšanā) uz svētku laiku iekļūsti. Šīm pārmērībām bija jānodrošina, lai: a) ēdamā un dzeramā netrūktu līdz nākamajai svētku reizei; b) lai pašas pārmērības pazustu līdz ar svētku beigām, dodot vietu samērīgai ēšanai, dzeršanai un naudas tērēšanai. Jeb, kā attiecībā uz naudas tērēšanu šodienas apstākļos Latvijas uzņēmējs Andris Ruselis saka: "Nauda man ir filozofisks jēdziens. Nevaru katru rītu apēst spaini ikrus."²⁷

Īpaši iezīmēts mītiskajā pasaules uztverē bija naudas krāšanas aspekts. Pastāvēja ļoti smalka robeža starp naudas krāšanu kā pozitīvi vērtējamu īpašību un krāšanu, kas pāriet negatīvā īpašībā, ko apzīmē ar vārdu 'skopums'. Krāšana saistīta ar auglības, ražības vairošanu. Skopums izsauc neauglību, neražu, visu, kas saistīts ar 'ne-'. Šī raksta autorei no bērības saglabājies atmiņā vietējā ciema lielākās skopules dzīvesstāsts. Sieviete, ko sauca par Rinčieni²⁸, laikam guva īpašu baudu, pievienojot arvien jaunas naudas zīmes rūpīgi glabātajā un, kā vēlāk ciema ļaudis uzzināja, uz istabaugšas spaļos slēptajā koka kastītē. Viņa mērdēja pusbadā vīru, nemaz nerunājot par izpalīgu, kas bija no nabagmājas un strādāja līdz vēlai naktij, vairodams viņas mantu un naudu. Varbūt Rinčiene pārāk bieži nospeķotām rokām pārskaitīja krāto naudu, varbūt ne vien viņas mājinieki, bet arī mājas peles dzīvoja drausmīgā badā. Tā vai citādi, bet vienreiz Rinčiene atklāja, ka peles ir pārgrauzušas gan koka kastīti, gan saēdušas naudu smalkās driskās. Viņa kļuvusi pēkšņi nedabiski laipna pret vīru un pašrocīgi palīdzējusi viņam saposties uz baznīcu. Pārnācis mājās, vīrs atradis Rinčieni pakārušos istabaugšā. Rinčiem nebija bērnu, varbūt šī slimīgā naudas krāšana sievai bija kā sava veida neauglības kompensācija. Taču skopums neārstē un nelīdz neauglībā, tieši otrādi, kā vēsta daudzas teikas, pasakas un nostāsti, neauglību ārstē dāsnums.

Naudas ziedošana. Folklorā sastopamies ar nepārtrauktiem naudas (parasti monētu) ziedojumiem un upurējumiem: bērnam piedzimstot, krustījot, kāzās, bērēs, gadskārtās, rūpējoties par lauku un lopu ražību un auglību utt. Varētu domāt, ka senais cilvēks no mājām ne soli nespēra, iepriekš neziedojot

Ruseļa dzīvības. Numura intervija // *Klubs*. – 2000. - Janv. 15.lpp.

Daudzviet Latgalē, līdzīgi tam, kā tas ir Lietuvā, precētu sievu apzīmē ar izskaņu '-iene'. Literārajā valodā uzvārds 'Rinčiene' skanētu 'Riņķe', viņas vīrs – 'Riņķis'.

dievībām vai gariem, kaut retāk, bet arī tiem, kam dievības nebija piešķirušas savu daļu (nabagiem, bāreņiem). Ziedošanas pamatā ir kā bailes, tā pateicības jūtas. Bailes, ka, neziedojot kādu noteiktu daļu no iegūtā, nākamreiz dievības piešķirums var mazināties vai nebūt vispār. Pateicības jūtas – par to, ka dievība bijusi labvēlīga un devīgu roku iedalījusi veselību, spēku, naudu u.c.

Kāpēc ziedo vai neziedo naudu šodien? Atvieglojumi nodokļos ir tikai viena medaļas puse. Medaļas reverss slēpj dziļāko motivāciju, kuru ne vienmēr pats naudas ziedotājs var uz ārpusi vārdos formulēt. Ir psiholoģiski motīvi, kāpēc ziedo vai neziedo. – Skaistuma konkursu uzvarētājiem ir grūti atteikt viņu vizuālās pievilcības dēļ. Ziedojot naudu kādam no fondiem, caur šīm skaistajām rokām uzņēmēja nauda un pati darbība it kā pati iegūst pievilcību. Grūti atteikt naudu ļoti slimam, lielā nelaimē cietušam. Zemapziņā iedarbojas pieļāvums, ka ar pašu var viss kas notikt. Daudz vieglāk atteikt naudu ne pārāk izskatīgam, ne pārāk jaunam, ne pārāk uzstājīgam, ne pārāk skaļam – tādām, kas ne ar ko īpašu neiekrīt sirdī vai acīs. Varbūt tāpēc nav nejausi, ka Latvijā visvairāk ziedošanu saņem Latvijas Olimpiskā komiteja un sporta organizācijas kā tādās (38% no visiem ziedojumiem), vismazāk zinātniskās un vides aizsardzības organizācijas (katra no tām attiecīgi pa 1%).²⁹ Zinātne prasa darbību un koncentrēšanos uz iekšu. sports darbību uz āru. Pirmo, pavirši raugoties, var nepamanīt vispār, otrais darbības un darbošanās veids kriet acīs.

Ziedotājam ir jābūt ne tikai zinošam, bet daudzpusīgi gudram, lai atbalstītu to, ko parastie naudas dāvātāji nemaz nepamana. Zinātnei, veselības vai vides aizsardzībai var ziedot tikai tas, kas kaut kādā veidā ir saskāries ar šīm sfērām vai ir pietiekami drosmīgs un patstāvīgs savā ziedošanas izvēlē. Tāds, kuram attieksme pret naudu ir arī filozofiska (vēl dziļāk un zemapziņīgāk – mītiska). bet arī tāds, kurš ātri spēj orientēties visai neordinārās situācijās. Tā, piemēram. nesenās 2000. gada sākuma gripas epidēmijas laikā Rīgā Gaiļezera slimnīcā pietrūka naudas medikamentu iegādei. Brīdi, līdz šo naudu varētu “izsist” valdībai (ja varētu vispār!), smagi slimnieki varētu nesagaidīt. Bēnu pārtikas firmas “Amajja” vadītāja Dzintra Uibo noreagēja zibensātri, kaut arī pašas slimnīcas zināmas neizdarības dēļ (slimnīcai nav nodibināts palīdzības fonds. tāpēc firmām ir neizdevīgi ziedot) viņas vadītajai firmai nekādas nodokļu atlaides no šī ziedojuma nebija. Diez vai slimnieki pat uzzināja, par kā naudu viņiem tika iegādātas steidzīgi nepieciešamās zāles. Svarīgs te šķiet cits un gadu simtiem nemainīgais princips, ka no uzkrātā cilvēkam jābūt gatavam ik brīdi kādu daļu ziedot neparedzētām vajadzībām. Kā iztērētā nauda nāks atpakaļ, tas

²⁹ Žēlsirdības un dāsnuma bizness // *Klubs*. - 2000. - Janv. - 25.lpp.

paliek otrajā plānā. Taču likumsakarīgi, ka parasti šī nauda atnāk atpakaļ – pa citiem ceļiem un bieži netieši, bet atnāk ar uzvījām. Savukārt pažēlotā nauda, ko īstajā brīdī nenoziedoji, tāpat pazūd un visbiežāk pazūd mulķīgi.

Tīrā un netīrā nauda. Nereti saka: ‘Nauda nesmird’ (lat. ‘Non olet pecunia’). Tie ir vārdi, ko Romas imperators Vespasiāns it kā esot teicis savam dēlam, kurš pārmetis, ka tēvs ievāc nodokļus no sabiedriskajām tualetēm. Vespasiāns piegrūdis monētas dēlam pie deguna, lai pārlicinātu, ka nauda, no kurienes lai tā arī būtu nākusi, nesmird. Nauda patiešām nesmird – ikdienas satiksmē. Mēs nezinām un mūs neinteresē tās naudas ceļi, ko mēs saņemam darba algās, kā honorāru u.tml. Tomēr daļa no aprītē esošās naudas tomēr “smird”, un to visvairāk jūt mītiskajā plānā. Ne velti tik daudz nostāstu, teiku par avotiem, kas dziedinājuši, bet pārstājuši to darīt, kad viņos iemests kas tiešā vai pārmestā nozīmē saucams par netīru. – “Turpat netālu no Baltiņiem atradies Svētavots ar “dzīvības ūdeni”, kas bijis labi pazīstams plašā apkārtnē (..) Pateicībai avotā mestas “ziedojumu naudiņas” Tā tas bijis līdz 1. pasaules karam. Vēlāk avots aizaudzis, jo reiz kāds avotā iemetis zagtu naudu un avots savu dziedinošo spēku zaudējis.”³⁰

Lai nauda nestu labumu, “sildītu”, tai jābūt tīrai. Tas naudas “atmazgāšanas” veids, ko nereti praktizē postpadomju telpā un postpadomju laikā, nevar nest labumu ilglaicīgā perspektīvā. Naudai ir savi, no cilvēku gribas, viltības un nolūkiem neatkarīgi ceļi. Cilvēki vienos laikos to apzinājušies labāk un varbūt tāpēc nauda tajos laikos makā ripojusi raiti un gludi, un lielos daudzumos. Tādos laikos un tādiem cilvēkiem nauda devusi savu mītisko, no saules patapināto enerģijas uzkrājuma daļu. Tad nauda allaž bijis kas vairāk, nekā tikai veiksmīgu vai neveiksmīgu darījumu rādītāja. Enerģētiski uzlādēta nauda, pat ja tās ir nedaudz (“laimes vērdiņš”), sniegusi un sniedz ne tikai fizisku drošības sajūtu, bet arī garīgu drošības sajūtu.

Aleksandrs Filipovs

IDENTITĀTE UN TELPA GEORGA ZIMMELA SOCIOLOĢISKAJĀ DOMĀ

I

Georgu Zimmelu vajadzētu uzskatīt par klasiķi telpas socioloģijā, jaunā un daudzsološā, kaut arī vēl ne pietiekami diferencētā disciplīnā. Diemžēl, viņa devums šajā nozarē vēl nav pietiekami atzīts un novērtēts. Varbūt te tūlīt var nosaukt vienu no iemesliem: telpas socioloģija attīstās galvenokārt angļu un amerikāņu valodas telpā. Diskusijās parasti tiek izmantota vienīgi Zimmela zinātniskā studija par lielpilsētu, kas jau sen tulkota angļu valodā (*Simmel* 1903/1995 c)¹, nevis viņa lielā “Socioloģija” (*Simmel* 1908/1992), kuras IX nodaļa “Telpa un sabiedrības telpiskie reglamenti” (“*Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*”) ir visplašākais ieguldījums telpas socioloģijā. Cik man zināms, gandrīz nekad netiek speciāli iztirzāti arī agrākie raksti “Telpas socioloģija” (*Simmel* 1903/1905 a), kā arī “Par sociālo formu telpiskajām projekcijām” (*Simmel* 1903/1995 b), kas vēlāk tika iekļauti lielās “Socioloģijas” devītās nodaļas pirmajā un otrajā daļā.²

Tas ir trūkums divējādā ziņā. Pirmkārt, tādēļ ka Zimmela zinātniskās studijas par telpas socioloģiju nekādā ziņā neliecina par autora īslaicīgu interesi par šo jautājumu, otrkārt, tādēļ ka šiem darbiem joprojām noteikti vajadzētu būt par pamatu katram radošam darbam šajā sfērā. Šīs zinātniskās studijas rodas aptuveni tajā laikā, kad Zimmels visintensīvāk nodarbojas ar socioloģijas pamatojumu un izveidošanu. Priekšdarbi šīm publikācijām veikti laikposmā no 1894. gada līdz 1898. gadam, tātad tūdaļ pēc “Socioloģijas problēmas” iznākšanas un pirms “Naudas filosofijas” manuskripta

¹ Raksta autora iekavās sniegtās ziņas norāda konkrētā G. Zimmela darba pirmpublicējuma un pēdējā izdevuma gadu. Visu turpmāko piezīmju autors ir A. Filipovs. – A. S. Kā nozīmīgs izņēmums jāpiemin, piem., Franka Lehnera raksts (*Lechner* 1991/94) un Benno Verlena darbi (sal.: *Werlen* 1998; *Werlen* 1997).

sagatavošanas.³ Tādējādi vienu no svarīgākajām attīstības līnijām varētu attēlot aptuveni šādā veidā: 1894. gadā, kad Zimmels uzsāka savu daudzus gadus ilgo cīņu par īsto (savējo!) socioloģiju, viņš nevilcinoties veica svarīgus priekšdarbus turpmākajiem rakstiem par telpas socioloģiju. Bet tad viņš dažus gadus veltī “Naudas filosofijai”, kas iznāk 1900. gadā. 1902. gada rudenī “Telpas socioloģija” jau ir pabeigta. 1903. gadā iznāk arī abi iepriekšminētie raksti: par lielpilsētām un sociālo formu telpiskajām projekcijām. 1904. gadā Zimmels publicē lekciju ciklu “Kants”, kurā ir iekļauti svarīgi iztirzājumi un nostādnes par telpas socioloģijas problēmu. Šo darbu sēriju noslēdz lielā “Socioloģija”, kuras vairāk nekā 110 lappušu garā IX nodaļa uzskatāma par vienu no garākajām. Tātad telpas problēma Zimmelam paliek viņa socioloģisko darbu centrālā tēma veselus 15 gadus. Tas, kurš šo tēmu Zimmela darbā un it īpaši viņa socioloģijā pietiekami nenovērtē, riskē iegūt neadekvātu priekšstatu par viņa koncepciju. Šajā sērijā iederas arī “Naudas filosofija” Proti, no vienas puses, vajadzētu atcerēties, ka Zimmels tieši naudai piešķīris tādu lomu, kas tai “paver iespēju tādai interešu sasaistei, kas vispār vairs nejautā (izcēlums mans. – A.F.), kur telpiski atrodas ieinteresētās personas”⁴

No otras puses, tikko citēto varētu papildināt ar Zimmela atzinumu, ka pat ģimeni un “noteiktas ārpusģimenes modernās esības formas naudas apgrozībā virza tieši uz distancēšanos”⁵ Zimmels paskaidro, ka ar distancēšanos viņš saprot situāciju, kurā kāds par to, kas viņam piederējis, maiņas ceļā ir dabūjis naudu no cita. Ir jāmeklē vēl trešais, lai par naudu dabūtu to, kas viņam vajadzīgs. Vēl vairāk! Distancēšanās nozīmē arī lietišķāku attieksmi pret lietām un ļaudīm, pat psihisku attālināšanos, neskatoties uz fizisko tuvumu. Tas nu ir skaidrs, vienīgi varam jautāt, vai šo psihisko rezervētību drīkst pielīdzināt telpiskajai distancēšanai. Tātad distancēšanās jēga, telpas specifiskā nozīme kaut kādā veidā būtu apskatāma vēl tuvāk. Tādēļ Zimmela raksti par telpas socioloģiju būs svarīgi, lai interpretētu arī dažas “Naudas filosofijas” centrālās idejas.

Šī īsā referāta ietvaros es nebūt neesmu iecerējis izskaidrot visu Zimmela telpas socioloģiju. Mans nodoms ir daudz pieticīgāks, un tas būtu: sasaistīt Zimmela “Naudas filosofijā” formulētās pārdomas par identitātes problēmu ar

Simmel G. Soziologie des Raumes // *Ders. Gesamtausgabe* / Kramme R., Rammstedt A. und Rammstedt O. (Hg.) - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. - Bd.7. - S.355.

Simmel G. Philosophie des Geldes // *Ders. Gesamtausgabe* / Frisby D. P. u. Köhnke K. Ch. (Hg.) - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. - Bd.6. - S.663.

Turpat. 664.lpp.

dažām fundamentālām domām, kas izteiktas “telpas socioloģijas sakarā” Tādā gadījumā “Naudas filosofijā” aplūkotais identitātes jautājums parādās jaunā gaismā.

II

Kā zināms, Zimmels sāk ar to⁶, ka norobežo telpu no cēloņa. Viņš uzskata, ka telpiskais (kā arī laiciskais) neiedarbojas cēloniski, pat ne tur, kur šķietami būtu acīmredzams pamats atzīt, ka tāda iedarbība pastāv:⁷

“Ja telpas moments visas vēsturiskās dzīves skaidrojumā tiek izvirzīts priekšplānā tādā veidā, ka valsts teritoriālais lielums, iedzīvotāju blīvums, masu kustīgums vai stabilitāte utt. tiek saprasti kā motīvi, kurus izstaro telpa, tad pastāv risks, ka viss šo konstelāciju nepieciešamais telpiskais redzējums varētu tikt sajaukts ar pozitīvi darbīgajiem cēloņiem.”⁸

Zimmels saka, ka visos šajos gadījumos aktīvā puse ir īpašie *saturi*, kamēr telpa pati par sevi “vienmēr ir neaktīva forma”⁹ Lielu valsti veido (..) ne tikai “ģeogrāfiskās platības apjoms, ne vien telpiskā tuvuma vai distances forma rada īpašu parādību: savējos un svešos.”¹⁰

“Sabiedriskā nozīme ir nevis telpai, bet gan tās daļu psihiskajam sadalījumam un apvienojumam. Šī telpas daļas sintēze ir specifiski psiholoģiska funkcija, kas, lai cik arī “dabiska” tā nešķīstu, ir pilnīgi individuāli modificēta; bet katrā ziņā kategorijas, no kurām šī funkcija izriet, vairāk vai mazāk uzskatāmi sakļaujas tieši ar telpu.”¹¹

Tas nozīmē, ka konkrētās telpas kvantitatīvā dimensija nav ņemama vērā, tāpēc ka te nav iesaistīti dvēseles spēki. Bet dvēsele ir tā, kas veic sadalījumu un apvienojumu, kam, kā redzams, ir jāietver sevī kvantitatīvā dimensija. Kas tad ir tas telpiskais, kas jāapskata kā kaut kas pats par sevi neaktīvs? Uz šo

⁶ Tālāk es balstu savu iztīrījumu uz lielās “Socioloģijas” IX nodaļu (Simmel 1908/1992. S.687-790), lekciju ciklu “Kants” (Simmel 1904/1997) un “Naudas filosofiju” (Simmel 1900/1989).

Kā, piem., šādos apsvērumos: “Ja noteiktā telpā un ierobežotos dzīves apstākļos grupai ir jāpieaug, tad pilnīgi nepieciešama daļu diferenciacija (..)” (Simmel 1890/1989. - S.192). Šeit mums, protams, ir darīšana ar vēl nepabeigtu Zimmela darbu; šādai domai ir viennozīmīgi darvinistiska izcelsme, un tā sakrīt ar domu, kas izteikta vairāk pazīstamajā E. Dirkeima darbā “Par sociālā darba dalīšanu” (“*De la division du travail social*”).

⁸ Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // *Ders. Gesamtausgabe* O.Rammstedt (Hg.). - Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. - Bd.11. - S.687.

Turpat, 687.lpp.

¹⁰ Turpat, 688.lpp.

¹¹ Turpat, 688.lpp.

jautājumu nav viegli atbildēt. Šeit mēs jau varam nojaust teorētiskas lamatas. Ja telpa ir tikai forma, tad kā tās neaktivitātes piemēru nedrīkst minēt *konkrētas* telpas daļas. Lai arī dvēsele sintezē katru telpas daļu, pat, ja “telpa vispār ir vienīgi dvēseles darbība, tikai cilvēcīgs veids, kā vērojumā savienot sajūtu afektācijas”¹², arī tad vēl nav nekāda pamata sajaukt šīs konkrētās telpas ar *vispārīgo* telpiskuma formu. Tas ir ārkārtīgi svarīgs un grūti formulējams punkts. Bet, tā kā Zimmels šeit stingri balstās uz Kantu, tad, ja vēlamies izgaismot viņa argumenta smalkāko struktūru, mums varētu palīdzēt viņa sniegtā Kanta interpretācija.

Zimmela lekcijas par Kantu rāda, kā viņš ieguvis ideju par telpu kā tīrā vērojuma formu. “Tas iedarbīgais spēks, pateicoties kuram, it kā nelokalizētie atsevišķie priekšstati pārvēršas par vienotību, t.i., par priekšmetiem un spriedumiem”, esot mūsu apziņas vienotība, mūsu “Es domāju”, kas arī nosaka formu.¹³ Tomēr šī dinamiskā Es puse neesot psiholoģija – runa neesot par empīrisku indivīdu, kas apveltīts ar sajūtām un līdzīgām lietām, bet gan par izziņteorētisko subjektu, par pasaules izziņas primāro, formējošo enerģiju, kas veido objektīvā kosmosa subjektīvo polu.¹⁴ Kā varam secināt pēc Zimmela izteiktajām domām, runa ir vismaz par četru pakāpju atšķirībām. Pirmajā pakāpē ir nesavienotas sajūtu afektācijas, kuras nav ne vien apzinātas, bet nav arī priekšstatītas, jo priekšstats jau ir formējums. Cilvēka subjektivitāte aptver trīs nākošās pakāpes. Vispirms tiek sintezētas sajūtu afektācijas, un tādējādi var rasties priekšstati par lietām. Tas notiek kaut kur tās pašas subjektivitātes dzīlēs, pasīvi un neapzināti. Pēc tam enerģisku darbību uzsāk “Es domāju”, kas producē priekšmetus un spriedumus. Ceturtkārt, to nedrīkst sajaukt ar dzīva indivīda atšķirīgo dvēseles jūtu dzīvi. Telpas forma nav iedomājama atrauti no izziņošās subjektivitātes: abās sintēzes pakāpēs, kā pasīvajā, tā aktīvajā, dzīvais indivīds tikpat kā neko nevar mainīt un viņam ir jāpieņem “gatavā forma” kā jau iepriekš noformēta.

Zimmels apgalvo, ka Kants vārdu “telpa” lieto divnozīmīgi: vispirms ar telpu ir domāta konkrēto sajūtu forma, bet piedevām telpa ir arī kā “milzīgs, tukšs trauks, kas liekas eksistējam neatkarīgi no visām atsevišķajām lietām, kuras, mūsaprāt, tajā atrodas.”¹⁵ Lai arī sestā lekcija par Kantu sākas ar Zimmela jautājumu par to, ko nozīmē “šis bezgalīgais trauks ap mums”, “kurā

Turpat, 688.-689.lpp.

Simmel G. Kant: 16 Vorlesungen // *Ders. Gesamtausgabe* G.Oakes und K.Roettgers (Hg.). Frankfurt a. M.: Surhkamp, 1997. - Bd.9. - S.66-67.

Turpat, 72 f. un sekojošās lpp.

Turpat, 80.lpp.

mēs peldam kā pazuduši punktiņi”¹⁶, viņš vēlas šo priekšstatu pieveikt. Zimmels interpretē telpas bezgalīgumu kā vērojuma funkcijas bezgalīgumu.¹⁷ Tātad filosofijas jautājumos viņš virzās no substances jēdziena uz funkcijas jēdzienu, kas taču bija tik laikmetīgi.

Šai sakarā Zimmels apgalvo, ka “bezgalīgā tīrā telpa ir tīra abstrakcija” un vispār nav pieejama vērojumam, tam pieejamas ir “*tikai atsevišķas, galīgas lietas*”¹⁸ (Izcēlums mans – A.F.).

Tagad mēs esam pārgājuši no Zimmela sākotnējām tēzēm “Telpas socioloģijā” uz lekciju ciklu “Kants”, kurā viņš noraida telpas cēloniskumu. Šī vieta mums likās kā teorētiskas lamatas, jo nav nekāda pamata sajaukt konkrētu telpu ar telpiskuma vispārīgo formu. Tātad, ja telpa pati par sevi ir neaktīva, tad, mūsaprāt, nedrīkst secināt, ka nav svarīgs arī konkrētais tuvums vai distance starp cilvēkiem, vai valsts lielums.

Visupirms šis uzbrukums saistībā ar lekciju ciklu “Kants” liekas ne visai pamatots, jo Zimmels nevēlas filosofiski runāt par tīro telpas vērojumu. Tas (telpas vērojums I.K.) viņam esot tikai abstrakcija no konkrētu lietu vērojuma. Zimmels nekādā ziņā nejauca tīro formu ar lietu telpiskumu, viņš abstrahējas no telpiskuma kā formas, lai noliegtu šīs vērojuma daļas iedarbības spēku. Tad nu attiecīgi katra telpas daļa var tikt aplūkota divējādi: vispirms kā dvēseliskas darbības rezultāts, kas sintezē sajūtu datus, vēl arī kā vispārēja noteikuma paraugs, pēc kura visām ārējām sajūtām ir jābūt telpas formā. Tādējādi katram lietas vērojumam (tātad arī ģeogrāfiska apvidus vērojumam u. tml.) piemīt jutekliskas uztveres moments (*das Moment der sinnlichen Beschaffenheit*), kas darbojas, t.i., kairina un tiek sajūsts, un telpiskuma, tīrās telpas formas moments, kas ir neaktīvs, t.i. tiek piesaistīts. Zimmels vēlas sacīt, ka uz ārējām lietām neiedarbojas vērojuma forma, kura nesaistītus sajūtu datus padara par lietām un priekšmetiem.

Taču atcerēsimies, ka Zimmels “*Telpas socioloģijas*” sākumā nekādā gadījumā nekritizē tādu pieeju, kas tīro telpu ļautu uzlūkot kā cēlonisku spēku. Zimmels te saka, ka arī ģeogrāfiskais lielums, tuvums vai distance starp cilvēkiem nedarbojas paši par sevi. Šādā skaidrojumā mēs taču nedomājam “tīro telpu” nedz kā bezgalīgi lielu trauku, nedz kā vērojuma formu. Telpa vērojumā te vienmēr ir “lieta”, lai arī cik liela un neizmērojama tā liktos. Ideju par abstrakto telpu, par sociālu telpu, kā arī par telpu bez jebkādam kvalitatīvām noteiksmēm Zimmels varētu izskaidrot, *ilustrējot to*

¹⁶ Turpat, 78. lpp.

¹⁷ Turpat, 82. lpp.

¹⁸ Turpat, 80. lpp.

tikai ar moderno naudsaimniecības kultūru, ko viņš dīvainā kārtā nav darījis. Pie tā mēs vēl nonāksim.

Saskaņā ar Zimmela lekciju “Kants” pamattēzi lietas un priekšmeti dzīvajam indivīdam liekas presintezēti. Vēl vairāk: dvēseles darbība pašai dvēselei paliek aplēpta, tāpēc tā nevar zināt, kā cēlušies tās priekšstati pašai par sevi. Mēs drīkstam iebilst, ka, ja lietas parādās jau kā sintezētas, tad ir neiedomājami priekšstatīt arī to *cēlonisko iedarbību*. Ja mums ir jāiedomājas, ka kāda lieta sava lieluma vai distances dēļ ir nozīmīga mūsu emocionālajai dzīvei un *iedarbojas* uz mūsu dvēseles dzīvi, tad šis priekšstats *qua*¹⁹ priekšstats nav mazāk patiens kā visu citu lietu sevī parādību veidi, tiklīdz tie īstenojušies vienīgi *per a priori*²⁰ formās.

Un telpas socioloģijas jautājumā Zimmels tiešām pieskaras šādiem iespējamiem apstākļiem, ko izsaka šādā viedoklī:

“Neskatoties uz šiem apstākļiem, lietu un norišu telpiskās nozīmes akcentējums nav nepamatots. Jo tiešām bieži notiek tā, ka lietu un norišu uzlūkojumā īpaši izvirzās priekšplānā telpiskuma formālais vai negatīvais nosacījums un tas kļūst par reālo spēku visskaidrāko dokumentāciju.”²¹

Tātad runa esot par “izziņas intereses (..) virzību”²² Daži indivīdu mijiedarbības veidi” īstenojas tā, ka telpas forma, kurā vispār viss notiek, tiek īpaši akcentēta mūsu izziņas mērķa labad.”²³ Tas nozīmē, ka runa nav par to, ka mijiedarbība starp cilvēkiem notiek telpā un tiek uzskatīta par telpu, bet gan par to, ka mijiedarbība “tiek izjusta arī kā telpas piepildījums”²⁴ Tātad šeit mums jāsaprotas ar diviem jauniem pieņēmumiem – proti, vispirms ar pieņēmumu, ka izšķiroši svarīga nozīme ir skatījuma virzībai un iztīrājuma veidam, kā arī tam, ka telpa var tikt vai arī netikt kaut kā piepildīta vai nepiepildīta. Klāt vēl nāk divi citi jēdzieni: robežas un “starp” jēdziens:

“Ja kāds noteikts personu skaits dzīvo līdzās izolēti noteiktas telpas robežās, tad katrs ar savu būtisko substanci un darbību aizņem noteiktu vietu, un starp viņu un nākošo vietu ir nepiepildīta telpa, praktiski sakot: nekas. Tajā mirklī, kad šīs personas stājas mijiedarbībā, telpa starp viņām izrādās piepildīta un apdzīvota. Protams, tas balstās uz jēdziena *starp* divnozīmīgumu: attiecības *starp* diviem elementiem ir taču vienīgi abos

qua (lat.val.) - kā.

²⁰ *per a priori* (lat.val.) - pirms pieredzes, abstrakti.

Simmel G. *Soziologie*. - S.689.

²² Turpat, 689.lpp.

²³ Turpat, 690.lpp.

²⁴ Turpat, 689.lpp.

elementos imanenti notiekošā kustība vai modifikācija abu elementu *starpā* telpiskā nošķiruma nozīmē (...). [Šis jēdziens *starp*] ir pretenzija uz telpu, [kas ir *starp* šīm personām].”²⁵

Šai domu gaitai ir jāpievēršas tuvāk. “Iztirzājums”, “skatījuma virzība” “īpašs akcents” ir nepieciešams “mūsu izziņas mērķu” korelāts. Vēl vairāk. “Telpas nozīmes uzsvērumam” ir jēga tad, kad ir runa par mijiedarbībā piepildītu telpu. Ja *starp*telpā nenotiek nekāda mijiedarbība,²⁶ tad šī nepiepildītā telpa ir, “praktiski runājot: nekas” Atsevišķu indivīdu pretenzijas uz telpu vienīgā jēga ir tāda, kāda ir pētnieka, kā arī personas skatījuma virzība. Tas nozīmē, ka personu interese nav saistīta ar telpu kā telpu, ar tukšu telpu, kas nekam neder, bet ar kaut kādā veidā piepildītu un pieprasītu telpu. Tātad *intereses* rodas saistībā ar noteiktu telpas daļu psiholoģisko un sociālo nozīmes akcentējumu.

Par telpas nosacījumiem, kas ir nozīmīgi “socializācijas formu izpētei” Zimmels vispirms ir nosaucis tās “telpas formu pamatkvalitātes, ar kurām rēķinās kopienas dzīves veidojumi”²⁷

“Tās (kvalitātes – I.K.) ir tā dēvētā telpas izslēgtība. Tāpat kā pastāv tikai vispārīga telpa, kurā visas atsevišķās telpas ir tās daļas, tā arī katrai telpas daļai piemīt sava vienreizība, kam gandrīz nav analoga. Tā kā katrs objekta eksemplārs aizņem savu vienreizīgu telpas daļu, šie citādi pilnīgi identiskie eksemplāri vispār var pastāvēt. Tāpat šī telpas vienreizība ietver priekšmetus, ciktāl mēs tos priekšstatām tādus, kas telpu vienīgi piepilda, un praksē tas kļūst ļoti svarīgi tiem priekšmetiem, saistībā ar kuriem mēs uztveram un lietojam telpas nozīmi.”²⁸

Tādējādi arī sabiedriskajiem veidojumiem piemīt izslēgtības raksturs, ja tie sakūst ar noteiktu “zemes īpašuma platību” (Bodenausdehnung), vai arī, kā citviet sacījis Zimmels, tie ir, “tā teikt, solidāri” ar šo “zemes īpašuma platību”

Taču telpas izslēgtība daļēji ir maldinoša tajā ziņā, ka nu telpa tiek attēlota kā *viendabīga*: katrs punkts telpā būtu līdzīgs citam telpas punktam, vienīgi tas atrodas citā vietā. Tas (punkts – I.K.) ir vienreizīgs, jo ir citādāks nekā visi pārējie, jo telpas punktu citādība ir tā, kas visupirms telpu veido. Tāpat kā telpas punkti, arī telpas daļas šajā nozīmē ir cita citai līdzīgas un cita no citas

²⁵ Turpat, 689.lpp.

²⁶ Kā zināms, Zimmels apgalvo, tiesa gan, ne šajā kontekstā, ka mijiedarbība ir visur, arī šķietamā vientulībā. Taču to, vai nav nepiepildītas telpas, viņš mums nevēlas pateikt. Tādējādi mēs drīkstam to skaidrot kā neapzinātu, bet vienīgi akcentētu mijiedarbību.

Simmel G. *Soziologie*. - S.690.

²⁸ Turpat, 690.lpp.

atšķirīgas. Telpas daļu citādība ir vienīgais, ar ko tās atšķiras cita no citas tikmēr, kamēr mēs neesam ņēmuši vērā to lielumu, proti, *cik* [lielas tās ir].

Nu Zimmels pieļauj, ka telpas izslēgtība (sauksim to par “dabisko”) socioloģiju vēl neskar. Tikai kādi noteikti socioloģiski saistījuma tipi īstenojas tā, ka vienā telpas daļā ir vieta tikai vienam “veidojumam”²⁹ vai vienam “eksemplāram”³⁰. Tas nozīmē, ka kāda noteikta teritorija pieder tikai vienai valstij. Komūna vairs netiek uztverta tik absolūti. Tā kā vienas valsts teritorijā vienlaicīgi nevar eksistēt kāda cita, arī pilsētas teritorijā nav iespējams būt citai pilsētai. Taču, ja tāda rodas, tad nedrīkst teikt, ka vienā teritorijā ir divas pilsētas, bet gan, ka iepriekšējā teritorija tiek sadalīta starp divām pilsētām, jo nu pastāv divas nodalītas pilsētas divās nodalītās teritorijās. Tomēr tas šeit nav galvenais, bet gan pilsētas politiskā, ekonomiskā un garīgā ietekme, kas tālu pārsniedz ģeogrāfiskās robežas.

Šajā vietā mēs pārtrauksim Zimmela telpas socioloģijas izklāstu “soli pa solim”, jo viņa pārdomu loģika, pārdomu filosofiskais fons un dažas saturiskās nostādnes, kā tas tikko ticis apskatīts, mums tagad ļauj izvirzīt principiālu problēmu, kas ir cieši saistīta ar jautājumu par identitāti.

III

Mēs redzam, ka Zimmela izklāsti mērķē uz filosofiski un socioloģiski visai svarīgiem apstākļiem. To rezultātus, lai arī tie šeit atspoguļoti virspusēji, var formulēt arī citādi. Telpas socioloģijas un faktiski jebkuras socioloģiskas teorijas, kurai ir augsts prasību līmenis, īstā problēma ir tā, kā tiek izprasta, iztīrīta un skaidrota klātbūtne saistībā ar prombūtni. Modernajā socioloģijā to vairākkārt uzsver, piem., tādi prominenti domātāji kā Niklāss Lūmans vai Entonijs Gidenss, kaut arī viņu pamatnostādnes ir atšķirīgas. Katras mijiedarbības (iegaumēsim, ka tas ir Zimmela socioloģijas pamatjēdziens), vienalga, kā mēs to sauktu – par interakciju, komunikāciju vai socializāciju, – priekšnoteikums ir kaut kāda to klātbūtne, kuri savstarpēji reaģē. Taču vai var savstarpēji reaģēt tie, kas nav klātesoši? Vai klātbūtne ir identa tikai fiziskajai klātbūtnei? Vai distance lielumam starp savstarpēji reaģējošajiem ir sliekšnis, kas ļauj atšķirt ne vien to, ka distance ir liela vai arī maza, bet reizēm arī klātbūtnes vai prombūtnes faktu? Vai distance ir jāsaprot tikai kā telpisks attālums vai arī psihiskajai distancei ir kaut kāds sakars ar attiecību rezervētību? Vai modernā komunikācijas tehnika, kas gandrīz vai acumirkliņi

Simmel G. *Gesamtausgabe*. - Bd.7. - S.223.

Simmel G. *Soziologie*. - S.691.

(zināmos gadījumos – kā, piem., informācijas pāraide) pārvar telpas attālumu, relativizē vai pat padara par spēkā neesošu arī klātbūtnes jēdzienu? Es iedrošinos apgalvot, ka atbildēt uz šiem jautājumiem faktiski ir iespējams, tikai pamatojoties uz vispārīgu socioloģisku teoriju, kas šīs atbildes pieņem par pamatpriekšnosacījumu, tā ka atgriezeniski tās var kļūt par kādas vispārīgas socioloģiskas teorijas pamatpieņēmumiem. Taču mūsu uzdevums ir, kā jau sacīts, daudz vienkāršāks. Vienīgi nedrīkstētu atstāt bez ievēribas šeit skartās problēmas rangu.

Šeit, pirmkārt, ļoti svarīgas ir šādas Zimmela pārdomas. Apvienības, kuras visumā būtu viena otrai līdzīgas, saka Zimmels, “izmainīs (..) savu raksturu atkarībā no tā, vai dalībnieki telpiski saskaras, vai ir viens no otra šķirti”³¹ Varot iedomāties divas galējības, t.i. gadījumus, kad distances nozīme nebūtu jūtama: visupirms visintensīvākajās personiskajās attiecībās, bet vēl arī eminenti lietišķajās, t.i. bezpersoniskajās. “Tādā pašā mērā, kādā šīs galējības savu tīrību zaudē, nepieciešams kļūst telpiskais tuvums (..)”.³² Esot iespējama socializācijas un jutekliskās distances atkarības gradācija. Šīs gradācijas principu Zimmels neiezīmē (kas, starp citu, bija sagaidāms) un vēlas iespējamus kritērijus izskaidrot vienīgi ar piemēriem.

Šeit jāminot vispirms “piemītošais abstrakcijas spējas mērs”³³: naivais gars nejutot atšķirību starp “Es” un savu “apkārtni” Šajā dvēseles stāvoklī vislielākā nozīme esot jutekliski uztveramam tuvumam. Pretējo iemācot modernā lielpilsēta ar savu kņadu, nemitīgo kustību un paviršajiem kontaktiem, “nepārtraukto abstrahēšanos”, vienaldzību pret telpiski tuvāko un interesi par telpiski attālo.³⁴ Interesanta spriedze veidojoties tad, kad psiholoģiskās attīstības trūkums vēl prasa ciešus kontaktus, bet lietišķie apstākļi pieprasa lielāku abstrakcijas spēju.

“Liekas, ka visām socioloģiskajām attiecībām ir savs “sliexsnis” distances pārvarēšanai, kas izpaužas tādējādi, ka telpiskais attālums pieaug līdz noteiktai abstrakcijas pakāpei, kas to spēj pārvarēt, viņpus šīs pakāpes tā sāk atslābt.”³⁵

Priekšnosacījums tam, lai attiecības varētu uzturēt no liela attāluma, ir zināma intelektualitāte. Tuvums varot veicināt draudzīgas vai naidīgas, bet nekādā ziņā ne emocionāli indiferentas parādības. “Jūtu polaritāte” esot

³¹ Simmel G. *Soziologie*. - S.716.

³² Turpat, 717.lpp.

³³ Turpat, 717.lpp.

³⁴ Turpat, 718.lpp.

³⁵ Turpat, 719.lpp.

gandrīz vai likums ciešā tuvumā.³⁶ Un otrādi: “Intelektualitāte, lai arī cik izteikti tā veido vispārējas saprašanās pamatu, tomēr rada distanci starp cilvēkiem (...)”³⁷ Un intelektualitāte esot tieši ar naudas fenomenu saistītās tagadnes pamatiezīme, kā tas vispusīgi pamatots “*Naudas filosofijā*”

IV

Tā nu tagad varam pievērsties identitātes problēmai. Identitāte ir kaut kas tāds, kam ir sakars ar vienotību. Zimmels “*Naudas filosofijā*” raksta tā:

“Tāpat kā mēs iegūstam objekta vienotību vispār, ienesot tajā sava “Es” izjūtu, veidojot objektu pēc sava priekšstata, kurā noteiksmju daudzība saplūst vienotā “Es”, tāpat psiholoģiski praktiskā nozīmē iedarbojas objekta vienotība, ko mēs radām, vai objekta vienotības trūkums atbilstoši mūsu personības formējumam.”³⁸

Pieņemsim, ka šeit nav runa par “priekšmetiskās kultūras” objektiem, bet gan telpas daļām. Tādā gadījumā mēs justos tiesīgi aplūkot telpas izslēgtību, kā arī fenomenu “starp” no nedaudz cita redzespunkta, nekā to parasts darīt, un citādāk, nekā to esam aplūkojuši.

Ko nozīmē, ja kāda telpas daļa liekas vienota? Zimmela dispozīcijā tas nozīmē saistību ar noteiktu dvēseles stāvokli. Ja kāda telpas daļa šķiet “praktiski runājot: nekas”, ja tā pretendē būt un kļūst par fenomenu, kas saucas “starp”, – tas viss ir dvēseles stāvokļu korelāts. Bet dvēsele – kā to pieļauj saprast viena no telpas socioloģijas pamatidejām – rodot balstu sev tieši noteiktos telpas veidojumos, tā rod kaut ko, ar ko tā var justies “tā teikt, solidāra” Tātad dvēsele piedēvē telpai savu iedalījumu un saņem no neapstrīdamās telpiskās ārējās eksistences tādu kā pretbalstu.³⁹

Kā tad būtu ar tām lielajām telpas daļām, kuru vienotības uztverei ir vajadzīga noteikta abstrakcijas spēju pakāpe un intelektualitāte? Zimmels atgādina, ka “attieksme pret telpu tikai no vienas puses ir nosacījums, bet no otras puses, telpa ir cilvēcisko attiecību simbols”⁴⁰ Tātad objektīvās cilvēku attiecības (“dzīves konstitūcijas objektivitāte”)⁴¹, “cilvēku savstarpējās uzvedības objektivitāte”⁴² ir jāsaprot korelatīvi ar intelektualitātes kundzību,

Turpat, 720. un sekojošās lpp.

Turpat, 720.lpp.

Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.629.

Zimmels to ļoti labi parāda ar robežas fenomenu, ko, diemžēl, mēs te nevaram iztīrīt.

Simmel G. *Soziologie*. - S.764.

Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.600.

Turpat, 601.lpp.

ko visskaidrāk izpauž nauda. Intelektualitāti – tā Zimmels – nosakot “naudas skaitļojošā būtība”⁴³ Tas ir, lietas zaudē savu nepastarpināto kvalitāti, to kvalitatīvā vērtība arvien vairāk tiek reducēta uz kvantitatīvajām attiecībām. Izziņas ideāls tagadnē esot “apjēgt pasauli kā tādu lielu aprēķina piemēru, iekļaut skaitļu sistēmā norises un lietu kvalitatīvās noteiktības.”⁴⁴ Tas labāk izgaismo to, ko esam apzīmējuši par telpas viendabīgumu. Jo ikviena telpas daļa vienmēr ir lieta, un kā lietai tai ir jāpiemīt arī noteiktām kvalitātēm. Ciems, pilsēta vai gājējs atrodas nevis *telpā*, bet gan vienmēr kādos konkrētos līdzenumos, pakalnos, pie konkrētām upēm un uz noteikta ceļa. No kurienes radusies ideja to visu apzīmēt par telpu? Acīmredzot tā cēlusies no modernā intelektuālisma, jo ikviena telpas daļa šeit, tāpat kā visas lietas, zaudē savu tiešo kvalitāti un tiek pārvērsta par aprēķināmu kvantitāti. Tas, ka telpu novērtēt būtu iespējams – un tas visvairāk atbilstu “Naudas filosofijas garam” – pirmkārt kā maiņas vērtību naudas kvantitatē, neizslēdz iespēju aplūkot telpu vienīgi izplatības aspektā. Iepriekšējās vietas noteiksmes aizstāj vienīgi izplatība, lielums, garums, attālums, tuvums, un tas viss nes sev līdzi jaunas problēmas.

Kas tad kādu telpas daļu dara neatkārtojamu? Kā var justies “solidārs” ar *telpu*? Bet tie taču ir identitātes jautājumi! Vai tad kāda telpas daļa, kas ir tik un tik kvadrātkilometru liela, ir neatkārtojama tikai tādēļ, ka cita telpas daļa ir lielāka vai mazāka? Un kā būtu tad, ja abas telpas daļas būtu šajā ziņā vienādas? Liekas, ka uz šo jautājumu ir viegli atbildēt, jo, kā mēs redzējām, telpas definīcija ir vietas citādība. Tikai šī vienkāršība ir diezgan viltīga. Divi cimdi (kreisās un labās rokas) mums šķīstu pavisam vienādi, sacījis Kants, ja vien mēs nevarētu abus vizuāli iztēloties un tādējādi redzēt cimdu daļu atšķirīgo telpisko izkārtojumu. Tātad: mēs iztēlojamies kaut ko līdzīgu traukam, kurā mūsu cimdi atrodas. Bet, ja mēs vēlētos iztēloties divus sociālus veidojumus, tad mums vajadzētu daudz lielāku trauku. Tas būtu pareizi jāsaprot. Runa nav par to, ka *tā* sociālā struktūra, kas ar savu kvalitatīvo neatkārtojamību izraisa mūsu solidaritātes jūtas, būtu jāiztēlojas tikai lielākā traukā esam, bet gan par to, ka vienīgi izplatība, kas vienīgā ir mērāms lielums, piespiež mūs, tā teikt, salīdzināt vismaz divus vienlīdz lielus veidojumus vienotā lielākā traukā. Zimmels grib, lai mēs iegaumētu ideju, ka runa ir nevis par trauku, bet gan par bezgalīgu dvēseles funkciju. Taču dvēsele pati nespēj priekšstatīt savu funkciju, vismaz tikmēr, kamēr mēs vēlami salīdzināt nevis ģeometriskas figūras, bet gan visai lielus un tomēr reālus

⁴³ Turpat, 615.lpp.

⁴⁴ Turpat, 612.lpp.

telpas veidojumus. Tātad mēs nevis tieši atzīstam to, ka uz paugura atrodas pilsēta, bet mums ir vajadzīga telpas ideja, kas ietvertu sevī šo pilsētu un kurā šī pilsēta, lai arī ir citas tikpat lielas pilsētas, pēc savas atrašanās vietas izrādītos neatkārtojama. Tātad runa ir par, kā to Zimmels pats nosaucis, cilvēku abstrakcijas spēju. Nauda, intelektuālisms un ievirze uz aprēķināmo tiek saistīta ar jaunu, specifisku skatu uz telpu. Taču, tā kā abstrakcija sniedzas tiktāl, ka lietu kvalitatīvās noteiksmes tiek nonivelētas, tad telpu arvien vairāk var saprast ne vien kā attālumu starp konkrētām lietām, bet tā daudzās situācijās var tikt lietota kā universāla, fleksibla shēma, kā *telpas analogija*.

To Zimmels ļauj iepazīt ar distancēšanās fenomenu. Šeit mēs atgriezamiem pie sākumā atainotās situācijas. Zimmels raksta par “neredzamu, funkcionālu distanci starp cilvēkiem, kas ir iekšēja aizsardzība un kompensācija par mūsu kultūras dzīves uzspiesto uzmācīgo tuvumu un berzi.”⁴⁵ Viņš norāda uz to, ka notiek distancēšanās arī no dzīves satura, un šos apsvērumus dara uzskatāmus, ilustrējot tos piemēriem no darba dalīšanas, kredītu un tehnikas sfērām. Distancēšanās, kas rodas, “ja akcentē dzīvi pastarpinošas instances, nevis tās centrālo definitīvo jēgu”⁴⁶, Zimmelam nebūt nenozīmē tiešu telpisku attālumu (lai gan arī to), kaut arī tā apzināti tiek izteikta kā “telpas analogija”⁴⁷ Nauda, cita starpā, modernajam cilvēkam dod iespēju sasniegt pat visattālākos telpas punktus. Tā padara ierastās telpiskās noteiksmes, kādas iemājo mūsu (izteiksimies mūsdienīgāk) dzīves telpā, gandrīz par pilnīgi nenozīmīgām. Un tas rada jaunu distancēšanos, kas nebūt neveicina solidāras jūtas ar telpu, kas taču attiecas uz “dzīves centrālo un definitīvo jēgu” Abstrakcijas spējas vada Es indivīdu. Bet viņa identitāte nepieļauj to, ka tīri kvantitatīvi mērāmas izplatības vispārinātība bez ceremonijām parādītos kā subjektivitātes pretpols un pat kā tās iznīcinātāja.

“Es, kura priekšstats ir pasaule, iepretim jebkuram pasaules atsevišķajam saturam ir tādā pašā augstumā viņpus jebkādam kvalitātēm, atšķirībām un konfliktiem, kas notiek *viņā pašā*, kā teikt, privātas lietas. Bet faktiskā dzīves izjūta neļauj mūsu Es būt šajā augstumā, tā identificē Es ar kādu noteiktu saturu vairāk nekā ar citu (...), Es kļūst par vienu no saviem atsevišķajiem saturiem, tas diferencējas pret (...) ārējo pasauli un tās partikularitātēm, kamēr pašapziņa to ir nostādījusi tām pāri.”⁴⁸

Turpat, 665.lpp.

Turpat, 674.lpp.

Turpat, 676.lpp.

⁴⁸ Turpat, 693.lpp.

Kā tad būtu ar telpu? Vai tā piederēs kādam ar Es identificēto saturu, kā tam vajadzēja notikt tad, kad runa bija par fenomena radīšanu, kas saucas "starp" (Ferdinands Tennīss teiktu (...) starp kaimiņiem, starp vietas kopienu)? Vai arī paliek tikai tā pasaule, kas tiek domāta tik izteikti ārpus Es, ka šajā pasaulē vairs nav vietas Es fenomenam? Jautājums paliek atklāts. Modernā *abstraktās telpas* naudsaimnieciskā pasaule (kā to pēc 70 gadiem bez jebkādas atsaucē uz Zimmelu formulējis Anrī Lefevrs)⁴⁹ padara arī indivīda telpisko identitāti par ļoti apšaubāmu lietu. Indivīds vai nu viennozīmīgi identificējas ar konkrētu, tā sacīt, taustāmu telpu, vai arī pastāvīgi skaidri saskata to, ka aiz šīs vietas paveras tādas tāles, kas pārspēj viņa abstrakcijas spējas. Tieši tas ir raksturīgs modernajam laikmetam. Tad arī ne vien viņa distancētībai ir jāparādās kā zināmam telpiski dvēseliskam tukšumam (viņš jūtas nepiesaistīts vietai, bez saknēm, un, proti, kā tiešā, tā arī pārnestā nozīmē), bet arī katram mēģinājumam dvēseliski padarīt par savu noteiktu, ierobežotu telpas daļu, piešķirt tai jēgu kā ar savu fizisko, tā dvēselisko darbību, ir jāizpaužas ja ne kā patības sašķeltībai, tad kā patības pluralitātei. Tāpat kā modernais indivīds atrodas sociālo grupu krustojumos, tā viņš atrodas arī visdažādāko telpiskas identifikācijas prasību ielenkumā, bet neviena no tām viņam nevar šķist neapstrīdama un absolūta, jo viņš taču ir modernais indivīds, kurš aiz šādas pretenzijas saredz bezgalīgo un bezkvalitatīvo izplatību, kas kļūst iespējama tikai, pateicoties paša bezgalīgajai dvēseles funkcijai. Tas ir pieticīgs rezultāts – varētu piebilst, ka daudz pieticīgāks, nekā mēs uzdrīkstētos gaidīt no Zimmela dispozīciju analīzes. Tomēr neaizmirsīsim, cik auglīgs ir bijis ceļš pie šī rezultāta un cik principiāli jautājumi mums pa ceļam bija jāaplūko. Un tikai tad, ja ņem vērā telpas socioloģijas pašreizējo stāvokli, kārtējo reizi jākonstatē, ka Zimmels arī te ir pilnīgi moderns.

No vācu valodas tulkojusi Ināra Karlsonē

Tulkojuma zinātniskā redaktore Anna Stepčenko

⁴⁹ Sal.: Lefebvre H. *The Production of Space* /Translated by Donald Nicholson-Smith. - Oxford UK & Cambridge USA. Blackwell, 1991.

Svetlana Baņkova

MARGINALITĀTE UN IDENTITĀTE ZIMMELA DARBOS: PAR SVEŠINIEKA SOCIOLOĢIJU

Viena no socioloģijas populārākajām idejām ir tā, ka mūsdienu sabiedrību raksturo indivīda pašrealizācijas formu diferenciacija. Tomēr vienlaikus noris procesi, kas veicina šādu sabiedrisku atšķirību rašanos un kurus sauc par *eksklūziju* un *marginalizāciju*¹ Šo procesu radītajam *marginālā* cilvēka sociālajam tipam būs veltīta mūsu turpmākā analīze.

Ikdienas dzīvē un ikdienas sarunvalodā šā tipa apzīmējumi aptver amplitūdu no drīzāk negatīviem (tas esot *naidīgs*, *neuzticams*, arī *deklasētais*, *bez saknēm*, *bez pamata zem kājām*, *okupants*, *kļaidonis* utt.) līdz vairāk neitrāliem, formāliem un pat simpatētiskiem raksturojumiem, kā: *apatrīds*, *migrants*, *bēglis* utt. Šie daudzveidīgie ikdienā lietotie apzīmējumi mums sniedz tikai materiālu socioloģiskai apstrādei. Bet lai mēs, vadoties pēc tā, spētu radīt marginālā tipa teorētisku noteiksmi, mums vajadzīgi teorētiski resursi. Un tos mums sniedz visupirms Zimmela radītā svešinieka socioloģija. Zimmels ir leģitimējis šo tematu socioloģijā. Varētu teikt, ka viņš socioloģijas teorijā iedibināja jaunu virzienu, kuru pēc viņa turpināja attīstīt daudzi prominenti autori² Mēs tagad lūkosim analizēt iespējas, ko Zimmela svešinieka socioloģija paver mūsdienu marginālā cilvēka identifikācijai un pašidentifikācijai, vai, citiem vārdiem, ar Zimmela ieviesto jēdzienu palīdzību attīstīt dažas marginalitātes socioloģijas idejas³

Zimmelam galvenā svešinieka pazīme ir "tuvuma un attāluma vienotība"⁴ Tādējādi definīcija jau no paša sākuma paredz telpiskumu, no kura savukārt

¹ Šo ideju pārstāv arī Entonijs Gidenss: "Nevajadzētu aizmirst, ka laikmetīgums rada diferenci, eksklūziju un marginalizāciju" Sk.: Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. - Cambridge: Polity Press, 1991. - P.6.

Sal.: *Levine* (1977), *Hughes* (1949), *Park* (1928), *Schütz* (1945), *Siu* (1952), *Stonequist* (1937), *Tiryakian* (1973), *Wood* (1934).

Turpmākā analīze tiek veikta, pamatojoties galvenokārt uz slavēto "Ekskursu par svešinieku" (*Exkurs über den Fremden* [Simmel 1908/1992: S.764-771.] un attiecīgajām vietām "Naudas filosofijā" [Simmel 1900/1989]).

Simmel G. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // Ders. Gesamtausgabe* / Rammstedt O. (Hg.). - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. - Bd 11. - S.765.

izriet tādu jēdzienu kā *distance*, *robeža*, *kustīgums* lietojums. Šie trīs jēdzieni arī prasa kā priekšnoteikumu minēto tuvuma un attāluma vienotību. Zimmels svešinieku saprot kā kādas grupas locekli, kurš šajā grupā paliek distancēts. Šī distancētība grupas iekšienē ir saistīta ar to, ka svešinieks nav piederējis šīs grupas telpiskajai videi no paša sākuma, "ka viņš ienes tajā kvalitātes, kuras nav un nevar būt radušās tajā (t.i., šajā telpiskajā vidē – *S.B.*)"⁵

Tādējādi *distance* starp svešinieku un viņa grupu ir atkarīga no kādas *sākotnes*, no viņa patlabanējās klātbūtnes šajā grupā pirmsākuma. Tas nozīmē, ka šai grupai ir bijusi sava pastāvēšanas vēsture jau pirms viņa ienākšanas tajā. Tālab precīzai *distance* definīcijai vajadzētu norādīt uz grupas vēsturi, tās domājamo pirmsākumu. Tomēr šis pirmsākums diez vai var tikt konstatēts nešaubīgi; tas drīzāk ir iezīmēts patvaļīgi. Tad rodas jautājums: kādēļ svešinieka klātbūtnes sākums netiek aizmirsts tāpat kā ticis aizmirsts grupas pirmsākums⁶? Viņa mobilitātes dēļ, jo viņš ne vien kaut kad ir atnācis, bet arī potenciāli kādreiz aizies. Zimmels gan definē svešo kā tādu, kurš ir atnācis vakar un paliek rīt. Bet rītdienai seko arī parītdiena, un Zimmels skaidri norāda uz to, ka svešinieks ir potenciāls ceļotājs.

Šis aspekts tiek uzsvērts vēl jo vairāk, ja svešais ir tirgotājs, ja viņš pārdod preces, kas ražotas kaut kur citur, ārpus grupas robežām. Viņš nevar būt saistīts ar šo vietu, šo zemi. Grupas locekļi, ne-svešie, arī var atrasties kustībā, bet viņi no svešā atšķiras ar to, ka pēdējam grupas robeža ir barjera, kas viņam traucē iekļauties šajā grupā, kamēr grupas īstenajiem locekļiem robeža ir tā, kas tos "vieno iekšēji" ("*im Inner(st)en zusammenhält*"). Svešais tāpat iziet ārpus robežām, kamēr grupas locekļi pārvietojas tikai šo robežu iekšienē.

Distance un mobilitāte, kas ļauj saglabāt šo distanci, nosaka svešinieka īpašās attiecības ar grupu. Tās nevar apzīmēt vienkārši kā deprivāciju vai shizmu (naidīgumu). Tā drīzāk ir novērotāja – reizē objektīva un ieinteresēta novērotāja – pozīcija. Viņš ir objektīvs, jo viņu ar šo grupu nesaista nekādas nesaraujamas saiknes, tomēr viņš ir ieinteresēts apmaiņas attiecībās ar to: "Tā kā viņš no sākta gala nav saistīts ar grupas atsevišķām sastāvdaļām vai vienpusīgām tendencēm, viņš tām pretojas ar to sevišķo "objektīvu" stāju, kas nenozīmē tikai distanci un nepiedalīšanos, bet ko veido īpašs attāluma un tuvuma, vienaldzības un ieinteresētības (*Engagiertheit*) sajaukums."⁷

Turpat, 765.lpp.

Pjērs Burdjē (*Bourdieu*) citā sakarā raksta par *sākotnes amnēziju*. Viņš ar to domā, ka savulaik patvaļīgi izvirzītie likumi netiek caurskatīti to kontingencē, bet tiek uztverti kā kaut kas dabisks, jo to pirmsākumi ir aizmirsti. Šo formulējumu ar zināmu piesardzību varbūt varam pārnest arī uz mūsu aplūkoto tematu.

⁷ Simmel G. *Soziologie*. - S.766 f.

Visiedarbīgākais līdzeklis, kas ļauj viņam nosargāt savu "objektivitāti" un vienlaikus apmierināt savu interesi, t.i., pārvarēt distanci un reizē to saglabāt, ir nauda. Nauda neierobežo svešnieka mobilitāti un viņa brīvību no grupas, uzturot spēkā viņa attiecības ar to: "Objektivitāti var raksturot arī kā brīvību: objektīvo cilvēku nesaista nekādi strikti nosacījumi, kas varētu prejudicēt viņa uztveri, viņa izpratni, viņa dotā apsvērumus. Šī brīvība, kas svešniekam arī līdzasesošās attiecības ļauj pārdzīvot un skatīt kā no putna lidojuma, gan ietver sevī arī dažādas bīstamas iespējamības."⁸

Šī bīstamība apdraud gan grupu, gan pašu svešnieku. Svešnieks ir bīstams grupai, jo viņu nesaista nekādas normas, ieradumi, standarti. Tam visam viņa uztverē nav nekādas absolūtas vērtības, tādēļ svešnieks potenciāli ir tas, kurš rada jukas un grauj ierasto kārtību.

Pat, ja viņš ar atvērtu sirdi cenšas piesavināt šos paradumus, pastāv liela iespējamība, ka viņš uzdos virkni nepiedienīgu jautājumu, lai taptu skaidrībā par to, "kā tad īsti ir pareizi" Un tieši tādējādi viņš liks arī citiem sākt apšaubīt šīs "pareizības" Un pat tad, ja viņš jau visu būs sapratis, vairs neuzdos nekādus jautājumus un lūkos atdarināt vietējos, viņš tomēr nedarīs tāpat, kā to pašu dara viņi, viņa nodarbes nereti šķitīs kariķētas, un tieši tādēļ viņa uzvedība ļaus neizdibināmo (*das Unhinterfragbare*) novērtēt ar zināmu ironiju, saskatīt tajā kaut ko bezjēdzīgu. Visbeidzot var notikt tā, ka vietējie var krist kārdinājumā kaut ko (jo sevišķi, ja tas ir kaut kas neparasts) pārņemt no svešnieka un līdz ar to pārkāpt vispārpieņemtā uzvedības modeļa robežas. Iznāk, ka svešais noārda robežas ne tikai no ārienes, bet arī no iekšienes. Tādēļ svešnieks, kurš lūko pārvarēt distanci, nereti modina aizdomas, tiek uztverts vēsi. Viņam mēģina ierādīt kādu īpašu vietu, paturēt viņu īpašās robežās un distancē.

Šiem draudiem ir kaut kas kopīgs ar to, ko ļoti trāpīgi raksturo Mērija Duglasa: "Draudi slēpjas pārejas stāvokļos, vienkārši tādēļ, ka pāreja nav ne viens stāvoklis, ne nākamais, tā nav definējama. Persona, kurai vajag nokļūt no viena stāvokļa citā, pati ir apdraudēta un izstaro draudus citiem. Šķiet, ja personai nav savas vietas sociālajā sistēmā un tādēļ tā ir margināla būtne, jebkurai piesardzībai pret draudiem jānāk no citiem. Tā pati nevar novērst savu anormālo situāciju."⁹

Te iedarbojas tieši segregācija – galvenokārt telpiska. Laika gaitā tā kļūst par mentālu struktūru, kas nosaka attiecības ar svešnieku, kurš "[ir] reizē tuvs

Turpat, 767.lpp.

Douglas M. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London and New York: Routledge, 1997. - P.97 f.

un tāls, kā to nosaka attiecības, kas balstās tikai uz vispārcilvēcisku vienlīdzību. Bet starp abiem šiem elementiem veidojas īpaša spriedze, ko nosaka apziņa, ka kopīgs ir tikai pats vispārīgākais, bet tieši tas, kas nav kopīgs, akcentējas jo īpaši. Bet, ja ir runa par to, kas ir vai varētu būt kopīgs daudziem svešiniekiem, kas ir sveši kādai valstij, pilsētai, rasei, tad tas arī nav nekas individuāls, tikai sveša cilme.”¹⁰

Tas nozīmē, ka šīs attiecības raksturo universalitāte un abstraktība: ar svešinieku var būt kopīgas tikai pašas vispārīgākās pamatiezīmes, kas piemīt katram cilvēkam. Izsakoties nedaudz mūsdienīgāk, attieksme pret svešinieku pamatojas uz tām universālajām kvalitātēm, kuras var saukt arī par “vispārcilvēciskām vērtībām” Un varbūt pati vispārcilvēciskākā no tām ir nauda.

Nauda kā komunikācijas medijs ir reizē universāla, visiem pieejama (“no naudas ieguves kā tādas – tā kā visi iespējamie ceļi ved tieši pie tās – kādu principā var izslēgt vismazāk”¹¹) un nejauša saistījumā ar universalitāti.

“(..) tai mērā, kādā līdzības momentiem piemīt vispārējs raksturs, to sniegtajā attiecību siltumā tiek ieplūdināts vēsuma elements, tieši šo attiecību nejaušības sajūta, un saistošie spēki zaudē savu specifisko, centrniecīgo raksturu. Man tagad šķiet, ka šī konstelācija attieksmē pret svešo ir iemantojusi izteiktu principiālu pārsvaru pār individuālajām, tikai apšaubāmajām, atsevišķiem elementiem piemītošām kopīgā attiecībām.”¹²

“Naudas filosofijā” Zimmels norāda uz to, ka “tā [nauda] kļūst par tādu indivīdu un šķiru patieso domēni, kuru sociālais stāvoklis tās norobežo no daudziem personiskiem un specifiskiem mērķiem.”¹³

Attiecību ar šo konkrēto svešinieku (viņa vietā varētu būt arī jebkurš cits svešinieks) nejaušība, ne-vajadzība nosaka ne tikai viņa brīvību, bet arī viņa funkcionālo nozīmi grupā.

Svešinieks tātad grupai iemieso mediju, kas detaļās paliek atšķirīgs, tās pašidentifikācijas fonu. Otheins Rammštedts šo svešinieka funkciju apraksta kā viņa citādību:

“Svešinieks Zimmelam nav kāds vispārināts Cits, bet vienkārši Cits, ar kuru mūs saista mijiedarbība un kurš šajā mijiedarbībā iegūst īpašu – proti, svešinieka – lomu. Ja mēs to argumentējam šādi, tad Cits nav tikai tas, kurš

¹⁰ Simmel G. *Soziologie*. - S.770.

Simmel G. *Philosophie des Geldes //Ders. Gesamtausgabe / Frisby D.P. und Köhnke K.Ch. (Hg.). -Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. - Bd.6. - S.281.*

Simmel G. *Soziologie*. - S.768 f.

¹³ Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.281.

dzīvo ārzemēs vai nāk no tām, bet būtībā ikviens cits, tas nozīmē – visi citi ārpus manis.”¹⁴

Svešinieks spēlē negatīvā “*glass-looking-self*” lomu, parādot grupai, kas to saista ar Citu un kas veido tās patību, kura atšķir to no viņa, “svešinieka”

Tā dēvētās tirdzniecības teorijas aizsākumos centrālā vieta ierādīta līdzdalības (*participation*) jēdzienam, no kā dabiski izriet tas, ka te marginalitāte tiek definēta kā nepiedalīšanās sociālajās institūcijās (politisku lēmumu pieņemšanā un ekonomiskajā dzīvē, simbolisko resursu sadalē utt.), arī kā deprivācija un eksklūzija¹⁵ No šā viedokļa marginalitāte tāpat tiek definēta negatīvi.

Cita dispozīcija saistās ar gluži pretēju situāciju, kas arī var tikt uzlūkota kā novirze no dalības normas – proti, ar pārmērīgu līdzdalību. Šī dispozīcija pārvieto marginālo cilvēku *starp* dažādiem sociālo robežu veidiem, ko veido sociālās attiecības un nostiprina sociālā kārtība. Šo marginalitātes pozitīvo aspektu ir uzsvēris jau Roberts Pārks. Te marginālā pozīcija tiek apzīmēta kā pozīcija starp pasaulēm, kultūrām un sociālajām iekārtām, un marginālais cilvēks ir tas, kurš sevi pilnīgi neidentificē ne ar vienu no tām¹⁶

Tāpat abi marginālā cilvēka definīcijas aspekti – kā negatīvais, tā arī pozitīvais – nosaka kādu funkcionālu nozīmi. Marginālajam cilvēkam piemīt universāla sociāla distance, kas ļauj viņam būt labam novērotājam. Viņa rīcībā ir vērojuma kritērijs, jo viņš pārzina tās sociālās, kultūras un politiskās iekārtas normas, kas pastāv “aiz robežām” un var ar tām salīdzināt attiecīgajā grupā valdošās. Pateicoties tam, kļūst iespējama svešinieka fenomena instrumentāla interpretācija¹⁷ Tādējādi marginalizācija veicina mūsdienu

Rammstedt O. L'étranger de Georg Simmel // *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*. 1994. - P.149.

Germani G. *Marginality*. - New Brunswick (New Jersey): Transaction Books, 1980.

¹⁶ Sal. tikai: Park R. Human Migration and the Marginal Man // *American Journal of Sociology*. - 1928. - May. - Vol.33.

Sava veida instrumentālu interpretāciju Ričards Rortijs piedāvā šādā veidā: “Mēs, saskaroties ar citu kultūru, nevaram izlēkt no savas rietumnieku sociāli demokrātiskās ādas un mums arī nav jācenšas to darīt. Bet mums vajadzētu censties uzkavēties šīs kultūras nesēju vidū tik ilgi, lai saprastu, kā uz viņiem raudzīties un vai viņiem ir kādas idejas, kuras mēs varētu izmantot. Neko vairāk mēs nevaram cerēt sagaidīt arī no viņu puses attieksmē pret mums. Ja citas kultūras pārstāvji protestē, ka šādas savstarpēji tolerantas attiecības ir rietumniecisks provinciālisms, mēs varam vienīgi parastīt plecus un atbildēt, ka mums ir pašiem savas uzvedības normas un uzskati, tāpat kā viņiem savi, jo nepastāv nekāda vispārpieņemta superkulturāla nostāja, kurai mums būtu jāpielāgojas. Mūsu vienīgais saskares lauks rodams tur, kur pārklājas viņu un mūsu kopīgie uzskati un vēlmes.” (*Rorty* 1989: P.61.)

sabiedrības pašrefleksiju un pašidentifikāciju, jo paver tai iespēju konstatēt to, kas šī sabiedrība *nav*¹⁸

Cita marginalitātes funkcionāla priekšrocība rodama apstākļi, ka patlabanējās sociālās pārmaiņas nav katrā ziņā skaidrojamas kā sistēmas krīzes rezultāts, bet gan kā permānenta *komplīcēta stratēģiska situācija*. T.i. pārmaiņas katrā ziņā nenosaka konfliktu, bet gan drīzāk paradoksiju, līdz ar to arī risinājums kļūst iespējams tikai ar paradoksālu stratēģiju: izvēlēta specifiskā risinājuma alternatīvas netiek izslēgtas, bet gan paturētas un reproducētas kā iespējamības. Tāad marginalitātes situācija (un marginālo personu klātbūtne) neizvirza priekšplānā sociālo pozīciju ambiguitāti, nenoteiktību un pretmetīgumu (kas jo sevišķi saasina sociālās kontroles problēmu), bet gan nes sev līdzī arī daudzus komplīcētu situāciju alternatīvus risinājumus.

Citiem vārdiem: marginalitāte ir tādas evolucionāras attīstības tieša, raksturojoša iezīme, kurā nepastāv nekādas lineāras, determinētas attiecības starp konkrētiem notikumiem (kā, piemēram, karš vai revolūcija) un sociālām pārmaiņām, tā ka pēdējās ir tikko manāmas un paliek tiešam vērojumam nepieejamas. Marginālie un svešie uzkrāj šīsniecīgās pārmaiņas un pārnes tās tālāk sociālajā realitātē.

Grupas skatījumā svešniekam nepiemīt individualitāte. Viņš kā svešnieks paliek tikai "tipiski (pa savam) svešs" Tā kā viņš pilnīgi nepieder nevienai grupai, nevienas grupas uztverē viņam nepiemīt individualitāte. Grupa vienmēr izšķir tikai svešnieku tipus, bet ne svešnieku individualitātes¹⁹ Vai tam vajadzētu nozīmēt, ka svešniekam kā tādām vispār nepiemīt nekāda individualitāte un viņš individuāli nav identificējams? Uz šo jautājumu diez vai ir rodama atbilde, ja svešnieku aplūko tikai funkcionāli,

¹⁸ Interpretācija, ko piedāvā Ivs Barelis, ir visai līdzīga pragmatiskajai: "(...) marginalitāte veic spoguļa funkciju. Sabiedrība identificē sevi, vērojot to, kas tā nav. Anormalitāte ir obligāta parādība, kas ļauj definēt normalitāti. Marginalitāte vieš bailes, un šīs bailes ir sociālās regulācijas un kontroles instruments." (Barel 1987: P.92.)

¹⁹ Šādu tipu klasifikāciju piedāvā Donalds Levins, kurš vadās pēc "tuvuma un tāluma vienības" un par tipu atšķirību kritēriju padara abu attiecības un spriedzi. Levins izšķir šādus tipus: *Guest* (viesis), *Sojourner* (pagaidu atnācējs), *Newcomer* (jaunatnācējs), *Intruder* (uzmācīgs cilvēks), *Inner Enemy* (iekšējais ienaidnieks), *Marginal Man* (marginālais cilvēks)... Tiem var pievienot arī Alfrēda Šica minētos *Homecomer* (mājuatnācēja) un *Estranged Native* (atsvešināta vietējā) tipus, kā arī jo sevišķi interesanto un daudz diskutēto *kosmopolīta* tipu. Šī klasifikācija ir drīzāk formāla, tajā ir runa par distancē attiecībām. Patiesi saturīgo mēs atrodam Žaka Deridā darbos, tādos viņa formulētajos jēdzienos kā *pharmakon* (ārstniecības līdzeklis, dziedinātājs), *hymen* (himēns), *supplement* (pielikums, papildinājums). Saļ.: Schütz (1945), Levine (1977), Derrida (1981).

no grupas viedokļa, kā to dara Zimmels, kurš padara svešinieku par grupas neatņemamu elementu. Lai noteiktu svešinieka lomu un funkciju grupā, ir jāstāsta par to, kā viņu uztver, iepazīst un izmanto grupa. Tomēr, ja grupa veido tikai daļu no viņa identitātes, tad kas viņa identitātē paliek pāri? Kas ir šī viņa "cita" puse, ko grupa neredz?

Ar Zimmela funkcionālā raksturojuma palīdzību mēs nevaram pilnīgi izprast modernā marginālā cilvēka identitāti. Zināmā mērā to atzinis arī Zimmels pats, rakstot, ka šodien, vienoto tirdzniecības attiecību un likumu apstākļos, svešinieks tā sākotnējā izpratnē vairs neeksistē: "Nauda nav pazaudējusi to raksturu, kas to savulaik padarīja par svešinieku domēni, bet, vairojoties un variējoties teleoloģiskajām progresijām, kas tajā krustojas, kļuvusi aizvien abstraktāka un bezkrāsaināka. Pretstats, kas šajā ziņā pastāvēja starp vietējo un svešinieku, ir zudis tikai tālab, ka svešinieka savulaik ienestā saskarsme naudas formā ir aptvērusi visu ekonomikas sfēru."²⁰

Varētu sacīt, ka sinoptiskāku svešā raksturojumu ir sniedzis Roberts Pārks, kurš gan arī balstās uz Zimmela idejām, taču papildina tās ar kādu jaunu niansi, kas marginālā cilvēka problēmai ļauj atklāties daudzpusīgāk. Viņa marginālais cilvēks neatrodas dažādu sociālo grupu saskares zonā, bet gan *starp* pasaulēm, kultūrām un sociālajām iekārtām, neidentificējoties ne ar vienu no tām (un tādējādi pilnīgi apzinoties savu marginālo stāvokli).

Kā var definēt marginālā cilvēka personību? Kā mēs redzējam, viņš no grupas viedokļa ir tās ap-pasaules, tās medija sastāvdaļa, kas ir vienota, bezformīga un tiek uztverta funkcionāli, kamēr no marginālā cilvēka identitātes viedokļa ikviena grupa ir tikai viņa ap-pasaules sastāvdaļa. Marginālā cilvēka universālo mediju veido milzums noteiktu, skaidri formētu kopienu, milzums to ietverošo robežu un milzums visdažādāko opozīciju²¹ Marginālajam cilvēkam ir nozīmīgas grupas universālās raksturotājpažīmes, tās, kas kopienas dara bezpersoniskākas un "imaginārākas" T šīs grupas aizvien vairāk unificējas tajā ziņā, ka marginālais cilvēks nesaskata to hierarhijas; viņa acīs tās visas ir vienādas kā tās konstelācijas iespējamās sastāvdaļas, kas veido viņa identitāti. Tas, ka indivīds atrodas sociālo grupu pārklāšanās zonā, ne vienmēr izriet no viņa paša darbībām; šo stāvokli viņš

Simmel G. *Philosophie des Geldes*. - S.290.

Marginālā cilvēka lomu viņa attiecībās ar grupu šeit var salīdzināt ar naudas lomu ekonomiskajās transakcijās. Nauda ir vistīrākā modernās ekonomiskās maiņas formas izpausme, kas prasa abstrahēšanos no konkrētās situācijas unikalitātes. Marginālais cilvēks iemieso tādu identitātes formu, kas prasa abstrahēšanos no kopienu specifiskajiem raksturojumiem, ar kuriem viņš ir kļuvis fenomenāli saistīts.

var arī ne vienmēr apzināties. Marginālā cilvēka identitāte, kuru nosaka dažādu grupu robežu konstelācija, atšķiras no katra modernā cilvēka identitātes, kas līdzīgā kārtā ir saistīta ar dažādu sociālo grupu pārklāšanos tādējādi, ka marginālais cilvēks, *pirmkārt*, aktīvi izmanto savas ap-pasaules resursus pašidentifikācijai, iniciējot šo konstelāciju vai vismaz apzinoties savu paša lomu savas identitātes veidošanā, un, *otrkārt*, nekad neidentificējas ar šo konstelāciju, allaž paturot prātā iespēju to mainīt. Marginālais cilvēks savas dzīves stāstu atspoguļo nevis formulā “tā nu ir noticis”, bet gan “es vēlējos, lai tā būtu”

Šī refleksivitāte attiekmē pret paša identitāti nozīmē brīvāku izvēli starp vienlīdz iespējamām alternatīvām, tā nozīmē arī lielāku dzīvesstilu daudzveidību. Tas, kas tika attiecināts uz svešinieku un marginālo cilvēku, ļauj mūsdienu kultūras galveno pretrunu attēlot kā pretrunu starp kolektivitātes aizvien augošo abstraktību (un iekšējo diferencētību), no vienas puses, un indivīda spēju izmantot šo konstelāciju un krustpunktu daudzveidību sevī pašidentifikācijai, no otras. Izvēles iespēju palete ir pārāk plaša, bet izvēles kritēriju ir pārāk maz un tie ir pārlietu abstrakti. Šī marginālā cilvēka brīvības otra puse, viņa situācijas dramatisms atklājas tajā, ko Entonijs Gidens nosaucis par *existential isolation*: tā nav tikai indivīdu savstarpēja izolācija, bet drīzāk indivīdu izolācija no *moral resources*, ko piedāvā grupa un kas parādās kā izvēles kritēriji. Pamatjautājumu, kas attiecas uz marginālā cilvēka brīvību mūsdienu kultūrā, var formulēt arī šādi: vai marginālā cilvēka brīvība no grupas normām nozīmē morāles atbrīvošanu no lokālām, specifiskām formām un universālo cilvēcisko vērtību iemiesošanas, vai arī te ir runa par eksistenciālu izolāciju, kas ved pretī personiskās jēgas zaudējumam?²²

Tieši dažādu kolektivitāšu robežu atspoguļota konstelācija marginālā cilvēka identitātē ir tā, kas veido viņa individualitāti, vienreizējību kontingenci. Tas nosaka dispozīciju ne tikai attiecībā pret “robežu izzušanu” pret to relativāciju, bet arī pret robežu *zināmu konservatīvismu*. Marginālā cilvēka ambigitāte slēpjas tajā apstākļī, ka viņš, atbrīvojies no jebkādam viņa identitāti ietekmējošām kolektivitātēm, tomēr paliek atkarīgs no noteiksmes, no opozīciju skaidrības. Ja to forma un konkrētība zudīs, savu jēgu zaudēs arī marginālā cilvēka identitātes noteiksme caur šo opozīciju konstelāciju un kādreizējais šo opozīciju un noteiksmju salikums tiks atcelts. Ja marginālais cilvēks atzīst, ka viņa identitātes vienreizējība ir atkarīga no dažādu formu kombinācijas, tad tas, cik ļoti viņš cenšas saglabāt un kultivēt savu individualitāti, tieši tikpat lielā mērā sekmē arī šo formu sagabāšanu un

²² Sk.. Giddens A. *Modernity and Self-Identity*. - P.9.

kultivēšanu. Noteiktas formas un opozīcijas marginalizācijas gaitā netiek atceltas un likvidētas, bet gan pieaug to kombināciju iespējas un marginālo tipu daudzums.

Dažādu robežu formu un konstelāciju pārklāšanās zināmos sociālos apstākļos marginālā cilvēka situācijā var kļūt arī dinamiska. Ir runa par to, ka robežas kļūst kustīgas un pārtop par *frontier*. Marginālais cilvēks var kļūt par šīs *frontier* patieso virzītāju, to dzinējspēku. Tomēr *frontier* situācijā parādās cits marginālā cilvēka tips²³. Tas sastopas ar dilemmu: vai nu viņš pieņem jaunu formu un jaunas robežas, arī jaunas opozīcijas, kas viņam liek sevi identificēt no jauna, vai arī nepieņem jauno iedalījumu un līdž ar to paliek ārpus šīm robežām, starp tām, uz *frontier* līnijas, kur jaunās grupas vēl savstarpēji konfliktē, daļa telpas resursus, “[ietekmes] laukus” utt. Šajā situācijā marginālais cilvēks drīzāk izvairīsies no kontakta ar skaidri iezīmētām robežām, nevis mēģinās tās kombinēt vai izdzēst. Šāds marginālā cilvēka tips nekādā ziņā nešķiet atbrīvojies no tradīciju un reglamentu nastas lielākā mērā nekā citi cilvēki. Gluži otrādi: viņam allaž jāpretojas vairākām kontroles formām, viņam nesama vēl smagākas nepieciešamības nasta jāaizstāv sava identitāte pret mēģinājumiem to “izzināt”, t.i., tās nenoteiktības un ambiguitātes vietā “viest skaidrību”, absorbēt to kādā jaundibinātā formā. Ja Zimmela svešinieks apvienoja sevī abus pretstatus – gan brīvību no šī noteiktā telpas punkta, gan arī piesaisti tam – tad arī uz *frontier* līnijas esošā marginālā cilvēka gadījumā var sacīt, ka *kāda noteikta telpa no marginālā cilvēka atbrīvojas*, kā arī otrādi: *ieslēdz marginālo cilvēku savās robežās*.

No vācu valodas tulkojusi Antra Kļaviņa.

Literatūra

Barel Y. La marginalité sociale // *Marges, marginalités et institution* / Sous la dir. de Simon Knaebel. Cerf/Cerit. - Paris, 1982.

Bauman Z. *Modernity and Ambivalence*. - Cambridge: Polity Press, 1991.

Derrida J. *Positions* / Trans. by Alan Bass. - Univ. of Chicago Press, 1981.

Douglas M. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. - London and New York: Routledge, 1994.

Germani G. *Marginality*. New Brunswick (New Jersey): Transaction Books, 1980.

Amerikāņu socioloģija *frontier* saista tikai ar pirmo marginālā cilvēka tipu.

Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age.* - Cambridge: Polity Press, 1991.

Hughes E. *Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man* // *Phylon.* -1949. Vol. 10 (First Quartier). - P.58-65.

Levine D. Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger // *Sociological Focus.* 1977. Vol.10. - P.15-29.

Mizruchi E. *Regulating Society: Marginality and Social Control Historical Perspective.* - Chicago, 1983.

Park R. Human Migration and the Marginal Man // *American Journal of Sociology.* -1928. Vol.33 (May). - P.881-893.

Rammstedt O. L'étranger de Georg Simmel // *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est.* 1994. - P.146-153.

Rorty R. *Contingency. Irony. Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rorty R. Cosmopolitanism without Emancipation: a Response to Lyotard // *Modernity and Identity* / Ed. by Lash S. and Friedman J. Oxford: Blackwell, 1992.

Schütz A. The Homecomer // *American Journal of Sociology.* 1945. Vol.50 (March). - P.369-376.

Simmel G. Philosophie des Geldes 1900/1989 // *Ders. Gesamtausgabe* Frisby D. P. und Köhnke K. Ch.(Hg.). - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. - Bd.6.

Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // *Ders. Gesamtausgabe* / Rammstedt O. (Hg.) - Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. - Bd.11.

Siu P. C. The Sojourner // *American Journal of Sociology.* - 1952. - Vol.58 (July). - P.34-44.

Stonequist E. *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict.* - New York: Scribner's, 1937

Tiryakian E. A. Perspectives on the Stranger // *The Rediscovery of Ethnicity* / Ed. by Sallie TeSelle. - New York: Harper & Row, 1973. - P.45-58.

Wood M. *The Stranger: The Study of Social Relationship.* New York: Columbia University Press, 1934.

Tālis Tisenkopfs

GLOBALISATION AND RECONFIGURATING IDENTITY

In the recent vibrant debate about globalisation it is possible to distinguish three broad schools of thought, which David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton (1999) refer to as *hyperglobalisers*, the *sceptics*, and the *transformationalists*. For the hyperglobalisers contemporary globalisation creates a new era in which people everywhere are increasingly subject to global forces. By contrast, sceptics argue that globalisation is essentially a myth, which conceals the reality of international domination of powerful nations, regional blocs and international organisations. Finally the transformationalists see globalisation as profound change of societies across the globe as they try to adapt to a more interconnected and highly uncertain world.

If the territorial, economic and political manifestations of globalisation are seen from a macrosociological perspective, historical analogues can be found, and this can encourage us to think the globalisation is a routine set of changes – ones which bring the world more closely together – something analogous to global warming. A microsociological insight into societies, however, shows that the transformations caused by globalisation have a fundamental impact on people's everyday lives, identities, and intimacy, and these effects do not have historical precedents. This means that a more sociologically creative approach would be one in which globalisation is seen as a radical shift in post-modern development, during the course of which the basic structures of individual life also change. Globalisation is just another word that can be used to describe how shaky, unfixed and frustrated identity has become as a result of individualisation within the continuously opening and interweaving world in which we live.

Globalisation as Combination

Globalisation can mean different things to different people. To some people it means a growing flow of goods, capital, information and people across borders. Other people associate globalisation with information technologies and the increasing possibilities that people have to use information. Yet others point out the increasing role of mass media, and the spread of unified cultural products and lifestyles throughout the world. Often attention is focused on the expansion of free-market capitalism, the growing influence of multinational corporations and international organisations, as well as the opposite process – the declining role of national states. Admittedly, globalisation has some clearly negative aspects: it deepens inequality between rich and poor countries and leads to an enormous concentration of wealth and power in a narrow circle of people, corporations and countries. A powerful trend of critical thinking has been prevalent since the beginning of the 1980s, which is based on the dependency theory and theory of world systems, and which, among other things, points to inequality in the global system of capitalism (Wallerstein 1990).

Facts are the first thing to surprise us when we look at globalisation in the world and in every individual country. Globalisation is poignantly characterised by facts that indicate the growth rate in the areas of markets, technologies and information. According to *Global Human Development Report* (UNDP 1999a) the daily volume of transactions in the international currency market has grown from US\$ 20 billion in 1970 to US\$ 1.5 trillion in 1998. Total exports in the world amounts to US\$ 21 trillion per year and comprises 21% of the world's GDP (in 1970, when the world's GDP was much smaller, the share of exports was only 17%). The share of high-tech production in world trade has risen from 12% in 1980 to 24% in 1994. In 1960 computers were 1,000 times more expensive than in 1990. Currently the Internet is used by 150 million people or 2.4% of the world's population. In Canada, which has the highest human development index in the world, the Internet is used by 17% of the population. The volume of direct foreign investments reached US\$ 400 billion in 1997, which is seven times more than in 1970. The number of tourists in the world has grown from 260 million in 1980 to 590 million in 1996, which exemplifies Zygmunt Bauman's metaphor about the conversion of a social actor from pilgrim to tourist – a person who once used to inhabit the margins of social action but has now moved to its

centre (Bauman 1996). This is a tourist who “needs more space” and fears fixation.

Still, globalisation is more than a spurt of growth. Globalisation can be defined as a process that links people, organisations, markets, technologies, finances, information and governance in one common interactive network that stretches beyond the borders of national states. Globalisation means that individuals, businesses, governments and NGOs can all interact with partners in various parts of the world faster, more extensively and cheaper than ever before. This interaction can lead to the creation of products and ideas that can be distributed across the globe. Hence, globalisation is a new way in which people can use common linking networks, skills and knowledge to combine capital, technology, markets and policies in an open world. This leads to even greater mutual ties between people and nations.

Combinations represent an inherent mechanism in globalisation. The combination of human beings, non-human items, technologies and social relations serves to make globalisation plural. As Jan Nederveen Pieterse (1995) has put it: “Globalisation is a process of hybridisation which gives rise to a global melange.” There are as many modes of globalisation as there are globalising agents with their specific identities and goals. This makes it possible to apply an actor network theory to an analysis of globalisation.

Globalisation is a relatively recent phenomenon, which structures the world as a whole (Robertson 1996). Formerly events in the world were not tightly linked and structuration took place within the confines of nation states. In this process an equally important role is played by the acting agents (governments, international organisations, multinational corporations, professionals, students, skilled labour, NGOs and others) and capital, information, policies, technology and the market. This body of structure and agency, or ensemble of resources and action, can be organised in various combinations. This means that individuals and organisations that are involved in global networks are able to construct their own scenarios, which correspond to their goals. This is a precondition for the democratisation of globalisation, a globalisation that promotes human development.

Globalisation is not only a market of concrete processes in the area of information and technology, but also a new discourse that explains and actively shapes the contemporary world and influences policy. Participants include mass media, scientists, politicians and other agents of action. The discourse of globalisation is based on the contraposition of the Cold-War system against the order of an open world (Friedman 1999). The Cold-War world was split into closed and hostile camps, while globalisation is

characterised by openness. The central idea of the Cold War was that of the border, which was symbolised by the Berlin Wall, while the key concept of globalisation is integration, which is symbolised by the free market and the Internet. Following the collapse of Communism, at the beginning of the nineties the Cold-War world was replaced by an open and internally-linked world order, where the same processes are simultaneously affecting increasingly more people throughout the world.

“The world is 10 years old!” exclaims Thomas L. Friedman. Since the Berlin Wall came down, the chopped-up world has been replaced by a new, very interconnected system called globalisation. Free market capitalism, liberalism, international organisations, information and communications technologies, e-mail, the “E-conomy”, life on-line – these have all become passwords to enter the new and open world. Nothing of the sort could even be imagined 10 years ago, when the fall of Communist regimes in Central and Eastern Europe and the restoration of independence in the Baltic States seemed to be the culmination of the goals of these nations for a long time to come. Today, however, Latvia and the other countries of the Baltic region and Central and Eastern Europe are facing an even more difficult mission – to achieve rapid development and to maintain cultural identities in a world where frontiers are disappearing and competition is becoming increasingly fraught. Paradoxically, globalisation has pushed nationalism to the background of the transformations that are occurring in Central and Eastern Europe today – the same nationalism which in the early 1990s was the most influential ideology in the whole post-Communist space (Gellner 1992).

The Driving Forces of Globalisation

The recent publications of UNDP devoted to analysis of globalisation and its human consequences (UNDP 1999a, 1999b) emphasise four driving forces of globalisation: new markets, new technologies, new agents and new norms.

New Markets

In the 1990s globalisation has mostly taken place as a result of the spread of free-market capitalism and free trade throughout the world. The market is squeezing into increasingly more economic sectors and aspects of life, and also expanding geographically. More and more national economies are opening to international markets.

Liberal ideologies and policies promote the spread of free-market capitalism. The underlying lesson is that the more a country opens up its economy to competition and market forces, the more efficient it will become and the more it will flourish. This idea is an invitation to open, deregulate and privatise the economy. The liberal discourse is strengthened by the achievements of market capitalism, as it has proven to be the most effective way to increase wealth. In contrast, other economic systems have been able to distribute wealth more equally, but none has been able to produce it as effectively. This factor sometimes leads liberals to feel an uncritical sense of triumph and imagine that the free market is the sole recipe for all needs of social development and the only path that the world should follow.

However, market capitalism has its shortcomings. Although competition and the market can achieve the greatest efficiency, they do not guarantee balanced development and social justice, which are important to the public. The free market creates disproportionate concentrations of wealth and escalates inequality. Jolts in the international financial market during the last years have forced many of its former defenders, e.g. the billionaire George Soros and President of the World Bank James D. Wolfensohn, to call for greater international control over financial markets, a battle against poverty that has been exacerbated by globalisation, more attention to social problems, and thinking in broader terms than merely the categories of financial stabilisation.

It is important to touch upon one aspect of the free market that is called creative destruction. The increase in competition forces companies to merge and fight for a larger share of the market, because otherwise it is not possible to take advantage of innovations and the latest technologies. Those who are constantly inventing something new survive under capitalism, and this leads to the quick destruction of inefficient companies. Inefficient countries, which are not sheltered by protectionism, are also pushed to backwaters by capitalism. The speed at which innovations become goods and services under the conditions of an open economy is such that businesses must work faster, grow larger, become more efficient and reduce costs. Under these conditions large companies have a greater chance of survival. Under the conditions of globalisation, in order to enter and maintain one's position in domestic and international markets, businesses must be much more creative and are forced to join common supply and sales networks.

New Technologies

New technologies are the second most important driving force behind globalisation. Previous eras of globalisation were based on the invention of railroads, steamships and automobiles, which promoted transportation and trade. Modern-day globalisation is based on the use of computers, information technologies, microchips, satellite communications, fibre-optic cables, the Internet and dropping prices for telecommunications. These technologies make it possible for people to exchange information quickly and co-ordinate their actions in various locations around the world simultaneously.

New Agents

Globalisation is facilitated by multinational corporations, governments, certain influential individuals, international NGOs, and every regular consumer and Internet user. Multinational corporations are the largest providers of foreign direct investments in the world and one of the most influential agents of globalisation. Unlike dealers in the international currency market, who engage in speculative transactions with stocks and government securities, multinational corporations invest more in actual companies, especially in the areas of energy and information.

Many countries around the world are competing to attract foreign investors. Long-term factors that promote investment include a developed infrastructure, a skilled labour force, low levels of corruption and bureaucratic obstacles, transparency of bureaucratic procedures and a stable banking system (United Nations Conference on Trade and Development, 1999). These factors are even more important to investors than tax breaks. Latvia, as other Central and Eastern Europe countries is striving to create a favourable environment for investments. In thinking about the investment environment, the governments are trying to create conditions that would stimulate the flow of new technologies into the region, so that investment would facilitate an increase in export and also avert the creation of manufacturing plants that pollute the environment. It must be taken into account that the goals of multinational corporations and the government differ. The former seeks to increase profits and its competitiveness in the international arena, while the government's task is to promote economic growth.

Governments in many countries around the world are facilitating globalisation by implementing liberal economic policies, retracting

government control over the market, opening the economy to foreign investment, narrowing social welfare schemes, and turning over many public services to the private sector. These policies have some common features: privatisation of state enterprises; macroeconomic stabilisation and reducing inflation; reducing bureaucracy; decreasing budget deficits; lowering import tariffs; retracting limitations on foreign investment; limitation of monopolies; facilitation of exports; deregulation of capital markets; efforts to battle corruption; promotion of competition in the banking and telecommunications sectors; pension reform and introduction of pension funds (Friedman 1999). The influence of liberalisation and privatisation significantly alters perceptions of the role of the state. Increasingly, the state is perceived not as an institution that watches out for public interests, but instead, as an instrument that serves private interests (The World Bank 1997).

Not only “small” but also “large” agents are important for globalisation. The small agents do not have at their disposal the same large resources as governments and multinational corporations, but they can actively participate in global processes. These small agents include scientists, athletes, “Eurocrats,” managers of businesses, students, professionals, NGO activists, journalists, importers, exporters, skilled workers and other representatives of society. Latvia has a growing circle of people whose professional and personal contacts reach beyond Latvia’s borders and an increasing number of people are studying, working and living abroad, for longer periods of time. By becoming involved in international contacts and communities, these people acquire new knowledge and experience, and usually, they also improve their material situation and raise their status in Latvian society. However, internationalisation can also lead to a “brain drain,” i.e. skilled human resources leaving the country, which is one of the most severe globalisation-related threats to development in Latvia, and in small and peripheral states in general.

New Norms

The leading and legitimising idea behind globalisation is free market capitalism – an idea which claims that the more you let market forces govern, the more effective and fast-growing your economy will become. It is becoming increasingly recognised throughout the world that the free market is the most efficient institution for organising societies, and market principles restructure not only the economy but also many other spheres of life. This idea calls to spread free market capitalism throughout all of the corners of the

world. If Robinson Crusoe today found himself on a lonely island, then globalisation would have prepared Internet connections and access to stock markets to him, because someone would have opened, deregulated and privatised the island. Free market capitalism is being presented as the absolute and liberal truth of the globalised world.

The spread of the free market in the world is accompanied by the spread of liberal democracy. Globalisation promotes broader acceptance of democratic norms in the world and democratic principles are transferred to international relations. In a globalized world foreign relations are regulated by multilateral agreements, treaties and conventions, which are replacing norms that were based on the Cold War, the Arms Race and opposition. Particularly, the countries of Central and Eastern Europe are eager to sign multilateral treaties and join international organisations. The fact that 10 countries in the region have been invited to begin negotiations on accession to the European Union is perceived in these societies as conformation of their strategic choice to become included in the international community of nations. The countries of the region have all adopted human rights conventions, thereby affirming their readiness to respect individuality and human freedoms.

Governments and international NGOs unite in joint efforts that cannot be accomplished individually. Examples include international conventions on environmental protection, the preservation of biological diversity, limitations of harmful emissions, prevention of climate changes and protection of the ozone layer. Countries have also signed multilateral treaties on the protection of intellectual property and free development of communications and services, and a new multilateral treaty on investments currently is being prepared. However, many global processes remain without influential monitoring, which would ensure adequate control over these processes. This is especially true of the international financial market.

Globalisation and Periphery

Globalisation not only opens to a wider circle of people new opportunities that are based on intellect and technology, but also maximises both gains and losses. Financial capital, intellectual property and information technologies are becoming concentrated within a limited circle of individuals, organisations and states and there is a threat that the world may see the establishment of new forms of domination and supremacy. More than 90% of Internet users live in the world's wealthiest countries and only 0.2% of Internet users live in the world's poorest countries. 60 of the world's countries have become poorer

since 1980. 20% of the world's inhabitants who live in the wealthiest countries produce 86% of the world's gross economic product, while 20% who live in the poorest countries produce only 1% of the world's gross economic product. The value of the assets held by the world's three richest individuals exceeds the total value of property and assets held by all the world's poorest countries and their 600 million inhabitants (UNDP 1999a). AIDS, narcotics, international crime and poverty are affecting an increasingly broader circle of people. This circumstance of broadened opportunities combined with distribution that is becoming more unequal intra-nationally and internationally is the embodiment of globalisation's contradictory nature, which is creating new problems in human development. Globalisation can exacerbate backwardness and inequality for those individuals, nations and territories that do not have access to the new markets and technologies.

Thus globalisation can promote the emergence of new territorial and social peripheries which do not have influence over the driving forces of globalisation and which are shunted aside from its benefits. Under conditions of globalisation, relations between the centre and the periphery are no longer shaped as configuration of social agents around the central values of society and the dominant power and authority within the confines of a nation state. The centre which under conditions of modernisation served to consolidate society now, during the era of globalisation, is shifting, changing its dislocation and moving beyond the nation state; it loses its solidifying power. The centre seems to dissolve, because there are many new and 'external' forces that are trying to take the upper hand in society or some segment thereof. Society becomes similar to a supermarket, where there is a bitter fight for market share in every group of products, but where different kinds of commodities do not compete with one another. To put it in another words – society becomes polycentric while the periphery becomes plural. This means that the global forces may constitute a manifold domination over the peripheral zones and groups of society, and these groups might find themselves aggregately excluded, exploited and limited to narrow choices. This can be seen vividly in the evolution of poverty in the modern world in which a lack of income still affects the majority of people. These economic manifestations of poverty have now been joined by the lack of access to information and technologies, as well as growing dependence on knowledge that is created elsewhere.

The peripheral status of states, territories and regions in a globalised world is specified by several conditions – weak national economies, low competitiveness, distance from economic and political centres, weak

integration into international organisations, a deficiency of democratic governance, etc. However, a key social factor is the weakness of integrative links in society. This is seen clearly in the new democracies of Central and Eastern Europe, where the lack of an integrative centre is still felt vividly, where there is a lack of what Arend Lijphart has designated consensual democracy. Social action is marked by anomie and a lack of norms, and society seemingly does not hold together. Many people act opposite to common sense, the principle of the public good and the interests of others, and social action draws further away from the centre, rather than moves towards it, consolidating society around common values. Caring for one's own wealth and self-interest without caring for others is elevated into the main principle of action. Such a disposition of social behaviour hampers establishment of integrative relations in society and obstructs firming up democracy. It also keeps from flourishing the civil society, which is universally weak in post-communist societies. Roland Inglehart's research on the shift in values in the course of modernisation and post-modernisation (Inglehart 1997) has shown that modern societies are much more likely to emphasise greater individualism and values which focus on individual freedom, happiness, welfare and self-fulfilment. In the post-scarcity societies of Central and Eastern Europe, such materialistic and individualistic orientations are highly respected, which adds more strife to conditions where economic inequalities are expanding and poverty is rife.

One of the most important factors which creates peripheries and pushes social agents into a secondary role under the conditions of globalisation, however, is a lack of opportunities, resources and skills in globalisation. People, organisations and even entire countries have no access to new technologies, markets and information, or access to these critically important resources of globalisation is hindered, or else people simply do not know how to use these resources. This distances local agents from forces, which have a fundamental influence on their lives. If globalisation represents the establishment of individual scenarios from elements of knowledge, technology, markets, capital and information, then an inability to join in this game of combinations means the recede into the status of a peripheral and dependent agent.

The Iron Fist of Globalisation and Its Critique

The new global regime which has emerged under the influence of free market capitalism and liberal ideology promotes the conviction that there is

no other choice in the world. Communism has collapsed, socialism has been dismantled, and the welfare state has proven ineffective. Paradoxically, people may complain about the negative aspects of the free market and about the iron fist of liberal policies, they may call for a socially responsible policy or a “third way”, but the fact is that they cannot deny efficiency of the capitalist road and provide alternatively efficient models of economic development. Indeed, the strong side of liberal discourse is the convincing proof that free market capitalism is the most effective way to create wealth and increase standards of living. This capitalist argument is mediated, transmitted and adored internationally. Under conditions of globalisation, increasing numbers of countries throughout the world are trying to bring the liberal argument into practical policies – reducing government control over markets, repealing subsidies in national economies, opening economies up for foreign investment, and narrowing social welfare schemes. This is seen as the road, which the entire world must pursue. Other theoretical and political alternatives such as Keynesianism, social democracy and the welfare state are all seen as ineffective.

It is possible that the implementation of consistently liberal markets brings along with it better economic results than do inconsistent market reforms and flirtations with socialism. But the triumph of neo-liberal ideologies in the world nonetheless reminds us of a Darwinist approach to economics – a cynical and dehumanising approach to society. The absolutisation of neo-liberalism can be a point from which critical thinking can be developed and a search can be made for models of development that help to adapt global forces to human goals. Liberal discourse and policies have one obvious weak point – free market capitalism, although creates more rapid economic growth, generates enormous concentration of resources and economic inequalities. It does not create conditions for sustainable development and social cohesion. Competition and the liberal market are the best ways to achieve efficiency, but not equity, democratic participation, civil solidarity, and equal access to opportunities – something that is important for human development.

Critique of neo-liberalism, which in fact has established itself as new global regime, is a fundamental challenge for contemporary social thought, as part of the continuing effort to understand capitalism as a theory and as a social system (Albrow 1997). Since the beginning of 1990s UNDP is trying to broaden the vision of development goals beyond merely economic objectives. By publishing annual *Human Development Reports* in more than 90 countries UNDP seeks to promote sustainable human development ideas and policies,

which are targeted at both economic growth and aspects of quality of life – education, health, protection of the environment, reduction of poverty, gender equality, participation, and other (UNDP 1999a). Apart from human development concept, which has brought into development debate, there are other powerful and uprising ideas, which present a counterbalance to neo-liberal approach to development – the ideas of universal human rights, the empowerment of people, the development through participation, global governance.

Liberal ideologists and politicians usually lack ideas about ways in which people can be mobilised in pursuit of common development goals. In the meantime new alliances of individuals and organisations are emerging in the wing of critical thinking, which are standing for the public good and for sustainable development objectives. Here we can point to NGOs, which have undertaken functions of lobbying on behalf of the interests and rights of citizens, international human rights organisations, anti-corruption organisations, etc. We can also make note of the growing demands which civic societies in different countries are making for political honesty, transparency and governance that is closer to the population. The human rights movement throughout the world has undoubtedly made an invaluable investment in the popularisation of such values as individual freedom, equality, minority rights, child protection, women's equality and other values, which are of little concern in free market capitalism.

Powerful critique of “capitalism with its gloves off” that have appeared recently in social thought (Bourdieu 1998, Chomsky 1999, Giddens 1998) make it clear that we are about to experience new flows of critical thinking which, ironically enough, may frequently be based on a neo-Marxist approach. Critical theory is arguing that a better future is possible than the one, which is based on inequalities of the past and the present. Another sign of present-day critical thinking is an opposition to the structures of domination, which are embedded and manifested through major social institutions – the lordship of wealthy classes and nations over poor people and the Third World or the domination of politics and economics over the people's everyday lives. Critical theory is trying to dialectically overcome the gap between structure and agency. Although social structures shape everyday life, knowledge of structures can help people change social conditions (Agger 1992). In a globalised world not only states, multinational corporations and “super-organisations”, but also ordinary people have the right to create conditions for their lives. In other words, critical theory attempts to take an in-depth look at globalisation and social change, “which starts at home” (Agger

1992), with a purpose of empowering 'small agent' It may also well serve to recognise that life in an open world, which is ruled by a diversity of interests, is one in which individuals should develop greater tolerance and skills to harmonise self-interest and public good in a democratic way.

Privatisation of Public Space

The institutional foundation of globalisation is a free market and its underpinning liberal ideology, which also has an effect on policy. Everywhere in the world where a free market is established and liberalism gains the upper hand revenues rise and economic development accelerates. However, inequality and individualism also increase, social relations become more unstable and life becomes less secure. Liberalism creates new threats to the prevalence of society, as the free market, privatisation and denationalisation diminish the public sector and society's space of common interests. The impact of liberalisation lessens feelings of mutual concern and responsibility among people. As the state withdraws from its former role as society's caretaker, and with civic society being pressurised, there is no longer any influential agent to care for the common good. Everywhere in the world welfare-related state functions and social care are diminishing. In the name of new opportunities, people are more willing to dispense with public interests than individual gains.

Public space is being privatised, with severe consequences for the public good and the common benefit. The realities of Central and Eastern Europe provide a bulk of remarkable examples where it is obvious that privatisation has narrowed the common and integrative space of society. The state's refusal to provide many kinds of social services to the poor, and its inability to deal with the social problems that have occurred as the result of economic stratification are the most commonly cited evidences. The poor are usually left to fend for themselves, in their isolated spaces with limited opportunities. It is not only the negative consequences of transition, but also the economic growth and increase in material well being which are accompanied by diminishing of the collective space. By laws and various methods of social and territorial exclusion the private property relations are applied to common space which now becomes detached from the public and is restricted against access by others. A vivid example of this is seen in the way in which parks and gardens in Latvia's capital city of Rīga have been used in the last several years. Private attractions and closed parking lots have been erected in some

parks, and despite complaints in society, public access to recreational zones has been narrowed.

The state withdraws from many sectors of public life and responsibility for ensuring public housing, education, healthcare and pensions. The scattering of state has been common all over Central Europe, which has discredited the public interest and has created a gap between population and politics. The public sector crisis reflects the incapability of the state to stand in defence of the public interest at a time when many people have ended up losers in transformation and need real help. Human development balance sheets in Central and Eastern Europe and the CIS in the 1990s show an increase in registered and long-term unemployment, a widening income gaps (the Gini Index has grown constantly in all of the countries of the region), and an increase in the proportion of poor in overall populations. At the same time public spending for health and education remain low (UNDP, 1999c). It should be noted that many of the achievements of welfare state are also being dismantled in Western Europe. The influence of neo-liberalism and globalisation bring about a fundamental shift in the idea of the role of the state. The state is no longer seen as a shelter and caretaker for the public interest and the common good, but as an instrument, which promotes the private interest. The consequence of this is egoism among politicians, and anti-parliamentarian moods and distrust in state among population. Governments argue for the privatisation of public services, which is all too often set as a goal unto itself, without consideration of whether the results are effective.

In a recent critical book "Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market", Pierre Bourdieu argues that betrayal of the public interest, egoism in politics and the silence of intellectuals are all parts of a market tyranny. In a period of crisis of confidence in the state and in the public good, two tendencies emerge – corruption among the rules which is linked to a decline in respect for the public interest; and a distrust in politics, alienation and apathy among those who are the governed (Bourdieu 1998).

Corruption is a critical indicator of a neglect of the public good. According to the global anti-corruption NGO Transparency International, the index of corruption is much higher in the post-socialist transition countries than in the countries of European Union, the OECD or the first world as such (Transparency International 1999). The transfer of public property to private purposes in the countries of Central and Eastern Europe have been implemented at all costs, and privatisation has been worshiped as a state religion. The efforts of governments to serve private interest have frequently

lead to clientelism and corruption. Political leaders in the region often have a wide circle of friends, through which the public interest is put into private control. They are selfishly concerned about attracting attention to their personalities and they like appearing in news and columns of the newspapers. Their public image is personal, and it often lacks connection to the public functions they are supposed to be engaged. In post-socialist countries it is not at all uncommon to see a contradiction between publicly declared democratic and legal norms on the one hand and the actual behaviour of political and bureaucratic leaders. Fancy cars and elegant government offices paid for with taxpayer money are signs of political egoism, which taken together make it increasingly difficult to answer whether politicians care for the common good.

Critique of egoism of politics and retreat of the state serves as a reminder that in globalising and liberalising world there is a need for greater defence and representation of public interests at all political levels. In other words, under conditions of freedom, individualism flourishes on its own, and therefore, more care should be invested in strengthening common values. This can be accomplished by urging people to incorporate respect for others and concern for society's common interests into their own motivations for action and also by promoting civic co-operation.

Globalisation and Everyday Life

Globalisation is not something removed from everyday existence, which exists in some remote, faraway place. Globalisation affects the lives of each individual. Today, the work of many is inescapably associated with computers that are connected to the global Internet network. The global financial market functions simultaneously in the whole world and affects the stock prices, currency exchange rates and interest rates in many countries, causing the inhabitants of these countries to worry about their private deposits and pension funds. As free trade becomes more widespread in the world, people are able to fill their everyday consumer baskets with goods that are produced in various continents. High-tech and science-intensive technologies are quickly commercialised and turned into goods that are sold in global markets. These goods improve the material aspect of life and also serve to unify people's lives. The global entertainment industry unites people even more than the global market for goods. Millions of people all over the globe simultaneously watch the Olympic Games on television, or watch the Academy Awards or charity concerts, thereby becoming participants in world-scale symbolic exchange.

One of the spheres where globalisation has exhibited itself most surprisingly is that of intimacy. The forms of intimacy are undergoing change – the sense of identity, family, love and friendship, interpersonal relations and the relation between people and time. As communications diversify, new opportunities arise to join new communities, and this presents a serious challenge to existing senses of belonging. The pace of life is accelerating and people must manage to juggle an increasing number of tasks simultaneously. A lack of time keeps people from paying sufficient attention to their families and caring for their microcosm, which is the framework for human development.

Globalisation not only affects corporate behaviour, it also alters the character of work and careers and, by extension, the rhythm of individual lives, which become more dynamic and less safe (Senneth 1998). In today's increasingly competitive environment organisations are becoming unstable, and this has an impact on the way people work: they work more and more, often managing more than one job, changing jobs, and moving from regular employment into short-term project-type work. In these circumstances employment is no longer long-term and secure, but instead it often becomes fragmented. Today's way of working provides not only ways in which to prove oneself, but also creates insecurity and stress. Risk has become part of working. This means that people must constantly keep themselves in top form in order to retain their competitive edge in the labour market. This often happens at the expense of one's health, family and freetime, in reality narrowing and even damaging other important opportunities in life.

The international demonstration effect is yet another effect on everyday lives. Populations of peripheral countries experience stress, as their taste and consumer desires are dictated by global and usually Western standards. The inability to maintain this level of consumption creates stress and even leads to corruption. Incidentally, this may partly explain the actions of those officials in the developing countries who squander taxpayer money. The pressure of international demonstration, in advertising, for example, has been so strong that the rationality and traditions of many societies have been shaken to the core. In just one decade, Western standards of consumption have been applied to the post-socialist and post-scarcity countries of Central and Eastern Europe. Consumer choices have widened enormously, and consumer frustrations have deepened correspondingly. For most of those who have trouble in making ends meet, it is impossible to balance consumer desires with the monetary abilities of households.

These everyday experiences suggest that the basic human condition is transforming under the pressures of globalisation. Life is being displaced somewhere between locality and globality, social relations are becoming fragmented and short-term, as if they were “made of biodegradable plastic and designed for recycling” (Bauman 1996), identities are individual rather than collective projections, and flexible communities are preferred to stable institutions.

Pursuit of Opportunity

The human desire to create and take advantage of new opportunities is a feature of contemporary culture and individualisation, and no rules exist to prevent this. Globalisation has opened up a new level of opportunity for those individuals who have access to the resources of globalisation. As Ulrich Beck has argued when speaking about the effects of globalisation in personal lives, nothing is as useful as the illustration of a lady who splits her life between Munich and Kenya. She changes locations, but also changes the borders of separate worlds, nations, religions, cultures, skin colours and time zones. Beck calls this the multiple location of individual biographies, writing that mobility in old sense as movement between two points in social hierarchy or along the landscape is losing its significance. What is coming forth is the *inner* mobility of an individual’s own life, for which coming and going, being both here and there across frontiers and at the same time has become normal thing (Beck 2000).

Zygmunt Bauman has developed a similar argument about mobility as the most powerful and coveted stratifying factor in our late-modern and postmodern times. The freedom to move is not shared by all. Some of us have become truly and fully global, while others are fixed in their locality. Contrary to the optimistic vision of endogenous development, this often means deprivation, segregation and exclusion. Bauman writes: “Being local in a globalised world is a sign of social deprivation and degradation” and there is “progressive breakdown in communication between the increasingly global and extraterritorial elites and the ever more ‘localised’ rest” Bauman points to an intimate connection between the mobility of individual lives, the speed of travel and social cohesion – new speed and new mobility tend to polarise a society. More to the point, whoever is free to run away from a locality is also free to run away from consequences, “leaving to the locally bound the task of wound-licking, damage-repair and waste-disposal” (Bauman 1998a).

The desire to take risks in order to try out new opportunities, and the fear of losses which may be incurred if one stops at what has already been achieved – these are two of the traits of the mobile, post-modern human being. This is a person who never says *no* to new opportunities and, indeed, the word *no* is heard less and less frequently in our fevered age. The article must be done by next Wednesday. The new project must be started on Friday, the flight is on Saturday, a few jobs are not yet completed, but new ones are on the horizon.

The chase after opportunity and the *yes-culture* have not taught people to limit themselves, and this is particularly true in post-scarcity societies. People agree to take on *one more* job, *one more* project, *one more* market transaction and contract. This formula of life pushes life forward at an ever accelerating pace. By saying *yes*, a herd of mobile individuals mediates through and across social settings in search of multiple benefits that could be acquired on the basis of mosaic and *ad hoc* relations. Attempts to broaden opportunities can lead to a completely contrasting effect from human development. Jobs are becoming more unstable and more intensive. By working more, people are overburdening themselves, thereby eliciting chronic fatigue and psychological stress. Furthermore, the increased workload indirectly and unintentionally is increasing pressure on others who feel that they also must also raise their level of productivity. Hence, globalisation exhibits itself as new opportunities and also as a new stress that people feel in their everyday lives. If at the macro-level, globalisation is associated with a disappearance of social controls over the global flows of capital and information, at the micro-level it involves lessening control over one's own mobility.

The achievement of opportunities and the utilisation of life chances depend on the competitiveness of the individual. Competitiveness means the individual's readiness to operate within the capitalist system of incentives. This system is ruled by private interest, the profit motive, and the laws of the market. It is in constant motion, always calling for better products and services, for self-improvement, for more work, and for the ability to manage stress. Individual competitiveness is determined primarily by education, qualifications, and initiative.

Precisely because not everyone has enjoyed the same opportunities (for example, with regard to privatisation) and the same resources, society has become divided into "losers" and "winners" The boundary between these groups cannot be drawn strictly, but it is certainly felt in society. The political elite, the educated and entrepreneurial, the young and the active, businessmen and women, the new professionals cold forth by the market economy, and the

growing middle class are numbered among the successful. They have been able to use social transformation to their own advantage, and they are simultaneously the product and the producer of these changes. A second group is made up of those people for whom the changes have brought more losses than gains, and their present circumstances are formed by an accretion of the negative consequences of the transformation.

Social stratification studies show that during the period of post-Communist transition, for instance in Latvia, personal prosperity and satisfaction with life has increased for those individuals who have become involved in the private sector either as entrepreneurs or as skilled employees, as well as for those who have a "multi-active" lifestyle, working at several jobs and creating several sources of income for themselves (UNDP 1998). This shows that participation in change has been dependent on certain crucial human resources that are not shared equally by all: education, connections, initiative, and, not infrequently, access to the powers-that-be.

Unfortunately, differences between losers and winners have a tendency to become structurally embedded as the signs of inequality become more closely tied to specific social groups, such as rural residents, pensioners, single mothers, families with many children, the disabled, those in pre-pension age looking for work and those who lack the will, the skills, or the resources to find alternate employment in a competitive environment. All these groups find themselves in an unfavourable situation due to a combination of factors: they have lower incomes, greater difficulty finding work, more limited opportunities for communication, and all the other problems. While the successful, the 'upwardly-globally mobile' keep increasing their material and social welfare, the unsuccessful suffer the negative effects of both transition and globalisation alone, fighting for survival without any particular support from the society or the state.

The return of individualism and the retreat of the state make it possible to blame the victim, claiming that he or she is responsible for the victim's misfortune. Victimisation of the poor is a widespread practice in post-socialist countries, where the state has adopted the liberal position that everyone is responsible for themselves. It shifted the burden of responsibility for their own welfare onto the shoulders of individuals before many of them were ready to bear up under its weight. It neglected the fact that the Soviet or Socialist regimes made many people dependent on the state's external support. Now these people, finding themselves in crisis situation, having lost their jobs, or facing uncertainties of globalisation and European integration do not know how to answer the crucial question: "What should I do now?"

Until now individual competitiveness has been left to the individual. Some have been able to compete while others have not. The role of the state in the development of individual competitiveness and human resources must become pro-active and significantly larger. The process of developing human resources may lead to successful co-operation between major agencies: the state, NGOs and the private sector, and may lead to the emancipation of public concern about competitiveness and globalisation skills of every individual.

Transformation of Identity

At the beginning of the 20th century the classics of social theory wrote that individuality and collectivity, communality and difference were the factors which shaped the basic structure of social identity. Durkheim studied collective consciousness and solidarity whereas Simmel focused on the subjectivity of the individual. Social identities have always been shaped in the reciprocal or even contradictory interaction between individual and collective.

As the 20th century passes into the 21st, however, social identity is undergoing an unprecedented crisis, one that is manifested as the growing conflict between the freedom of individual identity, on the one hand, and efforts to preserve common national, territorial, ethnic and cultural identities, on the other. The process of globalisation, which tears down the boundaries within which all the previous and traditional forms of identity had been constructed, exacerbates this identity crisis. Indeed, globalisation poses an unprecedented challenge to identity. Life in an open society where boundaries are being erased challenges accustomed social structures and stable forms of collectivity that were shaped under the framework of a divided world and that formed people's understanding about social order, security and the establishment of their personal lives. Globalisation poses a challenge to the sovereignty of the national state, to its currency, borders, citizenship, administrative independence and cultural autonomy. In many functions, these institutions are being replaced by transnational structures, which establish suitable conditions for a globalized environment. Many people are not prepared to accept these new structures as conditions for their actions.

It is only the minority in various societies that is operating actively with such global resources as information, finances, higher education, high technology, professional qualifications, innovations, free market relations and foreign languages. Most people cannot take advantage of these resources and incorporate them in the structure of their action; many simply do not know

how to do so. These people see globalisation as an external force in which they cannot participate and over which they have no control. Their attitude toward globalisation is based on a sense of insecurity about their future and fear of threats against their common (national, ethnic and cultural) identities.

One issue that exercises many small and peripheral countries, including Latvia, is the matter of whether participation in globalisation and using the benefits of an open world will allow for the preservation of the Latvian identity and traditional values, with which Latvia differs from other states and nations. This question is of interest both to those who are actively involved in globalisation and those who are watching from the sidelines.

Zygmunt Bauman has described identity as a dream from which the bourgeoisie has not yet awoken, but which the masses have already forgotten. Bauman is not the only one sociologist who has considered the ambivalence of identity. Other theorists define identity as a sense of belonging to a group, a nation, a place or a religion. Yet others stress the difference between identity of *me* and identity of *us*. Researchers in the field of individual identities devote a lot of attention to gender, the body, autobiography and life crises, while sociologists tend to focus more on interaction between identity and environment.

Anthropologist Frederik Barth has written that in the process of identification people draw boundaries and identify the *we* group that is on this side and the *others, them* and *aliens* who are on the other side (Barth 1969). Nationalism theories add to this analysis, shedding light on group relations, stereotypes and fears of strangers. Some theories look at identity as an ethnic and linguistic issue, while others include politics and even technologies into the mix. In the mid-20th century theories of structural functionalism claimed that identities arise from history, but contemporary action theories are more likely to propose that identities actively shape society.

Over the last decade identity has been the subject of intensive sociological debates, and the upper hand has been taken by those who see identity as something which people establish themselves. People choose the content of their identity in order to justify their actions and to establish societies, which meet their objectives. This is possible if we accept that the road towards the future leads through identity and action.

Identity as a postulate

“Though all too often hypostasised as an attribute of a material entity, identity has the ontological status of a project and postulate. To say

'postulate identity' is to say one word too many", writes Zygmunt Bauman. In postmodern times, the catchwords of identity are activity, project and creation. This fairly radical approach to identity allows Bauman to analyse identity as a tool, an instrument and a core project. According to this approach, individual action is built around an identity-opportunity axis. What Talcott Parsons called the action frame of reference – predominantly fixed institutions, norms and relations, which determined social action – now has become the dynamism of an agent based on his or her identity and perception of opportunity.

The postulated identity is acting one. It acts and moves at the same time, it never calms, settles and is forever changing location. Bauman elaborates this 'mobility argument' by adding the observation that flexibility makes identities unreliable, and their stories cannot be trusted (Bauman 1998b). This is a very paradoxical outcome – the mobile identity may well be detached from the autobiography, which has always been considered a safe domain for individual identity.

The best place to consider our identity is in a transcontinental aeroplane, when time and direction have become confused, and you are flying to a city which, in your memory, is confused with other cities. Then you come to understand that identity is travelling. It hangs in the air, and there are many places for it to land.

In the early 20th century Simmel divided social actors into friends, enemies, strangers, competitors, flirts, wasters, the noble, the adventurous and the poor. He did not, however, list the major hero of our time – the traveller. The traveller is not any longer the isolated decadent who one used to populate the salons of Berlin in Simmel's time. Today he or she is a purposeful adventurer, a violator of borders who travels from city to city and from country to country. Today's traveller can be an entrepreneur, a risk taker, a manager of an international company who moves the economy and enables the global markets. A traveller can also be the crosser of ethnic, cultural and a lifestyle boundaries within a society, the agent of an open society who tears down prejudices and feels free to engage in various groups. However, identity can also be considered in a completely different situation – when you are relaxing in a warm bath or standing in a field and watching an aeroplane fly past you on a quiet evening. This situation reminds that in addition to travel, an identity also needs a stop, a home, and it longs for some sort of final destination.

As a postulate, identity nurtures activity. Thomas Luckmann and Peter Berger wrote: "The world of everyday life is not only taken for granted as

reality by the ordinary members of society in the subjectively meaningful conduct of their lives. It is a world that originates in their thoughts and actions, and is maintained as real by these” (Berger and Luckmann 1966, pp. 19-20). In the postmodern and globalising society, the reality is constructed even more actively via different identity acts and projects, and there are fewer and fewer social areas, which are taken for granted.

Transition towards individuality

Research into agency in postsocialist societies suggests that identity drives social change in an active way and influences the emergence of new social structures and relationships, which reflect the desires, and efforts of people as aimed toward what they want to become (Tisenkopfs 1995). People today usually want to be different, and identification is manifested mostly as individualisation. The yearnings of individualism increase, values are aimed at individual self-satisfaction and self-fulfilment. This is represented through new lifestyles. The significance of traditional social relations and the influence of major groups such as class and nation are forced to recede. It might be said that identity is regrouping in the direction of individuality. Culture, ethnicity, nationality, and state are no longer collective dogmas, which people should follow. Rather, they are optional forms of sociation, which individuals establish themselves. The ties of collectivity and solidarity are no longer inherited directly under these circumstances but shaped in free association among individuals on the basis of their professional, political, leisure and other interests.

Latvia’s history since the restoration of independence in 1991 has shown a shift from ethnic nationalism, which inspired the independence movement, to a multiplicity of forms of identity as well as new forms of civic collectivity. The desire to pursue individual difference – to obtain and demonstrate specific, individual identities and lifestyles, which emphasise the unique nature of the person – is by far a more powerful desire than the wish to nurture ties of solidarity. These efforts toward individualisation are most commonly seen among the young, among the *nouveau riche*, and among the emerging middle class in Latvia.

The restructuring of identity towards individualism in Central and Eastern European societies has been the inevitable result of the triumph of market capitalism and liberal ideology as well as precondition for these. Individualisation has been also fostered by withdrawal of the state from public scene. Return of individualism in post-socialist societies has been a way for

these societies to return to the Western world (Lauristin and Vihalem 1997), which is itself experiencing an upsurge in liberal democracy and individualism. Bourdieu (1998) argues that the return of individualism is a kind of self-fulfilling prophecy, which tends to destroy the philosophical foundations of the welfare state and, in particular, the notions of collective responsibility and solidarity which were once the fundamental achievement of social thought. The shift toward individualism in the countries of the Central and Eastern Europe, until very recent time when civil societies have started to emerge, has had no alternative, and it has been promoted by the processes of globalisation, among other factors.

However, individualism has its limits, and these are set out by the existence of a law-based state, as well as by the need for solidarity and social cohesion. The emergence of individualism involves the serious problem of excessive egoism and intolerance at the expense of social cohesion and integrative relations in society. In Latvia, there are several such identity-related problems. One part of the population – usually those who are better off, more educated, belonging to the elite groups and those who take advantage of the opportunities of globalisation – care for themselves, and their identities are egoistic. In a society where inequality is on the rise, egoism of ‘haves’ and their mobile identities tend to cement inequality with cultural and symbolic means. Other part of the population – usually the poor, ‘have-nots’ and those who are excluded from the processes of globalisation – are not prepared to recognise and prize multiplicity of identities. These people long for large and embracing collective identities, which provide them with imagined sense of security. In Latvia these large-scale identities are most often expressed in ethnic form. Many people are unaccustomed to perceive their identities in a plural way, and some are holding stereotypes about ethnic, gender and other identities.

Never before in society there has been such a variety of identities, nor have there been such active efforts to reach agreement on the basic principles of communal life at the national and global levels. People can freely choose large and small, ethnic and class-based, national and European, closed and open, inclusive and exclusive, friendly and unfriendly identities. The problem today is not a lack of identities but it is a lack of tolerance. Every identity embraces value to the concrete individual. However, from the perspective of society, what is important is social cohesion, which presumes the inclusion of all members of society and access to opportunities for all. A harmonised society is one in which relationships among individuals are based on balance of competition and co-operation, not on hate and permanent conflict. Here we

come across the important issue of the reciprocity of identities and solidarity in a social space.

Identity, time and space

Identity cannot exist in a vacuum. It needs a shared space in which to establish sympathy and friendship with other identities. Therefore identity is sensitive toward the way in which the common space is arranged. The classics of sociology believed that social order is established if people include the central values of society in their actions.

This thesis is true if there are central values in the society. Speaking about present-day Latvia there are little truly common values whereas individuals act feverishly and, usually, on their own. In this case, the social space can be analysed in an ethnomethodological perspective, which focuses on the regular and reiterated common-sense procedures by which individuals interpret their behaviour. In that case order is shaped not by abstract norms such as 'democratic values', 'free market relations' etc., but rather by the repeating of actions, attitudes and judgements. What occurs regularly and most frequently, shapes the common space and human understanding learns to accept it as a new social norm. Partisans of the rule of law can claim, for example, that corruption is a bad thing, but if considerable number of people have learned that it makes sense to give a bribe, then corruption becomes the public norm. Doctors and demographers can fret over the fact that public health is affected by misuse of alcohol, but if every fourth man goes to the store to buy vodka, alcohol becomes a part of the structure of society. This logic of repetitiveness requires that good things happen in the common space.

The public space in Latvia (and it is no exception on the post-communist landscape), however, is conflicting and repeated situations in it include scandals among the elite, violations of the norms of law, and alienation between society and administration. Many individuals feel distanced from it, as if they were not to blame for these failures of an immature democracy. There is a shortage of positive repetition in the common space, which would allow people to follow examples of successful development and building of cohesive relations. There is a lack of critical thinking and participation that would help to structure public space in a more harmonious way. Is it any wonder that many identities feel lonely and have trouble in finding friendship?

Identities also need a favourable time. It is surprising how many people nowadays suffer from a lack of time, replenishing their space with scattered

and, in the end, alienated activities. Identity requires time, which people can spend for *themselves* and for *us*. There has to be time to take a walk, to read a book, to enjoy the autumn landscape. Time for love and slow friendship. Identities need time for *them* and *others* as well – to talk to the neighbour, to become involved in public organisations, to participate in the community life and take part in all those tiny forms of common activity, which strengthen solidarity. There is a lack of such time, skills and money, which lead people to social isolation and the weakness of civil society. Relatives gather less frequently, choirs fall apart. Concerning Latvia this is a metaphor of two million Latvians scattered across small towns, farms and forests, and they do not talk to one another. Perhaps this is their bitter Nordic identity and their strength.

Discussing the issues of late-modern society, Anthony Giddens has emphasised the importance of self-reflection in identity (Giddens 1991). Reflection is the inner clock of identity, and it must not run around the clock faster and faster. If people only act, if they do not stop, if they run but do not reflect, their identities become fragile. They lose the ability to predict the consequences of their actions and to evaluate risk. A lack of self-reflection impedes people from perceiving dangers, which are hidden in every segment of risk society – it is one of the reasons for the growing number of traffic accidents. Accidents and traumas are examples in which the aggressiveness of the common space and the lack of reflection on the part of the individual lead to dramatic consequences.

Money and identity

Individualism means that identity today is closely linked to money. Many people go so far as to believe that money is the best form of identity. There are people who do not trust in any other identity projects than these, which lead to money. Such people reject verbal construction of self, thinking that verbal identity, unlike money, has no value, and unlike style, it has no appearance. For them identity seems confusing or even senseless if it does not generate income.

Simmel wrote that money is an important form of human interaction, which must be fulfilled. If this form is empty, i.e., if there is no money, there is reason to doubt whether fully vested social interactions between people exist (Simmel 1907/1978). The importance of money is proven by those who possess it. The world is changing, and every time it transforms, we have to buy a new entrance pass. That is why money is important – people need it to

enter the world, to engage in reciprocal interactions, to become involved in events and relationships, to obtain and maintain their social status. Changes in society determine that money is needed without interruption, and in increasing amounts.

Simmel said that money is a pure quantity, so its ideal rests in its amount. People want it all and at once. In a financial survey a banker, however, remarked to this ideal: "That's wrong. People need money sufficiently, but without interruption." The banker was right – it makes no sense to have all of the money, because one cannot participate in everything. The amount of money has to be commensurate to the aggregate of interactions in which an individual is involved. Then it ensures socialisation and widening of interactions.

Globalisation is opening up new ways of earning money. To quote Thomas Friedman: "The global marketplace today is an electronic herd of often anonymous stock, bond, currency and multinational investors, connected by screens and networks", and they can make a million dollars with a snap of their fingers at the stock exchange. Under conditions of globalisation, however, not everyone can ensure an adequate increase in their cash flows, and subsequently, sustain their social reproduction and the necessary amount of interactions. Many people lack the unique skill of obtaining and increasing wealth and are pushed into the backstage of society. These people are doomed to limited interactions and have little chance to nurture and demonstrate the latest lifestyles. Their social appearance is seen at the bread store, shopping quietly. They are the ones who inhabit the corners of society, where the trending developmental rarely manifests itself and where the difficult present is reproduced again and again.

Money is more powerful today than ever before, but it has changed its appearance becoming invisible. It exists in electronic form as connections and communications. Money has become estranged from the traditional work and values. The way in which it is made nowadays has changed and so have the human relations around the monetary transactions. The traditional ways of getting money – the proper work based on Protestant ethics – are no longer key. Those who wanted to increase their material welfare and build their future on the basis of traditional work and values in the post-communist society were quickly disenchanted and ended up poor. This has been exemplified in a harsh fate of the industrial proletariat in cities and the farmers in the countryside.

Contacts, communication, social and technical networks and *ad hoc* projects are the buzzwords when it comes to making money these days. The

interactions which money causes are changing. In order to make more money, people engage in more frequent and more varied contacts. Their interactions are getting shorter, fragmented and aimed at rational efficiency goals. When money is earned in this way, people put together the most unimaginable forms and areas of action, and it is difficult to identify social action as a homogeneous and integrated act. A sociologist, for example, can simultaneously be involved in five different projects – one concerning biological farming, one on national identity and yet another about technological assistance to small businesses. The appetite for more money has caused an avalanche of new interactions fragmentary and fevered – basically a new model of social action, which is virtually a cocktail of purposeful behavioural acts, nonetheless never descending into chaos. The new type of social action is characterised by extreme purposefulness and lack of time. Many people work at more than one job, they work on Saturdays and Sundays and at night. Someone complains from time to time: “I have to run around from one place to another” Someone else occasionally sends E-mail message: “I have bitten off more than I can chew.”

The hunger for more and more money has taken over modern man, and has nearly eliminated ability to say *no* to new opportunities and chances. On the contrary – people try to take advantage of every chance that comes across and it would be odd if they did not do so, because these are the chances of their lives, which in society net necessarily get fulfilled.

Identity and lifestyle

In addition to money and identity, style is the third basic form of life. Unlike the first two, it has a colour, a form, a smell, and it is visible. Style is the balance between money and identity, and it is difficult to accomplish one. Style is the most difficult form of interaction, it requires both money and identity, but not every mix of both results in style.

The basic function of style is to give form to money and to materialise identity in meaningful signs that can be perceived. Style involves eating habits, the manner of speech, the colour of the necktie, fashion, powder and all of the other decorations with which people embellish reality.

Style requires two resources – money to buy and an identity to want. But there is still a third resource – the time in which to spend the money, to buy and shape one’s life according to his or her intention.

Life is more than just money, and a pure time is not yet life unless a person is a philosopher. Those who have achieved a balance between money and time have done a good deal. They have sculptured their lives as pieces of

art – as a harmony of money and time – and they recognise the value of their life. In order to achieve this balance, one has to have both greed and sentiment. Time comes and goes, leaving behind a specific sense of time – a bittersweet yearning. One who has greed and melancholy, a passion for money and a longing for the time that is being lost, has a good chance to find one's own style.

All resources of style are limited, but the most deficit thing nowadays often is not money, but time and melancholic feelings, therefore contemporary style, just like contemporary social action, is becoming eclectic and fragmented. In the early 20th century the bouquet of style involved Art Nouveau, Fauvism, Symbolism, Cubism, Expressionism and other forms of *avant garde* and style was inspired by the high culture. Today style is a form of individual self-expression, which emerges, manifests and vanishes in everyday life. Style comes from life and is a form of life itself. It is born and it fades in the street, in stores and in the occasional moments when people can be alone with themselves.

A new structure of identity?

The postulation of identity under conditions of globalisation is one of the most difficult challenges facing individuals and entire nations today, because people are being forced to find the balance between the fulfilment of their individual lives, their collective belonging, and their common survival in the open world. Globalisation sharpens attention on the future goals of identity, calling on people to restructure their identity in a way that includes in its structure not only 'traditional attributes', such as origin, language, ethnic background, and national belonging but also the new forces of globalisation – technology, information, finances and the market. If ethnic identity is based on ethnic tradition, why could not a 'globalised identity' be based on the skills to use information and communications technologies?

If identity is a unity of action, which integrates knowledge, tradition, innovation, technology and market, its achievements are rooted in the way in which individuals define their freedom and act correspondingly. If someone feels the spark of entrepreneurship, he or she can include means of production in the structure of his or her identity, mix them up with investment, cover it with the sauce of market relations, scatter a handful of risk over it and release it into the marketplace. Commodification of identity proves if there is someone who buys it. In global capitalism, the market specifies the value of identities, just like the value of commodities, and the value of identity is not

determined by sweat or by history. If an identity is not in demand, it may have an inappropriate structure. Perhaps it has not been marketed well or maybe it lacks innovation, or is based on out-of-date technologies? Or maybe it is too unique to gain the wider marketplace?

The issue here is whether the contemporary identity crisis – the one which is being experienced by population of peripheral nations – can be overcome by reconfiguring the structure of identity? Can the traditional ethnic, national and cultural confines of identity be expanded to include knowledge, innovation, risk, modern technologies and markets, without losing the solidarity, language and culture that is characteristic of every social and national community?

The story of identity has become a short one during the last decade. From the contemplation about the past identity has now become a category of will, the future and action. The postmodern human condition recognises action and achievement, and passiveness of identity becomes a burden. In order not to lose out people are seeking to liberate themselves and to refuse limits. The transformation of one's identity into one's life achievement is a new identity practices which individuals, nations and other social agents are learning in the open world.

Identity is a project called a life and it is led by a creative action. Nothing in life is really mandatory. Everything is merely possibility, and identity links one opportunity to the next. If people or nations were born with predestined life courses, there would be no place for identity. Happily, the tracks of life are different, and identity keeps us on the right one.

Conclusion. Identity and Human Development in Periphery

In the perspective of 21st century, identity is a new unity of tradition, language, knowledge, innovation, technology and market. Many peripheral countries are trying to postulate their national identity by adding to its construction exactly these decisive forces of globalisation. The objective of these efforts is to utilise identity in order to achieve greater recognition for small countries in the world, to shape their image, to improve the competitiveness of national economies, and to achieve more rapid development. For example in Latvia, when elaborating the country's development strategy, the government has been encouraging public discussion about national identity and its long-term objectives.

Opportunities that are created by globalisation and which are the aim of individuals and countries alike intensify the climate of competition in the

world and change notions of what is valuable and desirable. Capital, resources and the entire economy are being transposed to an intellectual basis. This increases the role of science and education. Increasingly more people and nations are associating their futures with education and technological development, which can compensate for a lack of traditional types of capital and serve as a basis for accelerated development.

Postulating identity in a globalised world means undertaking a concrete innovation, overcoming barriers in action and establishing efficient mechanisms which enable achievement of development objectives. One of Latvia's strategic goals being discussed is to achieve an economy and society that are based on knowledge (UNDP 1999b). A socio-economic model of this sort, as opposed to the status of a country that is based on agriculture, light industry or transit, would ensure competitiveness for the national economy and the sustainability of human development.

Globalisation typically entails the liberalisation of trade, internationalisation of market and production factors, an increase in direct foreign investments and heightened competition. These factors determine the transition to an economy based on research and technological output. Innovations and State policy that supports them become essential driving forces of the economy.

In a small country with an open economy, like Latvia, vigorous scientific and technological research and creative work are a vitally important means of competitiveness and protection. Sometimes these are called the "new weapons" of the economy, as tariffs, quotas and other means of market obstruction lose their former meaning under the conditions of globalisation. Globalisation opens rapid development opportunities to those countries that are opening up to the world market and which base their economies on scientific and technological research and innovations.

Latvia, as many other small and peripheral countries, is seeking a development strategy that is innovative and directed toward the future, and which would promote economic growth and sustainable human development. For peripheral states it is important to decide in which sectors it will develop scientific and technological research and high-tech manufacturing, as a lack of resources often make it difficult to ensure support for all sectors. It is important to decide which sectors' development will be based on the procurement of technologies and linked with the consolidation of qualified labour, and in which sectors investments should be attracted, thereby promoting the co-operation of multinational corporations with local small, medium-sized and large companies.

Based on the analysis of globalisation and human condition, it is possible to draw some conclusions about human development in peripheral states.

The government, the private sector and individuals are jointly responsible for the creation of a competitive economic structure in the country and for the successful advancement of human development. Co-operation between the government, NGOs and private companies is necessary to achieve greater influence on globalisation processes and to obtain control over them. It should be remembered that the economic upswing of small countries has been based on a state policy that actively supports scientific and technological research and tertiary education.

The opportunities of individuals to participate in globalisation and their control over its processes are broadened by participation in social networks. People have greater possibilities of influencing technology, policies and the market if they are involved in NGOs and interest groups. Therefore, under the conditions of globalisation, an activated civic society is one of the most important preconditions for sustainable development.

The globalisation opportunities of individuals must be fostered – their access to technology, information, knowledge and finances. Information and communications technologies must be made much more accessible. It is necessary to democratise information and technology. Human development would be advanced if each family had access to computers, the Internet and credit cards. These three resources not only render electronic commerce possible, but also broaden the possibilities of obtaining information and education.

The ability of individuals to globalise must be developed, and they need to be trained how to use globalisation resources (computers, modern technologies, finances, the Internet and new forms of acquiring knowledge and qualifications), so that they could use these resources to raise their standard of living, improve their education and qualifications, obtain work, tend to health-care needs and achieve the consolidation of a civic society.

Primary globalisation opportunities, which are associated with finances, capital, technology and labour, and secondary globalisation opportunities, which are linked to information, knowledge and social contacts, must be used. As primary globalisation opportunities are more limited and financial resources and capital are more difficult to come by, participation in globalisation could be achieved by actively involving people in secondary globalisation – training them how to use the latest information technologies, promoting education, fostering personal contacts and co-operation.

The democratisation of finances is necessary alongside with an increase in the welfare of society. The next step in the development of democracy is wider access to capital and credits for acquiring an education, property purchases, home improvements, and other needs. Small loans must be made more available and individuals themselves should give more thought to personal savings and establishing pension capital.

In a globalised world, development will be more dependent on knowledge and education. Ensuring education among the population and consolidation of the educational system and introduction of modern forms of study, including the areas of adult education and retraining, are of primary importance. Policies on science and technological development must be established that would make it possible to develop sectors of highly specialised technologies and high added value. More support should be given to science and research that fosters technological innovations and promotes growth in science-intensive production and service sectors.

The conditions of globalisation also require the democratisation of administration and increased public participation in administration. Under the conditions of a free market, many organisations are actively lobbying public authorities to take decisions in their favour. However, at times these decisions are geared toward the satisfaction of corporate and egoistic interests, and public opinion is not taken into account in the decision-taking process. Thus, it is possible to subjugate public interests to corporate interests, and this is dangerous for human development. In order to exclude this possibility, the transparency of decision-taking and public participation in the discussion of draft decisions and draft laws must be ensured. Broadened political networks, in which various organised interests are represented and which serve as a setting for dialogue, are one of the forms of policy-making and policy implementation under the conditions of globalisation.

References

Albrow, Martin (1997) *The Global age*. Stanford, California: Stanford University Press.

Agger, Ben (1998) *Critical social theories*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Barth, Frederik (1969) *Ethnic groups and boundaries: The social organisation of culture difference*. - Boston: Little Brown.

Bauman, Zygmunt (1996) From pilgrim to tourist /Hall, Stuart, and Paul du Gay (eds.) // *Questions of cultural identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, pp.37-52.

Bauman, Zygmunt (1998a) *Globalisation. The human consequences*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (1998b) Identity then, now, what for? // *Polish sociological review*. - 3(123), pp.205-216.

Beck, Ulrich (2000) *What is globalisation*. - Cambridge: Polity Press.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1966) *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. - New York: Doubleday.

Bourdieu, Pierre (1998) *Acts of resistance: against the tyranny of the market*. - New York: The New York Press.

Chomsky, Noam (1999) *Profit over people. Neoliberalism and global order*. - New York, Toronto, London: Seven Stories Press.

Featherstone, Mike, Scott Lash and Roland Robertson (eds.) (1995) *Global modernities*. - London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications.

Friedman, Thomas L. (1999) *The Lexus and the olive tree: understanding globalisation*. - New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gellner, Ernest (1992) Nationalism in the vacuum /Motyl, Alexander J. (ed.) // *Thinking theoretically about soviet nationalities*. New York: Columbia University Press, pp.243-254.

Ghai, Dharam and Cyntia Hewitt de Alcantara (1995) *Globalisation and social integration: patterns and processes: A policy paper commissioned by UNDP for the World Summit for Social Development*. - Copenhagen: United Nations Research Institute for Social Development.

Giddens, Anthony and Christopher Pierson (1998) *Conversations with Anthony Giddens: making sense of modernity*. - Stanford, California: Stanford University Press.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. - Stanford: Stanford University Press.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton (1999) *Global transformations*. - Cambridge: Polity Press.

Inglehart, Ronald (1997) *Modernisation and postmodernisation. Cultural, economic and political change in 43 countries*. New Jersey: Princeton University Press.

Lauristin, Marju and Peter Vihalem with Karl Erik Rosengren and Lennart Waibull (eds.) (1997) *Return to the western world. Cultural and political perspectives on the Estonian post-communist transition*. - Tartu: Tartu University Press.

Lijphart, Arend (1984) *Democracy. Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries.* New Haven and London: Yale University Press.

Nederven Pieterse, Jan (1995) Globalisation as hybridisation /Featherstone, Mike, Scott Lash and Roland Robertson (eds.) // *Global modernities.* - London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, pp.45-68.

Robertson, Roland (1996) Mapping the global condition: globalisation as a central concept /Featherstone, Mike (ed.) // *Global culture: nationalism, globalisation and modernity.* -London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage Publications, pp.15-30.

Senneth, Richard (1998) *The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism.* - London: Norton.

Simmel, Georg (1907/1978) *The philosophy of money.* London: Routledge and Kegan Paul.

The World Bank (1997) *The state in a changing world //World development report 1997* - New York: Oxford University Press.

Tisenkopfs, Talis (1995) Search for the centre in a peripheral society: A case study of youth identities in Latvia // *Young. Nordic journal of youth research.* - 3 (3), pp.2-19.

Transparency International (1999) *Newsletter.* Berlin: Transparency International.

United Nations Conference on Trade and Development (1999) *Foreign direct investment and the challenge of development //World investment report 1999.* - New York; Geneva: UNCTAD.

UNDP (United Nations Development Programme) (1998) *Latvia human development report 1998.* - Riga: UNDP

UNDP (United Nations Development Programme) (1999a) *Human development report 1999.* - New York: Oxford University Press.

UNDP (United Nations Development Programme) (1999b) *Latvia human development report.* - Riga: UNDP

UNDP (United Nations Development Programme) (1999c) *Human development report for Central and Eastern Europe and the CIS 1999.* Bratislava: The Regional Bureau for Europe and the CIS.

Wallerstein, Immanuel (1990) Societal development, or development of the world-system? /Albrow, Martin and Elizabeth King (eds.) // *Globalisation, knowledge and society.* London: Newbury Park; New Delhi: Sage Publications, pp.157-172.

Aigars Dāboliņš

JAUTĀJUMS PAR SOCIĀLI KULTURĀLO IDENTITĀTI FENOMENOLOĢISKĀS METODES SKATĪJUMĀ

Ievadam: Saprašana un saprašānās latviskā identitātes kā personālitātes apvārsnī

Meklēt identitāti kā personalitāti izsaka mēģinājumu aprakstīt etniski specifisko, t.i., tieši latviešiem raksturīgo pasaules pārdzīvojumu citu Eiropas etnisko kultūru kontekstā – rast vietu latviskā kultūrvides daudzskaitlim eiropēiskās tradīcijas nosacītājā vienskaitlī, un otrādi. Vispirms jāvaicā, ko nozīmē personalitāte, kad pieklājas runāt par identitāti? Un ko tad īsti nozīmē latviskums vai latvietība? Tā ir mūsu savdabība, kas mūs atšķir no citām tautām. Kā lai izdala šo savdabīgo “latvisko”? Ieskatoties dziļāk, izrādās, ka meklēt nākas manas cilvēcības dziļē, manā “*eigentliches Dasein in der Bewegtheit der Sorge*”¹, t.i., manā savdabīgajā apziņas dzīvē, kura notiek pasaulē. Un tanī pašā laikā es kā savdabīgā būtne mītu te pat: šajā ikdienas realitātē, tajā sociāli kulturālajā novadā, kas apraksta manu dzīvi. Abas sfēras stāv līdzās viena otrai – gan manas savdabīgās atziņas (transcendentālā sfēra), gan arī vispārpieņemtie jeb sociāli habituālie uzskati, kuri izsaka mūsu kultūrvidi – sociāli kulturālo īstenību (mundānā sfēra). Abas atrodas nemitīgā pārmijā – transferencē no *doxa* uz *eidos*. Reālais un ideālais rodams tepat līdzās. Šajā pārmijā veidojas personas identitāte. Kā māca Huserls (gan savā agrīnajā, gan vēlīnajā darba posmā) abām ir vienota sākotne. Šīs transferences ir dabiskas, tās pēc savas būtības nereti mēdz būt citādākas nekā tās mēdz attēlot teorētiķi.

Kas īsti ir identitāte šajā personalitātes izteiksmē? Te visupirms jāizdala tās atšķirība no tradicionāli saprastas “sociālās identitātes” Personalitātes īpatnība

Sal. Gadamer H.G. Zur Einführung // Heidegger M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt a.M., 1988. - S.96. Aptuvens tulkojums varētu skanēt “savpatnā klātbūtne atbildības (rūpesta) dimensijā”.

ir tā, ka ar to tiek apliecināts paša dzīve kā jēgas novads, kā patiesā un pilnā identitāte, kurā ir iekļautas abas šīs nule kā pieminētās sevis saprašanas sfēras – gan transcendentālā, gan mundānā jeb sociālā, īsāk: kā dzīvespasaule. “Šo pasauli mēs sastopam kā visu pazīstamo un nepazīstamo realitāšu pasauli. Šai īstēni pieredzošā uzskatījuma pasaulei ir piedēvējama telp-laiciskā forma ar visiem tai piekārtotajiem ķermeniskajiem veidoliem, tajā iekšumis dzīvojam mēs paši, pakārtoti mūsu ķermeniskajam personālajam esamības veidam. Taču šeit mēs nesastopam it nekādas ģeometriskās idealitātes – nedz ģeometrisko telpu, nedz matemātisko laiku – ar visiem to veidoliem”²

Manas dzīves novads, kurā tiek izvērsta šī personalitāte, ir koordinēts Latvijas sociāli kulturālajā realitātē. Šo novadu allaž apdzīvo arī citas personas. Ar dažām man izdodas panākt kaut vai īslaicīgu saprašanos par to, ko nozīmē latviskā būšana un kāda ir tās atšķirība no “cūku būšanas”³ Tas nozīmē ar kādiem līdzcilvēkiem spēt vienoties arī svarīgos jautājumos, teiksim, kopīgā mūsu eksistenciālā un vēstures laika pārdzīvojumā (anamnēzē). Tie ir mani “personālie tautieši” Ar tādiem es sevi identificēju kā “mēs”, tā ir mana mēs-biedrība jeb mēsība kā patiesā identitāte. Šiem tautiešiem nav jābūt noteikti latviešiem. Tas ir svarīgs apstākļis: pilnīga anamnēze kā eksistenciālo atmiņu kopība saiknē ar vēstures notikuma jēgas pārdzīvošanu ir iespējama tikai ar šiem jēgas ceļa jeb liktens tautiešiem. Tātad ir tādas jēgas un tādi “sirdspārdzīvojumi” (Sal.:Kūlis R. Latviskā un eiropeiskā identitāte: LZA FSI seminārs *Semiotika-2*. 11.06.1997), kuri izraisa šādu solidaritāti. Ir tādi tautieši vai tāda tauta, kurai tu piederi pavisam būtiski, un šī piederība ir bez nacionāla nosacījuma. Bet tomēr vienlaikus es esmu latvietis starp citiem, un, lai vai kā, es gribētu distancēties no kolektīvās alkoholizācijas murga Jāņos (tā nav mana identitāte!), šī, diemžēl, ir viena latviskās būšanas noteiksme, kas kaut kādā mērā skar un gūsta arī manu savdabību. Vai tiešām tā ir? Vai es varu būt tikai tāds pats kā citi? Un atkal: kas gan īsti ar šo tāpatību (lasi: identitāti) tiek domāts? Kā es varu būt vienots ar citiem, ja es tomēr atsakos no līdzdalības Līgo svētkos? Tam ir jābūt kaut kādam **objektīvam** mērogam, kurā mēs varam būt savā starpā vienoti. Tas nozīmē, ka daudzie atšķirīgie latviskie personālie novadi jeb personalitātes

Husserliana (Turpmāk: Hua). Bd. VI. - 50.lpp.

Šī rūgtā ironiskā piezīme attiecas uz Rīgas kinostudijas kinofilmu “Ceplis” – vienu no skaudrākajiem latviskās saskarsmes realitātes mākslinieciskajiem atveidojumiem mūsu kinomākslā, kad Aivara Siliņa atveidotais virsleitnants, sapratis, ka visi viņa “draugi”, ar kuriem viņš ir bijis kopā savvērestībā pret citiem, visās intrigās ir pamanījušies “izšūpot” ārā no laivas” viņu pašu: - tad šis anti-varonis kliedz: “cūku būšana!”, lielā mērā plaujot, ko pats ir sējis.

(kolektīvi, apvienības) tomēr var rast vienību vienā objektīvā identitātes mērogā. Kāds tas ir? Kā ir iespējama solidaritāte? Kā ir iespējams objektīvais šajā pretrunīgajā subjektīvo ieskatu paisumā? Izpratne šajās lietās paskaidrotu daudz ko: gan latviskās sabiedriskās integrācijas un kultūras koherences noteicējamatus, gan arī individuālos patības nojēgsmes (apgūšanas) modeļus caur “mēsību” Atbilde uz šiem jautājumiem ir jāmeklē un jārod visdziļākajā nopietnībā.

Izgaismojot refleksijas un dzīves attiecības, esamības jēgas un tās intersubjektīvo notiksmi, analīzes gaitā atklājas, ka objektivitātes jēdziens man var tikt dots tikai un vienīgi caur šo komplekso intersubjektīvās konstituēšanas procesu. Cilvēks, tiesa gan, var ieņemt galvā, ka spēj *solus ipse* jeb tikai paša spēkiem iestiprināt gan savas, gan pasaules esamības jēgu – proti, abu nepieciešamo saistību; viņš tik tiešām var mēģināt iet šo solipsistisko ceļu pretim esamības patiesībai, taču šādam autarkam “eksistenciālajam projektam” būs lemts ciest sakāvi. Jebšu solipsistiskais jēgas konstituēšanās un pašapjēgsmes ceļš neiztur kritiku nedz no atziņas teorētiskā, resp., fenomenoloģiskā viedokļa, nedz arī no pašas dzīvespasaules praktiskās puses tas spēj piepildīt iecerēto, proti, – savas individuālās brīvības īstenošanu, tās (pie)dzīvošanu kā savas patiesās identitātes apguvi. Pat vēl vairāk, tieši šajā pēdējā jomā attiecībā uz šo noteikto eksistenciālo mērķi – brīvības apgūšanas un tās sasniegšanu savā dzīvē, nākas konstatēt drīzāk pretējo: kārotā iekšējā brīvība ir ne tikai paslīdējusi secen, bet arī pats stāvoklis manas dzīvespasaulē ir kļuvis saistītāks, savas esības pārdzīvojums nemierīgāks, attiecības ar citiem cilvēkiem saspīlētākas, atziņa par dzīves jēgu un patiesību – sarūgtinoša, tikām paļāvība uz savām spējām izplēn. Tāds iekšējais stāvoklis vairāk atgādina izmisumu, kura īstais iemesls ir bijusi aplama un maldinoša ceļa izvēle savā pašapjēgsmē un savu attiecību skaidrošanā ar esamības jēgu. Veicot šāda stāvokļa fenomenoloģisko analīzi, es vaicāju pēc patiesas brīvības (identitātes) noteiksmes un īstenojuma dzīvē. Īstās un nevis sev iestāstītas brīvības būtība ir tas pats kā savu attiecību noskaidrošana ar patiesību. Tā ir skaidrība jeb pilnpaļāvība par savu piederību tai. Šīs pilnpaļāvības sasniegšana ir vissvarīgākais uzdevums katra cilvēka dzīvē un tās mērķis savas patiesās identitātes iemantošanā. No fenomenoloģiskās atziņas teorijas raugoties, tas ir iespējams, rodot šo vienoto mērogu, kurā varētu sasaukties mana personālā latvietība ar tavu. Bet, tikai atrast vai atrasties ir par maz, to nākas arī spēt apliecināt dzīvē. Tātad, tas ir visnotaļ socio-loģisks projekts, proti, attiecībās ar līdzcilvēkiem izteikts.

I Intersubjektivitāte kā sociālā notiksme un subjektīvā pieredze A.Šica (A.Schütz) izpratnē

I.1. Par fenomenoloģiskās socioloģijas veidošanos

Šics fenomenoloģiskās socioloģijas dibinātājs ir uzskatāms par E.Huserla (Husserl) skolnieku, kaut arī viņš noraida Huserla mācības par intersubjektivitāti galveno premisu, proti intersubjektivitātes transcendentālo konstituēšanos. Tomēr, iepazīstoties ar Šica darbiem, redzams, ka viņš nāk klajā nevis ar Huserla kritiku, bet gan savas metodes pieteikumu sakarā ar intersubjektivitātes konstituēšanos. Šics pārstāv uzskatu, ka tā ir viscaur mundāna. Šis mēģinājums apgriezt otrādi Huserla transcendentālo konstituēšanos nevis apskata Huserla metodi, sākot no otra gala, bet drīzāk pazaudē Huserla uzskatu dziļumu, kurā "es" un pasaule, transcendentālā sfēra un mundānā apvidus pasaule nav viens otram atrauti pretstati, bet gan ir savstarpēji vienoti.

Šica dzīves gadi ir 1899-1957. Viņš ir dzimis Vīnē, miris Ņujorkā 20. maijā. Varētu teikt, ka viņš ir no tiem "lielajiem nezināmajiem", kuru pamatdarbs – pētījumi par dzīvespasaules ikdienišķajām struktūrām, palicis nenobeigts (Sal.: *Strukturen der Lebenswelt in: Schütz A. Gesammelte Aufsätze.* Den Haag, 1971), bet viņa ieguldījums sociālo zinātņu metodoloģijas laukā lielā mērā nenovērtēts, viņa raksti izkaisīti pa dažādām, bieži vien nezināmām vietām, un ārpus draugu pulka no *New School of Social Research* tik tiešām līdz pat to apkopošanas brīdim mazpazīstami. Tomēr jāsaprot, ka tāda skumja aina drīzāk attiecināma uz Šica dzīves laiku. Viņa skolnieki ir apkopājuši visus viņa rakstus; ir izdotas pat vēstules Erikam Voegelinam (Eric Voegelin) un Āronam Gurvičam (Aron Gurwitsch), kurās lielā mērā gūstama izpratne par A.Šica attieksmi pret Huserlu..., šodien viss ir apzināts. Vismaz pieejams. Šica darbi ir akadēmiski augstu novērtēts devums, kaut arī, kā kādā privātā sarunā reiz izteicās Šica pazinējs R.Grathofs (R.Grathoff), neesot daudz tādu, kas to varētu izsmieļoši un pēc būtības pasniegt. Ja vajadzētu vienā teikumā izteikt Šica metodoloģisko pētījumu saturu, tad vislabāk to būtu izdarīt ar viņa drauga Ā.Gurviča skolnieka R.Grathofa jautājumu: "Vai vispār ir iespējama sociālās darbības

metodoloģija un teorija, kura sniedz sociālajām zinātnēm to fundamentu, kuru klasiskajai loģikai tās pamatņu krīzē jau bija nācies pazaudēt?”⁴

Šīca uzskatu veidošanos ietekmējis viņa studiju draugs Vīnē Eriks Voeglins un Felikss Kaufmans (Felix Kaufmann), kuri arī norāda uz Bergsonu (Bergson). Tomēr Kaufmans, kurš kritiski vērtē Bergsona intuitīvisma metodi, pievērš Šīca uzmanību Huserla idejām. Dialogā ar saviem Vīnes studiju draugiem veidojas arī Šīca uzskats, ka sociālzinātnes pamatojums ir meklējams tajās pieredzes struktūrās, kādas uzrāda līdzcilvēks, un proti, tā ir jārod tieši no “mēs” konstituēšanās, kura noris rosmīgā attieksmē pret “tu” tieši izgaismojot savstarpēji pārdzīvotās rīcības, šīs *intersubjektīvās īstenības* struktūras. Savā visagrīnākajā esejā “*Lebensform und Sinnstruktur*” (1927) Šīcs meklē risinājumu, neatsaucoties uz Huserlu, balstoties tikai uz Bergsona metodoloģiju. Tikai 1928. gadā, kad tiek publicēts Huserla darbs *Vorlesungen zur Phänomenologie inneren Zeitbewusstseins*, Šīcs atklāj, ka Huserla darba centrā ir intersubjektivitātes problēma! Tikai tad viņš rod pieeju Huserla nozīmībai saistībā ar sociālzinātnu pamatojumu.

Šīcs nepiederēja arī ne pie viena no fenomenologu pulciņiem nedz Gētingenē, nedz Minhenē vai vēlāk Freiburgā, kuri noteica teorētisko diskusiju vadlīnijas. Viņa vienīgā sistemātiskā darba *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, kurš iznāk 1932. gadā, nosaukums ir polemisks, jo ir vērstis pret Karnapa (Carnap) “*der logische Aufbau der Welt*” Tajā jūtama Bergsona dzīves filozofijas ietekme un kritiska nostāja pret Huserla idejām. Kopā ņemot, Šīca ieguldījums ir pilnīgi jauna sociālās pētniecības darba lauka izdalīšana, sistemātiski pārnesot fenomenoloģisko metodi uz sociālās rīcības motivāciju skaidrojumu. Tātad, nevis vairs sociālo formu un tēlu *Wesensschau* (eidētika), bet gan Huserla dzīvespasaulē fenomenoloģijas pārnesums uz ikdienas dzīves īstenības pētniecību. Tā bija programma, kuru Šīcs savas dzīves laikā nepaspēja īstenot.

Jebšu pašā transcendentālās metodes virsotnē, kad pēc eidētiskās redukcijas tiek veikta vēl transcendentālā jeb tā saucamais epochē (ἐποχή), notiek visbūtiskākais ego sevis nojēguma lietās, proti, – tajā tiek uzrādīta *alter* jeb citējā līdzdalība. Tajā tiek sastapts citējais subjekts. Tātad, transcendentālā konstituēšanās pašā tās dzīlē ir saistīta ar līdzcilvēku, un tādējādi ar mundāno esamību (Sal.: Hua I, Med. V).

Šīcam tātad nemaz nav svarīgi veikt Huserla kritiku, bet gan iedibināt pašam savu mācību par intersubjektivitāti. Tās vaibsti mūs interesē, jo tajā izvērsti tiek skaidrota sociāli kulturālās esamības konkrēto veidolu pētniecība.

⁴ Grathoff R. *Milieu und Lebenswelt*. - Frankfurt a.M., 1995. - 27.lpp.

Šeit tik tiešām atklājas Šica stiprā puse, un ne par velti sociālās pētniecības metožu filozofiskā pamatojuma izstrādē viņš tiek uzskatīts par nozīmīgu teorētiķi. Tātad, nevis sava skolotāja Huserla mūža devuma intersubjektivitātes transcendentālās konstituēšanās noraidīšanā, bet *savdabīgā* viņa iebūvētā ceļa praktiskā turpināšanā **intersubjektivitātes kā sociālās notiksmes** tālāk izvēršanā – lūk, kur ir derīgais apvārsnis, kādā skatīt Šica sociālo fenomenoloģiju! Tāpēc arī fenomenoloģisko socioloģiju pamatoti dēvē par visdziļāko un pamatīgāko metodi tieši pētījumos par sociāli kulturālo identitāti. Citās vietās savos rakstos, kad Šics netiecas par katru cenu un ar lielu patosu atspēkot Huserlu, parādās viņa atzinumi, ka Huserla pamatotās transcendentālās konstituēšanās leģitīmā pārziņā ir intersubjektivitātes jēgas struktūru rašanās un veidošanās izskaidrojums. Savukārt mundānā aspekta izvirzīšana priekšplānā ir svarīga konkrētās pētniecības metodoloģijai, kuru postulē Šics pats. (Sal.: Schütz' A. GA. - Bd. III. 118). Tās uzdevums ir, kā jau minēts, aplūkot intersubjektivitāti kā sociālo notiksmi. Tādā vērsumā mēs arī redzēsim, cik lielā mērā Šics tomēr paliek Huserla iespaidā, un, kolīdz nonāk pie jēgas dibināšanās sākotnēm, ir spiests pats piebalsot Huserla transcendentālismam, kuru viņš savā iepriekš iztirzātajā referātā ir tik dedzīgi noraidījis.

I.2. Kāpēc sociālteorijai vajadzīgs subjektīvais atbalsta punkts?

Šica metodoloģiskais jaundibinājums sociālteorijas jeb socioloģijas filozofiskā pamatojuma laukā balstās uz viņa nostādni, ka fenomenoloģiskā metode spēj citām sociālajām zinātnēm piedāvāt kādu metodoloģisku apriori, ar kura palīdzību tās varētu skaidrot savas izpētes sfēras “jēgas kopsakarību” ar citām un līdz ar to apzināt savas evidences. Vispirms apskatīsim Šica traktātu “Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung” (Sal.: Schütz A. GA. Bd. II. 2-22, angļu val.: *The social world and Theorie of social action*), tātad: Sociālā pasaule un sociālās rīcības teorija. Šis ir Šica pirmais lielākais darbs, kas tapis jau emigrācijā 1940. gadā, Ņujorkā.

Šica angļu valodā rakstītajiem traktātiem piemīt “amerikāniskā” stila vienkāršība un tiešums, ar ko tas prot saistīt uzmanību nopietniem un sarežģītiem metodoloģiskiem skaidrojumiem, bet arī uzsvert intersubjektivitātes problemātikas aktualitāti dzīves konkrētībā. Šics norāda uz ikdienas noriti, kurā integrētie cilvēki nemaz tā īsti nezina, ko ar viņiem uzsāk sociālteorētiķi. Nezina, ka pedējo acīs viņi visi vairs nav īsti *viņi paši*, bet gan

labākajā gadījumā ar rīcības spēju apveltītas lelles uz sociālās notiksmes skatuves. Pētnieki viņiem ir piešķīruši motivācijas, ar kurām viņi, lūk, apvelta savas ikdienas gaitas. Tikām pašas lelles, par to neko nezinot, darbojas kā līdz šim, strādā savu darbu, pilda savas “sabiedriskās lomas” Dienā savā arodā vai amatā kopā ar saviem kolēģiem, vakaros un brīvdienās – mājās ar ģimeni un saviem vaļaspriekiem. Viņus visai maz interesē, kā viņu rīcība tiek abstrahēta un tipizēta pēc tās motīviem. Te vietā ir atgādināt jēdzienu “pirmszinātniskā dzīve” un tās vienaldzību pret zinātnes kārtulām, par ko Huserls izvērsti raksta savā darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”⁵ Bet sociālteorētiķi ir tāda rosīga tauta: viņi, par spīti tam, nerimstas pētīt un izskaidrot šo leļļu izturēšanos. Viņi visi vienā mutē apgalvo, ka ir zinātnieki un pētnieki, tā sacīt, īstie eksperti attiecībā uz šo leļļu sabiedrību, apgalvo zinām gandrīz visu, ko lelles sarīkos rīt, jo ir tikusi fiksēta to vakardiena un šodiena. Ja tās “lelles” tomēr ņem un “ievāra citu putru”, ne tādu, kādu to prognozējuši pētnieki, tas arī nekas: sak, tas ir tik pat “objektīvi” iekļaujams pētnieku “objektīvajās” interpretācijās – tikai *postfactum*, bet arī labi. Ja tomēr uzrodas kāds, kā Huserla skolnieks Šics, un saka, ka *šādi* objektīvie racionalitātes modeļi ir nederīgi, tad uz to tiek norādīts, ka zinātniskajiem izteikumiem ir jābūt objektīviem, tas ir, vispār derīgiem, tie nevar raksturot kādu manu privātu pasauli, bet gan tai ir jāraksturo objektīvā pasaule. Šāda no sāкта gala nepilnīga (resp., savās evidencēs nenoskaidrota un *postfactum* argumentēta) objektīvisma apoloģēti vienkārši nevēlas redzēt to, ka pārmetums tiek virzīts nevis uz objektivitātes pašas sāņus novirzīšanu un subjektīvās nostādnes absolutizēšanu, bet gan uz tās maldīgās izpratnes novēršanu. Kā gan attiecībā uz savas rīcības jēgas motivāciju mēs varam zināt, kas tieši ir *vispār liederīgs* un kādi ir šie apziņas perceptīvie un racionālie priekšnosacījumi, pateicoties kuriem, šī *objektīvā un visiem vienotā pasaule* ir pieejama atzīnai? Kādi ir attiecīgie objektīvās kategorijas apgūšanas ceļi (konstituēšanās)? Tie ir neatceļami jautājumi ikvienā zinātniskās pētniecības nozarē un socioloģijā vēl jo īpaši.

I.3. Sociālā notiksme nav paskaidrojama, apejot saprašanas jeb jēgveidošanas fenomenu (sociālo pētījumu stila raksturojums ar biheiviorisma piemēru)

Šics iesāk ar biheiviorisma nostādnes kritiku, kuras pamatapgalvojums ir: nepastāv nekādas iespējas verificēt to faktu, ka līdzcilvēkiem piemīt

⁵ Sal. *Hua*. Bd.VI. - S. 49 ff., 123 ff, 357 ff.

inteliģence, prāta spējas. Viņš sākumā ironizē par šiem pētniekiem, kuri ir par to pārliecināti, bet tomēr ej nu sažini, kāpēc raksta grāmatas šiem līdzcilvēkiem, uzstājas kongresos, lai vai kā, bet sadarbojas ar tiem⁶ Šī polemiskā ievirze Šicam nepieciešama, lai parādītu, ka intersubjektivitāte kā konkrētas saprašanās fenomēns ir kaut kas esošs un kaut kas visnotaļ izskaidrojams. No šī skaidrojuma nedrīkst vairīties neviena sociālās zinātnes metode, ja vien tā grib būt zinātniski korekta. Kā gan tas ir iespējams? Šics pārstāv uzskatu, ka jēgas veidošanas process tās dabiskajā līmenī ir subjektīva norise⁷, un – objektīvistiem, kuru pētījumus Šics nebūt negrasās pasludināt par nepilnvērtīgiem (!), ir nedaudz jāpanāk pretim uz subjektīvo nostādņu pusi, jo citādāk tie pie šī zinātniskā korektuma netiks.

Šajā sakarā Šics uzsver, ka, ja kāds piesakās pētīt sociālo pasauli, tad tas tiek nolikts nesamierināmas alternatīvas priekšā: vai nu viņš pieņems visstingrāko subjektīvo redzes leņķi, lai tādejādi spētu pētīt tos motīvus un domas, kas rodami rīcības veicēja apziņā, vai nu tam nākas ierobežoties ar ārēji paustās izturēšanās aprakstiem un līdz ar to pieņemt biheivioristiskās skolas nostādnes par svešējās apziņas nepieejamību un pat citējās inteliģences neverificējamību. Biheivioristi, tiesa gan, pieņem tēzi, ka šī pasaule ir tikusi iedibināta no *alter ego*, pateicoties viņu, – šo citējo, izvērstām darbībām, bet viņi par spīti tam neatzīst, ka, lai skaidrotu sociālo notiksmi, būtu nepieciešams atgriezties pie subjektīvās sākotnes. Biheivioristiem sociālā pasaule vienkārši pastāv. Viņi saka, ka pilnīgi pietiek ar to, ka mēs vācam tās faktus, analizējam tos, “pabāžam” apakšā vispārējiem jeb visaptverošiem jēdzieniem, un tad apskatām to likumības pēc to noturīgajiem un mainīgajiem veidoliem⁸ Vadoties pēc Šica veiktās analīzes, var noprast, ka “biheivioristu ceļš” jo spilgti parāda, kā pēta sociālās zinātnes, kādā veidā tās nonāk pie savas zinātniskās sistēmas un “atklāj” sociālās pasaules pamatprincipus un tās analītiskos likumus. Kad tas ir paveikts, mēs pašaieliedzīgi un uzticības pilni subjektīvās jēgas problēmu novirzām psihologu vai filozofu rokās... Tā Šics kritizē “objektīvistus” Viņš vēl arī piemin faktu, ka *šāda* ačgārna objektīvisma ceļš uz tā iecelšanu par veiksmīga pētījuma ideālu ir sācies tieši tad, kad tautsaimniecības nozarē (kur visu savu mūžu darbojies Šics pats) ar žilbinošiem panākumiem tika sākts piedāvājuma un pieprasījuma attiecības

⁶ T.i., atrodas reālas intersubjektivitātes kā savstarpējības attiecībās. Tās izsaka šos pāmesumus jeb transferences.

Arī šeit, postulējot subjektīvo sākumpunktu intersubjektīvā notikuma (saprāšanās) skaidrojumam, Šics pilnīgi seko Huserla loģikai.

Sal.: Schütz A. Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung // *Ders. Gesammelte Aufsätze* (Turpmāk : GA) - Bd.II. - 6.lpp.

attēlot grafiski un pētīt šīs līknes, diskutēt attiecību starp cenu un izmaksu, un ne vairs kā agrāk, – iedzījināties subjektīvo vajadzību un subjektīvo vērtību peripetijās, un kā no tām ir apgūstama noieta *objektīvā* aina.

Protams, ka ir iespējami tādi zinātniskie darbi, kuri neiedzījinās subjektivitātes problēmās. Pat attiecībā uz sociālajiem fenomeniem tas iespējams. Ir iespējams attīstīt rafinētu abstrakciju sistēmu, kura rīcību veicēju ar nodomu atstāj ārpus sociālās pasaules ietvariem, to pat var noslīpēt tiktāl, ka šī sistēma nebūs kļedzošā pretrunā ar visu to, ko mēs pieredzam sociālās pasaules īstenībā. Bet tomēr, uzsver Šics, šo sistēmu darinātāji un lietotāji arvien vairīsies ieraudzīt **intersubjektīvo īstenību kā socialitāti** tās daudzveidībā⁹, viņi visādi centīsies ierobežot pētījumu loku un atrādīt, ka sociālā pasaule ir tikai tur, kur viņi jūt savas sistēmas pamatni zem kājām. Šics, atainojot objektīvistu nostādņu nepietiekamību, ierosina līdzīgi Huserlam atgriezties pie *lietām pašām* vai, kā Heidegeram pievērsties aizmirstajai cilvēka klātnībai, šim rīcību veicējam, no kura rīcībām un apzinājumiem visbeidzot izriet visa sociālā notikums. Metodoloģiski ir svarīgi, norāda Šics, stiprināt un nodrošināt šīs subjektīvās nostādnes pamatus¹⁰, jebšu tā ir vienīgā garantija, ka *the world of social reality*, tātad sociālās pasaules īstenība netiks aizstāta ar kādu fiktīvu, kā norādīts iepriekš, rafinētu abstrakto sistēmu jēdzienu uzražotu pasauli.

1.4. Sociāli aprīkotās pasaules lietas un jēgas veidošana

Šics uzskata, ka, lai uzsāktu šo fenomenoloģiski pārveidoto pieeju sociālās pasaules kopsakaru aprakstam, ir nepieciešams īslaicīgi aizmirst savu pētnieka statusu un iegremdēties pasaulē, kādu paši to sastopam savā sociālās īstenības apvidū, ka tikai, veicot šādi vērstu sākotnējo ieskatu, ir iespējams nonākt pie patiesi zinātniska tās pasaules apraksta un skaidrojuma, kurā cilvēks patiešām dzīvo (dzīvespasaulē), ka tikai tā ir iespējams aptvert intersubjektīvā procesa kā sociālās notiksmes orientācijas, kuras dibina sociālās personas pašas. Īsti huserliskā piegājienā Šics atsedz cilvēka dabisko vidi, kurā tam piemīt vairs tikai aptuvenas nojausmas par šīs pasaules aprisēm un tās institūcijām. Cilvēks dabiski un praktiski visupirms ir pievērstš šīs pasaules lietām, ar kurām viņam kaut kā ir jātiek skaidrībā. Ar vienvienīgu nojausmu par to eksistenci cilvēkam nepietiek, viņam ir tās *jāsaprot*¹¹. Tas

⁹ Sal.: ibid. 7.lpp.

¹⁰ Sal.: ibid., 9.lpp.

¹¹ Sal.: ibid., 11.lpp.

nozīmē, ka cilvēkam jābūt spējīgam šo lietu starpā izdalīt tos iespējamās relevantos elementus, kuri veicinās manas iespējamās akcijas vai reakcijas, īstenojot savu dzīves plānu. Tāda šī citējo līdzesmes apjaušana, šīs manis un tevis veikto pieredzējumu *sākotnējās saiknes apziņa* ir pirmais manu zināšanu organizācijas princips par ārpasauli. Sastopot šādu pozīciju, varētu teikt, ka Šics sāk tajā vietā, kur savu mūža darbu beidzis Huserls.

Tajā pašā huserliskajā ievirzē Šics rāda, ka subjekts saskaras ne tikai ar dabiskajām, citu cilvēku neapriktajām lietām, bet arī ar sociālajām lietām. Šī sociālo lietu apkārtnē būtībā arī ir tas, ko sauc par dzīves pasauli. Lietas apvārtnis šeit neaprobežojas ar reālajiem vai materiālajiem objektiem, bet ietver arī ideālās, garīgi, cilvēku ar jēgu apriktās lietas. Šo sociālo lietu saprašana ir citāda nekā dabisko lietu saprašana. Te nav ierastās dedukcijas (pa kāpnītēm, no vienas pazīstamās lietu attiecības pie nākošās). To nevar saprast, nenovedot šos racionālos modeļus uz cilvēcisko darbību lauku, kurā tās ir radītas. Jebšu tikai no šīm iespējams nonākt pie to *motīviem*. Šics saka, ka nav iespējams saprast darbarīku, nezinot mērķi, kuram tas kalpo, vai zīmi, vai simbolu, nezinot, kālab un kam tas ir ieviests¹²

I.5. “Apsvēruma” (Entwurf) jēdziens kā rīcības intersubjektīvo motīvu skaidrojums

Apsvērumā tiek veikts plānotās rīcības jēgas uzmetums. Par to izsmeljoši Šics rakstījis jau savā darbā *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*¹³ Šeit izejas punkts ir rīcības (action) atšķirums no izturēšanās (behavior). Rīcības specifiskā pazīme ir tās *apsvērumis*, kurš laika izteiksmē rodams pirms tās. Šis nupat īstenojamās darbības apsvērumis arī ir *jēga* tās visvienkāršākajā formā. Jeb, pārformulējot Šica izpratnē: tūlītējās nākotnes eksaktais plānojums ir jēgas pirm-forma. Jēga pati savā pilnībā ir atsedzama refleksīvās pagātnes attiecībā: kad rīcība ir veikta, un es esmu pieredzējis, cik daudz no apsvērtā patiesi ir noticis. Nekad nav tā, ka apsvērtais ir pilnīgi īstenojies. Vienmēr kaut kas pie tā ir modificējies. Šo jēgas modifikāciju es atskāršu *refleksijā*. Tālab rīcības jēga pilnveidojas tikai pagātnē. Pirms vēl tā notiek, vaļējas kļūst neskaitāmas variācijas, īstenošanās modifikācijas. Rīcība tās apsvērumā līdz pat tās izveduma mirklim tālab ir vaļēja tūkstošveidīgām jēgas modifikācijām.

Motīvs, tātad, ir visvienkāršākais jēgas komplekss, kā skaidrot rīcību. Bet arī tas ir jau divnozīmīgs, tas satur t.s. “tāpēc-lai” (Um-zu-motive) un “jo”

¹² Sal. ibid. 12.lpp.

¹³ Sal.: Schütz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. - Frankfurt a.M., 1974. – S. 85 ff.

(Weil-motive) motīvus. Pirmais ir attiecināms uz nākotni un identisks ar realizējamo mērķi. Tie veido t.s. *terminus ad quem*. Otrais attiecas uz pagātni un var apzīmēt rīcības cēloni, ko izsaka *terminus a quo*. Tādēļ ar apsvērumu tiek intendētā rīcība, kuru es tēlaini redzu kā jau veikto jeb nupat kā veiktu rīcību. “Tāpēc-lai” motīvs šī apsvēruma ietvarā izsaka nākotnē vēlamu lietu attiecību, kurai vajadzētu tikt panāktai, īstenojot šo rīcību. Bet pats apsvēruma tiek, tā teikt, nosacīts jeb pilnīgots ar “jo” motīvu¹⁴

Jēgas komplekss, ar ko tiek apveltīta rīcība, tādējādi tiek konstituēts ar šiem diviem motīviem: “tāpēc lai” un “jo” Atšķirība starp abiem pastāv tajā, ka pirmais izsaka rīcības integrālo daļu, tikām otrais pieprasa apsvērumā iekļaut refleksijas aktu, kuru rīcību veikušais iedarbinās tikai tad, ja būs pietiekama pragmatiska nepieciešamība. Te gan uzreiz ir jābilst, ka jēgas komplekss var būt un arī ir vēl daudzslāņaināks, atrodoties jau tā apsvēruma fāzē – pēc pirmā motīva, kad es radu uzmetumu un apjaušu paša īstenojuma aprises, es varu anticipēt, resp. aizsteigties notikumam priekšā un it kā paskatīties, kā ir ar pamatojumu, vai tik tiešām tā vajadzēja (?), un aplūkot, vai mans *JO* motīvs attaisnosies. Tā ir protencionāla refleksija un protenciāla jēgas “it-kā-pilnīgošana”, kuru Huserls ir aprakstījis ar daudz bagātākām horizontu niansēm.

1.6. Intersubjektīvā apsvēruma “shēma”

Nevar saprast citu cilvēku rīcību, ja es nepazīstu viņu *TĀPĒC, LAI* un *JO* motīvus. Viņš atzīst, ka pastāv ļoti dažādas pakāpes, kādās tie var tikt saprasti. Es varu šos motīvus padarīt par *tipiskiem*, tas ir, pakārtot tos kaut kādām tipiskām situācijām, tipiskiem mērķiem, tipiskiem līdzekļiem, atstājot ārpus uzmanības loka individuālos, tas ir, katra ikviena savpatnos dzīves plānus un visas iespējamās aizkulises, kuras var saistīties ar ikvienu rīcības veicēju, ar viņa vienreizējo situāciju, īpašajiem nolūkiem. Arī tā es varu saprast citējo rīcības jēgmotīvus, līdz ar to – citējo izraisītās sociālās notiksmes. Bet es varu arī būt ļoti pazīstams ar rīcības veicēju, tātad, intimitātes un anonimitātes pakāpe izsaka arī viņa saprašanas horizontus (drauga uzsitiens pa plecu tiek saprasts citādāk nekā nejauša garāmgājēja). Te arī daudz ko izsaka mēsības ietvars: es kā latvietis varu saprast, kāpēc cits latvietis pirms dažiem desmitiem gadu, pārgriezis sev vēnas kādā *brīvās pasaules* galvaspilsētā, ļauj asinīm pilēt uz komunistiskās PSRS karoga, *jo* mēs dalām kaut kādu kopēju vēsturiski politisku tagadni, pagātni, kaut kādā kopējā vēsturiskā laika un

¹⁴ Sal.: Schütz A. Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung // *GA*. - Bd.II. – S. 13 ff.

kulturālās notiksmes pārdzīvojumā; tikmēr nezinošam vērotājam nav jēgas par to, kas notiek. Tāad provizoriski intersubjektīvā apsvēruma shēmā ir izdalāmi 3 skaidrojuma aspekti: 1) tipoloģiskais, 2) intimitātes un anonimitātes, 3) vēsturiski kulturālais. Var teikt, ka ar šo savu darbu Šics liek pamatus intersubjektivitātes kā sociāli kulturālas notiksmes metodoloģijai: mana sociālā rīcība ir vērsta ne tikai uz alter ego psihisko eksistenci, bet arī uz viņa rīcību, kuru es tiecos ar savu paša rīcību izaicināt, veicināt. Tālab katras sociālās attiecības prototipi ir *intersubjektīvo motīvu virkne*¹⁵

Es dzīvoju sociālā pasaulē un kā tāds esmu tūkstoškārtīgi saistīts ar citiem. Tā man ir objekts, kura jēgas paskaidrojums man ir jāveic. Tāpat kā šī pasaule ir *jēgpilna*, esmu pārliecināts, ka tā tāda ir arī citiem. Arī mana rīcība, kura ir orientēta uz citiem, analogi tiek manu līdzgaitnieku plānota. Es esmu pārliecināts, ka viņi ar savu rīcību grib kaut ko paust, ka viņu rīcība ir ievietojama kādā mums kopējā relevances ietvarā. Tādēļ es mēģinu ievirzīt to jēgu, kura motivē manu rīcību, it kā jau zinot, ka viņiem tā būs jāsaprot, un es piestrādāju pie saviem apsvērumiem, lai tad, kad tie vērstos par rīcību, tā būtu saprotama arī maniem līdzcilvēkiem sociālajā pasaulē, uz kuriem tā ir vērsta. Lūk, kā ir iezīmējams ceļš uz patieso objektivitātes jēdziena dēstīšanu un sasniegšanu – un proti, tas ir gūstams šajā intersubjektīvajā virzībā.

II Sapašanās īstenība un Šica relevances teorija

II.1. Subjekta sevis nojēgums – kā patiesās identitātes ved pie intersubjektīvās personalitātes (mēsības) dibināšanas

Vadoties pēc jau I nodaļā uzsāktās intersubjektivitātes analīzes, mēs turpināsim apskatīt tieši tās sociālās notiksmes aspektu. Saprast savas rīcības jēgu pārmijā ar līdzcilvēkiem no savas dzīves novada nozīmē veikt *sapašanās* motīva izklāstu jeb meklēt intersubjektivitātes fenomenoloģiskās koncepcijas metodisko pamatu. Šajā sakarā tiks pārskatīts Šica otrs svarīgākais, ASV tapušais metodoloģiskais *traktāts Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*¹⁶ (angl. val. “The Problem of the Rationality in the Social World”), tāad “Racionalitātes problēma sociālajā pasaulē”, kas tāpat ir tapis neilgi pēc Šica pārceļošanas uz Ameriku 1942. gadā. Šajā laikā autors grib pieteikt savu no Huserla patapināto koncepciju Amerikas

¹⁵ Sal., *ibid.*, S.17 ff.

¹⁶ Sal.: Schütz A. *GA*. - Bd.II. – S. 23-50.

akadēmiskajā dzīvē, un tāpēc viņš šeit attīstīta tālāk iecerēto Maksa Vēbera (Max Weber) ideālo tipu teorijas sintēzi ar Huserla izveidotās fenomenoloģiskās metodes idejām. Tieši šajā mēģinājumā tiek būtiski atsegta saprašanās kā galvenā intersubjektivitātes modalitāte pasaulē.

Runājot par intersubjektivitāti, es to vienmēr saprotu kā *veselumumu*, tas ir, kā objektīvās īstenības manifestācijas transcendentālo formu. Proti, arvien runa ir par šo transcendentālo biedrību (community), caur kuru subjekts tiek pie sevis nojēguma – t.i., pie intersubjektīvās personalitātes (mēsības) kā savas patiesās identitātes. Intersubjektivitāte fenomenoloģiskajā iztirzājumā allaž ir aplūkojama kā divpusīgs fenomēns: pirmkārt, tas ir notikums laikā; tas nozīmē, ka tā konstitutīvajā pamatnē tas ir *transcendentālais* (resp., tagadniskojošs) akts, otrkārt, tas tiek izvērstis telpā, kurai nenoliedzami ir arī tīri *mundānas* izpausmes jeb tās sociāla notikums, bet tās ne uz vienu brīdi neatceļ transcendentālo pamatni, un otrādi: transcendentālā pamatne nepārsvītro mundānos aspektus un izpausmes. Tāpēc ir svarīgi redzēt, kā Šics, kurš gan savā 1957.g. referātā deklarējis savu metodisko nostādni, proti, savu vienpusīgo mundānās konstituēšanas pozīciju, ik pa brīdim pats apstiprina tās nepietiekamību.

II.2. Kā ir iespējami zinātniski izteikumi par sociālu vidi?

Tolkota Pārsonsa (Talcot Parsons) darbs *The Structure of the Social Action* pamudināja Šicu ķerties pie racionālas rīcības definīcijas. Te cēloņseku racionalitāte lietota attiecībā uz pilnīgi sociālu fenomenu, proti, rīcību. To nosaka mērķis kā saprātīgi iespējamā ietvars. Pie tam rīcību veicējs tiek pielīdzināts pētniekam: proti, rīcības veicējs saprot un tālab arī plāno savas rīcības analogi kā pētnieks, izvirzot mērķi, izvēloties līdzekļus un izturēšanās veidu, lai to sasniegtu. Tādā vērsumā zinātnes prognostiskā funkcija ir verificējama visvieglāk. Tieši šī sociālā notikuma prognozēšana bija galvenā motivācija, kas Pārsonsam likusi interesēties par racionālas rīcības jēdziena radīšanu.

Šics norāda, ka izteikumiem par sociālo pasauli piemīt sava specifika. Paši šie izteikumi arī kaut kādā ziņā ir šīs pasaules sastāvdaļa. Sociālo rīcību var interpretēt arī no cita tās pieredzējumu līmeņa. Jautājums izskan tā: cik lielā mērā racionalitātes kategorija vispār ir būtiska ikdienas dzīvē rīcības subjektiem? Zinātniskais vērotājs šis viens interprets – lai veidotu izteikumus par savu vērojumu objektu, lieto noteiktus jēdzienus. Vai šis objekts – šinī gadījumā vērotais subjekts – lieto tos pašus jēdzienus, vai tomēr citus? Teiksim, vai jaunietis Vērmanārdzā, kurš nupat pievienojies hokeja karsēju

dižpulkam, saprot šo savu rīcību kā “nacionālā momenta izpausmi pilsoniskajā sabiedrībā”, kādu tam piešķirtu kāds Pārsonsa tipa sociālais pētnieks? Tas ir, vai šis konkrētais jauneklis, kurš tagad nupat piebiedrojas karsēju masai, tik tiešām saprot sevi kā tādu statistu “nemitīgi mainīgo tranzīta stāvokļu identifikācijā”? Bet te iespējami arī citi vērotāji, teiksim, *a/s Aldaris* tirgvedības aģents, kurš ar interesi noraugās, ka katram hokeja karsējam rokās ir alus pudele. “Aldara” vērotājs iezīmēs šo rīcību nevis kā Pārsonsa tipa pētnieks, bet gan redzēs to alus patērēšanas līknē saistībā ar tādu pasākumu. Te izvirzās jautājums: vai jaunieši saprot sevi kā tipu “nacionālā sentimenta uzplaisnījums brīvā tirgus attiecībās”, vai varbūt kā “Aldara alus patērētāju”? Jeb tomēr ne kā vienu vai otru, bet gan kā kaut ko pilnīgi *citū*, kas nav atkarīgs no šādas shēmas? Pētnieku ierindojumiem un šīm teorētiskajām shēmām nav gala. Tikmēr jaunieši plūst uz Vērmaņdārzu, nelielas grupiņas pievienojas it kā vienā veselumā saliedētajam savu vienaudžu dižpulkam. Viņi jūtas labi, un neba jau tikai dēļ šīs publiskās TV sporta translācijas Vērmaņdārzā...; viņu sirdis karst arī *šīs intersubjektīvās notiksmes* dēļ. Viņu kopā būšana ir kaut kāda “mēs” jeb mēsības svinības. Bet pētnieks nemaz negrib zināt, kāpēc īsti viņi visi turpu traucas, kāpēc *īsti* viņiem ir tik labi, tik saliedēti. Jo viņš jau visu par viņiem zina. Viņam jau ir gatava shēma.

Šis uzskata, ka neba jau visi sociālzinātnieku izteikumi par rīcības racionalitātēm būtu gluži ačgārnī. Tikai šīs shēmas ir jāmodificē, pārejot no viena pieredzējuma līmeņa uz otru¹⁷ Orientējoties tikai pēc teorētiskās shēmas pieredzējuma vai skata laukuma šoreiz un gandrīz katrreiz, var izskaidrot visai maz. Tālāk Šics lieto piemēru par kartogrāfijas darbu lielpilsētā. Smieklīgi būtu, ja kartogrāfs, veidojot karti, informācijas vākšanā aprobežotos tikai ar pilsētnieku pašu teikto. Bet sociālzinātnieki visbiežāk rīkojas tieši tā, veidojot savu topogrāfiju par “sociālo rīcību izraisītājiem faktoriem”

Šīca uzskats ir: loģiskajiem izteikumiem šajā kartogrāfijā ir pavisam ierobežots lietošanas lauks. Nomainot šo redzējuma vai interpretāciju skatu laukumus, pilnīgi savādākā pavērsienā parādās pats izpētes priekšmets. Pēkšņi nāk gaismā citi aspekti. No “sporta līdzjutēju” viendabīgās masas pēkšņi izdalās citas motivācijas. Šics pasvītro arī Viljama Džeimsa (William James) nozīmi¹⁸, un tieši viņa mācība par jēgas horizontiem, kuri pavada ikkuru mūsu lietoto jēdzienu: ap to kā cieto kodolu riņķo domu, jūtu, interešu un nozīmju

¹⁷ Sal.: *ibid.*, 24.lpp.

¹⁸ *Ibid.*, 26.lpp.

spiets. Tā ir ikvienas apziņas īpatnība: tvert līdztekus fenomenus, ikvienas apercēpcijas gadījumā veidot veselu lauku, kurā rodas dažkārt racionāli netveramas lietu kombinācijas, kuras galu galā izveido jēgu par kaut ko, par šo cieto kodolu. Gaisīgais apvalks, ja to ņem vērā, stāsta par pašu lietu. Perspektīva un relācijas, lūk, kas izsaka šo skatu laukumu dažādības, šo “racionalitāšu irracionalitāti”

Te kā piemēru varētu minēt, teiksim, kādu latvieti, kurš apceļo pasauli – šinī gadījumā tas būtu šis “kodola fenomens”. Ar kādām acīm viņš tiek vērots un kā viņš varētu tikt saprasts? Kā bijušās komunisma nometnes zemju tūrists ASV? Veidot tipizācijas un shēmas, spriest “no šāda plauktiņa”, protams, ir iespējams. Var abstrakti vērot visus latviešus kā post-komunistiskās kultūras lauskas. Vai varbūt mēģināt ieraudzīt šo “pasaules apceļotāju”, cik nu tas ir iespējams, ar viņa paša acīm. Te nāktu talkā fenomenoloģija ar transcendentālo iejušanās metodi, bet citreiz nevis vairs metode, bet vienkārši mūsu apziņas apriori forma saprast savu līdzcilvēku caur sevi pašu un *mīlēt viņu kā sevi pašu*. Kāda ir viņa ceļojuma poētika, viņa uztveres mītoloģija? Protams, tajā ir dažādi sovjetisma kultūras elementi, teiksim, Čapajeva un viņa adjutanta Pēterīša, krokodila Genas (un nevis Asterix&Obelix) simbolisko uztveres formu un stāstu vērpnes. Bet tie var atkāpties un atkāpjas dibenplānā, kad priekšplānā spilgti sevi piesaka cita tēlainība. Bet visam tam pāri visās šinīs vērpnēs ir kaut kas sevišķs, ir šī *tikai* latviski īpatnā šķērszgriezne. Izrādās, ka tāda spēj klāstīt par šo fenomenu krietni vairāk un tēlot to, kāds ir šis *latvietis, kurš ceļo pasaulē*. Tā parāda ne tikai viņa racionalitāti: “viņš neies uz pilsētas visdārgāko lokālu”, bet viņa motivācijas var atšķirties un atšķiras no tām banalitātēm, kādas tām piekarina tranzīt-sabiedrības lomu teorijas shēmas.

II.3. Fenomenoloģiskās socioloģijas ideja par ikdienu. Subjekta identitātes dibināšanās evaņģēliskā redzējumā

Kā jau minēts I. I. sadaļā, Šics tieši ietekmējas no Huserla, kurš savā *darbā Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija* arī ir pamatojis dzīvespasaules jēdzienu. Šics attīstīta tālāk šo koncepciju par dzīvespasaules konstituentēm, par kuru savos mūža nogales manuskriptos bija iesācis rakstīt Huserls pats. Šics pasvīturo, ka mēs reti rīkojamies pēc Pārsonsa racionālās shēmas¹⁹ Atšķirības dažādu rīcību jeb sociālās notiksmes veidu organizācijā, protams, ir lielas, bet var teikt, ka tām visām ir šis ikdienišķības jeb

¹⁹ Sal. *ibid.*, S. 28 f.

dzīvespasauliskais ietvars: tās organizācija noris tādās kategorijās kā *savējs* un *svešējs*, *personisks*, *intimitāte* un *anonimitāte*. Tāpat katra pasaule tās ikdienišķajā pārdzīvojumā ir centrēta uz šo pašu personu.

Fenomenoloģiskās socioloģijas metodoloģiskā sākuma vaicājums skan: kā gan sevi organizē apziņas dzīve šajā sociālās pirms-dotamības apkārtņē. To Šics apraksta līdzīgi Huserlam, iesākot ar *naivo dahinleben der Welt des Alltags*²⁰ Proti, šajā savā ikdienā naivi dzīvojošajam cilvēkam ir savas atziņu un pieredžu krātuvītes. Iepriekšdotais, tradīcijas, ieradumi un arī paša apsvērtais. Tātad, pie pilnas apziņas tie ir skaidrāki vai mazāk skaidri atcerējumi par notikumiem; aizspriedumi, pieņēmumi, māņticības, bailes, bieži vien maziski motīvi, mērķi, līdzekļi: tāda raiba un haotiska ir naivā ikdienas cilvēka apziņas aina, kādu to Šics diagnosticē ikvienam, jo it neviens nav brīvs no šī pilnīgi juceklīgā un tālab “brīvā” apziņas stāvokļa.

Pārdzīvojumi mūs raibā ģirbā ierosina, un mēs tos pieņemam, daudz galvu nelauzot par to, kādas kopsakarības to starpā pastāv. Tikko mēs bijām kādā ērģelmūzikas koncertā, un bija brīži, kad mums šķita – mēs sasniegsim esības visaugstāko padebesi, bet tagad es esmu uz ielas, un tūkstoš krāsainu nieciņu pievelk manu uzmanību tāpat un varbūt pat vēl vairāk nekā meditācijas par esības jēgu. Šics uzsver, ka zināšanu klāsts, kuru mēs darbinām savā ikdienībā, protams, sastāv arī no hipotēžu veidošanas, indukciju pīšanas, no lūkošanās tuvā nākotnē un rožainu ainu gleznošanas par tālāko nākotni, bet šim te visām “operācijām” pārklājas aptuvenības plīvurs un zināms *typus*, tātad – zināma pirms-ieveidne.

Taču atgādināsim, ka Huserla nolūks nebija noraidīt ikdienu jeb ikdienišķo kā kaut ko necienīgu. Gluži otrādi: ikdienas realitātes pieredzē un tās iz-dzīvošanā ir guldītas visas *neikdienišķās* lietas, visa ērģelmūzika, kura mūs pacilā svētkos; jautājums tikai ir par to, vai mēs vēlamies *atbrīvot* tās intencionālos horizontus. Jautājums ir, vai mēs vispār vēlamies tikt atbrīvoti? Nedaudz atšķirīgu līniju pret ikdienas dzīves tēmu attīsta Šics: ikdienišķās lietas, kuras veido dzīves rutīnu, ir nepieciešamas, tās ir kā zināšanas no “pavārgrāmatas”: visi gan ēd ābolkūkas – pašsaprotami, kamēr nav turpat vairs neviens, kas īsti pārvaldītu un vēlētos apgūt zināšanas par to, kāpēc tās ir tik garšīgas. Un kā labad (?) – tās tiek lietotas vienkārši un dabiski²¹ Taču tā tas nav bijis no sākta gala. Zināšanu izcelsme kādreiz ir bijusi objektīvi dota, subjektīvi konstituēta un intersubjektīvi iestrādāta. Kas šodien mūsu savstarpējā saskarē liekas esam jauns un svaigs, pēc pāris gadiem jau ir

²⁰ Sal., *Hua.* - Bd. I. CM 8. §.

²¹ Sal., Schütz A. *G.A.* - Bd.II. - 33.lpp.

banalitāte. To jo labi varam redzēt šodien *multimedia* un digitālo tehnoloģiju uzplaukuma laikmetā. Zināšanas, kuras mēs intersubjektīvi producējam šodien, rīt var izrādīties nonākušas habituālā *typus* lietojumā – aizklātas ar ikdienas rutīnu un pieņemtas pilnīgi nereflektētas kā no pavārgrāmatas. Kādu *typus* mēs iestrādājam? Kādus ir nepieciešams iestrādāt par *typus*, bet kādi ir tie, kuri nekad nedrīkstētu nonākt šajā aizplīvurotajā aptuvenībā?

Fenomenoloģiski evaņģēliska uztvere ikdienā saskata *atbildību*. Mūsu atbildība ir jēgas sakarību priekšā: vispirms tā ir par zināšanām par dzīvo un personisko Dievu kā esamības pamatu, par augstākajiem ētiskajiem ideāliem un tai skaitā par augstākajām idealitātēm, kuras nedrīkst nonākt pavārgrāmatā, resp., kuras nevar tikt uzņemtas vienkārši *tikai* habituāli, bet kuras katram indivīdam ir svarīgi apgūt transcendentālajā refleksijā. Mūsu atbildība ir par to, lai šīs pamatsakarības allaž būtu sasniedzamas, ka tām allaž vajadzētu atrasties labi ieraugāmā un skaidrā priekšplānā mūsu sa-dzīvē. Lai mēs tās tur neaizkrautu ar krāsainiem nieciņiem vai neievietotu starp “sendienu reliktiem”, jeb arī pie kādām šodienas banalitātēm – kā “svaiga avīze” pie ikdienas brokastu galda, bet gan, ka šie augstākie ideāli kā dzīva tagadne ienāktu aktīvā garīgā lietojamā, vaicājumā, pateicībā par to pieejamību. Ja tās tomēr nonāks “pavārgrāmatā”, tad pastāv briesmas, ka arvien atslābs mūsu saiknes ar tām. Šī atslābuma sekas savukārt ir intersubjektīvās konstituēšanas biedrības dekadence. Kā tas ir? Vienkārši un nemanāmi tas notiek – raugi, kā ir izmainīts to lietu saraksts, kuras mēs visi kopā ikdienu aktualizējam par jēgu. Perifērijā nonākuši tādi jēdzieni kā patiesība, mīlestība, ticība, cildenums, krietnums, uzticamība, šķīstība, toties stabilā priekšplānā gozējas tādas ikdienišķas dzīves saprašanas formas kā biznesa ziņas, bankas kurss, “talk show”, azartiskas dzīres, laulības pārkāpšana etc.. Viena uzskatāma vēsturiska līdzība ir ar Izraēla sabiedrību pirms Bābeles gūsta²² Arī mūsu *postmodernais* laikmets ar saviem anti-ideāliem uzrāda pietiekami daudz tāda bīstama pagrimuma pazīmes, lai mums ikvienam vajadzētu stāties pretim šim izaicinājumam un uzņemties savu atbildību par mūsu intersubjektīvās konstituēšanas biedrības likteni.

Tālab mūsu atbildība ir “ekleziāla”²³, resp., tā ir ārpus izsaukto atbildība. Cilvēka identitātes mērogs ir viņa īpašais “stāvoklis kosmosā”, kā to savā darbā ir noformulējis vēl viens fenomenoloģiskās socioloģijas klasiķis Makss Šēlers (Max Scheler). Cilvēka dienas nepaiet tā, kā tās ir noliktas pasaules lietām, akmenim, augam vai dzīvniekam. Cilvēkam ir dota garīgā spēja

²² Sal.: praviešu Hozejas un Mihāš grāmatas Bībelē.

²³ no gr.val: eklektos → ekklēsia; ἐκλεκτός → ἐκκλησία.

apzināt lietu esamību, bet tas nekad un nekādā ziņā pats vairs nevar būt "lieta" Tas ir mūsu identitātes pirmamats – tā es arī definēju šo "ārup izsauktību" – ik dienas sniegties pāri ikdienai kā dabiskajam ieskatam, kas ir turēšanas pie šīs zemes, un ik-vienu-dienu satikt kā *dzīvo tagadni*, tas ir, kā tādu, kurā šī ekleziālā "ārup izsaukto atbildība" tiek apzināta un dzīves pasaulē ieviesta. Jo nevis kā lietu starp lietām mūs ir licis Dievs, mūsu Radītājs, nevis kā pasaules, bet gan kā savu daļu Viņš ir nošķīris cilvēku no tām. Ja mēs pametam novārtā vai neņemam vērā šo savu atbildību būt šiem ārup izsauktajiem jeb nošķirtajiem, tad mēs noniecinām to, kas ir ticis guldīts mūsu esības pamatos. Mūsu eksistences pasaulē, jeb citiem vārdiem – mūsu ikdienas specifika ir tā, ka liela daļa mūsu dienu pāiet šajā aizmirstībā. Būtībā neviens nevar izvairīties no šāda aizmirstības jeb *grēka* stāvokļa. Tā nu mēs arvien kopš Ādama atrodami tajā. Kā mēs vispār saprotam grēku? Vai mums ir skaidras šī jēdziena ētiski eksistenciālās dimensijas dziļums: ka tas ir šī ik-dienas veiktā nodevība – savas īstās piederēšanas Garam noliegšana un atdošanās visām laikmetīgā pagrimuma straumēm. "Izmantojiet laiku, jo šīs dienas ir ļaunas"²⁴ Ik diena lai ir nošķirta no ikdienas, jo arī ik-katra diena pieder Dievam, un viss, kas pieder un attiecas uz Dievu, ir svēts, un katra diena tādā sapratumā ir svētdiena. Cilvēks pieder Dievam. Kopš Kristus nāves un augšāmcelšanās pirms divām tūkstošgadēm mūsu piederība atkal ir debesīs. "Redzi, tagad ir vislabvēlīgākais laiks. Tagad ir pestīšanas diena"²⁵ Lūk, tādā konfrontācijā ir iestādītas mūsu dienas: tās ir ļaunas un tās ir vislabvēlīgākās. Tāpēc tik tiešām nav viegli būt cilvēkam. Vai nu ik dienu tuvāk savai bojā ejai, vai nu žēlastībai; vai nu ik-dienu cilvēks tiecas pretim svēt-dienai, un tādā veidā ikdiena ir mūžīgā svētdiena jau tagad, kad ir vislabvēlīgākais laiks, – vai nu, dzīvojot savu ikdienu tā, ka viņa laiks ir ļauns, jo, ja dāvinātā žēlastība un šī no ļaunuma ik-dienu nost šķiršana (šis *sanctus*) tiek atraidīta, cilvēka ceļš ved uz pazušanu. Šī rūdītā ikdienas rutīna drīz vien pieaug pašpārliecinātībā un top par materiālistisko pasaules uzskatu, kurš tiecas izvirzīt un *uzstājīgi* turpina izvirzīt savus raupjos "taustāmības priekšstatus kā cilvēciskās esības saprašanas veidu. Tas nominē pats sevi par galveno tērpu modelētāju modes skatē "ikdienas dzīve", lai tās centrā izvirzītu savas bezkaunīgās piegrieztnes (piemēram, evolucionisma idejas) un te notiek kā ar kailo karali no H.K. Andersena pazīstamās pasakas – visi redz, ka karalis ir kails, taču tomēr apbrīno viņa "īpaši krāšņo tērpu"! Tikām visa esošā valdnieks un centrs pats ir ienācis šajā dzīvē kā tās *universālais modelis*, pēc

²⁴ Ef. 5,16.

²⁵ II Kor. 6, 2.

kura mēs tiekam apgērbti ar patiesību un pēc kura kopš pašiem pirmajiem Ziemassvētkiem tiek skaitīti mūsu gadsimti, bet arī visi gadi un katra diena – ik diena. Un tā ik dienu šis universālais modelis gādā, ka mēs patiesi tiekam apgērbti, lai mūsu kailums tiktu piesegts un mēs nesastingtu pasaules salā; un ik dienu kā Viņa patiesā tērpa demonstrētāji (kā mācekļi) mēs tiekam izsūtīti *mūžības skatē* – kura ir jau aizsākusies un norisinās tagad – mūsu dzīves laikā pasaulē. Tāpēc šeit mums jābūt *centrāli*, lai ik dienas arvien tuvāk iepazītu to mūžīgu mīlestību, ar kādu mūs mīl Dievs, mūsu Pestītājs. Mūsu atbildība kā doksoloģisks notikums ir transcendentālās biedrības apliecināšana, ar tās biedriskuma formām, apliecinot esamību uzturošo spēku. Mūsu atbildība tāpat ir ārpus izsaukto atbildība. Tā ir būtība ārpus no šīm jaunajām dienām. Bet kurp ved tas iekšup, kurā mēs esam aicināti būt? Tas ir šī labvēlīgā “tagad” laiks. Tā ir tā zeme un tas novads, kas mums ir apsolīts no augšienes, tā mūžīgā tagadnība, kura sākas “šeit un tagad” kā turpceļš, kā *exodus* cauri ikdienības tuksnesim, kurā jau šajā ikdienā, t.i., tagadnē tek piens un medus. “vistīrākais tecinātais medus no šūnām”

II.4. Relevances tēma Šīca socioloģijas filozofiskajā pamatojumā

Sociālā dzīve tās ikdienībā ir kaut kā organizēta. T.Pārsonss, kurš Eiropā studējis Maksu Vēberu, Pareto un ietekmējies arī no Huserla, sauc šo organizētību par sistēmu. Tajā vispirms tiek uzrādītas 4 pamatfunkcijas funkcijas: pielāgošanās, mērķtiecība, integrācija un latentā sevis saglabāšana. Šo četru pamatfunkciju ietvarā var tikt ietilpinātas visas iedomājamās struktūras: kultūra, politika, ekonomika etc. Uz šī *funkcionālā* pamata – lai dotu satvaru multiplajām sociālajām parādībām (multiple realities) un daudzveidīgajiem procesiem, resp., visai pasaules kompleksitātei, arī rodas sociālās sistēmas²⁶

Šīcam tāds apzīmējums ir tikai metafora, lai apzīmētu dažādos racionalitātes līmeņus. Uz dzīvo intersubjektīvo realitāti – sociālā pasaule nevar attiecināt tādu ideālu un perfektu formulu, lai tajā varētu sākt producēt vispārējas rīcības jēgas izskaidrošanas shēmas, kuras varētu ņemt līdzī. pārejot no viena līmeņa uz otru. Šīcs te min Einšteinu (Einstein), kurš atrada transformācijas ceļu, kā klasiskās mehānikas likumus pārveidot par relativitātes teorijas sakarībām²⁷

²⁶ Sal.: Parsons T. *Social Systems*. - New York, 1977. - 117.-203.lpp.

²⁷ Sal.: Schütz A. *GA*. - Bd.II. - S. 41 ff.

Tāpat arī Makss Vēbers (Max Weber), lai zinātniski analizētu rīcības jēgstruktūras sociālajā pasaulē, piedāvāja šos ideāltipus. Viņš izstrādāja savu grandiozo darbu “Wirtschaft und Gesellschaft”, kas pamatīgi ietekmējis visas sociālās zinātnes.

Tomēr katrs ideāl-tips ir tikai kādas sastindzinātas un mākslīgas apziņas modelis (lelle), kurai nepiemīt spontanitātes spējas vai sava brīvā griba. Personālie ideāltipi ir tik pat mākslīgi, kā visi citi. *Šai lellei nav pasaules*. Prestabilēta harmonijas ligzda, kuru tai uzpinis sociālpētnieks, šīs lelles radītājs, ir determinēta, noregulēta, un apveltīta ar no šī pētnieka racionalitāti, nevis atklāta tajā, kāda tai patiesībā piemīt. Šīcs iestājas par to, ka ideāl-tips nav iespējams kā reāli ontiska izpausme. Tas nav neatkarīgs jēdziens. “Ideāl-tips” ir tikai apziņas modelis, kuram nav savas spontanitātes vai pašam savas gribas.²⁸ Tam vajadzīgs papildinājums jeb “indekss”, t.i. (lai šo lelli radītu, mums ir jāsniedz atskaites shēma, uz kuru tā sevi attiecina, proti, mums ir jānosauc, problēma, *kā labad* (relevance!) šī lelle ir tikusi radīta.

Šīcs vaicā, kālab vispār ir jāveido šie ideāl-tipi? Vai nepietiktu tikai vākt empīriskus faktus? Un, ja jau reiz ir tikusi attīstīta veiksmīga šo tipoloģizāciju izklāta tehnika, tad kāpēc gan nevarētu aprobežoties ar bezpersonisku norišu tipu veidošanu vai, teiksim, grupu izturēšanās tipoloģizāciju, kā to ļoti veiksmīgi jau dara tautsaimniecības teorija²⁹ Tālāk Šīcs izdala svarīgākos postulātus, kuri ir jāievēro katrai sociālzinātnei. Neviens no šīm sociālās pētniecības disciplīnām nevar iztikt bez 1) subjektīvā izklāsta postulāta (ja zinātnieks nav spējīgs pētāmo problēmu, resp., savu pētniecības racionalitātes līmeni, transformēt uz cilvēku individuālo darbību, tad tā nav nopietna pētniecība); 2) relevances princips; 3) intersubjektīvās attiecinātības princips.

II.5. Ikdienas jēgas struktūras to konstituēšanās iekšējās laikapziņas un sociālā laika saskarē: *typus* kā jēgas “locis”

II.3. sadaļā tika ieskicēts sociāli fenomenoloģiskajā izpratnē par ikdienu, turklāt īpaši sociālās atbildības evaņģēliskais skatījums par jēgas tapšanu un pastāvēšanu, par tās skaidrošanu ikdienas tipoloģijas kontekstā. Tas izsaka ne tikai plašus socioloģiskos kultūras pētījumus vai daiļliteratūras tēlotās ainas par raksturīgiem konceptuāliem intersubjektivitātes modeļiem, – bet tam ir arī fundamentāla eksistenciāla nozīme. Ar šāda veida tipoloģiju mēs vairs neesam tikai filozofisku refleksiju laukā par refleksijas apriori (veidiem), kurš netiek

²⁸ Sal.: *ibid.*, S. 42-43.

²⁹ Sal.: *ibid.*, S. 45.

pamests arī šī darba ievaros. Lietojot šo tīrajā refleksijā apgūto apriori dzīves jeb īstenās intersubjektivitātes reģionā, mēs kā pētnieki nonākam etnometodoloģijas pārziņas joslā. Tas ir socioloģijas virziens, kura centrā ir konkrēti kultūr-fenomenoloģiski pētījumi par intersubjektīvo īstenību, un tā vairs nevaicā apriori, bet gan aposteriori nostādņē pavisam konkrētā vērsumā: teiksim, kāds tad ir tas latviskums (saprāšanās modeļi) kādā kolektīvā, kādā konkrētā savstarpējās saskarsmes, saprašanas un saprašanās vidē?

Te vēl, paliekot filozofiskās vaicāšanas ietvaros pēc apriori, var ieskicēt dažus iespējamus "etnometodoloģisko tipu" jeb saprašanās modeļu tveršanas veidus: latviskais nav *tikai* "rainiskais" vai "dainiskais", vai arī, ka "katrā latvietī sēž zemnieks" Bet ir nepieciešams arī vaicāt, cik lielā mērā "evanģēliski luteriskais" ir latviskais? Tas, protams, nav aplūkojams vienā līnijā ar iepriekšminētajiem, kuri ir vēsturiskā laika izteiksmē manifestējušies sevis nojēguma modeļi – gan šis "rainiskais", vai vēl labāk – "bārdiskais" arī "dainiski mītoloģiskais" Tos lietot savas pašsaprātnes artikulācijai ir ļoti ērti, jo tajos nav aktuālas intersubjektīvās atbildības saistību. Tikmēr "evanģēliskais" izsaka saistību starp laicisko un mūžīgo nevis kaut kā jēdzieniski abstrakti, bet konkrēti – kā intersubjektīvā notikuma, kas norisinās laikā un dzīves pasaulē, saistīšana ar atbildību ārpus laika, t.i., ka tā konsekvence būs mūžībā. Tāds aktīvs ieskats saprašanas un saprašanās realitātē allaž ir neērts, dažkārt pat daudzus kaitinošs, bet tomēr tas atsedz intersubjektīvā biedriskuma konstituēšanos tā visbūtiskākajā plāksnē, jo tikai laika pārdzīvojuma attiecinājumā uz pārļaicisko TAGAD ir iespējams konstituēt laika jēgas plūdumā, izcelt to subjektīvās sfēras un apliecināt tās objektivitāti, kura manifestējās kā intersubjektīvā īstenība. Šis attiecinājums ar evanģēlisko ir vistiešākais un empīriskākais, jebšu tās nav tikai abstraktas runas par visu labo un skaisto, bet radikāla konfrontācija: – vai tu esi ar savu ikdienas dzīves veidu gatavs apliecināt savu piederību labajam un mūžīgajam, pieņemot to kā žēlastību un arī kā saistību atbildībā? Evanģēlijs ir katras kultūras un katras tautas (ne tikai latviešu) lielākais izaicinājums attiecībā pret tās piederību: visas lietas, arī labās un jaukās, un pat sevis nojēgums beigsies. Raugies pats savā novecošanā, kā tās *jau* beidzas tavu acu priekšā! Un ko nu? Kas būs latviskais kaut kad tad, kad būs izputējis ne tikai "rainiskais un dainiskais", un vietā būs nācis kāds postmoderns surogāts – kāda tirgus konjunktūra, teiksim, kāds "rap", "hip-hop" vai tamlīdzīgi; jā, – šis "graujoši svešais", kurš jau ar lielu sparū iekaro sev noteicošo vietu latviskā sevis nojēguma laukā. Ja šodien tas vēl nav noteicējs, rītu tas runās skaļāk. Aizslēdzot savas sirdis mīlestībai, kuru nes Evanģēlijs, mēs esam izputinājuši arī "rainisko un dainisko", un brīnāmies, kāpēc caurmēra latvietis ir tik truls pret augstākām lietām, kāpēc

tik maz prieka pie patiesā un mūžīgā? Evaņģēliskā piederība ir bijusi neērta visiem laikiem, jo radikāli atklāj laiku beigas un katra atsevišķā cilvēka, bet arī katras kultūras biedrības liktens ceļu atgūtajā sadraudzībā ar Dievu. Šis neērtums ir atsegts arī no transcendentāli konstitutīvās teorijas viedokļa: kā savas naivās habitualitātes pārvarēšana un laika jēgas celšana caur absolūto TAGAD. Tā ir ne tikai intencionālā piepūle, bet arī transcendentāli intuitīva nojausma par šī veikuma sekām paša dzīvē: sevis saistība ar pārlaicīgo atņems dominēšanas tiesības laiciskajam, redzamajam, apkārt ņirbošajam (īsāk: materiālistiskajam pasaules uzskatam) un saistīs mani ar garīgi praktizējamu dzīves veidu. Vai šis nav tas iemesls, kāpēc mēs vairāmies no evaņģēliskā, – jo visu apkārt ņirbošo un vilinošo mēs gribam vairāk nekā dzīvas attiecības ar Dievu.

Mundānās sevis nojēguma modulācijas ir izteiktas kā sociālās domāšanas modeļi. Sociāli, tas ir, tiem ir intersubjektīva attiecinātība. “Intersubjektīvs” allaž nozīmē “transcendentālā un mundānā jeb individuālā un sociālā” saistību, resp., to savstarpējo mijiedarbību. Tādējādi latviskais transcendentālais biedriskums tiek darināts kā dzīvotās jēgas forma. Savukārt intersubjektivitāte šajā vērsumā ir fenomens, kurš parāda, kā ir veidota publisko jēgas tipu savstarpējā lietderība. Tādēļ tas, kā top šie “tipi”, parāda nevis tikai kādas apziņas fenomenoloģisko sakarību – tās korespondenci ar citām, bet arī ar šo tādas korespondences gaitā radušos savstarpējības (intersubjektīvo) vidi, tās simboliski semiotiskajiem saturiem, kā arī ar kādas kultūras ikdienas *Konkretum*.

Literatūra

Schütz A. *Gesammelte Aufsätze (GA)*, in 3 Bd. - Den Haag, 1971.

Husserliana – Husserl E. *Gesammelte Werke*. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Löwen). - Den Haag, 1950.

Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* /Hrsg. von S. Strasser, 1950.

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* /Hrsg. von W. Biemel, 1954.

Bd. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*. 2. Teil: 1921-1928 /Hrsg. von I. Kern, 1973.

Bd. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. 2. Teil: 1929-1935* /Hrsg. von I. Kern, 1973.

Alfred Schütz und die Idee des Alltags /Hrsg. von W.Sprondel und R.Grathoff. - Stuttgart, 1979.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen: Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. 2 Bde. - Reinbek, 1973.

Berger P., Luckmann Th. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.* - Frankfurt a.M., 1969.

Finkelmeier B. *Milieu Theorie, einige programmatische Bemerkungen.* Universitätsausgabe. - Bielefeld, 1982.

Grathoff R.: "Logos does not care for man" Essay zu Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss, Aron Gurwitsch // *Soziologische Revue* (1996, Feb.).

Habermas J. *Der phänomenologische Ansatz // Zur Logik der Sozialwissenschaften.* - Frankfurt a. M., 1973.

Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften / Hrsg. von R.Grathoff, W.Sprondel. - Stuttgart, 1976.

Mead G.H. *Geist, Identität, Gesellschaft.* - Frankfurt a.M, 1973.

Parsons T. *The Structure of Social Action: A study in social theory with special reference to a group of recent european writers. 2 Bde.* - New York, 1968.

Parsons T. *Social Systems.* - New York, 1977.

Phenomenology and Social Sciences // Schütz A. Collected Papers. Vol. I. - The Hague, Nijhoff, 1962.

Schütz Alfred-Aron Gurwitsch. Briefwechsel 1939-1959 / Hrsg. von R. Grathoff. München: Fink Verlag, 1985.

Sozialität und Intersubjektivität / Hrsg. von R.Grathoff und B.Waldenfels. - München, 1983.

Srubar I. *Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie// Sozialität und Intersubjektivität* /Hrsg. von R.Grathoff und B.Waldenfels. - München, 1983.

Srubar I. *Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen. S. 47 ff. // Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften* / Hrsg. W. M. Sprondel und R.Grathoff. – Stuttgart: Enke, 1979.

Waldenfels B. *Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A.Schütz // Alfred Schütz und die Idee des Alltags* /Hrsg. von W.Sprondel und R.Grathoff. - Stuttgart, 1979.

Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft* /Hrsg. von J. Winckelmann. Tübingen, 1972.

Signe Dobelniece

NABADZĪBAS KULTŪRAS VEIDOŠANĀS LATVIJĀ

Rakstā apskatīta samērā netradicionāla pieeja nabadzībai – nabadzības kultūra. Raksta sākumā sniegts vispārīgs nabadzības kultūras raksturojums, tālāk mēģināts saistīt specifiskos nabadzības kultūras elementus ar sociālajiem procesiem Latvijas sabiedrībā vispār un ar vienu no zemākajiem sociālās struktūras slāņiem – bezpajumtniekiem. Autore nepretendē uz vispārīnātiem secinājumiem, ko varētu attiecināt uz visu sabiedrību, bet gan uz atsevišķu tendenču un modeļu ieskicēšanu, kas pamatojas uz divpadsmit daļēji strukturētām intervijām ar bezpajumtniekiem.¹

Nabadzība ir pastāvējusi visos laikos un visās sabiedrībās. Nabadzība ir tik komplekss fenomens un tās sekas var būt tik daudzveidīgas, ka šo parādību var pētīt no daudziem aspektiem – filozofiskā, ekonomiskā, socioloģiskā u.c. Varbūt tieši tāpēc nabadzība ir piesaistījusi daudzu pētnieku uzmanību. Savu ieguldījumu šai sfērā devis arī socioloģijas klasiķis G.Zimmels.

Nabadzību tradicionāli saista ar resursu trūkumu. Līdzīgi to traktē arī G.Zimmels – “Nabags ir tas, kura līdzekļi neļauj sasniegt savus mērķus”,² atzīmējot, ka šis ir tīri individuālistisks priekšstats, un norādot arī uz nabadzības relatīvo raksturu personas, kas ir nabadzīga savas šķiras ietvaros, tādas nekādā ziņā nebūtu zemākā šķirā, jo tās tipiskiem mērķiem viņu līdzekļu būtu gana.³ Šiem uzskatiem var tikai pievienoties, un tiem ir daudz sekotāju mūsdienu nabadzības pētnieku vidū.⁴ Lielākā daļa pētnieku

Intervijas ar bezpajumtniekiem veica LU Sociālā darba programmas I kursa studenti 1998. gada septembrī. Intervēti pārsvarā Rīgas un tās apkārtnes bezpajumtnieki, viens – no Dobeles. Respondentu vidū ir 10 vīrieši un 2 sievietes, respondentu vecuma diapazons no 45 līdz 79 gadiem.

Zimmels G. Nabags // *Kultūras Avīze*. -1994. - Nr 1.

Turpat.

Skat. piem., Townsend P *Poverty in the United Kingdom. A Survey of Household Resources and Standards of Living*. - Berkley: Univ. of California Press, 1979.

Hagenaars A.J.M. The Definition and Measurement of Poverty // L.Osberg (ed.) *Economic Inequality and Poverty, International Perspectives*. M.E.Sharpe, Armonk, 1991.

Mack J. and Lansley S. *Poor Britain*. - London: George Allen and Unwin, 1985.

nabadzībā vairāk akcentē ekonomisko dimensiju. Taču ir arī cita, nedaudz atšķirīga nabadzības izpratne, kas tieši saistās ar dzīvesstilu un identitāti, proti, nabadzības kultūra.

Jēdzienu nabadzības kultūra (faktiski – subkultūra) ieviesis amerikāņu antropologs O.Lūiss (O.Lewis) 20. gs. 50. gadu beigās. Šī pieeja nabadzību saista ne tik daudz ar ekonomisko dimensiju, cik ar socioloģisko un psiholoģisko. Nabadzības cēloni šeit saskata indivīda specifiskās rakstura iezīmēs un uzvedības modeļos, kas veidojas noteiktā sociālā kontekstā. Citiem vārdiem nabadzība nav tikai resursu trūkums, nabadzība ir specifiska subkultūra, kas atšķiras no sabiedrībā dominējošās kultūras ar tikai tai raksturīgu struktūru, specifisku vērtību sistēmu un dzīvesstilu, kas socializācijas ceļā tiek nodots no paaudzes paaudzei. Tātad pēc šīs pieejas cilvēki iemācās būt nabagi. Te gan jāpiebilst, ka ne jebkura nabadzība ir saistāma ar nabadzības kultūru, jo ne visi nabagi ir šo specifisko vērtību nesēji, kas viņiem neļauj izmantot dominējošās kultūras sniegtās iespējas.

Lai runātu par nabadzības kultūru, ir jābūt zināmiem priekšnoteikumiem:

- naudas ekonomikas un algota darba dominēšana sabiedrībā,
- augsts bezdarba līmenis un nepilna laika nodarbinātība,
- zemas algas, sevišķi nekvalificētam darbaspēkam,
- sabiedrības nespēja garantēt adekvātu sociālo, ekonomisko un politisko organizāciju cilvēkiem ar zemiem ienākumiem,
- dominējošā sabiedrībā tiek akcentētas tādas vērtības kā bagātība, īpašuma uzkrāšana, augšupejošā mobilitāte,
- zems ekonomiskais stāvoklis tiek skaidrots kā indivīda personīgā nepilnvērtība, neadekvātums.⁵

Ja paanalizējam Latvijas sabiedrību, tad redzam, ka tā visumā atbilst šiem priekšnoteikumiem.

O.Lūiss ir identificējis apmēram 70 iezīmes, kas raksturīgas nabadzības kultūrai, sagrupējot tās četrus dimensiju sistēmā:

1. attiecības starp subkultūru un dominējošo kultūru,
2. vietējā kopiena,
3. ģimene,
4. indivīda attieksmes, vērtības, raksturs.

Tagad nedaudz pakavēsimies pie katras no šīm dimensijām.

Kā galveno nabadzības kultūras elementu O.Lūiss uzskata neintegrētību sociālajos institūtos. Nabadzības kultūras nesēji parasti nekur nepiedalās, viņi

⁵ Sk.: Lewis O. The Culture of Poverty // *Scientific American*. - Oct. - 1966.

nav nekādu oficiālu organizāciju biedri. Nav integrācijas darba tirgū, arodbiedrībās, politiskajās partijās. Reti vai nemaz netiek izmantoti banku, medicīnas iestāžu, kultūras iestāžu pakalpojumi. Varētu būt saistība ar policiju, cietumu, armiju, sociālās palīdzības iestādēm, taču pret šiem institūtiem viņi izjūt naidu, neuzticību. Neintegrētībā izpaužas šiem cilvēkiem raksturīgās bailes, aizdomīgums, neuzticēšanās un apātija. Saskarsme ar oficiālajām iestādēm, ja tāda ir, liek viņiem izjust diskrimināciju, rada bezcerīguma sajūtu. Spilgti izteikta tendence izvairīties no jebkuras negatīvas pieredzes līdz meklēt kontaktus ar oficiālajām institūcijām.

Attiecībās ar apkārtējo pasauli dominē lokālisms, orientācija uz tiešo vidi, kurā dzīvo, bieži saikne ir tikai ar ģimenes locekļiem. Ja arī rodas kādas grupas, tās ir nestabilas, nepastāv ilgi (izņēmums var būt noziedzīgās bandas). Ekonomiskā dzīve kopienā ir vērsta uz iekšieni: vērojami bieži mantu ieķīlāšanas gadījumi, aizņemšanās – neformālā kreditēšana. Patēriņā dominē *second-hand* apģērbs, mēbeles, mājāsaimniecības priekšmeti. Cilvēki nabadzības kultūrā parasti rada maz vērtību un tikpat maz arī saņem pretī.

Kopienā vārdos var tikt paustas sabiedrībā dominējošās vērtības, cilvēki tās pasludina par savām, bet reāli pēc tām nedzīvo. Dominējošās vērtības nav internalizētas, tās paliek “ārejas”, svešas.

Ģimeni raksturo oficiāli nenoformēta kopdzīve. Vīriešiem laulības nav nepieciešamas, jo viņiem nav īpašuma, ko atstāt mantojumā pēctečiem. Oficiāli nenoformējot attiecības, tiek aiztaupīti laulību un iespējamie šķiršanās izdevumi. Sievietes min citus iemeslus, kā vienu no galvenajiem – nevēlēšanos pastāvīgi saistīties ar nenobriedušiem, ģimeni apgādāt nespējīgiem vīriešiem. Taču arī brīvā kopdzīve ir nestabila, tāpēc ģimene ir centrēta uz māti un saistību ar mātes radiem. Vārdos tiek deklarēta ģimenes solidaritāte, realitātē vērojama konkurence ģimenes locekļu starpā ierobežoto resursu dēļ. Iespējami, ka nabadzības kultūrā dzīvojošiem nav bērniecības kā specifiska dzīves cikla, kam raksturīga aprūpe un aizsardzība. Bērnu audzināšana ir impulsīva, autoritāra. Kad beidzas zīdaiņa vecums, bērni tiek atstāti savā vaļā, nereti pret viņiem tiek lietota vardarbība.

Indivīdiem raksturīga spēcīga marginalitātes izjūta, fatālisma, bezcerības, atkarības un mazvērtības sajūta. Šīs iezīmes kombinējas ar vāju ego struktūru, sliktu pašsavaldīšanos un uzvedības kontroli, kas var izpausties kā orientācija uz pašreizējo momentu, nedomāšana par nākotni, tās neplānošana, nespēja atteikties no tūlītējas baudas nākotnes vārdā. Šie cilvēki dzīvo šeit un tagad. Viņiem nav zināšanu par to, kas viņus tieši neskar. Viņi nespēj vispārināt, apzināties sevi kā daļu no kāda lielāka kopuma, citiem vārdiem – viņiem nav šķiriskās apziņas.

O.Lūiss apgalvo, ka nabadzības kultūras pārstāvji visiespējamāk nāk no sociālās struktūras zemākajiem slāņiem sabiedrībā, kur notiek straujas pārmaiņas. Šo subkultūru visvarbūtīgāk pieņem cilvēki, kas jau kaut kādā veidā ir atsvešināti no dominējošās kultūras. Tas arī determinē izvēli apskatīt bezpajumtniekus izteikti marginālu, no pārējās sabiedrības atsvešinātu grupu.

Apskatot iepriekšminētos nabadzības kultūras raksturojumus, var secināt, ka Latvijā arī sāk veidoties šis fenomens, jo daudzi no šiem raksturojumiem ir sastopami mūsdienā sabiedrībā. Diemžēl, nabadzības kultūra Latvijā nav pētīta, taču ir veikti vairāki citi pētījumi, kuros ir iegūti dati par paradībām, kas veido nabadzības kultūru. Pētījumu dati rāda, ka liela sabiedrības daļa (67,9%) dzīvo zem krīzes iztikas minimuma,⁶ t.i., viņiem nepietiek resursu, lai apmierinātu pamatvajadzības, par citām vajadzībām nemaz nerunājot.

Sevišķi spilgti tas redzams bezpajumtniekiem, jo viņiem ir liegts būtisks pamatvajadzību apmierināšanas resurss – pajumte. Vieni to zaudējuši, būdami ieslodzījumā, citi – izlikti no dzīvokļa par īres un komunālo pakalpojumu parādiem, taču ir arī citi iemesli.

Jānis (47 gadi) dzeršanas dēļ kavējis darbu, tāpēc atbrīvots no amata. Lai būtu nauda dzīvošanai, pārdevis dzīvokli. Nauda ātri tikusi nodzerta. Nu vair nebijis ne naudas, ne dzīvokļa, ne ģimenes.

Problēma tiek risināta dažādi, modeļi var variēt atkarībā no esošajiem sociālajiem kontaktiem un gadalaika. Daudzi respondenti dzīvo pie draugiem, pamestās dārza mājiņās, šķūnišos, tirgū. Kam nav relatīvi pastāvīga mitekļa, vasarā nereti naktis pavada zem klajas debess, ziemā pagrabos un kāpņutelpās.

Nikolajs (65 gadi): gulēju, kur pagadās. Vienu dienu draugs uzaicināja pie sevis viņam Marksa (Gertrūdes) ielā bija šķūnītis. Tā pāris ziemas pārlaidām tur, bet šopavasār šķūnišus nojauca, un līdz ar tiem pazuda visa mana iedzīve. Pat nezinu, ko lai dara – ziema tuvojas.

Sastopami arī oriģinālāki problēmas risinājumi.

Vjačeslavs (62 gadi) jau trešo mēnesi dzīvo Vecrīgas pagalmā pamestā Volgā. Pirms tam dzīvojis pie paziņām, taču viņi pārvācās uz laukiem. Viegli neesot bijis: par dzīvokli jāmaksā, un bez pudeles viņš nebija gaidīts viesis. Paziņas apsoltājuši ziemā izmitināt kādā vasarnīcā "Rumbulā"

Nevienā intervijā neizskan pat cerība uz pastāvīgu, normālu pajumti. Šķiet, ka šie cilvēki ir akceptējuši savu stāvokli, samierinājušies ar to, cenšas tam pielāgoties, nevis kaut ko radikāli mainīt.

⁶ Latvijs. Pārskats par tautas atbilstību, 1997.- Rīga: UNDP, 1997. - 35.lpp.

Iztikas līdzekļu ieguvē bezpajumtnieku vidū dominē ubagošana, pudeļu lasīšana, gadījuma darbi.

Arnolds (47 gadi) vāc un nodod tukšās pudeles. Dažreiz izdodas piepelnīties, palīdzot apkārtējiem iedzīvotājiem saimniecības darbos: citam zemi pārrakt, citam ogles sašķūrēt. Maizītei jau sanākot.

Vairāki respondenti pārtiku atrod atkritumu urnās.

Dzīvojot vairākiem bezpajumtniekiem kopā, ir vērojamas zināmas solidaritātes iezīmes, veidojas komūnas.

Kāds 54 gadus vecs vīrietis stāsta, ka viņi viens otram palīdzot. Ja pa dienu kādam ir veicies labāk, tad daloties arī ar pārējiem.

Latvijā daļa sabiedrības ir atsvešināta no valsts. Pēc Baltijas Datu Nama datiem 79% Latvijas iedzīvotāju neuzticas partijām, 77% neuzticas Saeimai, 72% – Ministru kabinetam, 51% – policijai, 50% – tiesu sistēmai, 45% – pašvaldībām.⁷ Dominējošais vairākums Latvijas iedzīvotāju nav nekādu sabiedrisko organizāciju biedri (90% nepilsoņu un 76% pilsoņu), apmēram tikpat daudz nepiedalās nekādu organizāciju darbā.⁸ Ne visi darbaspējīgie cilvēki ir integrēti darba tirgū (oficiālais bezdarba līmenis ir 8,2% no ekonomiski aktīvajiem iedzīvotājiem⁹, pēc neoficiāliem datiem šis skaitlis ir ievērojami lielāks, jo ne visi bez darba palikušie reģistrējas Nodarbinātības Valsts dienestā). Daudzi bērni neapmeklē skolu (šeit katrā avotā minēti citi dati).

Neintegrētība sociālajos institūtos pilnā mērā ir attiecināma uz bezpajumtniekiem. Nevienam respondentam nav oficiāla darba, viņi nav reģistrējušies Nodarbinātības dienestā, nav iesaistījušies nekādās organizācijās. Respondentiem nav arī saistības ar sociālās palīdzības iestādēm.

Viens no galvenajiem iemesliem šeit varētu būt tas, ka lielai daļai respondentu nav dokumentu.

Jānis (47 gadi) pasi esot pazaudējis vai nodzēris, pats neatceroties.

Neintegrētība ir saistāma arī ar psiholoģiskiem faktoriem: kūtumu, apātiju, nevēlēšanos lauzt izveidojušos rutīnu, nespēju adaptēties tirgus ekonomikas apstākļos.

Arnolds (47 gadi) kādreiz strādājis avārijas dienestā, tad ticis atlaists. Kopš tā laika ir bez darba. Sākumā darbu meklējis, taču "valsts darbu" esot grūti atrast, bet "pie privātā" jau neiešot. "Lai viņš varētu darīt ar mani, ko grib?!"

Diena. - 20.04. 1998.

⁸ Latvijas sociālo pētījumu centra dati no pētījuma "Ceļā uz pilsonisku sabiedrību".

⁹ *Diena*. - 20.11. - 1998.

Cilvēki dzīvo noslēgti, daudzi – sociāli izolēti. Bieži to skaidro ar naudas trūkumu. Pēc Filozofijas un socioloģijas institūta pētījuma datiem nabadzība liedz cilvēkiem uzturēt sociālos kontaktus. Nabadzīgie cilvēki nevar atļauties nedz regulāri uzņemt viesus, nedz paši iet ciemos, nedz viņi var atļauties segt transporta un telefona izdevumus, kas saistās ar tikšanos un kontaktu uzturēšanu.¹⁰ Taču arī bezmaksas pasākumi, piemēram, koncerti, izstādes, netiek vienmēr apmeklēti. Tāad naudas trūkums var būt tikai aizbildinājums un patiesais iemesls jāmeklē citur.

Second-hand patēriņa preču, sevišķi apģērba, iegāde ir plaši izplatīta. Kaut arī nav konkrētu datu, par to var spriest gan pēc humānās palīdzības sūtījumu apjoma, gan pēc šo veikalu skaita.

Arī attiecībā uz ģimeni Latvijā ir sastopami nabadzības kultūrai raksturīgi elementi: gan oficiāli neregistrēta kopdzīve (dažādu iemeslu dēļ, kas ne vienmēr liecina par nabadzības kultūru), gan nestabilas ģimenes un augsts šķiršanās līmenis, gan neaprūpēti, pamesti bērni, gan vardarbība ģimenē.

Sociālā izolācija ir raksturīga arī aptaujātajiem bezpajumtniekiem. Dažiem no viņiem ir paziņas vai draugi – tādi paši bezpajumtnieki. Taču nevienam nav ģimenes. Ja arī tā bijusi, tad visi kontakti pārtrūkuši. Faktiski šie cilvēki ir vientuļi, nevienam nevajadzīgi.

Valērijs (54 gadi), pat nejautāts, pastāstīja: "Bet man nav neviena drauga. Esmu pilnīgi viens. Man nav pat kam piezvanīt.

Pētījumu dati arī apliecina, ka daļai Latvijas iedzīvotāju piemīt bezcerība, apātija, pārliecība, ka viņi nespēj mainīt esošo stāvokli. Tas pilnā mērā attiecināms arī uz aptaujātajiem bezpajumtniekiem. Intervijas tika veiktas dažas nedēļas pirms 7. Saeimas vēlēšanām, tāpēc tika uzdots jautājums par piedalīšanos vēlēšanās. Nevienš respondents neplānoja balsot. Daudziem nav dokumentu, kas nepieciešami, taču respondenti to neuzskata par ierobežojumu.

Aleksandrs (44 gadi) uz vēlēšanām neietu arī tad, ja viņam būtu dokumenti.

Visbiežāk saņemtā atbilde bija, ka viņi par politiku neinteresēties.

Sandris (45 gadi) savu attieksmi pauda diezgan ciniski viņam esot nospļauties par visu to jezgu, tāpat nekas nemainīsies.

Ne tikai politika neinteresē bezpajumtniekus. Faktiski viņiem ir minimāla vai pat nav nekādas intereses par lietām, kas viņus tieši neskar. Viņiem nav pieejama plašāka informācija par apkārtējo pasauli un aktuālajiem

¹⁰ *Nabadzīgo cilvēku viedokļi un nabadzības sociālais vērtējums Latvijā. Atskaite par pētījumu (1998. gada marts-jūnijs).* - Rīga: FSI, 1998. - 94.lpp.

notikumiem, bet lielākā daļa to neuztver kā deprivāciju. Daži respondenti gan minēja, ka informāciju šād tad gūstot no atkritumos atrastajām avīzēm, taču visumā viņi vairāk orientējas uz savām tiešajām problēmām. Par diezgan tipisku var uzskatīt šādu atbildi:

Nikolajs (65 gadi). nekas mani neinteresē, pietiek pašam ar savām problēmām. Pulkstenis ir stacijas laukumā, vairāk informācijas nav vajadzīgs.

Nabadzība nav tikai kaut kā trūkums un nabadzības kultūra nav tikai deprivācija vai dezorganizācija. Tā ir specifiska subkultūra tās tradicionālajā izpratnē, jo tā cilvēkus nodrošina ar dzīves modeļiem, gataviem problēmu risinājumiem. Var teikt, ka nabadzības kultūrai piemīt nozīmīga adaptīvā funkcija. Tā ļauj samierināties ar specifisku, “deformētu” dzīvesveidu, ko nabadzības kultūras nesēji par tādu neuzskata, jo tas atbilst viņu vērtību sistēmai. Viņi pieņem savu dzīvi, netiecoties tajā kaut ko mainīt. Tieši šīs specifiskās iezīmes neļauj cerēt, ka tie, kam tās piemīt, varētu kādreiz izkļūt no nabadzības. Veidojas apburtais loks, kas, indivīdu reiz iekļāvis, viņu vairs neatlaiž. Vissatraucošākais ir tas, ka šī specifiskā subkultūra tiek nodota nākošajām paaudzēm. Tas nozīmē, ka bērni, kas tiek socializēti ģimenē, kam raksturīga nabadzības kultūra, apgūst specifiskas vērtības, specifisku dzīvesstilu, iemācās būt nabagi un sadzīvot ar nabadzību. Socializācija nabadzības subkultūras kontekstā veido deformētu identitāti nabaga identitāti ar visām no tās izrietošajām sekām. Tas gan neattiecas uz aptaujātajiem bezpajumtniekiem, jo, ja arī viņi ir nabadzības kultūras nesēji, nevienam no viņiem nav ģimenes un bērnu, kas dzīvotu kopā, tātad viņi tieši nepiedalās jaunās paaudzes socializācijā. Lai varētu runāt par nabadzības kultūras pārmantojamību, jāveic pētījums citās marginālajās grupās, kam ir tieša saskare ar bērniem, piemēram, riska ģimenēs.

No iepriekšteiktā var secināt, ka aptaujātajiem bezpajumtniekiem piemīt visas nabadzības kultūrai raksturīgas iezīmes. Iespējams, tās atrodamas arī citās sociālajās grupās, taču bez pētījumiem to nevar droši apgalvot. Tomēr tas, ka šīs iezīmes ir sastopamas kādā iedzīvotāju daļā, ir pietiekošs pamats, lai varētu runāt par nabadzības kultūras veidošanos Latvijā.

Literatūra

1. Diena. - 20.04. - 1998.; 20.11. 1998.
2. Hagenaaars A.J.M. The Definition and Measurement of Poverty // *Economic Inequality and Poverty, International Perspectives* / L.Osberg (ed.). - M.E.Sharpe, Armonk, 1991.

3. *Latvija. Pārskats par tautas attīstību, 1997.* Rīga: UNDP, 1997
35.lpp.
4. Lewis O. The Culture of Poverty // *Scientific American.* - Oct. -1966.
5. Mack J. and Lansley S. *Poor Britain.* London: George Allen and Unwin, 1985.
6. *Nabadzīgo cilvēku viedokļi un nabadzības sociālais vērtējums Latvijā: Atskaite par pētījumu (1998. gada marts-jūnijs).* - Rīga: FSI, 1998. - 94.lpp.
7. Townsend P. *Poverty in the United Kingdom. A Survey of Household Resources and Standards of Living.* Berkley: Univ. of California Press, 1979.
8. Zimmels G. Nabags // *Kultūras Avīze.* - 1994. - Nr 1.

Torge Karlsruēns

NO DZĪVES FILOSOFIJAS UZ SIMBOLISKO FORMU FILOSOFIJU. ZIMMELA EPISTEMOLOĢISKAIS PAVĒRSIENS VĒLĪNAJOS DARBOS

Zimmels par sava darba "Naudas filosofija" galveno mērķi tā priekšvārdā norāda: "Iebūvēt stāvu vēsturiskā materiālisma pamatos tādējādi, lai, saimniecisko dzīvi iekļaujot garīgās kultūras cēlonībā, tā saglabātu savu skaidrojošo vērtību, bet vienlaikus, lai pašas saimnieciskās formas tiktu atzītas par dziļāku vērtējumu un strāvojumu rezultātu, par psiholoģiskiem, pat par metafiziskiem priekšnosacījumiem. (...) Katra garīga veidojuma ekonomiskajam skaidrojumam ir jāpievieno prasība to izprast no garīgākām dzīlēm (...) un tā līdz bezgalībai."¹ Savas grāmatas pašreklāmā viņš atkārtoti formulē tās pamatmotīvu: "Jebkuram intelektuālās vai tikumiskās, reliģiskās vai mākslinieciskās esības uz materiālajiem spēkiem un pārmaiņām balstītam pamatojumam ir iespējams rast pretēju skaidrojumu, tā atklājot dziļākus pamatus, un tādējādi vēstures gaitu varētu izprast kā materiālo un garīgo faktoru saspēli, kurā nekas nav nedz pirmais, nedz pēdējais."² Šeit skaidri formulēto relativismu Zimmels ir patapinājis no saviem agrīnajiem darbiem, bet jaunais viņa attīstības vidējā fāzē ir kustības likums, kas dzen šo neierobežoto procesu uz priekšu: tā ir "mijiedarbības" kategorija, un ar tās kā "pasaules formulas" palīdzību Zimmels tiecas pārvarēt materiālās un garīgās sfēras duālismu.

Pēc kādiem 15 gadiem izrādās, ka Zimmels savu filosofisko pamatmotīvu ir cieši ņēmis vērā. Arī darbā "Dzīves vērojums" ("*Lebensanschauung*")³ vēl joprojām tiek definēta un skaidrota kultūras sfēra. Šoreiz gan mijiedarbībā nemērojas "materiāli un garīgi faktori", kā tas gadsimtu mijā vēl bija darbā "Naudas filosofija"; tagad dzīve drīzāk pāraug sevis pašas "citesamībā": ideālos kultūras veidojumos. "Dzīves vērojuma" pirmās nodaļas virsraksts

Simmel G. Philosophie des Geldes // Ders. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989. - Bd.6. - S.13.

Turpat, 719.lpp.

Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 2. Aufl. - München und Leipzig. - 1922. Te 20.lpp. Zimmels norāda uz analogiju ar Nīči.

vienlaicīgi ir arī viņa formula: “Dzīves transcendence” Modificējot Ničes valdītgrības modeli kā neierobežotu sevis pārvarēšanu, transcendences formula kalpo tieši tādām mērķim, lai garīgos veidojumus, tos pretstatot vai piešķirot tiem autonomiju salīdzinājumā ar organiski vitālo dzīvi, tomēr būtu iespējams skaidrot kā “dzīvi”. Formula pieļauj tādu paradoksu, ka kaut kas var tikt definēts kā pats un vienlaicīgi kā “tam svešais”, kā “citesamība” un pat kā “absolūta citesamība” Dzīve, kas, sevi pārvarējusi, gara pakāpē rada “vairāk-nekā-dzīvi” – ideālās pasaules.⁴

Divus gadus pēc pirmās nodaļas sarakstīšanas Zimmels 1918. gadā raksta eseju “Pievērsšanās idejai” (“*Die Wendung zur Idee*”) un iekļauj to kā otro nodaļu “Dzīves vērojumā” Šeit viņš precīzē metaforu “vairāk-nekā-dzīve” un iedziļinās galvenajā jautājumā, kas saistīts ar to, kā pareizāk varētu nošķirt no dzīves tajā ieautos garīgos veidojumus. Nodaļā par transcendenci Zimmels šo jautājumu atstāj atklātu un nosauc to par “manu īsto problēmu”⁵ To, ka viņš pirmajā nodaļā īstenībā nav devis nekādu teoriju un risinājumu jautājumam par konkrēto kopsakarību starp “garu un dzīvi”, nepārprotami apliecina viņa izteikumi 1918. gadā, ka līdz šim viņš esot balstījies uz ideālām pasaulēm kā uz esošiem fenomeniem, neņemot vērā to “vienotību” ar dzīvi un to “ģenēzi” dzīvē, – bet tieši par to jau ir runa. Šī svarīgā pasāža, t.i., “Dzīves vērojuma” pirmās un otrās nodaļas vienotājosoms, skan šādi: “Līdzšinējais iztirzājums pieņēma ideālās pasaules kā reālus fenomenus, nejautājot par to psiholoģiski vēsturisko ģenēzi vai vienotību, kaut arī tās, neskatoties uz to viņpusējību dzīvei un realitātei, varbūt tomēr ir sakņojušās dzīvē. Šī tad nu ir mana īstā problēma.”⁶

Atkal līdzās ir kāda formula, ar kuru tiek precīzāk aprakstīta transcendence kā garīgās sfēras nošķiršana no vitālās dzīves, proti, transcendence kā “lielā ass rotācija” (“*die große Achsendrehung*”).⁷

Tas, kas šeit metaforiski apzīmēts kā rotācija, ir dzīve – un, proti, asij pagriežoties, dzīve tās visvitālākajā formā virzās uz transvitālo ideālo pasaulu autonomo sfēru. Šī “pievērsšanās idejai” Zimmelam notiek tādējādi, ka vitāli radušās un dzīvei noderīgās funkcijas un formas pēc ass pagriežiena kļūst autonomas un sāk noteikt vitālo procesu pēc formu loģikas, respektīvi, pēc ideālo veidojumu likumībām. Zimmels mēģinājis padarīt šo procesu uzskatāmu ar vairākiem piemēriem. Tā, piem., izziņu viņš ir nosaucis par

⁴ Turpat, 24.lpp.

⁵ Turpat, 36.lpp.

⁶ Turpat, 36.lpp.

⁷ Turpat, 37.lpp.

dzīvei gluži noderīgu funkciju, ciktāl tā vēl būtu vitāli nosacīta. Tomēr dzīvei noderīgā izziņas funkcija ass rotācijā var atbrīvoties no vitālās noteiktības un iegūt transvitālu statusu. Izziņa kā zinātne ir autonoma attiecībā pret vitālo sfēru un ietekmē to pēc savām likumībām un loģikas. Cits Zimmela piemērs ir valoda. Vispirms tā ir dzīvei noderīga un tādējādi tai ir vitāli noteikta funkcija, taču poēzijā valoda iegūst transvitālu statusu un šajā stadijā poēzija ietekmē valodu pēc sev imanentām likumībām.

Pabeidzis “Simbolisko formu filosofiju” (*Philosophie der symbolischen Formen*), Ernsts Kasīrers 1930. gadā aplūko savu darbu kopsakarībā ar tā laika filosofiskajiem strāvojumiem. Turklāt darbā “Simbolisko formu metafizikai” Kasīrers norāda, ka Heinriha Rikerta kritika par Zimmela dzīves filosofiju ir “modes lieta”⁸ Šīs filosofijas nozīme esot tieši tai apstākļi, ka tā trāpīgi atspoguļojot laikmeta dzīves izjūtu. Ferdinands Fellmans (*F. Fellmann*) grāmatā “Dzīves filosofija” raksta par Zimmela laikabiedru izjūtām, – viņi ciešot no “atsvešināšanās pieredzes, no sajūtas, ka cilvēks vairs sevi neatpazīst paša konstruētajās pasaulēs”⁹ Kasīrera analizē sacīts, ka dzīves filosofija gribējusi pārvarēt emocionālo spriedzi ar teorijas palīdzību, tā dzīves izjūtām atdotot bez vēsts pazudušo “vienotību” un “tiešumu” Tādēļ tā esot mēģinājusi pilnīgi pārvarēt pretmetus “gars un dzīve”, kuri sevī ietverot vecos metafiziskos pretstatus: esamību un tapšanu (*Sein und Werden*), vienību un daudzību (*Einheit und Vielheit*), materiālu un formu (*Stoff und Form*), dvēseli un ķermeni (*Seele und Leib*).¹⁰ Par “modernās dzīves metafizikas”¹¹ risinājuma priekšlikumu Kasīrers raksta:

“Zimmela garīgajai savdabībai un tieksmei ir raksturīgs problēmas galējs saasinājums un dialektisks sakāpinājums, viņš nerimstas, kamēr sajūtu polaritāti nav pārvērtis loģiskā polaritātē, kamēr nav novedis to līdz visvienkāršākajai loģiskajai formulai. Šāda formula, protams, n e a t r i s i n ā s metafizisko pamatpretrunu, uz ko tā mērķēta; pretruna vienīgi tiks izteikta un

⁸ Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte / Krois J.M. und Schwemmer O. (Hg.) - Hamburg, 1995. Bd.1. S.8. Tāpat kā Kasīrers, arī Heinrihs Rikerts pret filosofu Zimmelu izturas ar lielu respektu. Un, lai gan Rikerts Zimmelu saista ar gadsimtu mijas filosofijas modes virzieniem, viņš piekrīt Kasīreram, ka, stingri izvērtējot, Zimmels darba “Dzīves vērojums” nodaļā “Pievērsšanās idejai” esot “pārvarējis tīro dzīves filosofiju”

Sal.: Rickert H. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. 2.Aufl. - Tübingen, 1922. - S.26.

Fellmann F. *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*.- Hamburg, 1933. S.29.

¹⁰ Cassirer E. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. - S.8.

¹¹ Turpat, 11.lpp.

iezīmēta no kādas noteiktas puses. Un pats šis iezīmējums var pastāvēt vienīgi kā loģisks paradokss. Kā šādu paradoksu, kā domu oksimoronu Zimmels ir veidojis jēdzienu “dzīves transcendence”¹²

Tā Zimmela filosofijas galvenā problēma ar dzīves filosofijas dispozīciju nav atrisināta un nav pat pietuvināta atrisinājumam, bet šis ceļš tā laika emocionālajā trauksmainībā bija par cēloni tam, ka filosofisko pūliņu centrā atkal izvirzījās duālisma problēma. Iegūt izziņas “vienotību”, sasniegt pārdzīvojumu “tiešumu”, mazināt emocionālo spriedzi, ko rada nesavienojamu kultūras veidojumu iznākšana priekšplānā, – pēc tā tiecas dzīves filosofija. Pēc manām domām, Zimmels vēlīnajā periodā, sākot ar 1916. gadu, grāmatas “Rembrants” mākslas filosofijā novirzījās no izziņteorijas, lai uzsāktu jaunu ceļu un “Dzīves vērojumā” pārvarētu duālismu. Tādēļ minētie centieni, kas izriet no dzīves filosofijas emocionālās izjūtas, ir svarīgs motīvs, bet tie te patiesībā ved uz metafiziskās transcendences tēzes substitūciju. Ja tēzi attīstītu, tad, liekas, ka darbā “Rembrants” liktais epistemoloģiskais pamats būtu padarījis “Dzīves vērojuma” izziņas metafiziku par novecojušu.

Šis īpatnais ceļš, ņemot vērā apmulsumu, kas valdīja tajā laikā, un filosofijas metodes apzināšanos, kā tas, starp citu, izpaudās arī dzīves filosofijā, ir īstēni sensacionāls. Jo Zimmels šeit pārvar trīs simt gadu kultivētu izziņas teorijas duālismu, postulējot, ka vismaz mākslas uztveres jomā nevarētu būt noderīgs pārmantotais iedalījums, ka ir jutekliska uztvere un nejuteklisks skaidrojums. Zimmels uzskata, ka mākslas uztverē jēgai jābūt tieši saistītai ar tās nesēju, ka glezna jēgu izsaka jutekliski. Pēc manām domām, šī novirze dispozīcijā ved tieši pie “simbolisko formu filosofijas” Vēl vairāk, šeit parādās Zimmela izcilā vēsturiskā laika nojausma, kā arī viņa drosmē *mainīt zirgus upes vidū*. Proti, tikpat lielā mērā, kā viņš tuvojas modē nākušajai tēlu teorijai (*Gestalttheorie*) un simbolisko formu filosofijai, viņš attālinās no pamatdarba transcendences teorijas.

Kasīrera filosofiju pēc 2. pasaules kara sistemātiski tālāk ir attīstījuši vienīgi Ārons Gurvičs un Mihaels Štrauss. 1984. gadā Štrauss darbā “Sajūta, intence un zīme” (*Empfindung, Intention und Zeichen*) sniedz vēsturisku atskatu uz Kasīrera sākotnējo pozīciju un apraksta situāciju, kādā ir bijis Zimmels, kad laikā ap 1915. gadu centās skaidrot Rembranta portretu fenomenu. Štrauss raksta: “Pirmsrenesanses laikmetā jutekliski uztvertais bija tas materiāls, no kura prāts veidoja pasaules ainu. Pašas lietas (...) bija sarkanas un zilas, saldās un rūgtas, t.i. šīs īpašības tika uzskatītas nevis par relacionālām, bet par fundamentālām (...). Kad lietas (fundamentālās) īpašības apraksta vietā jaunajos

¹² Turpat, 8. lpp.

laikos stājās viņu garuma jēdziens (..), radās krasa atšķirība starp juteklisko uztveri un jēdzienisko domāšanu, kura veidoja pasaules ainu ārpus jutekliskā. Pasaules aina kā jēga, ko aptvērusi izzinošā domāšana, vairs neiekļāva sevi juteklisko.”¹³ Ar norādi uz Hjūma slaveno piemēru Štrauss turpina: “Ja kāds stāsta, ka viņš būtu redzējis, kā Pēteris “noraidījis” Pāvilu, tad stāstījums ir nepatiess, jo “noraidīšana” ir saistīta ar cēlonību un to nevar skatīt.”¹⁴ Tieši tas raksturo Zimmela izejas pozīciju, kad viņš raksta par Holandes gleznotāja māksliniecisko portretu. Šī laika filosofiskās metodes apzināšanās proklamētu to, ka jebkura jēga jutekliskajam ir jāpievieno. Jutekliski uztvertais vienmēr iegūtu savu nozīmi, savu skaidrojumu, vai, īsi sakot, savu jēgu ar (racionālas) metodes slēdzienu, interpretācijas u.tml. palīdzību.

Zimmels jutās konfrontēts ar izplatīto uzskatu, ka priekšstati rodotos tādējādi, ka sajūtām, kam pašām jēga nepiemītot, jēgu pievienojot starpfāzē ar neapziniskiem slēdzieniem, balstoties uz iepriekšējo pieredzi.

Darbā “Rembrants” mākslinieciskā portreta sakarā Zimmels saskaras ar problēmu loku, kas viņam radās, izstrādājot dzīves filosofiju, un kas īpaši nozīmīgs bija ētiskajā dimensijā. Tā ir doma, ka individuālas dzīves tagadne ietver arī visu savu pagātņi un, proti, tas ir tik dominējoši, ka “Individuālajā likumā” aktuālā darbība ir ne vien visu iepriekšējo darbību rezultāts, bet arī – pēc Zimmela jaunā uzskata – aktuālā jābūtība būt par “mantinieku un atbildības nesēju” visam tam, “(..) kas mēs reiz esam bijuši, ko esam darījuši un ko darīt bijis mūsu pienākums”¹⁵ Sakarā ar Rembranta portretiem šī doma izpaužas jautājumā, kā ir iespējams, ka Rembranta mākslā laiciski biogrāfiskais, precīzais sejas attēlojums tagadnē satur un ataino visu šīs individuālās dzīves pagātņi. Tagad Zimmels atzīst, ka šis individuālās dzīves totalitāti tēlojošais mīklainais un pretrunīgais momentuzņēmuma fenomēns Rembranta portretos ir izskaidrojams tikai ar to, ka šī totalitāte ir *izteikta* momentuzņēmumā.

Zimmels glezniecības kontekstā jau dzīves filosofijā uzstādītā jautājuma sensibilizāciju par to, kā pagātne izpaužas tagadnē, izvērs problemātikā, kā vispār, no vienas puses, materiāli jutekliskā attēlā varētu tikt izteikta jēga, proti, dvēselisks notikums, un, no otras puses, kā šī izteiksme varētu tikt uztverta. Viņš redz, ka ar izziņas teorijas tradicionālajiem līdzekļiem nevarēs izvairīties no apburtā loka jautājumā par Rembranta portretu jēgas uztveri. Tādēļ monogrāfijas pirmajā nodaļā, kas saucas “Dvēseliskā izpausme”, savas

Strauss M. *Empfindung, Intention und Zeichen. Eine Typologie des Sinntragens.* – Freiburg / München, 1984. - S.18-19.

Turpat, 20.lpp.

Simmel G. *Das individuelle Gesetz.* - Frankfurt a. M., 1987. - S.230.

turpmākās rīcības pārbaudes jautājumu viņš formulē aporijas veidā. Sadaļā “Aplis cilvēka attēlojumā” Zimmels pārliecinoši konstatē, ka portretā, no vienas puses, ir dots vienīgi krāsainu punktu jutekliski telpisks izkārtojums, kas iegūst jēgu tikai tāpēc, ka izsaka kaut ko dvēselisku. Bet, lai šo dvēselisko atpazītu, atkal jātver krāsu punktu fiziskais izkārtojums, ķermeniskā uzskatāmība.¹⁶ Līdzšinējās teorijas netika pāri apburtajam lokam tādēļ, ka tās uztveri principiāli definēja kā fizisku aktu un jēgas uztvērumu uzlūkoja par tīri garīgu aktu. Turpretim Zimmelu dzīves filosofija motivē atteikties no uztveres duālisma. Dzīves filosofija postulē tieši gara un ķermeņa matērijas vienotību, un tāpat kā dzīvība cilvēkā izpaužas kā miesas un dvēseles nedalāma vienotība un formē šo vienotību, tāpat jābūt jutekliskā un intelektuālā uztvēruma vienotībai, kas *uno actu*¹⁷ “nolasītu” jutekliskā uztvēruma jēgu un dvēseliskās norises izpausmi ķermeniskajā¹⁸: “(..) tāpat kā cilvēks kā subjekts ir nedalāma vienība, dzīvība, kas tā saukto ķermenisko un tā saukto garīgo savieno un vienotā procesā virza uz priekšu, – tāpat cilvēkam kā vērotājam piemīt atbilstošas otru cilvēku funkcionāli vienojošas uztveres spējas, kas juteklisko un garīgo uztverē iekšēji nodala tikpat niecīgi kā ķermeniskais un dvēseliskais ir nošķirts dzīvības faktā.”¹⁹

Un dažas lappuses tālāk viņš formulē vēl asāk: “Ja uzskatām, ka varam “uztvert” tikai fizisko, tad, lai arī definīcijas ziņā viss ir pareizi, tomēr tas ir arī *petitio principii*²⁰, ka pie garīgā mums būtu jānonāk. Bet varbūt mums tomēr piemīt kā totāla eksistence, tā arī totāla uztvere.”²¹

Balstoties uz Kantu, kurš jau telpiskajā lietu vērojumā saglabāja izziņas juteklisko un intelektuālo funkciju mijiedarbību – slavenajā izteikumā, ka jēdzieni bez (jutekliska) vērojuma ir tukši un vērojums bez jēdzieniem ir akls, Zimmels vēlreiz padziļina un sabiezina šo dispozīciju, lai tiktu galā ar problēmu kompleksu, kā mākslas filosofijas ietvaros izskaidrot dzīves pagātnības klātbūtni Rembranta portretos. Viņš nonāk pie secinājuma, ka slēdzienu šķietami tīri garīgā darbība, skaidrojums un ar to saistītie spriedumi ir tas, ko nevar uztvert jutekliski, bet to galvenokārt nosaka jutekliski uztvertais priekšmets vai tā attēls. Bet tas nozīmē vienīgi to, ka Zimmels te ir iestājies par *jēgas uztveri*.

¹⁶ Simmel G. *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch.* - Leipzig, 1917. - S.16.

¹⁷ *uno actu.* (lat.val.) – vienotā darbībā.

¹⁸ Turpat, 22.lpp.

¹⁹ Turpat, 16.lpp.

²⁰ *petitio principii* (lat. val.) - arguments, kas pamatojas uz secinājumu no tēzes, kura pati vēl jāpierāda.

²¹ Turpat, 17.lpp.

“Reālā cilvēka un mākslas fiziskā vērojuma un dvēseliskā skaidrojuma dubultfunkcija ir tāpatīga: juteklisko redzējumu garīgojot, garīgo redzējumu drīkst jutekliskot, tikai graduālo atšķirību un akcidentālo nobīžu dēļ šķiet paradoksāli, ka mēs ķermeniskuma dvēselisko nozīmi “redzam” tajā pašā aktā kā šo pēdējo.”²²

Taču tas nav vienīgais Zimmela izrāviens ceļā uz izziņas teorijas jauno krastu. Estētikas laukā gūtās atziņas viņš 1918. gadā – savas nāves gadā, pārnēs arī uz vēstures jomu. Lai arī vēlinā eseja “Par vēsturiskās saprašanas būtību” pamatvilcienos iekļaujas dzīves filosofijā, tomēr tajā, tāpat kā jaunajā mākslas teorijā, ir izziņmetafiziskās implikācijas. Eseja sākas ar domu, kas iztirzāta darbā “Dzīves vērojums”, par ass rotāciju, par kuras galveno pazīmi Zimmels uzlūkojis tādu tās veikumu, ka tiek iegūta vitāli noteiktās dzīves funkcijas transvitālā un autonomā statusa emancipācija. Tādējādi arī vēsturiskā saprašana būtu iekļauta dzīves praktiskajā saprašanā, kas mērķtiecīgi integrē pagātnes notikumus tagadnes un nākotnes norisēs. Šajā nozīmē vēsturiskā izziņa būtu saprašanas kā tādas emancipēta forma: “Pāvila un Luija XIV saprašana būtībā ir tāda pati kā personīgas paziņas saprašana.”²³ Pamatojoties uz šo redukciju un secinājumu, Zimmels uzsāk vēsturiskās saprašanas analīzi, jautājot, kā tikko pieminēto personīgo paziņu varētu saprast viņam draudzīga persona.

Šo vienkāršo cilvēku savstarpējās saprašanas formu Zimmels nu balsta uz izteiksmes saprašanu, kas tika pamatota monogrāfijā par Rembrantu. Tur vērotājam bija pieejams tikai portreta krāsu punktu telpisks izkārtojums un vajadzēja izskaidrot to, kā jutekliskie dati varētu pastarpināt jēgu. Viņš vērsās pret teoriju, kas portretējamo dvēseles procesus saistīja ar tīri intelektuāliem “slēdzieniem”, pretstatā tai viņš deklarēja, ka portretu jēga ir jāuztver to jutekliskajā izpausmē tāpat, kā vispār tiek saprasts cits cilvēks un tajā skaitā vēsturiska personība. Tāpat kā esejā par Rembrantu viņš šeit *expressis verbis*²⁴ runā par “cilvēka uztveri kopumā” un par “totālas eksistences uztveri” Šie formulējumi slēpj sevī zināmu āķi, ka *uztvere spēj ietvert sevī jēgu*, jo intendētā totālā eksistence ietver sevī ķermeni un dvēseli. Zimmels šo kopsakarību saista ar iespēju “jutekliskajā izpausmē saprast dvēseliskas norises”, un mazliet tālāk viņš runā par “(..) citu, kas tieši tiek saprasts kā apdvēseljota būtne”²⁵

Turpat, 40.lpp.

Simmel G. *Vom Wesen des historischen Verstehens.* Berlin, 1918. Zitiert aus: *Das Individuum und die Freiheit. Essays.* - Berlin, 1984. - S.62.

²⁴ *expressis verbis* (lat. val.) – skaidri.

Turpat, 62. un 68.lpp.

Tieši saprast citu kā apdvēseļotu – tas saistībā ar reālu cilvēku nozīmē to pašu, ko Zimmels darbā “Rembrants” piedēvējis portreta dvēseliskuma uztverei: jēgas uztveri jutekliskajā.

Es vienīgi te nevaru izsekot tam, cik tālu šī diverģējošā dispozīcija, kas aizsākta mākslas filosofijā, būtu Zimmelu attālinājusi no tēzes par transcendenci vai, tieši pretēji – tai tuvinājusi, vai arī būtu vienkārši padarījusi metafizisko virzību par nederīgu. Diverģējošais ceļš Zimmelu faktiski ir atvedis pie simbolisko formu filosofijas sliekšņa. Bet tā ir mēģinājums pārvarēt duālismu izziņā un vienlaikus skaidrot kultūras sfēru. Un, proti, skaidrot gan tās sastāvu, gan saistību ar garīgās pasaules rašanos. Šīs sava diverģentā ceļa sasaistes Zimmels pats vēsturiskā apmulsuma dēļ nebūs pamanījis. Viņš vēl nesaskatīja, ka tieši iespēja uztvert jēgu jutekliskajā un iespēja izteikt jēgu vienīgi jutekliskā materiālā varētu veikt meklēto kultūras sfēras konstituēšanu un skaidrojumu. Tieši to tad pamatā ir paveikusi simbolisko formu filosofija *in concreto*²⁶

Noslēgumā vēlreiz Mihaela Štrausa teiktais par Zimmela vēsturisko situāciju. XX gadsimta psiholoģijas atziņas sadrupināja līdz gadsimtu mijai (XIX-XX gs. – A.S.) filosofijas praktizēto jēgas iztukšošanu jutekliskajā.

“Izšķirošo paveica geštaltpsiholoģija. Izrādījās, ka tiek uztverti ne tikai elementi, tādi kā krāsu plankumi, bet arī attiecības starp elementiem, pēc tam tēli, kuriem piemīt zināma patstāvība attiecībā pret elementiem. Šajos tēlos ir *tieši saprotamas* kopsakarības, tātad tādas kopsakarības, kuru saprašana nebūtu saistīta ar pagātnes pieredzes slēdzieniem. Līdz ar to jutekliskais jau *sākotnēji* ir apveltīts ar jēgu, tā būtība ir jēgpilna organizācija, jēga tam netiek papildus pievienota. Taču filosofija (izņemot Kasīreru, Gurviču un vēl dažus) bija tik apjukusi jēgas – jēgas nesēja dualismā, ka nezināja, ko iesākt ar psiholoģijas atziņām.

Pirmais un plašākais filosofiskais darbs par jēgnesmes problēmu Kasīrera “Simbolisko formu filosofija” Viņš secina, ka ir jēgnesmes tips, proti, izteiksme, kas satur sevī jēgu, nevis tā tai tiek pievienota. Līdz ar to ir sperts izšķirošais solis problēmas atrisinājumā.”²⁷

Zimmels izšķirošo soli šajā virzienā bija spēris jau 1916. gadā.

No vācu valodas tulkojusi Ināra Karlsonē

Tulkojuma zinātniskā redaktore Anna Stepčenko

²⁶ *in concreto* (lat.val.) – īstenībā.

²⁷ Strauss M. *Empfindung, Intention und Zeichen*. - S.29-30.

Autores un autori

Bankovska, Svetlana (Bankovskaya, Svetlana), 1960, Dr.phil., Dr. soc., docente, Krievijas Zinātņu akadēmijas Socioloģijas institūta vecākā zinātniskā līdzstrādniece; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: socioloģijas vēsture, sociālā un kultūras antropoloģija, marginalitātes problēma; nozīmīgākās publikācijas krievu valodā: Čikagaskaja škola v amerikanskoj sociologičeskoj teoriji / *Istorija teoritičeskoj socioloģiji*, т.3 (1998); Robert Park, Ernst Burdžess / *Ibid.*; *Sovremennaja amerikanskaja sociologija* (1994); *Invaironmentalizm. Invaironmentalņaja sociologija* (1991);

Buceniece, Ella, 1949, Dr.phil., Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta vadošā pētniece, asociētā profesore; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: fenomenoloģija, ideju vēsture Latvijā, sociālā filosofija, feminisms; nozīmīgākās publikācijas: *Saprāts nav ilūzija (Rietumu filozofija modernisma situācijā)* (1999); *Ideju vēsture Latvijā. Antoloģija* (sastādītāja un zinātniskā redaktore) (1995); *The Ethical Evolution of Mankind in E. Husserl's Phenomenology // Analecta Husserliana. Vol. LV* Kluwer Academic Publishers, 1997; *Latvians: Models of Self / Awareness // Anthropological Journal of European Cultures. - 1997. - Vol.6. - No.1.*

Dāboliņš, Aigars, 1965, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta asistents, Folksvarena (Volkswagen) sociālzinātniskā projekta DeLa SSC Rīgas pārstāvniecības vadītājs; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: fenomenoloģija, identitātes jautājums; promocijas darba tēma: Intersubjektivitātes problēma un transcendentālā fenomenoloģija; nozīmīgākās publikācijas: *Latvia: a Guide Book* (1993/1999); *Atlantiskās transferences // Kentaurus XXI. 1998. Nr.16; Volksfront Lettlands – von der Sozialbewegung zur Staatsmacht* /Freie Universität Berlin. Institut für Politologie und Regionalforschung, 1993.

Dobelniece, Signe, 1956, sociālā darba maģistre, Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultātes Socioloģijas nodaļas lektore, sociālā darba studiju programmas direktore; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: sociālās problēmas, nabadzība; nozīmīgākās publikācijas: Sociālo faktoru ietekme uz

veselību // *Latvijas Lauksaimniecības universitātes raksti*. 1999. Nr.1, Poverty and Deprivation // *Countering Discrimination in Social Work*. Arena, 1998; Nabadzība Latvijā pārejas periodā // *Sabiedrības pārmaiņas Latvijā* (1998); Poverty in Latvia During the Period of Transformation // *Humanities and Social Sciences. Latvia. Social Changes in Latvia*. - 1996. - No. 4; 1997 No.1; Poverty Line and Subsistence Minimum in Latvia // *Scandinavian Journal of Social Welfare*. 1994. - No.3.

Filipovs, Aleksandrs (Filippov, Alexander), 1958, Dr. phil., Krievijas Zinātņu akadēmijas Socioloģijas institūta Jaunāko sociālo teoriju fundamentālo problēmu centra vadītājs, Krievijas Ministru padomes Menedžmenta akadēmijas Maskavas Sociālo un ekonomisko zinātņu augstskolas Socioloģijas fakultātes dekāns; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: socioloģijas teorija un vēsture, politikas socioloģija, telpas socioloģija; nozīmīgākās publikācijas krievu valodā: *Teorija obščestva* (red./izd.) (1999); Jasnostj, bespokoistvo i refleksija: k sociologičeskoj karakteristike sovremennosti // *Voprosi filosofii*. -1998. - No.8; O ponjatii socialnovo prostranstva // *Kuda idjot Rossija?* (1996); Smisl imperii: k sociologii političeskovo prostranstva // *Inoje*. 3.sēj. 1995; vairāku vācu, angļu, amerikāņu autoru socioloģisko tekstu tulkojumi.

Karlsruēns, Torge (Karlsruhen, Torge), 1947, Dr.phil., Georga Zimmela Kopoto rakstu redkolēģijas loceklis izdevniecībā *Suhrkamp*, Georga Zimmela biedrības loceklis; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: aksioloģija, izziņas teorija; tulko vācu valodā grāmatu: Micha Strauss *Volition and Valuation*.

Kursīte, Janīna, 1952, Dr.hab.philol., profesore, Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultātes dekāne; zinātnisko interešu / pētniecības sfēras: folklorā. mitoloģija, literatūrzinātne; nozīmīgākās publikācijas: *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā* (1999), *Latviešu folklorā mītu spoguļi* (1996); *Raiņa dzejas poētika* (1996).

Rammštedts, Otheins (Rammstedt, Otthein), 1938, Dr. hab. phil. Bīlefeldes universitātes Socioloģijas fakultātes profesors, Georga Zimmela biedrības prezidents; pētniecības joma: Georgs Zimmels, sociālā kustība, sociālā vēsture, sociālā filosofija; nozīmīgākās publikācijas: Georga Zimmela *Kopoto rakstu* 24 sējumu izdevējs/redaktors (līdz šim klajā nākuši 13 sējumi): *Georg Simmel et les sciences humaines* (1992); *Deutsche Soziologie* 1933-1945 (1986); *Soziologische Schriften Simmels* (1982, 1984, 1988, 1994);

Soziale Bewegung (1976); *Gewalt und Ohnmacht der Kritik* (1974); *Lexikon zur Soziologie* (1973, 1978, 1992); *Sekte und soziale Bewegung* (1966).

Stepčenko, Anna, 1948, Dr.phil., Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultātes Socioloģijas nodaļas docente; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: Georgs Zimmels, socioloģijas teorija un vēsture, filosofijas vēsture, estētika; nozīmīgākās publikācijas: Sajūtu socioloģijas segments Georga Zimmela telpas socioloģijā // *Kentaurs XXI*. -1999. Nr.19; Modus vivendi: izvēle nolemtība // *Cilvēks patības meklējumos*. (1996); Zimmels G. Saskarsmes spēle. (Tulkoj. no vācu val. un komentārs) // *Kentaurs XXI*. 1994. - Nr. 7; "Mūsu laika tēmas" "mūžīgā atgriešanās" Variācijas par dažām Hosē Ortegas i Gasetā idejām // *Kentaurs XXI*. 1993. - Nr. 5.

Tisenkopfs, Tālis, 1957, Dr.soc. asociētais profesors, Latvijas Universitātes Sociālo zinātņu fakultātes Socioloģijas nodaļas vadītājs; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: lauku un reģionālā attīstība; nozīmīgākās publikācijas: *Latvija.Pārskats par tautas attīstību* (1999); *Latvija. Pārskats par tautas attīstību* (1998).

Zunde, Ansis, 1948, Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks, atklātā sabiedriskā fonda "Intelektis" prezidents; zinātnisko interešu / pētniecības sfēra: klasiskā filozofija, XX gadsimta filozofija, tās metafilosofiskie, estētiskie un politiskie aspekti; nozīmīgākās publikācijas: Melnās figūras: kants, lakāns, žižeks latviešu "lirofilozofiskajā gambītā" // *Filosofija*. Nr. 2. - 2000; Hannas Ārendtes gudrības mīlestība un politika // *Filosofija*. - Nr.1. 1998; "... and Lo, the Bush Was Burning" // *LZA Vēstis*. 1997. - Nr. 2.

Short Summaries of the Articles

Georg Simmel Money in Modern Culture

This psychological and sociological study, performed in 1896, is included in "Philosophy of Money" that is an example of objective analysis of the phenomenon of money. Simmel has applied the universal law of polarity here to reveal dual influence of money in culture. Qualities of money and its functioning features modify social interaction, life style, create and enable associations of a new type. Money separates people, lessens social links and simultaneously unites, as in conditions of developed labour division and exchange, it forms common area of interests. Money forms a link with other people and makes one independent, money grades individuals and promotes development of individuality. Liberalism, individualism and monetary economy are the phenomena of a united net.

Georg Simmel The Metropolis and Mental Life

Simmel's masterpiece in a small form on revers and avers of the metropolitan life, having been read to the public for the first time in winter of 1902/1903 in Dresden. It was translated into English and since then it had been inspiring creation of branch of urban sociology in the United States of America. Metropolis - "residence of cosmopolitics" and "residence of money" exists as an individualized, autonomous selfsufficient form of being, where all contrasts coexist. In metropolis, expansion of labour division takes place. splendid majesty of objective culture manifestates in it. Metropolis promotes development of individuality and demonstrates indifference towards an individual. The individual in metropolis is destined to feel overexcitement, blase, reservation, distance. Metropolis and money are phenomena of correlation relations.

Otthein Rammstedt **Georg Simmel's "Philosophy of Money"**

An informative, factological and analytical article on mental situation at the time of creation of "Philosophy of Money", added by some biographical facts. Simmel's monetary theory is analysed in the context of interaction of his sociologic keyword. Monetary economy in comparison to subsistence economy essentially changes interaction, organisation, "substantialized social function" and life style. Changes in interaction, caused by money, manifestate in feeling of values, in connection of practical life and things as well as in interpersonal relations. Cultural and historical significance of "Philosophy of Money" cannot be overestimated, and it is due to the fact that in it, for the first time, modernity has been sociologically problematized, brightly describing monetary life style. Description of monetary life style has created enormous resonance in literature, philosophy and sociology of the XXth century.

Anna Stepchenko **Money and Life Style**

The objective essence of the phenomenon of money is summarised basing on Simmel's conclusions acquired in money analysis. Essence of money is realised in teleological and axiological aspect. Psychologically, money in relations of both goals and means, as well as in ranges of values can entrap, and as it is done on a mass scale, the sociological effect of the trap situations manifestates in social problems. Money in the teleological maze can become the opposite of Ariadne's thread. In the axiological aspect, money brightly reveals relativity of values and its own relativity performing function of value measure, which strikingly can be observed in postsocialistic privatisation element, when prices of the objects to be privatised, before and after privatisation, change as in a magic fairy tale. Simmel's characterisation of modern life style is a classic value. In monetary economy life style, the main features are objectivity, objectivation of culture, and distance. It means power being over rationality, reduction of feelings, subjective culture lagging behind the objective culture, and overall alienating. Monetary economy has promoted liberalism and individualism as well as enabled Western industrial and postindustrial society to lead the world into the area of the global risk.

Ella Buceniece **Individual Law, Society, Money**

Simmel's "qualitative individualism", which is based upon the "individual law", formulated by himself, has been drawn in comparison to individualism of the Enlightenment period, which was based on generalisation. "Qualitative individualism" has a link with Nietzsche's life philosophical appeal to create a piece of art of one's own life and of one's self with a condition – higher than "superficial life", that can be the result of an activity, should stand a person's "esse values" Differences in manifestation of the "individual law" in each part of the life can be regarded as diving from the "surface of life" into the depths and uniqueness of the individual's internal world, as Nietzsche has said: "Everything that is deep likes hiding" Simmel's work "Contemplation of Life" (Lebensanschauung) has been interpreted as conversion of life philosophy into art of self.

The paragraph devoted to feminism speaks about problem of identity in relation to phenomena of pure objectivity – intellect and money.

Ansis Zunde **Philosophical Impressions on Money**

The first impression is related to relativism. Simmel's theory of relativity of pictures and values in the social world, that has been fixed in "The Philosophy of Money" (1900), historically has surpassed Einstein's theory of relativity of the physical world (1905). Relations of epistemologically relative and absolute truth are put up to scientific and philosophical truth. Scientific truths, including historical ones, continuously change, become old, out-of-date. Philosophical truths, on the contrary, are always current. "Philosophy of Money" represents both types of truth and symbolises relativity of historical existence. Philosophical and sociological significance of "The Philosophy of Money" has been richly illustrated with descriptions of reaction, various perceptions and interpretations of the work after publishing it. The content of the final impression is correlation of money and power, where attention is paid to challenge of money and power in the "space of total supervision" as well as in totally liberal socio-space.

Janīna Kursīte **Mythical Aspects of Money**

The link between mythology of money and psychology of money is so deep that mythical notions work in present consciousness. It manifestates in

banknotes of the Baltic countries, where in visual design mythical aspects remarkably prevail over historical ones, and mostly symbols of female fertility and productivity are applied. Manifestation of money mythology in present is illustrated by donation psychology in Latvian postsocialistic transit society. The universal element of wealth and money in mythical consciousness is widely illustrated with materials from world mythology, devoting wide space to Latvian wealth deities as well as connection of money /property with the devil, from which it can be obtained by two ways: using one's wisdom or a significant sacrifice. An important symbol of wealth and fertility is the Sun, that has colour of gold. Sun's energy is given to a human in order to enable him, by work, to obtain/earn subsistence, and thus also feeling of physical and mental safety.

Alexander Filippov Identity and Space in Georg Simmel's Sociological Thinking

Simmel should be considered as a classic in space sociology, however, his contribution in this branch has not been recognized enough yet. One of the reasons is that space sociology mainly is developing in the space of the English language, where the only work still is being used is the work "The Metropolis and Mental Life" translated long ago, despite the fact that Simmel has left a lot of materials on space sociology. Space is a passive form, content of which is comprised by forces of the soul. The element of space, though it does not work causatively, has great significance in social interaction. Interaction is filling of the space, and important issues in it are notion of the border and notion "between" Presence and absence, physical and mental distance are the symbols of space in interaction. Simmel has used analogy of space in the description of phenomenon of distance. Socially important fact, and simultaneously related to identity, is elimination of space, i.e., it is possible to fill/occupy space exemplary. Another element of identity is solidarity with space. The abstract space of the modern world of monetary economy makes space identity of the individual doubtful.

Svetlana Bankovskaya Marginality and Identity in Simmel's Works: About Stranger's Sociology

In the contemporary society, two simultaneous processes are taking place – differentiation of selfrealization forms of an individual and exclusion

and marginalization of the individual. Simmel's stranger's sociology is the initial theoretical resource of the definition of the social type of a marginal person. Simmel has not only legitimated this topic in sociology, but also established marginality sociology, which has been continued by a lot of prominent authors. Status of the marginal person is connected with ambiguity and distance, he always exists in a situation having double threat – from himself and a group. Participation in the group is always connected with spacial and psychological /sociological play of nearness remoteness. Functionally, the marginal person for the group is a mediator, similarly to money, that is a mediator of communication. Selfidentification and variety of marginality types follows variety of constellation and points of intersection. Borders around a marginal person of a certain type may become dynamic and change into *frontier*, which can be affected by the person.

Tālis Tisenkopfs **Globalisation and Reconfiguring Identity**

The article deals with the issues of identity in contemporary society. It explores how human conditions are changed and how the identity is shifting from collective to individual mode, and from the state of an attribute of social agent towards his or her uncertain life-project.

Aigars Dāboliņš **Socially Cultural Identity in the Aspect of Phenomenological Method**

Continuation of Simmel's identity study in phenomenological sociology is analyzed, adding it with issue of identity in Latvian community. Phenomenologically, search for identity as a group personality takes place in sociological project, i.e., in relations with other people in interpretation of A.Schütz's intersubjectivity. Structures of intersubjective reality should be looked for in the experience of "we" constitution – in a common action and experience. The way of a subject to his identity leads through transcendental community – intersubjective personality, therefore to explain the social action and the subject from the point of view of T. Parson's rationally theoretical schemes means to mechanize it and make trivial. The essence of Latvian materialistic life and psychological "cold" in people's relations can be found in the fact that the Gospel in Latvian community is not an intersubjective event.

Signe Dobelniece **Development of the Culture of Poverty in Latvia**

Simmel's poverty sociology and three a priori ideas have been related to the reality of postsocialistic monetary economy in Latvia. Theory and empiric data have been integrated. Data have been obtained interviewing the extreme type of the poor – homeless people – about their world and values. The material illustrates tragedy of the individual life, if a state leaves social and economical transitions to their own course in a style of social-darwinism. As a result of these transitions majority of society in a short period of time had to realize that their identity has transformed to the identity of a never experienced poor and, for some part, to the identity of homeless outsider.

Torge Karlsruhen **From Philosophy of Life to Philosophy of Symbolic Forms. Simmel's Epistemological Turn in His Latest Works**

Periods of changes in Simmel's paradigms can be named by the following terms: relativism, interaction, life transcendence which metaphorically is expressed with a word combination "mehr-als-Leben" and means the ideal world which separates from the vital life. When, for instance, cognition, language, etc. stop being only utility practical means, they may become such ideal world. Simmel's epistemological turn during the last stage of his activities is connected with his desire to overcome dualism between sensual and logical and between spirit and body. It has been done changing disposition of cognition, and substituting disposition of life philosophy with symbolic form disposition. One can find it in the monograph "Rembrandt", where the question of sense of the master's portraits has become important. Sense of Rembrandt's portraits fixation of life's totality in a moment picture – can be perceived only when dualism of sensual perception and notional thinking has been overcome. Perception is total and existence is total as well. Conclusions found in aesthetics in 1918 were transformed also to historical understanding, historical persons are understood the same way as one's acquaintances. The carrier of the sense is expression, the sense is included in the carrier, not added to it.