

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

687. SĒJUMS

Filosofija

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 687

Philosophy

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA
VOLUME 687

Philosophy

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI
687. SĒJUMS

Filosofija

UDK 1(082)
Fi 565

Filosofija. LU raksti. 687. sējums / Galvenais redaktors: prof. *Dr. phil.* A. Rubenis.
Rīga: Latvijas Universitāte, 2005. 156 lpp.
ISSN 1407-2157

Sērijas «Filosofija» galvenais redaktors: prof. *Dr. phil.* **Andris Rubenis**

Redakcijas kolēģija

No Latvijas: asoc. prof. *Dr. phil.* **Ella Buceniece** (LU, FSI); asoc. prof. *Dr. phil.* **Vilnis Daberts** (LU); asoc. prof. *Dr. phil.* **Vsevolods Kačans** (LU); prof. *Dr. habil. phil.* **Maija Kūle** (LU); prof. *Dr. phil.* **Rihards Kūlis** (LU); prof. *Dr. phil.* **S. Lasmane** (LU); asoc. prof. *Dr. phil.* **Aija Priedīte** (LU); prof. *Dr. habil. phil.* **Māra Rubene** (LU); asoc. prof. *Dr. phil.* **Vija Sīle** (LMA); asoc. prof. *Dr. phil.* **Igors Šuvajevs**.

No ārzemēm: prof. *Dr. phil.* **Timo Airaksinens** (*Timo Airaksinen*, Somija); prof. *Dr. phil.* **Alešs Erjavec** (*Aleš Erjavec*, Slovēnija); prof. *Dr. phil.* **Greiams Gordons** (*Graham Gordon*, Lielbritānija); prof. *Dr. phil.* **Hanss Martins Gerlahs** (*Hans Martin Gerlach*, Vācija); prof. *Dr. phil.* **Ēriks Metjūss** (*Eric Matthews*, Lielbritānija); prof. *Dr. phil.* **V. H. Ņūtons-Smits** (*W. H. Newton-Smith*, Lielbritānija); asoc. prof. *Dr. phil.* **Arūns Sverdols** (*Arunas Sverdiolas*, Lietuva); prof. *Dr. habil. phil.* **Vilhelms Šmids** (*Wilhelm Schmied*, Vācija).

Literārie redaktori: **Ruta Puriņa, Imants Mežaraups**
Maketu veidojusi **Ieva Tiltiņa**

Visi krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.
Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.
Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

© Latvijas Universitāte, 2005

ISBN 9984-783-05-7

Saturs / Contents

ĒTIKA	7
<i>Andris Rubenis.</i> Kas ir tikumu ētika? / What is Virtue Ethics?	9
<i>Gunārs Brāzma.</i> Cilvēka embrija un augļa morālais statuss / The Moral Status of a Human Embryo and Fetus	21
<i>Ivars Neiders.</i> Morālā motivācija: vēlmes un iemesli / Moral Motivation: Desires and Reasons	31
<i>Ieva Lapinska.</i> Vai heteronomijas princips ētikā ir savienojams ar brīvību? / Can the Principle of Heteronomy in Ethics Coexist with Freedom?	45
<i>Skaidrīte Lasmane.</i> Normas un vēlmes saikne ētikā / Normativity and Desire in Ethics	54
<i>Artis Svece.</i> Dzīvnieka ētiskais statuss un antropomorfizācijas problēma / The Ethical Status of Animals and the Problem of Anthropomorphisation	67
POLITISKĀ FILOSOFIJA	75
<i>Algirdas Degutis.</i> Privatizing Tolerance / Privatizējot iecietību	77
<i>Timo Airaksinen.</i> Intolerance and Self-deception: an Epistemological Study / Neiecietība un pašapmāns: epistemoloģiska skice	83
<i>Olli Loukola.</i> On Justifying Civil Action /Pamatojot pilsonisko aktivitāti	88
ESTĒTIKA	99
<i>Māra Rubene.</i> Jautājums par estētisko pieredzi mūsdienu mākslā / On the Question of Aesthetic Experience in Contemporary Art	101
<i>Jeļena Celma.</i> Vai dialogam ir robežas? / Does Dialogue Have Limits?	110
<i>Ieva Kolmane.</i> Naratīvais <i>modus vivendi</i> / Narrated <i>modus vivendi</i>	116
METODOLOĢIJA	123
<i>Rinalds Zembahs.</i> Filosofija kā skatīšanās māksla / Philosophy as Art of Seeing	125
<i>Velga Vēvere.</i> Kriticismā problēma amerikāņu neopragmatismā / The Problem of Criticism in American Neopragmatism	136
<i>Viesturs Reņģe.</i> Par dažām postmodernisma tendencēm sociālajos priekšstatos par zinātņi un zinātnieka sociālo atbildību / About Some Postmodern Tendencies in the Social Representations of Science and the Social Responsibility of Scientists	144

ĒTIKA

Kas ir tikumu ētika?

What is Virtue Ethics?

Andris Rubenis

Latvijas Mākslas akadēmija

Filozofijas katedra

O. Kalpaka bulvāris 13, Rīga, LV-1867

E-pasts: ruben@latnet.lv

Mūsdienās notiek t. s. tikumu ētikas renesanse. Tai laikā, kad tradicionālā normatīvā ētika centrā izvirza morāli pareizu nošķirumu (spriedumu), tikumu ētika primāro uzmanību pievērš morāli atbilstīgai rīcībai, ieskatiem, dispozīcijai un rakstura iezīmēm. Tikumu ētika paredz, ka morālajā novērtējumā primārais priekšmets ir nevis rīcība pati par sevi, bet tāda cilvēka rīcība, kas demonstrē noteiktu morālo pozīciju.

Cilvēku par rīcību var padarīt atbildīgu. To pašu nevar teikt par rakstura iezīmēm vai uzvedības dispozīciju. Tikumus un dispozīciju mēs neizvēlamies tā, kā izvēlamies rīcību. Tiesiskās un tikumiskās normas un to interpretācija Rietumu demokrātijā lielā mērā balstās uz racionālu cilvēka tēlu eiropeiskā apgaismībā, kas centrā izvirzīja cilvēku, kurš atbild par savu rīcību. Taču tikumu ētika apšaubā tieši šo morāles pamatojumu, uzskatot, ka tas bijis nolemts neveiksmēi. Tikumu ētiku raksturo tas, ka tā, pirmkārt, morālajā izvērtēšanā mērķē primāri nevis uz rīcību un tās sekām, bet uz pašu rīcības veicēju. Te runa ir par raksturu un norisēm, kas izpaužas tikai atsevišķos gadījumos. Otrkārt, tikumu ētikas teorētiķi cenšas saskatīt motivāciju pašā tikumā, tā nereducējamā aspektā. No teiktā var secināt, ka tikumu ētikā pārdomu pamats ir nevis rīcība un tās izvērtēšana, bet pati morālā persona.

Pret tikumu ētiku var celt divus būtiskus iebildumus. Pirmkārt, ir apšaubāmi, vai var būt pārliecināta tāda morāles teorija, kas tik lielu vietu ierāda rīcības veicēja rakstura novērtējumam – mēs taču nevērtējam tikai personas rakstura iezīmes, bet arī pašu rīcību. Otrkārt, tikumu ētika nevar piedāvāt nekādu orientieri praktiskos jautājumos.

Tomēr mūsdienās tikumu ētika var pavērt jaunus pētniecības horizontus, risinot tādus jautājumus kā taisnīgums, cilvēka tiesības, dzimumatšķirību ietekme uz morāli, kā arī ar medicīnas ētiku, feminismu un citām jomām saistītās ētiska rakstura problēmas.

Atslēgvārdi: filozofija, ētika, praktiskā ētika, tikumu ētika.

Ētikas priekšmets un tikumu ētikas dispozīcija. Tradicionāli ar ētiku saprot filozofisku disciplīnu, kuras centrā ir jēdziena «labais» noskaidrošana. Ētika pēta labā un ļaunā attiecību problēmu un teorijas, kas to interpretē, kā arī tiecas pamatot labas rīcības principus, orientierus un kritērijus. Tās uzdevums ir pakļaut kritiskai izpētei pastāvošo morāli, izvirzīt labas un taisnīgas rīcības pamatprincipus. Ētikas izejpunkts ir morālā pārliecība par to, kas ir labais, kāda darbība ir morāli pieļaujama, kāda sadale ir uzskatāma par taisnīgu u. tml. Ētikas teorija meklē vispārējus kritērijus labajam, pareizajam un taisnīgajam, kas, no vienas puses, neatceļ morālo pārliecību, no otras puses – dod iespēju orientēties gadījumos, kuros mūsu morālie priekšstati ir nedroši un pat pretrunīgi.

Ētiskie kritēriji ir normatīvi, tie neaprkasta jau esošo morālo pārliecību, bet to formulē. Atšķirība starp aprakstošo jau esošās morālās pārliecības rekonstrukciju un ētikas teoriju ir tā, ka pēdējā attīsta un pamato morālos spriedumus un tikumiskās rīcības normas, turpretim pirmā normatīvo pozīciju jau satur. Precīzāk sakot, ētika ir mācība, kuras priekšmets ir faktiskā vai iespējamā morāle; savukārt morāle ir principu, normu un vērtību sistēma, kas nosaka to, kāda rīcība tiek uzskatīta par tikumiski labu noteiktas sabiedrības ietvaros.

Ētika ir prakses teorija cilvēka rīcības metodoloģiski reflektīvās analīzes nozīmē, ciktāl tā var tikt novērtēta no vispārējo saistību un tādējādi arī no morāles viedokļa. Cilvēku sabiedrību caurauž konflikti un problēmas, kas liek cilvēkiem meklēt pārpartijisku instanci, kura dotu skaidrību par to, kas ir morāli aizliegts vai prasīts (šī vajadzība laika gaitā ieņem arvien svarīgāku vietu dzīvē). Ilgu laiku šāda instance bija reliģija, taču tai mērā, kādā reliģija arvien vairāk kļūst par privātu lietu, uz ētiku tiek liktas arvien lielākas cerības, ka tā palīdzēs atrast dzīves konfliktu risinājumus.

Vai ētika ir uz to spējīga? Vispirms, kā norāda A. Pīpere (*Pieper*) un U. Turnhers (*Thurnherr*), ir jānovērs neadekvātas gaidas.¹ Ētikas pamats ir brīvības ideja, tāpēc tā neizvirza nekādus konkrētus priekšrakstus, kas cilvēkam ir jādara, bet pēta jautājumu par to, kā cilvēks nonāk pie tādu likumu izvirzīšanas, kas pretendē uz morālu saistību.

Tāpēc ētika

- nav nekāds pasaules uzskats ideoloģijas vai dogmatikas nozīmē;
- nav reliģijas aizvietotāja;
- nepiedāvā nekādu morāli, kas būtu spēkā attiecībā pret visu cilvēci;
- nesludina (nesprediķo) nekādu morāli;
- nepiedāvā nekādas konkrētas norādes atsevišķos rīcības akta izvēles gadījumos;
- neaizvieto individuālo lēmumu pieņemšanu un izšķiršanos;
- nav indoktrināra, t. i., nepakļauj cilvēku ilgstošai pamācīšanai vai ideoloģiskai apstrādei;
- nepadara cilvēku labāku;
- nerada ar argumentācijas palīdzību nekādu labu gribu.

Ētikas uzdevumi ir šādi:

- problematizēt morālas rīcības attaisnojuma pretenzijas;
- atklāt cilvēka rīcības struktūru jautājumā par attiecībām starp mērķi un līdzekļiem;
- analizēt valodas specifiku un spēli normu un vērtību gadījumos;
- izgaismot morālo pašapziņu (morāles apziņu pašai par sevi);
- uzsākt rīcības un izturēšanās veida argumentētu pamatojumu un attaisnojumu;
- pamudināt vingrināties praktiskajā spriestspējā;
- izvirzīt prasību cilvēkam būt morāli kompetentam par savu rīcību.

Vispirms ir jāatšķir deskriptīvā (aprakstošā) un preskriptīvā (normatīvā) ētika. Deskriptīvā ētika, balstoties uz konkrētu empīrisku materiālu, zinātniskiem līdzekļiem pēta reālās morāles parādības (īpaši cieša saistība tai ir ar morāles socioloģiju, etnoloģiju, attīstības psiholoģiju, kultūras antropoloģiju); tā apraksta esošo normu un vērtību sistēmu, morālo pozīciju un pārliecību konkrētas vēsturiskas sabiedrības ietvaros, atklāj klimata,

ģeogrāfisko faktoru, reliģijas u. c. apstākļu ietekmi uz tikumību. Turpretim preskriptīvā ētika, pamatojoties uz noteiktiem filosofiskiem priekšstatiem, argumentē to, kādu rīcību var uzskatīt par labu. Tā būtībā ir filosofiskā ētika, jo pamato morālo spriedumu kritērijus. Normatīvā ētika jautā par morāles principiem, morāli pareizas rīcības mērogu un labas dzīves vispārējiem principiem. Preskriptīvās (normatīvās) un deskriptīvās (aprakstošās) ētikas nošķiršana ir relatīvi jauns ievadums filosofiskajā domā (Hjūms, Kants), Aristotelim šāds nošķīrums nebija raksturīgs. 20. gs. minētajām ētikām pievienojas metaētika, kas ar jēdzienu un valodas analīzes palīdzību pēta morāles izteikumu specifiku, kā arī metodes, kas tiek izmantotas, lai attaisnotu morāles izteikumus (šai ziņā tā tuvojas deskriptīvajai pozīcijai). Metaētika ir normatīvās ētikas metateorija, kas analizē morālā diskursa valodu un loģiku, morālās argumentācijas metodes un ētiskās teorijas izmantošanas iespējas.

Normatīvo ētiku tādējādi ir pieņemts sadalīt divās nometnēs: teleoloģiskā (mērķa) un deontoloģiskā (pienākuma) nometnē. Teleoloģiskās ētikas nopietnākais variants ir t. s. utilitārisma jeb seku ētika, taču abām centrālā problēma ir jautājums par rīcību. Abu nometņu pārstāvji pirmām kārtām cenšas atbildēt uz jautājumu, kas cilvēkam ir jādara, ko nozīmē pareiza morāles problēmsituācijas analīze un tās risinājums. Abām kopīgs ir arī jēdzieniskais redukcionisms: abi teoriju tipi sāk ar primāro, tālāk nereducējamo elementu (teleoloģiskajā variantā tas ir labā jēdziens, deontoloģiskajā – pienākums), pēc tam mēģinot ievest sekundāros, atvasinātos jēdzienus, kas tiek definēti attiecībā pret primārajiem. Atbilstīgi tiek izdarīts secinājums arī par tikumiem: tie ir pareizi, ja kalpo tieksmei pēc labā vai pienākuma izpildīšanai.

Raksturīgi, ka mūsdienās notiek t. s. tikumu ētikas renesanse.² Tai laikā, kad rīcības ētika centrā izvirza morāli pareizu nošķīrumu (spriedumu), tikumu ētika primāro uzmanību pievērš morāli atbilstīgai rīcībai, ieskatiem, tikumiskai dispozīcijai un rakstura iezīmēm. Rīcības ētikā primārais priekšmets ir jautājums par pareizu rīcību un tikai sekundārais – rakstura iezīmes, kas veicina vai kavē pareizu izšķiršanos. Tikumu ētika turpretim paredz, ka morālajā novērtējumā primārais priekšmets ir nevis rīcība pati par sevi, bet tāda cilvēka rīcība, kas demonstrē noteiktu morālo pozīciju.

J. Nida-Rimelins (*Nida-Rümelin*) norāda, ka šai pozīcijai, ko daudzi uzskata par tipisku filosofisku matu skaldīšanu, ir tālejošas implikācijas.³ Cilvēku par rīcību var padarīt atbildīgu. Rīcība ir mūsu uzvedības sastāvdaļa, kuras pamatā ir noteikta intence. Rīcība ir uzvedība ar nodomu, bez nodoma nav rīcības. Par to, ko cilvēks dara ar nodomu, var prasīt atbildību (arī par to, kas netika izdarīts). Rīcību kontrolē persona, kas noteiktos apstākļos rīkojas vai arī atturas no rīcības.

Persona, kura ir atbildīga par savu rīcību, nedrīkst pārkāpt noteiktas robežas. Zināšanas un atziņas par morālo vai juridisko aizliegumu pašas par sevi racionāla cilvēka koncepcijā tika uzskatītas par pietiekamu rīcības nosacījumu. «Tieksmes» atvieglo morālos un tiesiskos uzdevumus, bet nevar tos aizstāt.

Taču tikumu ētika apšaubā tieši šo apgaismības morāles pamatojumu, uzskatot, ka tas bija nolemts neveiksmei. Tiek apšaubīts arī I. Kanta pienākuma ētikas pamatojums, kura galvenā doma bija tā, ka ir nepieciešams pārtraukt uzticēties tādai īstenības kārtībai, kas stingri nosaka cilvēka rīcības ietvarus, tādējādi akcentējot uzmanību uz cilvēka subjektivitātē esošo brīvības pieredzi.⁴ Viņa ētikas pamatnostādnes bija saistītas ar cilvēka autonomijas realizāciju un prāta pašnoteikšanās iespēju izmantošanu, kas izsaka tā pieaugošo emancipāciju, brīvību un suverenitāti. Kanta ētika centrējās uz tādas brīvības uztveri, kas būtu neatkarīga no jebkādam empīriskajām interesēm.

Līdzīgi kā normatīvajai ētikai, arī tikumu ētikai ir raksturīgs jēdzieniskais redukcionisms: tās izejpunkts ir morāli laba cilvēka jēdziens, attiecībā pret kuru tiek definēti atvasināmie jēdzieni. Normatīvajā un tikumu ētikā primāro un atvasināmo jēdzienu pakārtošana ir atšķirīga, bet kopumā stratēģija ir vienota. Raugoties no šīs perspektīvas, tikumu ētika nepiedāvā nekādas īpašas teorētiskas inovācijas, tā pieslejas tradicionālajam normatīvās ētikas stratēģiskajam monismam. Tikumu ētiku atšķir tikai stingrā realizācija attiecībā uz cilvēku, kas pieņem lēmumus un rīkojas, un to raksturo divi momenti.

Pirmkārt, tikumu ētika morālajā izvērtēšanā mērķē primāri nevis uz rīcību un tās sekām, bet uz pašu rīcības veicēju. Normatīvās rīcības koncepcijas koncentrējas uz atsevišķiem rīcības aktiem un morālajām dilemmām, īpaši tiecoties formulēt izšķiršanās norisi, kas pieļauj izdarīt praktiskus lēmumus. Atbilstīgi šo teoriju jēdzieniskajai shēmai rīcības aģentam, lai atrastu izeju no tikumiskās dilemmas, ir nepieciešams kāds atskaites punkts, vadmotīvs. Turpretim ētika, kas savu uzmanību koncentrē uz cilvēku, orientējas uz ilgtermiņa rīcību, ko saprot kā noteikta rakstura izpausmes formu. Šajā ētikā atsevišķiem rīcības aktiem un izšķiršanās situācijai ar nodomu tiek ierādīta visai maza loma. Te runa ir par raksturu un norisēm, kas izpaužas tikai atsevišķos gadījumos.

Otrkārt, abas nometnes atšķir morālās motivācijas izvērtēšana. Deontoloģija priekšroku dod pienākuma motīvam, utilitārisms – laimes (labuma, baudas) motīvam. Turpretim tikumu ētikas teorētiķi cenšas saskatīt motivāciju pašā tikumā, tā nereducējamā aspektā. Viņi norāda, ka cilvēks, kas pilnīgi korekti rīkojas aiz mīlestības uz tuvāko, to dara nevis tāpēc, ka rīkojas atbilstoši domai par pienākumu vai vajadzību maksimalizāciju, bet gan tāpēc, ka atzīst tuvākā mīlestības vērtību pašu par sevi – tuvākā mīlestība ir īstenojama pašas tuvākā mīlestības dēļ, nevis pamatojoties uz kādiem citiem apsvērumiem vai kritērijiem.

Kādi argumenti šajā sakarībā tiek izvirzīti? Lai atbildētu uz šo jautājumu, ir jānoskaidro, kas ētikā tiek saprasts ar jēdzienu «tikums».

Tikuma jēdziens. Tikums (sengr. *aretē*, lat. *virtus*) kopš Platona un Aristoteļa laikiem ir ētikas pamatjēdziens, kas jaunajos laikos zaudēja savu vērtību, jo tam tika pretstatīts pienākuma jēdziens, turklāt tradicionālajam tikumu katalogam tika pretstatīti instrumentālie un funkcionālie «buržuāziskie» tikumi (kārtības mīlestība, taupība, precizitāte, čaklums u. c.). «Tikums ir audzināšanas un pašaudzināšanas ideāls, kas cilvēku padara par krietnu personību. Tas nesatur nedz spontānu noslieču apspiešanu vai askēzi, kas orientē uz novēršanos no pasaules, nedz vēsturiskā mantojuma konservāciju vai instrumentālu uzvedības normu pārvērtēšanu. Tikums ir ar vingrināšanās palīdzību iegūta dzīves dispozīcija: emocionāla un kognitīva spēju un spēku dispozīcija (sengr. *charakter*) tiek ties pēc tikumiski labā, kas tiek īstenots nevis ieraduma vai sociālu spaidu dēļ, bet balstoties uz brīvību, kas vienlaicīgi satur noteiktu nepieciešamību, kura īstenojas, pateicoties tikumiski veidotās personas («es») spējām.»⁵

Tikums nenozīmē nedz pamudinājumu (dabiskas vajadzības, kaislības), nedz sociālās lomas ekspektācijas, vēl vairāk – tas ieņem kritiski pozīciju pret tām. Tas tiecas tā izvērst dabiskos un sociālos pamudinājumus, ka darbības mērķi tiek izvirzīti spontāni un īstenoti mērķtiecīgi, vienlaicīgi saskaņojot tos savā starpā un ar līdzcilvēkiem. Būt tikumiskam nozīmē konsekventi un atbildīgi savā un citu cilvēku priekšā īstenot savu dzīvi, lai tā kalpotu pašrealizācijai un nodrošinātu augstāko gandarījuma formu. Tikums nenozīmē atsevišķa varoņdarba veikšanu, tikums dzīves laikā izpaužas visdažādākajos aspektos.

Tikumisku dzīvi var aplūkot no dažādiem aspektiem, tāpēc var runāt par daudziem tikumiem. Kopš Platona Rietumu ētikajā domā liela nozīme tiek piešķirta četriem t. s.

kardinālajiem tikumiem (*virtus cardinalis*). (Aristotelis min arī citus, bet kristīgā doma tos papildina ar trim teoloģiskajiem tikumiem – ticību, cerību un mīlestību). Pirmais ir gudrība jeb prāta tikums (*aretē dianoetikē*) – spēja un nelokāma gatavība konkrētā situācijā izziņāt (pretēji ideoloģiskajai maldināšanai vai pašapmānam) pareizo rīcības ceļu un noteikt adekvātus līdzekļus mērķa sasniegšanai, tādējādi nosakot to, kas ir labs, un ņemot vērā kritiku un realitātes izpratni. Trīs citi kardinālie tikumi (taisnīgums, drosmē un mērenība) ir ētiskie tikumi (*aretai ēthikai*), kas kā nepieciešams papildinājums gudrībai padara cilvēku spējīgu orientēties uz tikumiski labo. Tikumu ētikas galvenais pamatotājs ir Aristotelis, kurš uzsvēra, ka tikums nav vis objektīvs un precīzi izskaitļots uzvedības paraugs, bet izsaka cilvēka spēju atrast vidējo starp diviem ekstrēmjiem gadījumiem – pārmērību un trūkumu. (Tikumu ētika ir iemantojusi tik lielu popularitāti, ka mūsdienās dažkārt runā par ētikas «rearistotelizāciju».)

Pamatoties uz brīvības un autonomijas jēdzienu, Kants definēja tikumu kā morālo stiprumu sava pienākuma pildīšanā, kas nevar pārvērsties par ikdienas ieradumu, bet kas arvien no jauna ir jāpamato un jāatvasina, balstoties uz noteiktu domāšanas veidu.

Jaunākajās debatēs⁶ par ētikas filosofisko pamatojumu tikuma jēdziens atkal ir uzmanības centrā. Atšķirībā no pienākuma un mērķu ētikas tikumu ētika vērs uzmanību nevis uz nepieciešamību izvērtēt atsevišķu rīcības aktu, bet uz tikumiskās personas, kas veic šos rīcības aktus, novērtēšanu. Tikumu ētikas pārstāvji norāda, ka rīcības akti tikai tad ir labi, ja tie ir tikumiskas personas akti. Viņi tikuma jēdzienā iekļauj prasību, ka pareizai rīcībai ir jāizriet no pareiziem motīviem, t. i., laba rīcība ir jāpilda brīvprātīgi un labprātīgi (Aristotelis), jo patiesi tikumiski uzskati izpaužas tikai pozitīvā dvēseles noskaņojumā. Tikumu ētikas priekšrocības esot šādas: 1) tā dod iespēju pieņemt konkrētai situācijai atbilstīgus lēmumus; 2) tikumu jēdziens neatstāj novārtā iekšējos rīcības nosacījumus, jo tikumiska rīcība saista personu ar tās darbībai atbilstīgu labklājību un laimi, īpaši tādos gadījumos, kad tikums tiek uzskatīts par pašvērtību un ir labas dzīves sastāvdaļa (uz mērķi orientēta rīcība netiek pilnībā instrumentalizēta); 3) tikumu ētika labāk izskaidro nopelnu fenomenu, kas dod iespēju izteikt uzslavu par noteiktu rīcību.

Galu galā Mihaels Stokers (*Stocker*) uzskata, ka tikumu ētika dos iespēju pārvarēt «moderno ētisko teoriju šizofrēniju»⁷, kas rada plaisu starp rīcības pamatojumu un tās motīviem. Tradicionālā ētiskā teorija liedz cilvēkam sasniegt labo, nenodarot ļaunu pašam sev, kā arī ved pie tā, ka mūsu dzīve pilnīgi sašķeļas un kļūst pretrunīga.

Pienākumu un principu ētikas kritika. Viens no pirmajiem tikuma jēdzienu mēģināja rehabilitēt Makss Šēlers (*Scheler*)⁸, taču viņa centieni līdz pat 20. gs. otrajai pusei neguva atbalsi un piekrišanu. 1958. gadā Kembridžas filosofe Elizabete Anskombe (*Anscombe*) publicēja rakstu «Modernā morāles filosofija»⁹, kurā aizstāvēja tēzi, ka morālās jābūtības un morālā pienākuma jēdzieni jāiekļauj aizliegumu sarakstā. Runa bija par mūsdienu morālās filosofijas pamatjēdzieniem, īpaši Kanta un utilitārisma ētikas paradīgu variantos. Pēc Anskombes domām, šīs ētikas pamatā ir tāda likuma koncepcija, kas ģenētiski saistīta ar jūdaiski kristīgo tradīciju, kura balstās uz ideju par Dievu kā likumdevēju. Šādas ētikas koncepcijas centrālais jēdziens ir «pienākums». Tāpēc nevar pamatot ētiku, kura neformulētu to, kas ir pienākums.

Turpretim Anskombe uzskata, ka no šī jēdziena ir jāatsakās vispār, jo tāda vienkārši nav. Šajā ziņā viņa piedāvā ētiku orientēt uz citu tikumiskās prakses veidu, kura pamatjēdzieni būtu «rīcība», «nodoms», «prieks», «gribēšana», kas laika gaitā atklās arī citus.

Arī Alesdairs Makintairs (*MacIntyre*) darbā «Kad tikums beidzas» (*After Virtue*, 1985) norāda, ka latīņu valodā, līdzīgi kā sengrieķu valodā, nav tāda vārda, ar kuru

varētu pareizi iztulkot mūsu vārdu «morāle». *Moral* ir vārda *moralis* etimoloģisks pēctecis. Vārdu *moralis* izgudroja Cicerons, lai iztulkotu sengrieķu vārdu *ethikos*, kas nozīmē «to, kas attiecas uz raksturu», cilvēka ievirzi uz noteiktu uzvedības un dzīves veidu. Laika posmā starp 1630. un 1850. gadu ar morāli jau saprata noteiktas uz visām saprātīgām būtņēm orientētas un vispārpieņemtas uzvedības normas, kas atšķiras no tiesiskajām, teoloģiskajām un estētiskajām normām. Šāds morāles kā neatkarīgas instances racionāls pamatojuma projekts aptvēra visu Rietumeiropas kultūru. Kants norādīja, ka cilvēks pats neatkarīgi no Dieva nosaka morālo kritēriju mērogu. Praktiskās spriestspējas gadījumā prāts neizmanto ārējos kritērijus, neapelē pie satura un nav atvasināms no pieredzes. Prāta būtība ir tā, ka tas pamato principus, kas ir universāli, kategoriski un nepretrunīgi. Racionālā morāle pamato principus, kurus var izpildīt visi cilvēki neatkarīgi no apstākļiem, un tie ir jāpilda visiem neatkarīgi no nosacījumiem. Katrs subjekts tos jebkuros apstākļos var izpildīt.¹⁰

Makintairs akcentē, ka Kanta argumentācija satur kļūdas; tā varot pat attaisnot amorālas un triviālas morālas maksimas, piemēram: «Vienmēr ēst mīdijas pusdienās»; «Vajāt citādi ticošos» u. tml., jo tās var būt nepretrunīgi universālas. Apgaismības morāles pamatojums bija lemts neveiksmei tāpēc, ka tā arī nav izdevies izstrādāt kopīgu morālo likumu un priekšrakstu koncepciju. Nav skaidras atbildes uz jautājumu par to, kam jāpateicas, ka konkrēto morālo spriedumu var uzskatīt par patiesu vai maldīgu. Pienākuma ētikas iespaidā cilvēka dzīve ir sadalījusies segmentos un zaudējusi savu vienību. Tikumību mūsdienās saprot kā ievirzi vai jūtas, kas ved pie pakļaušanās noteiktiem noteikumiem, un vienošanos par to, kādiem šiem noteikumiem ir jābūt. Tas ir konkrēto tikumu satura un būtības noteikšanas priekšnoteikums. Taču tieši šo iepriekšējo vienošanos mūsu individuālistiskā kultūra nevar sasniegt un garantēt (īpaši bīstami tas esot taisnīguma izpratnes gadījumā).

Makintairs norāda, ka Eiropas tradīcijā var nošķirt vismaz trīs tikuma koncepcijas: tikums ir kvalitāte, kas indivīdam dod iespēju izpildīt savu lomu (Homērs); tikums ir uzvedības veids, kas indivīdam dod iespēju virzīties specifiski cilvēcisko mērķu (*telos*) virzienā (Aristotelis); tikums ir kvalitāte, kas ir derīga, lai gūtu panākumus uz Zemes vai debesīs (B. Franklins). Aristoteļa tradīcija var atrisināt mūsdienu ētikas problēmas, jo, kā raksta Makintairs, «mans labums sakrīt ar citu cilvēku labumu, ar kuriem mani vieno sabiedriskās saites. Nekāda mana labuma realizācija nav pretrunā ar citu tiekšanos pēc saviem labumiem, jo labums nepieder nedz man, nedz citiem – tas vispār nav privātpašums».

Būdam skeptiski noskaņots pret apgaisību un liberālismu, Makintairs un citi t. s. komunitāristi (B. Teilors, M. Valzers¹¹) apšaubā, ka ir iespējams panākt no vēstures un kultūras neatkarīgu morāles pamatojumu, jo pat attiecībā pret taisnīgumu neesot nekādu universālu principu. Kā pretstatu universālai morālei tie izvirza konkrētu cilvēku kopību (*community*, tāpēc arī vārds «komunitāristi») un šajā kopībā iedibinātās dzīves formas. Uz Aristoteli tie atsaucas tāpēc, ka viņš akcentē audzināšanas vērtību, runā par polisas kopējo labumu, draudzību starp pilsoņiem kā savas tradīcijas izpausmi.

Makintairs norāda, ka mūsdienās ir īpaši nepieciešams pievērsties tikumu audzināšanai, vērojot uzmanību uz mitoloģiju, kas savā sākotnējā nozīmē esot «visu lietu sirds». Cilvēks savā būtībā ir «stāstījumus stāstošs dzīvnieks», tāpēc mīti esot cilvēka rīcības nepieciešams pamats. Uz jautājumu «Kas ir jādara?» no Makintaira viedokļa var atbildēt, tikai noskaidrojot jautājumu «Par kāda stāstījuma vai stāstījuma daļu es sevi uzlūkoju?». Šai nozīmē Makintairu var aplūkot kā postmoderno Ničes sekotāju, kurš savā «tragēdijas dzimšanas» koncepcijā pamatoja mīta nepieciešamību cilvēka kopdzīvei un norādīja uz tā atdzimšanu zem dieva Dionīsa zīmes. Arī agrā romantika prasīja jaunu mitoloģiju.

Taču jājautā, vai mūsdienās ir nepieciešama un arī iespējama sabiedrības kopdzīves un līdz ar to arī tikumu «mītiska» leģitimācija?

Ar atvadām no pienākumu ētikas tiek saistīts nodoms izvirzīt jēdzienu «tikums» morālās teorijas centrā. Tas notiek tāpēc, ka mūsdienu sabiedrība savos pamatos ir kļuvusi sekulāra, proti, tā neorientējas uz Dievu kā likumdevēju un līdz ar to atceļ «likumdevējas» ētikas pastāvēšanas iespējas.

Tikumu ētika no Anskombes viedokļa izvirza citu domāšanas veidu. Jautājumu «Vai man x ir jādara?» labāk aizstāt ar jautājumu «Vai ir netaisnīgi x darīt?». Tas ir labāk tāpēc, ka otrajā gadījumā ir runa par faktisku problēmu, uz ko var arī tieši atbildēt. Rīcība var būt taisnīga vai netaisnīga. Ja kāds redz, ka, piemēram, kādas personas rīcība ir netaisnīga, tam nerodas nekādi papildu jautājumi, vai ir vērts īstenot šo rīcību, jo «nepareizi» ir iekļauts «netaisnības» definīcijā. Tikumu ētika piedāvā skaidru atbildi uz praktiskiem jautājumiem, kas arī nosaka tās pārākumu.

Tikumu ētika noraida arī priekšstatus, ka pastāv principi, kuri varētu noteikt to, kas ir jādara un kas nav. Daudzos gadījumos orientācija uz principiem kavē adekvāti uztvert noteiktas rīcības situācijas morāli relevanto dabu, proti, to, kas noteiktā laikā, vietā vai aspektā ir tikumiski svarīgs un nozīmīgs. Īpašības, kas vienā noteiktā situācijā ir morāli relevantas pozitīvā nozīmē, citā var būt morāli neitrālas vai pat negatīvas (piemēram, prieks var būt pozitīva tikumiska parādība, turpretim sadistisks prieks paredz morālu nosodījumu). Principu ētika šim faktam «nevarot pievienot rēķinu», jo tās principi prieku identificē tikai kā pozitīvu vai negatīvu lielumu. Atbilstīgi tam morāles princips «sagādāt citiem prieku» bieži rīcības veicēju var novest uz tikumiskajiem neceļiem. No šīs bīstamības var sekmīgi izvairīties tikumisks cilvēks, kas neorientējas uz kādiem vispārīgiem principiem, bet mēģina izvērtēt katras rīcības konkrētos apstākļus «sevi un priekš sevis». Viņš jautā, vai noteiktā situācijā ir taisnīgi vai saprātīgi rīkoties tā vai citādi. Tomēr jānorāda, ka atbildēt uz šiem jautājumiem nav iespējams, ņemot vērā vispārējo relevanto tikumu definīciju. Pēc Anskombes domām, uz jautājumu, vai kaut ko darīt ir saprātīgi, principā nevar piedāvāt nekādu citu atbildi, kā tikai minēt atsevišķus piemērus. Tikumisku cilvēku atšķir tikai tas, ka tas spēj skaidri saskaņāt to, kas konkrētajā situācijā ir saprātīgi vai taisnīgi.

Atsacīties no principu ētikas mudina arī tas, ka, pēc Anskombes domām, tā orientējas uz neatbilstīgu tikumiskās rīcības ainu (modeli). Morālā rīcība taču neorientējas uz principiem. Ja mums, piemēram, jāizšķiras, vai noteiktā situācijā melot vai nemelot, tad mēs nespriedelējam par to, vai pastāv kāds morāls princips, kas mums to aizliegtu. Mēs tikai vēlamies noskaidrot, vai gribam kļūt par personu, kas šādā situācijā melotu. Morālās pārdomas ir efektīvas tikai tad, ja nodarbojas ar faktoriem, kas ir relevanti mūsu spējai izprast sevi. Tāpēc principiāli nevar orientēties uz vajadzību principu utilitārisma, jo dzīve atbilstīgi tam pārāk attālina mūs no galvenajiem dzīves jēgas nosacījumiem. Daudzi tikumu ētikas pārstāvji uzsver, ka tādām lietām kā personiskajām attiecībām, autonomijai, projektu realizācijai šādā dzīvē diezin vai atrastos vieta; vajadzības princips nespēj parādīt nekādu motivācijas spēku. Teiktais ir spēkā gan attiecībā uz utilitārisma, gan Kanta ētiku, jo abas koncepcijas ir pārāk attālinātas no cilvēka motivācijas resursiem. Tas ir pietiekams pamats, lai pilnīgi atsacītos no principu ētikas, kas orientējas uz ideālu cilvēku, un formulētu ētiku reālam cilvēkam.

Tikumumu ētikas dispozīcija. Tikumu ētikas renesanse var radīt iespaidu, ka tās galvenais uzdevums būtu noraidīt un kritizēt principu ētiku, nevis pamatot patstāvīgu pozīciju. Teorētiskās pārdomas daļēji tiek aizstātas ar atsaucēm uz antīko tikumu ētiku, vienlaicīgi

no jauna mēģinot rast laikam atbilstīgu tikuma izpratni. Taču noteikti tiek noraidīti mēģinājumi un nepieciešamība izstrādāt pašai savu, proti, tikumu ētikai raksturīgu sistemātisku viedokli. Pievērsšanās tikumu ētikai, īpaši Bernarda Viljamsa (*Williams*) un Makintaira gadījumā, ir saistīta ar pieaugošo skepsi attiecībā pret ētikas sistemātisku normatīvās pozīcijas pamatojumu.¹² Tam pretim stāv atsevišķi mēģinājumi attīstīt sistemātisku ētisku pozīciju, kas būtu alternatīva kantiskai un utilitāriskai ētikai.¹³

Aplūkojot daudzas tikumu ētikas koncepcijas, nākas konstatēt kopīgu iezīmi: ētisko pārdomu pamats ir nevis rīcība un tās izvērtēšana, bet pati morālā personība. Ētikas pamatspriedumi attiecas uz jautājumu par tikumiem un raksturu. Tāpēc ir jānoskaidro: 1) ko nozīmē tikums un morāli labs raksturs; 2) kāpēc spriedumiem par tikumiem tiek ierādīta galvenā vieta.

Ar jēdzienu «tikums» tikumu ētikā tiek apzīmētas noteiktas īpašības, kuru dēļ cilvēks tiek slavēts, pieņemts kā morāls paraugs vai vienkārši uzskatīts par labu cilvēku. Šīs īpašības nosaka personas uzvedību, kad tā dod priekšroku kādam rīcības variantam noteiktā dzīves jomā. Tiek uzsvērts tas, ka persona darbojas nevis no gadījuma uz gadījumu, nejaušu apstākļu spiesta, bet demonstrē pietiekami noturīgu dispozīciju izvēlēties labāko. Tikumu kopumā nosaka nevis tikumiskās personas spriestspēja un emocionālā ievirze, bet pareizas rīcības izvēle. Drosme, piemēram, var tikt aprakstīta kā spēja noteiktā kontekstā ieņemt pareizu, t. i., drosmīgu pozīciju, par ko Aristotelis jau rakstīja, ka tā ir pareizs mērs starp glābību un pārgalvību. Tā var būt dispozīcija apspiest un pārvarēt tādas emocijas kā bailes.

Šī pozīcija jeb tikumiskā spēja arvien biežāk tiek saistīta ar rakstura jēdzienu, proti, tikums apzīmē tam atbilstīgas rakstura īpašības. Diskusijas par to, kas ir jāuzskata par tikumu, tiek saistītas ar jautājumu, kāds raksturs cilvēkam ir jāizveido. Drosme, gudrība, lojalitāte, mērenība, pacietība u. c. tiek uzskatītas par rakstura īpašībām, kas ir vērtējamās morāli pozitīvi. Tam, kuram tās piemīt, ir dispozīcija noteiktā kontekstā pieņemt morāli pareizus spriedumus un lēmumus, t. i., drosmīgi, gudri, lojāli, samērīgi un pacietīgi. Runa par raksturu var radīt kļūdainas asociācijas, it kā ar to tiktu domātas atsevišķas personas iedzimtas psiholoģiskas īpašības. Tikumu ētika norāda, ka ar to tiek saprastas nevis iedzimtas, bet gan iegūtas īpašības. Rakstura īpašības ir tās, kuras attīstīt ir katras morālās audzināšanas un pašaudzināšanas galvenais uzdevums.

Ja jautā, kāpēc noteiktas rakstura īpašības ir morāli slavējamās, var norādīt uz to, ka tām ir būtiska loma cilvēka labklājībai. Tikumu ētika balstās uz noteiktu labas dzīves teoriju.¹⁴ Šī ciešā saistība starp labu dzīvi un tikumu nav piespiedu elements tikumu ētikā. Tiek uzsvērts, ka izdevusies dzīve ir saistīta ar tikumu attīstību un piepildīšanu. Var pat teikt, ka tikumu attīstība un piepildīšana ir kaut kas labs pats par sevi pat tādā gadījumā, ja tas neveicinātu cilvēka laimi un nenodrošinātu labu dzīvi.

Uz jautājumu, kādas rakstura īpašības varētu uzskatīt par tikumiem un kādas ne, morāles filosofijā nav vienotas atbildes. Dažkārt tiek aizstāvēta relativistiska tēze, ka tikumi ir relatīvi attiecībā pret kontekstu, ko nosaka atšķirības sabiedrības attīstības līmenī, kas prasa arī atšķirīgas rakstura iezīmes un pozīcijas. Tiek arī apgalvots pretējais, proti, ka tikumiem ir universāla loma.

Tikumumu ētikā nav vienprātības ne tikai par to, vai tiem ir relatīva vai universāla nozīme, bet arī par to, kādas ir attiecības starp atsevišķiem tikumiem. Ir neskaids jautājums, vai vispār izstrādāt kādu noteiktu tikumu sistēmu, kur dažiem tikumiem tiktu piešķirta centrālā loma, no kuriem būtu atvasināmi pārējie tikumi. Tāpat strīdīgs ir jautājums, vai tikumi vispār veido kādu vienību.

Ne tikai tikumu ētika runā par tikumiem; tikumiem tiek ierādīta vieta praktiski visās morāles teorijās. Tikai, atšķirībā no tikumu ētikas, deontoloģiskā un utilitāristiskā ētika tikuma vērtību atvasina no rīcības vērtības. Tikumu ētikā argumentācija ir pretēja: tikumu vērtība tiek atvasināta nevis no rīcības, bet otrādi – rīcības vērtība no tikumu vērtības. Tas nozīmē, piemēram, ka melot ir slikti, jo tas ir negodīgi. Godīguma tikumam tiek ierādīta galvenā vieta. Tikumu ētikas pārmetumi citām ētikām ir saistīti nevis ar to, ka tās ignorētu tikumus, bet ar to, ka tās tikumus neņem vērā pietiekami nopietni. Tikumu ētika postulē tikumu, t. i., noturīga rakstura primātu.

Ja tiek aizstāvēta konsekventa tikumu ētikas pozīcija, tad jebkurš morāls spriedums tiek atvasināts no tikumiem. Rīcība tikai tad esot morāli pareiza, ja to izvēlas tikumisks cilvēks. Tāpēc pie rakstāmgalda nevar izskaitļot, kas noteiktā situācijā ir morāli pareizs. Morāli pareizs ir tas, kādu spriedumu kā pareizu noteiktā situācijā izsaka tikumisks cilvēks. Tikumu ētikas vājākā versijā, ko aizstāv Mihaels Slote (*Slote*), tiek pieļauts tikumu un rīcības neatkarīgs izvērtējums. Atbilstīgi tam var teikt: tikumisks cilvēks izvēlas noteiktu rīcību, jo tā ir laba.

Tikumus ētikas kritika. Pret tikumu ētiku¹⁵ var celt daudzus iebildumus, no kuriem divi ir paši būtiskākie.

Pirmkārt, ir apšaubāmi, vai var būt pārliecinoša tāda morāles teorija, kas tik lielu vietu ierāda rīcības veicēja rakstura novērtējumam. Mēs taču nevērtējam tikai personas rakstura īpašības, bet arī pašu rīcību. Šie abi vērtējumi var kļūt arvien lielākā mērā diverģenti, savstarpēji atšķirīgi, nodalīties no sākotnējā izejpunkta. Piemēram, cilvēks var drosmīgi rīkoties, bet iestāties par aplamām lietām; var drosmīgi aizstāvēt diktatūru u. tml. Šādos gadījumos mēs teiksim, ka tas, ko cilvēks dara, ir slikti, kaut arī tas būtu drosmīgs cilvēks.

Var jau teikt, ka persona, kas aizstāv diktatūru, nerīkojas drosmīgi, proti, ka persona tikai tad ir tikumiska, ja rīkojas pareizi. Taču tādā gadījumā mēs tikumu sasaistām ar darbību. Tikums tādā gadījumā kļūst par morāli atvasināmu lielumu.

Otrkārt, pret tikumu ētiku var celt arī iebildumu, ka tā nevar piedāvāt nekādu orientieri praktiskos jautājumos. Tikumu ētikai par tādām problēmām kā aborti, palīdzība nomirt, eksperimenti ar embrijiem u. c. nav ko teikt. Te doma, ka tikums ir tas, ko dara tikumisks cilvēks, ir īpaši bezpalīdzīga, kaut arī tikumu ētikas pārstāvji, piemēram, Rozalinda Hērsthauša (*Hursthouse*), ir pārliecināti, ka tā ir orientēta viscaur praktiski.¹⁶ Tikumisks cilvēks ir tas, kurš rīkojas taisnīgi, godīgi u. tml. Pēc viņas domām, tas nosaka ietvarus, kuru robežās var atbildēt uz praktiskiem jautājumiem. Tomēr jāšaubās, vai šim tikumiskās rīcības raksturojumam var būt kāda praktiska nozīme, jo mēs nezinām, ko nozīmē pareizi rīkoties. Turklāt daudzos gadījumos rodas jautājums, vai ir labi kādam atsevišķam tikumam piešķirt kādu īpašu nozīmi (ārsta labvēlības zīme var būt pacienta atstāšana nomirstānai, un nav arī skaidrs, vai ārstam šādā situācijā ir jādemonstrē labvēlība). Tikumu ētika daudzos gadījumos nepiedāvā nekādu konkrētu padomu.

Roberts Loudens (*Louden*) rakstā «Daži tikumu ētikas netikumi» norāda, ka, tā kā tikumu ētiķi koncentrē savu uzmanību uz labiem vai sliktiem cilvēkiem, tie nodarbojas mazāk ar atsevišķiem rīcības aktiem, bet vairāk ar ilgtermiņa tipiskiem uzvedības paraugiem. No šīs pamatkonstelācijas izriet virkne savstarpēji saistītu problēmu.¹⁷

Pirmkārt, grūtības rada tikumu ētikas kazuistika un praktiska izmantošana. Centrālais tikumu ētikas jautājums skan šādi: «Par kādu cilvēku man ir jāklūst?» Taču no ētikas vienmēr tiek gaidīts, ka tā spēs pateikt cilvēkam, kas tam būtu darāms. Tikumu ētika šajā ziņā savas struktūras dēļ diez vai ir spējīga vispār kaut ko pateikt. Tās spējas izteikt

padomus ir ļoti ierobežotas (īpaši tas attiecas uz mūsdienu sarežģīto ētisko situāciju medicīnas, tehnikas, biotehnoloģiju u. c. jomās).

Otrkārt, tikumu ētikas orientācija uz cilvēku rada arī tādu problēmu, kuras avots ir vienkāršais fakts, ka pat vislabākie cilvēki var pieņemt kļūdīgus lēmumus, kas izraisa sliktas sekas. Jau Aristotelis ir norādījis, ka tas ir traģēdijas avots. Katrs cilvēks var morāli kļūdīties neatkarīgi no sava rakstura.

Treškārt, cilvēku ir bieži jāpiespiež rīkoties tā, lai viņa rīcība negrautu sabiedrību. Katrā tradicionālā morālā sabiedrībā ir vesela rinda «rīcības aizliegumu», kas norāda uz striktām darbības robežām. Šādi aizliegumi ir nepieciešami, lai cilvēki saprastu, ka ir ne tikai slikti, bet arī sabiedrībai nepieļaujami rīcības varianti. Šos absolūtos aizliegumus nevar pamatot, atsaucoties uz raksturīgākiem rīcības paraugiem. Tikumu ētikas pārstāvji turpretim apgalvo, ka šādus aizliegumus vispār nevajag formulēt.

Ceturtkārt, jāņem vērā, ka cilvēka morālais raksturs var mainīties. Cilvēka raksturs nav sastindzis un uz visiem laikiem noteikts, bet ir plastisks.

Piektkārt, tikumu ētikai grūtības sagādā arī tas, ka cilvēks vienkārši var morāli kļūdīties – pat taisnīgs cilvēks noteiktos apstākļos var izrādīties netaisns.

Neskatoties uz visiem pret tikumu ētiku izteiktajiem iebildumiem, tā tomēr mūsdienās paver jaunus pētniecības horizontus. Šis «jaunais vecais» ceļš varētu būt nozīmīgs arī tāpēc, ka pati normatīvā ētika mūsdienās atrodas dziļas krīzes stāvoklī pasaulē, kur arvien mazāk cilvēku izvirza pretenzijas izstrādāt vienotu viedokli un kritērijus par pašiem fundamentālākajiem morāles jautājumiem. Multikulturālā un globālā pasaule vairs nepieņem apelāciju «pie visām saprātīgām būtnēm», kuras savā pamatorientācijā var demonstrēt fundamentāli atšķirīgas pozīcijas. Postmodernisma situācijai kultūrā vairāk atbilst domāšanas veids, kuru piedāvā tikumu ētika.

Tikumu ētika ir guvusi panākumus, piemēram, risinot tādu tradicionālu jautājumu kā taisnīgums (kopš 1971. gadā Dž. Roulzs (*Rowls*) aizsāka diskusiju par to savā fundamentālajā darbā «Taisnīguma teorija»). Saistībā ar šo problēmu O. Hefe (*Höfe*) norāda, ka visiem cilvēkiem, neskatoties uz visai būtiskām kultūras atšķirībām, vienojošs princips ir vienlīdzības bauslis: «Vienādos apstākļos ir vienādi jāizturas». Tā ir prasība konflikta gadījumā pret katru – gan vīriešiem, gan sievietēm, gan bagātajiem, gan nabagajiem – izturēties atbilstīgi likumam, jo visi likuma priekšā ir vienlīdzīgi.¹⁸ Šajā aspektā var tikt atrasti saskarsmes punkti starp visām ētiskajām sistēmām.

Arī cilvēka tiesības un ar tām saistītos morālos aspektus lielākā vai mazākā mērā ievēro visās kultūrās (piemēram, no visiem valdniekiem un valstu vadītājiem tiek prasīts visiem iespējamiem līdzekļiem sargāt savas tautas pastāvēšanu u. tml.). Cilvēka tiesības ir jebkuras pilsoņu apvienības universāls nosacījums: tiesības, kuras katram ir tikai tāpēc, ka tas ir cilvēks (šīs tiesības ir dabiskas nevis bioloģiskajā, bet tiesiski morālajā nozīmē), – tās ir dabiskas, neaizskaramas un neatsavināmas. Vienlīdzīgas tiesības uzliek par pienākumu, no vienas puses, atzīt katram tiesību subjektam brīvas koeksistences iespējas, pastāvēt vienādiem nosacījumiem, no otras puses – atzīt tādas kopienas pastāvēšanu, kas nodrošinātu šo atzīšanu.¹⁹

Tikumu ētikas perspektīvas var tik saistītas ar jautājumu loku, kas attiecas uz dziņumatzīrību ietekmi uz morāli. K. Giligana (*Gilligan*) darbā «Citā balsī» (*In a Different Voice*), 1982)²⁰ norāda, ka sieviešu morālajos spriedumos lielāka loma ir tādiem momentiem kā rūpes, līdzdalība un jūtīgums pret kontekstu (tas ticis noskaidrots, izpētot 29 sievietes vecumā no 15 līdz 33 gadiem situācijā, kad bija jāizšķiras par grūtniecības pārtraukšanu). Divas tikumiskās orientācijas – vīriešu un sieviešu – atspoguļojas

arī atšķirīgajos priekšstatos par jūtu un morāles savstarpējām attiecībām: tas, kā tiek uztverta situācija un kādu situāciju uzskata par morāli relevantu, ir atkarīgs no tā, kā tiek uztverta cita persona, kādas iespējas ir iejusties tās vietā. Tikai ņemot vērā morālās jūtas, kas tik ļoti raksturīgas sievietēm, var izsargāties no lielā taisnīguma perspektīvas deficīta, no «morālā akluma un vienaldzības».²¹

Klasiskie morāles kritēriji mūsdienu plurālistiskajā sabiedrībā parādās kā vidējie ētiskie principi, uz kuru pamata var vienoties lielākā daļa reliģiju un pasaules uzskata pozīciju neatkarīgi no jautājuma, kā tie tiek pamatoti no vispārīgo principu pozīcijām (piemēram, medicīnā vidējie principi ir: izārstēt slimības, mazināt sāpes, sniegt palīdzību u. c.). Tāpēc arī, neskatoties uz visām teorētiska un praktiska rakstura problēmām, tikumu ētikai ir visai lielas nākotnes perspektīvas – katrā ziņā lielākas nekā normatīvajai ētikai, kura savas pozīcijas šķiet zaudējusi uz visiem laikiem.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ *Angewandte Ethik*. Hrsg. von A. Pieper, U. Thurnherr. – München, 1998. – S. 8; *Thurnherr U. Angewandte Ethik*. – Hamburg, 2000. – S. 7–11.
- ² *Tugendethik*. Hrsg. von K. P. Rippe, P. Schaber. – Stuttgart, 1998. Vēl var minēt šādas tikumu ētikas teorētiku antoloģijas: *Character: Essays in Moral Psychology*. Ed. by C. Card, L. Hunt. – New York, 1990; *Virtue*. Ed. by J. W. Chapman, E. Simpson. – New York, 1992; *Virtue Ethics*. Ed. by R. Crisp, M. Slote. – Oxford, 1997; *Ethical Theory: Character and Virtue*. Ed. by P. French, T. Ueling. – Notre Dame, 1988; *Virtues Ethics. A Critical reader*. Ed. by D. Straman. – Edinburg, 1997.
- ³ *Angewandte Ethik*. Hrsg. von J. Nida-Rümelin. – Stuttgart, 1996. – S. 5–6.
- ⁴ *Perspektiven der Ethik*. Hrsg. von H. Reinalter. – München, 1997. – S. 113–116.
- ⁵ *Lexikon der Ethik*. 6. Aufl. Hrsg. von O. Höffe. – München, 2002. – S. 267.
- ⁶ Sk.: *Pieper J. Das Viergespann Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*. – München, 1977; *Geach P. T. The Virtues*. – Cambridge, 1977; *Das Buch der Tugenden*. Hrsg. von J. W. Chapman, W. A. Galston. – Hamburg, 1995; *O'Neil O. Tugend un Gerechtigkeit*. – Berlin, 1966; *Virtue Ethics*. Ed. by M. Slote. – Oxford, 1997; *Tugendethik*. Hrsg. von P. Schaber. – Stuttgart, 1997; *How Scould one Live?* Ed. by R. Crisp. – Oxford, 1996.
- ⁷ *Stocker M. Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien // Tugendetik*, S. 22–23.
- ⁸ *Sheler M. Zur rehabilitierung der Tugend // M. Scheler. Gesammelte Werke*, Bd. 3. – Bern, 1955. – S. 15–31.
- ⁹ *Anscombe E. Moderne Moralphilosophie // Seminar: Sprache und Ethik*. Hrsg. von G. Grewendorf, G. Meggle. – Frankfurt am Main, 1974. – S. 236.
- ¹⁰ *Macintyre A. Der Verlust der Tugend*. – Frankfurt am Main, 1987. – S. 56–88. Šajā darbā viņš dod šādu tikuma definīciju: «Tikums ir iegūta cilvēka kvalitāte, kas tam, kuram tā pieder un kurš to demonstrē, dod iespēju sasniegt tos labumus, kuri iekšēji ir saistīti ar praksi un kuru prombūtne efektīvi kavē jebkuru šādu labumu sasniegšanu» (*ibidem*, S. 260).
- ¹¹ *Walzer M. Die Sphären der Gerechtigkeit*. – Frankfurt am Main, 1992.
- ¹² *Clarke S. G., Simpson E. Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*. – New York, 1989; *Furrow D. Against Theory*. – London, 1995.
- ¹³ *Slote M. From Morality to Virtue*. – Oxford, 1992.
- ¹⁴ *Schmid W. Philosophie der Lebenskunst*. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 27–139.
- ¹⁵ Grūtības ar pašu jēdzienu «tikums» ir aplūkotas darbā: *Honecker M. Schwierigkeiten mit dem Begriff Tugend. Die Zweideutigkeit der Tugend // Tugendethik*, S. 185–212.
- ¹⁶ *Hursthouse R. Normative Virtue Ethics // How Scould One Live? Essays on the Virtues*. – Oxford, 1996. – Pp. 19–36.
- ¹⁷ *Louden R.B. Einige Laster der Tugendethik // Tugendethik*, S. 191–199.
- ¹⁸ Sk.: *Höffe O. Gerechtigkeit*. – München, 2001. – S. 11. *Höffe O. Politische Gerechtigkeit*. – Frankfurt am main, 1987. – S. 20–30.

¹⁹ Sk. par to tuvāk: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Hrsg. von. *A. Krebs*. – Frankfurt am Main, 2000.

²⁰ *Gilligan C.* Die andere Stimme. – Lebenskonflikte und Moral der Frau. – München, 1984.

²¹ *Gilligan C.* Moralische Orientierung und moraische Entwicklung // Weibliche Moral. Hrsg. von *G. Nunner-Winkler*. – Frankfurt am Main, 1991. – S. 87.

SUMMARY

Nowadays, the so called Renaissance of virtue ethics is taking place. While traditional normative ethics focuses on normally correct judgements, virtue ethics is primarily concerned with morally appropriate actions, concepts, disposition and character traits. According to virtue ethics the primary issue in a moral assessment is the moral position of the person performing an act and not the act itself.

A person may be held responsible for his actions, but not for his character traits or behaviour disposition. He may have control over his behaviour, but he cannot easily select his virtues and disposition. The judicial and moral standards and their interpretation in Western democracy are largely based on the concept of a rational human image derived from European enlightenment, where man is assumed to be responsible for his deeds. However, virtue ethics questions such assumptions and considers them invalid. The most characteristic trait of virtue ethics is that it primarily focuses on the performer of the action but not on his behaviour and its consequences. It is the character of the performer of the action that manifests itself in these processes. Furthermore, theoreticians of virtue ethics aspire to see the motivation for the action result from the virtue itself. From the aforementioned we may conclude that in virtue ethics, the key subject of investigation is not the action and its evaluation, but the moral person himself.

There may be two essential objectives to virtue ethics. First, it may be doubted that a theory of morality, which pays so much attention to the evaluation of a person's character, is convincing, since we are not only judging the characteristic traits of the individual, but also the deed itself. Second, virtue ethics is not able to offer any reference-point for practical issues.

However, currently virtue ethics may open up new horizons for research, considering such subjects as justice, human rights, the influence of gender on morality, as well as ethical problems linked to medical ethics, feminism and other areas.

Key words: philosophy, ethics, practical ethics, virtue ethics.

Cilvēka embrija un augļa morālais statuss

The Moral Status of a Human Embryo and Fetus

Gunārs Brāzma

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Brīvības bulvāris 32, LV-1050
E-pasts: gbrazma@inta.cs.llu.lv

Vērtējot cilvēka embrija un augļa morālo statusu, būtiska īpašība ir potencialitāte. Pie šāda secinājuma jānonāk divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, mēģinājumi ignorēt potencialitātes nozīmi, tās vietā pieņemot par morālā ziņā izšķirošām dažādas citas embrija vai augļa īpašības, noved pie grūti akceptējamām konsekvencēm. Otrkārt, potencialitātes nozīmes kritika parasti nebalstās uz pietiekami pārdomātu potencialitātes izpratni. Potentialitātes parādīšanās ir gan bioloģiski, gan ontoloģiski nozīmīga, kvalitatīva pārmaiņa, kuras rezultātā ir izveidojies jauns indivīds. Jāsecina, ka tīša iejaukšanās indivīda tālākā attīstībā nevar būt morāli neitrāla.

Atslēgvārdi: cilvēka embrijs, cilvēka auglis, persona, morālais statuss, potencialitāte.

Ievads. Lai gan cilvēka individuālā attīstība līdz piedzimšanai (parasti 9 mēnešus) ir pakāpeniska, tomēr šajā periodā mēdz izšķirt embrija stadiju (parasti pirmās 7–8 nedēļas, bet dažkārt par embrija stadiju uzskata vienīgi pirmās 2 nedēļas) un augļa stadiju (parasti, sākot ar 8.–9. nedēļu). Embrija un augļa stadija atšķiras ar to, ka auglim ir parādījusies morfoloģiska un anatomiska līdzība ar cilvēka organismu (lai gan jau 6. nedēļā var izšķirt seju, rokas, kājas, pirkstus, funkcionē sirds, var konstatēt kustības, kā arī smadzeņu aktivitāti).

Mērķtiecīgi iejaucoties šajā vēl nedzimuša cilvēka individuālajā attīstībā, rodas jautājums, kā šo rīcību vērtēt no morālā redzes viedokļa. Šāda iejaukšanās var izpausties dažādi; var minēt trīs pamatvirzienus, no kuriem pirmais bija pazīstams jau antīkajā pasaulē, bet pārējie divi saistīti ar jaunākajiem biomedicīnas sasniegumiem:

- 1) mākslīgais aborts;
- 2) ārpusķermeņa apaugļošana neauglības pārvarēšanai (*in vitro fertilization, IVF*), piemēram, kad olšūnas attīstās, taču olvadi ir aizauguši vai to vispār nav. Aplūkojamā temata kontekstā ārpusķermeņa apaugļošana ir problemātiska tāpēc, ka ir saistīta ar daudzkrāt lielāka embriju skaita radīšanu salīdzinājumā ar to, kuru attīstība turpinās.¹ Pāri palikušie embriji tiek vai nu kādu periodu saglabāti zemā temperatūrā turpmākiem apaugļošanas mēģinājumiem, vai tūlīt iznīcināti, vai arī atdoti zinātniski pētnieciskajam darbam (to izšķir vecāki). Dažas dienas pēc apaugļošanas, kad embrijs parasti ir sasniedzis 4 līdz 8 šūnu stadiju, tas tiek ievadīts mātes dzemdē. (Tā kā embriju tālākā attīstība ir sekmiņa krietni mazāk nekā pusē gadījumu, bieži tiek ievadīti vairāki embriji,

tādējādi palielinot sekmīgas grūtniecības iespējas. Vēlāk var atstāt tikai vienu augli, pārējos likvidējot. Šo procedūru ārsti dēvē par redukciju);

- 3) eksperimenti ar cilvēka embrijiem, kas izraisa to bojāeju. Ja šādi eksperimenti ir atļauti (piemēram, Lielbritānijā), tad vienīgi embrija attīstības pirmajās divās nedēļās. Šo eksperimentu veikšanai parasti tiek izmantoti embriji, kas paliek pāri pēc ārpusķermeņa apaugļošanas (ar vecāku piekrišanu), taču nesen ir bijuši arī pirmie mēģinājumi cilvēka embrijus radīt tieši pētnieciskiem mērķiem ar t. s. klonēšanas palīdzību. Var minēt divus zinātniski pētnieciskā darba virzienus, kas saistīti ar cilvēka embriju izmantošanu: pirmkārt, pētījumus, kuru mērķis ir ārpusķermeņa apaugļošanas efektivitātes palielināšana; otrkārt, pēdējos gados daudzi zinātnieki pauž cerību, ka no embrijiem aptuveni 250 šūnu stadijā iegūtas embrionālās cilmes šūnas (*stem cells*) nākotnē varētu izmantot tādu slimību ārstēšanai, kas saistītas ar funkcionējošu šūnu bojāeju (piemēram, Parkinsona slimības gadījumā atmirst smadzeņu šūnas). Tieši tāpēc var izrādīties nepieciešama arī embriju radīšana klonējot, tā radot ģenētiski identiskus embrijus, lai pēc tam nebūtu jābaidās no imūnās atgrūšanas reakcijām.

Protams, lai minētos rīcības virzienus vērtētu vispusīgi, jāņem vērā dažādi aspekti, arī situācijas īpatnības katrā konkrētā gadījumā. Piemēram, mākslīgā aborta vērtējumā būtiska loma ir tam, ka bērns var piedzimt ar neārstējamu slimību vai iedzimtu defektu, var būt mātes dzīvības vai veselības apdraudējums, var iestāties grūtniecība izvarošanas rezultātā. Tāpēc šo rakstu nevajadzētu uzlūkot kā izsmeļošu aborta (kā arī ārpusķermeņa apaugļošanas un eksperimentu ar embrijiem) problēmu analīzi. Tomēr, lai kādas arī nebūtu pieejas šīs problemātikas risināšanā, diezin vai var ignorēt tradicionālo jautājumu – kā vērtēt cilvēka embrija un augļa nozīmīgumu no morālā redzes viedokļa? Citiem vārdiem – kāds ir cilvēka embrija un augļa morālais statuss?

Mūsdienu Rietumu sabiedrībā valdošā pirmsteorētiskā intuīcija stingri atbalsta normu, ka tīši nogalināt nevainīgu cilvēku ir morāli nepareizi. Šāda nogalināšana ir nepieļaujama, jo to nosaka morālais statuss, ko mēs piešķiram cilvēkam. Tajā pašā laikā mums, šķiet, nav analogiskas, neapstrīdamas morālās intuīcijas attiecībā uz cilvēka embriju un augli. It īpaši embrija stadija krasi atšķiras no mūsu priekšstata par to, kas ir cilvēks; vienlaikus tas tomēr ir *cilvēka* embrijs. Šajā jautājumā pirmsteorētiskās intuīcijas var būt krasi atšķirīgas; to atspoguļo pat izvēlēta terminoloģija – viens un tas pats objekts, atkarībā no autora pārliecības, var tikt nosaukts gan par «nedzimušu bērnu», gan grūti iztulkojamā vārdā *conceptus* (no angļu *conception* – bērna ieņemšana), viena un tā pati rīcība – par «nogalināšanu» vai «grūtniecības pārtraukšanu».

Varētu jautāt – tieši kādas konkrētas īpašības cilvēkam piešķir to morālo statusu, kas padara vislielākā mērā morāli nepareizu nevainīga cilvēka tīšu nogalināšanu? Ja, atbildot uz šo jautājumu, izdotos atklāt to morālā aspektā būtisko, to īpašību vai īpašības, kas cilvēka nogalināšanu padara amorālu, tad atliktu noskaidrot, vai cilvēkam embrija un augļa stadijā arī piemīt identiskas vai vismaz būtiski līdzīgas īpašības.

Jāuzsver, ka sekmīgi iespējams virzīties uz priekšu cilvēka embrija un augļa morālā statusa noskaidrošanā, vienīgi meklējot *morālā aspektā būtiskās* īpašības. Citādi, kā tas bieži notiek šīs problemātikas gadījumā, draud nespēja nonākt pie konkrētiem secinājumiem, tā vietā aprobežojoties ar vairāk vai mazāk detalizētu attīstības procesu aprakstu un dažādu iespējamo viedokļu uzskaitījumu. No tā ir viens solis līdz secinājumam, ka šajā jautājumā vispār nevar būt nekādu pamatotu spriedumu, un vienīgais kritērijs tad paliek katra subjektīvā pārliecība.

Vispirms jāmin vairākas embrija vai augļa īpašības un spējas, kuras nevarētu piederēt pie būtiskām, vērtējot to morālo statusu. Piemēram, diezin vai morālā ziņā būtiski var būt tas, kurā attīstības posmā embrijs sāk morfoloģiski un anatomiski līdzināties cilvēkam. Protams, ka cilvēka embrijs līdzinās nevis pieaugušam cilvēkam, bet vienīgi cilvēka embrijam tā pakāpeniskās attīstības atbilstošajā stadijā; taču šis fakts var vienīgi mudināt precizēt mūsu ikdienas priekšstatus par to, kāda izskatās cilvēciska būtne tās dažādās attīstības stadijās. Turklāt, ievērojot šo kritēriju, būtu jāuzskata, ka *jebkuras* dzīvo organismu sugas indivīda nonāvēšanas morālais vērtējums ir atkarīgs *vienīgi* no tā, vai konkrētais indivīds savā attīstībā ir sasniedzis attiecīgās sugas pieaugušiem indivīdiem raksturīgo morfoloģiju un anatomiju.² Šādam principam ir grūti saskatīt kādu pamatojumu.

Arī brīdis, kad auglis iegūst dzīvotspēju ārpus mātes organisma, nevarētu būt tā nozīmīgā robežšķirtne, ar kuru augļa nonāvēšana kļūst morāli nepareiza. Šī robeža mainās līdz ar medicīnas attīstību; šajā ziņā attīstītākajās valstīs ir sasniegta 20–22 nedēļu (atsevišķos gadījumos pat 18 nedēļu) robeža. Ja pieņemtu šādu kritēriju, būtu jāsecina, ka, piemēram, 22 nedēļu vecumā augļa tīša nonāvēšana var tikt vērtēta gan kā morāli nepareiza, gan kā morāli neitrāla. Ja nav iespējams nodrošināt augļa dzīvotspēju ārpus mātes organisma, tad augļa nonāvēšana ir morāli neitrāla, bet valstī ar lielākām medicīnas tehnoloģiskajām iespējām tā pati rīcība pēkšņi kļūst morāli nepareiza. Ētisko vērtējumu noteiktu nevis paša augļa īpašības, bet vienīgi ārēji faktori – pieejamās medicīniskās tehnoloģijas līmenis.³

Grūti saskatīt pamatojumu arī normai, ka cilvēciskas būtnes nonāvēšanas morālo vērtējumu nosaka tas, vai šī būtne jau ir fiziski atdalīta no mātes organisma. Ja pieņemtu šādu normu, būtu jānonāk pie secinājuma, ka bērna nonāvēšana nav morāli nepareiza līdz pat brīdim, kamēr vēl nav pārgriezta nabas saite.

Tāpat nevarētu būt izšķiroši, sākot ar kuru attīstības stadiju embrijs vai auglis spēj just sāpes. Protams, sāpju izraisīšana nonāvējot ir fakts, kas jāņem vērā. Tomēr morālā statusa problēma ir saistīta pirmām kārtām ar nonāvēšanas, nevis ar sāpju radīšanas ētisko vērtējumu. Ja cilvēku nonāvēt ir morāli nepareizi, tad ne jau vienīgi tāpēc un tajos gadījumos, kad šāda rīcība ir saistīta ar sāpju radīšanu. Savukārt, ja embrija un augļa nonāvēšana pati par sevi ir vērtējama kā morāli neitrāla, arī tad nevajadzētu principiāli atteikties no šādas prakses, bet varbūt vienīgi ieviest tādas nonāvēšanas metodes, kas mazinātu vai novērstu sāpju izraisīšanu.⁴

«**Personisms**». Daži no mūsdienu bioētiķiem, piemēram, Pīters Singers (*Singer*) un Maikls Tūlijs (*Tooley*), pārstāv viedokli, kuru pēdējā laikā tā kritiķi mēdz dēvēt par «personismu». Šie filosofi jēdzienu «persona» saprot nevis kā identisku jēdzienam «cilvēks», «cilvēciska būtne» (*human being*), bet gan kā būtņi, kam piemīt vairākas spējas un īpašības. Šo spēju uzskaitījums nav stingri noteikts, bet parasti kā būtiskākās min racionalitāti, sevis kā laikā eksistējoša subjekta apzināšanās spēju, apzinātu vēlmi dzīvot, apzinātas nākotnē vērstas intereses. Šādi definējot, personas ir ne tikai cilvēki, bet varbūt arī citas saprātīgas būtnes Visumā (Singers uzskata, ka arī tādi cilvēkpērtiķi kā šimpanzes ir personas). Vienlaikus ne visas cilvēciskas būtnes ir personas. Cilvēki par personām neklūst pat ar piedzimšanas brīdi, bet vienīgi kādu laiku pēc tam (parasti šis laika periods netiek precizēts; balstoties uz šo pieeju, «persona» nav absolūta kategorija – par to kļūst pakāpeniski).⁵

Otrs pamatjēdziens, kuru lieto minētie filosofi, ir daudz plašāka dzīvo būtņu kategorija – «būtnes, kas spējīgas just» (*sentient beings*), pirmām kārtām, spējīgas just sāpes.

Par šādām būtņēm cilvēki kļūst, visticamāk, jau kādā no attīstības stadijām pirms piedzimšanas. Pie šīs dzīvo būtņu kategorijas pieder arī daudzi dzīvnieki (lai gan atkal grūti nospraust precīzas robežas; parasti tiek minēti zīdītāji, retāk arī citi mugurkaulnieki; vēl retāk – arī pie bezmugurkaulniekiem piederšie).

Tūlijs uzskata, ka tiesības uz dzīvību piemīt vienīgi personām – būtņēm, kuras pašreizējā attīstības stadijā apzinās sevi kā laikā eksistējošus subjektus un kurām ir apziņa vēlme dzīvot. Tūlijs to mēģina pamatot šādi – apdraudēt otra tiesības uz kaut ko nozīmē neko citu kā apdraudēt otra apzinātu interesi to iegūt vai paturēt. Konkrēti šajā gadījumā apzināta interese dzīvot var būt vienīgi būtnei, kura vismaz saprot jēdzienu «es» (kā laikā eksistējoša būtne). Tūlija skatījumā ne vien cilvēka embrijiem un augļiem, bet arī jaundzimušiem un maziem bērniem nav tiesību uz dzīvību.⁶ To var izlemēt citi cilvēki (pirmām kārtām, protams, vecāki) atbilstoši savām vēlmēm. (Tas gan nenozīmē, ka justspējīgām «ne-personām» vispār nav nekādu tiesību. Justspējīgām būtņēm ir vēlme neciest sāpes, tāpēc tām ir tiesības netikt tīši pakļautām fiziskām ciešanām. Kā raksta Tūlijs, šāda pieeja varētu izskaidrot plaši izplatītu intuīciju, ka neapšaubāmi ļauna rīcība ir, piemēram, kažēna spīdzināšana, lai gan nav nekā pārlieku ļauna kažēna nonāvēšana.)

Singers pārstāv radikālu utilitārismu, kas noliedz tiesību jēdzienu kā nozīmīgu morāles pamatjēdzienu, tāpēc dod priekšroku runāt utilitārisma mūsdienu versijas – vēlmju utilitārisma (*preference utilitarianism*) – terminoloģijā. Taču secinājumi ir pamatā identiski Tūlija secinājumiem. Morāli pareiza rīcība, saskaņā ar vēlmju utilitārismu, ir tā, kas izraisa vislabākās sekas. Vislabākās sekas ir tai rīcībai, kura maksimizē visu iesaistīto pušu vēlmes jeb intereses. Nonāvēt būtni, kas spējīga just, ir morāli nepareizi, jo šādai būtnei tiek atņemta iespēja piedzīvot pozitīvas izjūtas (var runāt par apmierinājumu, prieku, laimi). Savukārt nonāvēt «personu» (Singer terminoloģija) ir morāli nepareizi daudz lielākā mērā, jo, papildus jau minētajam pamatojumam attiecībā uz justspējīgām būtņēm, personai tiek atņemta arī iespēja realizēt savas apzinātās vēlmes un intereses, pirmām kārtām, apzināto vēlmi dzīvot un realizēt nākotnes ieceres.

Pēc Singera domām, pastāv vēl viens būtisks iemesls, kādēļ personas nonāvēšana ir vērtējama daudz negatīvāk par justspējīgas «ne-personas» nonāvēšanu. Justspējīgas «ne-personas» Singers uzlūko kā patīkamu un nepatīkamu izjūtu nesējus, un šie nesēji principā ir **aizstājami**. Nozīmīgas galu galā ir vienīgi kopējās sekas – patīkamu un nepatīkamu izjūtu attiecības pasaulē. Līdz ar to viena indivīda piedzimšana var «dzēst» otra indivīda nāvi. Piemēram, nonāvējot vienu justspējīgu būtni, bet radot vietā divas citas, pozitīvu un negatīvu izjūtu kopējā attiecība var pieaugt; tāpat var aizstāt vienu nelaimīgu justspējīgu būtni ar citu – laimīgāku. Pretēji justspējīgām «ne-personām», personas nav aizstājamas, jo katrai no tām ir savas apzinātas intereses, vēlmes un ieceres.

Kādi ir Singera secinājumi attiecībā uz cilvēka embriju un augli? Līdzīgi Tūlijam, viņš uzskata, ka attīstības periodā līdz piedzimšanai un vēl kādu laiku pēc tam nevar būt runa par apzinātām, nākotnē vērstām vēlmēm un apzinātu vēlmi dzīvot. Tāpēc gan cilvēka embriji un augļi, gan jaundzimušie un mazi bērni pieder pie justspējīgo būtņu (bet «ne-personu») kategorijas un morālā statusa ziņā ir līdzīgi daudziem dzīvniekiem: «Nogalināt gliemezi vai dienu vecu bērnu nenozīmē izjaukt šādu (nākotnē vērstu – G. B.) interešu realizāciju, jo gliemezis vai dienu vecs bērns nav spējīgs apzināties šādas intereses.»⁷

Uzskatīt, ka indivīds morālā statusa ziņā ieņem atšķirīgu vietu, salīdzinājumā ar dzīvniekiem, tikai tāpēc vien, ka pieder pie cilvēkiem kā bioloģiskas sugas (*species*), pēc Singera domām, ir «sudzisms» (*speciesism*) – tāds pats nepamatots aizspriedums kā rasisms.

«Sudzisma» un ar to saistītā dzīvnieku morālā statusa aplūkošana nav šī raksta mērķiem, tāpēc atgriezīsimies pie Singera uzskatiem par cilvēka embriju un augli. Singers secina, ka aborts ir morāli neitrāls pie noteikuma, ka aborts tiek veikts, auglim nenodarot sāpes (protams, līdz brīdim, kad embrijs vai auglis vispār spēj just, šādas problēmas nav). Embriji, augļi, jaundzimušie un mazi bērni ir principā aizstājami, un citi cilvēki var lemt par to tālāko eksistenci.

Personisma kritika. Personistu secinājums, ka pat jaundzimušiem un maziem bērniem nav tiesību uz dzīvību, šķiet izteiktā pretrunā ar Rietumu pasaules cilvēku vairākuma morālo intuīciju. Taču Singers pārstāv viedokli, ka dažkārt mums var nākties revidēt savas pirmsteorētiskās intuīcijas pēc tam, kad ir noskaidroti pamatotākie normatīvās ētikas principi; tas, ka jaundzimušiem ir tādas pašas tiesības uz dzīvību kā personām, esot vienīgi līdz ar kristietību izplatījusies pārliecība, kura netiek atzīta vairākumā citu kultūru. Arī tādi filosofi kā Platons («Valsts», V, 460) un Aristotelis («Politika», VII, 1335 b) ir atzinuši, piemēram, slimu un kroplu jaundzimušo nogalināšanu par pašsaprotamu rīcību. Arī Tūlijs uzskata, ka beidzot jāatceļ tabu šī jautājuma apspriešanā.

Tomēr pret personistu argumentāciju var izteikt vairākus būtiskus iebildumus.

1. Saskaņā ar Singera radikālo utilitārismu, justspējīgas «ne-personas» ir aizstājamas, bet personas – nav. Balstoties uz šo teoriju, jājaudā – kāpēc lai arī personas nebūtu aizstājamas? Šāda radikālā utilitārisma garā drīzāk būtu jāņem vērā vienīgi apmierināto vēlmju un interešu kopsummas maksimizēšana. Arī Singers piemin šādu kritiku, pat atzīst, ka tas ir sarežģīts jautājums,⁸ tomēr, manuprāt, izsakās samērā neskaidri un pārliecinošu atbildi nedod. Izmantojot Šekspīra salīdzinājumu par dzīvi kā ilgstošu ceļojumu («*life's uncertain voyage*»), Singers raksta, ka daudzkārt nepatīkamāka ir nepieciešamība atteikties no iecerēm gadījumā, ja pirms tam jau ir bijusi ilgstoša apzināta gatavošanās, nekā tad, ja ceļojums vēl nav sācies un vēl nav nekādu apzinātu plānu to veikt. Šķiet, ar šo analogiju Singers grib parādīt, ka jaunu vēlmju radīšana nevar pilnībā kompensēt jau esošo ieceru pārtraukšanu. Tā tomēr parāda vienīgi to, ka utilitārisma garā veiktā realizēto vēlmju maksimizācijas kalkulācija *parasti* varētu vērsties pret personu nogalināšanu, bet ne to, ka personas nekad nav aizstājamas. Iedomāsimies, piemēram, bagātu personu, kurai depresīva psiholoģiskā stāvokļa dēļ nav izteiktu vēlmju un nākotnes plānu. Šādas personas nogalināšana, lai sadalītu viņa īpašumu nabadzīgākiem, toties aktīvākiem cilvēkiem saskaņā ar Singera utilitārismu būtu jāuzskata par ētiski labu rīcību – rezultāts būtu realizēto vēlmju kopējā maksimizācija.

Grūti atturēties no secinājuma, ka šāds utilitārisma ētikas variants (un varbūt to var attiecināt arī uz utilitārismu kopumā) nespēj dot adekvātu tīšas nogalināšanas ētisko vērtējumu.

2. Tūlijs savu secinājumu pamatojumam kā būtiskāko izvirma postulātu – indivīdam ir tiesības uz kaut ko, piemēram, sava «es» saglabāšanu, ja šis indivīds apzinās un saprot atbilstošu jēdzienu – šajā gadījumā «es kā laikā pastāvoša būtne». Taču nav skaidrs, kā Tūlijs šādu postulātu var savienot ar pārliecību, ka kaķēnam ir tiesības netikt spīdzinātam. Vai kaķēns saprot jēdzienu «sāpes»? Acīmredzot šajā gadījumā vairs nav svarīgi, vai kaķēns saprot kādu jēdzienu; pietiek ar to, ka kaķēnam ir savas vēlmes un intereses kādā citā nozīmē. Tūlijs šādu iebildumu īsi piemin, taču uzskata par nebūtisku – sāpes varot aprakstīt arī tīri «fenomenālistiskā valodā» (*phenomenalistic language*), un pietiekot ar to, ka «kaķēniem ir atbilstoši fenomenāli koncepti (*kitten possesses relevant phenomenal concepts*)».⁹

Tātad, pretēji Tūlija teorētiskajam pamatpieņēmumam, jēdziena sapratne tomēr nav tik nesaraujami saistīta ar atbilstošu tiesību eksistenci.

3. Tūlijam un Singeram ir jāpamato arī, kā tik nesaraujama sasaiste starp tiesībām uz sava «es» saglabāšanu ar apzinātu atbilstoša jēdziena sapratni ir savienojama ar to, ka cilvēki, būdami aizmiguši vai bezsamaņā, neapzinās nekādus jēdzienus. Singers atbild, ka prasība saprast jēdzienu nenozīmē prasību nepārtraukti to apzināties un par to domāt. Pietiek ar **spēju** saprast jēdzienu. Tomēr pēc šāda precizējuma var jautāt – kur meklējama **būtiska** atšķirība (aplūkojamā temata kontekstā) starp situāciju, kad aizmidzis cilvēks neapzinās jēdzienu «es» – viņš vispirms ir jāpamodina, un situāciju, kad cilvēka embrijs, auglis, jaundzimušais vai bērns vēl neapzinās šo jēdzienu – viņam vispirms ir jānodod iespēja attīstīt savas potenciālās spējas.¹⁰

Nav šaubu, ka tieši mēģinājums noliegt potencialitātes nozīmi cilvēka embrija un augļa morālā statusa novērtējumā ir «personisma» teorijas izvīrīšanas pamatmotīvs. Taču, manuprāt, minētie iebildumi pret «personismu» ir pietiekami nozīmīgi, lai atgrieztos pie tradicionālā skatījuma šajā jautājumā.

Potencialitātes nozīme. Pieņemot tādu «personas» definīciju, kādu izmanto Singers un Tūlijs, cilvēka embriju un augli var uzskatīt par **potenciālu personu** – lai gan embrijam un auglim nav to īpašību, kas personai, tās attīstīsies nākotnē. Citiem vārdiem, cilvēka embrijam un auglim piemīt potencialitāte attīstīties par personu. Par pamatotu varētu uzskatīt pieņēmumu, ka potencialitāte ir būtiska īpašība morālā statusa novērtēšanā. To varētu dēvēt par tradicionālo vai konservatīvo viedokli šajā jautājumā. Tomēr pēdējos gadu desmitos tradicionālais viedoklis ir ticis pakļauts kritikai no daudzu bioētiķu puses. Uzmanības centrā ir šādi iebildumi:

1. Potentialitātei nav nozīmes, vērtējot morālo statusu un tiesības. Piemēram, jebkurš valsts prezidents savas dzīves posmā pirms ievēlēšanas šajā amatā varēja tikt nosaukts par potenciālu prezidentu, taču tas nenozīmē, ka tad viņam bija prezidentam piešķirtās tiesības. Singers atgādina: princis Čārlzs ir potenciāls karalis, taču tas nenozīmē, ka tagad viņam ir karaļa pilnvaras.¹¹ Tātad potencialitāte pati par sevi neietekmē pašreizējo morālo statusu un tiesības. Ja potencialitātei ir kāda morāla nozīme, tad vienīgi tajos gadījumos, kad citi (piemēram, vecāki) šādu nozīmi tai piešķir.
2. Vienlaikus arguments, kas balstās uz potencialitāti, «pierāda» pārāk daudz. Ja zigotai (apaugļotai olšūnai) piemīt potencialitāte un tāpēc īpašs morālais statuss, tad kāpēc arī ne jebkurai olšūnai un spermatozoīdam pirms apaugļošanās? Ja ir morāli nepareizi nepieļaut zigotas potencialitātes realizāciju, tad kāpēc tas pats nav morāli nepareizi attiecībā uz jebkuru olšūnu un spermatozoīdu? Ja tā, tad ne vien aborts, bet arī kontracepcija un pat vienkārši nevēlēšanās radīt tik daudz bērnu, cik iespējams, būtu jāuzskata par amorālu.

Tomēr šāda kritika, manuprāt, nebalstās uz pietiekami pārdomātu potencialitātes izpratni:

1. Ja aplūkojam pirmo kritikas virzienu, embrija potencialitāte kļūst par personu būtiski atšķiras no pilsoņa potencialitātes kļūst par prezidentu;¹² analogiski tam, ka ir būtiska atšķirība starp ozolzīles potencialitāti kļūst par ozolu un ozola potencialitāti kļūst par ozolkoka mēbeli. Pirmajā gadījumā var runāt par aktīvo, otrajā – vienīgi par pasīvo potencialitāti. Aktīvā potencialitāte ir embrijam iekšēji piemītoša – jau iepriekš var paredzēt embrija attīstības gaitu pie nosacījuma, ka nebūs ārēju negatīvu faktoru.

Savukārt pasīvā potencialitāte ir ārēju pozitīvu faktoru piešķirta. Tikai **pēc tam**, kad tas ir noticis, mēs esam uzzinājuši, ka konkrētā persona tiešām bija potenciāls prezidents (arī to, vai princis Čārlzs kļuvis par karali, nosaka ārēji faktori; piemēram, tas, ka nenotiks referendums un tajā netiks nobalsots par monarhijas likvidēšanu – monarhija tomēr nav nekas vairāk kā sociāla konvencija). Šādas potencialitātes gadījumā varbūt pat labāk vispār nerunāt par potencialitāti, bet vienīgi par iespējamību.

Turklāt tas, ka potenciālam prezidentam nav prezidenta tiesību, nenozīmē, ka šajā gadījumā nav daudzu citu tiesību – piemēram, tiesības kā valsts pilsonim realizēt savas potenciālās spējas un uzsākt priekšvēlēšanu aģitāciju. Tiesības izriet no tiesību subjekta būtiskajām īpašībām.¹³ Ja embrija aktīvā potencialitāte ir embrija būtiska īpašība, tad tā piešķir arī atbilstošas tiesības – tiesības realizēt šo potencialitāti.

2. Attiecībā uz otro kritikas virzienu (kas gan tik nozīmīgs piemīt tieši apaugļošanās brīdim?) var atbildēt, ka tieši tā rezultātā ir izveidojies jauns indivīds.¹⁴

Jāpieņem noteiktu metafizisku perspektīvu, kā saprast notiekošo, tad apaugļošanās procesu var aplūkot divos aspektos – bioloģiskā un metafiziskā aspektā. Bioloģiskā aspektā var minēt divus nozīmīgus apaugļošanās rezultātus: (a) jauna individuālā genotipa jeb ģenētiskās identitātes izveidošanās; (b) tieši apaugļošanās izraisa sarežģītus bioķīmiskus procesus, kas ir nepieciešami, lai apaugļotā olšūna jeb zigota sāktu dalīties.

Šie notikumi laikā sakrīt ar citu, ontoloģiskā terminoloģijā aprakstāmu notikumu. Ar olšūnu (un spermatozoīdu) ir notikusi **kvalitatīva** pārmaiņa, jo tai ir parādījusies jauna būtiska īpašība – iekšēji piemītoša potencialitāte. Protams, arī visa turpmākā augšana un attīstība ir atkarīga no labvēlīgiem ārējiem faktoriem (jebkurā attīstības stadijā cilvēks ir atkarīgs, piemēram, no skābekļa pieejamības), taču pirms šīs kvalitatīvās pārmaiņas pat pie vislabvēlīgākiem ārējiem faktoriem olšūnai nav iekšēji piemītošas potencialitātes attīstīties par embriju, augli utt.

Klonēšana un partenogēze. Pēdējos gados ir kļāt nākusi papildu kritika attiecībā uz minēto jautājumu – kas gan tik nozīmīgs piemīt tieši apaugļošanās brīdim? Pirmkārt, ir izrādījies, ka vismaz daļai zīdītājdzīvnieku sugu (aitām, pelēm u. c.) dažkārt izdodas radīt jaunus indivīdus arī *bez* apaugļošanās – ar tā sauktās klonēšanas palīdzību. Šajā gadījumā no neapaugļotas olšūnas tiek atdalīts kodols ar tajā esošo ģenētisko materiālu un tā vietā ievadīts kādas citas somatiskās šūnas kodols. Tad olšūna tiek stimulēta ar elektrisko strāvu, kā rezultātā tai parādās aktīvā potencialitāte, lai gan ģenētiski jaunais indivīds ir identisks kodola (ar tajā esošo ģenētisko materiālu) donoram. Otrkārt, starp dzīvniekiem, ieskaitot arī dažas mugurkaulnieku sugas, ir sastopama partenogēze – jaunu indivīdu attīstība no neapaugļotām olšūnām.

Principā nevar izslēgt iespēju, ka klonēšana ar kodolu aizstāšanu varētu sekmēties arī mēģinājumos šādi pavairot cilvēku. Aplūkojamā temata kontekstā rodas jautājums – vai nav pienācis laiks atmetēt kā novecojušu priekšstatu par apaugļošanu kā īpaši nozīmīgu robežšķirtni?

Šādai radikālai uzskatu maiņai tomēr nav pamata. Kā jau minēts, apaugļošanās procesa konkrētās bioloģiskās īpatnības, lai gan laikā saskan, tomēr nav identiskas ar ontoloģiskā valodā aprakstāmo faktu, ka ar olšūnu ir notikusi kvalitatīva pārmaiņa, jo ir parādījusies potencialitāte. Ontoloģiskā aspektā nav būtiski, tieši kādu bioķīmisku vai fizikālu procesu rezultātā šī pārmaiņa ir notikusi.

Var secināt, ka ir svarīgi izšķirt divus jautājumus – kā embriju var iegūt, un kas ir embrijs? Embriju var iegūt dažādi: apaugļojoties olšūnai, klonējot, partenogēnētiski; savukārt to, kas ir embrijs, nosaka tā būtiskā īpašība – potencialitāte.¹⁵

Dvīņu veidošanās, totipotencialitāte un «pirmsembrijs». Nevar neminēt vēl kādu pēdējos gados bieži izteiktu viedokli – ka patiesā robežšķirtne, ar kuru sākas jauns indivīds, ir nevis apaugļošanās, bet gan divas nedēļas pēc tās. Tieši tāpēc tajās valstīs, kurās ir atļauti eksperimenti ar cilvēka embrijiem, piemēram, Lielbritānijā, par robežšķirtni ir noteiktas 14 dienas. Līdz šai embrija attīstības stadijai šādi eksperimenti ir pieļaujami. Tad izveidojas vienkāršā svītra (*primitive streak*), kas ir mugurkaula un muguras smadzeņu aizmetnis. Tas, saskaņā ar šo viedokli, ir jauna indivīda aizsākums. Līdz tam pastāvot «pirmsembrijs», kas patiesībā esot nevis indivīds, bet vienīgi šūnu grupa. Šāda apgalvojuma pamatā ir divas embrija attīstības īpatnības:

1. Līdz vienkāršās svītras parādīšanās brīdim aptuveni 0,25% gadījumu līdz galam neizprastu iemeslu dēļ notiek embrija sadalīšanās divās (dažkārt arī vairāk) daļās, un pēc tam attīstību turpina jau divi (vai vairāki) embriji.¹⁶ Tas ir pamatā monozigotisko dvīņu (kā arī trīnišu utt.) piedzimšanas iespējamībai. Varētu jautāt – kurā brīdī ir parādījušies šie dvīņi? Teikt, ka viens no tiem bija, jau sākot ar apaugļošanos, bet otrs parādījās ar embrija sadalīšanos, nebūtu pareizi, jo nav pamata nevienu no dvīņiem uzskatīt par agrāk parādījušos salīdzinājumā ar otru. Ja katru embriju uzskata pa indivīdu, tad atliek secināt, ka pirmais embrijs ir «nomiris», vienlaikus kalpojot par aizsākumu diviem citiem. Singers jautā – vai mums šī pirmā embrija «nāve» (turklāt neatstājot nekādas «mirstīgās atliekas») būtu jāapraud? Šāds skatījums uz notiekošo šķiet absurds.¹⁷ Atliek uzskatīt, ka abi indivīdi sāka savu attīstību vienīgi ar sadalīšanos. Pirms tam nepastāvēja neviens indivīds, vienīgi šūnu grupa – tā sauktais pirmsembrijs.
2. Līdz 8 šūnu embrionālās attīstības stadijai katra no šūnām ir totipotenciāla – pēc atdalīšanas tā var kalpot par pamatu jauna indivīda radīšanai. Princīpā varētu būt iespējams embriju sadalīt 8 šūnās un rezultātā radīt 8 jaunus embrijus.

Tomēr no šādiem novērojumiem nevajadzētu izdarīt pārsteidzīgus secinājumus. No tā, ka *daži* indivīdi izveidojas nevis ar apaugļošanos, bet ar embrija sadalīšanos, neizriet, ka *visi* indivīdi izveidojas vēlāk par apaugļošanos. Lielumlielā vairākuma eksistējošo indivīdu attīstība sākas ar apaugļošanos, jo tieši ar šo notikumu parādās zigotas būtiskā īpašība – potencialitāte.

Kā saprast tos retos gadījumus, kad notiek embrija sadalīšanās? Pirmā embrija potencialitātes realizācija apstājās (iespējams, kāda bioloģiska defekta dēļ), un šis indivīds sadaloties beidza pastāvēt. Tā vietā piedzims divi citi indivīdi. Taču no šādas notikumu gaitas neizriet, ka pirmais indivīds bija mazāk reāli pastāvošs, salīdzinot ar abiem pārējiem.¹⁸

Jāprecizē, ka tam, ka visi šie indivīdi ir ģenētiski identiski, nav nozīmes, jo runa ir nevis par **ģenētisko**, bet par **skaitlisko** identitāti. Katram no tiem ir **sava** skaitliskā identitāte, pat ja tie būtu absolūti identiski ne vien ģenētiski, bet arī līdz vissīkākajām detaļām molekulārā līmenī. Var secināt – lai gan ģenētiskā identitāte ir pietiekama, tomēr nav nepieciešama skaitliskās identitātes iegūšanai.

Varētu jautāt arī, kā saprast situācijas, kad no embrija, piemēram, 8 šūnu stadijā tiek atdalītas 1, 2, 3, 4 un vairāk šūnu. Kurā brīdī šis embrijs ir beidzis pastāvēt? Precīzas atbildes šeit var arī nebūt (līdzīgi, kā nevar precīzi pateikt, tieši kurā apaugļošanās procesa brīdī jauns indivīds ir sācis eksistēt), taču aplūkojamā temata kontekstā tam arī nav īpašas nozīmes. Būtiski ir tas, vai šādas sadalīšanas rezultātā embrijam netiek atņemta iespēja realizēt aktīvo potencialitāti.

Secinājumi: cilvēka embrija un augļa morālais statuss. Kopsavilkumā vispirms vēlreiz jāpiemin aplūkojamo notikumu ontoloģisks raksturojums. Līdz ar apaugļošanos (vai retos gadījumos – kādu citu notikumu) olšūna iegūst jaunu būtisku īpašību – potencialitāti.

Līdz ar to ir parādījies jauns indivīds, jauna cilvēciska būtne. Ja personu definē kā cilvēcisku būtni, tad jau apaugļota olšūna jeb zigota ir *persona ar potencialitāti*. Savukārt, ja pieņem «personistu» definīciju par to, kas ir persona (indivīds, kas apzinās savu «es» utt.), tad zigota ir **potenciāla persona**.

Kas no tā izriet attiecībā uz zigotas, embrija, augļa, jaundzimušā, bērna morālo statusu? No vienas puses, vienīgā kvalitatīvā pārmaiņa šajā individuālās attīstības gaitā ir potencialitātes parādīšanās; pēc tam tā aktualizējas pakāpeniski. No tā, kā arī no jau aprakstītajām grūti akceptējamām konsekvencēm, kas izriet no radikāli pretējās «personistu» pozīcijas, var secināt, ka potencialitāte ir būtiska īpašība attiecībā uz morālā statusa novērtējumu.

No otras puses, lielākā daļa cilvēku tomēr neuzlūko šo attīstības pakāpeniskumu kā pilnībā nenozīmīgu. Mēs vairāk skumstam par jaundzimuša bērna nāvi, nekā par nepieciešamību izdarīt abortu, vairāk par vēlnu abortu, nekā par abortu, kas veikts augļa agrākā attīstības stadijā utt. Vai tam varētu būt racionāls pamatojums?

Kopīgais visiem minētajiem notikumiem ir tas, ka indivīdam ar tā bojāeju tiek atņemta nākotne.¹⁹ Tieši tas ir būtiskais fakts, kas tīšu cilvēka nogalināšanu padara par morāli nozīmīgu un vismaz *prima facie* par morāli nepareizu, t. i., šāds vērtējums jāpieņem par pamatu, un to var izmainīt vienīgi tajos konkrētos gadījumos, kad ir kādi pietiekami nozīmīgi papildu apsvērumi. Pie šāda pamatojuma nogalināšanas vērtējumu nevar būtiski izmainīt individuālās attīstības stadijā, kurā indivīds tiek nonāvēts.

Tajā pašā laikā iespējami arī dažādi papildu apstākļi, kas šo *prima facie* vērtējumu var vismaz daļēji izmainīt. Piemēram, cilvēka nāve ir daudzkārt traģiskāka, kad viņš jau ir stājies daudzveidīgās attiecībās ar citiem cilvēkiem. Nonāvējot šādu cilvēku, viņam tiek atņemta ne tikai nākotne, bet arī tagadnē klātesošās ieceres, pieredze, attiecības ar citiem cilvēkiem, kuriem tiek sagādātas bēdas un ciešanas. Tā varētu skaidrot minēto intuīciju, ka arī indivīda attīstības pakāpeniskumam ir sava nozīme.

Tomēr šis sociālais aspekts, lai cik svarīgs tas nebūtu, nav izšķirošais, vērtējot nevainīgas cilvēciskas būtnes nogalināšanu; tās amoralitāti nevarētu principiāli izmainīt, piemēram, tāds apstāklis, ka cilvēks ir izvēlējis vientuļnieka dzīvesveidu un ka neviens cits par šī cilvēka nogalināšanu pat neuzzinātu.

Var secināt – lai no morālā redzes viedokļa attaisnotu raksta ievadā minēto iejaušanos cilvēka attīstības periodā līdz piedzimšanai, nepieciešams nozīmīgs papildu pamatojums. Taču daudzos gadījumos tā arī tiek pamatota ar dažādiem, arī morālā aspektā nozīmīgiem mērķiem medicīnā un citās jomās. Varētu jautāt, kāds šajos gadījumos būtu ētiski pareizākais vērtējums. Precīzu atbildi dot, protams, ir grūti, jo atkal un atkal atklājas, ka šī pasaule nav iekārtota tā, lai morāles sfērā vienmēr būtu pa rokai vienkāršas, viegli atrodamas atbildes. Filozofi šādas problēmsituācijas raksturo, piemēram, kā vērtību plurālismu, vērtību nesamērojamību vai morālo dilemmu neizbēgamību. Varbūt no viszinošās būtnes perspektīvas katrai morālai dilemmai arī ir kāds viens pareizākais risinājums, bet cilvēks ir lai gan racionāla, tomēr zināšanās un iespējās ierobežota būtne. Šādā situācijā jāaprobežojas ar pēc iespējas vispusīgāku un godīgāku visu «par» un «pret» izvērtējumu un atbilstošu rīcību.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ No katra IVF mēģinājuma paliek pāri apmēram 10 embriju (*Rowland R. Human Embryo Research: A Global Social Experiment // Bioethics: An Anthology. Ed. by Kuhse H., Singer P. – London, 1999. – Pp. 95–99.*). Rezultātā tikai ASV vien kopējais šķidrā slāpekļī sasaldēto embriju kopskaits varētu būt vairāk nekā 100 000 (*Reilly Ph. Abraham Lincoln's DNA and Other Adventures in Genetics. – New York, 2000. – P. 283.*).

- ² *Tooley M.* Abortion and Infanticide // *Bioethics: An Anthology*. – P. 27.
- ³ *Oderberg D.* Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach. – London, 2000. – Pp. 5–6.
- ⁴ Ir grūti precīzi noteikt, sākot ar kuru attīstības stadiju embrijs vai auglis spēj just sāpes. Dažādās publikācijās tiek minēta gan 25. nedēļa, gan pat 5.–7. nedēļa (*Oderberg, ibidem*). Izteikts arī viedoklis, ka attīstības periodā līdz piedzimšanai vēl nav tādas neiroloģiskās un kognitīvās attīstības pakāpes, lai būtu pareizi lietot terminu «sāpes» tā pierastajā nozīmē (*Derbyshire St. W. G.* Locating the Beginnings of the Pain // *Bioethics*, 1999. – Vol. 13, No. 1 – Pp. 1–31.).
- ⁵ Jāprecizē, ka termins «persona» tiek lietots ne tikai morālā, bet arī tiesiskā statusa kontekstā. Šādā kontekstā vairākumā Rietumu valstu bērns par personu kļūst līdz ar piedzimšanu, lai gan ir valstis (piemēram, Spānija), kurās arī auglis tiek atzīts par personu, ciktāl runa ir par rīcību, kas auglim var nākt par labu vai kaitēt (*Steinbock B.* Mother – Fetus Conflict // *Bioethics: An Anthology*. – P. 142.).
- ⁶ *Tooley M.* Op. cit. – Pp. 21–35.
- ⁷ *Singer P.* Practical Ethics. Second Edition. – Cambridge, 1993. – P. 90.
- ⁸ *Ibidem*. – Pp. 126–131.
- ⁹ *Tooley M.* Op. cit. – Pp. 32–33.
- ¹⁰ *Oderberg D.* Op. cit. – Pp. 36–37.
- ¹¹ *Singer P.* Op. cit. – P. 153.
- ¹² *Reichlin M.* The Argument from Potential: A Reappraisal // *Bioethics*, 1997. – Vol. 11, No. 1 – Pp. 1–23.
- ¹³ *Oderberg D.* Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach. – London, 2000. – P. 181.
- ¹⁴ Tas, ka apaugļošanās nenotiek vienā acumirkļī, bet ir process, kas ilgst aptuveni 24 stundas (*Oderberg D.* Applied Ethics. – P. 15), nenozīmē, ka to nevar uzskatīt par vienu notikumu, kas rada kvalitatīvas pārmaiņas. Analogiski, piemēram, bumbas pagrūšana, vērojot to ar palēninātu kinokameru, ir ilgstošs process ar dažādiem etapiem, taču vienlaikus tā ir arī notikums, kas izraisa pārmaiņas.
- ¹⁵ *Oderberg D.* Modal Properties, Moral Status, and Identity // *Philosophy & Public Affairs* – 1997, Vol. 26 – Pp. 259–298.
- ¹⁶ Ir liecības arī par pretēja procesa, t. i., divu embriju saplūšanas gadījumiem.
- ¹⁷ *Singer P.* Op. cit. – P. 157.
- ¹⁸ *Oderberg D.* Op. cit. – Pp. 267–282.
- ¹⁹ *Marquis D.* Why Abortion is Immoral // *Bioethics: An Anthology*. – Pp. 46–57.

SUMMARY

In this paper we are clarifying one of the most widely discussed problems in bioethics – which are the most important features of a human embryo and fetus to be considered for the appreciation and defining of their moral status? Discussions reveal that a variety of diverse suggestions can be grouped into two coherent approaches. The first is to take into account only the present, already developed properties, so, for instance, a new-born baby would not have the same moral status as a rational person with the capacity for self-awareness. The second approach is to take into account the potentiality as well. We conclude that there are well founded arguments against the first approach, while the moral importance of a potentiality can be successfully defended against criticisms. The emergence of a potentiality is essential qualitative change both biologically and ontologically. This conclusion has deep implications in defining an embryo's moral status. The intentional destruction of a human being with potentiality cannot be morally neutral, although there are cases of moral dilemmas when significant additional arguments may justify it.

Key words: human embryo, human fetus, person, moral status, potentiality.

Morālā motivācija: vēlmes un iemesli

Moral Motivation: Desires and Reasons

Ivars Neiders

Rīgas Stradiņa universitāte
Humanitāro zinātņu katedra
Dzirciema iela 16, Rīga, LV-1007
E-pasts: ivars_neiders@yahoo.com

Morālās filosofijas kontekstā var izdalīt divu veidu motivācijas teorijas, kas atšķirīgi skaidro, kā morālie iemesli motivē aģentu rīkoties atbilstoši morāles prasībām. Saskaņā ar vienu no tiem, kura skaidrs formulējums rodams Deivida Hjūma darbos un kuru akceptē daudzi mūsdienu angļiski rakstošie morāles filosofi, jebkura aģenta rīcība ir skaidrojama ar vēlmju un pārliecību terminiem. Nepieciešams rīcības nosacījums ir attiecīgās vēlmes klātesamība. Savukārt Kants uzskata, ka morālas rīcības motīvs nevar būt atkarīgs no aģenta vēlmēm. Morālās prasības, saskaņā ar Kantu, ir kategoriskie imperatīvi, t. i., tās nosaka aģenta rīcību neatkarīgi no viņam piemītošās vēlmes. Filipa Fūta (*Foot*) izvirza nopietnus argumentus pret Kanta pozīciju un mēģina parādīt, ka (1) nepakļaušanās morāles prasībām nav saistīta ar iracionalitāti un (2) morāles prasības var būt tikai hipotētiskie imperatīvi. Džons Makdauels akceptē (1), taču noraida (2) Fūtas secinājumu. Tomēr, lai arī viņš parāda, ka morāles prasības līdzīgi kā saprātīgas rīcības iemesli ir kategoriski imperatīvi, jo to motivācija nav atkarīga no aģentam piemītošās vēlmes, viņa pozīcija ir nepilnīga. Tā nespēj uzrādīt būtisku nošķirumu starp saprātīgas rīcības iemesliem un morāles prasībām.

Atslēgvārdi: filosofija, ētika, motivācija, rīcības iemesli, kategoriskais imperatīvs, hipotētiskais imperatīvs.

1. Jebkura ētikas teorija paredz noteiktu motivācijas teoriju, kuras uzdevums ir skaidrot, kā morālie iemesli motivē aģentus rīkoties atbilstoši morāles prasībām. Turklāt vienas vai otras motivācijas teorijas pieņemšana ir atkarīga ne tikai no pieņēmumiem par to, ar kādiem terminiem būtu aprakstāma morālo aģentu rīcība, bet arī no metafiziskiem pieņēmumiem par realitāti jeb pasauli. Šie pieņēmumi (jeb noformulētā veidā – teorijas) nosaka to, kāda ir pasaule neatkarīgi no novērotāju atšķirīgajām perspektīvām (protams, tādā mērā, kādā tas ir iespējams).¹

Vairums mūsdienu angļiski rakstošo morāles filosofu savu motivācijas teoriju formulē atbilstoši modelim, kura sākumi meklējami Deivida Hjūma filosofijā.² Saskaņā ar šo nostādni jebkura rīcība tiek skaidrota ar «pārliecību» (*belief*) un «vēlmju» (*desire*) terminiem. Proti, aģentam ir motivācija veikt rīcību ϕ , ja (a) viņam ir vēlme F un (b) viņam ir pārliecība, ka rīcība ϕ apmierinās vēlmi F. Rīcības nosacījums ir divu psiholoģisko stāvokļu – kognitīvā (b) un orektiskā (nekognitīvā) (a) klātesamība. Saskaņā ar šo pozīciju jebkura rīcība ir noteiktas vēlmes apmierināšana.³ Taču daži filosofi, kuru ētiskās teorijas izmanto Kanta morālās filosofijas materiālus, uzskata, ka minētais modelis neder morālās motivācijas⁴ skaidrošanai, jo tad, kad aģentam tiek izvirzītas morāles prasības,

viņam ir jārikojas nevis tāpēc, ka viņam ir noteikta vēlme tā rīkoties, bet gan tāpēc, ka, piemēram, viņam ir pienākums rīkoties noteiktā veidā, vai arī viņam ir vienkārši jārikojas tā, kā to pieprasa morāles normas. Šāda veida teorijas uzdevums ir skaidrot, ja tā varētu teikt, acīm redzamu faktu, ka eksistē rīcības iemesli, kas ir neatkarīgi no vēlmēm.

Šajā rakstā es aplūkošu problēmas, ar kurām saskaras abi minētie motivācijas modeļi, un īpaši pievērsīšos Džona Makdauela (*McDowell*) izstrādātajai motivācijas teorijai, kura mēģina šīs problēmas pārvarēt. Kā tas būs redzams diskusijas gaitā, Makdauela pozīcija ir savā ziņā eklektiska. Savdabīgā un interesantā veidā tā apvieno materiālus, kas ir rodami Kanta, Aristoteļa un Vitgenšteina nostādnēs. Lai radītu diskusijas fonu, vispirms ir jāpievēršas dažām filosofijas vēstures epizodēm, tāpēc es sākšu ar Hjūma un Kanta teoriju pamatnostādņu iezīmēšanu.

2. Hjūma nostādnes ir uzlūkojamas kā iebildums uz racionālisma pieņēmumiem balstītai koncepcijai, ka prāts nav dabas (un līdz ar to arī dabā valdošās cēlonības) sastāvdaļa.⁵ Hjūms iebilst, kā viņš pats apgalvo, gan filosofu, gan ikdienā lietotam uzskatam, ka būt tikumīgam nozīmē pakļaut savu rīcību prāta diktātam un pārvarēt kaislības (*passion*).⁶ Lai parādītu šādas nostādnes maldīgumu, viņš mēģina pierādīt, ka «.. prāts (*reason*) viens pats nevar būt nevienas gribas darbības motīvs, un, otrkārt, ka tas nekad nespēj nostāties pretim kaislībai, kad tā vada gribu»⁷.

Hjūma piedāvātie argumenti ir balstīti uz noteiktu izpratni par prāta funkcijām. Prāts nodarbojas ar patiesības un maldu atklāšanu. Patiesums vai aplamums ir piedēvējams vai nu attiecībām starp idejām, vai arī faktiem. Savukārt kaislība, lietojot paša Hjūma terminoloģiju, ir «sākotnēja eksistence» (*original existence*), t. i., tāpat kā jebkurš cits realitātes objekts, tā neko nereprezentē, tā nav kāda reāla objekta kopija un līdz ar to tā nevar būt nedz patiesa, nedz aplama.⁸ Tā kā prāts spēj fiksēt tikai attiecības (vai nu attiecības starp idejām, vai arī attiecības starp ideju un realitāti), tas nav spējīgs radīt nekādu gribas impulsu, kas var realizēties darbībā. Savukārt no šī apsvēruma izriet, ka prāts nespēj nostāties pretim kaislībai, kura nosaka gribas virzību. Kaislību var pievārtēt tikai cita kaislība. Tas arī ļauj Hjūmam apgalvot, ka «prāts ir, un tam ir jābūt vienīgi kaislības vergam, un tas nevar pretendēt ne uz kādu citu lomu kā vienīgi kalpot un paklausīt tai».⁹

Hjūms labi apzinās, ka šādi secinājumi savā ziņā ir pretēji ierastajām intuīcijām, jo mēdz taču runāt par nesaprātīgām tieksmēm un kaislībām, taču kaislības tā tiek raksturotas, viņaprāt, tikai metaforiskā nozīmē. Izsakoties precīzi jeb, kā saka Hjūms, «strikta un filosofiskā nozīmē», prāts spēj ietekmēt mūsu rīcību tikai divos veidos: (1) vai nu tas izraisa kaislību, informējot mūs par kāda objekta eksistenci, kas ir noteiktās kaislības piemērotais objekts, vai arī (2) atklāj cēloņa un sekas saistību, kas ir līdzeklis kādas kaislības realizēšanai.¹⁰ Tāpēc kaislības var raksturot kā nesaprātīgas tikai tādā mērā, kādā tās pavada spriedums (*judgement*) vai ieskats (*opinion*). Proti, tad, kad cilvēks pustumsā nobīstas no čūska, kas, izrādās, ir tikai saritināts virves gabals, vai arī tad, kad kāds, vēloties iedegt telpā gaismu, sasiņ plaukstu, nevis nospiež attiecīgo slēdzi (pieņemsim, ka šajā gadījumā runa nav par specifisku ierīci, kas iedez gaismu, reaģējot uz noteiktām skaņām, piemēram – plaukstu sasišanu) – aplamas ir nevis kaislības (pirmajā gadījumā bailes, otrajā – vēlme ieslēgt gaismu), bet spriedums («objekts, kuru es redzu, ir čūska»; «plaukstu sasišana izraisīs gaismas iedegšanos».)¹¹ Līdz ar to prāta vienīgā funkcija praktiskajā sfērā ir mērķu sasniegšanas līdzekļu konstrukcijas «uzbūvēšana», taču pašu šo konstrukciju par darbojošos mehānismu padara kaislības. «Tās ir

tieksmes, kas mudina mūs sasniegt mūsu izvēles objektus vai izvairīties no tiem. Prāts vienīgi parāda, kas mūs ved uz to vai prom no tā, par ko mūsu tieksmes liek mums just interesi.»¹²

Šādas nostādnes konsekvences izteiksmīgi pauž viens no visbiežāk citētajiem Hjūma izteikumiem: «No prāta viedokļa nav nekādas pretrunas, ja es izvēlos iznīcināt visu pasauli, nevis ieskrāmbāt savu pirkstu. Un nav pretrunā ar prātu, ja es izvēlos savu bojā eju, lai nepieļautu pašasniecīgākās neērtības, kādas var gadīties kādam indietim vai citam, man pilnīgi nezināmam cilvēkam.»¹³

Nav grūti paredzēt, kā šīs nostādnes atsaucas uz Hjūma pozīciju morālajā filosofijā. «Traktāta» trešā grāmata veltīta morāles filosofijai, un tās sākumā Hjūms īsumā rezumē nupat izklāstītos argumentus un norāda, ka, tā kā prāts ir motivācijas ziņā inerts, bet morāle ietekmē mūsu kaislības un rīcību, tad morālās kārtulas nevar tikt atvasinātas no prāta.¹⁴ Rīcība var būt racionāla (piemēram, tiek izvēlēti pareizie līdzekļi noteikta mērķa sasniegšanai) vai iracionāla, taču no rīcības racionalitātes nevar spriest par tās morālo kvalitāti. Prāta funkcijas aprobežojas tikai ar patiesības noteikšanu, taču pati rīcība nevar būt nedz patiesa, nedz aplama, un līdz ar to tās novērtējums ir ārpus prāta kompetences robežām.

3. No Kanta pozīcijām raugoties, Hjūma piedāvātā koncepcija ir, no vienas puses, aplama, no otras puses, – nepilnīga. Aplama tāpēc, ka Hjūms savu morāles teoriju veido no empīriskām «izejvielām», un tieši šī iemesla dēļ viņa sniegtais praktiskās racionalitātes apraksts ir nepilnīgs. Viens no Kanta morālās filosofijas centrālajiem apsvērumiem ir uzskats, ka morāle ir iespējama tikai ar nosacījumu, ja morāles prasības attiecas uz visiem cilvēkiem neatkarīgi no tā, vai konkrētajam cilvēkam ir piedēvējama kāda vēlme vai nav, t. i., morāles prasības ir beznosacījuma motīvi rīcībai. Izsakoties Kanta terminoloģijā, tas nozīmē parādīt, ka morāles prasības ir kategoriskie imperatīvi.¹⁵

Darbā «Tikumu metafizikas pamati» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) Kants skaidro nošķirumu starp imperatīviem (t. i., prasībām, kuras apgalvo, ka kaut kas ir jādara vai ka kaut ko būtu labi darīt, un kuras attiecas uz visām racionālām būtnēm), kas pavēl hipotētiski, un imperatīviem, kas pavēl kategoriski. Hipotētiskie imperatīvi parāda kādas rīcības praktisko nepieciešamību kāda vēlama mērķa sasniegšanai. Savukārt kategoriskais imperatīvs parāda darbību, kas nepieciešama pati par sevi, bez norādes uz kādu tālāk sasniedzamu mērķi. Ja runa ir par rīcību, kas ir laba tikai kāda noteikta mērķa sasniegšanai, tad šādas rīcības vajadzību izsaka hipotētiskais imperatīvs. Ja rīcība tiek priekšstatīta kā laba pati par sevi un, izsakoties Kanta terminoloģijā, tādējādi ir nepieciešama gribai, kas ir atbilstīga prātam kā tās principam, tad šādas rīcības nepieciešamību izsaka kategoriskais imperatīvs.¹⁶ Hipotētiskā imperatīva gadījumā mums jau ir dots mērķis un imperatīvs izsaka vajadzību rīkoties noteiktā veidā, ciktāl šāda rīcība palīdz sasniegt doto mērķi. Vispārējs hipotētiskā imperatīva formulējums būtu šāds – «lai sasniegtu x , dari y », kur ar x ir apzīmēts mērķis, kuru aģents vēlas sasniegt, bet ar y – rīcība, kas ir līdzeklis šī mērķa sasniegšanai. Rīcības y īstenošanas nosacījums ir vēlme x . Proti, hipotētiskais imperatīvs pavēl tikai ar nosacījumu, ka rīcības aģentam ir noteikta vēlme. Kategoriskais imperatīvs pavēl bez šāda nosacījuma, t. i., izsaka beznosacījuma nepieciešamību, un tāpēc tas ir universāli vispārnozīmīgs – t. i., attiecas uz visām racionālām būtnēm, ciktāl viņas ir racionālas neatkarīgi no viņu iespējamajām vēlmēm. Šāds imperatīvs, uzskata Kants, būtu saucams par morāles imperatīvu jeb morāles likumu.¹⁷

Kā hipotētiskus imperatīvus Kants klasificē gan prasmes kārtulas (*Regeln der Geschicklichkeit*), gan saprātīguma padomus (*Ratschläge der Klugheit*). Pirmajā gadījumā runa ir par prasmi atrast līdzekļus jebkādu mērķu sasniegšanai, lai kādi arī tie būtu. Otrajā gadījumā ir runa par prasmi izvēlēties līdzekļus tāda mērķa sasniegšanai, kas ir piedēvējams jebkurai racionālai būtnei. Šāds mērķis ir laime jeb labklājība. Apsvērumi, kas balstīti saprātīgumā (t. i., tādi apsvērumi, kas izriet no aģenta vēlmes būt laimīgam), ir hipotētiski gan tāpēc, ka tie ir subjektīvi (t. i., tas, kas tiek uzskatīts par laimi veicinot, būs atkarīgs no katra atsevišķā subjekta redzējuma), gan tāpēc, ka šie apsvērumi pagēr noteiktu rīcību nevis absolūti, bet tikai kā līdzekli tālāka mērķa sasniegšanai.¹⁸ Kā morāla ir raksturojama tikai tāda rīcība, kura ir neatkarīga no cilvēkam piemītošām vēlmēm. Morālas rīcības gadījumā aģenta gribu nosaka kategoriskais imperatīvs jeb morālais likums.

Kantu no Hjūma atšķir praktiskās racionalitātes izpratne. Hjūms jebkuru rīcību uzskata par noteiktas vēlmes jeb kaislības realizāciju. Kants piekrīt Hjūmam, ka liela daļa mūsu rīcību ir vēlmju motivētas, taču morālās rīcības gadījumā aģents rīkojas saskaņā ar morālo likumu, t. i., neatkarīgi no empīriski noteiktām nosliecēm. Šī Kanta nostādne ir balstīta viņa izpratnē par cilvēku kā vienlaicīgi fenomenālajai un noumenālajai pasaulei piederošu būtnei. Proti, tā kā cilvēks nepieder tikai fenomenālajai pasaulei (kā tas būtu Hjūma gadījumā), kur valda stingri determinēta kārtība, bet arī noumenālajai pasaulei, kas arī ir cilvēka patiesā patība, tad cilvēks spēj rīkoties neatkarīgi no empīriski determinētām vēlmēm. Līdzās dabas kauzalitātei Kants runā par citu kauzalitāti – gribu, kas ir kauzalitātes veids, kurš piemīt katrai dzīvai būtnei, ciktāl tā ir racionāla. Šīs kauzalitātes īpašība ir brīvība, kas to padara neatkarīgu no dabā pastāvošās cēlonības ietekmes.¹⁹ Morālas rīcības kauzālais avots atrodas aiz Hjūma aprakstītās empīriskās pasaules «priekškara». Tikai atrašanās aiz šī «priekškara» cilvēkam nodrošina iespēju izvairīties no šaipus «priekškara» (t. i., dabā) pastāvošo impulsu ietekmes. Saskaņā ar Kanta teoriju, tikai pie šādiem nosacījumiem ir iespējama morāla rīcība un tikai šāda rīcība stingrā nozīmē ir saucama par racionālu.

4. Kants fiksē būtisku, ja tā varētu teikt, morālās fenomenoloģijas faktu – to, ka morāles prasības tiek domātas kā no vēlmēm neatkarīgi iemesli morālas rīcības skaidrojumā. Tikai paliek jautājums, vai Kanta skaidrojums spēj īstenot sev izvirzītos uzdevumus? Citiem vārdiem sakot, vai morāles prasības patiešām ir kategoriskie imperatīvi?

Filipa Fūta savā ietekmīgajā rakstā «Morāle kā hipotētisko imperatīvu sistēma»²⁰ norāda, ka Kanta viedoklis par to, ka morālās prasības ir kategoriskie imperatīvi, šķiet patiešs, jo savā valodā mēs varam fiksēt divus vārda «vajadzēt» lietojumus, kas attiecīgi atbilst Kanta hipotētiskajiem un kategoriskajiem imperatīviem. Piemēram, ja mēs sakām ceļotājam, ka viņam vajag braukt ar noteiktu vilcienu, uzskatot, ka viņš grib nokļūt mājās, tad gadījumā, ja mēs noskaidrojam, ka patiesībā viņš vēlas doties kur citur, «vajadzēt» paliks bez atbalsta, t. i., mūsu apgalvojums, par to, ko viņam vajag darīt šādā gadījumā, tiek anulēts. Līdzīgi tas tiktu anulēts, ja mēs atklātu, ka starp darbību un tās mērķi pastāv nepareiza attiecība, proti, vai nu ar šādu rīcību nav iespējams sasniegt to, ko vēlas aģents, vai arī šī rīcība nav piemērotākais no iespējamajiem šī mērķa sasniegšanas līdzekļiem. Taču morālajos kontekstos vārda «vajadzēt» lietojums ir atšķirīgs. Tad, kad mēs apgalvojam, ka aģentam vajag rīkoties noteiktā veidā, un ar šo apgalvojumu domājam morālu spriedumu, šis apgalvojums nav jābalsta apsvērumos par aģenta vēlmēm vai interesēm. Ja šādā gadījumā nepastāv attiecība starp prasību un aģenta mērķiem, tad mūsu spriedums, kas izsaka vajadzību, netiek anulēts. Tādējādi izteikumu par to, kā,

raugoties no morāles viedokļa, vajag rīkoties, aģents nevar atspēkot, norādot, ka šī rīcība neatbilst viņa interesēm vai vēlmēm.

Taču, iebilstot Kantam, Fūta apgalvo, ka šāds «vajadzēt» lietojums nespēj nodrošināt kategoriskajam imperatīvam to beznosacījuma nepieciešamību, kādu tam piedēvē Kants. Šāds pats nehipotētisks «vajadzēt» lietojums ir sastopams arī etiķetes kārtulu formulējumos. Arī etiķetes kārtulu izvirzītās prasības nevar tikt noraidītas, ja aģentam nav intereses jeb vēlmes tās ievērot. Līdz ar to var teikt, ka arī etiķetes prasības ir kategoriskie imperatīvi.²¹ Kanta pozīcijas aizstāvētāji varētu iebilst, ka morāles prasību gadījumā vārds «vajadzēt» tiek lietots citā nozīmē nekā etiķetes noteikumu formulējumos. Proti, ja runa ir par etiķetes normām, tad, lai arī aģents kā savas rīcības iemeslu var norādīt uz faktu, ka šādu rīcību pieprasa attiecīgā etiķetes norma, mēs tomēr neuzskatīsim, ka šis apsvērums pats par sevi rada iemeslu rīcībai, t. i., ja aģentam tiktu norādīts, ka viņam ir jārīkojas tā tāpēc, ka to pieprasa etiķete, viņš pamatoti varētu noraidīt šo apsvērumu kā rīcības iemeslu. Citiem vārdiem sakot, etiķetes kārtulām nepiemīt rīcības iemeslu radošs spēks, tāpēc tās drīzāk būtu uzskatāmas par hipotētiskiem imperatīviem. Turpretim morāles prasībām piemīt spēja radīt rīcības iemeslus, kas ir nepieciešami, t. i., ja aģentam tiktu norādīts, ka viņam ir jārīkojas tā tāpēc, ka šāda rīcība ir morāla, viņam nebūtu nekāda pamata noraidīt šo rīcības iemeslu. Taču tieši šo apsvērumu, kā norāda Fūta, ir visgrūtāk pamatot.²² Cilvēks, kurš noraida morāli, jo neredz iemeslu ievērot morāles normas, var tikt nosaukts par nelieti, taču viņa rīcība nevar tikt uzskatīta par nekonsekventu (piemēram, ja viņš nevēlas, ka citi pret viņu izturas tā, kā viņš grasās izturēties pret viņiem) vai iracionālu. Amoralitāte nepieciešami neparedz nedz iracionalitāti, nedz nekonsekvenci, tāpēc, kā uzskata Fūta, mēģinājumi uzrādīt, ka kategorisko imperatīvu rīcības iemeslu radošais spēks slēpjas to racionalitātē, ir lemti neveiksmei. Morāles prasību normatīvais raksturs negarantē to, ka šīs normas automātiski rada iemeslu rīcībai. Morāles prasības rada rīcības iemeslus tieši tādā pašā veidā kā citi normatīvie spriedumi, un šī iemesla dēļ, secina Fūta, tās var būt vienīgi hipotētiski imperatīvi.²³

Paša Kanta piedāvātais kategoriskā imperatīva doktrīnas pamatojums brīvās gribas cēlonībā, kuras avots ir kāds ārpuspasaules spēks, šķiet pārāk neskaidrs un pārdabisks, lai to varētu uzskatīt par vērā ņemamu argumentu. Cilvēks pats sev ir «lieta par sevi», un vienīgie kritēriji, ar kuru palīdzību var spriest par noumenālo «mērķu valstību», ir tikai formāli. Taču, ja Fūtai ir taisnība, tad šie formālie racionalitātes kritēriji nespēj veikt tiem uzticēto uzdevumu. Tas nozīmē, ka sākotnējā intuīcija par to, ka morālas rīcības iemesli nav atkarīgi no vēlmēm, paliek bez pamatojuma. Kā apgalvo Fūta, iespējams, mūs ir nobūrusi ideja par to, ka mums vienkārši ir iemesls rīkoties saskaņā ar morālo kodeksu.²⁴ Līdz ar to mēs nonākam atpakaļ pie Hjūma.

5. Hjūma teorija, kura apgalvo, ka realitāte ir motivācijas ziņā inerta un vienīgais motivācijas avots ir aģentu kaislības, izslēdz iespējamību, ka pastāv no vēlmēm neatkarīgi rīcības iemesli. Kanta noumenālais realitātes paplašinājums pieļauj no vēlmēm neatkarīgu iemeslu pastāvēšanu, taču šķiet nepamatojams. Tomēr fakts, ka Kanta formulētā kategoriskā imperatīva doktrīna neiztur pret to vērsto kritiku, vēl neparedz to, ka morāles prasības nav (vai nevar būt) kategoriskie imperatīvi, t. i., ka morāles prasības nefunkcionē kā no vēlmēm neatkarīgi iemesli morālas rīcības skaidrojumā. Tas nozīmē tikai to, ka Kanta sniegtais doktrīnas izklāsts to nespēj pamatot.

Minētie apsvērumi norāda uz varbūtību, ka idejai par rīcības iemesliem, kas ir neatkarīgi no vēlmēm, ir nepieciešama, ja tā varētu teikt, cita konceptuālā vide. Neraugoties

uz visām atšķirībām, kas pastāv starp Hjūma un Kanta nostādni, var norādīt uz diviem būtiskiem pieņēmumiem, kas tām abām ir kopīgi (tiesa, Kanta gadījumā, iespējams, ar atrunu – ciktāl tas attiecas uz rīcību, kas nav morāla rīcība). Pirmkārt, gan Kants, gan Hjūms uzskata, ka visos gadījumos rīcības analīzē ir iespējams skaidri izdalīt divus komponentus – kognitīvo (pārliecību) un oretisko (vēlmi). Otrkārt, arī Kants, skaidrojot rīcību, kas nav morāla rīcība, līdzīgi Hjūmam, uzskata, ka tās cēlonis vienmēr ir kāda vēlme. Tieši šis apstāklis, iespējams, arī liek Kantam postulēt atšķirīgu, ar empīrisko realitāti nesaistītu kauzālo avotu morālas rīcības skaidrošanai, jo tikai šādā gadījumā var nodrošināt morālo motīvu neatkarību. Zīmīgi, ka arī morāles gadījumā Kants runā par cieņu (*Achtung*) pret morālo likumu, kas ir noteikta veida sajūta, kurai ir būtiska loma morālo motīvu funkcionēšanas skaidrošanā.²⁵

Džons Makdauels šādu pozīciju raksturo kā «18. gadsimta psihes filosofiju», kas rīcības iemeslus skaidro, balstoties uz «kvazihidraulisku» koncepciju, kuras ietvaros griba tiek attēlota kā spēku avots, kas izpaužas noteiktā uzvedībā. Šāda koncepcija, viņaprāt, būtu atmetama kā aplama.²⁶ Šis uzstādījums paredz rūpīgu vēlmju funkcionēšanas pārskatīšanu rīcības iemeslu skaidrošanā. Tas nozīmē, ka jāpārskata ir arī jautājums par rīcības iemeslu skaidrojumu. Tomass Neigels (*Nagel*) norāda, ka pieņēmums par to, ka vēlme ir jebkuras intencionālas darbības pamatā esošs motīvs, ir balsīts divu atšķirīgu veidu vēlmju sapludināšanā. Proti, ir vēlmes, pie kurām mēs nonākam apsvērumu rezultātā, pieņemot lēmumus (līdzīgi, kā mēs nonākam pie dažām pārliecībām), un ir vēlmes, kuras rodas bez jebkādiem apsvērumiem, t. i., tās mums vienkārši rodas (piemēram, tāpēc, ka mums ir noteiktas bioloģiskas vajadzības). Pirmās būtu saucamas par motivētām, otrās – par nemotivētām vēlmēm. Piemēram, izsalkums ir nemotivēta vēlme. Savukārt vēlme doties uz veikalu, kad ir atklājies, ka ledusskapī nav nekā ēdama, ir motivēta vēlme (to motivē izsalkums).²⁷ Tas nozīmē, ka racionāls skaidrojums ir nepieciešams ne tikai rīcībai, bet arī vēlmēm, t. i., gan rīcība, gan vēlmes (vismaz daļa no tām) ir motivētas. Tāpēc apgalvojums, ka jebkuras rīcības pamatā ir vēlme, uzskatāms par patiesu tikai tādā gadījumā, ja ar vēlmēm tiek domātas gan motivētās, gan nemotivētās vēlmes. Turklāt, kā norāda Neigels, šāds pieņēmums ir patiesi tikai tajā ziņā, ka, lai arī kāda būtu aģenta intencionālās rīcības motivācija sasniegt noteiktu mērķi, attiecīgās vēlmes piedēvēšana kļūst piemērota, tieši pateicoties faktam, ka viņš tiecas pēc šī mērķa. Taču, ja šī vēlme ir motivēta vēlme, tad tās izskaidrojums sakrīt ar aģenta rīcības izskaidrojumu, kuram, savukārt, nav nepieciešams saturēt norādi uz kādu vēlmi. Neigels, izvērsot šo domu, turpina: «Tādējādi to, ka, piemēram, apsvērumi par manu nākotnes labklājību vai citu interesēm mani nevar motivēt rīkoties, ja rīcības laikā man nav kādas vēlmes, var pieņemt kā triviālu faktu. Tas, ka man ir attiecīgā vēlme, vienkārši izriet no fakta, ka šie apsvērumi mani motivē. Ja varbūtība, ka noteikta rīcība veicinās manu nākotnes laimi, mani motivē tagad rīkoties, tad ir vietā piedēvēt man vēlmi pēc manas nākotnes laimes. Taču tas neko nepasaka par šīs vēlmes lomu kā nosacījumu, kas līdzdarbojas minēto apsvērumu motivējošajā iedarbībā. Protams, tas ir nepieciešams šo apsvērumu iedarbības nosacījums, taču tikai loģiski nepieciešams nosacījums.»²⁸

Šo Neigela pozīciju akceptē arī Džons Makdauels. Arī viņš norāda, ka, skaidrojot aģenta rīcību, vēlme nav uzskatāma par kādu papildkomponentu pilnā viņa rīcības iemesla aprakstā.²⁹ Svarīgi šajā gadījumā ir noskaidrot, kas tiek saprasts ar «pilnu rīcības iemesla aprakstu».

Ja aģents pieņem, ka viņam ir jārīkojas noteiktā veidā, viņš līdz ar to pieņem, ka viņam ir iemesls rīkoties šādā veidā. Rīcības iemeslam, norāda Makdauels, ir jāietver kāds specifisks apsvērumi, kurš attaisno aģenta viedokli, ka viņam vajag rīkoties šādā

veidā. Šī specifiskā apsvērums formulējums ietvers to, ko aģents uzskata par rīcības apstākļu būtiskajām iezīmēm, t. i., to, kā aģents uztver faktus noteiktā situācijā.³⁰ Tādējādi runa ir par būtisku rīcības iemeslu skaidrojuma pārformulējumu. Fūtas iebildumi pret kategoriskā imperatīva doktrīnu izrietēja no apsvērums, ka kategoriskā imperatīva gadījumā morālās prasības formulējums, kas tiek izteikts kā vajadzība, paliek bez pamatojuma. Hipotētiskā imperatīva gadījumā par pamatojumu kalpo aģenta vēlmes jeb intereses, t. i., ja aģentam ir noteikta vēlme un viņš uzskata, ka noteikta rīcība šo vēlmi apmierinās, tad viņam ir iemesls atbilstīgi rīkoties (4. §). Makdauels norāda uz konsekvencēm, kādas izriet no viņa piedāvātā uzstādījuma: «Ja mēs aplūkojam morāles prasības kā rīcības apstākļu, kādus tos redz aģenti, diktētas, nevis kā domu, kas saistītas ar «vajadzēt» uzspiestas, mēs radām iespējamību aizstāvēt tēzi, ka tikumisku rīcību diktē nehipotētiski imperatīvi, atbrīvojoties no nejēdzīga uzskata, ka, vienkārši pasakot kādam «Tev ir jādara.. », ir pietiekami, lai dotu viņam iemeslu rīkoties. Tā, it kā tad, ja viņš protestētu, sakot, «Bet kādēļ man tā ir jādara?», atbilde «Tev vienkārši tā ir jādara, un viss» būtu pietiekama.³¹

Makdauels uzskata: ja ir iespējams parādīt, ka pilns rīcības iemesla apraksts spēj izskaidrot rīcības iemesla spēju motivēt, tad ir iespējams pamatot viedokli, ka morālās prasības ir kategoriskie imperatīvi. Makdauela stratēģija ir šāda – vispirms parādīt, ka tā saucamo saprātīguma iemeslu (*prudential reasons*) gadījumā (t. i., tad, kad aģenta rīcības mērķis ir viņa paša labklājība, proti, viņš rīkojas savās interesēs) aģenta fakti redzējums pats par sevi spēj motivēt viņa rīcību, un tad mēģināt argumentēt, ka tas pats ir attiecināms arī uz morālajiem iemesliem. Rezultātā Makdauels secina, ka mēs varam akceptēt Fūtas nostādni, ka nav pamata runāt par iracionalitāti, ja aģents neredz iemeslu rīkoties saskaņā ar morāles prasībām, taču jānoraida viņas secinājums, ka morālās prasības ietekmē gribu tikai hipotētiski, t. i., ar nosacījumu, ka aģenta rīcību nosaka kādas vēlmes klātesamība, kas motivē viņu attiecīgi rīkoties.³² Makdauela pozīcija nebūt nav neproblemātiska, taču, lai to apspriestu, tā vispirms ir nedaudz jāizvērs.

6. Vispirms svarīgi ir norādīt uz to, ka Makdauels būtiski maina perspektīvu, no kuras tiek aprakstīta aģenta uzvedība. Viņš runā nevis par kārtulām, ar kurām aģentam būtu jāsamēro sava rīcība, bet par tikumiskas personas sensitivitāti jeb uztveres spēju (*perceptual capacity*), t. i., spēju rīkoties atkarībā no noteiktas situācijas.³³ Tas ir saistīts ar Makdauela skepsi attiecībā uz iespēju formulēt vispārējas kārtulas, kas būtu piemērojamas jebkurā situācijā. Noteiktā rīcības situācijā tikumisks aģents redz noteiktas rīcības kā praktiski nepieciešamas. Viņa izpratne par situācijas būtiskajām iezīmēm diktē noteiktu rīcību neatkarīgi no tā, vai viņam ir noteikta vēlme, t. i., vēlme nav uzskatāma par rīcību motivējošu nosacījumu; viņa rīcība ir izskaidrojama ar to, kā viņš redz faktus. Šāds rīcības iemeslu skaidrojums ir piemērojams gan tajos gadījumos, kad aģents rīkojas savas nākotnes labklājības vadīts, gan tajos gadījumos, kad aģenta rīcību nosaka morāli iemesli.

Šāda nostādne var šķist problemātiska, jo šķiet iespējama situācija, kad diviem aģentiem ir identiska izpratne par situāciju, taču viņu rīcība atšķiras. Atšķirīgā uzvedība varētu tikt skaidrota ar to, ka aģentiem ir atšķirīgas vēlmes. Taču šāds skaidrojums, uzskata Makdauels, izriet no pieņēmuma, ka griba un pārliecība – apetitīvais un kognitīvais – ir atsevišķas eksistences. Tas paredz to, ka pastāv neitrāla fakti joma, kas ir pieejama diviem aģentiem, kuru uzvedība atšķirsies atkarībā no apetitīvā komponenta – noteiktas vēlmes klātesamības. Šāda nostādne paredz, ka jebkuras rīcības iemesls ir analizējams divējādi – fakti uztverē un vēlmē. Ja pieņem, ka pasaule ir motivācijas ziņā inerta, tad tādā

gadījumā būtu grūti apšaubīt, ka tīri kognitīvais stāvoklis spēj pilnībā konstituēt rīcības iemeslu. Taču ideja par pasauli kā motivācijas ziņā inertu nav uzskatāma par neatkarīgu un neapšaubāmu pieredzes faktu. Makdauels norāda, ka šī ideja ir tikai metafizisks dublikāts tēzei, ka gribas stāvokļi un kognitīvie stāvokļi ir atšķirīgs eksistences.³⁴

Var teikt, ka Makdauels apvērs hūmisko motivācijas modeli, proti, tas, vai aģents rīkosies noteiktā veidā, ir atkarīgs nevis no tā, vai viņam piemīt noteikta vēlme, bet gan no tā, kā viņš uztver faktus. Proti, atšķirība starp aģentu vēlmēm, tieši tāpat kā atšķirība starp aģentu rīcību, ir jāskaidro ar daudz fundamentālākas atšķirības terminiem, un tieši – ar situācijas būtisko faktu izpratnes terminiem. Tāpēc, ja vienā situācijā divi aģenti rīkojas atšķirīgi, tas nozīmē nevis to, ka vienam aģentam ir vēlme, kuras nav otram, bet gan to, ka viņi redz situāciju atšķirīgi. Saprātīgas rīcības gadījumā vēlme aģentam tiek piedēvēta, tikai pamatojoties uz faktu, ka rīcības iemesli motivē viņu rīkoties – tā, saskaņā ar Makdauela nostādni, nav rīcības skaidrojuma komponents, kas būtu saprotams un fiksējams neatkarīgi no rīcības aģenta situācijas redzējuma. «Situācijas redzējums» jeb «situācijas būtisko faktu uztvere» šajā gadījumā ir jāsaprot analogiski kompetencei – spējai atbilstīgi rīkoties arvien jaunās un iepriekš neparedzamās situācijās. Makdauels raksta: «Nebūt nav jāpastāv iespējai tikumisku uzvedību reducēt uz kārtulām. Morālajā audzināšanā cilvēks iemācās nevis uzvesties atbilstīgi uzvedības kārtulām, bet gan noteiktā gaismā redzēt situācijas kā tādas, kas rada iemeslu rīkoties. Reiz iegūta, šī uztveres spēja (*perceptual capacity*) var tikt realizēta jaunās un sarežģītās situācijās, kuras nepieciešami neparedz iespēju, ka tikumiskas uzvedības sistematizētājs, lai arī cik gudrs un rūpīgs viņš būtu, spēj tās paredzēt iepriekš un ar tām rēķināties.»³⁵

Proti, katrā rīcības situācijā mēs neapsveram, vai «mūsu rīcības sekas palielina vispārējo labumu» (vai arī – «vai mūsu rīcības maksima var kalpot par universālu likumu»), t. i., nepiemērojam kārtulu gadījumam. Fakts, ka dažos gadījumos šāds apraksts ir iespējams, vēl nenozīmē, ka tas ir korekts. Kārtula pati par sevi neko nepasaka par atsevišķiem gadījumiem, t. i., tā neietver neko, pēc kā mēs varam spriest, vai atsevišķajam gadījumam ir piemērojama kārtula.³⁶ Tikumiskas uzvedības kārtulas nepadodas sistematizācijai. Par kādu, kurš noteiktā situācijā neredz iemeslu rīkoties noteiktā veidā, mums būtu jādomā līdzīgi kā par cilvēku, kurš nesaprot, ar ko izceļas Glēna Gulda klavierspēle, vai apgalvo, ka Šēnberga mūzika ir tikai skaņu jūklis. Tādos gadījumos mēs varam vienīgi sniegt norādes, kas šim cilvēkam palīdzētu ieraudzīt lietas noteiktā gaismā, un tas nebūt neparedz to, ka mēs vienmēr gūsim panākumus, kā tas, iespējams, būtu gadījumos, kuros darbojas loģiska argumentācija.³⁷ Tāpēc, piekrītot Fūtai, var teikt, ka situācijās, kad aģents neredz iemeslu rīkoties atbilstoši morāles prasībām, aģentu nevar vainot iracionalitātē. Šādā gadījumā tas, kā viņam trūkst, ir spēja redzēt situāciju noteiktā veidā. Savukārt, ja aģentam piemīt spēja uztvert faktus noteiktā veidā un tā tiek realizēta, tad šie fakti paši par sevi konstituē rīcības iemeslu, kas ir nehipotētisks, t. i., viņa rīcība nav atkarīga no vēlmes.

7. Kā jau minēju, Makdauela pozīcija nebūt nav neproblemātiska. Tās akceptēšana vai noraidīšana ir saistīta ar virkni būtisku tradicionālu filosofijas nostādņu pārskatīšanu, kuras šī raksta ietvaros nav iespējams aplūkot.³⁸ Viens no būtiskākajiem jautājumiem, no kura ir atkarīgs tas, vai aplūkojamā teorija ir pieņemama, ir jautājums par to, kā tā spēj saglabāt nošķirumu starp iemesliem, kas motivē morālu rīcību, un iemesliem, kas motivē saprātīgu rīcību. (Tādējādi var teikt, ka es neaplūkošu Makdauela nostādnes no «ārpuses», t. i., aplūkojot viņa teorijas pamatnostādņu patiesumu, bet argumentēšu pret to *ad hominem*, t. i., balstoties uz viņa paša apgalvojumiem.)

Saskaņā ar Makdauela nostādnēm iemesli, kas motivē saprātīgu rīcību, un iemesli, kas motivē morālu rīcību, ietekmē aģenta gribu nehipotētiski. Abos gadījumos rīcības iemeslu konstitūē aģenta faktu redzējums. Turklāt, tāpat kā amorāla uzvedība nav raksturojama kā iracionāla, arī nesaprātīga rīcība (t. i., kad aģents rīkojas pretēji savām interesēm) kaut kādā nozīmē nepieciešami neparedz iracionalitāti. Nesaprātīga rīcība var tikt aprakstīta kā aģenta nespēja redzēt, kā noteikti fakti ir saistīti ar viņa nākotnes labklājību, t. i., kā fakti par viņa nākotni konstitūē iemeslu rīkoties noteiktā veidā.³⁹ Tāpēc, lai saglabātu nošķirumu starp morālas rīcības un saprātīgas rīcības iemesliem, teorija ir jāpapildina.

Makdauels mēģina parādīt, ka saprātīgas rīcības apsvērumi ir hipotētiski, taču nevis tāpēc, ka to motivācijas spēks ir atkarīgs no aģenta vēlmes, bet gan tāpēc, ka to motivācijas spēks ir atkarīgs no «skaidri aptvertas morālas prasības rīkoties citādi neesamības». Savukārt morāles prasības ir nehipotētiskas abās minētajās nozīmēs, t. i., to iedarbību uz gribu nenosaka nedz vēlme, nedz citu rīcības iemeslu neesamība.⁴⁰ Šī pozīcija balstās Makdauela ieviestā nošķirumā starp diviem veidiem, kā iemesli funkcionē rīcības motivācijā. Aģents var rīkoties noteiktā veidā, ja šīs rīcības iemesls «pārspēj» citus dotajā situācijā iespējamus iemeslus, taču atsevišķos gadījumos, kad rīcības iemesls ir morāla prasība, alternatīvie rīcības iemesli tiek nevis «pārspēti», bet «apklusināti», t. i., aģenta apsvērumos tie nefigurē kā potenciāli rīcības iemesli. Makdauels izmanto Aristoteļa nošķirumu starp savaldīgu (*enkratēs*), nesavaldīgu (*akratēs*) un saprātīgi mērenu cilvēku (t. i., tādu, kuram piemīt attiecīgais tikums – saprātīga mērenība (*sōphrosunē*)).⁴¹ Iedomāsimies situāciju, kad cilvēks, pastaigājoties pa parku, pamana, ka no kāda garāmgājēja kabatas izkrīt naudas maks. Nesavaldīgs cilvēks šajā situācijā mēģinās iegūt nejauši no kabatas izslīdējušo lietu, lai gan uzskatīs, ka šāda rīcība nav pareiza. Savaldīgs cilvēks, lai arī apsvērs iespēju tādā veidā tikt pie neparedzētiem ienākumiem, tomēr tā nerīkosies, jo uzskatīs šādu rīcību par aplamu. Savukārt tikumisks cilvēks pat neapsvērs iespēju, ka viņš varētu paņemt naudas maku. Viņš, kā mēs varam iedomāties, mēģinās to atdot īpašniekam. Viņš rīkosies šādi ne jau tāpēc, ka viens rīcības iemesls gūs pārsvaru pār citiem – alternatīviem rīcības iemesliem. Citi iemesli, lietojot Makdauela izteikumu, tiks «apklusināti», nevis «pārspēti».⁴² Tāpēc morāles prasības var uzskatīt par kategoriskiem imperatīviem jaunā – papildu – nozīmē, proti, morāles prasības ietekmē aģenta gribu bez citu iemeslu neesamības nosacījuma.

Vai šāda pozīcija spēj saglabāt skaidru nošķirumu starp morālas un saprātīgas rīcības iemesliem? Atgriežoties pie iepriekš aprakstītās situācijas, mēs varam iedomāties cilvēku, kurš ir nonācis naudas grūtībās, un, redzot iespēju uzlabot savu finansiālo stāvokli, paņem uz ietves nokritušo naudas maku. Šādā gadījumā mēs varam teikt, ka aģents nerīkojas saskaņā ar morāles prasībām. Viņa rīcība ir saprātīga, lai arī nekrietna, t. i., viņš rīkojas atbilstoši apsvērumiem par savu labklājību. Tomēr, vai tas ir nepieciešami, ka viņa rīcības iemesls motivē rīkoties šādā veidā tāpēc, ka tas ir «pārspējis» citus rīcības iemeslus?⁴³ Viņa rīcības iemesls – līdzīgi kā morāles prasības – var «apklusināt» alternatīvu rīcību iemeslus, t. i., formāli tas funkcionēs tieši tāpat kā morāles prasības. Taču Makdauels apgalvo: «Šī pozīcija neparedz, ka jebkura morāla iemesla, lai arī cik vāja, skaidrs uztvērumš apklusina jebkurus citus iemeslus, lai arī cik tie spēcīgi. Iemesli, kas apklusina, ir tie iemesli, kas nosaka rīcību kā tādu, kuru pieprasa tikums. Var pastāvēt morālie iemesli, kas ir mazāk prasīgi, un, saskaņā ar šo nostādni, tie var tikt pārspēti.»⁴⁴

Taču, ja var piekrist iepriekš teiktajam, arī saprātīgas rīcības iemesli var apklusināt citus rīcības iemeslus, līdz ar to nav iespējams uzrādīt formālu atšķirību starp morāles iemesliem un saprātīgas rīcības iemesliem. Tie var ietekmēt aģenta gribu vienādi.

Makdauels apgalvo, ka saprātīgas rīcības iemesli ir hipotētiski, jo tie motivē tikai ar nosacījumu, ka dotajā situācijā aģentam nav skaidra morālās prasības tvēruma rīkoties citādi, bet morālās prasības ir kategoriskas, jo tās motivē bez šāda nosacījuma. Ņemot vērā iepriekš teikto, šis nošķirums pārvēršas triviālā apsvērumā, ka saprātīgas rīcības iemesli ir hipotētiski tāpēc, ka tie nav morāli, bet morāles prasības ir kategoriskas tāpēc, ka tās ir morāles prasības. Taču tieši to ir nepieciešams izskaidrot, proti, – kāpēc morāles prasības ir kategoriski imperatīvi? Teikt, ka morālās prasības ir kategoriski imperatīvi tāpēc, ka tās ir morālās prasības, ir līdzīgi, kā skaidrot miega zāļu iedarbību ar to, ka tām piemīt iemidzinošs spēks.

Turklāt iepriekš citētais fragments Makdauela pozīciju padara visnotaļ neskaidru. Ja tomēr pastāv morālās prasības, kuras var pārspēt citi iemesli, t. i., morālās prasības ne vienmēr aplūšina alternatīvus rīcības iemeslus, tas nozīmē, ka ne visām morālajām prasībām piemīt spēja aplūsināt citus iemeslus. Līdz ar to teorija zaudē savu noteiktību. Tādā gadījumā tā būtu jāpapildina ar nosacījumu skaidrojumu, kāpēc vienas morālās prasības ir vājākas par citām.

Atbildot uz šo kritiku, varētu teikt, ka runa ir par tikumisku aģentu, t. i., tikumiska aģenta gribu morālās prasības ietekmēs nehipotētiski nupat aplūkotajā nozīmē, taču šāds iebildums neatrisinās minēto problēmu, proti, nepaskaidros, ar ko morālās prasības ir tik iezīmīgas, ka tās spēj motivēt norādītajā veidā? Šī piebilde tikai norādīs uz to, ka iemeslu funkcionēšanas atšķirība būs relatīva attiecībā pret aģentiem. Proti, morāles prasības būs kategoriski imperatīvi aģentiem, kuriem piemīt noteikta veida dispozīcijas jeb tikumi, t. i., viņu faktu redzējums liek tiem rīkoties noteiktā veidā, turklāt aģenta rīcība noteiktās situācijās būs kritērijs tam, vai viņš ir tikumisks vai nav, un otrādi – noteiktās situācijās tikai tikumisks aģents spēs fiksēt, kādu rīcību pieprasa tikums.⁴⁵ Taču, ņemot vērā arī šo atrunu, nav skaidrs, kāpēc morālajām prasībām būtu jāfunkcionē saskaņā ar Makdauela aprakstu. Viņa pozīcija, šķiet, balstās pieņēmumā, kura sākumi, iespējams, ir rodami Kanta morālajā filosofijā, saskaņā ar kuru morālie iemesli jebkurā situācijā ir pārāki par citiem iemesliem. Taču, manuprāt, lai šo pieņēmumu pamatotu, morālajām prasībām ir jāpiešķir kāds vairāk vai mazāk noteikts saturs, t. i., vērtības, kuras varētu nodrošināt morālo prasību pārākumu. Tas nozīmē, ka Makdauela teorija būtu jāpapildina.⁴⁶

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Protams, abi minētie aspekti nebūtu stingri nošķirami un uzskatāmi par savstarpēji neatkarīgiem. Taču noteikt, kāda tieši ir to attiecība, būtu citas diskusijas uzdevums. Turklāt arī jānorāda, ka izpratne par pasauli, kāda tā ir «pati par sevi», neatkarīgi no kāda noteikta novērotāja perspektīvas, jau ir metafizisks pieņēmums. Precīzāk, pieņēmums, uz kura balstīta Rietumu zinātne. Sk. arī 34. piezīmi.
- ² Sk.: *Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning.* – Oxford, 1998. Teorētiski komplīcēts šī modeļa izvērsums pieder Bernardam Viljamsam. Sk.: *Williams B. Internal and External Reasons // B. Williams. Moral Luck.* – Cambridge, 1981. – Pp. 101–113.
- ³ Džons Serls šo aspektu nodēvē par «klasiskā racionalitātes modeļa» kodolu. Viņaprāt, šis modelis ir aplams. Sk.: *Searle J. R. Rationality in Action.* – Cambridge, 2001. – Ch. 1.
- ⁴ Stingri ņemot, runa ir ne tikai par morālas rīcības skaidrojumu. Daudzos gadījumos, kurus nevarētu klasificēt kā «morālu rīcību», mēs rīkojamies noteiktā veidā arī tad, ja mums nav vēlmes to darīt, piemēram, kad mēs samaksājam rēķinu par patērēto elektrību utt. Turklāt ir arī jāņem vērā grūtības, kādas pastāv «morālo» darbību nošķiršanā no pārējām darbībām, kuras par tādām netiek uzskatītas.
- ⁵ Normans Smits norāda, ka Hjūma psihes filosofiju ir ietekmējusi Ņūtona mehānika. Sk.: *Smith N. K. The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines.* – New York, 1966. – Pp. 71–72.

- ⁶ Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Second ed., with text revised and variant readings by P. H. Niddich. – Oxford, 1978. Turpmāk (arī tekstā), atsaucoties uz šo darbu, es lietošu vispārpieņemto saīsinājumu «Traktāts» un piezīmēs norādīšu «Traktāta» grāmatu, nodaļu un apakšnodaļu. Hjūma gadījumā rodas problēmas ar vārda *passion* tulkošanu, jo Hjūms šajā jēdzienā ietver gan mīlestību, naidu, prieku, iedomību, skaudību utt., gan arī sajūtas, kas rodas, vērojot skaisto vai neglīto cilvēku rīcībā vai ārējos objektos. Lai arī vārds «kaislība» ne visos gadījumos šķiet piemērotākais tulkojuma variants, tomēr uzskatu, ka šajā gadījumā tas ir pieļaujams, lai neradītu liekus pārpratumus. Z. Ikere «Pētījuma par cilvēka sapratni» tulkojumā *passion* atveidojusi ar vārdiem «kaislība»; «izjūta»; «emocija». *Hjūms D.* Pētījums par cilvēka sapratni. – Rīga, 1987.
- ⁷ *Ibidem.* – Šķiet, būtu vietā sniegt dažas precizējošas norādes par Hjūma lietoto terminoloģiju. Visus psihs (*mind*) uztvērumus (*perceptions*) Hjūms iedala impresijās un idejās (impresiju nospiedumos). (Hjūms norāda, ka šim nošķīrumam ir jābūt intuitīvi pašsaprotamam, jo jebkurš var viegli pamanīt atšķirību starp jušanu (*feeling*) un domāšanu (*thinking*)) (1.1.1.). Savukārt impresijas tiek iedalītas «sākotnējās» jeb «sajūtu» (*sensation*) impresijās un «sekundārajās» jeb «refleksijas» impresijās. Pirmās ir «impresijas, kas rodas no sajūtām, tāpat arī visas ķermeniskās sāpes un baudas», bet otrās – «kaislības un citas emocijas, kas ir tām līdzīgas» (2.1.1. Sk. arī 1.1.2.). Arī ar grību Hjūms saprot «neko citu kā iekšēju impresiju, kuru mēs jūtam un apzināmies ikreiz, kad apzināti izraisām kādu jaunu mūsu ķermeņa kustību vai psihs uztvērumu», norādot, ka, tāpat kā citas impresijas (lepnums, pazemība, mīlestība un naidis), to nav iespējams definēt (2.3.1.).
- ⁸ *Ibidem.* – 2.3.3.; 3.1.1.
- ⁹ *Ibidem.* – 2.3.3.
- ¹⁰ *Ibidem.* – 3.1.1.
- ¹¹ *Ibidem.* – 2.3.1. Sk. arī 3.1.1. Interesanti, ka Hjūms arī paskaidro, kāpēc mums šķiet, ka prātam tomēr piemīt spēja motivēt. Proti, prāta darbība, saka Hjūms, nerada nekādas izjūtamās emocijas, tāpēc tā var tikt itin viegli sajaukta ar citām psihs darbībām, kas norit tikpat rāmi un mierīgi. Taču Hjūms norāda, ka pastāv tāda veida rāmas (*calm*) vēlmes, kuras izraisa pavisam nelielas emocijas un tāpēc biežāk ir pamanāmas pēc to sekām, nevis tieši sajūtamās. Šīs vēlmes var būt gan (a) noteikti instinkti, kas jau sākotnēji ir ielikti mūsu dabā – labvēlība (*benevolence*), aizvainojums (*resentment*), patika dzīvot (*love of life*), labdabība pret bērniem (*kindness to children*), gan (b) vispārēja tiecība uz labo un vairīšanās no ļaunā kā tāda. Ja šīs kaislības ir vājas, mēs tās viegli varam noturēt par prāta impulsiem. (2.3.3.).
- ¹² *Penelhum T.* Hume's Moral Psychology // Cambridge Companion to Hume. Ed. by D. F. Norton. – Cambridge, 1993. – P. 128.
- ¹³ «Traktāts». – 2.3.3.
- ¹⁴ *Ibidem.* – 3.1.1.
- ¹⁵ Sk.: *Kant I.* Grounding for the Metaphysics of Morals. Translated by J. W. Ellington, third ed. – Indianapolis/Cambridge, 1993. – Pp. 444–445. (Šeit un turpmāk, atsaucoties uz šo Kanta darbu, es norādīšu uz Kanta tekstu akadēmiskā izdevuma (*Kant I.* Gesammetle Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. – Berlin, 1903) lapaspušu numerāciju, kas ir akceptēta visos mūsdienu izdevumos.) Sk. arī *Walker R. C. S.* The Rational Imperative: Kant against Hume // Immanuel Kant Critical Assessments. Vol. III. Kant's Moral and Political Philosophy. Ed. by R. F. Chadwick – London and New York, 1992. – Pp. 311–329.
- ¹⁶ *Kant I.* Op. cit. – Pp. 413–415.
- ¹⁷ *Ibidem.* – P. 416.
- ¹⁸ *Ibidem.* – Pp. 416–417.
- ¹⁹ *Ibidem.* – P. 447.
- ²⁰ *Foot P.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives // Immanuel Kant Critical Assessments. Vol. III Kant's Moral and Political Philosophy. Ed. by R. F. Chadwick – London and New York, 1992. – Pp. 274–283. Pirmo reizi raksts tika publicēts 1972. gadā (Philosophical Review LXXXI, 1972).
- ²¹ *Ibidem.* – Pp. 276–277.
- ²² *Ibidem.* – P. 277.
- ²³ *Ibidem.* – Pp. 278–279.
- ²⁴ *Foot P. R.* Reasons for Action and Desires // Practical Reasoning. Ed. by J. Raz. – Oxford, 1978. – P. 184. Fūta norāda, ka Kanta pozīcija ir raksturojama kā psiholoģiskais hedonisms attiecībā uz visām rīcībām, kuras netiek veiktas morālā likuma dēļ. Un tieši šī aplamā cilvēka dabas izpratne viņam neļauj saskatīt to, ka morālais tikums var būt savienojams ar kategoriskā imperatīva noraidīšanu. *Foot P.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives // Immanuel Kant Critical Assessments. Vol. III Kant's Moral and Political

- Philosophy. Ed. by R. F. Chadwick – London and New York, 1992. – P. 280. Interesanti, ka, lai arī Hjūma pozīcija paredz to, ka jebkura rīcība ir vēlmes realizācija, viņš tomēr ieibst pret psiholoģisko egoismu. Sk.: *Hume D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Appendix II (On Self-love) // D. Hume. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Ed. by L. A. Selby-Bigge with text revised and notes by P. H. Nidditch. (Third edition). – Oxford, 1975.*
- ²⁵ *Kant I. Op. cit. – P. 402. 14. piezīmē Kants norāda, ka cieņa pret morālo likumu ir specifiska sajūta, kas atšķiras no citām sajūtām, jo tās cēlonis nav ārēja ietekme, t. i., tā nevar tikt reducēta uz kādu noslieci. Šīs sajūtas cēlonis ir morālā likuma sekas, ko tas izraisa subjektā, nevis otrādi. Kantam ir svarīgi parādīt, ka šīs sajūtas cēlonis atrodas ārpus empīriskās sfēras, jo citādi tiktu apdraudēta morālo motīvu tīrība.*
- ²⁶ *McDowell J. Non-Cognitivism and Rule-Following // Wittgenstein: To Follow a Rule. Ed. by S. H. Holtzman & C. M. Leich. – London, 1981. – Pp. 143–155.*
- ²⁷ *Nagel T. Desires, Prudential Motives, and the Present // Practical Reasoning. Ed. by J. Raz. – Oxford, 1978. – Pp. 154–155. Neigels norāda, ka viņa nošķirums starp motivētajām un nemotivētajām vēlmēm ir līdzīgs Kanta nošķirumam starp «noslieci» (*Neigung*) un «interesi» (*Interesse*) «Tikumu metafizikas pamatos» (P. 413). *Nagel T. The View from Nowhere. – Oxford, 1986. – P. 151.**
- ²⁸ *Nagel T. Desires, Prudential Motives, and the Present // Practical Reasoning. Ed. by J. Raz. – Oxford, 1978. – P. 155.*
- ²⁹ *McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? // Proceedings of the Aristotelian Society. – 1978., Vol. 52 – P. 15. Šis raksts ir tapis kā atbilde uz iepriekš aplūkoto Filipas Fūtas rakstu.*
- ³⁰ *Ibidem. – P. 14.*
- ³¹ *Ibidem.*
- ³² *Ibidem. – P. 24.*
- ³³ *McDowell J. Virtue and Reason // Mind, Value and Reality. – Cambridge/London, 1998. – P. 51.*
- ³⁴ *McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? // Proceedings of the Aristotelian Society – 1978, Vol. 52 – Pp. 18–19. Konceptija par pasauli kā motivācijas ziņā inertu zināmā mērā balstās uz zinātnes kā objektivitātes paradigmas autoritāti. Makdauels raksta: «Ja apstākļu uztvere pati par sevi var skaidrot rīcību, tad pasaules skatījums, par kuru ir runa, nevar tikt fiksēts ar dabaszinātņu metodēm. Taču pasaules jēdziens jeb izpratne par to, kā pastāv lietas, kas šajā kontekstā būtu piemērota, ir metafizisks jēdziens. Pasaules skatījumi, kas ir bagātīgāki par zinātnes piedāvāto, nav zinātniski, taču šī iemesla dēļ tie arī nav nezinātniski. [...] Apšaubīt šo pasaules skatījumu kā pasaules skatījumu statusu, pamatojoties uz to, ka tie nav zinātniski, nozīmē būt nevis zinātnes, bet scientisma motivētam.» *Ibidem.* Citviet Makdauels saka, ka šādas nostādnes avots ir «aprobežots scientisms»; ja mēs uzdodam metafizisku jautājumu, vai pasaule ir tāda, kādu mums to rāda zinātne, tad atbilde nevar sastāvēt tikai no materiāliem, kurus zinātne fiksē. *McDowell J. Virtue and Reason // Mind, Value and Reality. – Cambridge/London, 1998. – P. 72. Sk.: McDowell J. Two Sorts of Naturalism // Mind, Value and Reality. – Cambridge/London, 1998. – Pp. 167–197.**
- ³⁵ *McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? // Proceedings of the Aristotelian Society. – 1978, Vol. 52 – P. 21.*
- ³⁶ Šīs pozīcijas avoti saskatāmi ne tikai Aristoteļa «Nikomaha ētikā». Makdauels izmanto Vitgenšteina nostādnes par «sekošanu kārtulai» «Filosofiskajos pētījumos». Sk.: *McDowell J. Virtue and Reason // Mind, Value and Reality. – Cambridge/London, 1998. – Pp. 57–65.; McDowell J. Non-Cognitivism and Rule-Following // Wittgenstein: To Follow a Rule. Ed. by S. H. Holtzman & C. M. Leich. London, 1981. – Pp. 145–154.*
- ³⁷ Dažos specifiskos gadījumos var nelīdzēt arī argumenti. Šādu iespēju lieliski demonstrē anekdote, kas apraksta situāciju, kurā kādam t. s. primitīvās kultūras pārstāvim antropologs lūdz atrisināt šādu uzdevumu. Ja zirneklis un briedis ēd vienlaicīgi un ir zināms, ka zirneklis pašlaik ēd, viņam ir jāatbild uz jautājumu «Ko patlaban dara briedis?». Pēc vairākkārtēja situācijas apraksta, kad izvaicājamais ir paudis neziņu par to, kā atbildēt uz jautājumu, viņš tomēr sniedz pareizo atbildi, proti, ka arī briedis ēd. Taču, vaicāts par iemeslu, kāpēc izvēlēta šāda atbilde, viņš atbild, ka briedis visu laiku ēd. Interesanti, ka šajā situācijā izvaicājamajam nevar piedēvēt iracionalitāti. Pareizā atbilde tiek iegūta citu apsvērumu rezultātā, t. i., no pieņēmuma «briedis vienmēr ēd» izriet, ka briedis arī pašlaik ēd. Runa drīzāk ir par to, ka kaut kādā nozīmē viņš nesaprot uzdevumu, t. i., nesaprot, kā uzdevuma nosacījumi ļauj nonākt pie atbildes. Līdz ar to tie nefigurē viņa apsvērumos un viņš mēģina rast atbildi uz jautājumu citā veidā.
- ³⁸ Makdauela motivācijas teorija liek pārskatīt būtiskas nostādnes gan epistemoloģijā, gan metafizikā, gan psihes filosofijā. Ja morālu rīcību motivē noteikts faktu redzējums, tas paredz, ka kaut kādā nozīmē var runāt par ētiskām zināšanām (un līdz ar to arī par ētiskām patiesībām) un morāliem faktiem. Proti, šāda pozīcija var tikt raksturota kā kognitīvisms un morālais reālisms. Pats Makdauels savu pozīciju gan raksturo nevis kā

- reālismu, bet gan kā «anti-anti-reālismu», tādējādi uzsverot, ka runa ir nevis par mēģinājumu formulēt morālā reālisma teoriju, bet drīzāk kritizēt pārpratumus, uz kuriem balstītas antireālisma pozīcijas. *McDowell J. Mind, Value and Reality.* – Cambridge/London, 1998. – P. VIII. Argumentus pret zināšanu iespējamību ētikā sk.: *Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy.* – Cambridge, 1985. – Ch. 8. Makdauela pozīciju kopumā kritizē viens no prominentākajiem mūsdienu neohjūmisma pārstāvjiem S. Blekbērnš. Sk.: *Blackburn S. Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning.* – Oxford, 1998. – Pp. 92–104.
- ³⁹ *McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?* // *Proceedings of the Aristotelian Society.* – 1978, Vol. 52 – P. 17. Jāteic, ka šajā jautājumā Makdauela pozīcija ir visai neskaidra. Šajā pašā rakstā viņš apgalvo, ka ir iespējams izvirzīt argumentus, kas parāda, ka nespēja redzēt, kā noteikti fakti ir saistīti ar nākotni, paredz noteiktu iracionalitāti, taču līdzīgi argumenti nebūtu spēkā attiecībā uz morāliem iemesliem (*ibidem.* – Pp. 24–25).
- Iespējams, ka tādā gadījumā ir nepieciešams kāds papildu nošķirums, kas palīdzētu izšķirt tos nesaprātīgas rīcības gadījumus, kuri ir raksturojami kā iracionāli, un tos, kuri tādi nav. Piemēram, ja es sasītu plaukstu, lai iedegtu istabā gaismu, tad mana uzvedība būtu klasificējama kā iracionāla. Turpretim, ja es zinu, ka smēķēšana var nodarīt nopietnu ļaunumu manai veselībai, bet tomēr smēķēju, tad šādu rīcību nevarētu raksturot vienkārši kā iracionālu. Šajā gadījumā fakti, kas saistīti ar manu nākotnes labklājību, nespēj izraisīt saprātīgu rīcību, jo saites, kas mani saista ar manu nākotnes patību, iespējams, ir pārāk vājas. Tomēr kāds varētu iebilst, ka otrajā gadījumā var runāt par iracionālu rīcību, taču šāda nostādne būtu balsīta noteiktā praktiskās racionalitātes koncepcijā.
- ⁴⁰ *Ibidem.* – P. 29.
- ⁴¹ Nesavaldības problemātika tiek aplūkota Aristoteļa «Nikomaha ētikas» VII grāmatā. Par saprātīgu mērenību sk.: III, 11–12. (Norādēs uz šo Aristoteļa sacerējumu es izmantoju šādus izdevumus. Aristotelis *Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater* – Oxford, 1894.; *Aristotle. Nicomachean Ethics. Translated with Introduction, Notes, and Glossary by T. Irwin* (2-nd ed.). – Indianapolis/Cambridge, 1999.)
- ⁴² *McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?* // *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl.* – 1978, Vol. 52 – Pp. 26–27. Makdauels atzīst, ka «šāds tikuma aplūkojums paredz augstu idealizācijas pakāpi. Labākais, ar ko mēs parasti sastopamies, kaut kādā mērā ir savaldības sabojāts. Taču, ņemot vērā to, kas ir īsts tikums, idealizācija nav kaut kas, no kā vajadzētu izvairīties vai par ko būtu jātaisnojas». (*Ibidem.* – P. 28). Makdauela Aristoteļa interpretāciju sk.: *McDowell J. Some Issues in Aristotle's Moral Psychology* // *Companions to Ancient Thought: Ethics.* Ed. by *S. Everson.* – Cambridge, 1998. – Pp. 126–128.
- ⁴³ Varētu iebilst pret manis izvēlēto piemēru, norādot, ka situācija nav morāli neitrāla. Lai izvairītos no šī iebilduma, mēs varam iedomāties kādu morāli neitrālu situāciju, kur aģenta rīcības iemesls būs neatkarīgs no kādas vēlmes. Iedomāsimies cilvēku – sauksim viņu par filosofu –, kurš ir atradis kādas filosofiskas problēmas risinājumu. Pieņemsim, ka ir vēla vakara stunda, un, tā kā visu dienu viņš ir strādājis, viņš jūtas noguris, taču viņš nolemj, ka viņam ir jāpieraksta savas domas, lai arī kā viņam to negribētos, jo pretējā gadījumā – kā tas bieži gadās – viņš varētu tās aizmirst. Svarīgs šajā situācijā ir fakts, ka šāda veida rīcības iemesli var funkcionēt (1) neatkarīgi no aģenta vēlmēm un (2) «apklusināt» citus rīcības iemeslus. Piemēram, papildinot aprakstīto gadījumu, mēs varam iedomāties, ka mūsu filosofam ir jāpabeidz kāds raksts, kurš ir jānodod nākamajā dienā, taču no tā nepieciešami neizriet, ka šajā gadījumā vienam rīcības iemeslam ir jāpārspēj otrs iemesls.
- ⁴⁴ *McDowell J. Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?* // *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl.* – 1978, Vol. 52 – P. 29.
- ⁴⁵ Tomēr jāatzīst, ka iebildums pret tikumu ētikā pausto nostādni, kurš jau ir ieguvis paradigmatiska iebilduma statusu un ierasti tiek minēts ētikas mācību grāmatās, ka tikumiskas rīcības kritērijs ir tikumisks aģents (Aristotelis šādu morāli nobriedušu cilvēku sauc par krietno (*ho spoudaios*)), dažos gadījumos var būt nepamatots. Iebildums daļēji zaudē savu spēku, ja mēs pārdomājam savu morālo (un ne tikai) praksi, un tieši – to, cik bieži mēs jautājam citiem cilvēkiem, kurus uzskatām par pieredzējušiem, kā rīkoties situācijā, kas pēkšņi ir mūs piemēklējusi. Jādomā, ka, līdzīga apsvēruma vadīts, arī Aristotelis pauda šādu nostādni.
- ⁴⁶ Piemēram, Aristotelis skaidri apzinās plaisu, kāda pastāv starp saprātīgas rīcības iemesliem un tikumiskas rīcības iemesliem. Viņš nošķir izveicību (*deinotēs*) – spēju izvēlēties rīcību, kas sasniedz jebkādu mērķi, un praktisko gudrību (*phronēsis*), kura nav iespējama bez pirmās, taču nav identiska ar to. Proti, praktiskā gudrība, atšķirībā no izveicības, nav iespējama bez rakstura tikumiem, un otrādi, t. i., praktiskā gudrība ir būtiski saistīta ar tikumu. (Sk.: «Nikomaha ētika», VI).

SUMMARY

The aim of the theory of moral motivation is to explain how moral requirements provide reasons for an agent to act according to principles of morality. According to one such theory, held by David Hume and adopted in different forms by many prominent modern philosophers, all our actions are explained in terms of beliefs and desires. The motivational force of reasons for actions is explained by the presence of two distinct psychological states – a desire of some end, and a belief that a particular action will promote the end desired by the agent. The theory does not allow for the possibility of desire-independent reasons for action and, as a consequence, the moral requirements can influence the agent's will only conditionally. Kant's conception of moral requirements as categorical imperatives was created to defend morality against, as he saw it, this contingent foundation. His aim was to show that moral requirements command the agent's will categorically, not contingently upon his possession of a desire. In her influential article «Morality as a System of Hypothetical Imperatives» Philippa Foot has shown that this theory is vulnerable to severe criticisms. She rejects Kantian assumptions and argues that immorality does not necessarily involve irrationality, and the normative character of moral requirements does not guarantee its reason-giving force. Her conclusion is that moral requirements must be considered only as hypothetical imperatives. John McDowell agrees that one need not manifest irrationality in failing to see that one has reason to act as morality requires, but nevertheless, he tries to resist Foot's conclusion that moral requirements are hypothetical imperatives. McDowell argues that prudential reasons are capable of motivating, independently of an agent's possession of a desire, and so, according to his position, are moral reasons. I suggest that his account is incomplete because it fails to provide any substantial distinction between prudential and moral reasons, but this distinction is necessary for explanation of the categorical character of moral requirements.

Key words: philosophy, ethics, motivation, reasons for action, categorical imperative, hypothetical imperative.

Vai heteronomijas princips ētikā ir savienojams ar brīvību?

Can the Principle of Heteronomy in Ethics Coexist with Freedom?

Ieva Lapinska

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulvāris 32, Rīga, LV-1050

E-pasts: lapinska@ml.lv

Rakstā analizēta autonomijas, heteronomijas, brīvības un morālas rīcības jēdzienu saistība Kanta, Levina, Sartra, feministiskās rūpju ētikas, komunitārisma un fenomenoloģijas koncepcijās. Rūpju ētika un komunitārisms, atšķirībā no kantiskās tradīcijas, uzsver morālās rīcības ierosmi interesē par cita cilvēka vai kopienas labklājību, nesaskatot šādā motivācijā brīvības apdraudējumu. E. Levina filozofijā visizteiktāk parādās heteronomijas un brīvības saistība, jēdziens «bagātinātā brīvība» izsaka morālu rīcību, kas nav saistīta ar autonomu, savas rīcības principus sevī rodošu subjektu, bet gan ar heteronomiju un sākotnējām attiecībām ar citu.

Atslēgvārdi: autonomija, atbildība, brīvība, ētika, heteronomija.

«Gribas **autonomija** ir visu morālo likumu un tiem atbilstošo pienākumu vienīgais princips; katra patvaļīgas izvēles **heteronomija** turpretim ne vien nerada nekādu pienākumu, bet drīzāk ir pretēja saistības un gribas tikumības principam.»¹ Šī Imanuēla Kanta (*Kant*) tēze spilgti raksturo saistību starp autonomiju un brīvību, kas iedibināta filozofiskajā tradīcijā. Autonomija kā pienākuma avots šajā gadījumā ir morālas rīcības kritērijs. Pretstatā tam autonomija un objektivitāte kā morālas rīcības mēraukla netiek lietota feministiskajā rūpju ētikā. Feminisma teorētiķes, kā Kerola Giligana (*Gilligan*) un Nela Nodīngsa (*Noddings*), nesaista rīcības ierosmi citā cilvēkā ar gribas paverdzināšanu. Autonomiju kā morāla pienākuma avotu apšaubījuši arī komunitārisma virzienam piederīgie filosofi, tādi kā Alesdairs Makintairs (*Macintyre*), Maikls Sandels (*Sandel*), Čārlzs Teilors (*Taylor*) un citi domātāji, kas uzsver, ka indivīds kā morāla būtne var atplaukt tikai kopienas kontekstā.² Kopienas lomas uzsvēruma, kas saistāms jau ar Aristoteļa atziņu, ka tikumu pilnība sasniedzama tikai polisā,³ neprasa nonākt pie principiem, kas nosaka rīcību, balstoties vienīgi uz sava prāta likumu vai racionālas izvēles apsvērumiem. Komunitārisms saistāms ar rīcības principu «atrašanu», nevis pilnīgu pašnoteikšanos. Raksturīgi, ka filosofi, kas morālos principus uzskata par atklājamiem, nevis iedibinātiem, atsaucas uz tradīciju, cilvēka dabu vai reliģiskām vērtībām un neprasa, lai to avots būtu cilvēka autonomijā. Līdz ar to jautājums par brīvības un morālas rīcības saistību ir atlikts, jo brīvības un autonomijas saistība šajā tradīcijā netiek apstrīdēta. Pietiekami

spēcīga ir arī Kanta aizsāktā tradīcija, kas prasa, lai morālās rīcības avots būtu pašā cilvēkā, un morālās rīcības raksturojumā sasaista autonomijas un brīvības jēdzienus. Te var pieminēt gan Edmundu Huserlu (*Husserl*), Žanu Polu Sartru (*Sartre*), gan Džonu Rolsu (*Rawls*), gan arī diskursa ētiku izstrādājušo Jirģenu Hābermāsu (*Habermas*). Tas ļauj šo dažādo filosofu koncepcijās atrast salīdzināmo – vai nu autonomija ir nozīmīgs morālās rīcības kritērijs, vai nav, autonomijas un brīvības saistība paliek neapšaubīta. Lai noskaidrotu, vai brīvība bez autonomijas ir iespējama, šajā rakstā centīšos meklēt atbildi uz jautājumu, vai heteronomijas princips ir savienojams ar brīvību.

Heteronomijas un brīvības saistība atrodama franču filosofa Emanuēla Levina (*Lévinas*) ētikā. Viņš heteronomijas jēdzienu saista ar universalizējamo ētisko principu pamatojuma rašanu, sākotnējā ētiskajā situācijā sastopoties ar otru cilvēku, tā neaizsargātību un morālo spēku.⁴ Taču brīvība, par ko viņš runā, ir nevis spontanitāte, bet gan «bagātīnātā brīvība» (*liberté investie*), brīvība, kurai vērtību piešķīris cits. Šo brīvības izpratni analizēšu sīkāk, lai atrastu atbildi uz rakstā uzdoto jautājumu.

Vērtējot savu koncepciju kā kantiskās līnijas turpinājumu,⁵ Levins atzīst, ka brīvības spontanitāte tajā nav tikusi apšaubīta, tikai tās ierobežotība uzskatīta par traģisku vai skandalozu. Brīvība ir pakļauta šaubām tikai tāpēc, ka tā uzspiesta pati sev, un, ja vien subjekts pats būtu varējis izvēlēties savu eksistenci, tad viss būtu attaisnots.⁶ Eksistenciālisma filosofijā gan var atrast arī tēzi, ka cilvēks ir izvēlējis arī savu eksistenci. Tā Žans Pols Sartrs, aprakstot eksistenciālo situāciju, kādā nonāk tas, kurš nav «prasījies piedzimt», atzīst, ka cilvēks ir pamests, «iesaistīts pasaulē, par kuru es esmu pilnīgi atbildīgs, nespējot, lai ko arī nedarītu, kaut uz mirkli izrauties no atbildības, jo esmu atbildīgs pat par savu vēlmi izvairīties no atbildības». Dzīvojot vai «mēģinot laupīt sev dzīvību, es apliecinu to, ka dzīvoju un uzņemos atbildību par to, ka dzīve ir slikta. Tādējādi kādā noteiktā nozīmē es esmu izvēlējis būt dzimušam».⁷ Tā ir atbildība par katru savu soli un arī par katru notikumu, jo subjekts ir to pieļāvis. Viss, kas notiek, ir mans, Sartrs saka. Tādējādi viņš atkal apliecina autonomijas vērtību.

Emanuēls Levins arī uzsver atbildības neierobežotību, taču viņam tas, kas notiek, nebūt nav paša īpašums. Gluži otrādi, Levins uzsver, ka arī pats (*soi-même*) nav radīts pēc savas iniciatīvas, kaut gan tādu iespaidu tiecas radīt apziņas spēles. Patību raksturo nevis rīcības autora atbildība par savu izvēli, bet gan atbildība par citiem, ko pats nav izvēlējis. Tas ir «anarhisks stāsts», Levins saka, «jo tas nav ne par brīvību, ne par tagadnē vai atminamā pagātnē brīvi pieņemtām saistībām, ne arī par verga atsvešinātību, lai arī atbildība par otru nozīmē, ka cits tiek iznēsāts tāpatīgajā».⁸ Un tā Levins nepieņem alternatīvu starp brīvu pienākuma uzņemšanos un verdzisku gribas heteronomiju, atzīstot, ka, meklējot brīvībai pamatojumu, viņš nenostājas ne pret racionālismu, ne brīvības ideālu.⁹

Savas rīcības noteicējamata atrašana universālā principā, vai tas būtu Imanuēla Kanta kategoriskais imperatīvs vai arī Džona Rolsa taisnīguma kā godprātības princips, paredz refleksiju par kopumu, citiem cilvēkiem un universāli cilvēcīgo, kas rodams katrā cilvēkā. Vai nu es meklēju likumu savā prātā un paredzu, ka tajā ir vispārcilvēciskais, vai arī, attālinājusies no savām atsevišķajām īpašībām un interesēm un spējot spriest tā, it kā varētu nonākt jebkura cita vietā, es «neziņas plīvura aizsegā»¹⁰ vienojos par sabiedriskās dzīves organizācijas principiem. Šis process jau paredz sākotnēju patiesības un morāles principu konstituēšanos vispārcilvēciskajā, ko sasniegt spēj atsevišķais cilvēks pats, tā nonākot pie brīvības. Taču Emanuēls Levins apstrīd morālās atbildības izcelsmi spējā saprast, kas ir universalizējama rīcības mēraukla vai kas ir tie patvaļas ierobežojumi, par

kuriem spētu vienoties visi. Tas ir cits cilvēks, kuru sastopot es jūtu savas spontanitātes neatbilstību pilnībai. Bet tas nav teorētisks salīdzinājums, kurā tiktu samērots mans priekšstats par pilnību un mana izpratne par pašas nepilnību. Levins skaidro Es un cita attiecības kā attiecības ar bezgalīgo, atsaucoties uz Renē Dekarta (*Descartes*) domu par domāšanas un pilnības idejas attiecībām – domājot par bezgalību, domājošā apziņa ietver sevī vairāk nekā tā spēj.¹¹ Edmunda Huserla fenomenoloģijas jēdzieniem runājot, Emanuēla Levina Es un cita attiecību izpratnes ietvaros otrs cilvēks nav raksturojams ar Es piederošai noēzei atbilstošas noēmas palīdzību, attiecības ar to ir attiecības ar bezgalīgo, kam nevar būt atbilstoša noemātiskā saturs.¹² Šo attiecību raksturošanai nav piemērots ne identifikācijas, ne intersubjektīvās simetrijas jēdziens. Aprakstot veidu, kā cits cilvēks tuvojas, Levins izmanto sejas (*visage*) jēdzienu. Raksturojot seju, Levins saka, ka tā ir kaila, pretojas tikt uztverta kā saturs, tā uzrunā, nevis parādās aplūkojama. Seja nav uzskatāma par fenomenu – fenomena jēga rodama tikai attiecību sistēmā, kurā tas ir, nevis izejot no tā paša. Ja fenomens parādās horizonta ietvaros, kontekstā, vai arī **kā tas jeb tā kā tas**, vai no esošā, kas saprotams tā attiecībās ar esamību, tad cits cilvēks savukārt nav tverams saprašanā.¹³ Runājot par seju, netiek raksturots cits kā kāds cits subjekts, kāds tas ir, bet Es attiecības ar citu.

Jāņem vērā arī, ka, runājot vispārīgos jēdzienos, Levins runā par konkrētību. «Absolūti cits ir otrs.»¹⁴ Šajā teikumā atklājas nozīmīgs aspekts Es un cita attiecību izpratnē, konkrētības uzstādījums. Nav kādas vispārīgas Es un cita vai Es un bezgalīgā attiecību struktūras, kuru piepildītu empīriski divu cilvēku attiecību gadījumi. Nav kādas citādības idejas, kuras atsevišķs gadījums būtu cits cilvēks. Te saskatāma Emanuēla Levina koncepcijas īpatnība. Tā, piemēram, Žans Pols Sartrs vienu no konkrēto attiecību ar otru veidiem – naidu – raksturo kā naidu pret visiem citiem viena cita personā.¹⁵ Imanuēls Kants cieņu pret citu cilvēku izskaidro šādi: «Viņa paraugs man atgādina par likumu, kas satriec manu iedomību, ja es šo likumu salīdzinu ar savu izturēšanos un uzskatāmi redzu, ka likums patiešām ievērots un tā izpildāmība [*Tunlichkeit*] pierādīta ar darbiem.»¹⁶ Cieņu izraisa likumu ievērojošās personas rādītais paraugs, likuma izpildīšana, ko viņš piepildījis. Arī runājot par pienākumu vienmēr izturēties pret cilvēku arī kā pret mērķi, nevis vienīgi līdzekli, Kants uzsver, ka cilvēce katrā cilvēkā – gan sevī, gan citā – man jātur svēta. Turpretī Levinam konkrētais cits cilvēks, kas uzrunā, ir absolūti cits, vienīgais cilvēks, kā Levins mēdz rakstīt. Singulārais liek Es būt atbildīgam bez jēl kādas atsaucē uz universālo. Tādēļ Es, sajūtot savas spontanitātes neatbilstību pilnībai, nesalīdzina priekšstatus un jēdzienus, bet gan piedzīvo saskari ar citu, kas ir «absolūta kaislība, jo pārņem bez jēl kāda apriori. Tādējādi apziņa tiek skarta, pirms tā izveido atnākošā tēlu, tiek skarta, pašai negribot. Mēs šeit atpazīstam vajāšanu, apšaubīšanu vēl pirms izjautāšanas un atbildību, kas ir viņpus atbildes logosa».¹⁷

Taču, runājot par Es un cita cilvēka attiecībām vaigu vaigā (*face-à-face*), Levins neapraksta empīriskus nejaušus notikumus vai psiholoģisku pārdzīvojumu. Viņš uzsver, ka atbildība par citu nav saistāma ar morāles sentimentālistiskās izpratnes dabiskās labvēlības jēdzienu.¹⁸ Levins meklē empīrisku situāciju nosacījumus, konkretizējot tās un savā manierē «atgriezoties» pie jēgas sākotnējās situācijas. Atsaucoties uz Huserla domu, ka fenomenoloģiskā redukcija jēdzienu parāda tā atkarībā no horizonta, kuru naivās attieksmes ietvaros domāšana nav apzinājusies, viņš ar īpaša veida fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību atgriežas pie aizmirstās konkrētības, vaigu vaigā ar otru cilvēku. Attiecībās vaigu vaigā ar citu notiek valodas sākotnējais notikums – runa kā atbilde.¹⁹ «Runa ir sākotnējās attiecības,» Levins raksta.²⁰ Es vienmēr runā pirmajā personā, un, prāta darbībai aizsākoties kā runai, subjekta vienīgums nav apdraudēts,

bet gan nostiprināts. Runa nav piederīga subjektam vienam pašam, tā ir uzruna, ko ierosinājusi vajadzība atbildēt. Levins nepiekrīt domai, ka tā ir valodas sistēma, kas runā caur cilvēkiem. Tā nav valoda, kas runā, ne arī «es domāju» subjekts, ne tīrais «Es»,²¹ runa ir kā atbilde citam cilvēkam no Es, kas ir vienīgais tālab, ka neviens nevar atbildēt viņa vietā. Prāts, kura sarunā ar citu konstituējas nozīmes, nav vispārīgais prāts, kura atsevišķs gadījums būtu kāds cilvēks. Ja racionalitāte ir valodiska, subjekts ir viens vienīgais, nevis pārindividuālas racionalitātes iemiesojums, viens eksemplārs no daudziem.²² Runu saprotot kā personisku atbildi un tādējādi kā ētisku rīcību, subjektivitāte parādās kā singularitāte: «Runā ietverta pārrāvuma un iesākuma iespēja.»²³

Levins nav atstājis bez ievēribas arī valodas sistēmisko pusi, kas nereti saistīta ar autonomijas apstrīdēšanu. Runa noris valodas sistēmas ietvaros, kurā jau ir sava nozīmju sakārtojuma sistēma, kurā zīmju nozīmes atkarīgas no to novietojuma, attiecībām ar citām zīmēm. Šādi saprastā valodā manifestējas patiesība kā esamības parādīšanās – šajā aspektā Emanuēls Levins pietuvojas Martīna Heidegera (*Heidegger*) valodas izpratnei. Tomēr Levins brīvību neskata atkarībā no patiesības izteikšanas vai valodas struktūru nosacītas saprašanas un motivācijas. Tas ir tikai viens aspekts, ko Levins sauc par «sacīto» (*dit*) – valoda nosauc vārdā, tā ir tematizācija. Nosaucot jutekliski tvertās lietas vārdā, tās kļūst par savā identitātē fiksētiem objektiem, runājot par kaut ko, tas tiek identificēts, attiecināts uz kādu horizontu. Kaut gan tematizācija ir ļoti svarīgs valodas aspekts – runājot Es dāvā pasauli citam un iedibina kopīgo –, tā neizsmēļ visu valodai raksturīgo un nesasaista sevi runātāju. Salīdzinot Levina un Makintaira uzskatus par atbildības avotu, jāsecina, ka arī te ir nozīmīgas atšķirības, jo Levinam tā nav kopiena, kas būtu morāles avots vai morālas rīcības mērķis, Levinam tas katrā gadījumā ir singulārais cilvēks. Valoda tādējādi saprotama kā kopīgo vērtību krātuve, bet pamudinājums ieguldīt tajā nācis no cita. Levins atzīmē, ka arī Huserlam zināšanu objektivitāti pamato iespēja, ka tās ir nozīmīgas ikvienam cilvēkam, ne tikai man, tās konstituētas ar atsauci uz citiem cilvēkiem. Daloties zināšanās un pamatojot tās kā objektīvas, es nevis paužu otram to, kas ir objektīvs, bet tieši attiecībās ar citu zināšanas noformējas, iegūst objektivitāti. Rakstot par valodu kā notiekošu attiecībās ar citu, Levins uzsver, ka valoda runā tur, kur nav nekā «sākotnēji» kopīga, tā nav kopīgu ideju komunikācija, kas vispirms paredzētu kaut ko kopīgu starp Es un citu.²⁴ Viņaprāt, nevērība pret šo komunikācijas iezīmi – tā neparedz kopīgo, bet iedibina to – ir raksturīga ontoloģijai. Te arī parādās vienlaikus gan zināma problemātikas un metodoloģijas kopība, gan atšķirība no Edmunda Huserla un Martīna Heidegera. Gluži kā Martīns Heidegers norāda uz esamības aizmiršanu, Levinam jānorāda uz jēgas rašanās attiecībās ar citu nepamanīšanu. Sakot, ka valoda neizsaka izveidojušos priekšstatus, tā neprasa universalitāti un vispārīgumu kā savus priekšnoteikumus, bet, gluži otrādi, pati ir to iespējamības nosacījums un priekšstatu veidošanās process, viņš atgriežas pie ontoloģijas notušetā.²⁵ Levins norāda, ka sarunā tiek likti pamati jēdzienu vispārīgumam, savas pasaules, kurā Es mājō pie sevis, lietas tiek dāvātas citam un ar šo kustību tiek iedibināts pats kopīgais un vispārīgais. Viņa teiktais nepieļauj komunikācijas un līdzdalības vienādošanu. Sarunā nepazūd sākotnēja vēršanās pie transcendentā cita, kas nav kopā ar mani «esamībā ar citu»²⁶, attiecības ar citu nav ietvertas manā esamībā – kas, pirmkārt, ir mana esamība, kurā konkrēts cits cilvēks ienāktu, iekļaujoties jau esošā struktūrā.

Taču būtisks ir otrs valodas izpratnes aspekts, kas īpaši svarīgs, runājot par heteronomijas principa vietu ētikā. Svarīgi, ka, lietojot valodu kā zīmju sistēmu, nepazūd pats uzrunāšanas notikums – ne tikai kaut kas tiek pateikts neizbēgami pasakāmā robežās, bet kāds, singulārs un vienīgais, uzrunā citu. Tas šķiet tik vienkārši, un tomēr tieši te,

manuprāt, slēpjas heteronomijas un brīvības attiecību atrisinājums. Uzrunā samanāms vēl viens valodas aspekts – «sacīšana» (*dire*). Ja «sacīšanai» nebūtu citas nozīmes kā «sacītā» izteikšana, tas pamatotu tēzi, ka subjekts ir atkarīgs no esamības un ka esamība ir atkarīga no subjekta. Sacītais ir ontoloģijas valstība, kurā runātāja un uzrunātā individualitāte izzūd teoretizēšanas noemātisko atbilstību vispārīgumā.²⁷ Levins mēģina runāt par valodu kā attiecībām ar transcendentu, apšaubot, vai sacīšana tiešām ir tikai sacītā aktīva forma. Levins izmanto fenomenoloģisko metodi – redukciju –, lai nonāktu atpakaļ pie «sacīšanai» piederīgās nozīmes pirms «sacītā»,²⁸ tā nonākot pie jēgas sākotnējās situācijas, pie Es un cita cilvēka attiecībām vaigu vaigā kā atbildes. Valodas kā vērstības uz citu un iekšup vērstā, pie sevis mītošā Es mezgļpunkts ļauj noformulēt attiecības starp valodā norisošo nozīmes veidošanās procesu un valodas sistēmu ar saviem nozīmju sakārtojuma noteikumiem. E. Levina darbu pētnieks Etjēns Feron (*Feron*) Levina subjektivitātes kā valodas izpratnē saskata iespēju, kā runāt par Es un tā dzīvi pasaulē, kurā tas mājō pie sevis, un atbildību pret citu bez pretstatījuma. Feron uzskata, ka valodā savienojas «priekš sevis» un «priekš cita».²⁹ Runājošais ir vērsts uz citu, tas nav «priekš sevis» un neatgriežas pie sevis. Te atkal saprotams, cik nozīmīga Levina filosofijā ir jēgas veidošanās attiecībās ar citu koncepcija – tā paver iespēju runāt par subjektivitāti attiecībās ar citu kā «vienu priekš otra» (*l'un-pour-l'autre*). Runāt nav izteikt jau pie sevis noformētas domas vārdos. Sākotnējā jēga veidojas sacīšanā, vēlāk noformējoties vārdā nosaukšanā, tāpēc «kas?», kurš runā, nav domājams kā sākotnēji esošs, substanciāls subjekts, kura attiecības ar citu «pēc tam» ir problēma. Valodiski saprasta subjektivitāte nav vispirms iekšējs, sevī noslēgts Es, kas pēc tam «sastopas» ar citu un runā ar to, bet tā vienlaikus ir kustība, kurā tā vēršas pie sevis kā Es un pavēršas pret citu. Levina filosofija nav «ceļš no transcendentālā solipsisma uz transcendentālo intersubjektivitāti».³⁰ «Pirms tam» nozīmētu laiku pirms cita, pirms laiciskošanās atbildē citam, taču atbildība kā atbilde attiecībās ar citu ir nepastarpināta. Šajā gadījumā attiecības ar citu nav Es projekts kā Sartram, kam subjekta attiecības ar citu ir un paliek subjekta paša īpašums, viņa paša projekts, un tādēļ «cieņa pret otra brīvību ir tukši vārdi. Pat ja mēs uzņemtos projektu cienīt kā brīvību, jebkura attieksme, kas mums būtu pret otru, būtu viņa brīvības, kuru mēs apņēmāmies cienīt, pārkāpšana».³¹ Levina ētikā atbildība par citu nevar būt subjekta projekts, gluži citādi – atbildība ir pasivitāte, taču tāda pasivitāte, kas nepaverdzina: «Galējā pasivitātē Pats (*Soi-même*) izbēg no pasivitātes vai no nenovēršamajiem ierobežojumiem, kam pakļauti attiecībās iesaistītie. Atbildības nesalīdzināmajās attiecībās cits vairs neierobežo tāpatīgo, to balsta tas, kas to ierobežo. Tieši te parādās ontoloģisko kategoriju pārdeterminācija, kas pārveido tās par ētikas jēdzieniem. Šajā vispasīvākajā pasivitātē patība – ētiski – atbrīvojas no cita un sevis. Tās atbildība par otru – tuvākā tuvums – nenozīmē pakļautību ne-es, tā nozīmē atvērtību, kurā esamības **būtība**³² iedvesmā pārsniedz sevi, tā ir atvērtība, kuras modalitāte vai priekšnojauta ir elpošana jeb, precīzāk, kuras pēcgārša tā pati ir. Bez jebkādas mistikas šajā elpošanā – jebkuras ziedošanās otram iespējamībā – aktivitāte un pasivitāte saplūst.»³³ Atbildība par citu nepaverdzina, bet tā arī nesākas kā subjekta projekts.

Valodiski izprastās attiecības ļauj runāt par attiecībām ar citu, kurās cits nav ierobežojošs jau ar to vien, ka viņa brīvība ir un nav padarāma par nebijušu. Ētiskās attiecības arī pieļauj, ka cits nav sekundārs attiecībā pret transcendentālo Es un tā jēgu piešķirošo darbību – Huserla transcendentālās redukcijas metodē Levins saskata subjekta brīvības realizāciju. Taču viņš uzsver, ka seja izsaka jēgu vēl pirms jēgu dodošās apziņas akta, un tādējādi attiecības ar citu ir pirms brīvības.³⁴ Tas vēlreiz atgādina, ka patiesības pamati Levinam ir ētiski, jo to pamati ir attiecībās ar citu, tā nav autonomas prāta darbības

rezultāts, tīri apziņas aktivitāte, brīva patiesības atrašana. Meklējot domāšanas veidošanas valodā, attiecībās ar citu, kļūst saprotama Levina doma, ka ētika ir nevis viena no filosofijas nozarēm, bet gan pirmā filosofija.³⁵ Jēgu veidojošais sākotnējais notikums – atbilde citam – ir ļoti nozīmīgs pavērsiena uz citu moments, kas ļauj runāt par attiecībām, kurās cits nav piesavināts un Es nav nebrīvs. Saskarsme ar citu nav divu brīvību sadursme. Huserls prasības, kas izriet no citām personām vai vispārības, uzskata par piesavināmām pašdarbīgi. Citas personas ietekme neapdraud prāta autonomiju, manu brīvību, ja es pati izlemju pieņemt to, tādējādi padarot to par savu īpašumu.³⁶ Nebūt ne tā Levins saprot veidu, kā subjekts tiek aficēts saskarsmē ar citu.

Attiecības pasivitātē ar otru cilvēku Levina izpratnē ir izstādītība ievainojumam, bet tā nav brīvība, nav Es pašnoteikšanās, kas tiktu ievainota. Es jeb pašapziņas nav pirms ievainojuma. Levins izmanto īpatnēju terminoloģiju, aprakstot kontaktu ar otru cilvēku. Viņš to sauc par apsēstību (*obsession*) ar citu, kurā es kļūstu ķīlnieks (*l'otage*), jo nav bijis momenta, kurā man brīvi izvēlēties savas saistības.³⁷ Apsēstība ir pati atbildības par citu asimetrija – būdama apsēsta ar citu, es nevaru gaidīt, ka cits tāpat būs apsēsts, es nevaru to panākt brīvi. Asimetrija ir nozīmīga attiecību ar citu raksturojumā, tā atgādina, ka Levins runā par sākotnējo jēgas veidošanās situāciju, pie kuras nonācis redukcijas ceļā, bet nevis par universalizējamu katram es un katram citam vienādi derīgu principu. Patiešām, kā viņš saka, prasīt no cita neierobežotu atbildību būtu prasīt cilvēka upuri. Atbildību par citu nenosaka kāds princips, ne arī kopīga piederība cilvēcei – kaut gan otrs, mans tuvākais, ir brālis, šī brālība ir pirms dzimtas kopības. Šajā gadījumā Levins atbildību par citu cilvēku pamato gaužām atšķirīgi no komunitāristiem, kas brālībā jeb kopībā saredz cilvēka iekļautību kopienā un morāles iesakņotību kopīgajā. Šis kopīgais ir pirms cilvēka, kas ir atbildīgs par otru.³⁸ Atbildībā mani izrīko «no ārpuses», traumatizējoši pavēl, neļaujot man interiorizēt pavēli priekšstatā un jēdzienā par pavēlošo. Man nepalīdz arī cilvēces vai mazākas kopienas tikumības kritēriji. Starp mani un manu tuvāko nestājas apziņa, tā parādās tikai pēc tam, kad es jau esmu apsēsta un izraudzīta būt atbildīga, vienmēr par vēlu, lai būtu jau izpildījusi savu pienākumu, un tādējādi – ķīlniece.³⁹

Dziļā iesaistītība cita liktenī satuvina Levina ētiku ar feministisko rūpju ētiku, taču metafiziskās subjektivitātes problemātikas risinājums apsēstības un pirms apziņas noritošas aficētības jēdzienos, manuprāt, tās arī būtiski atšķir. Kaut arī kopīga ir cilvēku individuālo attiecību vienam pret vienu akcentēšana un attieksmes pret citu raksturojums, tomēr rūpes ir ieinteresētība citas personas labklājībā, tās ir attiecības ar kādu cilvēku, kas nav vienīgi cilvēks vispār, pret kuru kā pret racionālu būtņi jāpilda vispārīgs pienākums. Arī rūpju ētikā heteronomijas princips ir atzīts, taču Levinu atšķir atbildības pirms apziņas izpratne – Levinam tā nav Es attieksme pret citu, jo Es nepastāv pirms attiecībām ar citu un atbildības, atbildības avots nav manī: «Šie notikumi neatgadās ar empīrisku Es, tas ir, ar jau postulētu un pilnīgi identificētu Es kā pārbaudījumi, kas izraisītu «vairāk pašapzināšanās» un pat rosinātu to «iedomāties sevi citu vietā». Tas, ko mēs šeit saucam par «pašu» (*soi-même*) vai «citu tāpatīgajā» (*l'autre dans le même*), kurā iedvesma rosina elpošanu, pašu psihi *pneuma*), apsteidz šo empīriju, kura kā esamības, Visuma un valsts daļa jau ir sistēmas nosacīta.»⁴⁰ Tomēr interesantas paralēles veidojas ar, piemēram, Kerolas Giliganas piedāvāto ētikas iedalījumu rūpju ētikā un taisnīguma ētikā.⁴¹ Ja Giligana šīs divas līdzāspastāvošās ētikas saista ar sievišķo un vīrišķo, tad Levins taisnīgumu uzskata par vēlākai pakāpei, domāšanai, teoretizējošai ētikai piederīgu, tas ir, par «esamības, Visuma un valsts daļu atšķirībā no neierobežotās atbildības par citu cilvēku, kas kā sākotnējā situācija raksturo ētikas aizsākumu vēl pirms

apziņas un priekšstatiem par taisnīgumu». Interesanti, ka arī Levins sākotnējai ētiskajai situācijai raksturīgajai atvērtībai ievainojumam piešķīris sievišķus vaibstus: «Ievainojamības augstākā jēga ir mātišķība, kas ir pilnīgi «priekš cita».»⁴²

Apsēstība, kas raksturo subjektivitāti kā «priekš cita», Levinam vēl nav apziņa. Apziņā, Levins raksta, aficētība pavēršas piesavināšanā, bet apsēstībā traumatizējošā aficētība ietiecas pirms atminamā laika, pirms brīža, kad var sākt sakopot uztverto. Taču «runa nav par bezapzināto»; Levina nostāja pret aizdomām, ko pret cilvēka identitāti vērš psihoanalīze un socioloģija, ir noraidoša. Tomēr viņš atzīst, ka modernajam antihumānismam, kad tas noliedz brīvas cilvēciskas personas, kas pati sev ir mērķis un iesākums, primaritāti, ir taisnība par spīti tiem iemesliem, uz kuriem atsaucas antihumānisms. Levins uzskata, ka humānismam var pārmet, ka tas nav pietiekami humāns, un antihumānisms sagatavo vietu subjektivitātei, kura postulē sevi pirms brīvas gribas un kuras mērķis ir otrs.⁴³ Šajā gadījumā brīvība pamato nevis pati sevi, bet gan to izsauc cits, tā ir brīvība, kurai vērtību piešķir atbildība – «otra klātbūtnē – privileģētā heteronomija – nenodara pāri brīvībai, bet piešķir tai vērtību».⁴⁴

Kā tas var būt, ka iespējams nebūt atbildīgam, ja atbildība ir pirms brīvības, pirms iespējas brīvi uzņemties vai atstāt nevērībā savu pienākumu? Pavēle, kas nāk no cita, balstās uz ētisku spēku, nevis cilvēka, tāda paša kā es, spēku piespiest mani kaut ko darīt. No šīs pavēles var vairīties, bet tas nav iemesls uzskatīt, ka tā neattiecas uz mani. Kā jau minēts, atbildība nav dabiska jūtu nosliece, labvēlība pret citiem cilvēkiem, taču tā apšaubā spontānitātes tiesības. Subjekts var runas plūdus notušēt savu sākotnējo atbildību, taču nemainīga paliek vēršanās pie cita sacīšanās. Iespēja vairīties no pienākuma vai runāt par savām tiesībām arī parādās līdz ar patības veidošanos attiecībās ar citu. Teorētiskā doma nāk pēc kontakta ar otru. Tuvumā, vaigu vaigā ar citu cilvēku, šajā sākotnējā situācijā vēl nav teorētiskās domas, un, pašam un citam paliekot divatā, tā arī nerastos. Atbildība te ir nepastarpināta, pirms jautājuma, un problēmas burtiskā nozīmē nav. Doma aizsākas kā jautājums, ko izraisa trešais (*tiers*).⁴⁵ Ko var pateikt par šo trešo? Tas ir cits cilvēks man un arī citam. Taču tie abi nav vispārīgas cita idejas iemiesojumi vai cilvēka vispār atsevišķi gadījumi, arī ne empīriski satikts vēl kāds cilvēks, kas gluži vienkārši stājas man ceļā. Trešais cilvēks uzlūko citu cilvēku sejā, vedot no nepastarpinātas, neierobežotas atbildības pie problēmas – kā rīkoties attiecībās ar daudzskaitlīgajiem citiem cilvēkiem, kā ir taisnīgi? Nepastarpinātai atbildībai blakus stājas nepieciešamība vērtēt un salīdzināt – ko cits ir nodarījis trešajam. Tā ir nesalīdzināmo, vienīgo salīdzināšana, kas diskursīvā veidā aizsāk izvērtējošo domu. Trešā ienākšana aizsāk patības un cita attiecību asimetrijas izmaiņas. Nesalīdzināmajam subjektam kļūstot par sabiedrības locekli, noformējas priekšstati, apziņa, un cita aizvietošana ar mani tiek mērīta un darīta mērenāka un, pateicoties pārejai pie teorētiskās domas, ir taisnība arī man.

Teorētiskā doma ir vispārīguma un salīdzinājuma sfēra. Filosofija, arī paša Levina filosofija, nevar iztikt bez vispārīguma un neizbēgami runā par ētiku vispārīgos jēdzienos, tā sākotnējo atbildību vaigu vaigā padarot par universalizējošas filosofiskās valodas tēmu. Tādēļ franču filosofe Katrīna Šaljēra (*Chalier*) jautā, vai arī Levina filosofijā nav atrodams «kantiskais moments»?⁴⁶ Tā kā nav iespējams pilnībā nodoties kāda cilvēka aicinājumam, jo vienmēr jāatceras trešais, kas uzlūko otru vaigā, tad subjektam jāpāriet pie salīdzinājuma un jālemj par savu rīcību. Vai arī Emanuēls Levins nenonāk pie autonomijas un brīvības saistības? Taču, kā atzīst Šaljēra, rosinājums domāt par taisnīgumu nāk no pienākuma pret citu. Patiešām, tas, ka citu cilvēku sejā uzlūko arī trešais, rosina taisnīguma idejas attīstību, bet vienmēr atceroties, ka vērtējuma sākums nav vispārībā:

«Tikai ķīlnieka situācijas dēļ pasaulē ir iespējams žēlums, līdzjūtība un tuvība, pat tas mazumiņš, kas tajā ir, pat vienkāršais «tikai pēc jums, kungs». Ķīlnieka nesituācija ir nevis solidaritātes robežgadījums, bet gan jebkuras solidaritātes nosacījums.»⁴⁷ Turklāt, manuprāt, ir ļoti svarīgi, ka domāšana nav vientuļa Es īpašums, bet uzreiz jau ir kopā ar citu. Levins neformulē morālas rīcības principus, bet atgādina par nepieciešamību šādus principus samērot ar sākotnējo – ar cita cilvēka vēšanos pie manis un manu atbildību, vienlaikus arī parādot, kā heteronomija nepaverdzina. Sarunā ar citu noformulējoties jēgai, no cita nākošās morālās prasības brīvību neierobežo, bet gan ierosina tās veidošanos.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ *Kants I.* Praktiskā prāta kritika. – Rīga, 1988. – 62. lpp.
- ² *Makintairs A.* «Vai patriotisms ir tikums?» // Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomācija. – Rīga, 1998. – 426 lpp.
- ³ *Aristotelis.* Nikomaha ētika. – Rīga, 1985. – 102. lpp.
- ⁴ Franču filosofa Emanuēla Levina filosofiskā koncepcija aplūkota vairākās publikācijās latviešu valodā. Atsevišķa nodaļa viņam veltīta M. Rubenes grāmatā «No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos» (Rīga, 1995). Viņam veltītas lappuses arī M. Kūles un R. Kūļa grāmatā «Filosofija» (Rīga, 1996), S. Lasmanes grāmatā «Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam» (Rīga, 1998), kā arī viņas rakstā «Ekscentrisms XX gadsimta 70.–90. gadu ētikā» (Kentaurs XXI, 2000, Nr. 21.) Šajā numurā publicēts arī V. Šmīda raksts «Es atpazīstu šo seju», kā arī fragmenti no E. Levina grāmatas «Ētika un bezgalīgais».
- ⁵ Salīdzinot E. Levina un I. Kanta uzskatus par heteronomiju un autonomiju, es nepretstatu viņu filosofisko domu kopumā. Levins daudzkārt atsaucies uz domu, ka cilvēku nevar saprast, pamatojoties vienīgi uz teorētiskā prāta iespējām.
- ⁶ *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – Paris, 1990. – P. 81.
- ⁷ *Sartrs Ž. P.* Brīvība un atbildība // Kentaurs XXI, 1995, Nr. 8. – 85. lpp.
- ⁸ *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – Paris, 1992. – P. 167. Termins identitātes ar sevi apzīmēšanai «*le Mème*» tulkots kā «tāpatīgais». Šo jēdzienu mēdz tulkot arī kā «tas pats». Termins «*l'autre*» tulkots kā «cits», «*autrui*» – kā «otrs». Jāņem vērā, ka, runājot par citu, Levins runā par to kā par ārēju pret attiecībām, nevis paību ierobežojošu citu tāpatīgā sfērā.
- ⁹ *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – Paris, 2001. – P. 338.
- ¹⁰ *Rolss Dž.* Politiskais liberālisms // Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomācija. – Rīga, 1998. – 152. lpp.
- ¹¹ *Descartes R.* Méditations métaphysiques. – Paris, 1992.
- ¹² *Lévinas E.* Transcendance et hauteur // Liberté et commandement. – Paris, 1996. – P. 77.
- ¹³ *Comme, en tant que.* – Sk.: *M. Heidegers.* Esamība un laiks, 32. §.
- ¹⁴ «*L'absolument Autre, c'est Autrui*»: *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – Paris, 1990. – P. 28.
- ¹⁵ *Sartre J. P.* Being and Nothingness. – London, 1996. – P. 411.
- ¹⁶ *Kants I.* Praktiskā prāta kritika. – Rīga, 1984. – 103. lpp.
- ¹⁷ *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.
- ¹⁸ *Ibidem.* – P. 195.
- ¹⁹ *Lévinas E.* Liberté et Commandement. – P. 51.
- ²⁰ *Lévinas E.* L'ontologie est-elle fondamentale? // Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. – Paris, 1991. – P. 17.
- ²¹ *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 122.
- ²² *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – P. 242.
- ²³ *Lévinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – P. 87.

- ²⁴ Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – P. 71.
- ²⁵ Peperzak A. From Intentionality to Responsibility: On Levinas' Philosophy of Language // The Question of the other: essays in the contemporary continental philosophy. Ed. by Dallery A. B. and Scott C. E. – New York., 1989. – P. 18.
- ²⁶ Sk.: M. Heidegers. Esamība un laiks. – 26.–27. §.
- ²⁷ Peperzak A. From Intentionality to Responsibility: On Levinas' Philosophy of Language.
- ²⁸ Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. – P. 139.
- ²⁹ Feron É. De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Levinas. – P. 70.
- ³⁰ Huserls E. Parīzes priekšlasījumi // Fenomenoloģija. – Rīga, 2002. – 343. lpp.
- ³¹ Sartre J. P. Being and Nothingness. – P. 409.
- ³² Jēdziena «būtība» (*essence*) lietojumu 1974. gada darbā *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* («Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības») Levinas atrunā piezīmē pirms darba sākuma un vairākās vietās tekstā lieto *essence* kā ekvivalentu franču jēdzienam *être* (esamība/būt/būtne), atšķirībā no *étant* (esošais), vai vācu *Sein*, atšķirībā no *Seiendes*, kā *être* abstraktas norises izteicēju. Esmu to šeit tulkojusi kā «būtība», bet jāņem vērā Levina norāde, ka viņš nelietos šo jēdzienu tā tradicionālajā, jēdzieniem «eidoss», «eidētiskais» atbilstošajā nozīmē.
- ³³ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 182.
- ³⁴ Lévinas E. En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. 3^e édition suivie d'essais nouveaux. – Paris, 1974. – P. 39.
- ³⁵ Lévinas E. Éthique comme philosophie première. – Paris, 1989. – P. 108.
- ³⁶ Huserls E. Garīgās pasaules konstitūēšanās // Fenomenoloģija. – 136. lpp.
- ³⁷ Apsēstība (*obsession*), ķīlnieks (*l'otage*), arī aizstāšana (*substitution*) paša un cita attiecību aprakstā ienāk līdz ar 1974. gada darbu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Darbā *Totalite et infini* (1961) lietoti sejas, epifānijas, sarunas un metafiziskās vēlmes jēdzieni.
- ³⁸ Dvorkins R. Brīvība, vienlīdzība, kopība // Mūsdienu politiskā filosofija. Hrestomātika. – Rīga, 1998. – 269. lpp.
- ³⁹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 141.
- ⁴⁰ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 183.
- ⁴¹ Gilligan C. In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. – Cambridge, 1982.
- ⁴² Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 170.
- ⁴³ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 203.
- ⁴⁴ Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité. – P. 88.
- ⁴⁵ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 247.
- ⁴⁶ Chalier C. Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas. – Paris, 1998. – P. 98.
- ⁴⁷ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – P. 186.

SUMMARY

The concepts of autonomy, freedom and moral action are inherently connected in the Kantian tradition, but the ethics of care, as well as communitarianism and non-normative ethics of Emmanuel Levinas do not consider the autonomy and morality of moral agents to be interdependent. Ethics of care and communitarianism do not put the weight of morality in the source of action. Levinasian ethics explicitly favour heteronomy – a privileged heteronomy in the presence of the other. This is a kind of heteronomy which does not exclude but, on the contrary, invests in freedom.

Key words: autonomy, responsibility, freedom, ethics, heteronomy.

Normas un vēlmes saikne ētikā

Normativity and Desire in Ethics

Skaidrīte Lasmane

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulvāris 32, Rīga, LV-1050

E-pasts: lasman@latnet.lv

Rakstā analizētas morālās jēbūtības un vēlmes attiecības ētikā, uzsverot to saikni, nevis pretnostatījumu un konfrontāciju. Pasvītotas atsevišķas tendences vēlmes atbrīvošanā no vērtību un normu ierobežojumiem, kā arī norādīts uz morāles kā sociālas integrācijas līdzekļa pretrunīgo vērtējumu 20. gs. ētikas teorijās: pirmkārt, uz morālās jēbūtības un disciplīnas nozīmes mazinājumu vēlmju brīvības vārdā dekonstruktīvismā, īpaši dzīves mākslā, un, otrkārt, uz tikuma kā morāles vēlmes izteicēja uzsvērumu tikumu ētikā, atbrīvojot morāli no universālas normas rigorozitātes.

Atslēgvārdi: ētikas struktūra, jēbūtība, vēlme, sociālā integrācija.

Ievads ar nejausu izteikumu. Hjū J. Silvermans (*Silverman*)¹ krājuma «Filosofija un vēlme» (*Philosophy and Desire*, 2000) ievadā norāda uz divām pamatvēlmēm, kurām veltīta liela uzmanība 20. gadsimta filosofijā – seksuālajām jeb libidinālajām un varas vēlmēm. Vienu – seksuālo vēlmju jeb libido – apguve saistāma ar Zigmunda Freida (*Freud*) vārdu, savukārt varas vēlmes filosofija, atbilstoši Silvermana uzskatiem, attiecināma uz Hēgeļa (*Hegel*) kunga/verga dialektiku un tās izvērsumu 20. gs. varas filosofijā.

Pamatvēlmju raksturojumu pavada kāda maza, it kā nejausa piezīme par to, ka abas minētās, viena otrai opozīcijā esošās un tajā pašā laikā savstarpēji papildinošās vēlmes, kas saistās ar dziņu, kaislību enerģiju, no vienas puses, un baudu, kas pavada enerģijas izlādēšanos, no otras puses, papildina vēl kāda vēlme, – vēlme **turēt šīs minētās dzīvnieciskās vēlmes uzraudzībā, mazināt to pārmērības, saskaņot un kontrolēt tās.**² Kas ir šī nejausi, it kā starp citu minētā dīvainā saskaņojuma vēlme, kāda vieta tai atvēlēta ētikas teorijā? Kā vēlmes un vēlamais savienojams ar ētikas teorijā un morāles pieredzē uzsvērtu ierobežojumu un pašierobežojumu pieprasījumu? Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, ielūkosimies ētikas vēsturē un mūsdienu ētikajā domāšanā.

1. Vēlme (lat. – *dēsīdēriums*, fr. – *désir*, angļu – *desire*, vācu – *Begierde*) izsaka nozīmīgu cilvēka aktivitātes stimulu un mērķi. Vēlmes neparastais spēks un tā ietekme nav tikai modernās ētikas saturs. Šīs problēmas apzināšanās sākusies jau antīkajā ētikā un veido vienu no pastāvīgām ētiskās domāšanas līnijām kopš Platona un Aristoteļa. Vēlmju enerģija parasti saistās ar priekšstatiem par neapreķināmu spontanitāti, kas tiek

saukta par kaislību stihiju, iekāri, baudkāri utt. un bieži veido ļaunuma pamatojumu. Vēlme atzīta par aktivitāti, kas intensificē rīcību, bieži būdama pretrunā ar prāta un gribas, kā arī ar normas un nepieciešamo ierobežojumu virzieniem. Aristoteļa ētikā vēlmju spēkam pretī stājas racionālā dvēseles daļa. Tās spēja apzināties un ierobežot vēlmju kaislības padara iespējamu tikumu, ar kura starpniecību gūstama pilnīgāka kopdzīve valstī un lielāka saskaņa ar sevi, autarķiski virzot dzīvi pretī mērķim – dvēseles aktivitātei ceļā uz augstāko labumu. Kristīgajā ētikā savukārt vēlmju enerģija ierobežota par labu transcendentajam ticības mērķim. Kopā ar dabiski ķermenisko eksistenci vēlmes izsaka patoloģisko (Kants), antiracionālo daļu, kurai Eiropas tradīcijā pretstatīta prāta un racionāla labā izpratne. Dabiski haotiskās un nejaušās vēlmes un to savtīgums pozicionēts pretstatījumā kristīgajai ticībai, kā arī jauno laiku racionālajai kārtībai un ētikai. Imanuela Kanta (*Kant*) ētikā vēlmju spontānās brīvības vietā likta cilvēka cieņu apliecinoša racionālā pienākuma brīvība, kas izriet no kategoriskā pienākuma imperatīva.

Taču attiecībā uz vēlmju izpratni Eiropas ētikā nav raksturīga vienbalsība. Tā, piemēram, Deivids Hjūms (*Hume*) atzinis vēlmju nozīmi ētikā, apšaubot, vai rāms racionalisms spēj uzturēt tikumību.

Frīdriha Ničes (*Nietzsche*) imorālisms uzskatāms par pirmo spēcīgāko opozīciju normas racionālismam un vēlmju spēka apkarojumam ētikā. Ničes varasgribai – dabiskam vēlmju spēkam un dzīvotgribai – piedēvēta lielāka vērtība nekā nolīdzinošai normai kristīgās ētikas garā. Šī pozīcija, kas rehabilitē dabisko vēlmju spontanitāti un vitalitāti varasgribas veidā, nostājas pret morālo normatīvismu, universālu pienākumu un ir galvenais balsts 20. gs. dekonstruktīvisma teorijām jeb vēlmju ētikai. Vēlmju nozīmi 20. gs. pastiprina psihoanalītiskā teorija: Freida psihoanalīzē vēlmes saistās ar dzīvības erotisko dziņu un tanatosu jeb nāvesdziņu; Žaka Lakāna (*Lacan*) uzskatos tām ir rasts pamatojums gan bioloģijā, gan simbolikā.

Vēlmes produktivitāte īpaši izcelta Žila Delēza (*Deleuze*) notikuma filosofijā, kur marksistiskā materiālisma garā saprastā bezorgānu ķermenī notiek nejaušas vēlmju plūsmas, kas veido nestabilu un dinamisku attiecību tīklu. Vēlmju dabiskā spontanitāte no aizdomu un normatīvai disciplīnai pakļaujamas patoloģijas pārvērsta par produktīvu, kultivējamu un vairojamu vērtību.

Vēlmes izpratnē pastāv divas orientācijas. Viena no tām akcentē vēlmes saikni ar kādas vajadzības (**neesošā, pietrūkstošā**) apmierinājumu (Hēgelis), otra atzīst vēlmju pašierosinošo raksturu un spēju būt par jaunu formu sākumu (Žils Delēzs/Fēlikss Gvatāri (*Guattari*)).

Lai labāk izprastu vēlmes kopsakaru ar ētiku, nedaudz jāpakavējas pie ētikas teoriju struktūras. Katrā nozīmīgā morāles filosofijā varam saskatīt četrus savstarpēji saistītus komponentus jeb elementus.

1. **Jabūtība/vēlamība** – valodā izteiktā idealitāte, ireālais jeb transcendentais komponents, projekts vai programma (principi, normas, vērtības, ideāli utt.), kas norāda uz pilnīgākas (pareizākas, labākas, taisnīgākas utt.) izvēles un rīcības iespējamību, nepieciešamību un vēlamību.
2. **Cilvēktēls** – ideālas programmas pamatojuma avots un ontoloģisks nosacījums, kurā ietverts vēsturiski mainīgs priekšstats par cilvēku. Parasti tas saistās ar cilvēkam piemītošu nepabeigtību, potenciālu mērķu (interesu, nodomu, vēlmju) un spēju apzināšanu, īpaši spēju apzināties sevi, savu īstenību un mainīt to.

Cilvēktēls pretendē uz realitātes atgādinājumu, kur nepilnīgā esamība ietver potenciālu pilnīgāku citādību, kas gūstama atvērtībā absolūtai vai universālai morāles programmai.

3. **Tehnika** – līdzekļu piedāvājums alternatīvai izvēlei un rīcībai, lai tuvinātu īstenību ētiskajai jābūtībai/vēlamībai.
4. **Rezultāts** – ieguvuma, seku, rīcības efekta (rezultāta) paredzējums un tā lietderības vērtējums, kas vienlaikus noder par morālu mērķu avotu.

Veidojot to vai citu ētikas teoriju jeb morāles filosofiju, parasti visi komponenti ir loģiski sakārtoti un savstarpēji saskaņoti.³

Pirmais komponents – jābūtība/vēlamība –, kā liecina ētikas vēsture, atzīstama par morāles filosofijas identificējošo sastāvdaļu. Atkarībā no projekta jeb mērķu pasaules (Kristīne Korsgora (*Korsgaard*))⁴ izšķirami vairāki ētisko teoriju veidi, kuru klasifikācijā visbiežāk minēta triāde – teleoloģija, deontoloģija, utilitārisms (konsekvenciālisms).

Teleoloģija jeb mērķu ētika, kas parasti saistīta ar Aristoteļa vārdu, norāda uz augstāko labumu, kura sasniegšana nav iespējama bez tikumu (paradumu, zināšanu un noturīgu īpašību, kas iegūtas vingrinoties) klātbūtnes. Augstākā labuma (*eudaimonia*) sasniegšana nav iespējama bez intelektuāliem jeb prāta tikumiem, pie kuriem pieder gudrība un zināšanas, kā arī bez drosmes, savaldības (vai mērenības) un taisnīguma, un vēl citiem racionāliem paradumiem.

Deontoloģija akcentē stingru morālas gribas un motivācijas nepieciešamību un izsaka to rigorozas pavēles izteiksmē, piemēram, Kanta pienākuma imperatīvā, atstājot šādu projektu bez teleoloģijā minētajiem laimes, baudas vai kāda cita gluži cilvēciska ieguvuma jeb labuma nosacījumiem un uzsverot beznosacījuma pienākumu: tu vari, jo tev tas ir jādara.⁵

Trešā teoriju grupa – utilitārās teorijas jeb konsekvenciālisms – uzsver vēlamo seku, rezultātu nozīmi un sagaidāmo efektu, kas racionāli izskaitļojams, tādējādi padarot morālās aritmētikas aprēķina rezultātu par pragmatisku mērķi, ko izsaka formula – pēc iespējas lielāka bauda, laime, labums no visiem iespējamajiem vai arī – pēc iespējas lielāks labums pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam.

2. Morālā jābūtība/vēlamība, kurai atbilstoši raksta problemātikai turpmāk būs velfta galvenā uzmanība, ietver norādi uz to, kas ir nepieciešams, iespējams un vēlams, lai modificētu sevi, savu rīcību un attiecības ar citiem, kam seko pamatojums, kāpēc viena jābūtība/vēlamība ir labāka par citu un kāpēc tai dodama priekšroka salīdzinājumā ar citiem piedāvājumiem ētikas vēsturē.

Ētiskais ideāls vienlaikus ietver divas it kā savstarpēji nesavienojamas ievirzes – vēlamību un nepieciešamību. Tas atzīts par iespējamu īstenību, kura vienlīdz vajadzīga (un to pamato ētika), kā arī vēlama, tāpēc ka pamatoti nepieciešama un vajadzīga. Morāli citādei, pilnīgākai rīcībai var iedvesmot tā iztēle, kura izaug no nepilnīgās, katreiz vēsturiski citādas cilvēka īstenības, lai nodrošinātu pilnīgāku izvēli, situācijai atbilstošu individuālu un sociālu rīcību un dzīvi kopumā.

Pamatojums vēlamības un nepieciešamības savienībai rasts ideāla jēgas un vērtības atzīšanā. Ideāls ir saprātīgi, leģitīmi noteikts un īstenošanai pieņemts, kad tas ir apzīmots ar vēlamā un nepieciešamā saiknes zīmogu. Ētiskais ideāls kā vēlama nepieciešamība tādējādi nav nepiepildāmas vīzijas veidošana, bet adresēts praktiskam īstenojumam darbībā, kas līdz ar to būtiski ļauj nošķirt to no romantiskās pāriķdienišķās idealitātes,

kurās nolūks ir iegūt citu pieredzi pēc iespējas lielākā distancētībā no īstenības. Pat absolūtas idejas gadījumā ētika norāda uz saikni ar praktisku darbību, kurā var vismaz tuvināties augstajam ideālam. Ētika veido ideālu realitāti kā jēgpilnu iespējamību, nevis absurdu, kaitīgu, pašmērķīgu fantāziju. Vērtības jēdziens ietver vajadzīgu un vēlamu potencialitāti.

Kopā ar apliecināto ievirzi ētikā programma norāda uz izslēdzamo vai nepieļaujamo rīcību, ietverot to priekšstatos par pilnību vai pareizību. Programmātiskā konstrukcija tādējādi attiecināma uz «dzīves lietām» – uz to, kā būtu vēlams, iespējams vai nepieciešams rīkoties un dzīvot, lai sasniegtu pilnīgāku stāvokli sev, citiem, sabiedrībai; kā izvēlēties, rīkoties, dzīvot pilnīgāk, labāk, pareizāk (perfekcionisms), laimīgāk (eudaimonisms), baudpilnāk (hedonisms), rezultatīvāk (utilitārisms, pragmatisms) utt. – katrā ziņā citādāk nekā tad, ja šīs alternatīvās ideālās orientācijas un sekošanas tai nebūtu vispār vai arī tās pietrūktu izvēles situācijā kā viens no motivācijas elementiem.

Morāli vēlamā jābūtība ir iespējama racionalitātes kontekstā. Morāle ir savdabīga racionalitātes forma, kura balstās uz cilvēka spējām izvirzīt mērķus, rast atbilstošus līdzekļus (tehnika), pretoties nelabvēlīgiem iekšējiem un ārējiem apstākļiem darbībā, kontrolēt un izvērtēt rezultātus, lai veicinātu vienus un atteiktos no citiem.

Ētika ir jēgpilnas rīcības refleksija. Ja cilvēks, kādu to priekšstata attiecīgā laikmeta filosofija, būtu pilnīgs, labs, nevainojams, absolūts utt., ideālā pasaule un pūles (gan refleksīvas, gan institucionāli praktiskas) tās veidošanai būtu liekas. Ir vajadzīgs kāds jābūtības pieprasījums un jēgas pamatojums, un tas rasts cilvēktēlā jeb priekšstatā, kam piemīt kāda divējādība, kura izteikta Kanta divos cēlonības veidos – patoloģiskajā dabiskajā un brīvības cēlonībā. Līdzīgu divējādību izsaka Edmunda Huserla (*Husserl*) fenomenoloģija, kura uzsver cilvēka spēju pacelt «sevi pāri visām pasaulīgajām interesēm», vienlaikus atzīstot, ka tās «tomēr man piemīt»⁶.

Ētika praktiski iesaistās motīvu un rezultātu citādošanā, lai tie atbilstu citu vēlmēm, komunikācijai un dzīvei kopā ar citiem. Tā atzīst un pieņem par faktu vēlmju pretrunīgo dažādību un vienlaikus izvērtē tās. Ideālais komponents atvieglo izvērtēšanu un kalpo par pamudinājumu tapt, pārtapt, dinamiski dzīvot, radīt sevi, pārveidoties – te būtu vietā vēl daudzi citi transcendējoša satura darbības vārdi.

Neparasti vēsturiska un daudzveidīga ir ideālā tapšanas programma. Tajā akcentēta gan ikdienišķi pieprasīta jābūtība, gan vilinoša un noslēpumaina absolūtā sfēra. Šāda klasificējoša teoriju divdabība analizēta Džordža Eduarda Mūra (*Moore*) darbā «Morālās filozofijas daba»⁷. Tajā nošķirta praktiski īstenojama morālā jābūtība (morālais pienākums, uzdevums) no ideālās orientācijas, kurai piemīt zināma nerealizējamība vai pat pašvērtība. Līdzīgi arī Ludviga Vitgenšteina (*Wittgenstein*) uzskatos nošķirtas divas ētikas. Viena saistīta ar reāli piepildāmu un praktisku normu, otra – ar absolūto ideālu, kuram Vitgenšteina «Lekcijā par ētiku» piedēvēta noslēpumaina nepasakāmība.⁸ Arī Žaks Deridā (*Derrida*), atsaucoties uz Sērena Kirkegora (*Kierkegaard*) paradoksālo morāles izpratni, nošķir universālo, vispārpieņemto, dekonstruējamo morāli un absolūto, noslēpumaino atbildību. Minēto un citu filosofu darbos tādējādi norādīts gan uz vajadzības izteiksmi, kas vairāk izpaužas universālas normas jēdzienā, gan uz absolūto, noslēpumaino ideālu vēlējuma izteiksmē.

3. Valodas izteiksme. Normatīvās jābūtības un vēlamības klātbūtne izpaužas arī valodā. Valodniecība uzsver vajadzības un vēlējuma izteiksmes nevienādīgo, daudznozīmīgo un plūdeno semantiku. Nedaudz pakavēsimies pie modalitātes morfoloģijas

un mācības par izteiksmēm – īstenības, vēlējuma, vajadzības, pavēles u. c. izteiksmes veidiem. Pārnēsot modalitātes semantisko zonu un izteiksmju mācību citā – ētisko teoriju – kontekstā, pavērosim morāles valodu un to, kā vēlamais saistīts ar nepieciešamo un pāriet viens otrā.

Vispārīgā morfoloģija norāda uz divām joslām (centriem jeb komponentiem) modālo darbības vārdu dinamiskajā semantikā.⁹ Divjoslu modalitāte ietver, pirmkārt, vērtējumu jeb runātāja attieksmes izteikšanu pret situāciju, kuru ētikas teorijā saucim par morālo, epistēmisko vērtējumu, un, otrkārt, irealitāti jeb ideālas situācijas stāvokli attiecībā pret reāli pastāvošo jeb esošo, ko izsaka plašā īstenības izteiksme.

Vērtējums ir apziņas dzirnavās intencionāli pārstrādāts uztvērum, kuru pavada domājoši refleksiīva attieksme pret savu vai citu rīcību. Pārstrādātības intensitātes amplitūda ir visai liela un situatīvi dažāda, bet arvien tāda, kas pauž komunikatora attieksmi pret to, ko viņš vēsta. Īpaši uzsveramas ir epistēmiska un morāla vērtējuma semantiskās zonas. Gan epistēmiskais, gan arī morālais vērtējums izsaka attieksmi pret kādu notikumu, situāciju: izteikšana notiek ar apzīmētājiem *labs, atbildīgs, taisnīgs, godīgs* utt. attiecībā uz morāla rakstura parādībām vai *patiešs/nepatiešs* epistēmiskā vērtējuma semantiskajā zonā. Turklāt epistēmiskais vērtējums ne vienreiz vien 20. gs. ētikā piemērots morālei, meklējot tā izteikumos pārbaudāmas un patiesuma kritērijiem atbilstošas zināšanas.¹⁰ Morāles izteikumiem piemērojami epistēmiskās varbūtības izteicēji *diez vai, varbūt*, kuri attiecas uz varbūtēju vai uz notikušu pēcfakta situāciju; epistēmiskas gaidas (mazticams, ticams, iespējams stāvoklis) ar tā daudzajām pakāpēm, epistēmiskas negaidītības jeb pārsteiguma izteicējs – admiratīvs.¹¹

Otra modalitātes josla saistāma ar irealitāti. Gramatiski tā izteikta vajadzības, iespējāmības un vēlējuma izteiksmē. To veido iespējamības/nepieciešamības, kā arī vēlamā semantika. Ireālā modalitāte attiecas uz situācijām, kurām nav, nevar vai nedrīkst būt vieta īstenībā. To izsaka trīs darbības vārdi – *gribēt, varēt/spēt, vajadzēt*. Modālie rādītāji izsaka kādu alternatīvu pasauli, kura ir nenoteikta un dinamiska, bet vajadzīga un vēlama. Tā aprakstīta Aristoteļa iespējamības un nepieciešamības kategorijās. Turklāt vēlējuma izteiksme (*vēlēties, gribēt*) jeb dezideratīvi ietver gan vērtējumu, gan iespējamību/nepieciešamību. Vēlamība pāriet nepieciešamībā, deontoloģijā, bet jābūtība – iespējamībā un nepieciešamībā. Tas ir dinamisks nozīmju tīkls, kas raksturo grūti nošķiramu vēlējuma un vajadzības (nepieciešamības) nozīmju tuvību.

Ireālais komponents parasti valodā ir izteikts ar modālajiem darbības vārdiem *gribēt, vajadzēt, vēlēties* utt., kuru semantiskais lauks ļauj identificēt praktiskās morāles filosofijas jeb ētikas dinamiskās robežas, konstruējot priekšstatu par to, kā dzīvot citādi jeb kā veidot alternatīvu pašam savai domāšanai, rīcībai un dzīvei kā situāciju kopumam. Minēto alternatīvu nenodrošina tie līdzekļi, ar kuriem ir tuvināmi ekonomiskie, politiskie vai tehniskie mērķi. Zinātnes un tehnikas, kā arī komunikatīvo tehnoloģiju panākumi maz attiecas uz morāles tehnoloģijām, kuru nodrošinājumam var kalpot galu galā vien cilvēka paša *vēlēties, gribēt, varēt*.

Lai arī problemātiski, tomēr *varēt* ir atkarīgs no ārējiem un iekšējiem nosacījumiem, pie kuriem pieder arī vēlmju (*gribēt*) komponents. Minētās irealitātes izpausmes vispārīgajā morfoloģijā izsakāmas šādi: 1) ja X grib P, tas nozīmē, ka, pirmkārt, P nepieder realitātei (cilvēks, kā zināms, var gribēt to, kas vēl nepastāv). Gadījumā, ja grib pastāvošo kā Fausts – «mirkli, kavējies», vēlme attiecas ne tikai uz aktuālo situāciju, bet arī uz nākotni, kurā tā piepildāma; 2) cilvēks grib to, ko atzīst par labu, vērtīgu. Vēlme/nodoms

atzīstams par vidutāju starp ireālo un reālo joslu, bez kura nenotiek iespējamības/nepieciešamības piepildījums.

Kā secināms no minētās modalitātes ainas, vēlamība, vēlme, nodoms jeb aktīva, intensīva vēlme, ko izsaka darbības vārds *gribēt*, ir starpposms starp ireālo komponentu un īstenības izteiksmi (ontoloģisku īstenību).

4. Normas izslēgums un vēlmes atbrīvošana no morāles. Mūsdienu teorijās Eiropā, tai skaitā arī Latvijā, sastopams priekšstats, saskaņā ar kuru universālā morālā jābūtība domāta kā normatīvs, disciplinārs ierobežojums, vardarbīga normalizācija, Prokrusta gulta, varas izpausme, rāmis, nasta, spaidis. Normas jūga konstatējumam seko piedāvājumi un ieteikumi, kā atbrīvot morāli no normas varmācības. Tajos pārsvarā uzsvērtā radošas subjektivitātes loma savas izvēles vadīšanā atbilstoši noteiktiem mērķiem un nosacījumiem.

Minētās tendences sākums, kā jau norādīts, saistāms ar Nīčes «viņpus laba un ļauna» pozīciju, saskaņā ar kuru mūžīgā atgriešanās pie radoša pirmsākuma, svaiguma, veselīgas radītspējas nav iespējama, saglabājot morāles normu (īpaši kristīgās ētikas) varu, tāpēc pastāv kaislīgs vērtību pārvērtēšanas aicinājums, akcentējot ķermenisko vitalitāti, dzīvības potencialitāti, jaunrades spēku, neaizspriedumainību, dzīvības prieku. Par sociālā normatīvisma destabilizācijas sākumu uzskatāma Nīčes kaislīgā pretošanās tām vērtībām, kuras liedz piepildīt «topi par to, kas tu pats esi» dionīsisko vitalitāti. Nīčes imorālisma atbalss saklausāma 20. gadsimta franču filosofijā, īpaši Žila Delēza (*Deleuze*), Žana Fransuā Liotāra (*Lyotard*), Mišela Fuko (*Foucault*), Žaka Deridā (*Derrida*), Alena Badjū (*Badiou*) u. c. dekonstrukcijas ētikā. Morāles izpratne saistās ar normatīvismu – svešu, svešinātu, atsvešinātu vajadzības un pavēles izteiksmes variantu, izslēdzot brīvprātības, ieinteresētības vai vēlmes elementu. Norma saistās ar rutīnu, klišeju, neradošu atkārtojumu, standartu, kanonu, disciplīnu.

Normas disciplināro ierobežojumu aizstāj vēlmju brīvība. Atbilstoši Delēza/Gvatāri uzskatiem¹² vēlme nerodas no vajadzībām un neizsaka trūkuma klātbūtni, bet organizē ķermeniskās aktivitātes, kurām ir atbrīvojošs raksturs un kurām piemīt pirmskultūras erota spontanitāte. Vēlmju produktivitātei pretstatīta morāles normas reaktivitāte, kas mazina singulāro efektu un aktivitāti. Delēzs piedēvē vēlmēm libidinālās dažādības funkciju. Viņš skata vēlmes ontoloģiski kā ķermeņa imanentu komponentu. Ķermenis nav sastingusi substance, tajā ir klātesošas, noteiktas un atbilstīgi virzītas spēka plūsmas. Vēlme saistīta ar aktīviem un reaktīviem spēkiem. Vēlmju afektācijas spēks ir akcija, nevis reakcija. Vēlme ir spēks un varas griba.

Delēzam/Gvatāri vēlme ir ražošanas veids, nevis vēlme pēc kaut kā jeb vajadzības noteikta aktivitāte pēc kaut kā mērķtiecīga. Kapitālisms atbrīvo vēlmju plūsmas. Vēlmju plūsmas rada ķermeni bez orgāniem – šo dinamisko vēlmju produkciju. Delēzs/Gvatāri kritizē psihoanalītiskās fantāzijas, kuras izpaužas Oidipālā trijstūra ierobežojumos. Cilvēka un dabas nenosšķīrums un nepretstatījums ietverts šajā ķermenisko vēlmju kosmiskajā, nevēsturiskajā pieļāvumā.

Normativitātes kā varas formas izpausme aplūkota gan Delēza/Gvatāri «Anti-Oidipā»¹³, kur atzīta molārā un molekulārā vēlmju brīvība un produktivitāte, gan arī uzsvērtā Žaka Lakāna (*Lacan*) uzskatos par vēlmes un normas attiecībām. Visspilgtāk un tiešāk minētā kopsakarība izteikta Liotāra veidotajā tēlā par dzīvajā miesā iecētajām normām, kas padara to bālasinīgu un nedzīvu: ķermenis – gan sociālais, gan individuālais – noasiņo.

Liela ietekme minēto priekšstatu radīšanā ir Mišlam Fuko un viņa izteiksmīgajai varas tehnoloģijai, kurā morāle atzīta par vienu no varas un disciplīnas sistēmām, kas pretendē uz likumības diskursu un pieļauj/nepieļauj kādas rīcības praktizēšanu. «Seksualitātes vēsturē» morāle kā sociālas varas forma nošķirta no ētikas jeb pašrūpes.¹⁴ Morāle nozīmē varas mehānismu, kurš pakļauj un raudzē fašismu mūsos, kamēr opozīcijā esošajā ētiskajā dzīves mākslā jeb patības tehnikas izcēlumā iespējama pašrūpe jeb dzīves māksla. Darbā «Uzraudzīt un sodīt» morāle pilda panoptisko funkciju – panākot, lai uzraudzības tornis tiktu iebūvēts sevī, pakļaujot patību sociālo normu uzraudzībai, kontrolei un sodam. Pēdējā darbā «Seksualitātes vēsture» Fuko pievērš uzmanību vēlmei veidot savu dzīves stilu, nodarboties ar vēlmu un iekāru regulāciju, lai, nenodarot pāri veselībai, dzīvotu skaisti. Uz pašgribētu un pašveidotu skaistu dzīvi kā morāla pienākuma pretstatu izteikts aicinājums arī V. Šmida (*Schmidt*)¹⁵ darbos, kā arī I. Šuvajeva tulkojumos un rakstos.

5. Tikuma brīvība. Stingras normas atcēlums 20. gs. ētikā norit divējādi: no vienas puses, ar vēlmu brīvības produktivitātes pieteikumu, no otras puses, ar morāles normatīvās varas aizstājumu ar *tikumu* – individuālu, iekšēju noslieci, nodomu, dabisku labestību utt. Britu analītiskajā tradīcijā tapušais tikumu ētikas variants (Elizabete Anskombe (*Anscombe*), Filipa Fūta (*Foot*), Rodžers Krisps (*Crisp*) un daudzi citi) norāda uz cilvēka paša ziņā esošām noturīgām rakstura iezīmēm, kas uztur pilnīgākas rīcības nodomu.

Tikums nav ne situatīva, ne pārejoša dispozīcija vai orientācija. Tas saistīts ar stabilu pašcieņu, godīgu attieksmi pret sevi un savu rīcību, ko nevis pārcilvēks vai idiosinkrāzijas pārņemts pacients, bet ikviens pats var un viņam pienākas veicināt sevī. Tas ir tuvs vēlmes, kā arī nodoma jēdzienam. Pēdējais izvērsts Elizabetes Anskombes tāda paša nosaukumā darbā.¹⁶ Nodoms ir aktīva vēlme: X grib P un dara visu, lai dabūtu P. No šejienes tikumu kā pozitīvas domāšanas, vēlmes un nodoma teorija, kurai lemts aizstāt bez orientācijas atstāto izvēli analītiskajā ētikā vai dekonstruktīvismā. Tikums gatavo orientācijai, kuru vērtē pats cilvēks pirms rīcības veikšanas, tā sociāli integrējot sevi kopienā, un tas notiek, pateicoties vēlmei būt tikumīgam. Tikumiskā pozīcija kā noturīgi dabiska un jēgpilna dispozīcija aizstāj normu un likumu varu. Tā pietiekami atbalsta ikviena autonomiju, pietiekami iekļaujas rigorozi pienākuma normu ierobežojuma mēģinājumos vai laba iznākuma aprēķinu piezemētības noliegumā. Tā saglabā ierobežotu jeb pašierobežotu brīvību. Morāle pārvēršas dabiskā sociālas integrācijas sistēmā, kura iepazīstina ar citu gadsimtiem uzkrātu un teorētiski apgūtu vēlamības un nepieciešamas orientācijas pieredzi.

Analizētais un strukturētais, elementos sadalītais it kā vienkāršais morālās rīcības akts atgriežas savā sākotnējā veselumā un atpakaļ pie cilvēka paša, nebūdamas ne novatorisks, ne pārsteidzošs. Tikumi ir uzmanības zīme pret sevi, noturība, kas stabilizē vēlmu enerģiju un dziņas, taču nav uzskatāms par stingru atsvešinātu un ārēju nepieciešamību. Tikums, līdzīgi Aristotelim, norāda uz pilnīgākas, sociāli integrētas rīcības noturīgu dispozīciju, kura neizslēdz eksperimentus, bet pēdējiem nepiedēvē patoloģiskas singularitātes nozīmi. Nevis individuālas perversitātes un novirzes kontekstā, bet normāla ikdienas cilvēka un normālu attiecību mērķi cienot, tikumi norāda uz sevī iekoptu rakstura noturību, lai veidotu produktīvas komunikatīvas attiecības ar citiem. Tās ir dziļas un nozīmīgas īpašības vai dispozīcijas: tikumi ir vēlami un iekāroti ne mazāk par riskantām pieredzēm un praksēm un attur no tām. Normas jābūtības vietā tiek likta dabiska labestība, atzīstot to par cilvēkam ne mazāk piemītošu kā autonomijas tieksme. Situācijā cilvēks nerīkojas,

jautājot normatīvu atļauju morāles principiem un norādēm – drīkst/nedrīkst. Taču tas nerīkojas bez jebkādas programmas, kad sadisms pret otru ir tikpat pieņemams kā atteikšanās no savas dzīvības, otru glābjot. Tikumu ētika mēģina rast izeju teorētiski grūti pamatojamā cilvēka spēju un īpašību virzienā, lai izvairītos ne vien no normatīvisma ierobežojošās stingrības, bet arī no absolūtas vēlmju brīvīšanas.

Gan jāpiebilst, ka minētā tendence atzīstama tikai par vienu no morāles rekonstrukcijas variantiem, kuram blakus pastāv citi piedāvājumi – feministiskā rūpju ētika, komunitārisms, Hābermāsa diskursa racionalitāte, komunikācijas ētikas dažādie varianti, ieskaitot Emanuela Levina (*Levinas*) postracionālismu utt.

6. Komunikatīvās attiecības. Padarīt vajadzības izteiksmi mazāk ārēju, mazināt tās vardarbību pret patības autonomiju un vēlmēm veicina arī J. Hābermāsa (*Habermas*) diskursa ētika, kura norāda uz racionālas komunikācijas iespējamību, lai vienotos par normas universālismu, kuru tad, brīvprātīgi un iekšēji pamatotu, varētu īstenot darbībā, neuzskatot par atsvešināti uzspiestu: «Kad ideja par morāles un politikas uzskatu pēdējiem pamatiem ir kļuvusi arvien neiespējamāka, teorētiski ir pavērsušies uz diskursu, lai rastu pamatu, kurš palīdzētu aizsargāt sociālo un politisko prakšu likumību. Pavērsiens uz diskursu, kurš ietver, bet neaprobežojas tikai ar komunikatīvo ētiku, daļēji ir virzīšanās no substantīvā uz procedūras koncepciju politikas un morāles teorijā. Diskurss piedāvā procedūru virkni, kurai sekojot var gūt principus, kas leģitimētu (atzītu) sociālās prakses un institūtus daudz pamatīgāk, nekā piesaucot cilvēka dabā un prātā rastās vērtības. Fundamentāla intuīcija, kas ir pamatā kustībai uz diskursu, ir ideāla morālā kopiena, kuras normas un prakses ir pilnā mērā pieņemamas tiem, kas pakļauti kopienai, proti, sabiedrībai, kura nebalstās uz piespiešanu, bet uz brīvu un vienlīdzīgu personu vienošanos.»¹⁷

Kā redzams, procedūras ētikas pamatā ir Kanta universālisms kā leģitimitātes pamats. Normas ir brīvi un demokrātiski pieņemamas (tātad nepretojas vēlmēm) godprātīgas argumentācijas ceļā, panākot vienprātību par universālas normas lietderību. Morālā rīcība nebalstās uz aizliegumiem (ne velti Hābermāss atsauca uz Lorenšu Kolbergu (*Kohlberg*), bet uz vēlmi būt cienītam vai atzītam un dzīvot pilnvērtīgi.

7. Sociālā integrācija. Minētās komunikatīvās teorijas, kā arī tikumu ētika noliedz skatījumu uz morāli kā uz sociālās integrācijas piespiedu līdzekli. Lai pieņemtu sociāli integrētus lēmumus, iedibinot vismaz elementārās attiecības ar citiem, nenodarot cietsirdīgi pāri (Rortijs), neievainojot otru un nenogalinot radikālo citādību (Levins), ar stingru normas varu un atsvešināti ārēju normas apziņu ir par maz, tāpēc iesaistāma kāda tieša vai netieša vēlme būt integrētam, rīkoties atbilstoši savam un sociālajam labumam un jēgai.

Tikumības pozitivitāte nevar tikt īstenota, ja zināšanas par to nepavada vēlme to īstenot. Šo nosacījumu uzsvēris Deīvids Hjūms (*Hume*). Ar zināšanām un piespiešanu nepietiek. Hjūms piešķīris dominējošo lomu vēlmei, psiholoģiskam stāvoklim, kas motivē rīcību vairāk nekā morāles teoriju rāmais racionālisms.

Māksla, kurai nav tiešas lemšanas un praktiskas izvēles funkciju, var kultivēt arī jaunradei un attīstībai nepieciešamo sociāli neintegrētā pieredzi. To var atļauties arī reliģijas svētais viduslaikos ar viņpus praktiskās dzīves izvēli. Tikumu un komunikatīvā ētika, tāpat arī komunitārais pavērsiens (Alesdairs Makintairs (*Macintyre*), Čārlzs Teilors (*Taylor*) u. c.) atzīst sociāli integrēta cilvēka dzīvi sev un citiem. Izdevusies, kvalitatīva, bagāta, labskanīga, laimīga dzīve ir vēlamas un nepieciešamas tikumiskas rīcības

rezultāts. Laba dzīve iegūstama, neievainojot, nenogalinot, kopjot, darot labu, balstot dzīvību Visumā utt. Patības un dzīves kvalitātes vārdā, kā arī otra cilvēka un komunikatīvās saskaņas dēļ aizliegumi un paš aizliegumi top par saprātīgi vēlamiem. No likumu formulēšanas patiesām maz kas ir atkarīgs, lai minētos mērķus tuvinātu. Morāle stimulē morālās vēlmes, kuras veido pozitīvu alternatīvu virzienu rīcības izvēlē. Jāatgādina, ka jābūtību veido dažādu obligātuma pakāpju elementi – ne tikai normas, bet arī ideāli, vērtības, idejas utt., kuru pievilcību, nevis atbaidošo vardarbību pret psihi palīdz kultivēt gan filosofija, gan māksla, gan citas teorijas un prakses formas.

Nīčes «Morāles ģenealoģijā» atkārtotie vārdi – labāk gribēt neko nekā negribēt neko¹⁹ – pamatoti izceļ vēlmju nozīmi salīdzinājumā ar normas pasīvi pakļaujošo raksturu. Nīčes griba valdīt ir kaislīgs vēlmes apliecinājums ētikā. 20. gs. ētika pieņem minēto vēlmes akcentu, taču atmet vēlmes virzienu, vēlmes saturu aiz bailēm no sociālo vajadzību nomācošās izteiksmes. Taču neaizmirsīsim, ka ireālā pasaule praktiskajā filosofijā ir darbības kontekstā iesaistīts projekts, kura īstenojums ir atkarīgs no daudziem ārējiem un iekšējiem nosacījumiem. To vidū vēlme, griba ir viens no svarīgākajiem (motīvs). Jābūtība/vēlamība nav īstenojama bez abiem komponentiem, kuri nevis izslēdz, bet papildina un stimulē viens otru.

Neviens vēlme nav piepildāma citādi, kā tikai ar paša līdzdalību. Ne seksuālo, ne varas vēlmi un tai sekojošo baudas izjūtu cits nevar izjust. Arī visu, kas ir saistīts ar morālo vēlamību, pavada iekšējs nodrošinājums. Piespiest darīt labu nevar – norma te ir bezspēcīga. Var aizliegt darīt nevēlamu – te talkā nāk pavēles izteiksme un institucionālā uzraudzība. Taču tas, ko sauc par pavēles izteiksmi un kas visvairāk kalpotu morālā normatīvisma piespiedu rakstura izteiksmei, izrādās, ir bezgala niansēta vēlamībai un vēlmei tuvināma forma. Pavēles izteiksme izsaka tikai pamudinājumu, kura intensitātes un pieklājības vai brutalitātes pakāpe var būt dažāda.

Morālā jābūtība tādējādi, no vienas puses, radīta, lai ierobežotu sociāli destruktīvās vēlmes, kuras nerada saderību, komunikāciju vai sadarbību ar citām līdzīgām būtņiem, no otras puses, tai pašai jātop par vēlmi, lai izstumtu vēlmju vietā darītu pilnvērtīgāku cilvēka dzīvi un attiecības ar citiem.

Morālās vēlmes tiek kultivētas komunikācijā. Tieši morālās vēlmes jeb tikuma pastāvēšanas dēļ morāle pārvēršas par neaizstājamu gudrāko un nevardarbīgāko sociālās integrācijas līdzekli.

Tāpat kā Kanta prātam vai Vitgenšteina valodai, arī vēlmēm un to brīvībai ir robežas, kuras zināmā mērā nosaka un nodrošina morāle, kas ir atzīstama par vēlmju robežu vēlmi, zināmu prāta jūtu (Kants) veidu, lai, līdzīgi Platona *thumos*, harmonizētu iekāru, kaislību un tieksmju nemierīgos un dinamiskos virzienus. Pienākuma, pašcieņas, atbildības u. c. vēlmes ierobežo vienas vēlmes destruktīvu dominanti pār citām, ļaujot izpausties vēlmju daudzveidībai, kā arī padarot šīs izpausmes pēc iespējas produktīvākas attieksmē pret sevi un citiem – lietām, dabu, dieviem un cilvēkiem.

Morālā jābūtība/vēlamība veicina, kultivē, pavēl kontroles un paškontroles vēlmi, lai ne tikai viena, bet daudzas dabiskas/cilvēciskas vēlmes/vajadzības īstenotos pilnvērtīgāk un produktīvāk. Jābūtības komponents veicina, pavēl, pamudina vēlmi saskaņot un labāk izveidot vēlmju tīklu, novēršot vienas dominanti un destrukciju attieksmē pret citām.

8. Vēlmju nepiepildījums. Morālās vēlmes harmonizē vēlmju pretrunīgos virzienus, veicinot, taču ne vienmēr panākot un nodrošinot vēlmju produktīvu saskaņojumu. Nedaudz nenopietni saucot palīgā *Linux* sistēmas radītāju Linusu Torvaldu un viņa

vajadzību (vēlmju) sistēmu²⁰, morāle atzīstama par minēto vajadzību saskaņošanas sistēmu. Gan jāatzīst, ka morāle pastāv tikai kā potenciāls vajadzību integrācijas stimuls, tā nepieciešami nenodrošina izdzīvošanas, sociālās un izklaides vajadzības.

Ētikas teorijas skata ne tikai vēlmju piepildījuma, bet arī nepiepildījuma situācijas. Viena no tām – Aristoteļa *akrasia* –, kad negribētais nonāk un stājas gribētā vietā. *Ak-rasia* – nespēja sekot ideālam, nodomātām mērķim. Tā minēta kā piemērs, lai norādītu, ka bez vingrināšanās, vien zinot vēlamo/nepieciešamo (dianoētiskie/ētiskie tikumi), var nonākt Alkibiada stāvoklī – zināt, kas ir labs, bet nespēt sekot zināmajam, kaut arī pēc tam jāpārdzīvo kauns. Aristoteļa *phronesis* prasa ne tikai normu zināšanas, bet hermeitisku jūtīgumu, kas nevar tikt iemācīts vai atvasināts no vispārējiem principiem, bet apgūstams ar praktisku vingrināšanos tikumībā.

Ētiskās teorijas veicina nevis tikai zināšanas, bet individuālu pārlicību – *enkrateia*, kas ir saistīta ar *phronesis*, – praktisku gudrību kopā ar labu raksturu. Sekojot Džona Ostina (*Austin*) runas/darbības teorijai²¹, jāsecina, ka morāles filosofija apliecina verbālās un neverbālās darbības tuvinājumu, pamudina darīt vai pamudina atteikties un nedarīt saskaņā ar izvirzīto un pieņemto programmu. Morāles filosofija, tās refleksija atgādina jēgpilnas izvēles – gan situatīvas, gan kopdzīves – vērtību un stimulē to.

9. Spēle. Morāle nozīmē ne tikai varu pār sevi un citiem, bet arī aizraujošu spēli, – nevis destruktīvu, bet konstruktīvu. Kā jau komunikācijā un spēlē, arī morālē valda nejaušība – nekad nevar zināt otra reakciju un gājienu, kaut gan tas jāparedz, lai spēle izdotos veiksmīgāk. Pastāv neskaitāmu kombināciju un gājienu iespējamība, no kuriem tikai viens īstenojams (Sartra tematika). Ar to tad saistās morāles vērtība, lai izvēlētos jēgpilnāko, labāko, pilnīgāko, sev un citiem vēlamāko variantu.

Spēli atvieglo zināšanas, griba uzvarēt (pārlicība) un tehnika. Pēdējā izteikta Aristoteļa dvēseles kustības tehnikā, Augustīna ticībā un Dieva žēlastības izlūgšanā gribas brīvībai, dekartisko un daudzu citu Eiropas racionālistu, arī Kanta prāta stiprās pils būvniecībā, Ničes vientulīgā un pārcilvēcīgā, bet vitālā varētgrībā, nemaz nerunājot par antīkās ētikas tehnikām vai V. Šmida refleksīvo dzīves tehniku. Tehnika ir E. Višogrodas (*Wyschogrod*)²² svēto dzīvesstāstu pieskāriens, arī literatūras stāsti un to iespaidā mainītais dzīves virziens. Tehnika ir treniņa mācība, secības padoms, kādā soli pa solim iet uz vēlmes piepildījumu, lai gūtu panākumus vēlmju saskaņojumā un dzīves spēlē un lai dzīve nepārvērstos par ārēju normas jūgu vai verga brīvību.

Kā jebkura vēlme, arī morāla vēlme var būt destruktīva, ja tā nomāc citas vēlmes un to brīvību racionālās robežās. Ja tai izdodas produktīva un veiksmīga saspēle, to pavada bauda. Jāpiekrīt Aristotelim, ka bauda nav kaut kāda piedeva, bet tikumiska cilvēka dzīve pati sevī satur baudu. Tikumiska, tāpat kā filosofiska dzīve, ir par vēlmi padarīta racionāla nepieciešamība, kuru pavada bauda.

Publicistisks noslēgums bez beigām. Pamatojoties uz vēlmju un nepieciešamības tuvinājumu un atzīstot, ka vēlamības izteiksme bieži saplūst ar vajadzības izteiksmi un pāriet viena otrā, ētika atzīstama ne tikai par neitrālu, bezkaislīgu filosofisko zināšanu sfēru, bet vienlaikus arī par morālo vēlmju izglītības un to akcentējuma veidu.

Kā sociālās integrācijas veids morāle saistīta ar citām cilvēciskāko vajadzību un vēlmju sistēmām, īpaši ar mākslu. Cits jautājums, vai morāles filosofija gatava morālās vēlmes stimulācijai, vai tai, tāpat arī mākslai, pedagogijai utt., ir atbilstoši līdzekļi, lai

šo vēlmi veicinātu. Vai visiem piemīt šī vēlme tapt, alternatīvi dzīvot – labāk, pilnīgāk, taisnīgāk –, un ko darīt, ja daudzi šo gudrākās vēlmes balsi nesadzird sevī vai sadzird, bet neatsaucas?

Vajadzības un vēlējuma izteiksme līdzsvarojama un pāradresējama ikvienam pašam, bet vienlaikus saglabājama neaizstājamā kultūras pieredze attiecībā uz vēlmju saskaņojumu. Tas ir jautājums par izvēles nodomu, motivāciju, par padomu un paradumu, kā kultivēt vēlmju saskaņu. Kultūrā uzkrāta saprātīgas un gudras izvēles (vēlmes) variantu daudzveidība, kura kā viss, kas pagātnē, liekama lietā, citējama, pārrakstāma mūsdienu morāles fragmentārā, bet pārmaiņām atvērtajā tekstā.

Morālās vēlmes, kuras izteiktas ireālajā jādūfības tematikā, veicina vēlmju daudzveidību, saskaņu, dzīvīgumu un dinamiku. Tās ir pieredzes daudzvalsības nosacījums, kas novērš vienas vai dažu vēlmju destruktīvu dominanti un vienvalsību. Tās stiprina nodomu vērtēt, saskaņot daudzās dabiskās un mākslīgās vēlmes, izvērtēt, domāt, salīdzināt, novērst vienas, attīstīt un piepildīt citas, – tās, kuras labvēlīgas un noderīgas sev un citiem. Šis ir vēlmju laiks, kad citu dabisku un pieredzi paplašinošu vēlmju piepildījumu ierobežo morālo vēlmju daudzveidīgais teksts, kuru uztur un attīsta, kā arī aizstāv ētika – morālo vēlmju aicinājuma teorija.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Hjū Silvermans ir Stounī Brūkas (*Brook*) universitātes filosofijas un salīdzināmās literatūrzinātnes profesors.
- ² *Philosophy and Desire. Continental Philosophy VII* / Ed. with an introduction by *Silverman H. J.* – New York, London, 2000. – P. 2.
- ³ Saskaņotība nenozīmē, ka visas daļas harmoniski papildina cita citu. Nereti izmantoti paradoksāli pretstati starp cilvēktēla īstenību un piedāvāto īstenību, kā tas ir, piemēram, kristietībā, kur cilvēka grēcīgumam, niecībai, iedzimtajam ļaunumam pretī likta dievišķās autoritātes izvīzītā absolūtas tuvākā mīlestības prasība, kura gan nav gūstama paša spēkiem, bet ticības tehnoloģijā, izlūdzoties Dieva žēlastību (*Augustīns*).
- ⁴ Sk.: K. Korsgoras darbu par Kanta ētiku: *Korsgaard Ch. M. Creating the Kingdom of Ends.* – Cambridge, 1996.
- ⁵ *Kants I. Praktiskā prāta kritika* – Rīga, 1988.
- ⁶ *Huserls E. Fenomenoloģija.* – Rīga, 2002. – 346. lpp.
- ⁷ *Mūrs Dž. E. Morālās filozofijas daba* // *Kentaurs*, 2000, Nr. 21. – 52.–72. lpp.
- ⁸ *Wittgenstein L. Lecture on Ethics.* <http://groups.yahoo.com/group/Wittgenstein-dialognet/message/55>
- ⁹ *Плунгян В. Общая морфология.* – Москва, 2000. – С. 309.
- ¹⁰ To morālei piemērojuši Oksfordas/Kembridžas analītiķi – *Alfreds Ajērs (Ayer)*, *Heārs (Hare)* un daudzi citi. Arī diskursa ētikas izveidotājs *Jirgens Hābermāss* lieto epistēmisko vērtējumu attiecībā uz universālas morāles normas diskursu jeb komunikāciju.
- ¹¹ *Плунгян В.* Op. cit. – С. 311.
- ¹² *Deleuze G. Nietzsche & Philosophy.* – London, 1983 // *Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus.* – London, 1987.
- ¹³ *Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia.* – London, 2000.
- ¹⁴ *Fuko M. Seksualitātes vēsture, I. Zinātgrība.* – Rīga, 2000; *Fuko M. Seksualitātes vēsture, II. Baudu lietojums.* Rīga, 2002; *Fuko M. Seksualitātes vēsture, III. Pašrūpe.* – Rīga, 2003.
- ¹⁵ *Šmids V. Eksistences estētika un ētika.* – Rīga, 2001; *Šmids V. Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā.* – Rīga, 2001.
- ¹⁶ *Anscombe E. Intention.* – Oxford, 1958.
- ¹⁷ *Companion to Habermas* // Ed. by *White S. K.* – Cambridge, 1999. – P. 43.
- ¹⁹ *Nietzsche F. On the Genealogy of Morals.* – New York, 1989. – P. 163.

²⁰ *Himanen P.* The Hacker. The Spirit of Age. – London, 2001.

²¹ *Austin J.* How to do Things with Words. – Oxford, 1982.

²² *Wyschogrod E.* Saints and Postmodernism. – Cambridge, 1993.

SUMMARY

The purpose of the article is to substantiate the possibility of linking norm (duty, discipline) and desire in ethics. Distancing between norm and desire can be found mainly in the deconstructivism of the 20th century (Foucault, Deleuze, Lyotard, etc.).

Is morality predominated by normativism – an alienated variant of necessity and modality excluding the element of desire? Is moral oughtness merely a form of power and violence – unattractive, repulsive, destroying subjectivity? Is it a frame, the limit of correctness?

In order to answer the above questions, use has been made of linguistics, especially the morphology of modality and its grammaticisation in the theory of various grammatical moods – the indicative, subjunctive, imperative and other moods. An attempt has been made to analyse the features and objectives of contemporary moral education by transferring the theory of the semantic zone of modality and the grammatical moods into another context – that of the theories of ethics.

The problems of ethics related to the relationship between desire and norm in linguistics are expressed in the issue of whether the element of desirability (desire, desirability, wish, etc.) is implied in the predicates of feasibility/necessity that the linguists themselves have different opinions of: some of them believe that ability is possible only when the energy of desire directs the action (X can P if X wants P), the others weaken this relation.

The report reflects how the relationship between desire and norm are implied in the component of the theories of ethics formed by those constructions of oughtness/ desirability that normally serve as a transcendent project, the reflection of the ideal and the objectives. The ideal component that in the history of the theories of ethics is normally linked to the human image, the idea of reality (the pathology of reality by Kant), techniques (technology and methods) and the project of the result indicate the possibility, desirability or necessity to live in a different way, or how to create an alternative to one's own thinking, action, and life as the totality of situations.

Based on the approximation of modality and the ethical problem and admitting that the subjunctive mood often merges with the debitive mood and pass into one another, ethics should be regarded not only as a neutral, passionless sphere of philosophical knowledge, but also a type of the education of moral desires and their accentuation. The study of ethics should emphasise the sense of moral desires by analysing without didactics the problems of one-sidedness/versatility, destructivism/constructivism, fulfilment/non-fulfilment.

Is moral philosophy ready for the education of moral desire? Does it have adequate and efficient means for that, like art, pedagogy, etc.?

Ethics at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century has a trend of putting an emphasis on desire, however, often eliminating the direction and moral contents of desire. Besides the discourse of sexuality and power, that of moral desires should be emphasised preventing the predomination of one desire and its destruction in relation

to others. Moral desires – i. e., those of duty, self-respect, responsibility etc., limit the destructive predomination of one desire over others, thus allowing the versatility of desires and their possibly productive attitude towards themselves and others: things, nature, history, culture, people. The history of ethics has accumulated the experience of sensible and wise choices (the directions of desire) that should be put into practice, quoted, copied into the text of contemporary ethics that is fragmented but open to changes.

Key words: structure of ethics, moral obligation, desire, social integration.

Dzīvnieka ētiskais statuss un antropomorfizācijas problēma

The Ethical Status of Animals and the Problem of Anthropomorphisation

Artis Svece

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulvāris 32, Rīga, LV-1050

E-pasts: svece@latnet.lv

Jautājumu par dzīvnieka ētisko statusu var izprast gan kā jautājumu par cilvēka attieksmi pret dzīvnieku, gan kā jautājumu par to, vai dzīvnieks ir domas vērts. Vai pārdomas par dzīvnieku var piedāvāt īpašas filosofiskas un ētiskas problēmas? Savā rakstā es aplūkoju dzīvnieka apziņas problēmu, kas, manuprāt, vismaz šobrīd nav vēl atrisināma. Nobeigumā es apgalvoju, ka neziņa par to, vai dzīvniekiem ir apziņa, jautājumu par dzīvnieka statusu ētikā liek pārformulēt kā jautājumu par nezināmā statusu ētikā.

Atslēgvārdi: filozofija, ētika, psihes filozofija, dzīvnieki, antropomorfisms.

Ētiskais statuss un statuss ētikā

Jēdziens «dzīvnieka ētiskais statuss» ir ambivalents. Mēs varam jautāt «Kāds ir dzīvnieka ētiskais statuss?» un tādējādi vaicāt, kā, ņemot vērā mūsu vērtības, vajadzētu pret dzīvnieku izturēties. Bet mēs varam arī uzdot jautājumu «Kāds ir dzīvnieka statuss ētikā?», un tas būs jautājums par vietu, kas dzīvniekam būtu ētikā jāierāda, proti, tas ir jautājums, vai dzīvnieks ir domas vērts.

Lūk, zīmulis. Kāds to pirms vairākām nedēļām auditorijā aizmirsis. Vai es drīkstu to lietot? Vai varu atdot studentam, kam nav ar ko rakstīt? Vai labāk izsviest, lai netiek nevienam? Bet pie tā radīšanas ir strādājis vesels lērums cilvēku, un netrūkst tādu, kas labprāt zīmuli izmantotu. Ko darīt? Šie ir ētikas jautājumi, un nav šaubu, ka arī zīmulis var kļūt par ētiskas dabas pārdomu priekšmetu, tomēr tas nenozīmē, ka līdz ar to zīmulī ētikā iegūst īpašu nozīmi. Zīmulis ir tikai piemērs, kas varētu ilustrēt, teiksim, īpašuma tiesību un utilitāru apsvērumu konfliktu. Ētiskajos pārspriedumos zīmulī iegūst nozīmi nevis tāpēc, ka ir zīmulis, bet tāpēc, ka pieder pie ētiski nozīmīgas lietu kategorijas – piemēram, pie īpašumā esošu, cilvēku radītu vai darbā noderīgu lietu kategorijas.

Ja par zīmuļa statusu ētikā, šķiet, ir zināma skaidrība, tad to pašu nevar teikt par dzīvniekiem. Pārskatot Rietumu ētiskās tradīcijas devumu, nākas secināt, ka liecības par dzīvnieku kā pārdomu tēmu ir atrodamas praktiski visā šīs tradīcijas pastāvēšanas laikā.¹ Lai kāda arī bijusi dzīvnieka izpratne filozofijā, adekvāts ontoloģisks un ētisks dzīvnieka

raksturojums ir izrādījies problemātisks un komentāra vērts visos laikos. Vienlaicīgi gribas uzsvērt vārdu «liecības», jo lielākoties jārūnā par nelieliem tekstu fragmentiem, kas meklējami citām filosofiskām tēmām veiktajos darbos. Tas, šķiet, liecina, ka ar dzīvnieku saistītās filosofiskās problēmas ilgu laiku ir uzskatītas par sekundārām attiecībā pret daudz ko citu. 20. gs. 70. gadus var uzskatīt par aizsākumu mūsdienu diskusijai par industriālās lauksaimniecības, veģetārisma, dzīvnieku izmantošanas zinātnē ētiskajiem aspektiem; iespaidīgi audzis arī šīm problēmām veltītās literatūras klāsts.² Mūsdienu filosofu interese par dzīvniekiem ir acīm redzama, grūtāk raksturot šīs intereses nozīmi filosofijai un ētikai kopumā.

Šeit varētu runāt vismaz par divām pieejām. Pirmkārt, dzīvnieku var aplūkot kā universālas ētikas teorijas vai vispārīgas ētiskas problēmas speciālgadījumu. Tādējādi jautājums par dzīvnieka ētisko statusu ir jautājums par to, no kādām ētiskām nostādnēm (vērtībām, principiem, teorijām) izriet konsekvences, kas skar cilvēka attieksmi vai izturēšanos pret dzīvniekiem. Lai gan konsekventa pastāvošo ētisko principu ievērošana un piemērošana, iespējams, nozīmētu esošo prakšu radikālu maiņu, paši principi šajā gadījumā paliktu nemainīgi. Tā, piemēram, ja kāds aizstāv dzīvības svētumu pieauguša cilvēka vai embrija gadījumā, un dzīvnieks arī ir dzīva būtne, tad ir iespējams apgalvot, ka no dzīvības svētuma principa izriet arī nepieciešamība atteikties no gaļas lietošanas pārtikā. Protams, filosofi, kas kritizē veidu, kā cilvēki izturas pret dzīvniekiem, neiztiekl gluži bez jaunu morāles principu ieviešanas, tomēr vismaz daļa no viņiem pamatojumu tiem meklē jau esošajos ētiskajos principos un morālajās intuīcijās. Tā Pīters Singers (*Singer*) ētiskas dabas rūpes pielīdzina aplim, kas izplešas (*expanding circle*) un pamazām ietver aizvien vairāk būtnu.³ Viņš apgalvo, ka tas pats vienlīdzības princips, kas liek mums ignorēt atšķirības starp cilvēkiem ar dažādu ādas krāsu, liek arī ignorēt intelektuālo spēju atšķirības dzīvniekos un cilvēkos.⁴ Gan jāpiebilst, ka, pēc Singera domām, cilvēkiem vienādi jārespektē jebkuras ciest spējīgas būtnes intereses, kas, protams, nav gluži vispārāzīts morāles princips.⁵ Cits ievērojams dzīvnieku tiesību aizstāvis, Toms Rīgens (*Regan*), savos darbos ievieš jaunu dzīvības subjekta pašvērtības principu, bet tā nepieciešamību pamato ar to, ka tas labāk nekā citi ētiskie principi ir saskaņojams ar jau esošajām cilvēku morālajām pārliecībām.⁶ Visos šajos gadījumos autori aicina ietvert dzīvniekus ētikas sfērā, bet jauno ētisko statusu dzīvnieki iegūst, pateicoties esošās sfēras paplašināšanai.

Kā otru pieeju varētu minēt mēģinājumus izvērtēt esošos ētikas un morāles principus no jaunas perspektīvas, ko paver filosofijas pievēršanās dzīvniekam. Protams, šis nošķirums ir tikai nosacīts. Grūti noteikt, vai pirmajā gadījumā dzīvnieku iekļaušana ētikas sfērā ir esošo principu analīzes sekas vai arī esošo principu analīze ir sekas tam, ka dzīvnieki nezināmu iemeslu dēļ nokļūst cilvēka ētisko rūpju un arī filosofisko pārdomu lokā. Tomēr es gribētu nošķirt priekšstatu par dzīvnieku kā vienas vai otras ētikas teorijas speciālgadījumu no priekšstata par dzīvnieku kā izaicinājumu filosofiskajai un ētiskajai domai. Tā Žaks Deridā (*Derrida*) raksta: «Dzīvnieciskuma (*l'animalité*) jautājums, protams, nav vienkārši viens no jautājumiem. Ja es paša jautājuma un tā stratēģiskās nozīmes dēļ jau tik sen to uzskatu par, tā sacīt, izšķirošu, tas ir tāpēc, ka bez tā, ka tas ir grūts un noslēpumains pats par sevi, tas arī uzrāda robežu, pie kuras nodalās un tiek noteikti visi pārējie lielie jautājumi, kā arī visi jēdzieni, kas iezīmē «cilvēka dabu» (*propre*) un cilvēces, ētikas, politikas, tiesību, «cilvēka tiesību», noziegumu pret cilvēci – genocīda – utt. būtību (*essence*) un nākotni.»⁷ Tātad izmaiņas atbildē uz jautājumu, kas ir dzīvnieks, var prasīt arī jaunu skatījumu uz ētiku. Protams, mēs varam vaicāt, vai «dzīvnieciskuma jautājums» patiešām ir tik izšķirošs, kā to apgalvo Deridā.

Īsā rakstā nav iespējams visā pilnībā izvērtēt Deridā apgalvojumu, tāpēc pievērsīšos tikai vienaī filosofiskai problēmai, kas varētu pretendēt uz «izšķiroša» jautājuma statusu. Proti, runa ir par dzīvnieka apziņas problēmu jeb jautājumu par to, vai dzīvniekiem ir apziņa, un, ja ir, kā to raksturot.

Var teikt, ka dzīvnieka apziņas problēmas pamatā ir plašāka un filosofijā labi pazīstama solipsisma un «citas psihe» problēma (*the problem of other minds*), tomēr pastāv vairākas būtiskas atšķirības starp šaubām par cita cilvēka apziņas un dzīvnieka apziņas esamību. Pirmkārt, dzīvnieka gadījumā citas psihe problēmu radikalizē valodiskas saziņas neiespējamība cilvēka un dzīvnieka komunikācijā. Tātad dzīvnieki it kā nevar pastāstīt cilvēkam, kādā apziņas stāvoklī tie vienā vai otrā mirklī atrodas. Protams, var jautāt, vai šai komunikācijai noteikti vajadzētu būt verbālai, un var būt, ka verbālas komunikācijas nozīmi cilvēki uzsver tieši tāpēc, lai rastu iespēju ignorēt citas norādes uz dzīvnieka emocionālajiem stāvokļiem vai sāpju esamību, piemēram, dzīvnieka uzvedību. Tāpat ir vērts uzsvērt, ka cilvēku spēja valodiski raksturot savus apziņas stāvokļus neatrisina citas psihe problēmu, proti, nav droša pamata uzskatīt, ka par artikulētu skaņu avotu var kļūt vienīgi būtne ar apziņu. Viena lieta, ka dažādas elektroniskas ierīces var izdot artikulētas skaņas, bet cita, ka šobrīd trūkst pārliecinošu filosofisku argumentu, kas **nepieciešamā** kārtā sasaistītu apziņu ar runas un rakstīšanas spēju.

Tomēr praktiski «dzīvnieku klusēšanai» ir nopietnas sekas, un te es gribu uzsvērt otro atšķirību starp cilvēka psihe un dzīvnieka psihe problēmu. Ja cilvēku gadījumā šaubas par citas psihe vai citas apziņas esamību vienmēr ir palikušas grūti risināmas filosofiskas problēmas līmenī, tad dzīvnieku gadījumā šīs šaubas transformējas dzīvnieka apziņas nolīgumā, kas savukārt var kalpot par attaisnojumu radikāli atšķirīgam veidam, kā mēs izturamies pret citiem cilvēkiem un dzīvniekiem. Šo secinājumu virkni labi ilustrē Dekarta vēstule Moram (rakstīta 1649. gada 15. martā), kurā viņš apgalvo, ka dzīvnieku nespēja runāt ir galvenais pierādījums tam, ka tie nedomā. Viņš arī saka: «Manos uzskatos izpaužas nevis nežēlība pret dzīvniekiem, bet gan iecietība pret cilvēkiem – vismaz tiem, kas nav aizrāvušies ar Pitagora māņticībām (proti, nav veģetārieši – A. S.). Tie novērš aizdomas par nozieguma izdarīšanu, kad šie cilvēki ēd vai nogalina dzīvniekus.»⁸ Vārdu «domāšana» Dekarts lieto gana neskaidri, lai komentētāju vidū izraisītos strīdi par to, kādas mentālas spējas un apziņas stāvokļus Dekarts ar šo jēdzienu apzīmē.⁹ Tomēr nav grūti saskatīt saistību starp Dekarta vai viņa laikabiedru mēģinājumiem atrast zināšanu drošos pamatus un divdesmitā gadsimta zinātnei raksturīgo izpratni par zinātniskumu, kā arī starp Dekarta izteikumiem par dzīvniekiem un mūsdienu zinātnieku nevēlēšanos runāt par dzīvnieku apziņu.¹⁰ Ilgu laiku apgalvojumi par dzīvnieku domām, vēlmēm un sāpēm tika pasludināti zinātnieku vidū par «nezinātniskiem», un tikai 20. gs. 80. gados etologi nopietni pievērsās jautājumiem par dzīvnieku psihi.¹¹

Viens no iebildumiem pret mēģinājumiem piedēvēt dzīvniekiem dažādus apziņas stāvokļus ir tas, ka tādējādi dzīvnieki tiek antropomorfizēti. Kā zināms, «antropomorfizēt» nozīmē «piedēvēt cilvēka īpašības». Ja mēs paliekam pie šādas definīcijas, tad grūti saprast, kāpēc vārdam ir negatīva konotācija. Tomēr bieži vien «antropomorfizācija» tiek izprasta kā «cilvēka īpašību piedēvēšana **tam, kam šādu īpašību nav**». Ja par zinātnes mērķi uzskatām dažādu fenomenu patiesās dabas atklāšanu, tad nepamatota cilvēka īpašību piedēvēšana ir nosodāma. Turklāt gan filosofi, gan zinātnieki mēdz savus apgalvojumus pretstatīt «parasto cilvēku» pārsteidzīgajiem, aizspriedumainajiem, nekritiskajiem, nezinātniskajiem spriedumiem. Un antropomorfizācija tiek izprasta kā uzskatāms šādu spriedumu piemērs. Var atsaukties kaut vai uz Ksenofanu, kurš kritizēja cilvēku priekšstatus par dieviem un apgalvoja, ka zirgi, vērši un lauvas, ja spētu zīmēt, attēlotu dievus,

kas līdzinās sev.¹² Protams, Ksenofans neuzskata, ka dievi ir līdzīgi lauvām vai, galu galā, cilvēkiem. Toties, redzot, kā saimnieks kaunina savu suni, uzmācas aizdomas, ka viņš piedēvē sunim spēju izjust kaunu vai vismaz spēju saprast saimnieka teikto. Un, kad kognitīvās etoloģijas aizsācējs Donalds Grifins (*Griffin*) aizstāv ideju, ka dzīvniekiem ir apziņa,¹³ vai kad Gordons Gelaps (*Gallup*) apgalvo, ka šimpanzēm piemīt empātijas spēja,¹⁴ vai kad Singers dzīvnieku uzvedībā saskata to spēju ciest,¹⁵ vai kad Emanuels Levins (*Levinas*) spriež par to, ka suņiem ir «seja», bet čūskām varbūt nav¹⁶ – visos šajos gadījumos mēs varam vaicāt, vai tomēr te nav runa par antropomorfizāciju kā cilvēka īpašību piedēvēšanu tam, kam to nav.

Protams, šīs problēmas pamatā ir jautājums, vai dzīvniekiem patiešām nav apziņas un vai viņu apziņa nav pielīdzināma mūsējai. Patiesībā te ir runa par diviem atšķirīgiem jautājumiem, kas gan nenoliedzami ir savstarpēji saistīti, un, lai gan otrs ir tikpat grūti risināms¹⁷ kā pirmais, fundamentālāks ir jautājums par dzīvnieka apziņu vispār, tāpēc šoreiz pievērsīšos tieši tam. Katrā ziņā, kā jau atzīmē daudzi antropomorfizācijas aizstāvji, negatīvā konotācija antropomorfizācijas jēdzienam ir pamatota vienīgi tad, ja dzīvniekiem patiešām nav apziņas vai arī ja tā radikāli atšķiras no cilvēka apziņas.¹⁸

Turklāt ir vērts ievērot vēl vienu niansi. Kad mēs uzdodam jautājumu, vai čūskai patiešām ir kuņģis, nepieciešamība pēc salīdzinājuma ar cilvēku nerodas. Ja mēs noskaidrosim, ka čūskas nerunā, tad mums būs pamats apgalvot, ka multiplikācijas filmā redzamā runājošā čūska ir antropomorfizācija, bet, ja izrādīsies, ka čūskai ir kuņģis, mēs neteiksim, ka kuņģa piedēvēšana čūskai ir antropomorfizācija, bet tā tomēr ir ataisnojama. Droši vien ir daudz atšķirību starp jebkuru apziņas stāvokli un kuņģi, bet viena no tām ir tāda, ka apziņas stāvokļi nav publiski novērojami. To, ka man ir domas, vēlmes, emocijas, sāpju sajūta, es, šķiet, zinu ar pašapziņas un introspekcijas palīdzību, bet dzīvnieka apziņas stāvokļus es nevaru novērot. Tāpēc, piedēvējot dzīvniekam domas, es savas, cilvēka, īpašības piedēvēju dzīvniekam.

Pirmkārt, ir iespējams apšaubīt to, ka apziņas stāvokļi nav novērojami. Turklāt te var būt divas radikāli atšķirīgas pozīcijas. Viena balstās biheaviorisma un valodas filosofijas tradīcijā, un tās pamatpostulāts ir, ka apziņas stāvokļi nav nekas cits kā uzvedība, proti, vārds «sāpes» nevar nozīmēt neko citu kā noteikta veida izturēšanos, un tie, kas viņpus uzvedības meklē «vēl kaut ko», vienkārši pārpratuši vārda «sāpes» nozīmi.¹⁹ Bet ir iespējams apšaubīt novērojuma jēdziena izpratni dabaszinātnēs un analītiskajā filosofijā un runāt par tiešu intersubjektivitātes pieredzi, kas, piemēram, saskatāma Levina lietotajā «sejas» jēdzienā. Es nevaru šā raksta ietvaros piedāvāt šo pozīciju analīzi, bet, manuprāt, abas balstās uz pieņēmumiem vai pārliecībām, kuras netiek pamatotas un tādējādi atstāj vietu šaubām.

Tomēr liela daļa zinātnieku un filosofu, kas ir gatavi piedēvēt dzīvniekiem apziņu, atzīst, ka apziņa nav novērojama un par tās esamību ir jāpārliecinās kaut kādā netiešā ceļā. Diemžēl ir grūti atzīt par veiksmīgiem mēģinājumus nokļūt «viņpus» maņu orgāniem novērojamā ķermeņa un uzvedības – vismaz, ja vērtējam to spēju izturēt filosofisku kritiku. Visvairāk kritizētais piemērs ir slēdziens pēc analogijas, kas nepārprotami ir pamatā daudzām atziņām par dzīvnieku psihi un apziņu. Henks Deiviss (*Davis*) apgalvo, ka, piemēram, Grifina dzīvnieku apziņas pierādījums ir balstīts uz vienkārši nepareizu slēdzienu, kura forma ir apmēram tāda: ja es domāju, es kasu galvu; es kasu galvu, tā tad es domāju.²⁰ Un patiešām – no uzvedības vien nevar secināt, kas to izraisa vai kādi procesi notiek ar to vienlaicīgi. Tāpēc ar uzvedības novērojumu nepietiek, lai varētu pamatot apziņas klātbūtni dzīvniekā.

Protams, to pašu var teikt arī par cilvēku. Praktiski izšķiroša nozīme droši vien ir cilvēka valodas spējai, jo par otra cilvēka apziņas stāvokļiem mēs visvairāk tomēr uz zinām no cilvēku teiktā. Vienīgi jāpiebilst, ka filosofisko citas psihes problēmu valodas spēja neatrisina, un, kā atzīmē Singers, mēs arī ikdienā valodu neuzskatām par izšķirošo pierādījumu apziņas esamībai, jo mēs, piemēram, apziņu piedēvējam arī zīdaiņiem, kas vēl nerunā.²¹ Tāpēc Singers apelē pie lasītāja racionalitātes un pieprasa mums atzīt arī dzīvnieka spēju ciest, ja mēs atzīstam bērna spēju ciest. Bet atkal – filosofisko problēmu šī sasaiste neatrisina, jo arī bērna gadījumā ir grūti pierādīt, ka apziņas piedēvēšana ir pamatota. Kā retorisks līdzeklis tā ir efektīga, bet kā problēmas atrisinājums – vājš.

Tāpat var piekrist Emanuelai Spadai (*Spada*), ka dzīvnieka pielīdzināšana mehānismam nav stādāma augstāk par dzīvnieka pielīdzināšanu cilvēkam – abas ir metaforas.²² Proti, diez vai mēs paužam objektīvo patiesību, ja runājam par dzīvniekiem un cilvēkiem vienīgi kā sarežģītiem pulksteņiem vai n-tās paaudzes datoriem, vai šūnu simbiotisku aglomerāciju. Tomēr pat ja dzīvnieki – automāti vai cilvēki – mašīnas eksistē tikai mehānistiskās paradigmas pārstāvju iztēlē, skeptiskais jautājums par to, kā tad mēs zinām, ka citiem arī ir apziņa, šķiet jēgpilns un būtu pelnījis atbildi pat tad, ja citas alternatīvas šķiet vienlīdz problemātiskas vai vienkārši neticamas.

Vēl viens bieži lietots arguments ir cilvēka un dzīvnieka nervu sistēmas līdzība.²³ Arī šeit savā ziņā ir runa par slēdzienu pēc analogijas, jo cilvēka un dzīvnieka smadzenes, protams, nav identiskas tāpat kā divu cilvēku smadzenes. Tomēr loģiski pareizs ir slēdziens: ja būtnei ir noteikta veida nervu sistēma, tad šai būtnei ir apziņa; dzīvniekam ir šī veida smadzenes, tātad dzīvniekam ir apziņa. Diemžēl problēmas sagādā pirmā premisa. Ja izdotos noskaidrot, kā un vai smadzenes rada apziņu, premisu varētu atzīt par patiesu, tomēr nevienam to vēl nav izdevies noskaidrot, kaut gan hipotēze par šādu cēlonisku saistību nav bez pamata un praktiski tiek izmantota kaut vai psihiatrijā vai medicīnā vispār. Ir filosofi, kas uzskata, ka šo saistību nekad neizdosies noskaidrot,²⁴ un iemesls tam ir tā pati citas apziņas problēma – lai konstatētu cēlonisko saistību starp diviem fenomeniem, abiem jābūt novērojamiem, bet savā gadījumā es nevaru novērot procesus smadzenēs (un, pat ja ar kāda skenera palīdzību es to varētu, novērošanas fakts noteikti ietekmētu novērojamā procesu norisi) un citas būtnes gadījumā nevaru novērot apziņas procesus.

Protams, mēs bieži un veiksmīgi lietojam slēdzienus pēc analogijas. Tāpēc nav pamata apšaubīt analogijas un antropomorfizācijas praktisko nozīmi dzīvnieku izpētē. Tomēr slēdziens pēc analogijas nav deduktīvs slēdziens un secinājuma patiesumu ne garantē, bet problēmas būtība ir tieši garantijas.

Ētika un dzīvnieka apziņas problēma

Tomēr vai filosofu izvirzītās prasības nav pārspīlētas? Bernards Rolins (*Rollin*) atsaucas uz Hjūma pārdomām par filosofisko ideju un veselā saprāta līdzaspastāvēšanu.²⁵ Filosofam ir jābūt arī cilvēkam un jādzīvo cilvēka dzīvi. Tas ietver gan zināmu paļaušanos uz veselā saprāta spriedumiem, gan ētiski atbildīgu rīcību. Pēc Rolina domām, zinātnieki, kas noliedz veselā saprāta spriedumus par dzīvnieku apziņu, ne tikai pārspīlē prasības pēc «zinātniskuma», bet arī rīkojas negodīgi, jo ir ieinteresēti noliegt dzīvnieka apziņas un, konkrēti, ciešanu eksistenci.

Tomēr atsaukšanās uz veselo saprātu var būt arī bīstama lieta. Ja ar to saprot cilvēku vairākumam raksturīgos priekšstatus par dzīvnieku, tad šis vairākums neizrāda īpašas

rūpes par dzīvnieku ciešanām vai, pareizāk sakot, spēj apvienot ļoti pretrunīgu uzskatu un attieksmju ņudzekli. Veselā saprāta jēdziens, protams, ir diezgan daudznozīmīgs, bet tas ietver arī zināmu tradicionālisma un konservatīvisma devu, kas ne vienmēr atbilst to cilvēku vēlmēm, kas uz veselo saprātu atsaucas.

Manuprāt, ir vismaz vērts mēģināt apcerēt filosofijas izvirzītās problēmas kā leģitīmas un noskaidrot, kas no tām izriet. Šajā gadījumā – kas izriet no tā, ka uz jautājumu par dzīvnieka apziņas esamību nav iespējams pārliecinoši atbildēt.

Pārdomas par dzīvnieku ir izaicinājums ētikai tieši tāpēc, ka dzīvnieka apziņas noslēpums saglabājas, dzīvnieki vēl arvien klusē. Kā rīkoties gadījumā, kad pārliecības nav? Kā tad, ja nezinām, vai dzīvnieks būtu jāpielīdzina zīmulim vai cilvēkam? Ir skaidrs, ka te nav runa par atbildību, kas izriet no līguma, ne arī automātisku taisnīgumu, kur svarīgi ir tikai noskaidrot taisnīguma kritērijus. Arī diskusijā par tolerances robežām vairāk uzsvērts ir nepieņemamais un nevis neizprotamais. Lai arī es nespēju šobrīd dot skaidru atbildi uz paša uzdotajiem jautājumiem, es varu piedāvāt sākotnējā uzstādījuma pārformulējumu. Jautājums par dzīvnieka statusu ētikā pārtop par nezināmā statusu ētikā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Par dzīvnieka tēmu filosofijas vēsturē sk.: *de Fontenay E.* Le silence des bêtes. – Paris, 1998.
- ² Pīters Singers norāda, ka Čārlza Meidžela (*Magel*) sastādītajā dzīvnieku tiesību jautājumam veltīto tekstu bibliogrāfijā ir minēti 94 darbi, kas sarakstīti no mūsu ēras sākuma līdz 1970. gadam, un 240 darbi, kas izdoti no 1970. līdz 1980. gadam. Singers piebilst, ka «šobrīd to skaits droši vien ir mērāms tūkstošos». Sk.: *Singer P.* Animal Liberation at 30 // *The New York Review of Books*, 2003, May 15.
- ³ Sk.: *Singer P.* The Expanding Circle. – New York, 1981.
- ⁴ *Singers P.* Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs*, 2001, Nr. 25. – P. 95. lpp.
- ⁵ *Singers P.* Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs*, 2001, Nr. 25. – P. 95–96. lpp.
- ⁶ *Regan T.* The Case of Animal Rights. – Berkeley, California, 1983. – P. 247.
- ⁷ *Roudinesco E., Derrida, J.* De quoi demain ... Dialogues. – Paris, 2001. – P. 108.
- ⁸ *Descartes R.* Letter to More, 5 February, 1649 // *The Nature of Mind*. Ed. by *D. M. Rosenthal*. – Oxford, 1991. – P. 37.
- ⁹ Sk.: *Harrison P.* Descartes on Animals // *Philosophical Quarterly*, Vol. 42, No. 167; *Malcom N.* Thoughtless Brutes // *The Nature of Mind*. Ed. by *D. M. Rosenthal*. – Oxford, 1991.
- ¹⁰ *Rollin B. E.* The Unheeded Cry. – Ames, Iowa, 1998. – Pp. 8–13, 23–24, 135–137.
- ¹¹ *Gould J. L. and Gould C. G.* The Animal Mind. – New York, 1999. – P. 3. Izvērsti par zinātnieku attieksmi pret dzīvnieku psihi un biheaviorisma ietekmi uz etoloģiju sk.: *Rollin B. E.* The Unheeded Cry. – Ames, Iowa, 1998.
- ¹² *Rubenis A.* Senās Grieķijas kultūra. – Rīga, 1998. – P. 247. lpp.
- ¹³ *Griffin D. R.* Animal Minds. – Chicago, 2001. – Pp. 1–19.
- ¹⁴ *Gallup G., Jr.* Can Animals Empathize? // *Scientific American Presents: Exploring Intelligence*, Vol. 9, No. 4. – Pp. 66–71.
- ¹⁵ *Singers P.* Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs*, 2001, Nr. 25. – P. 96–98. lpp.
- ¹⁶ *Wright T. et al.* The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas // *Of Levinas: Rethinking the Other*. Ed. by *R. Bernasconi* and *D. Wood*. – London, 1988. – P. 172.
- ¹⁷ Sk.: *Nagel T.* What Is It Like to Be a Bat? // *The Nature of Mind*. Ed. by *D. M. Rosenthal*. – Oxford, 1991.
- ¹⁸ Sk.: piemēram, *Lehman H.* Anthropomorphism and Scientific Evidence for Animal Mental States // *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. Ed. by *R. W. Mitchell et al.* – New York, 1997. – P. 105.
- ¹⁹ Sk.: *Vitgenšteins L.* Filosofiskie pētījumi. – Rīga, 1997; *Ryle G.* The Concept of Mind. – London, 1949.

- ²⁰ *Davis H.* Animal Cognition versus Animal Thinking: The Anthropomorphic Error // *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. Ed. by *R. W. Mitchell et al.* – New York, 1997. – Pp. 337–338.
- ²¹ *Singers P.* Dzīvnieku atbrīvošana // *Kentaurs*, 2001, Nr. 25. – 98. lpp.
- ²² *Spada E. C.* Amorphism, Mechanomorphism, and Anthropomorphism // *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. Ed. by *R. W. Mitchell et al.* – New York, 1997. – Pp. 42–43.
- ²³ Sk.: piemēram, *Griffin D. R.* *Animal Minds*. – Chicago, 2001. – P. 13.
- ²⁴ Sk.: *McGinn C.* Can We Solve the Mind-Body Problem? – *Mind*, Vol. xcviii, No. 391, July 1989; *Nagel T.* What Is It Like to Be a Bat? // *The Nature of Mind*. Ed. by *D. M. Rosenthal*. – Oxford, 1991.
- ²⁵ *Rollin B. E.* *The Unheeded Cry*. – Ames, Iowa, 1998. – P. 1.

SUMMARY

The question of the ethical status of animals can be understood both as a question about the way we treat animals and a question of the importance of animals for philosophy and ethics. Is it worth thinking about animals? Can thoughts about animals provide some new challenges to discussions of ethical issues? In my article, I dwell on the problem of animal minds, and I claim it still has not been solved. In the end, I claim that the uncertainty about the animal mind allows us to reformulate the question of the ethical status of animals as the question of the status of the unknown in ethics.

Key words: philosophy, ethics, the philosophy of mind, animals, anthropomorphism.

POLITISKĀ FILOSOFIJA

Privatizing Tolerance

Privatizējot iecietību

Algirdas Degutis

Lietuvas Filozofijas un socioloģijas institūts

Saltoniškių 58, Vilnius

E-pasts: lfsi@ktl.mii.lt

Tolerance is carrying on with somebody or something one does not like. But why should one be tolerant? Why is this considered a virtue? Should one tolerate assaults and insults? Should one tolerate pornography, drug abuse, smoking, heavy drinking or overeating? Should one tolerate gays and lesbians?

It is argued that the issues of tolerance/intolerance cannot be satisfactorily resolved without first getting clear about the proper scope of political decision-making. The more wide-reaching is the scope of politics, the more intractable and thorny the issues become. By contrast, the more the scope of politics is confined and reduced to the tasks of property rights enforcement, the easier it becomes to deal with the issues. In a purely (or mostly) private society, the costs of being in/tolerant accrue to particular persons choosing to be either and are not spilled over the whole of society. With in/tolerance thus privatized, the risks of conflicts in society can be radically reduced.

Key words: proprietarian ethics, the public choice theory, tolerance, freedom, libertarianism.

Tolerance presumably protects personal freedom and thus prevents resentment caused by constraints and prohibitions. It is thus considered instrumental in bringing about a peaceful co-existence of individuals with their different ways and styles of life. However, limitless tolerance might just as well lead to the opposite result: it might open the floodgates for all kinds of intolerance. What about the intolerant? Should their intolerance be tolerated? Should the victims of their license be tolerant, keep quiet and nonviolent? They might do so, but this would not be a world of peaceful co-existence, it would most probably be a world of hatred and oppression.

So it seems that there must be limits to tolerance, some bounds the transgression of which should forfeit the transgressor's right to be treated in a tolerant way. What are these limits? How are the bounds to be drawn? What are the criteria for the demarcation between tolerance and a *carte blanche* to license? Or between limiting tolerance and fostering intolerance? One has to find a solution to the so-called 'paradox of tolerance' according to which tolerance requires that it is right to permit that which is wrong.

It is often claimed that the boundary can be drawn more or less intuitively, that the disputed cases can be decided on their own merits, so that, e.g. overeating is most probably to be tolerated, while drug abuse is most certainly not. However, value judgments are then obviously involved. Notoriously, value judgments or the balancing of values seldom allow for unanimity or objectivity. This is why, if imposed by law, they often they lead to discontent and resistance.

One seems to be forced into a dilemma: either to be indiscriminately tolerant or to be selectively tolerant. Absolute tolerance, being a self-contradictory attitude, does not prevent resentment and conflict. Selective tolerance, too, as involving value judgments that are mostly not shared, does not prevent resentment and conflict. So it seems that the principle of tolerance, taken by itself, is of little use in either preventing or resolving conflict situations. Recent moral and political philosophy has been concerned with articulating a defence of tolerance in terms of principles such as autonomy, impartiality and respect for persons. However, the principles seem either to involve higher-level values about which there is no general agreement, or are too general to provide a specific solution.

A stopping point on the continuum of tolerance seems to be required. There are few of those who would recommend having a dictator to resolve the issue by his supreme judgment. But there are many who lay their hopes in the ability of democracies to deal with the problem. The presumption is that there is a way of resolving conflicts of value by way of fiat arrived at through the majority vote. Legislation is considered to be the ultimate solution, or at least the next best solution, compared with there being no binding solution at all. As a result, value judgments of some are necessarily given the upper hand as against the value judgments of others. Majorities prevail and the minorities are expected to acquiesce in being deprived of some of their liberties.

However, this cannot really be the solution, as a little consideration shows. For the differences in subjective valuation cannot be put out of existence by law, they cannot be legislated away. They stay, and the tensions they create remain, too, even if transformed. Say, if prostitution is banned, the practice usually continues illegally; if prohibition on intoxication or drug use is imposed, the practice continues under the cloak; if ethnic or racial discrimination is outlawed, it finds its expression in less open, though not necessarily less tangible ways.

Even more important is that as legislation of this sort expands – with subjective preferences legislated into law – the law itself acquires the character of (legalized) coercion. It comes to be seen by the minorities as a tool of oppression and suppression, having no foundation in justice. The resentment it generates becomes a political issue, for it is not particular persons that are now felt to be unjust – it is the whole legal system that is felt to be so. One can escape the excesses of a private person by not dealing with him. However, one cannot similarly escape the excesses of the law by not dealing with it. To do so one has to become either a criminal or a revolutionary.

Thus legislating in matters of (subjective) value tends to turn personal likes and dislikes into major social and political tensions, with much greater destructive potential than personal skirmishes. Personal likes and dislikes, when enforced by law, tend to make the law seem arbitrary and biased, and this is a major threat to the very foundations of social co-existence. As M. Friedman notes: «The use of political channels ... tends to strain the social cohesion essential for a stable society. The strain is least if agreement for joint action need be reached only on a limited range of issues on which people in any event have common views. [...] The characteristic feature of action through explicitly political channels is that it tends to require or to enforce substantial conformity. The typical issue must be decided «yes» or «no»; at most, provision can be made for a fairly limited number of alternatives.»¹

Now, at this point let us raise an issue that hints at a possible way out. The issue is that of the proper domain of law. The law, by definition, is backed by force. What

is the right reason for the use of force against a person? A plausible answer is that the use of force can only be justified as retaliation to initiated force, as a response to an act of aggression. But what is aggression? Basically, it is an invasion of property, i.e. property in one's own body or one's possessions. In retaliating with force to an invasion of one's property one is exercising one's basic, or natural, right of self-defense. This is the elementary way of dealing with crimes, such as murder, theft and fraud. Obviously, the right may be exercised by others on one's explicit request. The defensive use of force thus might be either a contracted service or a service provided «free» by the government.

If this is **the** legitimate use of force – and there is a long tradition of classical liberalism that is based on this assumption – then matters of in/tolerance come to be seen in a very different light. They are no longer matters of imposing one's subjective valuation on others by private or collective coercion. Rather they become matters decided by reference to property rights. The principle is the following one: provided one does not intrude upon another person's property, one may do anything one likes within one's own domain. Provided adult persons engage in a joint activity by their mutual consent, there is nothing for the law to do, no agenda for political decision-making. Within one's own space or on terms of a voluntary contract one is free to be either tolerant or intolerant – and pay the costs of being either. A private practice among individuals, however detestable it may be to others, even the majority, is not a proper subject for coercive legal action. The whole issue of tolerance then becomes radically transformed – instead of being a social and political issue, it becomes an issue of private relations.

How is the issue dealt with when conceived this way? One is certainly free to condemn an activity not of one's liking, one may boycott it, one may try to persuade the other person to desist, one can ostracize him, yet one has no right to use force to compel others to think and act as one wishes, if one is not being aggressed against. This is not indifference or relativism, it is rather insistence on a crucial distinction between persuasion and coercion. Force is only allowed as a means of defending oneself against initiated force. Accordingly constrained is the use of force delegated to an enforcement agency.² In other words, only the «negative», not the «positive» use of force (and of law) is allowed.

Let us consider some illustrative cases. E.g. intoxication by itself is no crime, if it is not directly and provably connected with the invasion of others' property; it is no offense that may be coercively stopped. Of course, intoxication is no virtue for most people, and many would consider it a vice. However, vices are not crimes. A vice might be a sign of a person's incapacity to bring order to his life, or it might be merely a reflection of others' disapproval of a way of life. They are free to lead a different way of life. In any case, a person's vices or vicious practices – if they do not manifest themselves in aggressive acts against other people – provide no reason for others to treat the person as a criminal, to apply force or to promulgate laws allowing the use of force against him and those like him. Any attempt at 'improving' or 'cultivating' a person, if it involves the unprovoked use of force, is itself an act of aggression, an invasion of a person's property in his own life.

Self-ownership implies that non-interference is the only duty that may be enforced by law. Correspondingly, no positive right can be claimed against another person, unless it is based on self-imposed obligation. Thus self-ownership implies an individual's strict responsibility for the consequences of his decisions and actions: one must bear all the

costs (and be able to reap all the benefits) of one's leading a certain way of life. This means that, say, smokers should not be provided free medical care in case of an illness caused by smoking. Outsiders, i.e. non-smokers in this case, should not be made to pay – via taxation – the price of their folly. The usual practice of imposing costs on outsiders, the spillover of costs, or the collectivization of responsibility is incompatible with the principle of self-ownership. The practice should be abandoned by (re)introducing property rights in public domains, by privatizing the commons. Tolerance should not implicate costs for the tolerant.

Now, consider the case of prostitution. Many people condemn the practice. But there are also people who either supply or consume the services of prostitutes. What about tolerance in this case? Should prostitution be tolerated? If property rights are not taken into consideration, the dispute is bound to continue without end. But once property rights are brought to bear, the matter is relatively simple to decide. In offering sexual services a person does not invade anyone's property – one is free to choose and to refuse. Therefore, there is no criminal offence here, even if the offer offends the other's moral feelings. A crime is only committed in case the services are obtained by force or fraud. But then the crime is that of assault, seduction (in case of children) or breach of the wedlock contract, not that of promiscuity itself. So, it is rape, seduction or breach of the wedlock that are crimes, while prostitution is merely an industry. One is free to boycott the industry, but one is not free to use force against it, since this would be aggressing against the property rights of the persons concerned, namely the property they have in their own bodies.

These were cases of tolerance as justified by property rights. But there are also cases of intolerance that are likewise justified by property rights. Consider a racist shop owner. Does he have the right to put out a notice in his shop window stating that non-whites or non-blacks are not being served here? He has. The case is in no way different from a restaurant putting out a notice that those dressed in jeans and sweaters are not served here. In both cases the owners of the premises are free to set the terms of a market exchange; no one is free to enter the premises without the owners' consent or not on the owners' terms. The case is but a specific instance of the freedom of contract, a corollary of property rights.

It might well be that some kinds of intolerance, such as ethnic, racial or religious discrimination, would be too costly to maintain in a proprietarian free market society. A racist shop might have lower income because of reduced clientele; it might even go out of business because of its patrons moving to a non-racist shop. Practicing intolerance has its costs, and when these costs get high, intolerance might be wiped out by market forces. Or it might not, if there is a strong prejudice in a society against a certain sort of person or certain kinds of behavior. In general, however, the tendency of market-based human relations is towards a more lenient and tolerant attitude to personal differences and idiosyncrasies – just because it pays to attend to a person's individuality. As Montesquieu said, *Ou il y a du commerce, il y a des mœurs douces*.

There is no reason at all to believe that political intervention, by contrast with unhampered exercise of property rights, is a more efficient means in bringing about (what we might consider) positive social results. Misinterpretation of the issue has been rampant, partly because of the grip of Marxism on social theorists' minds. Property has been often conceived as generating all kinds of intolerance and oppression. However, the opposite is the case. Consider again the case of racial discrimination. Thomas Sowell

has argued that blacks in the USA were sitting in the backs of busses not because that was where the bus companies wanted them to sit. They sat there because of Jim Crow laws passed by politicians. When these laws spread through the South, private bus companies and railroads opposed such laws while they were under consideration in the legislatures, challenged them in court and then, when all else failed, dragged their feet in enforcing them. Only after street car conductors began to be arrested and companies were threatened with legal action did racial segregation become a reality in the busses and trolleys of the South of the USA.³

To sum it up: in a society based on strict observance of property rights, all kinds of behavior, all kinds of character, all styles of life can peacefully co-exist simply because there are no general prescriptions or proscriptions having the character of subjective judgments made into general law. Respect for private domains allows for a great variety of ways of life that can only be limited by human resourcefulness. Sure, there is ample room for personal dislikes – just as it should be expected in an open society. However, in a society based on property rights and market exchange, there is little room for mass resentment or unrest, just because value judgments can only span a private domain; they do not extend beyond it, except by voluntary agreement. The dissenters are free to go their own ways, for there is no enforced conformity. This has positive consequences for social co-existence. As Milton Friedman stressed, «The widespread use of the market reduces the strain on the social fabric by rendering conformity unnecessary with respect to any activities it encompasses. The wider the range of activities covered by the market, the fewer are the issues on which explicitly political decisions are required and hence on which it is necessary to achieve agreement.»⁴

Matters are different in a public domain. One cannot behave as one likes in a public park, since there are others who might detest the behavior and claim the right to stop it. There is no way to solve the conflicts of subjective preferences here, since property rights are inoperative in a public domain – «we all own it». Some general rules for the common use of the park might be somehow established, but precisely because of their generality, they can never accommodate the different preferences of the individuals. They endlessly generate all kinds of miniature political conflicts: of those wallowing on the grass versus plant lovers, of dog-lovers versus dog-haters, of noisy parties versus contemplative loners. Or consider the tensions that are generated by collecting and distributing public resources. These are no minor skirmishes that plague the public parks, they are major conflicts leading to bitter argument, strife and sometimes to bloody revolutions. However, the causes of the problem are the same. In the absence of property rights there can be no just allocation of burdens and benefits, no mutual accommodation by all kinds of trade-off. A resource maintained as a public domain is the veritable engine for the generation of perpetual hatreds and waste. It is no accident that problems of tolerance are most prominent in public domains. Since property rights are inoperative there, a key element of the solution is necessarily missing.

Now, under a regime of reduced public domains – ideally, with government limited to the enforcement of property rights – religious, moral, ethnic, linguistic and other differences and tensions are depoliticized. When public domains are fully privatized, with the government prohibited from paternalist interventions, each individual is freed from the burden of imposed costs and from fear of coerced moral, cultural, ethnic or linguistic annihilation. Members of different ethnic and linguistic backgrounds can be neither forcibly segregated nor compulsorily integrated. Each individual is free to

associate with those of the same group as himself, or interact with or integrate himself into other groups, if he finds it culturally or economically advantageous to do so. Depolitization makes tolerance a natural and viable attitude.

NOTES

¹ *Friedman M.* Capitalism and Freedom. – Chicago and London, 1962. – P. 23.

² *Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. – New York, 1974. – Ch. 2.

³ *Sowell T.* Government Discrimination // *The Conservative Edge*. Vol.1, No. 33, 1995.

⁴ *Friedman M.* Op. cit. – P. 24.

ANOTĀCIJA

Kāpēc būtu jābūt tolerantam? Vai būtu jābūt iecietīgam pret netoleranci? Pasaule, kurā netolerantas uzvedības upuri turētos klusi un neagresīvi, varbūt būtu naida un apspiešanas pasaule. Lai atrastu pareizo attiecību starp toleranci un netoleranci, ir jārunā par «tolerances paradoksu». Tolerances paradokss nozīmē to, ka ir jāprasa iecietīga izturēšanās pret to, kas nav pareizs. «Absolūtā tolerance», būdama iekšēji pretrunīga, vairo neapmierinātību un konfliktus.

Tiek apgalvots, ka tolerances/netolerances problēmas nav iespējams apmierinoši atrisināt, vispirms nenoskaidrojot politisko lēmumu pieņemšanas īsto mērogu. Jo politika ir visaptverošāka, jo problēmas ir grūtāk risināmas un ērkšķainākas. Pretstatā tam, jo vairāk politika tiek ierobežota un reducēta uz noteiktiem īpašumu tiesību darbības uzdevumiem, jo vieglāk ir risināt problemātiskos jautājumus. Jo privātāka sabiedrība, jo vairāk ne/tolerance attiecas uz atsevišķām personām un netiek pacelta visas sabiedrības līmenī. Šādi privatizējot ne/toleranci, konflikta iespējas sabiedrībā tiek radikāli samazinātas.

Atslēgvārdi: īpašuma ētika, sabiedriskās izvēles teorijas, iecietība, brīvība, liberālisms.

Intolerance and Self-deception: an Epistemological Study

Neiecietība un pašapmāns: epistemoloģiska skice

Timo Airaksinen

Department of Philosophy

P. O. Box 9

00014 University of Helsinki, Finland

E-pasts: timo.airaksinen@helsinki.fi

Every intolerance is a necessary condition of self-deception, but not every self-deception is an intolerance. Self-deception is a main source of unwilled evil. What is, then, the definition of self-deception, how does it occur, and why is it undesirable? It is not sensible to suggest that a person may be deceived when he believes something that happens to be true. Yet we have to admit that in self-deception falsehood enters at some point – the belief system is manipulated. Intolerance appears to imply very strong personal integrity, but this cannot be so. Somehow intolerance must imply a misconceived integrity and its non-obvious failure.

Key words: epistemology, ethics, tolerance, self-deception.

1. An introduction to intolerance

Intolerance can be defined as follows: S believes that principle B is unacceptable, and his belief is both unconditional and independent of any evidence. A narrower, cultural interpretation of intolerance depends of the assertion that B is a socially and culturally relevant rule. For example, a person believes that all modern art is terrible in a way which does not allow for any exceptions and which does not take into account any opinions of art critics and other relevant sources of counter evidence. But in general, such a reservation need not be done in an analytical study.

My thesis is that intolerance is a necessary condition of self-deception. Thus, when S believes that modern art is bad, he deceives himself into believing so. Every intolerant person is a self-deceiver but not every self-deceiver is intolerant. The first part of this thesis is more important than the second, and accordingly, I will concentrate on that. About the second part I say only that a self-deceiver opens up the gates of intolerance in an intuitive sense, although implicitly: a self-deceiver believes without and even against evidence, and when he generalizes his negative attitude, he is intolerant. If S believes that he himself is the wisest person in Finland, he should also believe that men are more intelligent than women – which exemplifies both prejudice and intolerance. It seems then fair to conclude that the argument for the necessary condition is analytical, and the second – for the sufficient condition – is a more complex one because it contains empirical premises. In some cases the self-deceiving person also lapses into intolerance. What those cases are depends on some empirical premises.

If an intolerant person is necessarily a self-deceiver, could we argue against it? This idea that he can also be deceived by other persons? Certainly he can, but then the deceiver cannot mention any reliable evidence to support his personal beliefs. Therefore, the case of deception seems to introduce a second-level self-deception, that is, the deceived person accepts some false evidence because he deceives himself. For instance, if S is machinated by P into believing that modern art is unconditionally and without exceptions terrible, S must block out all the available counter evidence. To do this he must deceive himself into believing that the counter evidence does not exist, perhaps because the deceiver's (P's) evidence exists and dominates his cognitive life. Or S deceives himself into believing that P is infallible.

In fact we seem to apply the concept of intolerance only to such cases in which the crucial counter evidence in fact exists. We do not call S intolerant if he is deceived in a way which he could not detect. If he is deceived and intolerant, he must be epistemically responsible for his own mental condition. He could have detected the deception. Intolerance is, in this limited sense, a free and voluntary state of mind.

Self-deception is a major source of unintentional evil. Since it breaks a person's system of rational beliefs as well as personal knowledge, self-deception vitiates the possibility of planning one's social life and acting accordingly. A self-deceiver's decisions are rationally incomprehensible both to himself and to his audience, and they may exemplify intolerance. But if a person is intolerant, he must also be a self-deceiver: he dismisses evidence he has for some epistemically irrelevant reasons, which are typical of intolerance. Intolerance is based on self-deceptive reasoning. For instance, intolerant S is able to think that modern art is terrible because he dismisses the counter evidence he has, and because of this, he can be said to deceive himself. His self-deception is focused on his denial of such evidence. And the denial is based on some psychological motives, such as art-produced anxiety and its associated feelings of threat.

2. The strange case of Nat King Cole's father

Let us look at a more complex example of self-deception in the following story. A sensationally talented young black musician lives in a Southern US religious family in the 1920's. The intolerant father is strict with his religious conviction that jazz is sinful and the only acceptable music belongs to the church. An open conflict develops between the son and his father. The son plays his music and suffers because of his father's harassment. The father finally rejects his son, which causes considerable pain to himself, too. The situation changes, however. The son becomes famous among the white middle class. His concerts sell well and his music becomes popular. He earns good money and he gains access to a higher social class status. The mother convinces the father that he should at least go and see his son performing. The father goes to a concert, he sees the fine building, its respectable audience and the enthusiasm his son is able to generate. All the signs of true social success are visible. What is normally impossible to achieve is now available to his son. The father changes his mind. In a flash he realizes that he has been a fool in resisting something which is so obviously valuable and good. His values in this specific case have changed. This is the approximate plot of an old movie about Nat King Cole as a young man. He was indeed a wonderful singer.

The initially intolerant father achieves a reconciliation between the demands of his own (intolerant) religious purity and the sweet charms of social success. But when he

comes to admire his son, he is either a self-deceiver, a weak-willed man, or an altered, new personality. Perhaps he is deceiving himself in order to be able to believe that what is truly evil, i.e. the worldly music, may turn into something good, because it is accepted by the superior social groups? In this case he was not intolerant earlier. He knows that jazz is bad, on the basis of solid evidence. Or he may be a weak person. That is, he honestly believes that the worldly music is evil, but he desires his son to have his share of success, and this desire is strong enough to make him compromise his true principles. He may also become illuminated so that he is now able to see the real truth: he has earlier been intolerant, but in fact secular music is enjoyable, there is future in it, and many otherwise unattainable social values can be achieved by means of playing it, quite innocently as it seems. The old man is either irrational or he was mistaken earlier. What he is will depend on the whole story we tell. Ascriptions of self-deception and intolerance depend on narratives.

We can interpret the story of the father as follows. Suppose that the father is not intolerant when he believes that what his son is doing is wrong. He has his strong, religious faith based evidence for this belief, such evidence that is well integrated into his own personal plan of life. Now, when he goes to the concert to see his son playing, the new input-information makes him accept the highly desirable proposition to the effect that his son's activities are not wrong. But the new information cannot be integrated with the belief that supports his plan of life. This is based on the idea that only religious activities can be taken seriously, and the new information does not satisfy this condition. His new belief system becomes inconsistent. Nevertheless his new belief influences his actions when he expresses the approval of his son's career and its success. If all this depends on his love of his own son and the respect for his wife's opinion, he is indeed a self-deceiver. But he has never been an intolerant person – I want to emphasize this very important fact.

The key point is that the father accepts, because of his present fatherly desires, some new information which creates the inconsistency into his belief system, and thus this new information should be rejected. The father's belief system, as it is now, entails neither the son's acceptability nor his unacceptability. Actually this type of information has already been rejected by him, when he initially constructed his religious world-view. He should do the same now, except that his love of his son and wife makes the crucial difference. He accepts the wrong type of information and acquires a groundless belief, simply because of his own desires – and then he can accept his son. This is what he desired. Yet he has no independent evidence that jazz is good. Here we see how certain special desires influence the belief formation. This is self-deception. But as I said earlier, it is not the case that self-deception logically entails intolerance. On the other hand, self-deception seems to entail not intolerance but a well-founded principle.

On the other hand, suppose the father is initially intolerant, that is, he has no good evidence for his principle that jazz should be rejected. This entails, as I argued above, that the father is deceiving himself when he dismisses the already available, earlier counter evidence. Now, when he changes his mind concerning the value of his son's career prospects, he is simply correcting his intolerant beliefs. He achieves a new tolerant state of mind because he is now able to accept the new correct evidence against his former intolerant point of view. In other words, the father was intolerant, which entails self-deceptive and false beliefs. He corrects them now, and so his intolerance disappears as well.

3. The definition of self-deception

It is interesting to see that in the Nat King Cole story, the father's self-deception focuses on a belief that entails a genuine normative concept. This is understandable because, if desires and values influence a person's beliefs, these beliefs must also be somehow normatively or motivationally interesting. Of course one may say that the father's self-deception can be defined in terms of purely non-normative beliefs, like the one which says that light music is not included in the set of topics of which the norms of religion dictate something. It is a purely non-normative idea. But then the normative reaches of the father's beliefs can also be seen, namely, when he claims that religion condemns jazz played in just those circumstances in which the son happens to work. The goal of self-deception is always a belief which has either a normative motivational component or which is directly relevant to desires and values. The immediate target of a self-deceptive measure may be any belief, although the ultimate target must be a belief that contains an element of desires or values.

What is, then, the definition of self-deception, how does it occur, and why is it undesirable? Alfred A. Mele has suggested roughly the following definition of self-deception: (i) The belief p that S acquires is false, (ii) S 's desiring that p leads S to treat inappropriately some p -relevant facts, (iii) this treatment is the cause of S 's belief in p , and (iv) no wayward causal chains exist.¹

Certainly the following intuition must also be recognized. It is not sensible to suggest that a person may be deceived when he believes something that happens to be true. Yet we have to admit that in self-deception, falsehood enters at some point – the belief system is manipulated.

4. An overview and conclusion

It seems to me that such an analytical study as this can serve a purpose. Namely, it is quite easy to condemn intolerance on intuitive grounds, although it is much more difficult to say what is going on when someone is intolerant. Intolerance is by definition a negative mental attitude which serves no laudable purpose. Normally this is meant to imply a socially undesirable state of affairs which follows from such an intolerant attitude.

A society and its cultural life cannot evolve normally when individual persons suffer at the hands of intolerant persons. The history of intolerance contains too many nasty moments. But intolerance is also a violation of the freedom of conscience and speech, and as such it is also a moral problem. Any rights based ethical view must condemn intolerance. In fact intolerance and its rejection must be the key problem within this ethical frame of reference. No true rights can flourish in an intolerant society.

There is a third point: an intolerant person is psychologically disturbed, if one may use a slight exaggeration. Intolerance is a failure of character, in a psychological sense. Such a person needs a therapeutic cure, so that his thinking becomes flexible, and he can react to cultural stimulation in a normal fashion. This is psychology, however. Of course we can find possibly interesting psychological problems here too, like the question concerning the relationship between intolerance and personal integrity². The question is: Intolerance appears to imply very strong personal integrity, but this cannot be so. Somehow intolerance must imply a misconceived integrity and its non-obvious failure.

These three are the main points of view, when we discuss intolerance. But there is also a fourth one. And that is what this short paper tries to explicate. An intolerant

person must commit epistemic errors based on personal wants and desires. The emphasis must be on the first condition, on epistemology. My point in this paper has been to emphasize one typical epistemic failure, self-deception. An intolerant person must deceive himself, otherwise he could not be intolerant. But it is not really important to ask why he deceives himself – this would mean a return to the earlier psychological problems. On the contrary, we need to analyze the structure and interplay of intolerance and self-deception from a purely epistemic point of view. This is the reason I asked questions like «Does self-deception always lead to intolerance?» (No!), «Can one change one's mind concerning his belief in relation to what one was intolerant about?» (Yes! – by getting free of his previous self-deception), and «What happens when one is apparently intolerant and yet one's beliefs are epistemically well-founded?» (He is not intolerant). When we ask such questions we are bound to recognize how complicated and interesting the relationship between intolerance and self-deception really is. In other words, intolerance is not a merely ideological notion.

NOTES

¹ *Mele A. A. Irrationality.* – Oxford, New York, 1987. – P. 127.

² *Halfon M. S. Integrity.* – Philadelphia, 1989.

ANOTĀCIJA

Es izvīrzu tēzi, ka katra netolerance ir pašapmāns, taču ne katra pašapmāna rezultāts ir netolerance. Pašapmāns ir galvenais negribētā ļaunuma avots. Cilvēka, kurš māna sevi, lēmumi ir racionāli nesaprotami gan viņam pašam, gan arī pārējiem, un tie var būt netoleranti. Taču, ja cilvēks ir netolerants, viņam ir noteikti jābūt tam, kas ļaujas pašapmānam: viņš vienkārši neievēro racionālu momentu pastāvēšanu, kuri tam ļautu izvairīties no pašapmāna. Netolerance pamatojas uz pašapmānošu domāšanu. To ilustrē *Nat King Cole* piemērs. Reliģiski neiecietīgs tēvs vērsas pret dēla nodarbošanos ar džezu. Tikai pārliecinoties par dēla sabiedrībā gūtajiem panākumiem un to baudu, ko klausītājiem sniedz viņa muzicēšana, viņš maina savu neiecietīgo nostāju. Pašapmāns pamatojas uz normatīvu pieņēmumu. Pašapmāna mērķis vienmēr ir pārliecība, kuru raksturo vai nu normatīvas motivācijas komponents, vai arī tā tieši atbilst vēlmēm un vērtībām. Nav pietiekami intuitīvi saprast, uz ko tieši balstās netolerance, ir svarīgi to izskaidrot. Netolerantā sabiedrībā nevar norisināties normāla indivīda un kultūras attīstība. Netolerance vērsas pret sirdsapziņas un runas brīvību, kā arī citādi ir vardarbīga un raksturojama kā negatīva garīga ievīrze, kurai nav attaisnojama mērķa.

Atslēgvārdi: epistemoloģija, ētika, tolerance, pašapmāns.

On Justifying Civil Action

Pamatojot pilsonisko aktivitāti

Olli Loukola

Department of Philosophy

P. O. Box 9

00014 University of Helsinki, Finland

E-pasts: olli.loukola@helsinki.fi

In contemporary western societies individual and group civil action has been increasing rapidly. There are many people outside the governmental sphere furthering goals they feel are of common interest, both locally and globally. This rich array of civil action has challenged the traditional ways of decision-making and governing in democratic societies. The key topic in this essay concerns possible justification of civil actions (environmentalists, animal liberationists, ethnic, cultural or religious minorities, marginal groups such as gays, vegetarians, nationalists etc.) which violate the rules of the society, but which nevertheless aim at the good of society.

Two ideological trends influence the new forms of civil activity and their justifications. The first is individualism, according to which people owe their political or societal obligations to real people, not to abstract entities or offices such as «the state» or «the government»; and which as a normative/political doctrine claims that individuals should be allowed to determine their own future as far as possible, particularly in economic and moral matters. The second ideological trend is institutional neutrality in accordance with which contemporary western governments are adopting a policy of neutrality between competing interests present in society. As a result, they avoid prescribing any common goals, thus leaving the socially crucial field of determining the common good to individuals and associations.

Civil actions and their justification and legitimisation are far from adequately dealt with in the contemporary political philosophy dealing with issues such as legitimacy, political obligation and civil disobedience. On the basis of the theory of civil disobedience of John Rawls, requirements for a legitimate act of civil disobedience are constructed. This classification is then used for assessing new forms of civil action. The Rawlsian theory, based on the classical theory of political obligation is, however, found inadequate and defective. In the world of diverse ethnic, religious and ideological groups presenting their often-conflicting claims, new ways of justifying civil action – illegal action aiming at common good – are necessary.

Key words: ethics, justice, civil disobedience, tolerance.

Introduction

In contemporary western societies, individual and group civil action has been increasing rapidly. There are many people outside the governmental sphere furthering goals they feel are of common interest, both locally and globally. This rich array of civil action has challenged the traditional ways of decision-making and governing in democratic societies. And this is the topic of this essay; those things which are perceived

as societal or global wrongs, and which have traditionally fallen into the category of «civil disobedience».

These recent and expanding fields of social and political action are reflected in the new conceptual categories describing such phenomena which refer to, for instance, «NGOs» («non-governmental organisations») or «the third sector». Environmentalists, animal liberationists, ethnic, cultural or religious minorities, marginal groups such as gays, vegetarians, and nationalists are also broadly utilising the non-institutional methods of democratic society, such as public criticism, dissemination of information, advertising, and lobbying. These methods are usually considered legitimate; but these groups have also started to use more radical and often illegitimate methods, such as exerting aggressive pressure, propaganda or even violence. Is it possible to justify these methods, and how is society to react to such action? Today we have no trouble in engaging in acts of civil disobedience against racist or dictatorial regimes, or unjust wars. But what about those actions that are directed against at least seemingly just and democratic institutions? How far does liberal–democratic tolerance extend?

When facing a social and worldly wrong, one generally has three options: firstly, one can obey the practice, action or command in question; secondly, one may disassociate oneself from it and engage in resistance; thirdly, one may engage in civil disobedience. We have today a wide array of lines of action with the last option and between the two extremes of obedience or anarchism. It is this grey area, action and criticism within the rules and regulations of the society, that I am interested in. Neither submissive nor revolutionary behaviour are an issue here.

The key topic in this essay concerns possible justification of civil actions which violate the rules of the society, but which nevertheless aim at the good of society. The problem facing us in any liberal democratic society¹ in this connection is that such actions are prone to interfere with the lives of other citizens. This is precisely what the ruling principle of these societies denies: actions, which harm others, are forbidden and may legitimately be prohibited by the government. However, laws must not be used to prohibit behaviour which inflicts no harm to others, even if the act as such would not be generally approved.

The possibility of political criticism

The central tension of political criticism has always arisen from the *status quo* and change, regular and normal everyday action and criticism of it, and from real life unfairness and ideal justice. The philosophical roots lie deep in Western thought: Cicero, Saint Thomas Aquinas, John Locke, Thomas Jefferson, and Henry David Thoreau, for instance, all tried to discover some antecedent superhuman moral law as a measure against which to evaluate and criticise or agree to the prevailing arrangements of one's society and world. In history things like religious doctrines, the «true» nature of some abstract ideal state, the divine origins of kings or social contracts have served as sources of authority promising justice in society – although never very successfully.

In contemporary individualistic societies lacking such established standards, the measure of fair dealing in societal affairs has to be found elsewhere. In folk ethics the most common, but imperfect equivalent of universal justice is what John Rawls calls «**the sense of justice**» (or «the conception of justice»), a concept which refers to peoples' moral opinions, which are sometimes «considered» convictions (that is, well thought out,

argued for and/or defended) and sometimes mere moralistic intuitions. In contemporary civil action this seems to be one of the starting points of political criticism. Appeals are often made to general and/or moral² considerations, which seem to be interpretations or approximations of the Rawlsian «sense of justice». Civil actors protect forests, defend minorities, endorse sustainable development and oppose global enterprises by appealing very loosely to freedom of conscience, human rights or beliefs about right and wrong. These often subjective and intuitive positions are to provide justification or legitimisation sufficient to coerce others, be they governmental institutions, corporations, or individual citizens. However, these positions are often not particularly well considered or argued for, appealing as they do to «raw moral data» such as intuitions, traditional convictions or customary modes of action. Thus, even though their factual basis is often well thought out, argued for and supported by scientific data, quite to the contrary, their moral basis is quite rudimentary.

It is noteworthy that civil actions and their justification and legitimisation are far from adequately dealt with in the contemporary political philosophy dealing with issues such as legitimacy, political obligation and civil disobedience. Yet the questions here are certainly those of political obligation, because, when we are considering existing, real-life cases of civil action, the central problem boils down to whether political and legal authorities should interfere with or prohibit them or not. Deciding this requires that the arguments given for any civil action be examined carefully.

Let me then repeat the basic assumption here: what I am discussing in this essay is cases where actors perceive themselves to be facing societal or worldly wrongs, and believe that they must engage in civil action. This same idea is put nicely, although in a far too restricted form, by John Rawls in his famous discussion of civil disobedience from 1969: «Civil disobedience is a public act which the dissenter believes to be justified by this conception of justice, and for this reason it may be understood as addressing the sense of justice of the majority in order to urge reconsideration of the measures protested and to warn that, in the sincere opinion of the dissenters, the conditions of social cooperation are not being honored. For the principles of justice express precisely such conditions, and their persistent and deliberate violation in regard to basic liberties over any extended period of time cuts the ties of community and invites either submission or forceful resistance. By engaging in civil disobedience a minority leads the majority to consider whether it wants to have its acts taken in this way, or whether, in view of the common sense of justice, it wishes to acknowledge the claims of the minority.»³

Political criticism today, in theory as well as in practice, is then seen explicitly as arising from interdependent societal action, from and among the various actors and practices existing in social and political realms. And the central question from this starting point is, what justifications are necessary for societal (both governmental and civil) action? On what basis can one criticise, deviate from or reform social practices (activities, norms or institutions) and, more practically, what actions do these justifications warrant?

The theory of political obligation in the changing world

The traditional theory of political obligation and civil disobedience has dominated this discussion of legitimate deviation from established practices. This kind of question

setting – defining and conceptualising the issues and topics in hand, as well as dealing with them – also circumscribes the issues in a particular way. Traditional political theory has dealt with these questions from a rather limited viewpoint, concentrating on the legitimacy of powers exercised in the name of the state, and on the possible duties devolving on the citizens as a result.

The contemporary theory, as exemplified here by Rawls, however, holds that political obligation is essentially held towards each member of society individually, a point clearly reflected in excerpts both above and here: «My thought is that in a reasonably just democratic regime, civil disobedience, when it is justified, is normally to be understood as a political action which addresses the sense of justice of the majority in order to urge reconsideration of the measures protested and to warn that in the firm opinion of the dissenters the conditions of social cooperation are not being honoured.»⁴

This emphasis on **individual responsibility** towards other members of society has become the central topic in contemporary discussion, and it is here that we now also seek general justification of social action. People have political or societal obligations which they owe to real people, not to abstract entities or offices such as «the state» or «the government». I therefore interpret «political obligation» here to mean broadly the requirement to follow the rules of society, be they legal, institutionalised, conventional, or the like.⁵ This requirement (obligation) is «political» precisely because it is owed to others because they are members of the same society.

It is important to notice that there are two ideological trends (concerning the relationships between the individual and society) influencing the new forms of civil activity and their justifications. The first is this trend towards individualism, mainly in two forms; firstly, as an ontological theory and, secondly, as a political or moral requirement. Ontological individualism is a metaphysical doctrine according to which social reality consists only of individuals, who are the only entities, who act and make choices. Thus collectives like social classes, states, groups, etc. do not act nor make choices because they are not independent or existing entities with interests or goals. Political and moral individualism, on the other hand, is a normative theory. Individuals should be allowed to determine their own future as far as possible, particularly in economic and moral matters.⁶

Here the ideal form of common action is «voluntary association»; the free and unforced coming together and subsequent dispersal of people with common interests. Thus an ideal society would be composed of a number of voluntary organisations, each furthering its particular and common interests, and a government which only takes the minimal function of an impartial umpire, keeping track of incidents in the field and settling conflicts and disputes. Accordingly, the manner of justifying social action is to be done by appealing to considerations which have relevance to individual actors; for instance, by showing that an action or arrangement is advantageous for all citizens («pareto-optimal») or that no individual rights are infringed.

An important corollary to the theory of political obligation is the requirement of **particularity** argued by A. John Simmons. Political obligation is a moral requirement which ties an individual to a group, society or institution. Simmons, however, maintains that it would be too broad a requirement if it were to tie us to *any* group, society or institution *anywhere* in the world.⁷ It is easy to agree with him that one's political obligation should only bind the citizens of one's own country, and not the citizens of other countries. Universal political obligation is probably a myth,⁸ based on ideas of

uniformity, such as common humanity, religion or the like, which are difficult to argue for nowadays. This particularity requirement, however, has some serious consequences for the theory of political obligation, because it is very difficult to show who exactly might have such obligations and why.⁹

That some particular society has different goals and interests than the world at large sounds very close to a truism. Yet the potential conflicts arising in this situation are very much real and pose genuine problems for civil action and its justification. To start with, most morals (existing systems of moral beliefs) presuppose themselves to be universal in application. At the same time, requirements towards one's own country – such as political obligation – are primarily particular requirements, that is, valid only with and towards particular people and a particular country, and not universally. For instance, the civil duty to defend one's country may well conflict with the universal maxim prohibiting hurting other people. We therefore need carefully to take into consideration the scope of the arguments advanced in analysing the justifications of any societal action; that is, whether the arguments are meant to be particular or universal.¹⁰ It seems to me that an increasing number of the new justifications of civil movements appeal to such very different and probably often contradictory considerations; some are patently universal, such as appeals to individual rights, while others are just as clearly particular, such as appeals to traditional modes of action.

The second ideological trend is the requirement of **institutional neutrality**. Contemporary western governments are adopting a policy of neutrality between competing interests present in society. In this sense they attempt to be impartial. They also avoid prescribing any common goals, thus purposefully and intentionally leaving the socially crucial field of determining the common good to individuals and associations. This too has effects on the ways of justifying social action. The question is now on what grounds these various contemporary civil actors can promote the common good, if this necessitates not only interference with the lives of other citizens, but also often direct orders or even dictates. This is in fact what many of the civil movements, groups or minorities do these days.

As a result of these two trends or doctrines, it is considered legitimate for civil groups not only to further their own ends, but, more importantly, also to define and promote public good. Sometimes it is even claimed to be their duty. This is also the justification various civil movements appeal to in taking action – that it is up to them to define, promote and defend what is of fundamental importance to society or even to the world. States no longer subscribe to that task.

Actions warranted by the theory of civil disobedience

Let me now return to the theory of civil disobedience. The contemporary theory warrants only a limited range of actions as legitimate. They are to be public, non-violent, and conscientious, and done with the specific intention of changing the policies or laws of the government. What all these properties embrace is the question of this chapter.

According to Rawls, any genuine act of civil disobedience is **political** «in the sense that it is an act justified by moral principles which define a conception of civil society and the public good». It is also political in that it rests «on political conviction as opposed to a search for self or group interest». Rawls argues that this conviction «involves the conception of justice.. by reference to which its citizens regulate their political affairs

and interpret the constitution». It is then «based on principles which regulate civil life».¹¹ Thus the first element of acts of civil disobedience is that they are to concern only the common affairs of society, based on the politico-moral convictions («sense of justice») of the society in question. For one, this demand seems to underline what I have agreed with all along – that these acts are to be solely and exclusively **directed towards the common good**.

Secondly, acts of civil disobedience are to be **public** in the sense that they are «intended to address the sense of justice of the majority, and as such, it is a form of speech, an expression of conviction».¹² This requirement, along with the first, brings with it both the appeal to the sense of justice and the idea that it is other citizens that things are owed to. Both requirements have problems, as I have tried to show earlier.

The third requirement is that acts are to be **non-violent**: «To engage in violent acts likely to injure and to hurt is incompatible with civil disobedience as a mode of address.» This requirement is based directly on the inviolability of individual rights: «Indeed, an interference with the basic rights of others tends to obscure the civilly disobedient quality of one's act».¹³

The fourth distinctive feature of any contemporary act of civil disobedience is **willing acceptance of punishment**: «It is done in a situation where arrest and punishment are expected and accepted without resistance.» The purpose of this feature is to announce that by engaging in an act of civil disobedience and breaking the law, one does not want to set oneself beyond society. Willing acceptance of punishment «manifests a respect for legal procedures. Civil disobedience expresses disobedience to law within the limits of fidelity to law, and this feature of it helps to establish in the eyes of the majority that it is indeed conscientious and sincere, that it really is meant to address their sense of justice.»¹⁴

A number of requirements and arguments here seem to be discrepant and circular. For instance, whether the requirement of non-violence arises from the sense of justice, individual rights, or respect for law, is not at all clear. Instead of engaging in criticism of them, however, I have here tried to summarise the requirements for a legitimate act of civil disobedience as:

In a democratic society a «conscientious and sincere» act of civil disobedience is one publicly known to be punishable (a «crime»), but which differs from ordinary crime in that it:

- 1) concerns only the common good, and is not based on individual or group interest;
- 2) appeals to the sense of justice and respects individual rights;
- 3) is thus non-violent; but also because
- 4) it is a symbolic or ritualistic violation of the law (with a «willing acceptance of punishment»), not a rejection of the system as a whole.

What is important here is the essential background condition. Rawls, as most traditional theorists do, justifies civil disobedience as a means of enabling the more efficient working of society. After all, the ultimate purpose is «to bring about a change in the policies or laws of the government» in a situation where «the conditions of social cooperation are not being honoured» and this is to be done by appealing to the «principles which regulate civil life». The existence of society is never called into question in traditional theory; revolutionary activities are a completely different category.

New forms of civil action

These requirements do not seem to be satisfactory in assessing contemporary forms of civil action. They seem to be based on presumptions, which may render many of the contemporary forms of civil action illegal or criminal too directly, or on too hasty a basis.

Next I will outline a classification of some contemporary forms of civil action on these assumptions, and very briefly analyse possible justifications on the basis of the Rawlsian framework¹⁵:

- **Protest** = marching, shouting slogans with police permit to do so.
- **Civil disobedience** = doing an unlawful act deliberately, and accepting the punishment willingly.
- **Direct action** = breaking the law deliberately, but anonymously, trying to avoid punishment; does not usually involve hurting people, unless necessary.
- **Terrorism** = doing as much damage as possible anonymously, no matter who gets hurt.

Applied to the case of stopping an aircraft:

- **Protest** = marching around the plane with posters, shouting slogans.
- **Civil disobedience** = puncturing the tyre of the plane, sitting next to it, requesting the policeman to make an arrest.
- **Direct action** = puncturing the tyre of the plane, running away and trying not to get caught.
- **Terrorism** = blowing up the aircraft.¹⁶

As I said before, I deal here with only those cases in which action is based on promotion of the common or worldly good, not individual or group interests. Otherwise we are no longer in the field of civil disobedience and we would be talking about normal criminal offences. Thus by default, all these cases should satisfy Rawls' requirement (1).

In requirement (2), the obvious and crucial question is, to whose sense of justice the appeal is to be made. Most theories of ethics have always recognised that majority opinion or common moral views do not amount to much. For a normative, truly binding commitment something much more is needed.¹⁷ Rawls recognises this as well: «For we are not required to accept the majority's acts unconditionally and to acquiesce in the denial of our and others' liberties...». ¹⁸ How then are we to decide what really is just or fair under the circumstances in a particular case of societal wrong and civil disobedience? This question becomes increasingly important, when we stress this point that a number of the new civic groups are not interested in merely criticising prevailing power structures and political institutions, but are also anxious to correct the moral views and opinions behind those structures. They are not mere political reformers, but, more importantly, are **moral reformers**. Thus appealing to and satisfying just any «sense of justice» is not sufficient for them; civil action also typically contradicts moral consensus and prevailing moral principles.

Individual rights is another difficult general notion of moral philosophy. Should we really respect individual rights categorically, in all situations? Even in cases where such respect may well lead to outcomes worse for all the individuals involved? A contemporary example, often used by radical civic groups, is the environmental crisis, whose successful resolution is said to require limitations on individual rights.

The requirement of non-violence (3) is particularly important with contemporary civil movements. It is important to note that even Rawls allows the possibility for resistance in special cases: «By taking part in civilly disobedient acts one does not forswear indefinitely the idea of forceful resistance; for if the appeal against injustice is repeatedly denied, then the majority has declared its intention to invite submission or resistance, and the latter may conceivably be justified even in a democratic regime. We are not required to acquiesce in the crushing of fundamental liberties by democratic majorities which have shown themselves blind to the principles of justice upon which justification of the constitution depends.»¹⁹

Determining when a particular situation has developed to a stage where violent methods would be justified is, of course, the key question here. According to some other philosophers too, this is not an option to be ruled out easily when discussing the justifiable methods of civil action.²⁰ Even Rawls does not categorically deny violent methods.

The central part of requirement (4) is the commitment to the prevailing (democratic) system. The sign of this commitment is the acceptance of punishment, which is conspicuously missing from the more radical civil action. If we rule out anarchism from this discussion, the question is whether, if one is committed to one's society, one is nevertheless entitled to try to escape punishment. Is there some other way to show respect to the legal system? Is it necessary? Many answers may be suggested to these questions, for instance, that since the original wrong was not one's fault, one should not suffer the punishment from the (legal) wrong done at that time. Such an argument is conceptually a fallacy («two wrongs make a right»), yet stronger ones may be formulated from these bases, depending on the view one holds of society in general. Rawls, for instance, sees society in the liberal spirit ideally as a «joint enterprise», which seems a particularly doubtful supposition with the immanent challenge of anarchism present here. Again, there are a considerable number of shades of grey between blind commitment to the state and unbridled anarchism.

In conclusion

There is no doubt that many of the Rawlsian requirements apply to the forms of civil movement described. In justifying civil action, appeals are made to moral principles, basic rights, common goods, and more efficient working of society, as well as altruistic or benevolent motives of the actors. The public nature of such acts also seems to be an increasingly important aspect here, but in a quite different manner from before. No doubt, the way contemporary mass communication operates has changed this situation. Also the tendency to avoid punishment, to engage more easily in violent acts and to override individual rights are clearly alterations.

I do not believe that the traditional theory of civil disobedience covers these forms of action very well. Yet another reason for this is that the traditional theory never really had to confront such diverse ethnic, religious and ideological groups as are now presenting their often-conflicting claims in democratic societies. All of these give us ever more reason to seriously examine and discuss our principles of tolerance and justice in action. The result might then be something like what Richard E. Flathman describes as, «a political order in which political order is accepted reluctantly, viewed with suspicion if not disdain, used little, disobeyed cheerfully and resisted as necessary».²¹

NOTES

- ¹ A common presumption is that issues of civil disobedience arise only in democratic societies, and I accept this here without further argument.
- ² I believe that it is clear to even the most hardened legal positivists that the rules of law are neither sufficient nor necessary in such cases.
- ³ *Rawls J., Freeman S. R.* Collected papers. – Cambridge, 1999. – Pp. 181–182.
- ⁴ *Ibidem.* – P. 176.
- ⁵ I then take «the rules of the society» to mean the widest possible conception denoting formal rules, such as the legal ones; informal rules, moral rules or rules of courtesy; as well as institutional and non-institutional ones, and official regulations and customs or conventions.
- ⁶ *Loukola O.* «Miksi pysähtyä tähän? eli liberalismista libertarismiin ja eteenpäin (Why Stop Here? From Liberalism to Libertarianism and Onwards).» *Ajatus* 50, Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja (The Yearbook of the Finnish Philosophical Society, 1993.) – Pp. 69–99.
- ⁷ *Simmons A. J.* Moral Principles and Political Obligations. – New Jersey, 1981. – Pp. 33–4.
- ⁸ Rawls however does try to construct a natural duty towards all just institutions. See: *Rawls J.* A theory of justice. – Cambridge, 1999.
- ⁹ *Simmons A. J.* Moral principles and political obligations. – New Jersey, 1981. – Simmons himself does not believe that any political obligations exist.
- ¹⁰ Simmons makes this distinction in his work by separating general justifications from legitimisations, which are more particular. See his «Philosophical Anarchism» in: *Sanders J. T. and J. Narveson.* For and against the State: New Philosophical Readings. – Lanham, 1996.
- ¹¹ *Rawls J., Freeman S. R.* Op. cit. – P. 182.
- ¹² *Ibidem.*
- ¹³ *Ibidem.*
- ¹⁴ *Ibidem.*
- ¹⁵ Since the more thorough task of constructing and evaluating justifications for these forms of action would be far too large and complicated a task to be accomplished here, these characterisations are not very exact, but more like illustrations of the types of contemporary civil action from the point of view of civil disobedience.
- ¹⁶ These examples were developed together with Timo Airaksinen during a flight from Helsinki to Riga. I am grateful for his assistance here.
- ¹⁷ For Rawls, these are naturally his two principles of justice.
- ¹⁸ *Ibidem.* – P. 181.
- ¹⁹ *Rawls J., Freeman S. R.* Op. cit. – P. 185.
- ²⁰ See: Kristin Shader–Frechette and her «Environmental advocacy» // *Environmental Ethics and Forestry: A Reader, Environmental Ethics, Values, and Policy.* Ed. by *List P.C.* – Philadelphia, 2000.
- ²¹ *Goodin R. E., Pettit P.* A Companion to contemporary political philosophy. – Oxford, 1993. – P. 532.

ANOTĀCIJA

Mūsdienu rietumu sabiedrībā strauji izvēršas individuālās un grupu pilsoniskās aktivitātes. Aizvien vairāk cilvēku ārpus valdības aprindām iestājas par kopējām lokālām un globālām interesēm. Šāda pilsonisko aktivitāšu attīstība ietekmē tradicionālo lēmumu pieņemšanas un pārvaldības formas demokrātiskajā sabiedrībā. Galvenā tēma šajā esejā ir iespējamo pilsonisko (vides aizsardzības, dzīvnieku tiesību aizstāvības, etnisko, kultūras vai reliģisko minoritāšu, marģinālo grupu – tādu kā geji, veģetārieši, nacionālisti u. c.) aktivitāšu attaisnojums.

Divas ideoloģiskās pieejas ietekmē pilsoniskās aktivitātes jaunās formas un to pamatojumu. Pirmā ir individuālisms, saskaņā ar kuru cilvēkiem ir politiskie un sociālie pienākumi pret reāliem cilvēkiem, nevis abstraktām būtībām, tādām kā «valsts» vai

«valdība». Turklāt individuālisms kā normatīva/politiska doktrīna prasa, lai indivīdiem pašiem ļautu noteikt savu nākotni, cik tālu tas vien iespējams un jo īpaši attiecībā uz ekonomiskajiem un morālajiem jautājumiem. Otrā ideoloģiskā pieeja ir institucionālā neitralitāte, saskaņā ar kuru mūsdienu Rietumu valdības pārstāv neitralitātes politiku attiecībā pret sabiedrībā savstarpēji konfliktējošām interesēm. Tā rezultātā valdības izvirās izvirzīt kopējus mērķus, atstājot to indivīdu un sabiedrisko apvienību ziņā.

Pilsoniskās aktivitātes un to pamatojums mūsdienu politiskajā filosofijā nav pietiekami izstrādāts jautājums, jo īpaši attiecībā uz leģitimitāti, politiskajiem pienākumiem un pilsonisko nepakļaušanos. Atsaucoties uz Džona Roulsa pilsoniskās nepakļaušanās teoriju, tiek noteiktas prasības pilsoniskās nepakļaušanās pamatojumam. Tālāk tā tiek izmantota, lai aplūkotu jaunās pilsoniskās aktivitātes formas. Taču Roulsa teorija, kura balstās uz politisko pienākumu klasisko izpratni, nav tam atbilstīga. Pasaulē, kurā dažādas etniskās, reliģiskās un ideoloģiskās grupas bieži vien piesaka savstarpēji pretrunīgus mērķus, ir nepieciešami jauni pamatojuma veidi pilsoniskai aktivitātei un pretlikumīgai aktivitātei, kuru mērķis ir kopējais labums.

Atslēgvārdi: ētika, taisnīgums, pilsoniskā nepakļausība, tolerance.

ESTĚTIKA

Jautājums par estētisko pieredzi mūsdienu mākslā

On the Question of Aesthetic Experience in Contemporary Art

Māra Rubene

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte
Brīvības bulvāris 32, LV-1050
E-pasts: ruben@lanet.lv

Šajā rakstā es gribu sniegt filosofisku ieskatu mūsdienu tēlotājmākslas un tai atbilstīgās estētiskās pieredzes problēmās. Tās prasa ne tikai identificēt izmaiņas estētiskās pieredzes izpratnē, bet arī estētikas uzdevumu pārskatīšanu. Uz klasisko mākslu orientētā estētika, kurā dominē estētikas kā mākslas filozofijas kritēriji, pakļauj vizuālo, tēlotājmākslu vārda mākslām. «Pavērsiens uz attēlu» estētiskajā pieredzē ļauj atgriezties pie estētikas sākotnējās *aisthesis* nozīmes, saprotot to kā «visu sajūtu svētiskus».

Atslēgvārdi: estētika, estētiskā pieredze, mākslas darba uztvere, glezniecība, mākslas tēls.

Mācība par estētisko pieredzi ir viens no klasiskās estētikas stūrakmeņiem, tā ir cieši saistīta ar jautājumiem par daiļo un gaumi. Izstrādāta atbilstīgi klasiskās mākslas un estētikas principiem, tā ir pārmantojusi apgaismības laikmeta dzimumzīmes.

Kopš pagājušā gadsimta vidus pastāv vairāki virzieni, kuri aizsākuši aktīvu akadēmiskās tradīcijas kritiku un akcentējuši nepieciešamību pārvērtēt filozofijas un mākslas attiecības. Vērtību hierarhijas izzušana, brīvības, vienlīdzības, brālības aizstāšana ar nejaušību, dažādību, toleranci ir diagnoze, kas šodien baida klasiskās tradīcijas adeptus.

Mūsdienu estētikas specifika reti ir tikusi skatīta klasiskās filozofijas pamatpieņēmumu kritikas kontekstā. Tāpēc mūsdienās filosofi arvien retāk spēj izskaidrot saistību starp mākslu un daiļo, starp gaumi un estētisko priekšspēju, vēl retāk tie spēj šo saistību pamatot. Starp «estētisko skatpunktu» ar tam atbilstīgiem kritērijiem, kas sakņojas klasiskajā Rietumu filozofijai raksturīgajā domāšanas veidā, un mūsdienu mākslas eksperimentālo praksi ir izveidojies zināms spriegums un pat naidīgums. Ir jākonstatē, ka, uzturot spēkā estētikas disciplinārās prasības, liela vai pat lielākā daļa mūsdienu mākslas darbu nespēj atbilst nekādiem tradicionālajiem estētiskiem kritērijiem, t. i., tiem netiek piešķirts estētiski akceptēts mākslinieciskās kvalitātes statuss.

Teiktais liecina par nepieciešamību mainīt estētikas jēdziena saturu. Stefans Moravskis (*Morawski*) darbā «Nepatīkšanas ar postmodernismu» dod šādu estētikas definīciju: «Ar «estētiku» es saprotu īpašu autonomu disciplīnu, kuras izpētes priekšmets ir mākslas darbs, tā radītā pieredze un vērtība, kā arī tā apraksta un analīzes kritēriji.»¹ Šajā definīcijā viss norāda uz šīs mācības ciešo saistību ar modernismam raksturīgo nošķiruma

loģiku, saskaņā ar kuru dzīves pasaule «pazūd», tiek «izšķīdināta» teorijas un prakses, praktiskā un nepraktiskā u. tml. pretstatos. Estētiskā pieredze tiek postulēta kā racionālās patiesības izziņas analogs daiļā vērtības normatīvajā apgūšanas procesā. Arī Monro K. Birdslijs (*Beardsley*) līdzīgi formulē modernā «estētikas skatpunkta» specifiku: «Kad pieredze ir lielākoties sāpīga, kad tā izpaužas vairāk kā sitiens nekā dvēseles uzmundrināšana, kad tā nav pakļauta nošķiršanai un kontrolei, mums vaļširdīgi jāpasaka, ka tas, ko tā pārstāv, nemaz nav estētiskā pieredze, lai cik arī intensīva tā nebūtu. Līdz ar to tās kvalitāte, ja vispār tai tāda piemīt, nav mākslinieciska kvalitāte.»²

Pamatojoties uz visatļautību, kas it kā valda mākslas praksē un ko nereti apraksta kā tieši izrietošu no postmodernisma kultivētā plurālisma un tulko ar lozungu «jo trakāk, jo labāk» (*anything goes*), estētikas tradicionālās aprises vairs nav saskatāmas. Tāpēc bieži var sastapt aicinājumus nepārsteigties ar nošķirumu atmešanu, jo, pateicoties tiem, mūsdienās varam lepoties ar lielajiem tehnoloģiskajiem sasniegumiem mākslas un kultūras jomā. Martins Džejs (*Jay*) rakstā «Dreifēšana bīstamos ūdeņos: estētiskās pieredzes un mākslas darba nošķiršana»³ aicina pievērst uzmanību estētiskajam objektam kā estētiskās pieredzes nepieciešamam korelātam. Savukārt Rihards Šustermans (*Shusterman*) darbā «Estētiskās pieredzes gals»⁴ norāda uz «estētiskā momenta anestētizāciju» ar tai atbilstīgās emotīvās pieredzes aspekta pakļaušanu interpretācijai.

Kā atrast kopsaucēju, t. i., kļūt atvērtākiem mākslinieciskās dažādības uztverē, vienlaicīgi saglabājot estētiskā vērtējuma kritērijus? Filosofiskās estētikas grūtības vienmēr ir sakņojušās tanī apstākļi, ka tai ir jādomā par to, kas, atbilstīgi platoniskajiem filosofijas standartiem, atrodas jomā, kas no domāšanas ir visattālinātākā. Estētiskās pieredzes jēdziens šajā ziņā nav izņēmums, jo ir nepieciešams atrast šīs pieredzes «nozīmes» atbilstīgi jaunajām mūsdienu mākslas un filosofijas pretenzijām, kuru izvērēšanos veicina tehnikas lomas pieaugums cilvēku dzīvē, kā arī jauno tehnoloģiju attīstība.

Tāpēc mūsdienu estētisko pieredzi nevajadzētu reducēt nedz uz piesaisti daiļo mākslu autonomijai, nedz arī izšķīdināt vispārējā estētiskās baudas nepastarpinātībā. Teorētiski jau sen ir fiksējuši faktu, ka estētiskā pieredze, lai arī tā apstiprina savu saistību ar labpatiku, tomēr nav reducējama tikai uz skaisto, patīkamo, pievilcīgo, jo aptver arī neglīto, grotesko u. tml. fenomenus. Skaistais ir pārvērties par vienu no vislielākajiem modernās estētikas noslēpumiem. Mūsdienu māksla atsakās pieņemt klasisko priekšstatu par skaisto kā vienīgo tēlotājmākslas mērķi. Tā vietā modernā māksla radītprasmē izvirza pretenziju sacensties ar dabu.

Kaut arī estētiskā pieredze mūsdienās ir jāaplūko jaunā, 20. gs. nogalei atbilstīgā kultūras kontekstā, jāizvērtē jauno tehnoloģiju perspektīvā, tomēr tā joprojām spēj pildīt robežšķirtnes lomu starp kulturāli pastarpināto un vēsturiski nepastarpināto. Taisnība ir Artūram K. Danto (*Danto*), kurš raksta: «Māksliniekam, galerijai, mākslas vēstures praksei, filosofiskās estētikas disciplīnai – visiem vajag tajā vai citā veidā atkāpties un kļūt atšķirīgiem, varbūt pat visai ievērojami atšķirīgiem no tā, kādi tie līdz šim ir bijuši.»⁵

Ja mēs gribētu rezumēt izveidojušos situāciju, tad nosacīti to varētu raksturot kā divu pretēju kustību sastapšanos. Pirmo pārstāv autonomā estētiskā skatpunkta aizstāvji, un tā izpaužas kā akadēmiskā lepnība, kura distancējas no dzīves un tajā vai citā formā pārstāv mūžīgās skaistuma un gara harmonijas vērtības. Otro iezīmē mēģinājums «atgriezties pie dzīves prasībām», apjaust to, ka akadēmiskā tradīcija kļuvusi neinteresanta, jo tā nerunā par dzīves aktualitātēm. Protams, varētu uzdot jautājumu, vai šāda shēma nav pārāk vienkāršota? Varbūt to vajag aplūkot kā divu atšķirīgu programmu diskusiju?

Spriegumu starp «apziņas acīmredzamībām» un «dzīvespasaules» netematizētajiem dotumiem kā pašas glezniecības problēmu formulē franču fenomenologs Moriss Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*), kas, līdzīgi Marīnam Heidegeram (*Heidegger*), dzejniekā, gleznotājā saskata filosofa sabiedroto, ar kuru doties izlūkģājienā, lai atklātu esamības iespējamību jomu. Glezniecība, no viņa viedokļa, ir sfēra, kas jāpētī, lai padomātu par to, par ko vēl nav ticis padomāts. Līdz ar to gleznieciskais tēls līdzīgi dzejiskajam vārdam kļūst par poētiskās atskārsmes vietu. Skaistais no jauna tiek pakļauts skatienam, kas to atklāj, proti, tas top atkarīgs no redzētspējas. Pēc Merlo-Pontī domām, glezniecība ir definējama kā «redzamības noslēpuma svinēšana». Tomēr, uzdodot jautājumu par glezniecības un filosofijas attiecībām, viņš ne tikai izvirza uzdevumu pārlūkot attiecības starp zinātni, mākslu un filosofiju, bet izvirza arī jautājumu par attiecībām starp mākslas darbu (šajā gadījumā – gleznu) un tai atbilstīgo estētisko pieredzi. Viņš aizsāk diskusiju gan par «redzēt» nozīmēm, gan arī par tiem faktoriem, kas piedalās šo nozīmju veidošanā. Viens no atslēgvārdiem šajā diskusijā ir «attēlojums» (*representation*).

Izvirzot «acs un gara» attiecību problēmu, Merlo-Pontī pievēršas modernās glezniecības filosofisko pamatu aplūkojumam, liekot «aci pret aci» sastapties «gleznotājam, kurš redz», un «gleznotājam, kurš domā». Apzinādamies šī brīža nozīmīgumu, viņš norāda uz «Sezāna šaubām». Merlo-Pontī atgādina, ka modernā cilvēka spēju nošķirt dažādās zināšanu jomas, norobežot sevi no pasaules un pacelties tai pāri balsta Dekarta šaubas. Tā ir pašāvēība uz prāta dabisko gaismu, kas likusi Dekartam apstiprināši atbildēt uz jautājumu, vai ir kaut kas, par ko nebūtu jāšaubās. Prāta dabiskā gaisma ir Dekarta trumpis strīdā ar skepticismu. Domāšana, apziņa kā šīs gaismas joma ir modernā cilvēka pasaules vizualizācijas nervs. «Neiesaistītā skatītāja» zinātkārā acs turpina ieskatīties pasaules brīnumu noslēpumos.

Taču lieta, kas viņam atklājas, ir telpiska lieta. Acis, kas paveras pretim no spoguļa virsmas, kļūst arvien stiklainākas – tās ir manekena acis. Šajā ziņā cilvēkam talkā nākusi pašā radītā tehnika. Tālskatis, mikroskops un citi rīki atklāj cilvēkam ar neapbruņotu aci neredzamas lietas, vienlaicīgi nostiprinot arī «neredzamā» iedarbību. Cilvēka radītā tehnika ir izmainījusi momentuzņēmuma, attēla un tēla attiecības. Harmonijas māksliniekus, kuri, līdzīgi Dekartam, orientējas uz dzidru un pārskatāmu pasauli, nomaina disharmonijas, deformācijas, fragmentācijas pētnieki.

Pols Sezāns (*Sézanne*) bija fotogrāfijas un arī pilsētas ielu apgaismošanas laika biedrs – liecinieks tam, ka aizvien lielāku varu iegūst mākslīgā gaisma. Fotogrāfija kļuva iespējama, pateicoties tehnikas atklājumiem. Pols Valerī (*Valery*) par to teica, ka fotogrāfijas (un nevis glezniecības) melīgums lika mainīt ierastos priekšstatus par gaismu un vispārējo uzticību gaismas dievišķajai dabai. Acij kā logam uz pasauli, salīdzinājumā ar kameru, izrādījās pavisam cita iedaba. Atklājās, ka tas, kas bija patiess, ne vienmēr bija redzams, bet tas, kas bija redzams, ne vienmēr bija patiess.

Fotogrāfija bija pieteikums kritiski pārskatīt konvencijas, uz kurām līdz tam bija balstījusies vizuālā pieredze. Sezāns šajā ziņā bija īstens celmlauzis, viņa vulkāniskā vēlme «Tvert aizejošo dzīves pasaules mirkli! Piešķirt tam glezniecisko realitāti! Atsegt redzēto tēlā!» noveda pie jautājumiem ar dziļi filosofisku raksturu. Viens no svarīgākajiem starp tiem ir attēlojuma būtības problēma. Attēls (*picture*) izrādījās visai komplikēta sistēma, kas cieši saistīta ne tikai ar ķermeņa un dvēseles attiecību izpratni, bet arī ir atkarīga no tehnikas attīstības pakāpes. Tehnikas (fotokamera, kinokamera, digitālā kamera u. c.) izmantošana ievērojami paplašina vizuālās pieredzes lauku, paver jaunas estētiskā pārdzīvojamā iespējas, kas īpaši intensīvi izvēršas lielpilsētas vidē. Plūstošais

un pārejošais kļūst par leģitīmu momentu atpazīstamības veidošanā. Līdz ar to aktuāls kļūst tēla statuss, tēla un attēla mijiedarbība un to savstarpējās attiecības.

Nedzīva un nekustīga acs nevar definēt glezniecību kā attēla darināšanu, kurš top, pateicoties gaismas un krāsu iedarbības pasīvai reģistrācijai uz acs tīkleni. Keplers (*Kepler*) par attēlu (*picture*) nosauca pasīvo tēlu, ko var nolasīt uz acs tīklenes. Fotografija, kas sākotnēji tika uztverta kā «mirkļa apstādināšana», būtībā jau tad parādījās kā komentāra problēma, kuras noslēpums bija dzīves un arhīva attiecību formula. Zigfrīds Krakauers (*Kracauer*) par fotogrāfiju rakstīja: «Ilustrētajās avīzēs pasaule ir pārvērtusies nofotografētā tagadnē, un nofotografētā tagadne pilnībā pieder mūžībai. Šķiet, ka tā ir izbēgusi nāvei, taču būtībā tā bija kapitulējusi.»⁶ Arī impresionistu darbus saprata kā «mirkļa» tveršanu, jo daži no tiem radīja momentuzņēmumu iespaidu. Balstoties uz impresionistu negatīvo pieredzi, Sezāns uzskatīja, ka gleznotājam, lai viņš spētu tuvoties «dzīvajai tagadnei» un pieskarties «lietu aktuālai dzīvei», ir jābūt apveltītam ne vien ar «aci», bet arī ar «prātu», kā arī ne vien ar «prātu», bet arī ar «aci».

Šajā sakarībā Merlo-Pontī raksta: «Redzējums nav īpašs domas veids.; tas ir veids, kas man dots, lai es attālinātos pats no sevis.»⁷ Interesanti, ka senās tautas ļoti savdabīgi ir uztvērušas sava ķermeņa attēlu spoguļi, reaģējot uz to kā uz pilnīgi citu ar sevi nesaistītu cilvēku. Ir dzirdētas arī anekdotes par to, kā šādi ļaudis ir attiekušies pret fotogrāfiju. Kā tad īsti saprast attēlojumu?

Izvirzoties šādam jautājumam, rodas virkne problēmu. Tās izaug gan no glezniecības un fotogrāfijas, glezniecības un kino sāncensības, gan no tā, ka jāatgriežas pie jautājumiem par zīmējuma, grafikas un glezniecības uzdevumiem. Glezniecību kā redzes, redzamā, gaismas, krāsu u. tml. mākslu nākas no jauna izvērtēt jaunāko pavairošanas tehnoloģiju perspektīvā.

Glezniecības un zīmēšanas aizsākumu nereti saista ar leģendu par Narcisu un stāstu par Butādi. Abi stāsti ir cieši saistīti ar mīlestību, taču pirmajā gadījumā tā ved nāvē, turpretim otrajā – atrod turpinājumu dzīvē. Narciss, lūkodamies strauta ūdenī, ieskatījies sevī un nav varējis atraut acis no daiļā jaunekļa, kas vēries tam pretim. Butādi vēsture pazīst kā podnieka meitu, kura, atvadoties no mīlotā, pamanījusi, ka spēj vēl uz mirkli aizkavēt viņa tēla izgaišanu, apvelkot uz sienas gaistošās mīlotā ķermeņa aprises. Mūsdienu glezniecībā nozīmīgas abas reminiscences: gan pirmā, kas pievērš mūsu uzmanību nepaturamajam tēlam, kurā līdzdalīgas gan debesis, gan mainīgā strauta spoguļvirsmas; gan otrā, kas akcentē zūdošo ķermeniskās klātbūtnes mirkli.

Merlo-Pontī Sezāna gleznošanas pieredzē saskata jaunu glezniecības izpratni, kas kļūst par argumentu diskusijā ar Dekartu. Merlo-Pontī raksta: «Gleznotāja redzējums nav skatiens no ārpuses, tikai «fizikāli optisks» attiecību veids ar pasauli. Pasaule vairs nestāv viņa priekšā attēlojuma veidā, tas drīzāk ir gleznotājs, kurš pasaules lietām liek piedzimt, pateicoties īpašai koncentrācijas spējai vai dodot tām redzamību. Galu galā glezniecība pārdzīvotās lietas nesaista ne ar ko citu kā vien ar «autofiguratīvo.»»⁸ Viņš uzsver, ka gleznotājam nav jāticē pēc naturāla lietu attēlojuma. Gleznā svarīgs ir gan pieskāriens, gan materiāls, gan tekstūra. Gleznotājs, kurš domā, atšķiras no zinātnieka, kurš arī domā. Pirmais atlasa un interpretē, otrais – aprēķina un vispārina. Merlo-Pontī norāda, ka Dekarts ir sapratis redzi kā «teorētiskas jūtas», mēģinot rekonstruēt redzēto atbilstīgi domāšanas modelim. Lai nodrošinātu cilvēka un esamības attiecību izpēti, glezniecība Dekartam nebūt nav bijusi svarīga nodarbe. Šajā gadījumā esamība tiek saprasta tikai kā klātesoša nemainība. No šejienes nolasāms arī atspoguļošanās idejas

operacionālisms: objekta adekvāts attēlojums nozīmē spoguļtēlu, attēlojamais veidojas kā attiecība starp izziņas objektu un izziņas subjektu.

Turpretim Merlo-Pontī glezniecībā saskata iespēju uztverē tuvoties nepastarpinātā uztveres vizuālajai pieredzei. Viņu interesē pirmsrefleksīvā pieredze, par kuru Sezāns ir izteicies tādiem vārdiem: «Esmu gleznotājs un saistu sevi vispirms ar vizuālo sajūtu.» Sezānam objekts pirmām kārtām ir dots, pateicoties tā dziļumam, gludumam, mīkstumam, cietumam un citām tamlīdzīgām pazīmēm, kā arī sajūtu orgānu sintētiskai mijiedarbībai. Tikai tad objekts atklājas pārskatāmā skatītāja un skatāmā perspektīvā. Viņu fascinē faktori, kas nodrošina redzēšanas iespējas, paši paliekot neredzami. Kad mākslinieks glezno, veido, zīmē, viņš «aizdod» savu ķermeni krāsas, kompozīcijas, līnijas izteiksmei.

Merlo-Pontī šajā procesā saskata apliecinājumu gleznotāja iespējām bagātināt vispārējo uztveres pieredzi, kurā mēs papildinām viens otru, radot «ekvivalentu sistēmu» un «sabalansētu deformāciju». Tas vairs nav gatavais, pabeigtais pasaules attēls, kas tiek tieši pārtverts no spoguļa un pārņemts uz audeklu, bet gan dzīves pasaules iespējamības atklāšana. Līdzības panākšana vairs nav galvenais mākslinieka uzdevums. Pasaules pārlūkošanu no «putna lidojuma» liek pamest ķermeņa jeb «es varu» skatpunkts. Merlo-Pontī runā par ķermeni kā par «savdabīgu apmaiņu sistēmu». Šī «skatītāja» un «skatāmā», «sajūtas» un «sajūtāmā» savstarpējā piederība liek atteikties no tā, kas nodrošināja reflektējošās domas caurspīdīgumu, proti, no subjekta, kurš pastāv ārpus laika un atrodas viendabīgā telpā.

«Dzīvā ķermeņa» klātie un «dzīvās perspektīvas» skatpunkts liek Merlo-Pontī pārvērtēt uztveres transcendentālos nosacījumus. Meklējot vizuālās uztveres saistību ar refleksiju, viņš norāda, ka «cilvēks cilvēkam ir spogulis». Glezniecība kļūst par pētniecības jomu, kurā mēs varam izsekot formām un robežām, kas nosaka mūsu kopeksistenci. Skatīšanās glezniecībā nav pasīva, tā neatstāj lietas neizmainītas. Merlo-Pontī raksta: «Acs redz pasauli, kā arī to, kas tajā trūkst, lai tā būtu glezna; acs redz to, kas trūkst gleznās, lai to realizētu, un realizētajā acs redz gleznu, kura atbild uz visiem šiem trūkumiem, – tā redz citu cilvēku gleznas kā citas atbildes uz citiem trūkumiem.»⁹ Glezna atklāj to, kas paslīdējis garām ikdienišķajam skatienam. Merlo-Pontī salīdzina glezniecību ar valodu, uzsverot, ka šī valoda nav cietums, kurā esam ieslēgti, vai vadonis, kam būtu akli jāseko.

Ko mēs gribam atrast glezniecībā? Kādu māksliniecisكو vērtību mēs piešķiram gleznā atrodamajam tēlam? Kādus nosacījumus attēls, ar ko mēs gleznā sastopamies, izvirza mūsu estētiskajai pieredzei? Merlo-Pontī pamatotā uztveres fenomenoloģija pievērš uzmanību atšķirīgajai kārtībai, kas veidojas starp to, kā mums ir dots attēls, un to, kā mums ir dots vārds. Glezniecības pieredzē, kuru skaidro Merlo-Pontī, iezīmējas turpmākā estētiskās pieredzes kā visu sajūtu svētku izpratne.

Mūsdienu glezniecība ir uzkrājusi bagātību materiālu, kas demonstrē to, ka glezniecība nav aplūkojama un saprotama tikai kā vizuāla māksla. Ž. Deridā (*Derrida*) raksta: «Zīmējums ieņem vārda vietu, kurš savukārt aizstāj zīmēšanu, lai, līdzīgi Butādei, sadzirdētu sevi saucam citu vai saklausītu citu saucam sevi. Tiklīdz vārds sāk sekot zīmējumam, pat pirms bezvārda Dieva, kurš pirmais atklāj vārda došanas telpu, aklaiss kļūst atkarīgs no tā, kurš redz. Iekšēja cīņa izvēršas pašā zīmēšanas būtībā.»¹⁰

Attēlojums vienmēr tika uzskatīts kā priekšnosacījums atpazīstamībai. Tas, ko atpazīstam, mums patīk. Tomēr glezna netiks saprasta, ja to uztvers tikai kā attēlojuma atpazīstamību. Piemēram, Šardēna (*Chardin*) «Kāršu māja» nav tikai spēlē iegrimuša

zēna portrets. Svarīgi tajā saskatīt arī cilvēka dzīves trauslumu, nenoteiktību un zaudējamo nevainību, kļūstot pieaugušam. «Ja jūs saprotat gleznu, tad jūs ne tikai atpazīstat šo nozīmi intelektuāli kā šīs gleznas dziļāko «tēmu», bet jūs arī gleznu redzat citādi: jūsu uztveri ir pārveidojusi atpazīšana, līdz ar to jūsu pieredzē ienāk gleznas nozīme,»¹¹ raksta Malkolms Badts (*Budd*). Līdzīgi varētu teikt arī par Ričarda Serras (*Serra*) darbu «Viena tonna rekvizītu» («Kāršu māja»), kurš gan vizuāli, gan ar nosaukumu atsaucas uz minēto Šardēna darbu. Glezniecības saistīšana ar vizuālo juteklisko pieredzi ir tikai daļa no patiesības.

Ar lozungu «atgriezties pie dzīves vērtībām» var lepoties arī avangarda māksla. Tā vēršas pret modernismam raksturīgo virzību uz autonomiju, kas mākslu nošķir un norobežo no dzīves aktuālajām vērtībām, saglabājot piesaisti «daiļās mākslas» tradīcijai. Estētiski skaisto avangarda māksla nomaina pret dzīves vitalitātes pētīšanu. Herberta Rīda (*Read*) modernajai skulptūrai veltītajā grāmatā autors raksta: «Visām mākslas kategorijām – ideālistiskām vai reālistiskām, sirreālistiskām vai konstruktivistiskām (jauna ideālista forma) – ir jāiztur vienkārša pārbaude: tām ir jāpastāv kā kontemplācijas objektiem. Kontemplāciju mums ar zināmu estētisku attaisnojumu vajag aizvietot ar fascināciju, kura varētu atbilst Henrija Mūra (*Moore*) skaistā un vitalitātes nošķīrumam. Taču, ja kontemplācijas rezultāts ir rāmums un mīlestība, tad «jaunā reālisma» aizrautība var izraisīt šausmas un naidu.»¹²

Estētiskās pieredzes neatņemamā iezīme – apcerīgums – ir pārāk saistīts ar klasisko neieinteresētības principu, kas, ļaujot ieņemt distancētu pozīciju attiecībā pret dzīvi, deva kritērijus skaistā noteikšanai. Nereti arī abstraktajā mākslā tiek saskatīta vitālās ievirzes dominante, jo tā galu galā cenšas piešķirt saviem mākslas darbiem reālu lietu statusu, t. i., atkal apvienot skaisto un vitāli svarīgo. Abstraktā māksla bagātina arī priekšstatus par to, kā domāt un saprast attēlojumu, kā arī paver visai plašas iespējas bezpriekšmetiskai, nefigurālai glezniecībai. Žoržs Braks (*Bracque*) izteiksmīgi raksturo glezniecības «perceptuālos atklājumus» un tās jaunās iespējas: «Es pats gatavoju krāsas, es tās smalcinu. Es esmu absolūti pārliecināts, ka, lai izspiestu no lietas maksimumu, ir nepieciešams mākslinieks. Es atceros krāsu pārdēvēja apstulbumu, kurš, izlielījis sava smalcinājuma viendabību, pēkšņi apjauta, ka es gribētu piebērt tam smiltis. Kā panākt šo smalcināšanas jutīgumu, es pats nezinu, tas nav pasakāms. Es taustu. Es strādāju ar materiālu, nevis ar idejām. Ja es reizēm atstāju noteiktas audekļa daļas neskartas, tad tas ir tāpēc, ka es vēlos, lai glezna, nevis ideja iegūtu dzīvību. Es pat esmu rakstījis: «Glezna ir pabeigta, kad ideja ir izdzēsta.» Turklāt glezniecībā materiālu pretstats saspēlējas tāpat kā krāsu pretstats. Es lieku lietā visas atšķirības, ko piedāvā materiāls, kā rezultātā krāsa iegūst daudz dziļāku jēgu.»¹³

Avangarda glezniecība meta izaicinājumu tai attēlojuma tradīcijai, kas glezniecībā dominēja kopš renesanses laikmeta. Abstraktā māksla tikai šķietami atsaucas uz neredzamo. Tā acīmredzami izaicina skatītāju, uzdodot mums jautājumu: kādus vērtēšanas kritērijus tai varam piemērot? Šī māksla labi atbilst pašu mākslinieku dotajam formulējumam: «Attēlojuma izteiksme ir izmainījusies tāpēc, ka mūsdienu realitātes to ir padarījušas nepieciešamu.»¹⁴

Runājot par mūsdienu mākslas akadēmiskajai tradīcijai mestajiem izaicinājumiem, ir jāuzdod arī jautājums par standartobjekta (*ready-made*) un estētiskās pieredzes attiecībām. Marsela Dišāna (*Duchamp*) ietekmi nereti salīdzina ar Sezāna nozīmi modernās glezniecības attīstībā. Dišāna «producētāja», «mākslas amatnieka» darbību raksturo centieni piešķirt ikdienišķām lietām mākslas darba statusu. Šīs mākslinieka pretenzijas ir veicinājušas pārvērtēt daudzas konvencijas, uz kurām balstās vairāk vai mazāk

tradicionālie priekšstati par glezniecību un tās uzdevumiem. Viņš līcis izmainīt mūsu priekšstatus par vizuālās pieredzes uzdevumiem, līdz ar to pilnībā iekļaujoties arī «acs» un «gara», «gleznotāja» un «domātāja» attiecību analīzē.

Formas dekompozīcija, kas vērojama viņa darbos, nav Dišāna pašmērķis. Vizuālā attēlojuma veidošanas procesā viņu interesējuši ne tikai jutekliskie iespaidi, bet arī šo juteklisko iespaidu identificēšanas filosofiskie un institucionālie nosacījumi. Interesanti, ka Rozalinda Krausa (*Kraus*) ir saskatījusi līdzību starp momentuzņēmumu un t. s. standartobjektu (*ready-made*), uzsverot, ka abos gadījumos tas, «ko redzi, nav tas, ko gūsti» (*what you see is not what you get*). Gan momentuzņēmuma, gan *ready-made* gadījumā reālajam objektam tiek piešķirts noteikta tēla indekss, taču šī tēla konteksts atklāts netiek. Tieši tas skatītājam piešķir līdzdalībnieka lomu – skatītājs kļūst līdzatbildīgs par to, ko «redz».

Anna Kokelāna¹⁵ (*Cauquelin*) norāda uz ikonoklastisko žestu, kurš pavada standartobjekta mākslu. Viņa uzsver pazīstamo Dišāna «retinālās» mākslas noraidījumu, viņa neoptisko ievirzi un no tās izrietošo materiālu hibridizāciju, kas vairs nav saistāma ar attēla optisko fenomenu, kurš ved pie objekta/valodas dubultsistēmas. Kokelāna domā, ka šāda tēla izzušana noved pie līdz tam skaidri un noteikti iezīmētās robežas starp glezniecisko (*pictural*) un verbālo (*verbal*) izzušanas. Optiskais netiek tik daudz noliegts, cik pārklāts, proti, redzamo pārklāj dzirdamais. Runa vairs nav par pārveidošanu, bet gan par pārvēršanos (*transfiguration*), jo sniega lāpsta paliek sniega lāpsta, pudeļu žāvējamais – pudeļu žāvējamais u. tml., taču tos pārklāj vārdu spēle, pārceļot interpretāciju uz semantisko līmeni. Standartobjekta izstādīšana ir vistiešākā estētiskās pieredzes neieinteresētības pārkāpšana.

20. gadsimta 60. gados jaunie mākslinieki ienāk ar lozungu, kurš būtībā nozīmē jaunu «pavērsienu» eksperimentā ar estētisko pieredzi un standartobjekta uzsāktā «pārvēruma» rezumējumu. Viņu formula skan: «Ja gribat, lai māksla pārstāj būt individuāla, vajag labāk strādāt neparakstoties, nekā parakstīties nestrādājot.»¹⁶

Jautājums par to, kāda ir filosofijas loma un uzdevums mūsdienu mākslas un zinātnes kontekstā, paliek atklāts. Žans Fransuā Liotārs (*Lyotard*) uzskata, ka mūžsēns uzdevums ir uzdot jautājumu, kādas tad galu galā ir attiecības starp zinātni un glezniecību, starp aci un garu: «Ko mēs šodien gribam no mākslas? Protams, lai tā eksperimentētu, lai tā pārstātu būt tikai moderna. Sakot to, mēs eksperimentējam. Bet ko mēs gribam no filosofijas? Lai tā analizētu šos eksperimentus ar refleksiņu eksperimentu palīdzību. Filosofija tiecas pretī nevis esamības totalitātei, nevis transcendencei, bet gan darbu dažādībai un nesamērojamībai.»¹⁷

Eksperimentālā mākslas prakse ir likusi mums visai radikāli izmainīt priekšstatus par mūsdienu mākslu. Diezin vai vairs varam teikt, ka esam liecinieki modernismam raksturīgajai mākslas virzībai uz vienību, tās tieksmei pēc autonomijas un kalpošanas daiļajam. Drīzāk gan varam pārliecināties, ka arvien paplašinās mākslas manieru daudzveidība. Renē Buveress (*Bouveresse*) raksta: «Mākslas uzdevums vairs nav būt svētuma atbalsij vai pacelt cilvēku pāri viņa ikdienai, paverot tam efemero perspektīvu uz cildenā un skaistā (jo nav iespējams dzīvot visu laiku laiku skaistajā) impēriju, bet gan iesakņoties dzīvē un sabiedrībā, liekot tām iemirdzēties.»¹⁸

20. gadsimta nogales «estētiskais jūtīgums», kurš tiek saprasts kā «mākslas un populārās mākslas robežu pārkļāšanās» (S. Zontāga), ievērojami paplašina «estētiskās pieredzes» izpratni, ietverot tajā masu mākslas aktivitātes. Lorens Alovejs (*Alloway*) raksta: «Kultūras definīcija mainās ietekmīgas publikas spiediena rezultātā. Šī publika vairs nav

tik naiva, tā ir guvusi jaunu pieredzi mākslas patērēšanā. Līdz ar to vairs nepietiek ar to, ka kultūra tiek definēta kā kaut kas, kas tiek taupīts izredzētajiem un nākotnei (lai gan šāda māksla ir unikāla un vērtīga kā vienmēr). Mūsu kultūras definīcija iziet ārpus tām daiļās mākslas robežām, kuras tai bija uzspiedusi renesanses mākslas teorija, tagad tā ir attiecināma arvien vairāk uz visu cilvēcisko aktivitāšu kopumu. Šīs definīcijas ietvaros masveidīgi producētās mākslas noraidījums nav, kā domā kritiķi, kultūras aizstāvība, bet gan uzbrukums tai. Jaunā loma akadēmiskajam pētniekam ir liesmas uzturēšana, daiļās mākslas jaunā loma ir būt vienai no iespējamām komunikācijas formām tajā pieaugošajā komunikācijā, kas tātad ietver arī masu mākslas.»¹⁹

Filosofa domāšana pakļauta tām pašām izmaiņām, kādām pakļauta cilvēka dzīve lielpilsētā. Šai domāšanā estētikai, kā uzskata Liotārs, ir atvēlēta pavisam cita vieta. No viņa viedokļa, estētika nav nekas cits kā «māksla radīt tīru patīku vai arī to izjust».²⁰ Virs lielajām pilsētām zvaigznes vairs nav saskatāmas, tās nerāda ceļu, neprasa kalpot sev un apbrīnot sevi. Lielpilsētā objekti vai to saturs kļūst nesvarīgi, par galveno kļūst jautājums par izmaiņām un to dinamismu. Taču nav mazsvarīgi tas, kā notiek šīs izmaiņas. Transformāciju procesā, kad objekts zaudē savu objekta vērtību, kā vērtība saglabājas «maniere», kādā tas sevi attēlo, «stāda priekšā». «Tas, kas ir skaists, aizkavē aci, pārtraucot nerimto lauka pārlūkošanu (ar ko nodarbojas ikdienišķais skatiens), redzīgā doma paņem pauzi, šī apstāšanās tad arī ir estētiskās patikas izpausme. Tā saucas apcerīgums,»²¹ raksta Liotārs.

Pat ja mūsu civilizācija vairs nesaskata «idejas gaismu», ja tā, Žana Lika Nansi (*Nancy*) vārdiem runājot, ir «civilizācija bez tēla»²², estētiskajai skaistā pieredzei ir atvēlējama būtiska vieta dzīves intensitātes pārdzīvojumam un cilvēku kopeksistences nodrošinājumam.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ *Morawski S.* Troubles with Postmodernism. – London and New York, 1996. – P. 49.

² *Beadsley. M. C.* The Aesthetic Point of View. – New York., 1982. – P. 90.

³ *Jay M.* Drifting into Dangerous Waters: The Separation of Aesthetic Experience from the Work of Art. (Manuscript).

⁴ *Shusterman R.* The End of Aesthetic Experience // The Journal of Aesthetics and Art Criticism No. 55, Winter 1997. – Pp. 29–40.

⁵ *Danto A.C.* After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History. – Princeton, 1995. – P. 17.

⁶ *Kracauer S.* Die Photographie // Das Ornament der Masse: Essays. – Frankfurt am Main, 1963. – S. 3.

⁷ The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting. Ed. by *G. A. Johnson*. – Illinois, 1993 – P. 125.

⁸ The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting. Ed. by *G. A. Johnson*. – Illinois, 1993 – P. 141.

⁹ *Ibidem*. – P. 141.

¹⁰ *Derrida J.* Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins. – Chicago and London, 1991. – P. 57.

¹¹ *Budd M.* Values of Art. Pictures, Poetry and Music – London, 1996. – P. 65.

¹² *Read H.* Modern Sculpture. – London, 1968. – P. 272.

¹³ Cit. pēc: *Bosseur J. Y.* Vocabulaire des arts plastiques du XX^e siècle. – Paris, 1998. – P. 125.

¹⁴ *Breton A.* Surrealism and Painting // Art in Theory. 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas. Ed. by *Charles Harrison & Paul Wood*. – USA, 1995. – P. 443.

¹⁵ *Cauquelin A.* Petit Traité D' Art Contemporain. – Paris, 1996. – Pp. 109–112.

- ¹⁶ *Bouveresse R.* L'expérience esthétique. – Paris, 1998. – P. 330.
- ¹⁷ *Lyotard J.-F.* Philosophy and Painting in the Age of their Experimentation: Contribution to an Idea of Post-modernity // *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader. Philosophy and Painting.* Ed. by *G. A. Johnson.* – Illinois, 1993. – P. 335.
- ¹⁸ *Bouveresse R.* L'expérience esthétique. – Paris, 1998. – P. 305.
- ¹⁹ *Alloway L.* The Arts and the Mass Media // *Art in Theory. 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas.* Ed. by *Charles Harrison & Paul Wood.* – USA, 1995. – Pp. 702–703.
- ²⁰ *Lyotard J.-F.* Moralités postmodernes. – Paris, 1993. – P. 63.
- ²¹ *Ibidem.* – P. 98.
- ²² *Nancy J.-L.* Le vestige de l'art // *J.-L. Nancy. Muses.* – Paris, 1994. – Pp. 150–151.

SUMMARY

In this paper I am going to offer an account of the philosophical issues of aesthetic experience raised by the contemporary representational arts. Changes in understanding of the aesthetic experience are causing changes in the understanding of aesthetics. «Pictorial turn» in aesthetics means that we are coming back to the original sense of aesthetics, i.e. *aesthesis*.» Aesthesis means that representational arts are freeing themselves from the guidance of the verbal arts, and consequentially, aesthetic experience is going to be interpreted as a «feast of all senses».

Key words: aesthetics, aesthetic experience, theory of art perception, painting, image.

Vai dialogam ir robežas?

Does Dialogue Have Limits?

Jelena Celma

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulvāris 32, Rīga, LV-1050

E-pasts: jelena.celma@lu.lv

Rakstā tiek apskatīts jautājums par dialoga kā personu komunikācijas būtību, par iespējamām tā robežām. Autore pievērš uzmanību dialoga idejas aktualizācijai 20. gs. pēdējā ceturksnī – globalizācijas situācijā. Dialoga attīstībai nepieciešamo priekšnoteikumu analīze ļauj secināt par dialoga robežu pastāvēšanas iespējamību konkrētā vēsturiskā situācijā un par dialogiskās saskarsmes bezgalību kopumā.

Atslēgvārdi: dialogs, komunikācija, saprašanās, Cits.

Cits nav radīts tādēļ, lai viņš taptu iznīcināts, atstumts, lai viņu samaitātu, bet gan tādēļ, lai viņu izprastu, lai viņš būtu brīvs, lolots, atzīts.

(Žans Bodrijārs (*Jean Boudrillear*),
«Ļaunuma caurredzamība».)

Pārdomas par šo tēmu manī rosināja Sanktpēterburgā JUNESKO programmas ietvaros notiekošās ikgadējās starptautiskās konferences. Šajos forumos galvenā apspriežamā problēma ir dialogs visdažādākajos tā aspektos. Šeit tiekas filosofi, kulturologi, psihologi, vēsturnieki, biologi – visdažādāko profesiju pārstāvji no visas pasaules. Šajās konferencēs piedalās zinātnieki ne tikai no Eiropas un Amerikas, bet arī no Irānas, Sīrijas, Japānas, Ķīnas, Turcijas un Āfrikas zemēm.

Šāds kongress var kļūt par saskarsmes polifoniju, bet tas var pārvērsties arī par monologu – ziņojumu virkni, kur nav vienota dialoga lauka. Kas veicina šādas situācijas rašanos, un vai dialoga iespējas vispār ir bezgalīgas, neierobežotas? Domāju, ka pašlaik šie jautājumi ir ļoti aktuāli – gan zinātnē, gan reliģijā, gan politikā, gan cilvēku saskarsmes sfērā vispār.

Žans Bodrijārs uzskata, ka dialogs principiāli nav iespējams, ka pastāv tikai «dialoga ilūzija», «saprāšanās vai tuvības māns», jo darbojas savējā un svešā «nesamierināmības princips»: «Svešādaļs ir mūžīgs un radikāls», «Ne Maroka, ne Japāna, ne islāms nekad nekļūs rietumniecisks». ¹ Ž. Bodrijāram ir pilnīga taisnība, jo viņš runā ne jau par dialogu, bet gan par globālisma ideoloģijas tieksmēm nostāties pāri kultūru un reliģiju atšķirībām, pretstātīt dialogam kaut kādu ideālu, protams, Rietumu demokrātiskās pasaules kārtības

konceptiju. Un šajā gadījumā pasaule tik tiešām zaudē Citu kā draugu (krievu valodā tas saskatāms sevišķi labi: draugs – *друг*, Cits – *другой*). Ž. Bodrijārs tieši runā par to, ka «mēs (t. i., Rietumu civilizācija. – J. C.) esam «izsmēluši» Citu tāpat kā izejvielu resursus». «Mēs tikai akrobātiski simulējam un dramatizējam Cita neesamību,» apgalvo Ž. Bodrijārs,² ņemot vērā daudzus kontaktus, testus, interfeisus u. tml., kas būtībā nav dialoga akti.

Taču Cita unikalitāte, neatkārtojamība nenozīmē **principiālu saprašanās neiespējamību**. Protams, islāms nekad nekļūs par kristietību. Taču Rietumi var tikt, censties izprast Citu. Tieši izprast Citu – ar lielo burtu –, lai arī cik mazs tas būtu teritorijas vai iedzīvotāju skaita ziņā, nevis uzspiest Citam savas idejas un priekšstatus. Diemžēl konferencēs Sanktpēterburgā ASV un Austrijas zinātnieku referātos nereti izskanēja optimistiski apgalvojumi, ka pasaule virzās pretī tehnoloģijas paradīzei un «globālā cilvēka» tapšanai, ko kolēģi no islāma pasaules uztvēra pilnīgā neizpratnē. Starp citu, Latvijas plašsaziņas līdzekļu pārstāvji, lietojot vārdu «latviskošana», kad runā par skolām, kur mācības notiek krievu valodā, iet tādu pašu ceļu. Šeit ir runa nevis par dialogu, par Citu kā draugu, bet runa par noteiktas idejas uzspiešanu.

Domāju, ka Ž. Bodrijāra traģisms saistīts ar to, ka Rietumu intelektuālā elite apzinās monoloģiskās domāšanas vienpusīgumu, kas dominē Eiropā kopš antīkās pasaules laikiem. Platona «Dialogus» diezin vai var nosaukt par dialogiem. Tie ir monoloģiski, – tajos dominē patiesību zinošais Platons–Sokrats. Protams, vispārīgajā tendencē bijuši arī izņēmumi. Augustīna «Atzīšanās» ir autora dialogs ar Dievu un pašam ar sevi. Šeit ir subjekts – dialoga iniciators, dialoga rosinātājs, kas tiecas izprast sevi un pasauli no Cita – Dieva pozīcijas.

19. gs. beigās un 20. gs. sākumā aktuāla kļūst dialoga ideja. F. Dostojevskis kļūst par kulta figūru (sevišķi 20. gs. pirmajā pusē) galvenokārt savu darbu mākslinieciskās pasaules polifonijas dēļ, prasmes dēļ sadzirdēt Citu, uzklaustīt Citu ar līdzjūtību un izpratni. F. Ničes (*Nietzsche*), S. Kirkegora (*Kierkegaard*), L. Šestova (*Илечмов*) dumpis ir dumpis pret autoritāšu paustajām neapstrīdamajām patiesībām; patiesībām, kas savas autoritātes dēļ kļūst par dogmām.

Pavērsiens uz dialogu–saprāšanos skaidri saskatāms M. Bubera (*Buber*), H. Ortegasa i Gasetas (*Ortega y Gasset*), M. Bahtina (*Bakhtin*), G. Gadamera (*Gadamer*) darbos. Tieši 20. gadsimtā dialogs tiek apjēgts kā problēma. Un tomēr, pēc manām domām, dialoga ideja 20. gs. refleksijā nekļuva dominējoša. Tikai 20. gs. pēdējā ceturksnī aktīvi noris dialoga problematizācija. Tieši šī aspekta dēļ palielinās interese par Bubera, Bahtina, Gadamera, Levina (*Levinas*) u. c. idejām.

Postmodernisma situācijā Eiropas kultūra kritiski vērtē savu pašapzinīgo pārliecību par Patiesības absolūtu zināšanu. Bodrijārs visos savos darbos runā par neprasmī un, kas ir vēl nozīmīgāk, par nevēlēšanos izprast Citu: «Mēs jau iepriekš uzskatām, ka visu var atminēt; mēs lietojam neparastas analīzes metodes,.. mēs dzīvojam teorētiski, pilnīgi novēršoties no mūsu pašu dzīves norisēm... Nekas nevar nākt no nekurienes, bet gan tikai no mums pašiem. Tā kaut kādā ziņā ir pilnīga nelaime.»³ Starp citu, 20. gs. sākumā Bahtins raksturoja šo situāciju kā «rīcības krīzi».

Dialogs ir Cita saprašana, prasme dzirdēt Citu. Dialogā nav ietvertas tiesības «mainīt» Citu, pakļaut Citu. Saprašanās nenozīmē savas pozīcijas uztiēšanu, bet, tieši otrādi, tā ir izkāpšana no sevis un sevis bagātināšana (pat tad, ja noris strīds, pastāv šaubas un nav saskaņas). Lai rastos tādas saprašanās, dialoga ierosinātājam jāieņem atbildīga pozīcija. M. Bahtins dialoga iniciatoru sauc par Autoru, tādējādi uzsverot subjekta aktivitāti. Šī aktivitāte nenozīmē ne pašizpaušmi, ne pašpaļāvīgu pārliecību par vienīgi manas

Patiesības vai manis atzītās autoritātes patiesības esamību. Saprašanās panākšanai nepieciešama pašrefleksija, paškritika un, kas nav mazāk svarīgi, noteikts konteksts (izzinošas atbildības konteksts – kā to nosaucis Bahtins).

Taču dialogs nevar rasties, ja tā dalībniekiem **nav kopīgu pamatnostādņu, nav savstarpēju interešu**. Tieši šie priekšnoteikumi rada Tikšanās iespēju (kā atzīst Bubers). Ja reliģisko konfesiju pārstāvji nevēlēsies rast kopīgas pamatnostādnes, **dialogs principiāli nebūs iespējams**, lai gan diskutējās var sniegt viņu reliģisko doktrīnu pamatojumu. Diemžēl šo atziņu nereti nācies dzirdēt, sevišķi pareizticīgo teologu runās, starptautiskās konferencēs Sanktpēterburgā.

Var jau būt, ka reliģijas sfērā dažādās konfesijās tik tiešām ir pamats runāt par dialoga robežām. Var jau būt, ka arī nacionālajās kultūrās ir kodols, kas negrib ļaut atklāties, bet, tieši otrādi, naidīgi un nepiekāpīgi aizstāv savu apslēptību. Šie jautājumi kļūst sevišķi aktuāli, attīstoties globalizācijas procesam, lai gan, domājams, ka šie jautājumi vienmēr bijuši aktuāli.

Acīmredzot zināmu laiku sabiedrība un tajā pastāvošā ideoloģija var ne tikai ierobežot dialoga iespējamību, bet arī padarīt to par vispārnieiespējamu. Domāju, ka visu Bahtina darbu traģismu var izskaidrot ar to, kā viņš saprot savu laikmetu. Tādēļ viņš tik kaismīgi apgalvo, ka dialogs ir nepieciešams kā vienīgais ceļš pie Cita. Taču tas vēl nebūt neliecina par dialoga robežu esamību, bet gan drīzāk vedina domāt par tā attīstības sarežģītību **laikā**.

Dialogs vispirms ir **vēlēšanās izprast Citu**. Un tieši šīs vēlēšanās neesamība, lai arī kāds apstāklis to nosacītu, ceļ nesaprašanās sienu. Tieši šo momentu uzsver Bodrijs: «Mēs esam iznīcinājuši visu, kas nāk no ārienes. Citas kultūras, kas mums šķiet dīvainas, pauz dziļu cieņu un godbijību (pret zvaigznēm, pret likteni), bet mēs dzīvojam nomāktībā, nospiebtībā un apjukumā (likteņa neesamības dēļ).»⁴ Nepakavējoties pie ļoti nozīmīgiem ontoloģiskiem momentiem (zvaigznes, liktenis), par kuru zudumu Rietumu postmodernistiskajā kultūrā runā filozofs, es vispirms vēlos pievērst uzmanību tam aspektam, ka citas kultūras tiek uztvertas kā dīvainas, svešas, kas, pēc Bodrija domām, ved pretī visa, kas nāk no ārienes, noliegumam, t. i., pie **pašpietiekamības un nevēlēšanās** meklēt Tikšanos ar Citu. Ar svešo, naidīgo dialogs nav iespējams.

Hosē Ortega i Gaset savās «Pārdomās par Donu Kihotu» apgalvo, ka tikai «saprāšanās dziņa» dzemdina attiecības ar Citu. Pretējā gadījumā valda «naids, kas iznīcina visu nozīmīgo, vērtīgo; ienīstot mēs atvairām no sevis naida objektu ar tādu spēku, kāds ir vajā atlaistai tērauda atsperei.»⁵ Un tālāk viņš atzīst: «Nekad neticēju, ka kāds cilvēks mīl draugu vai savas valsts simboliku, ja nebūšu pārliecināts par viņa patieso tieksmi izprast ienaidnieku un viņa godbijīgo attieksmi pret ienaidnieka karogu.»⁶ Runa ir par cieņu un godbijību pret Citu, par vēlēšanos izprast Citu, neminot sevī naidīgumu pret Svešo, jo «niknums nozīmē, ka apziņa izstāro paša nepilnvērtību.»⁷ Šeit ir lietderīgi atcerēties mācītāja un filozofa P. Florenska (*Флоренский*) brīdinošo atziņu par kultūru, kas «karājas» virs bezdibeņa.

Daudzas parādības mūsdienu kultūrā liecina par dialoga idejas aktualizēšanos. Tā, piemēram, ar savu skandalozumu pazīstamā krievu māksliniece O. Kuļika (*Кулика*) (viņš uzstājās arī Rīgā) manifestā skatītāji tiek aicināti no jauna apjēgt, apjaust un izjust robežu starp cilvēcisko un dzīvniecisko – kā jaunu faktoru mūsdienu kultūras attīstībā. «Ikviens cilvēks ir gatavs saskatīt dzīvniekā savu otro Es un atklāt sevī dzīvnieku, Citu.»⁸ Pēc Kuļika domām, atteikšanās aktam no antropocentrisma **jāatjauno pasaules uztvere**. Ne jau visi skatītāji ir spējīgi nonākt saskarsmē, pieņemt ar sapratni šokējošos cilvēka un

suņa priekšnesumus, taču pati **dialoga robežu paplašināšanas ideja**, mūsu domāšanas monoloģisma pārvarēšana skaidri saskatāma Kuļika darbībā.

No šī viedokļa interesants ir pēdējais *International Yearbook of Aesthetic* laidieni (2001. g.). Lielākā daļa šā krājuma autoru runā par jaunas paradigmas nepieciešamību estētikā, t. i., iet no Eiropas domāšanas antropocentrisma pie dialoga ar Dabu. Cilvēks savā apziņā konstruē ne tikai un ne tik daudz estētiskās formas, cik, kā uzsver Volfgangs Velšs (*Welsch*), «*human is seen as belonging to nature* («cilvēks tiek apcerēts attiekmē pret dabu»)».⁹ Dabas pasaule ir saistīta ar mani, un es ieeju saskarsmē ar to, **neuzspiežot tai savus priekšstatus**. Kin-ieihi-Sasaki raksts *Beautifying Beauty* («Savaldzinošais skaistums») būtībā ir veltīts vienas frāzes interpretācijai no japāņu rakstnieces Akiki Josano stāsta: «*People met this evening of cherry blossoms are all beautiful*» («Šajā ziedošo ķiršu aromāta vakarā visi satiktie cilvēki ir lieliski»). Tas nav tikai varones subjektīvais stāvoklis, viņa savu priecīgo garstāvokli saista ar dabas pasauli, – tā drīzāk ir mēness nakts un ziedošo ķiršu smaržas burvība, valdzinājums, kas ir dots cilvēka dvēselei. Šajā mirklī dabas pasaule, Cita pasaule, kļūst tuva un saprotama. Pēc raksta autore domām, tieši šo skaistuma momentu ignorē Rietumu pasaulē, un, pilnīgi pretēji, tas tiek kultivēts japāņu kultūrā.

Simptomātiski, ka minētajā krājumā nav pārstāvēts tikai japāņu zinātnieku viedoklis. Svarīgi ir tas, ka visi raksti atrodas vienotā saskarsmes laukā. Un šīs telpas **pamats** ir tieksme izprast **estētiskā fenomena daudzveidību**, tieksme sadzirdēt, uzklaut citas kultūras balsi. Bez šī kopīgā pamata krājums būtu vienkārši vairāku autonomu, savstarpēji nesaistītu izteikumu apkopojums.

Dialoga pamati var būt visdažādākie, taču tajos vienmēr jābūt ievirzei un **pavērsianam uz saprašanu, uz interesi par Citu**. Bahtins šīs intereses izteikšanai lieto vārdu «mīlestība». Starp citu, Bahtina domas par līdzdalīgo domāšanu dialogā ir cieši saistītas ar slavofilu izteiktajām domām, kā arī vēlāk ar atziņu par «teorētiskās» domāšanas atšķirību no «līdzdalīgas domāšanas», kuras avots ir īpaša pieredze, kas meklējama subjekt–subjekts attiecībās. Šī atziņa caurauž visu 19. gs. beigū un 20. gs. sākuma krievu filosofiju.

Jebkurā dialogā (un pat polilogā) vienmēr ir aktīvākā sākotne – Autors (M. Bahtina termins). Tas ir pētnieks, televīzijas programmas vadītājs, skolotājs, viens no diviem sarunu biedriem u. tml. Tieši autora pozīcija, vērtību apvārsnis, viņa redzesloks nosaka dialoga robežas. Un arī šeit pastāv liela bīstamība manipulēt, pastāv iespēja uzspiest savu viedokli, un tas var radīt plaisu, pārtraukumu dialoga norises attiecībās. Dialoga Autoram nepieciešams saskatīt, izjust **citādu pasaules redzējuma loģiku**, kura piemīt Citam. Nesaprašanās barjera, bez šaubām, rodas tad, ja pastāv atšķirības jēgas izpratnē, kas caurstrāvo gan kultūru, gan personu pasaules.

Tādēļ ļoti nozīmīgi ir ievērot iecietību pret Citu, svarīgs ir pozitīvs Cita uztvērumš. Starp citu, jēdziens «tolerance», kas pašlaik ir ļoti moderns, ne vienmēr nebūt nozīmē spert soli preti Citam, iet preti Citam. Tolerance var būt arī vienaldzība pret Citu, var būt mans alibi dzīvē, kas ir pretējs tam ne-alibi, uz kuru aicina Bahtins.

Dialogs var izvērsties dziļumā, Cita būtību bezgalībā, bet dialogs var būt arī virspusīgs. Dialoga norise ir atkarīga galvenokārt no aktīvās puses, aktīvā dalībnieka pozīcijas. Ja Rīgas Jaunā teātra izrādē *Dostoevsky-Trip* es redzu tikai narkomānu attēlojumu vai arī uzveru iestudējuma oriģinalitāti, tad skatītāju uztveres iespējas ir izteikti ierobežotas. Taču, ja skatītāji zina krievu postmodernisma kontekstu, tad viņu uztverē dzimst, rodas jaunas apjēgsmes par redzēto, kas paplašina un padziļina dialoga lauku.

Šajā sakarībā atļausos atgādināt pazīstamā krievu rakstnieka un kritiķa V. Jerofejeva (*Ерофеев*) domas, ka visa krievu klasiskā literatūra ir saistīta ar sprediķošanu. Ja Rietumiem šī «injekcija» bija tikai daļa no literārās bagātības, tad krievu kultūras sabiedrība «sāka sirgt ar kaut ko līdzīgu morālai hipertoniijai vai ar hipermorālisku slimību». ¹⁰ Pēc Jerofejeva domām, krievu literatūra ir atbildīga par daudzām mūsdienu krievu dzīves pusēm, vispirms par krievu cilvēka utopisko apziņu, kas traucē viņam dzīvot reālu dzīvi. Cita literatūra (lugas *Dostoevsky-Trip* autors V. Sorokins (*Сорокин*)) ir piederīgs tieši šai literatūrai) grauj sienu starp pozitīvo un negatīvo. Tai raksturīgas šaubas par visu – par mīlestību, ticību, kultūru, bērniem, skaistumu, mātes laimi, gudrību. «Vēzeklis nosvērās prom no nedzīvā, abstraktā humānisma, hipermorālistiskā novirze tika iztaisnota.» ¹¹

Ja uz izrādi *Dostoevsky-Trip* paskatās no šī viedokļa, tad var izprast to ironiju, kura caurvij romāna «Idiots» varoņu pasaules attēlojumu – kā utopijas pasauli, kā narkotisku apziņas stāvokli. Šai pasaulei pretī stāv reālā pasaule. Lugas varoņu grēksūdze it kā noņem no sevis romāna varoņu masku un ieiet reālajā dzīvē, par kuru tas pats Jerofejevs raksta: «..smird viss – nāve, sekss, vecums, slikta pārtika, sadzīve». ¹²

Dialoga robežas, kā jau norādīts iepriekš, paplašinās vai sašaurinās – atkarībā no kultūras konteksta, ko pārzina un pārvalda dialoga Autors. Šaubos, vai visi Rīgas Jaunā teātra pielūdzēji to izprot. Taču jaunatne mīl šo teātri: tas ir interesants ar jaunām formām, spēju šokēt, ar neparasto stilistiku.

20. gs. beigās un 21. gs. sākumā globalizācija paver jaunas iespējas kultūru dialogam. Eurocentrisms ir aizgājis pagātnē, kontakti ar visām pasaules valstīm ir bezgalīgi. Dialoga telpa paplašinās. No otras puses, postmodernismam ar tā fragmentārismu, elektīku, spēles dominantī mākslā un vispār visā masu kultūrā **nav nepieciešama dziļa saskarsme – dialogs**. Intelektuālā spēle, kultūru kodu atšifrēšana, radot «zinātāja efektu», nebūt neveicina personību Tikšanos. To pašu var sacīt par mūsdienu šovu agresīvo vizualitāti un skaņu efektiem, kas pakļauj skatītāju un klausītāju apziņu. (Terminu «apziņas kolonizācija» šodien lieto visai bieži.) Visos šajos gadījumos drīzāk var runāt par dialoga simulāciju nekā par dialogu kā tikšanos – saskarsmi. Ja jēga zūd un tā vietu ieņem spēle ar zīmēm, tad saskarsme pārtop par informācijas apmaiņu. Protams, arī šeit var runāt par noteikta veida komunikāciju, bet ne par dialogu kā par personu komunikācijas augstāko pakāpi.

Taču arī postmodernisma kultūras pastāvēšanas situācijā ir iespējams dialogs–saprāšanās. Tam nepieciešams kultūras konteksts – Cita saprāšanas pamats. Turklāt vēl ir nepieciešama ieinteresēta tieksme panākt saprāšanos. Manuprāt, tieši tā var vērtēt Bodrijāra darbu «Kārdinājums». Kritiska attieksme pret postmodernismu nekavē filosofu izprast postmodernisma kultūru, atklāt daudzas tās pretrunīgās puses, skatoties no Eiropas kultūras pozīcijas. Dialogs iespējams tieši šī konteksta dēļ. Konteksts jau arī ir kaut kāds sākumlielums, uz ko balstās Bodrijārs, vienlaikus būdams arī aktīvs autors, kuram ir sava pozīcija, un tādējādi – kā ļoti precīzi izteicies Bahtins – «aizpildīdams esamību». ¹³

Pašlaik ir moderni runāt par totālo komunikāciju. Tā tik tiešām kā lavīna gāžas pār mūsdienu cilvēku. Taču tikai cilvēka spēja ieiet informācijas pasaulē, padarot šo pasauli par «atbildīgi atpazīstamu» manai līdzdalībai, ¹⁴ – tikai tas padara informāciju par jēgpilnu. Bet tas ir iespējams, tikai pastāvot dialogam, kas atklāj Citā jaunās nozīmes, «balstoties uz ne-alibi esamībā». ¹⁵ Un šim procesam nav robežu lielajā laikā, lai gan šādas robežas var pastāvēt noteiktos vēstures periodos.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – Москва, 2000. – С. 207.
- ² *Ibidem.* – С. 184.
- ³ *Ibidem.* – С. 214.
- ⁴ *Ibidem.*
- ⁵ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». – С.-Петербург, 1997. – С. 7.
- ⁶ *Ibidem.* – С. 11.
- ⁷ *Ibidem.* – С. 12.
- ⁸ Кулик О., Бредихина Л. Политическое животное обращается к вам // Художественный журнал. – 2000, № 34/35. – С. 40.
- ⁹ International Yearbook of Aesthetic. – 2001, Vol. 5 – P. 13.
- ¹⁰ Ерофеев В. В лабиринтах мысли. – Москва, 1996. – С. 233.
- ¹¹ *Ibidem.* – С. 249.
- ¹² *Ibidem.* – С. 237.
- ¹³ Бахтин. М. К философии поступка // Работы 20-х годов. – Киев, 1994. – С. 42–48.
- ¹⁴ *Ibidem.* – С. 48.
- ¹⁵ *Ibidem.* – С. 45.

SUMMARY

In this article the question of the essence of dialogue as personal communication is considered, and different points of view are analysed, including one of J. Bodrillard about the illusion of dialogue in the modern world.

The author pays attention to the actualisation of the idea of dialogue at the end of the XIX – early XX century, and especially in the last decade of XX in the situation of globalisation, when tolerance quite often is reduced to indifference towards others.

The analysis of the conditions which are necessary for the development of dialogue as the Meeting of two (or several) consciousnesses, allows drawing a conclusion that dialogue could be restricted in concrete space and time, but as a whole there are no limits for understanding the other.

In connection with the above-mentioned the question of the role of the context in dialogue and about the criteria of dialogical communication is raised.

Key words: dialogue, communication, understanding, Other.

Naratīvais *modus vivendi*

Narrated *modus vivendi*

Ieva Kolmane

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulvāris 32, Rīga, LV-1050

E-pasts: kolmane@latnet.lv

No vienas puses, svarīgi naratīvu definēt, atklāt tā struktūru un noskaidrot, kā tas darbojas. No otras puses – dziņa stāstus stāstīt un tajos klausīties ir vispārcilvēciska un fundamentāla, tālab, iespējams, var kaut ko pavēstīt par to, kā cilvēks pārdzīvo īstenību un savu eksistenci. Konkrētais pētījums ir mēģinājums aprakstīt naratīvu, lai iztirzātu, ciktāl tas nozīmīgs pasaules pārdzīvojumā. Interesantais ir fenomens, kurš caur suspensu kā tā modifikāciju ļauj naratīvu uzskatīt par būtiski nepieciešamu īstenības pārdzīvojuma mehānismu.

Atslēgvārdi: literatūrfilosofija, naratīvs, notikums, suspenss, interesantais.

Vārdu sakot, mūsu idalgo tā iegrīma lasīšanā, ka pavādīja naktis, lasīdams no rietu līdz ausmai, un dienas – no ausmas līdz rietam: un tāpēc, ka viņš tik maz gulēja un tik daudz lasīja, viņam sāka izkalst smadzenes, līdz viņš sajuka prātā. Viņa iztēli piepildīja viss, ko viņš bija lasījis grāmatās, – burvestības, strīdi, cīņas, divkaujas, ievainojumi, maigu jūtu apliecinājumi, mīlestības dēkas, sirds mokas un visādas neiespējamās blēņas, un tās iesakņojās viņa iztēlē tik dziļi, ka viņam šo grāmatu aplamākie izdomu savārstījumi šķita tīrā patiesība un pasaulē viņam nebija nekā īstenāka par šiem stāstiem.

(Migels de Servantess Saavedra

«Dons Kihots».)

Vaicājums te ir divdabīgs. Vispirms, naratīvs ir literatūras teorijas izpētes objekts un kā tāds ticis strukturēts un saskaldīts ne mazāk saistošās sastāvdaļās un aspektos: fabula/sižets (stāsts/diskurss), narators, naratīvās tehnikas u. tml. «Naratīva poētika, kā mēs varētu to dēvēt, tiecas gan izprast naratīva sastāvdaļas, gan analizēt, kā atsevišķi naratīvi rada noteiktu efektu.»¹ No otras puses, pastāv grūti izskaidrojamā un pārsteidzoši izplatītā dziņa stāstos klausīties, tos stāstīt un sacerēt. Par stāstiem zināmā mērā domājam kā par ēdienu – uztveram kā vitāli nepieciešamus, ar baudu noēdamus vai izspļaujamus, milzu ātrumā aprijamus vai tikai pa drusciņai paknibināmus, ikdienišķus

vai eksotiskus, veselīgus vai kaitīgus, kā plaša patēriņa vai luksusa precī, cienastu, no-devu. Itin kā dabisks dotums neparasti agrīnā vecumā parādās **naratīvā kompetence**: spēja izjūtas līmenī atšķirt «īstu, pareizu» stāstu no tāda, kurš kropļs. Vienlīdz īpatna ir «pareiza» stāsta spēja recipientu «sagūstīt», ne tikai vektorizējot uzmanību, bet arī gūstekni apbalvojot ar specifisku labpatiku. Konkrētais raksts ir mēģinājums paturēt vērā vaicājuma abas dabas: aprakstīt naratīvu, lai iztirzātu, cik tāl tas nozīmīgs pasaules pārdzīvojumā. Vaicājums, kolīdz samana pieskārienu, izplešas veselā līganā jautājumu tīmeklī jeb labirintā, kur savienojšie gaiteni būtiskāki par izolētiem kambariem, viena atbilde liek noteiktā musturā austies pārējām, un centru, visu pavedienu krustpunktu, uz-iet grūti. Tālab ikkurš skatījums, uz naratīva jēdzienisko lauku formulēts, izrādās ficija, tomēr, līdzīgi metaforai, kas arī sekmīgi mulšina gan literatūras pētniekus, gan filosofus, tas uz universalitāti nepretendēdams, var kalpot kā starmetis, proti, izgaismot noteiktu problēmas aspektu.

«Tāpēc, kad izstiepu roku, satvēru *fille de chambre* aiz – – » Tā piepeši un nēglābjami top pārcirsta fināla epizodes intriga, kuru Lorenss Stērnš (*Stern*) pamazītiņām, rūpīgi un grodi savērpis «Mistera Jorika sentimentālajā ceļojumā pa Franciju un Itāliju» (1768).² Uzbrūk šoks un neizskaidrojama neomulība, līdzīgi vaicājumi (kā tad tā?, kā-lab tā notika?, un kas tālāk?, vai vispār kas notiks?) fonā urdīgi uzplaiksnī ikreiz, kad īstenība pieprasa, lai taptu sakārtota un iekārtota. Jeb konstruēta. Kā vienmēr, iespējami skaidrojumu varianti. Stērna gadījumā stāsta pavediena pārtrūkšana tiek skaidrota ar iemeslu, ko par dibinātu atzīs ikviens: «...nodomu īstenot viņu aizkavēja nāve».³ Tomēr hipotētiska alternatīva tiklab varētu būt autora metaliterārās ambīcijas: terminu «meta-literatūra» (*metafiction*), kas sabalsojas ar konceptuālisma strāvojumiem mākslā vispār, 20. gs. 70. gados ieviesis amerikāņu kritiķis un prozaīķis Viljams H. Gass (*Gass*), ar to apzīmēdams tādu literāru praksi, kas «apzināti un sistemātiski vērš uzmanību uz savu artefakta statusu, lai uzdotu jautājumu par literatūras attiecībām ar īstenību. Pakļaudama kritikai pašas izmantotās konstruēšanas metodes, tāda prakse pēta ne vien naratīvās lite-ratūras pamatstruktūras, bet arī pasaules iespējamo literāriskumu (*possible fictionality*) ārpus literāra teksta».⁴ Metaliterārā prakse tiecas pēīt literatūras teoriju, savukārt, ņemot vērā to, cik lielā mērā cilvēka pasaules pārdzīvojums ir pastarpināts ar literatūru, tātd valodu, tādi pētījumi visnotaļ varētu palīdzēt izprast, kāda iedaba piemīt konstruktam, ko mēs dēvējam par «īstenību».

Vispirms, kālab un kādā nozīmē naratīvs pelna ievērību?

Daudzsološākais, kaut varbūt patvaļīgi izvēlētais tīmekļa centrs ir atbilde uz vai-cājumu, kurš šķiet fundamentāls: kālab cilvēki paliek sēžam teātrī līdz izrādes beigām, nevis iet projām?; vai kālab nelabprāt liek pie malas aizraujošu stāstu, iekams tas izlasīts līdz galam? Vienlaikus tāds vaicājums sabalsojas ar Albēra Kamī (*Camus*) formulēto filosofijas pamatproblēmu – pašnāvības problēmu.⁵

Līdz ar to noskaidrojams, kas ir naratīvs, kas to dara baudīšanas vērtu, un vai iemesls, ja tādu izdodas uziet, ir tas pats, kurš varētu padarīt dzīvi par tādu, ko vērts dzīvot, proti, cik tāl dzīve šajā ziņā sakrīt ar literatūru.

Piesardzības diktētu apsvērumu dēļ naratīvu der definēt iespējami plaši – grūti no-liegt, ka stāstu var paust visnotaļ dažādi mediji, tostarp tas mēdz būt arī «mēms», t. i., uztverams arī vizuāli (gleznā, fotogrāfijā, ar kustību, mīmikas vai žestu palīdzību u. tml.). Tas nozīmē, ka visai bagātīgajā naratīva definīciju piedāvājumā meklējams kopsaucējs, un visplašākajā izpratnē «naratīvs ir **notikuma vai notikumu virknes atainojums** (*rep-resentation*)».⁶ Kolīdz nav iespējams rast atbildi uz jautājumu, vai un kas te noticis,

par naratīva klātesamību runāt nevaram. «Dzīve nav rožu dārzs» *versus* «slauku rozes pagultē» vai skaista kompozīcija *versus* katastrofa. Definīcija problemātiska, netrūkst iebildumu: piemēram, ka naratīvā jābūt vismaz diviem secīgiem notikumiem (R. Barts), turklāt cēloniski saistītiem; citi (Dž. Prinss⁷) katrā ziņā pieprasa **naratora** (ja ne autora, vismaz **stāstnieka instances**) klātbūtni, atgādinot, ka vēstījums tiek uztverts kā jēgpilns tikai komplektā ar pieņēmumu, ka ar to nācis klajā kāds (narators), kurš gribējis citam (naratējamajam) notikumu izstāstīt. Iztirzājot pēdējo iebildumu, mēs riskējam ieslīgt vienā no literatūras teorijas un literatūrfilosofijas staignākajiem akačiem – tieši tas, kā tiek traktēts autora statuss, neglābjami nosaka konkrētas teorijas izskatu, ievirzi un akcentus. Šeit aprobežosimies ar norādi, ka stāstnieka instances klātbūtne patiesi ir būtiski nepieciešama, tikai iespējams, ne citādi kā uztveri tematizējošs konstruks: recipiens ikkatru vēstījumu (pat bezdelīgas «iztek tauki ugunī, vidžu, vidžu, čurrks») vai automašīnas motora rūkoņu) spēj uztvert kā ziņu, zīmi vai vēstījumu par to, ka kaut kas lēcies. Valodas iespējas ļauj apspēlēt vēl vienu iebildumu: vai par naratīvu ir uzskatāms vēstījums, kurš stāsta par to, kas *nav noticis*. Un te sevi piesaka paradokss: būdams struktūra, kura nodrošina notikuma eksistenci, naratīvs par notikumu vajadzības gadījumā padara arī ne-notikumu, vai nu to konstruēdams kā nepiepildītas gaidas («domāju, ka nejauši sastapsimies, bet tā arī vairs neredzējāmie»), vai pārvērzdamiem par tukšu, mānīgu, tomēr joprojām darbīgu čaulu («par Jāni Pliekšānu jeb Raini mani nesauc, nekādus literārus darbus neesmu sarakstījis, es nepiedzimu 1865. gadā, tālab arī miris neesmu un arī apglabāts neesmu nekur, it sevišķi ne Meža kapos»). Vienlīdz vispārzināma ir izjūta, kura informē par to, kas noteikts fenomens **nav** («nē, par «Freiburgu» viņu noteikti nesauc, bija **kaut kā citādi**»), tomēr tālab nav mazāk informatīva – apofātiska. Izslēgšanas metode zināšanu lauku ierobežo, vajadzīgo konkretizējot tik un tā. Vēl uzmanību der pievērst definīcijā lietotajam terminam «atainojums», kas gluži kā plāns ledus sedz vēl vienu, šoreiz estētikas laukā melnējošu akaci. Šobrīd ņemsim vērā, ka minētais termins paredz interpretāciju, kurā atrodama informācija par kaut ko, kas tiek uzskatīts par pastāvošu neatkarīgi no pašas interpretācijas. Tas nozīmē, ka pats termina lietojums jau signalizē par noteiktu skatījumu uz literatūras un īstenības attiecībām, proti, spēkā ir pieņēmums, ka abas pilnībā nesakrīt. Izteikums «notikuma atainojums» paredz, ka notikums eksistē **pirms** naratīva un neatkarīgi no tā. Tas attaisnojams ar nosacījumu, ka par notikumu⁸ uzskatām selektīvu jēlvielas (iespaidu) veidojumu. Līdz ar to striktā nozīmē notikums aizvien vēl eksistē tikai tiktāl, ciktāl ietērpts naratīvā.

Naratīva nozīmību lielā mērā vairo fakts, ka ar tā starpniecību cilvēks savu pieredzi iekārto **laikā**. Tieši tas attaisno notikuma jēdziena lietojumu naratīva definīcijā, jo par notikuma eksistenci varam runāt tikai laika ritējuma un pārmaiņu kontekstā. Monotonitāte (meditācijas prakse), miers un mūžība allaž aktuālas tur, kur notiek atkāpšanās, distancēšanās no mainīgās tagadnības, kur sevi piesaka vēlme vairīties no pārmaiņām, saglabāt *status quo* vai pārcelties uz citu, no nerimtīgām metamorfozēm pakļautas esamības norobežotu pasauli. Pats uztveres mehānisms veidojies tā, lai reaģētu vien uz kvantētiem (pārmijus) iespaidiem. Nepārtraukts, nemainīgs un ilgstošs stimulums mums pārstāj pastāvēt kā tāds un, varmācīgi aktualizēts, top svešādi biedējošs, pārcēlies līdzās pastāvošā, tomēr vienlaikus akataleptiskā esamībā kā priekšmeti, ko Rokantēns stingri pēta Ž. P. Sartra (*Sartre*) «Nelabumā». Atšķirībā no palīgierīcēm, kas ļauj orientēties ārlika plūdumā, naratīvs «**ļauj pašiem notikumiem iekārtot laiku**»⁹. Stāstījuma forma iedibina kārtību, kuras pamatā likti orientieri laikā («pirms un pēc tam»), turklāt vienlīdz sekmīgi tā manipulē ar tempu un laika modiem («piedzimu bibliotēkā, kur mana māte pēc tam nostrādāja līdz pensijai, uzaugu braša meita, un nu ļaujiet man pastāstīt par tām divām sekundēm,

kurās nākamgad pārvērtīs visu manu mūžu...»). «Garš» laiks latviešu valodā top tad, kad izjūtams notikumu deficīts, kad nav rodama viela it nekādam stāstam.

Un te naratīvs cieši savijas ar jautājumu par cilvēka situāciju pasaulē. Pastāvēšana laikā paredz rēķināšanos ar to, kas vēl tikai būs jeb notiks. Šādā darbā labāk sekmējas tam, kurš atceras, kas bijis jeb noticis līdz šim. Zīmīgi, ka pirmās, proti, agrīnākās atmiņas lielākoties sakrīt ar vecumu, kurā bērns valodu apgūst tiktāl, lai spētu uztvert un veidot stāstu par notikumu. Vienlīdz zīmīgi, ka naratīva struktūru mēs cenšamies pielāgot pat ainām un epizodēm, kur it kā nekas nenotiek (piemēram, Dž. Keidža (*Cage*) «4'33'»), kad skaņdarbs, noformēts kā ieilgusi pauze, liek fokusēt uzmanību uz fona troksni, vai uzmācīgā vēlme situācijā, kad no garlaicības jābeidzas vai nost, uziet vienalga ko, kas interpretējams kā stāsts, piemēram, caurumu pusaizmīguša pasniedzēja biksēs). Etimoloģiski latīņu *narrāre* («darīt zināmu, (pa)stāstīt, (pa)ziņot; teikt, runāt, sacīt») atvedināms no *gnārus* («zināms»). Proti, stāstīt vienlaikus nozīmē arī zināt. Stāstījums jeb naratīvs strukturē zināšanas, tomēr neļauj tās kategorizēt absolūti patiesās un aplamās, tātad kalpo vien par zināšanu priekšnoteikumu, apsolījumu, darbojas nevis kā strikti determinēta, bet labila, nenoteikta, stohastiska, tikai aptuveni prognozējama sistēma.

Tāds atzinums paver plašas sāndurvis uz apjomīgu lauku, kur aktualizēta un pētīta literatūras un jo sevišķi interpretācijas saistība ar spēli. Patlaban sīkāk vērts pievērsties naratoloģijā pazīstamajam jēdzienam «suspens». Termina saturs ir komplicēts – vienlaikus tīksmīgs un nepatīkami urdīgs nemiers, ko rada vesels vētrainu izjūtu ķekars: neziņa, pārliecības trūkums, saspringtas gaidas, darbības prognozēšana un dziņa pieredzēt tās atrisinājumu. Raksturīgi, ka suspensa neatņemama daļa ir vēlme to mazināt, izsmelt, atcelt, tomēr izdzīvot, nevis atmet ar roku un aiziet, teiksim, lakstīgalas paklausīties. Grūti nepamanīt, ka tamlīdzīgas izjūtas visai uzkrītoši sabalsojas ar to, ko esam ieraduši apzīmēt ar vārdu «interesse».

Ja ticam latīņu-latviešu valodas vārdnīcai, jēdziens *inter-esse* interpretējams kā «atrašanās vidū, starp kaut ko; atšķiršanās; klātbūtne, piedalīšanās», savukārt *interest* – «ir starpība, ir atšķirība; ir svarīgi, ir nozīme». Latviskoties «interesantais», tāpat kā «suspens», īsti negrib un pārtop sinonīmu ķekarā, kura ietvaros nozīmes papildina cita citu: **saistošais, aizraujošais, pievilcīgais, vilinošais, arī savdabīgais, neparastais, sevišķais un svarīgais, nozīmīgais, būtiskais, izdevīgais, daudzsološais**. Apgalvojums «tas mani interesē» var nozīmēt tiklab «tas ir manās interesēs (ir man izdevīgi finansiāli, politiski u. tml.)», kā arī «tas man šķiet interesanti (šis objekts mani saista par spīti tam, ka nav praktiski izmantojams)» vai gluži skarbi «jā, interesanti» ar nepārprotamu zemtekstu «nu, tā nekas, bet nekas sevišķs». Jebkurā gadījumā interese allaž saistās ar noteiktu, intensitātes ziņā graduētu vērstību uz kaut ko no subjektivitātes distancētu, ar satraukumu, saspringumu, tīksmi un totālu iesaistību mijiedarbē starp subjektu un materiālu vai garīgu objektu to tradicionālajā izpratnē. Filosofisku refleksiju interese pelna tālab, ka minētajā nozīmē tā atzīstama par universālu fenomenu – nav dzīvas būtnes, kas spētu eksistēt, nekādi neiesaistoties mijiedarbē ar vidi. Jādomā, ka vārdi «interesse» un «interesantais» valodā pārstāv to, kas dažkārt tiek dēvēts par «sakalūšām» jeb «mirušām» metaforām: metafora, uz kādu nojēgumu attiecināta, tā saturu atklāj tikai daļēji un reizumis tendenciozi, bet gadījumā, ja citu vārdu jēdzienam piemeklēt neizdodas, paliek kā vienīgais apzīmējums, kam alternatīvas nemaz nav (piemēram, kā citādi lai nosauc pudeles kakliņu vai dibenu?). Interese kā aprēķins un izdevīgums, klajš utilitārisms, kas ar šo vārdu tika saprasts vēl I. Kanta laikā, it labi kalpo par metaforu, kas attiecināma uz interesanto kā pacilājošu juteklisku pārdzīvojumu, ko indivīds piedzīvo, ieguldīdams paša fizisko, emocionālo un garīgo potenciālu cerībā uz gandarījumu. Tālab interese allaž

ir optimistiski tendēta: ieinteresētā persona lolo cerības neatkarīgi no tā, cik optimistisks vai pesimistisks ir pats cerētais iznākums (bezglāda interesanta, piemēram, var būt Pas-tarās vai vēl kādas citas Ne-dienas gaidīšana). No ieinteresētības un līdz ar to radošas piedalīšanās indivīds var izvairīties tikai divējādi: ieslīgstot vienaldzībā vai atsakoties piedalīties vispār, un, ja spriežam loģiski, ar lielāku varbūtību izdzīvo un pēcnācējus atstāj tie, kas no trim minētajām taktikām izvēlas pirmo.

Tieši suspenss ir tas, kurš naratīvā pārstāv interesanto, kas ir plašāks, dziļāk fundēts fenomens, tomēr, strukturēts kā naratīvs, tiecas atbilst iepriekš noteiktam (jau līdzīgam pieredzētam vai izskaitļotam) scenārijam. Tāpat kā suspenss interesantais tiecas pašlik-vidēties – neliek mierā, urda un savažo, līdz aizved līdz atrisinājumam, kur izčākst, ja nepiespēlē atkal jaunu intrigu. Tam ir sākums un noslēgums kā piedzīvojumam, kurš arīdzan pārstāj būt piedzīvojums, ja ilgst mūžīgi, bet noteikti strukturējams «joņos» kā stāsts. Dēka sākas ar to, ka apzinies noslēpuma eksistenci, provocējošu distanci, kas solās būt pārvarama, ja tu gana cītīgi papūlēsies. Būtiskākā te ir pati pārvarēšana, kas ir pārdzīvojums *per se* neatkarīgi no tā, cik inesīgs tas galu galā izrādīsies zināšanu, garīgo vērtību, pašapziņas, cilvēcisko attiecību, varas vai naudas izteiksmē. Vēl vairāk: interesantais ir klātesošs visās cilvēka darbības sfērās kā mijiedarbes priekšnosacījums, stoiķu *tonos*, pamatmotivācija, kas liek iesaistīties spēlē. Zīmīgi, ka cilvēks, lūgts minēt rīcības vai izvēles iemeslu, it bieži apgalvo «man vienkārši bija interesanti», un tas izskan kā pēdējais pamatojums, līdzīgi frāzei «man bija auksti» vai «gribējās ēst». Visos minētajos gadījumos turpināt klausināt, sak, jā, bet kāpēc, šķiet bezjēdzīgi. Vēl zīmīgi, ka interesantākā pieredze allaž atrodama robežapgabalos (kur tas, ko zinu un pazīstu patlaban, saduras ar to, ko vēl nezinu un nepazīstu; tas, kas sasniegts līdz šim, tiek samērots ar augstāku mērķi u. tml.) vai telpā, kas šķir vairāk vai mazāk nosacīti norobežotus veidojumus (indivīdus, zinātnes disciplīnas u. tml.). Abos gadījumos izpaužas latīņu *inter-esse*'s norāde uz atšķirību, atrašanos vidū un to, ka tas ir nozīmīgi.

Par to, ka interesantais, būdams suspensam radniecīgs, ir plašāks jēdziens, liecina fakts, ka tas izpaužas arī jomās, uz ko naratīvs parasti attiecināts netiek (apraksts, zinātnisks pētījums, «interesanta frāze, seja, kompozīcija, situācija» u. tml.). Līdz ar to, ja vai-cājam, vai dzīve ir literatūra, diez vai iespējama kategoriski apstiprinoša vai noliedzosa atbilde. Dzīve nav literatūra (ja vien atzīstam, ka dzīvo arī būtnes bez valodas, jāatzīst, ka dzīvot, turklāt varbūt itin zaļi, iespējams arī bez literatūras), drīzāk vien jēlmateriāls, kas katram, kam ienāk prātā, ļauj naratīvus vērpt, tā ka zināmā nozīmē literatūra patiesi ir dzīves uzslāņojums, piedēklis, spogulis, bērns vai pabērns – kā labpatīk –, taču tikai tādēļ, ka starp abām uzaustāma joprojām nepārrauta nabas saite: interese, kuras mutācija naratīvā ir suspenss. Tomēr tiklab iespējams arī pasludināt, ka dzīve patiesi ir literatūra un tieši naratīvi dzīvi dara vērtīgu – tajā ziņā, ka rīkojamies, atbilstoši stāstiem, ko par sevi esam konstruējuši atmiņās, kur esam ietilpinājuši savu šābrīža rīcību un mērķus, ko gribam īstenot, un pat esam iztēlojušies, kā (dūšīgi strādāšu, pareizi runāšu ar pareizajiem cilvēkiem, piedalīšos loterijās).¹⁰ Bet fundamentālākā nozīmē naratīvs, iespējams, ir struktūra, kas sabalsojas ar paša dzīves pārdzīvojuma izjūtu, iekārtojot to laikā. Aizdomas, ka problēma sakņojas dziļāk, nevis literatūras vai pat valodas trūdzemē vien, uzvējo brīdī, kad vienlīdz negantā frustrācijā tevi ieogrūž melodija, atrisinādamās «nepareizi» vai pārtrūkdama «teikuma» vidū kā Stērna «Sentimentālais ceļojums». Un te atkal uz brīdi jāapstājas pie masīvām durvīm, viņpus kurām ar rakšanas darbiem paredzētiem rīkiem rosās dziļi ierīcības pētnieki – strukturālisti un psihoanalītiķi –, vienlaikus ļaudami gaisā virmot urdīgajam vaicājumam par to, kurš, diez, struktūras un noteikumus iedibinājis, un vai iespējams, ka tās radušās *ex nihilo*? Lai nu kā, suspenss

un interesantais te salīdzināmi kā dažādi spēles modi: pirmajā gadījumā noteikumi jeb dzīļu struktūras ir striktākas un vieglāk apzināmas, skaitā to ir mazāk (kā šahā), otrajā gadījumā spēle izplūdusi, daudz grūtāk prognozējama, elastīgāka kā, piemēram, tā, kuru mēs dažkārt mēdzam izmantot, lai analizētu lomu spēles, attiecību veidošanu un pasauli kā «milzu teātri».

Līdz ar to naratīvais *modus vivendi* nozīmē:

- 1) subjektivitātes konstruēšanu caur pagātnes pieredzes noformēšanu naratīvos (atmiņa);
- 2) paredzamo notikumu prognozēšanu pēc to vai citu apsvērumu dēļ izraudzītu pazīstamu naratīvu likumībām (dzīve pasaku pasaulē – «pieveikšu pūķi», «atjās princis baltā zirgā», «bet varbūt esmu adoptēta», «beigas būs laimīgas» u. tml.): iedomātais naratīvs iedibina kontekstu, kurā konstituējas dažkārt krasi atšķirīgas nozīmes un top interpretācijas (tieši tālab viena un tā pati situācija vienam indivīdam lieti der kā traģēdijas epizode, kamēr otram «nolasāma», piemēram, kā farss);
- 3) neizbēgami klātesošu pieļāvumu, ka eksistē implicīts īstenības narators, jo likumības, pēc kurām indivīds konstruē atmiņas vai selektīvi izraugās vielu naratīviem, ko tapina uz līdzenas vietas, lai iekārtotu savu pieredzi laikā, viņš pats neapjauš un nekontrolē. Savukārt pati naratīva struktūra, pauzdama vēstījumu, par uztveramu to padara tikai tad, ja pieņemam, ka eksistē saprātīga instance, kura ar vēstījumu nāk klajā;
- 4) jebkurā gadījumā – radošu iesaistību (*engagement*), kas ir spēkā, kamēr vien sola gandarījumu: sola, ka varbūt pieredzēšu, ka notiks, kā cerēts, turklāt tādas tiecības pārdzīvojums ir fundamentālāks par jēdzieniskas domāšanas un valodas līmeni (vēl viena savādība ir tieksme jautājumu, uz kuru atbildi dzirdēt gribam, izrunāt kāpjošā intonācijā, savukārt retorisku vaicājumu – krītošā, turklāt tāds paradums vērojams teju visās kultūrās). Jādomā, tas atrodams visur, kur būtiski svarīgas ir pārmaiņas laikā, kur eksistence norisinās mainīgos, turklāt ne gluži droši paredzamos apstākļos, kur darbojas Heizenberga nenoteiktības princips: interese zūd, kolīdz kaut ko zini droši (pa purvu pirmoreiz brist interesantāk nekā pa izsenis mītu asfaltētu ietvi, ja vien tu nesameklē nodarbē vielu naratīvam, kā darījis laikam ikviens, piemēram, izdomādams noteikumu, ka nedrīkst kāpt virsū nevienai plaisai). Īstenības bīstami un valdzinoši neprognozējamā daba ir augsne, kur sakņojas interesantais, suspenss un naratīvs. Un izvairīties no tiem trim iespējams tikai ar noteikumu, ka izvairies no īstenības, kādā tu sevi atrodi šeit un tagad.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

¹ Culler J. *Literary Theory. A Very Short Introduction*. – Oxford, 1997. – P. 83.

² Sk.: Stērnis L. Džentlmeņa Tristrama Šendija dzīve un uzskati. Mistera Jorika sentimentālais ceļojums pa Franciju un Itāliju. – Rīga, 1991.

³ *Ibidem*, A. Aumales piezīmes. – 668. lpp.

⁴ Sk.: Waugh P. *Metafiction. The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*. – London and New York, 1984. – P. 2.

⁵ «Patiesi nopietna ir tikai viena filosofijas problēma: tā ir pašnāvības problēma. Izšķirt, vai dzīve ir vai nav dzīvošanas vērtā, nozīmē atbildēt uz filosofijas pamatjautājumu.» (A. Kamī. Mīts par Sīsifu. – Rīga, 2002. – 13. lpp.)

- ⁶ Sk.: *Abbot H. P.* The Cambridge Introduction to Narrative. – Cambridge, 2002. – Pp. 12.–14.
- ⁷ *Prince G.* A Dictionary of Narratology. – Lincoln, 1987. – P. 58.
- ⁸ Darbības pamatelements, arī *atgadījums*. *Rīcība* (spēriens vai skūpstis), kur zināms subjekts (izraisītājs), bet tiklab tas var arī nebūt zināms (zibens spēriens). Sk.: *Abbot H. Porter*. – P. 190.
- ⁹ *Ibidem*. – 3. lpp.
- ¹⁰ Sk.: *Currie G.* Narrative // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0. – London and New York, 1998.

SUMMARY

Narrative is not just an academic subject. One must take into account the basic human drive to hear and tell stories. The suggestion is that narrative may be interesting both for literature theory and philosophy. The definition of narrative is an inevitable first step, and «event» is the key word here. Via analysis of narrative, its structure, and functions, the notion of suspense seems to emerge as a subspecies of the obscure phenomenon which is usually referred to as «the interesting». Closer inspection suggests significance of this relation in the way the human being experiences his/her reality. In what sense could life be a narrative?

Key words: philosophy of literature, narrative, event, suspense, the interesting.

METODOLOĐIJA

Filosofija kā skatīšanās māksla

Philosophy as Art of Seeing

Rinalds Zembahs

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulvāris 32, Rīga, LV-1050

E-pasts: rinalds@yahoo.com

Mūsdienu fenomenoloģijas attīstību lielā mērā var raksturot ar apzīmējumu «estētiskais pavērsiens». Raksts pievēršas tām problēmām, kas rodas, mēģinot definēt filosofijas uzdevumu un stilu atbilstoši estētikas dominantei. Kā atskaites punkts izvēlēta Morisa Merlo-Pontī fenomenoloģija, kas par filosofijas uzdevumu izvirza «mācīšanos redzēt pasauli». Šāda izpratne padara problemātiskas filosofijas attiecības ar domāšanu vai arī aicina reformēt izpratni par domāšanu, to vairs radikāli nenošķirot no uztveres. Vienlaikus raksts risina jautājumu par to, vai «estētiskais pavērsiens» fenomenoloģiskajā filosofijā var kalpot par vispārēju modeli filosofisko problēmu risināšanā, kā tas notiek Merlo-Pontī ontoloģijā, kur Būtme tiek «skatīta» kā mākslas darbs.

Atslēgvārdi: Merlo-Pontī, fenomenoloģija, estētika, «skatīšanās māksla», Husserls.

Jautājums «kas ir filosofija?» apmulsina, turklāt ne tikai interesentus, kas vairāk vai mazāk nejausi gadījušies šīs retās nodarbes tuvumā, bet arī pašus filosofus «profesionāļus». Ja mēs mēģinām izdibināt šāda apmulsma iemeslus, tad atklājam, ka operatīvu un lakonisku atbildi uz šo jautājumu neļauj sniegt tieši pats jautājuma uzstādījums, kas paredz lakoniskai definīcijai atbilstošu filosofijas identitāti, «būtību». Jautājums «kas?» it kā paredz atbildi vienskaitlī: tieši tas un nekas cits. Turklāt šis jautājums šķiet aprobežojamies ar vārda «filosofija» konceptuālu analīzi, kas filosofiskās prakses aplūkošanu vēsturiskā un tagadnīgā perspektīvā uzskata par sākumu nebeidzamam apkārteļam, kas filosofiskās prakses empīriskās saskaldītības (vēsturiski fiksējamās dažādības) dēļ nav novedams līdz kādai vienojošai konstatācijai. Jautājumam «kas ir filosofija?» neizbēgami nākas saskarties ar jautājumiem «ar ko nodarbojas filosofija?», «kas interesē filosofiju?».

Taču jautājumam «kas ir filosofija?» piemīt arī rosinošs raksturs, kas neaprobežojas ar doktrinālas identitātes meklējumiem. Tas gluži nevilšus īsteno tādu kā filosofiskās aktivitātes «redukciju», liekot pievērst uzmanību filosofēšanas automatismam un domāšanas pašapmierinātībai, kas izpaužas noteikta stila piekoptānā un pārvēršas par ieradumu. Filosofija pārstāj būt pašsaprotama tieši tāpat, kā pašsaprotamību jau zaudējušas filosofijas aplūkotās parādības. Tādēļ jautājumam «kas ir filosofija?» var pārnest netaktiskumu, stila trūkumu:¹ tas pārrauj ierasto domas plūdumu, liek domājošajam apjaust, ka viņa grūtībās atbildēt uz šo it kā vienkāršo jautājumu slēpjas kāds nepārbaudīts, neizdzīvotu motīvu kopums, kas akli virza viņa domāšanu. Šis jautājums atklāj domāšanas *punctum caecum*, tās sākotnējo aklumu.

Bet šādas jautāšanas «dekonstruktīvie» efekti tā pa īstam parādās tikai 20. gadsimtā, kad zinātņu straujās attīstības un epistēmiskā lauka² restrukturācijas iespaidā filosofija nonāca krīzes priekšā, kļūstot par izžušanai nolemtu zinātnes metodoloģijas piedēkli. Krīze veicināja filosofijas pašrefleksivitātes attīstību, kas pārtika no Kanta, Hēgeļa un romantisma filosofijas atbalsīm. Līdz tam filosofija itin skaidri redzēja pati sevi un savus uzdevumus, kopš Platona laikiem tā izprata sevi kā skaidru redzēšanu, kas ir pati domāšana: *idea* ir saistīta ar *eidos* jeb lietas redzamo aspektu, kas Platonam jau pārtapis tīrā būtībā, taču joprojām saglabā redzamības raksturu.³ Filosofija kā metafizika savā vēsturē bijusi būtību un patiesības tīrais redzējums prātā (*noein*).

Savdabīgi šajā redzēšanas paradigmā ierakstās fenomenoloģija. Tās pamatlicējs Edmunds Huserls (*Husserl*), cenšoties atsegt zināšanu jēgas pamatu, piedāvāja izmantot «būtību vērošanas» (*Wesensschau*) metodi, kas balstītos uz imaginatīvās variācijas jeb «fikcijas», fantāzijas procedūru.⁴ Lai īstenotu izziņas teorijas reformu un noskaidrotu jēdzienu jēgu, Huserls uzskata par neiespējamu aprobežoties ar «pliku vārdu» semantisku analīzi un valodas izmantošanu simboliskajā, operacionālajā līmenī. Lai panāktu zināšanu drošticamību, nepieciešams tiešāks būtību «ieskatījums» (*Einsicht*), izmantojot fenomenoloģiskās redukcijas gaitā iegūto spēju veikt tīras, nejutekliskas «uzskates» (*Anschauung*) aktus.⁵ Intuītiņa (*anschaulich*) pievēršanās «pašām lietām» nepavisam nav iziešana pasaulē, kā to saprot fenomenoloģijas eksistenciālā interpretācija, bet gan pievēršanās «tikai» pasaules kvazivizuālam pārpalikumam apziņā jeb noēmātiskajam korelātam («pati lieta» ir imanenta). Intuīcija, uzskate ir «redze vispār», kas pievēršas «piederzes negatīvajiem momentiem» to konstitutīvajā funkcijā:⁶ tā «redz» nevis to, kas atrodas acu priekšā, bet gan «pie-redz» pašu jēgu kā «konkrētu ideju». Līdz ar to arī dzīves pasaule savā ziņā būtu saprotama kā pieredzes negatīvā struktūra, kas ir «negatīva», ciktāl tās ieraudzīšana paradoksālā kārtā prasa īpašu redzes piepūli un atvirza fenomenoloģijas projekta īstenošanu nenoteiktā nākotnē (sk. Huserla slaveno atzinumu, ka «mēs te esam absolūti iesācēji»⁷).

Tiesa gan, ja novietojam fenomenoloģiju laikmeta kultūrprocesu kontekstā, tad varam izvīzīt pieņēmumu par eidētiskās procedūras «tehnogēno» izcelsmi. Proti, eidētiskas īstenojamība izaug no kāda tehnoloģiskā dispozitīva jeb «statņa» (*Ge-stell*) (kas vienlaikus ir dzīves pasaules sastāvdaļa) izraisīto pieredzējumu nogulsnešanās apziņas plūsmā, konstitūējot specifisku intencionalitāti kā spontānā aktā pārtapušu ieradumu. Īrisa Dērmāne (*Därmann*) par šādu dispozitīvu uzskata fotogrāfiju, kā uzskatāmu piemēru minot fiziognomista un frenologa Frēnsisa Galtona (*Galton*) veidotos *composite portraits* jeb *generic images*, kuru uzdevums bija fotogrāfiski fiksēt noziedznieku tipus: «.. eidētika nav domājama ārpus attēlu arhīva. Fotogrāfijas pasaulē ienesa eidosus, un kinematogrāfs radīja variējošas iztēles paveidu, kas «pamato» fenomenologa «būtmi pasaulē». «Būtības virzītājā» garāmslidošo attēlu procesijā foto un kino fenomenologam nodemonstrēja intuitīvi ieskatāma «pirmtēla» modeli.»⁸ Līdzīgu kultūras dispozitīva precesiju varam atrast Huserla «Iekšējās laikapziņas fenomenoloģijā», kur laika struktūru un perceptīvo aktu deskripcija tiek balstīta uz melodijas piemēru (arī pēc fenomenoloģiskās redukcijas veikšanas saglabājas «melodiskuma» eidētiskā struktūra). Šī melodiskā struktūra tiek attiecināta arī uz vizuālās uztveres laiciskumu, tāpat kā tā ir klātesoša arī «apziņas plūsmas» metaforikā. Tādējādi varam apgalvot, ka «tīrā» fenomenoloģija lielā mērā jau ir kultūras fenomenoloģija, kaut arī tā neatzīst sevi par tādu un uzstājas kā pirmskultūrālās apziņas aprakstītāja (arī «Ideju II» npublicēšana Huserla dzīves laikā šķiet liecinām par kulturoloģiskās analīzes bīstamu tuvumu tik ļoti peltajam «psiholoģismam»).

Pievēršanos dzīves pasaulei par fenomenoloģijas galveno uzdevumu uzskata arī Moriss Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*). Taču viņš atsakās no tīrās apziņas pozīcijas. Tam ir nozīmīgas sekas filosofijas uzdevumu izpratnē, taču filosofijas kā skatīšanās paradigma tiek saglabāta: patiesas filosofijas uzdevums ir «mācīties no jauna redzēt pasauli».⁹ Turklāt šī «redzēšanas māksla» (māksla kā mācīšanās) programma neaprobežojas tikai ar Merlo-Pontī fenomenoloģisko periodu, kas fiksēts darbā «Uztveres fenomenoloģija». Redzēšanas māksla vēl jo lielāku dominanti iegūst arī «jaunās ontoloģijas» projekta izstrādē, kas filosofa pāragrās nāves dēļ gan palika nepabeigts. Pēdējā Merlo-Pontī dzīves laikā publicētajā darbā «Acs un gars» mēs lasām, ka viņš vēlas veikt «aktuālās pasaules caurlūkošanu».¹⁰ Tāpat pēc nāves publicētajos ontoloģijas uzmetumos, kas apkopoti ar nosaukumu «Redzamais un neredzamais», mēs sastopam atgādinājumu, ka «jāmācās redzēt» un «jācenšas ar zināšanām līdzināties šim redzējumam»¹¹, kā arī nemītīgi uzduramies redzējuma, «vīzijas» (*vision*) tematizācijas mēģinājumiem.

Apgalvojums, ka filosofija ir «mācīšanās no jauna redzēt pasauli», nemaz nav tik pašsaprotams, pat ja to par pierastu būtu padarījusi fenomenoloģiskā tradīcija. Tas vienlaikus turpina un apvērš Rietumu metafizikas «okulocentrisko» tradīciju. Pats svarīgākais un varbūt arī paradoksālākais moments varētu būt centieni pārvarēt domāšanas kā «garīgās redzes» metaforiku. Domāšanu Merlo-Pontī cenšas saprast kā zināmu jutekliskās redzes transformāciju, kas tomēr nepamet transcendentālās estētikas apgabalu. Tas samanašs arī izvēlētajā filosofijas «objektā»: būtību un jēdzienu vietā stājusies «patī pasaule». Arī tad, ja būtības nojēgums tiek izmantots, tas tiek sapludināts ar eksistences nojēgumu.

Jau «Uztveres fenomenoloģijā» Merlo-Pontī saprot fenomenoloģiju kā filosofiju, kas «novieto būtības eksistencē».¹² Vēlīnajā darbā «Redzamais un neredzamais» nodaļa «Izjautāšana un intuīcija» veltīta eidētikas jaunajai izpratnei, iedvesmojoties no Martīna Heidegera (*Heidegger*) izpratnes par *Wesen* kā aktīvu Būtnes parādīšanos un esošā kvalitatīvajā dotībā (*So-sein*) saskatot «eksistējošu jēgu».¹³ Būtības saskatāmas uztveramo lietu «salaidumvietās» (*jointures*) vai «ielocēs» (*plis*), kas nošķir esošos vienu no otra un izceļ katru tā savpatībā, tā Būtnes darbīgajā fenomenalizācijā. Būtības uztveramas pasaulē, nevis imaginatīvi variējamas apziņā: tās ir dotas uzreiz, tām nav vajadzīgas eidētisku identitāti konstituējošas laika sintēzes. Bet tas nozīmē, ka «ideācija» norisinās jau jutekliskajā uztverē, tā ka varam izvirzīt jautājumu par to, vai jutekliskā pieredze pati par sevi jau neīsteno pasaules «de-realizāciju» un virtualizāciju, lietu materialitātes atkāpšanos fenomenu priekšā, ko fenomenologi gan pasteidzas saistīt ar «faktiskumu». Kā daiļrunīgs eksistencializēto būtību piemērs minamas Marsela Prusta (*Proust*) darbā «Zudušo laiku meklējot» aprakstītās «jutekliskās idejas» (slavenā «Venteija frāze»),¹⁴ kurām uzmanību pievērš Merlo-Pontī un kuru klātbūtne fenomenoloģiskajā diskursā lieku reizi apliecina kultūras dispozitīvu ietekmi uz «tīrās» pieredzes lauka strukturāciju, kad pieredzes veidošanās balstās uz spēcīgāko pārdzīvojumu struktūras pārnēsumu.

«Garīgās redzes» vietā stājas «citas redzes» izsmalcinātā estētika (varētu pat teikt, ka estētiskajam skatījumam raksturīgā «estētika»), kas paradoksālā kārtā norāda nevis uz kādu nākotnē sasniedzamu redzes asumu kā redzētspējas kāpinājumu, bet gan drīzāk ir atkalapgūstama, tā tad kaut kādu liktenīgu notikumu virknes rezultātā pazaudēta redzētspēja. Tas nepārprotami ir nostalgisks, melanolisks skatījums uz filosofijas uzdevumiem, kas metafizikai raksturīgo sākotnes meklēšanu noved jaunas neiespējamības pakāpē: vispirms iztiekot bez domāšanas, jo tikai pasaules sākotnējā redzējumā paveras iespēja uzrasties domāšanai. Metafiziskajai tradīcijai raksturīgā domāšana ir pazaudējusi redzētspēju, pārvēršoties intelektuālismā un pašpietiekamu konstrukciju būvēšanā, kas

ignorē pieredzamās pasaules savpatību un nopietni spēlējas ar «prāta gaismas» metaforiku. Šī filosofiskā mantojuma kritiskā novērtējuma iespaidā Merlo-Pontī patiesības redzētspēju deleģē uztverei, kamēr domāšana kartēziskās tradīcijas veidotās refleksiīvās analīzes izskatā tiek atnesta kā «akla» pret fenomeniem.

Kas gan motivē filosofiju uzskatīt par «skatīšanās mākslu», kas nodarbotos ar redzētspējas atjaunošanu? Vai tiešām zudusi spēja redzēt un domāšana jēdzienos nespēj atsvērt šo trūkumu? Kritizējot intelektuālisma un empīrisma strāvojumus filosofijā, Merlo-Pontī implicīti atzīst, ka intelekts galu galā ir zaudējis «skaidrās redzēšanas» (*clara et distincta perceptio*) ilūziju, diskreditējot sevi ar savu rezultātu pretrunīgumu, kas atgādina Imanuela Kanta «Tīrā prāta kritikā» uzrādīto prāta transcendentālās dialektikas producēto nenoteiktību, kad pretēja rakstura apgalvojumi izrādās spējīgi pretendēt uz vienlīdz lielu patiesuma pakāpi. Nepieciešamība pēc «skatīšanās mākslas» izriet no atzinuma par filosofijas un zinātnes krīzi, ko diagnosticēja Huserls savā pēdējā dzīves laikā publicētajā darbā «Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija».¹⁵ Fenomenoloģijas skatījumā zinātniski tehnoloģiskais dispozitīvs nonācis krīzes priekšā, jo teoriju veidošanas un pasaules praktiskas pārveidošanas karstumā «aizmirsis» cilvēka sākotnējās pieredzes dimensiju. Tiesa gan, lai izteiktu šādu aizrādījumu, vispirms nepieciešams atzīt, ka šāds «sākotnējās pieredzes» līmenis tiešām pastāv. Bet filosofija kā «skatīšanās māksla» nepieciešama tādēļ, lai šo sfēru atkal atgūtu apziņas dzīves īpašumā. Mūsu skatījumu uz lietām zinātne padarījusi pārāk noteiktu un viennozīmīgu, kas nepavisam neatbilst pieredzes raksturojumiem. Perceptīvajā pieredzē lietām nepavisam nepiemīt stingri novilkta kontūras, tās komunicē savā starpā, apņem cita citu ar savu «auru» un kopā veido vienotu pasaules veselumu, kas nepavisam nav sastindzis tukšums.

Merlo-Pontī zinātnisko pasaules ainu aplūko tā, it kā tā atrastos mūsu juteklisko acu priekšā, it kā viņš piekristu konstruktīvistu apgalvojumam, ka zināšanas pārveido un pakļauj cilvēka uztveres paradumus, ievirzot tos sev nepieciešamā gultnē (pārfrāzējot Vitgenšteinu: «manu zināšanu robežas ir manas uztveres robežas»). Tādējādi fenomenologs ir konstruktīvists, kas vēlas konstruktīvismu pārvarēt. Un tomēr man nedod mieru jautājums par to, kā gan iespējams zināt par kādu īpašu pieredzi, kas ļautu pārvarēt manu apmulsumu zināšanu radītā sajukuma priekšā, ja jau zinātne izrādās esam mana pasaule. Uz šo jautājumu iespējams atbildēt, ja noskaidrojam, kam gan īsti adresēta «skatīšanās māksla»: ikdienas cilvēkam vai filosofijai?

Aprūtinājums, kas varētu rasties no nepieciešamības «atcerēties aizmirsto» (šajā gadījumā, pasaules pirmatnējo pieredzi), tiktu atcelts, ja redzētspējas problēmas attiecinātu tikai un vienīgi uz filosofiju. Līdz ar to mums nāktos arī mīkstināt radikālā konstruktīvisma uzskatus par teoriju un valodas milzīgo ietekmi uz ikdienas uztveri un nevajadzētu nonākt līdz paradoksālam apgalvojumam, ka arī savā ikdienas dzīvē cilvēks ir «akls». Taču aporijas, kas saistītas ar atgriešanos pie pirmsākumiem, līdz ar to vēl nav izsmeltas: kā gan perceptīvā pieredze var palīdzēt risināt filosofijas problēmas, vēl vairāk – kā gan tā var stāties filosofijas vietā, vienlaikus nepārtopot par filosofiju un atkal netiekot pakļauta «neredzīguma» draudiem? Kādu līdzsvaru iespējams atrast starp pieredzi un filosofiju, lai tās nekaitētu viena otrai un saglabātu sev raksturīgo identitāti? Merlo-Pontī lielā problēma ir tā, ka filosofijas ideāls viņam ir pati pieredze, pasaules jutekliski reibinošā redzēšana (ja filosofija ir pati redzēšana, tad pasaule «runā»).

Fenomenoloģija kā skatīšanās māksla jeb redzes asuma atjaunotāja vienlaikus ir «pasaules atklāšana»¹⁶, kas tiecas pārvarēt reprezentācijas paradigmu. Reprezentācija tiek noraidīta kā atsvešinoša, priekšmetiskojoša operācija, kas atklāj tās veicēja augstprātīgo

attieksmi pret pasauli un kas beidzas ar sapīšanos «pārgudru» jēdzienu un teoriju mudžeklī, kuru «iekšējās koherences» meklējumi vien maskē rūpes par pašattaisnošanos. Reprēzentācijas kundzība, kas producē arvien pamanāmākus cilvēka izolētības efektus, prasīt prasa jaunu redzējumu, kurš atjaunotu saikni ar pasauli.¹⁷ Tāds ir eksistenciālās fenomenoloģijas pamatmotīvs: pašos pamatos «terapeitiski» motivēts gan attiecībā uz ikdienas situāciju izgaismošanas centieniem, gan attiecībā uz izziņas teorijas iespējamo reformu. Fenomenologa konstatācija ir paradoksāla: reprezentatīvās sistēmas radītā konceptuālā skaidrība aizēno skatienu, «gaisma» izrādās esam «tumsa», jo tā apžilbina. Fenomenoloģija vēlas iesākt tādu kā «otrās paaudzes» Apgaismību, uzskatot, ka «pirmās paaudzes» Apgaismība savu uzdevumu nav izpildījusi, ļaujot ļaudīm iegrimt redzi notru-linošās pašsaprotamībās, «pašredzamībās». Tā vismaz varētu saprast Huserla reformētā transcendentālisma projektu. Turpretī Merlo-Pontī veiktā fenomenoloģijas pārvietošana ontoloģijas virzienā liecina par to, ka Apgaismības projekts šeit iznīcina pats sevi un pār-vēršas «obskurantismā» jeb aptumšofībā. Viss atduras pret to, vai proponētā skatīšanās māksla vispār var sniegt redzei kādu «objektu», ja reprēzentācijas (tātad arī objektivācijas) paradigma tiek dekonstruēta. Ko gan fenomenologs īsti aicina ieraudzīt? Vai tiešām varam ticēt viņa apgalvojumam, ka tiksīm aizvesti atpakaļ pie mums visiem kopējās dzīves pasaules? Vai tad mēs visi joprojām neatrodamiem dzīves pasaulē, taču tādēļ tomēr neuzdrošināmiem uzskatīt, ka jau šī fakta dēļ vien esam filosofi un nodarbojamies ar filosofiju, kā šķiet iedomājamies Merlo-Pontī, «īsto» filosofiju saistot ar skatīšanās mākslu? Un tomēr dzīves pasaules praktiķus un «naivos redzētājus» varētu interesēt, ko tad viņi, fenomenologaprāt, tomēr neredz un kādēļ viņu redzēšana tādā gadījumā nav uzskatāma par filosofiju.

«Īstuma» meklējumi paredz pretstatījumu (analoģisku nošķīrumam starp sakrālo un profāno), maniheismu, binārisumu, kas vadās pēc principa «labs/slikts». «Īstuma» aizstāvji var izrādīties tikpat nihilistiski un noliedzīgi kā tās pasaules daļas pārstāvji, kuri tiek noliegti kā nihilisti. Katrā ziņā situācija šeit ir komplicēta, radikāli dialektiska bez viennozīmīga risinājuma un vērtējuma iespējām.¹⁸ Merlo-Pontī kritizē zinātnes un tehnikas radīto pasauli, un šādā nostājā nenoliedzami jaušams ētisks patoss, ciktāl tiek sākts apzināt to vardarbību, ko veicina zināšanas attiecībās starp cilvēkiem un ko tehnoloģijas rada attiecībās ar dabu kā izejvielu kopumu, vienlaikus ar dabas apdraudējumu apdraudot arī cilvēku dzīves vides drošību. Taču no jauna ieraugāmā pasaule grimst tumsā, fenomenoloģiskajai acij nepaveras tāda pasaule, kurā varētu dzimt domāšana. Fenomenoloģiskais projekts beidzas ar «ieskatīšanos» tukšumā vai vismaz turp, kur acij pietrūkst spēka ieskatīties, vai arī turp, kur viss notiekošais ir pārāk ātrs, lai acs nenogurta jau pēc pāris skatīšanās mirkļiem. Domāšana nākotnē nenoliedzmi atkal ņems virsroku, savu iedvesmu smeļoties tieši saskarsmē ar redzamības robežu, uzduroties maksimāli piepūlētās redzes pieticīgajiem ieguvumiem. Bet uztverošo apziņu pārņems tukšums, cenšoties saskatīt Būtni un pasauli kā visus esošos apņemošo un uzturošo.

Pat tā īsti to neapjaušot, taču mēģinot saskatīt nesaskatāmo, Merlo-Pontī spiests pamest dzīves pasaules aprakstīšanas mēģinājumus un pievērsties mākslas un literatūras estētikai un poēzijai. Varētu pat teikt, ka tieši estētiskās pozīcijas adaptēšana nosaka viņa mēģinājumus noteikt filosofijas uzdevumus viņa darbības vēlinajā posmā. Likme ir šāda: vai nu kartēziskā zinātne, vai arī mākslas (kā filosofēšanu rosinoši modeļi). Un virsroku gūst mākslas. Iespējams, ka tieši jauna redzējuma apsoltjuma un īstenojuma gaidās. Mākslas tiek izprastas kā norādes uz dzīves pasaules fundamentālajām struktūrām, taču tās rada pašas savu redzamību, kas nosaka savu saskatāmības etalonu. Sezāna un Klē gleznās Merlo-Pontī saskata īpaši izcilus paraugus, kā īstenot piekļūšanu Būtmei un kā

panākt pasaules atkalieraudzīšanu. Atgriešanās pie dzīves pasaules notiek caur privilēģētiem kultūrfenomeniem. Līdzīga pieceja tika izmantota jau Merlo-Pontī agrīnajos darbos, kad pieklūšana fenomenu autentiskajai dotībai tika īstenota ar veidolpsiholoģijas kā paraugdisciplīnas palīdzību. Merlo-Pontī implicīti nācās atzīt, ka «tīrs» pasaules redzējums nav iespējams, ka nākas lūgt palīdzību no atsevišķām kultūrā sastopamām praksēm, kuras, no Huserla radikālā transcendentālisma pozīcijām raugoties, būtu pieskaitāmas «dabiskajai nostādnei» un kuru pacelšana paraugmodeļu statusā fenomenoloģiskā procesa ietvaros būtu uzskatāma par psiholoģismu. Līdz ar to mākslas tiek atzītas par to īpašo veidu, kas uzskatāmi iaved mūs sākotnējās pieredzes dimensijā, kaut arī tās savā ziņā ir sekundārs veidojums, kas darbojas simbolisko attiecību un sakarību laukā.

Taču arī Huserla gadījumā situācija nav tik viennozīmīga. Lai arī Huserls tiecas visus kultūrfenomenus atvasināt no tīrās apziņas struktūrām (galu galā, arī dzīves pasaule viņa izpratnē ir «tikai» tīrās apziņas eidētiskās struktūras producējoša un uzturoša vide), jo tikai šāds hierarhisks uzstādījums spēj uzturēt spēkā pretenzijas uz fenomenoloģijas visaptverošo zinātniskumu, viņa tekstos tomēr atrodamas norādes uz fenomenoloģiskās un estētiskās nostādnes komplementaritāti. Vēstulē Hugo Hofmanstālam (*Hofmannsthal*) Huserls atzīst, ka «fenomenoloģiskais redzējums ir .. tuvu radniecīgs estētiskajam redzējumam «tīrajā» mākslā».¹⁹ Kas ar to būtu saprotams, atklājas vienā no retajiem «Idejās I» minētajiem piemēriem, kas aizgūti no mākslas pasaules. Analizējot Dīrera gleznu «Bruņinieks, nāve un velns», Huserls atzīmē, ka ««attēla» apziņa .. ir uztveres neitralizācijas (*Neutralitätsmodifikation*) piemērs».²⁰ Šī uztveres akta neitralitātes aspekts būtu saistāms ar mākslas darba vērojumā notikušo «spontāno redukciju».²¹ Tas nozīmē, ka mākslas darba uztvērums mūs izceļ ārpus intencionālās attiecības pret pasauli, izdzēš ticības pasaulei (*doxa*) fenomenu un pievērš mūs tādai irealitātei, kas līdzinās apziņas fenomenu virtuālajam statusam. Mākslas darbs ir jutekliski uztverams «eidētisks objekts». Te mēs sastopamies ar priekšmetu tīrās dotības veida (fenomena) paraugu, kura uztveršanas aktā vairs nav svarīga doksiskā attieksme pret «reālo» pasauli. Estētiskā apziņa līdzinās fenomenoloģiskajai apziņai ar to, ka tā kļūst nejutīga pret būtmi un nebūtmi, tā ir savdabīga nejutekliska jušana, ko vislabāk raksturot kā afektivitāti.²²

Dabiskās nostādnes redukcija, kas vieno fenomenoloģisko un estētisko skatienu, sagatavo augsni iespējai runāt par «fenomenoloģijas estētisko pavērsienu».²³ Tas vienlaikus nozīmē gan to, ka estētiskais objekts ir fenomenoloģiskajai metodei visvieglāk «apgūstamais» priekšmets, kas ļauj tai demonstrēt savas metodes priekšrocības, gan to, ka tieši estētiskās uztveres deskripcija vislabāk ļauj fenomenoloģijai pilnveidot savu metodiku un deskriptīvajām procedūrām nepieciešamos nojēgumus. Jāatzīst, ka frankofoniskās fenomenoloģijas areālā tieši estētikas jautājumi izvirzījušies priekšplānā, novārtā atstājot interesi par apziņas struktūrām un zinātņu fenomenoloģisku pamatošanu. Fenomenoloģiskajā tradīcijā noticis paradokšāls apvērsums: tā vietā, lai nodarbotos ar zinātnisko zināšanu stiprināšanu un krīzes pārvarēšanu, kas principā paredz iegūto zināšanu korpusa ontoloģiskā statusa atzīšanu, fenomenologu vairākums (izņemot tos, kuri sākuši nodarboties ar kognitīvās psiholoģijas radītajām dilemmām) pašreizējo zināšanu korpusu atzīst par epistemoloģisku ilūziju vajātu konstrukciju kopumu, ko iespējams vien noraidīt kā dzīves pieredzei neadekvātu un «neārstējamu». Bet atzinums, ka zinātne nespēj radikāli mainīt savu paradigmu (objektīvācija, matemātiska modelizācija utt.), varbūt maskē vien to, ka fenomenoloģijai neizdodas zinātņu ieguvumus nedz argumentēti kritizēt, nedz epistemoloģiski pamatot, atrodot kādu zinātnisko zināšanu jēgas pirm pamatu, kas ļautu tās pieņemt bez ierunām. Merlo-Pontī ir viens no retajiem fenomenologiem, kas ilgstoši un nenogurstoši «cīnījies» ar zinātnēm, uzrādot to sasniegto rezultātu apšaubāmību (viens no

pazīstamākajiem ir viņa strīds ar Žanu Piažē par bērnu psiholoģijas jautājumiem). Taču arī viņš alternatīvu meklēja mākslas iedvesmotajā «Būtmes redzēšanas» ontoloģijā.

Estētiskās paradigmas pieņemšana fenomenoloģijā, kuru bez Merlo-Pontī veicinājuši arī Heidegers, Mikels Difrēns (*Dufrenne*), Anrī Maldinē (*Maldiney*) un Žans Liks Marions (*Marion*), spēcīgi iespaidojis to ceļu, kādu gāja Merlo-Pontī, lai izstrādātu filosofiju kā «pasaules atkalieraudzīšanas mākslu». Apziņas aktu strukturālā līdzība panāca to, ka fenomenoloģiskā filosofija gluži nevilšus sāka skatīties uz pasauli caur estētiskā uztvēruma prizmu. Estētiski uztvertā pasaule tiek heirētiski pārdzīvota kā Būtme. Uztvēruma akts, acs pārvietošanās pa uztveri pieejamās pasaules lauku pārtop svētsvinīgā procesijā, sakrālu telpu iezīmējošā ceremonijā (ne reizi vien mākslas teorijās uzsvērts, ka estētiskais pasaules skatījums ir veids, kādā modernisms «tiek galā» ar Dieva nāvi). Dzīves pasaule tiek atklāta izstāžu zālēs kā logs uz kādu «citu pasauli». Māksla ir «cita pasaule», jo, pat attēlojot atpazīstamas lietas, cilvēkus un sižetus, tā nekad nenodarbojas ar vienkāršu imitāciju un atdarināšanu, kas radītu realitātes simulakra, «mānekļa» efektu (*trompe-l'oeil*), kas liktu gleznā ieraugāmo atzīt par «īstu». Māksla vairās no profānajai redzei pieejamām lietu banālajām formām un nabadzīgās, blāvās koloratūras, kam uzticas zinātnes jeb, precīzāk, ko rada tieši zinātnieka acs. Tieši homogēnais uztveres lauks, iesprostots koordinātu ass režģojumā, ir tā pasaules struktūra, kas jāpārvar filosofijai kā «skatīšanās mākslai». Un pasauli tās dažādībā palīdz ieraudzīt tieši gleznotājs: viņa rīcībā ir «redzes tehnika», kas noder ne tikai gleznošanai vien.

Taču var rasties šaubas, vai tiešām gleznotāja skatiens ir tas estētiskā vērotāja skatiens, kura izrašanās no pasaules «profānajām», «dabiskajām» struktūrām to padara tik radniecīgu fenomenoloģiskajam skatienam. Mēs varētu jautāt: vai mākslas darba patērēšana (estētika) ir identiska ar mākslas darba radīšanu (poiētiku²⁴)? Tāds ir Žana Fransuā Liotāra (*Lyotard*) secinājums. Viņš uzskata, ka Merlo-Pontī «skatīšanās māksla» vēl joprojām ir pakļauta identitātes loģikai, kas atkarīga no veidola (*Gestalt*), «labās formas», koherentā un totālā redzes lauka paradigmas. Merlo-Pontī fenomenoloģiskā acs ir kustīga, uztveres lauku pārskrejoša acs, kas ar savu mobilitāti veic atpazīšanas sintēzes, sasaistot kopā uztveres laukā izkļiedētos punktus un elementus, liedzot tiem parādīties to izkļiedētībā un diferencētībā. Līdz ar to Liotārs atzīst, ka Merlo-Pontī tā pa īstam nav atbrīvojies no paša kritizētās reprezentācijas paradigmas, kas aizklāj lietu ontoloģisko dimensiju. Pat ja Merlo-Pontī iedvesmojas no glezniecības kā modeļa savas fenomenoloģiskās ontoloģijas izstrādāšanai, viņš lielā mērā paliek akls pret gleznotāju izstrādāto skatīšanās tehniku, kas reprezentatīvo modeli dekonstruē. Liotārs raksta, ka Merlo-Pontī «aizspriedums ir mobilitāte, kas «rada» pasauli un izstumj diferenci. Šo mobilitāti .. kritiskā glezniecība .. aizstāj ar nekustīguma (*immobilisation*) disciplīnu. Tikai kustības apstādīnāšana padara neiespējamu ne vien vietu diahronizāciju, to lineāru izkārtojumu secīgumā un izstatīšanu lasāmā sakārtā, bet arī dziļuma konsekventu būvēšanu, kas atbilstu geštaltistu principiem, un panāk to, ka tuvojamijs vizuālā lauka fundamentālajai heterogenitātei. Lauka dekonstrukcija .. prasa acs sasiešanu (*ligature*). Mācīties redzēt nozīmē atradināties atpazīt».²⁵ Tikai acs sastindzināšana ļauj parādīties vizuālajā laukā mītošajam notikumam, redzamību saspēlei.

Šeit Liotārs balstās uz Renē Paserona (*Passeron*) «redzes mākslu» (*l'art de voir*). Paserons runā par «centrācijas aktu» un «uzmanības pilnu uztvērumu», kam raksturīga redzamā (*visible*) meklējumi, nevis turēšanās pie (pašreiz) redzētā (*le vu*).²⁶ Taču šīs redzes piepūles rezultāts vienmēr izrādās esam reprezentācija, proti, tikai tas, ko iespējams ieraudzīt. *Visible* (ko visai nesekmīgi cenšos tulkot kā «redzamais»), jo latviešu valodā trūkst ekvivalenta) apzīmē tuvās nākotnes modalitāti, to, ko «tūlīt pat» būs iespējams ieraudzīt, to, ko mēs vēlamies ieraudzīt, kam piemīt tāda paradoksāla promesošas klāt-

būtnes īpašība. Tas, ko uzmanības pilnais skatiens tiecas ieraudzīt, atrodas ārpus mums tieši pieejamās uztveres «banālo tēmu» kopuma. Ko gan Paserons mums piedāvā, lai mums izdotos «citāds redzējums»? Viņš runā par «vairāk vai mazāk sapņainu ..., taču tomēr precīzu juteklisko vērojumu», kas «*bauda* lietu bagātīgo un daudzveidīgo *klātieni*, ļauj tām sevi pārņemt un gremdējas to atmosfērā». ²⁷ Šādu pieeju viņš tēlaini nosauc par «impregnāciju» jeb piesūcināšanos, kam raksturīga zināma pasivitāte. Skatīšanās mākslu var raksturot kā «uzmanību pret totalitāti», pret kopumu tā elementu vienlaicīgumā. Tā nav selektīva redzes lauka pārsūkšanās ar skatienu, bet gan «uzmanības un kontemplācijas sintēze», «**netīši redzētā** integrēšana ar **intencionāli uzlūkoto**», «trausla integrācija, kas ir emocijas sākotne». ²⁸ Galu galā gleznotāja «redzes māksla» tiek izprasta kā «mākslas ētika». ²⁹ Mākslas tehnika vienlaikus tiecas būt arī ētika, kas ļauj redzamajam atklāties tieši tā, kā tas mums parādās.

Tieši skatīšanās mākslas ētiskais aspekts parādās Merlo-Pontī ontoloģijā. ³⁰ Nevaram īsti piekrist Liotāra verdiktam, ka Merlo-Pontī pilnībā ignorē mākslinieciskās uztveres stratēģiju, jo viņa tiekšanās pēc «Būtnes redzējuma» līdzinās Paserona «jutekliskajai kontemplācijai». Pretēji Heidegeram, Merlo-Pontī uzskata, ka Būtme ir tverama perceptīvi, proti, pieejama tikai caur esošo. Heidegera «vertikālā» ontoloģiskā diference šeit pārtop «horizontālā» ontoloģiskajā diferencē, kur Būtme ir tverama tieši kā esošo savstarpēja diferencēšanās, kā neskaitāmu attiecību un saikņu mezglojums. Būtme arī ir tā pasaule, kas jāiemācās redzēt. Taču tās dinamisms paradoksālā kārtā atklājas tieši Sezāna «Svētā Viktora kalnā». Tātad mēs atkal tiekam novirzīti kādas «objektīvācijas», kultūrparādības virzienā, kaut arī šoreiz tās «privilēģija» ir tāda, ka tajā tiek saskatīts fenomenu dzīvīgums, pasaules un cilvēku nemitīgais «dzimstīgums» (par ko nebeidza medīt Hanna Ārente (*Arendt*) un Klods Romāno (*Romano*)³¹), to tapšana.

Taču kas notiek tad, kad mēs novēršamies no mākslas priekšmetiem, izejam no izstāžu zālēm un atgriezamies «banālajā dzīves pasaulē», kas ir viens vienīgs praktisku un zinātnisku tehnisku attieksmju sajaukums bez jebkādas «nesamaitāta» redzējuma tīrības? Vai fenomenoloģijas estētiskais pavērsiens nenozīmē arī to, ka filosofija kā «mācīšanās redzēt» arī ikdienas dzīvē turpina nēsāt sev līdzīgos emocionālos pārdzīvījumus un uztveres lauka struktūru, ko mums piedāvā māksla? Un vai tad mēs nenonākam līdz tādām apjukuma pilnam stāvoklim, kad vairs īsti nezinām, vai māksla izsaka pasauli (tās «ontoloģiskā» funkcija), vai arī pasaule izsaka mākslu (pasaules «estētiskā» funkcija)? Un vai šeit vairs īsti vietā runāt par atgriešanos pie «sākotnējās pieredzes», kur filosofija varētu sākt tā pa īstam domāt? Merlo-Pontī norāda uz mākslinieku pieredzi, kurai vajadzētu liecināt par mūsu (pašreizējo, iespējamo?) «pirmatnīgo» pieredzi, taču mākslinieks atkal var norādīt uz kādu citu «pieredzi», no kuras viņš iedvesmojies, un tā mēs nekad netiekam «pie sevis» kā «pašas lietas», ko sola fenomenoloģija. Atgriešanās pārtop nebeidzamā apkārtceļā. Un vai mums nerodas pamatotas aizdomas, ka, mēģinot saskatīt Būtni bez mākslas starpniecības, mums sejā spēji neiesītīsies ledains tukšums? Atkal būsim spiesti meklēt patvērumu mākslā, arī kā (un varbūt galvenokārt?) filosofi. Bet tikmēr mēs pa to laiku «vienkārši» turpinām raudzīties pasaulē un nejūtam vajadzību «mācīties redzēt». Taču mums vajag mācīties (sākt) domāt (ja pieņemam, ka ir tāds brīdis, kad «tikai skatāties»). Merlo-Pontī izpratne par filosofiju kā «skatīšanās mākslu» nerada pārliecību, ka šādi mums jebkad izdosies sākt domāt (nemaz nerunājot par to, ka ontoloģiskais jautājuma uzstādījums mūs atstāj pilnīgā neziņā par konkrētiem domas priekšmetiem).

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ Žils Delēzs un Fēlikss Gvatāri to nosauc par «ne-stilu» (*non-style*), kas izjauc filosofiskās nodarbes stilistisko izsmalcinātību un konceptuālo pašnoslēgtību (*Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie?* – Paris, 1991. – P. 7).
- ² Terminu «epistēmiskais lauks» es šeit izmantoju tuvu Mišela Fuko (*Foucault*) ieviestajai *episteme* izpratnei: tas apzīmē politiskā procesa motivētu izziņas stratēģiju un tās rezultātā iegūto zināšanu konfigurāciju, kad visdažādākās zināšanu disciplīnas iespaido viena otru (modelizācija). Epistēmiskais sevī jau ietver savas **aktualitātes** nosacījumu, kurpretim tam pretnostatāmais epistemoloģiskais lauks ir filosofijas sfēra, kas cenšas izdalīt vien filosofijas kompetencē esošus «iespējamības» nosacījumus.
- ³ Par idejas un redzēšanas lingvistisko radniecību sk.: *Passeron R. L'Œuvre picturale et les fonctions de l'apparence.* – Paris, 1962. – P. 120.
- ⁴ *Husserl E. Ideen uz einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch.* Hrsg. von *H. L. van Breda.* – Den Haag, 1950. – S.162–163.
- ⁵ «Mums nesniedz gandartījumu tādas nozīmes, kuras iedzīvina tikai tālas, izplūdušas, neīstas uzskates. Mēs gribam atgriezties pie «pašām lietām». Ar pilnā mērā izvērstas uzskates palīdzību mēs gribam nonākt pie acīmredzamības, ka pašreiz īstenotajā abstrakcijā dotais patiesi un īsteni ir tas, ko apzīmē likuma izteikumā ietvertās vārdiskās nozīmes ...» (*Husserl E. Logische Untersuchungen, Band II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 5. Aufl.* – Tübingen, 1968. – S. 6).
- ⁶ Sk.: *Fellmann F. Phänomenologie als ästhetische Theorie.* – Freiburg/München, 1989. – S. 29.
- ⁷ *Huserls E. Fenomenoloģija.* Tulk. R. Kūlis un A. Dāboliņš. – Rīga, 2002. – 418. lpp.
- ⁸ *Därmann I. Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte.* – München, 1995. – S. 313.
- ⁹ *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception.* – Paris, 1945. – P. XVI.
- ¹⁰ *Merleau-Ponty M. L'Œil et l'esprit.* – Paris, 1964. – P. 58. Tekstā minētais *prospersion* nozīmē arī «izpēti», «izlūkošanu».
- ¹¹ *Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible.* – Paris, 1968. – P. 18.
- ¹² *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception.* – Paris, 1945. – P. I.
- ¹³ Sk.: *Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible.* – Paris, 1968. – Pp.145–155, 158, 228, 245, 256.
- ¹⁴ Merlo-Pontī piezīmes par Prustu atrodamas: *Merleau-Ponty M. Notes des cours au Collège de France, 1958–1959 et 1960–1961.* – Paris, 1996. – Pp. 193–197. Par Prusta «juteklisko ideju» un Kanta «estētisko ideju» saistību Merlo-Pontī filosofijas kontekstā sk.: *Carbone M. Il sensibile e l'eccedente: Mondo estetico, arte, pensiero.* – Milano, 1996. – Pp. 95–115. Par «juteklisko ideju» lomu domāšanas jaunajā izpratnē sk.: *Gambazzi P. L'occhio e il suo inconscio.* – Milano, 1999. – Pp. 231–247.
- ¹⁵ Daļa no šīs grāmatas tulkota latviski Huserla darbu krājumā: *Huserls E. Fenomenoloģija.* – Rīga, 2002. – 367.–419. lpp.
- ¹⁶ *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception.* – Paris, 1945. – P. XVI.
- ¹⁷ Amerikāņu filosofš Deivids M. Levins uzskata, ka pati mūsdienu situācija, ko var apzīmēt kā «nihilistisku» un «postmodernu», pati savās dziļēs rada «saucieni pēc redzējuma». Balstoties uz Teodora Adorno veikto pieredzes pielīdzināšanu ciešanām (Pēters Sloterdaiks šajā sakarā runāja par «sāpju *a priori*»), Levins izstrādā visai eklektisku «Būtnes redzēšanas» terapeitisko programmu, kur galvenās lomas ierādītas Heidegeram, Merlo-Pontī un Tibetas budīsam. Sk.: *Levin D. M. The Opening of Vision.* – New York/London, 1988.
- ¹⁸ Pamācošu «īstuma» jeb «autentiskuma» analīzi, kas pievērsta Heidegera fundamentālajai ontoloģijai, sk.: *Adorno T. W. Gesammelte Schriften, Bd. 6: Jargon der Eigentlichkeit, 4. Aufl.* – Frankfurt am Main, 1990. – S. 415–523.
- ¹⁹ *Lettre de Husserl à Hofmannsthal // La Part de l'œil*, 1991, Nr. 7. – P. 14. Interesanti, ka Huserls šajā vēstulē īpaši izceļ «tīro mākslu», tāpat abstrakcionisma novirzienu. Šādu izvēli varētu būt motivējis tas apstāklis, ka perceptīvo noēmu Huserls uzskata par abstraktu, formālu veidojumu, kam pakārtoti saturiskie momenti. To, ka abstrakcionisms ir tikpat labs «skatīšanās mākslas» instruments, savā glezniecības ontoloģiskajā interpretācijā atzīst arī Merlo-Pontī: «pat abstraktā glezniecība nevar apiet Būtni» (*Merleau-Ponty M. L'Œil et l'esprit.* – Paris, 1964. – P. 87.). Tāpat arī abstrakcionisms «rāda» Būtni, māca filosofu būt redzīgam.
- ²⁰ *Husserl E. Ideen uz einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch.* Hrsg. von *H. L. van Breda.* – Den Haag, 1950. – S. 269.

- ²¹ «...estētiskā pieredze savā tīrajā aspektā veic fenomenoloģisku redukciju. Vienlaikus ar praktisko vai intelektuālo interesi tiek atcelta ticība pasaulei» (*Dufrenne M. Intentionnalité et esthétique // Esthétique et phénoménologie.* – Paris, 1967. – P. 55.). Šeit saskatāma līdzība ar Kanta piedāvāto «neieinteresētā» estētiskā vērojuma koncepciju. Tas gan nenozīmē, ka mākslas vērotājs tiktu uzskatīts par «aukstu», vienaldzīgu: estētiskais akts tiek pieredzēts kā emocionāls pārdzīvojums (*Gefühl* Huserlam, *sentiment* Difrēnam). Tiesa gan, «izjūta» drīzāk būtu uzskatāma par paša estētiskā akta pārdzīvošanas estezioloģisku «efektu» (Huserls to varbūt dēvētu par specifisku «moēzes dotību apziņā»), tā mazāk saistāma ar vizuālo aspektu.
- ²² Sk.: *Richir M. Commentaire de Phénoménologie de la conscience esthétique // Revue d'esthétique*, 1999, Nr. 36. – P. 20. Interesanti, ka estētiskās apziņas gadījumā atkal tiek runāts par «fantāziju», ar ko mēs jau sastapāmies eidētikas iztirzājuma sakarā. Rodas jautājums: vai tik «skatīšanās māksla» mūs nenovēdis pie «fantāzijas» centrālās lomas atzīšanas?
- ²³ Uzskatāms šī «pavērsiena» raksturojums sniegts: *Saison M. Le tournant esthétique de la phénoménologie // Revue d'esthétique*, 1999, Nr. 36 – Pp.125–139.
- ²⁴ Renē Paserons «poiētiku» raksturo kā «darīšanas (*faire*) fenomenoloģiju»: *Recherches poétiques*, tome 1. – Paris, 1975. – P. 22. (Izvērstāka pozīcija lasāma: *Passeron R. Pour une philosophie de la création.* – Paris, 1989). Mirjēla Gaņbēna, cenšoties izstrādāt psihoanalītisko estētiku, «poiētiku» saista ar mākslas darbu veidošanas psihiskās iespējāmības nosacījumu pētīšanu (*Gagnebin M. Pour une esthétique psychanalytique: L'artiste, stratège de l'Inconscient.* – Paris, 1994. – P. 203.). «Poiētiskais» skatījums ievieš korekcijas arī mākslas darba estētiskajā recepcijā, kas nebūt nav domājama kā nezināšanas sastindzināta nepastarpinātība: «Viss tātad norit tā, it kā darinājuma pašparādīšanās (*autophanie*) pārvērstu tā topiku dinamikā: nepavisam nebūdam magnēts, kas spētu savā laukā ievilināt skatienu, darinājums iegūst brieduma spēku tādā nozīmē, ka tas turpina sevī izstrādāni līdz pat savas recepcijas brīdim. Tas nozīmē iestāties par labu *aktīvam* vērojumam un atzīt, ka darinājums nebeidz vien tapt.» (*Gagnebin M. Op. cit.* – P. 219.) Līdz ar to «poiētiskajā» perspektīvā mākslas darbs skatītāju nodarbina (*besogne*), nevis cenšas viņam iepatīties (*Gagnebin M. Op. cit.* – P. 220.). Varbūt Merlo-Pontī netika pa īstam apjautis šīs «poiētiskās» dimensijas svarīgumu un tādēļ Sezāna glezna «Svētā Viktora kalns» šķita kā pašas lietu Būtmes izpausmes (nonākšana redzamībā) atainojums? Bet tad mums ir darīšana ar bezapzinātā aktivitātes projicētu «ontoloģisku ilūziju»: vēlme apvēršas otrādi kā Būtmes kustība, kas izvēršas mākslas darba materiālā.
- ²⁵ *Liotard J.-F. Discours Figure.* 5. éd. – Paris, 1985. – P. 157.
- ²⁶ *Passeron R. L'Œuvre picturale et les fonctions de l'apparence.* – Paris, 1962. – P. 107.
- ²⁷ *Op. cit.* – P. 108.
- ²⁸ *Op. cit.* – P. 110.
- ²⁹ *Op. cit.* – P. 111.
- ³⁰ Par uztveres ētikas saistību ar Heidegera *Seinslassen* (ļaušanu būt) koncepciju sk.: *Carbone M. Il sensibile e l'eccedente: Mondo estetico, arte, pensiero.* – Milano, 1996. – Pp. 150–155. Par mākslas ētikas saistību ar «ontoloģiskā notikuma» (redzamības vibrācijas) atbrīvošanu tā savpatībā, kas ļauj aplūkot pasauli kā «subjektu» un «skatienu», sk.: *Gambazzi P. L'occhio e il suo inconscio.* – Milano, 1999. – P. 211, 225. Uztveres ētika kā pasaules «būtļaušana» un fenomenu «atbrīvošana» patiesībā ir visas Merlo-Pontī filozofijas slēptais motīvs, kas virza visas viņa analīzes. Atliek vien nožēlot, ka viņš to netika tēmatizējis kā tādu. Tāpat rezignāciju rada tas apstāklis, ka Merlo-Pontī interese par filozofisko problēmu ontoloģisku risināšanu beidzās ar Būtmes netveramo abstrakciju. Kā rakstīja Adorno, gūstot mācību no Hēgeļa (*Hegel*) neveiksmes, «ikviens vispārējs pirmprincips, pat ja tas būtu radikālā empīrisma [piedāvātais] faktiskums, ietver sevī abstrakciju» (*Adorno T. W. Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und phänomenologischen Antinomien.* – Frankfurt am Main, 1971. – S. 150). Bet vai abstrakcija ir «pieredzama»?
- ³¹ Par «dzimstīguma» paradigmātisko lomu «notikuma fenomenoloģijas» kontekstā sk.: *Romano C. L'Événement et le temps.* – Paris, 1998.

SUMMARY

The paper deals with an «aesthetic turn» in phenomenology that one can observe taking place in the past few decades. This «turn» means that the task and the characteristics of philosophy are defined as «art of seeing» (notably, in contrast with thinking). The paper explores the legitimacy of such an understanding of philosophy, given by

the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty is not alone in his efforts. The «aesthetic turn» in phenomenology was prepared by Martin Heidegger and continued by such phenomenologists as Mikel Dufrenne and Henry Maldiney.

The main idea which they share is that an aesthetic experience resembles a phenomenological reduction. Therefore, artworks are the easiest objects for phenomenology to access, so that phenomenologists tend to deal mostly with aesthetic questions. But in this affinity between phenomenological and aesthetic gaze there arises a serious question: does not phenomenology, in its «art of seeing», aspiring to reach the most primary and pure level of human experience, take an aesthetic experience as a model for describing **all** phenomena of experience? The answer of this paper is that, indeed, in phenomenology, the aesthetic moment impregnates our experience to such a degree that one is led to a conclusion that the phenomenological description, as practised today, is almost impossible outside the art. At least, the artistic perception functions as a model for ontological evaluation of a surrounding world. Only through the lenses of art the world becomes a Being (as it happens in Merleau-Ponty, as discussed in this paper).

Key words: Merleau-Ponty, phenomenology, aesthetics, «the art of seeing», Husserl.

Kriticisma problēma amerikāņu neopragmatismā

The Problem of Criticism in American Neopragmatism

Velga Vēvere

LU Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV–1940
E-pasts: vvevere@latnet.lv

Mūsdienu amerikāņu kultūras dzīves būtiska parādība, kas veido intelektuālo fonu un ir izteikti neviendabīga, ir neopragmatisms. No vienas puses, to raksturo atgriešanās pie agrīnā pragmatisma teorētiskajām pamatnostādnēm un amerikāniskās filosofiskās identitātes meklējumi, bet, no otras puses, metafizikas un epistemoloģijas kritika, kā arī dažādas akadēmiskās ievirzes domātāju iesaistīšanās neopragmatiskajā dialogā. Kā vienojošo interesi, kas daudzējādā ziņā veido neopragmatisma kodolu, var minēt kultūras kriticismu.

Atslēgvārdi: pragmatisms, neopragmatisms, kultūras kriticisms.

Uzlūkojot mūsdienu pragmatisma ētosu, filosofs un amerikāņu filosofiskās dzīves pētnieks Ričards Bernšteins (*Bernstein*) izvērta piecas būtiskas iezīmes, kuras īsumā varētu raksturot kā metafizikas kritiku, izvairīšanos no epistemoloģiski centrētām teorijām, patības sociālās iedabas uzsvērumu, patības, valodas un sabiedrības nejausības apziņu, kā arī koncepciju plurālismu.¹ Šāds radikāls nejausības un neviendabīguma atzinums liek jautāt, vai par amerikāņu neopragmatismu saukt **visus** teorētiskos meklējumus, kuri ir antimetafiziski, antiepistemoloģiski, antiakadēmiski un sociālpraktiski ievirzīti, neizvēlīgi sapludinot dažādas intelektuālās disciplīnas? Šķiet, ka par labu tam liecina par neopragmatīkiem dēvēto autoru plašais spektrs, kur katrs no viņiem pārstāv savu radošo nišu un kur tikai daži, piemēram, Ričards Rortijs (*Rorty*), Hilarijs Patnems (*Putnem*) un jau minētais Ričards Bernšteins, atzītu sevi par neopragmatīķi esam. Kamēr citus, piemēram, Stenliju Fišu (*Fish*) un Heroldu Blūmu (*Bloom*), nodarbina literatūrkritikas un poētiskās pašizpaušmes jautājumi, Martu Nusbaumu (*Nussbaum*) – feminisma, ētikas, politiskās un juridiskās filosofijas problēmas. Tomēr šo domātāju ceļi krustojas, viņi bieži atsauca cits uz citu, un varbūt tieši krustcelēs meklējams saistošais elements. Vairumā gadījumu kā saistošu elementu var minēt kultūras kriticismu. Savas interesantās un provokatīvās (provokācija kā viena no neopragmatisma kvalitātēm) grāmatas «Amerikāņu izvairīšanās no filosofijas. Pragmatisma ģenealoģija» ievadā Kornels Vests (*West*) raksta: «Šajā ziņā amerikāņu pragmatisms ir ne tik daudz Platona aizsāktā Rietumu filosofiskā tradīcija, kas meklē atbildes uz mūžīgām problēmām, kā pastāvīgs kultūras komentārs vai interpretāciju kopums, lai izskaidrotu Ameriku Amerikai konkrētā vēsturiskā brīdī.»² Tātad tā ir pievēršanās kultūras kriticismam, kas vienlaikus ir savdabīga atgriešanās pie pirmspragmatiskās kriticisma un kritiskā (organiskā) intelektuāla tradīcijas, kuru savulaik 19. gadsimtā iedibināja Ralfs Voldo Emersons (*Emerson*). Kā mūsdienu pragmatisma

kriticisma programmas pietiekumu vai pat manifestu var minēt rakstu krājumu «Pret teoriju: literārās studijas un jaunais pragmatisms». Programmas konceptuālo kodolu veido R. Rortija «Filosofija bez principiem»³ un S. Fiša «Rezultāti»⁴. Šeit Rortijs pirmo reizi formulē savu teorijas un prakses neidentitātes principu, kas ir pamatā viņa kriticisma izpratnei. Viņš apgalvo, ka pragmatīkiem pret visu jāattiecas kontekstuāli, nevis esenciāli un jāpārstāj uzdot jautājumus par esošā ārpuskontekstuālo pamatu. Prakse nav atvasināma no teorijas, jebkurš teorijas izklāsts ir tikai kārtējā interpretācija citu interpretāciju ielīgā. Tālab pragmatīkiem jāatsakās no spekulatīvām teorijām un jālūkojas uz to, kas notiek valodas praksē jeb, citiem vārdiem sakot, jāizmanto naratīvi, lai saprastu tagadnes dilemmu cēloņus. Taču vai tas nenoved pie kritiķa (literatūrkritiķa *per se*) privāto interešu neapvaldītas dominēšanas? Uz šo jautājumu mēģina atbildēt S. Fišs, akcentējot kompetences apziņas jeb kolektīvās intelektuālās prakses kritēriju. Jā, kritiskais indivīds ir it kā brīvs savā vārdu krājuma un atsauču lauka izvēlē, taču tajā pašā laikā viņš ir sociāli un lingvistiski situēts, jo tikai eksistējošo publisko konvenciju un interpretācijas modeļu ietvaros viņš var domāt par jauniem darbības virzieniem.

Kā vienu no zīmīgākajiem kritisko stratēģiju izstrādātājiem un realizētājiem var minēt amerikāņu literatūrkritiķi Heroldu Blūmu, kura daiļrade spēcīgi ietekmējusi neopragmatiskā kriticisma izpratni. H. Blūms izstrādā savu antitētiskās jeb pretstatošās kritikas koncepciju, kuras pamatā ir pieci principi: atbrīvošanās no akadēmiskajām banalitātēm, stereotipiem un klanīšanās autoritāšu priekšā; atteikšanās no didaktiskām ambīcijām; veselīgs egoisms; personiskas lasīšanas jeb apzinātas pārlesīšanas tehnikas izveide; ironijas atdzemdināšana.⁵ Kritiķis var piedāvāt savu pagātnes, tagadnes un nākotnes redzējumu, taču tikai kā vienu no daudziem, turklāt Blūma tipa kritiķis acīmredzot jūtas sasniedzis savu mērķi tikai tad, ja, pašam kļūstot par kritikas objektu, jācieš no kritiskās vardarbības. «Kritiskā teorija un prakse, kas sludina tādas aizsardzības stratēģijas kā «pēdu slēpšana» vai «spēcīgā pārlesīšanās», apsveic savu doktrīnu un izmantoto tehniku jebkādas, pat nenozīmīgas kļūdas interpretācijā.»⁶ Šādu interpretācijas tehniku Blūms nosauc par «spēcīgo pārlesīšanos» tajā nozīmē, ka kritiskajā tekstā, saglabājot zināmu sasaisti ar kritizējamo materiālu, tiek iešifrēta jauna informācija. Gluži loģiski interpretāciju interpretācijas virkne var turpināties, aizvien attālinoties no oriģinālā teksta. Daži no daudzajiem Blūma oponentiem, kurus dziļi aizskārusi viņa agresīvā bezapelācijas rakstīšanas maniere, dēvē viņa metodi par «brīvpaprātīgi izvēlētu disleksiju», proti, nespēju izlasīt tekstā ietvertu informāciju. Blūms raksta: «Amerikāņu kritikas valodai jābūt pragmatiskai un agresīvai, iespējams, es pat būtu gatavs apgalvot, ka amerikāņu pragmatisms ir patiesām uzbrūkoša filosofija vai, kā saka Ričards Rortijs, postfilosofija. Amerikāņu pragmatisms, pēc Rortija domām, vienmēr uzdod jautājumus par tekstu: kā tas varētu man noderēt, ko es varētu ar to pasākt, kādu labumu tas varētu dot, kādu nozīmi es varētu tam piešķirt?»⁷ Patiesībā šādu apgalvojumu var uzskatīt arī par neopragmatisma moto, jo tajā atrodams gan klasiskā amerikāņu pragmatisma nākotnes sabiedrības kā vispārējas labklājības sabiedrības redzējums, gan jaunās domāšanas saasinātais individuālists – aicinājums revidēt šo filosofisko paradigmu. Blūms savu pieeju dēvē par revizionisma stratēģiju un ikviena pārlesītāja izvēli par revizionista dilemmu – tieksmi veidot savu oriģinālu attieksmi pret tekstā ieslēpto patiesību vai realitāti, vienlaikus paūžot savus personiskos pārdzīvojumus un slēptās domas. Revizionists cīnās par to, lai izlasītu tekstu citādi, idiosinkrētiski, un apzinās, ka viņa lasījums ir tikai posms interpretāciju virtenē. Līdz ar to arī literatūrkritikas uzlūkojums savā būtībā var būt tikai aprakstošs un kontekstuāls. Pēc Blūma domām, mūsdienu kritiskās teorijas patiesā funkcija slēpjās nevis dzejas noslēpuma un jēgas atklāsmē, bet gan mūsu priekšstatu izmainīšanā

par dzejoli, dzejnieku vai dzeju kopumā, kā arī poētiskās ietekmes jeb attiecību starp tekstiem ieraudzīšanā. Šādu priekšstatu mūžs ir īslaicīgs, tie ir galīgi, ierobežoti un kalpo vien konkrētajam mērķim un laikmetam: «.. kriticisma modeļiem jābūt pragmatiskiem, nevis tradicionāli filosofiskiem, tie nav domāti tam, lai izvairītos no «anarhijas interpretācijās»».⁸ Šie modeļi ir instrumenti, kurus var izmantot veco kritikas paradigmu nomaiņai un jaunu aprakstu radīšanai. Taču katrs jaunais apraksts atkal ir nepilnīgs un īslaicīgs. Iespējams, ka tieši ar to ir visgrūtāk samierināties kritiķim, kas, gluži dabiski, vēlas ieņemt savu paliekošu vietu literatūras vēstures lappusēs. Uz to Blūms atbild, ka paradoksālā kārtā jebkura oriģināla kritiskā interpretācija, kas ir dziļi individuāla pēc savas iedabas («pastāv tikai atsevišķu kritiķu un nevis kritikas *valoda*»), kļūst universāla, jo kalpo kā atspēriena punkts nākamajām kritiskajām interpretācijām, un kritiķa vārds kā abreviatūra tiek iestrādāts aizvien no jauna radāmajos aprakstos. Te gluži taustāmi sajūtama līdzība ar R. Rortija skatījumu uz filosofijas vēsturi un filosofiem kā simboliskām figūrām, kas pārstāv savu vārdu krājumu, un vienīgās iespējamās attiecības ir attiecības starp vārdu krājumiem.⁹ Tas savukārt principā atceļ kādas vienas aprakstošās metavalodas esamības iespējamību. Gluži tāpat Blūmam literatūrkritika vēsturiskā skatījumā ir attiecības starp kritiskajiem tekstiem – jēgas pārnēsotājiem un jēgas kropļotājiem, starp pateikto un noklusēto. Pārnēsotājs un kropļotājs (abi eksistē vienlaikus) var realizēties divējādā ceļā – pagātnes un nākotnes apvērsumā, proti, pagātnes nākotnē un nākotnes pagātnē. Kā tas saprotams? Pirmais paņēmieni ir sava laika kritikas vārdu krājuma ievietojums vēlinākā kontekstā un citas jēgas piešķirums tam. Blūms uzskata, ka ir gluži pašsaprotami, ka katrs nākamais autors (kā arī kritiķis) ar vienu un to pašu vārdu (piemēram, vārdu «dzejolis») apzīmē itin atšķirīgas parādības. Šāda pieeja ir potenciāli ironiska, ja ar ironiju saprotam apzinātu atsvešinājumu no sākotnējā oriģinālā tekstuālā materiāla un savas privātās jēgas iešifrējumu. Kā vienu no spilgtākajiem piemēriem Blūms min Sērena Kirkegora (*Kierkegaard*) darbus, kuri, pastāvot noteiktam lasīšanas uzstādījumam, visai pamatoti izskatās pēc parodijas par hēgeliskajiem tekstiem un to dialektiski triādisko struktūru. Īpaši tas sakāms par tādiem Kirkegora sacerējumiem kā «Ironijas jēdziens», «Filosofiskās drumslas» un «Noslēdzošais nezinātniskais postskripts». Neiedziļinoties filosofisko koncepciju atšķirībās, būtiskajā subjektīvās un objektīvās esamības pretnostatījumā, šajā gadījumā zīmīgi ir tas, ka Kirkegors izmanto Hēgeļa izteiksmes formālās struktūras, lai paustu pats savas personiskās idejas. Tādējādi te sastopam gan zināmu jēgas pārnēsotājus (bez asociatīvās saiknes ar oriģināltekstu šis paņēmieni zaudētu savu jēgu), gan vienlaikus – kropļojumu jeb blūmisko apzināto pār-lasīšanos. Otrās paņēmieni, atšķirībā no pirmā, ir modernā kritiskā vārdu krājuma piemērojums senāku tekstu kritiskajā interpretācijā. Tātad tas ir nevis oriģinālās jēgas un autora sākotnējā nolūka rekonstrukcijas mēģinājums, bet gan jauna teksta radīšana. Šādas projekcijas piemērs ir Blūma piedāvātais Zigmunda Freida darba «Viņpus baudas princips» lasījums. Šī darba caurviju tēma, pēc Blūma domām, ir ietekmes analīze: «Es uzlūkošu šo grāmatu kā dialektisku liriku, patiešām, kā pērcromantisma krīzes perioda liriku. Šāda interpretācija, neapšaubāmi, liksies ekstravaganta. Žaks Deridā gan brīdina pārsteidzīgi neuzlūkot «Viņpus baudas principa» kā literāru tekstu, tomēr es vēlētos riskēt un piedāvāt šādu, iespējam, priekšīslaicīgu, lasījumu.»¹⁰ Tas nebūt nav pārsteidzoši – tā kā, no vienas puses, poētiskā ietekme ir viens no Blūma dzejas un kriticisma teorijas pamatnojēgumiem, viņa kritiskā izteiksme ir nepārprotami psihoanalītiski ietonēta – te sastopami tādi jēdzieni kā, piemēram, apspiešana, aizvietošana, fiksācija, mīlestība, apbrīna, skaudība, sāncensība, naidis. Ikkatra poētiskā un kritiskā jaunrade iesākas ar vēlēšanos pārvarēt priekšteču («vecāku»), kurus nav iespējams izvēlēties, ietekmi un ar allaž

klātesošām mokošām bailēm, ka viss būtiskais jau reiz pateikts. Tas ir kā pastāvīgs Oidipa kompleksa pārdzīvojums, iekšējā konflikta pārdzīvojums: «Dzejnieki vēlētos uzskatīt sevi par zvaigznēm, jo viņu dziļākās alkas ir ietekmēt citus, nevis būt ietekmētiem, taču pat paši spēcīgākie, tie, kuru ambīcijas īstenojušās, tomēr izjūt bailes, ka viņus varētu būt ietekmējuši citi.»¹¹ No otras puses, viena no raksturīgākajām jaunā pragmatisma literatūrkritikas iezīmēm ir iziešana ārpus literatūras žanriskajām robežām jeb, citiem vārdiem sakot, kultūras literarizācija, kuras rezultāts ir kritiķa kā intelektuālā (Blūmam), tā arī tikumiskā (Rortijam) atdarināšanas cienīga parauga loma sabiedrībā. Bet vai tādā gadījumā vispār ir iespējams vai pat nepieciešams runāt par literatūrkritikas tradīciju kā tādu? Šķiet, ka Blūms uz šo jautājumu atbild gluži nepārprotami, sakot: «Pastāv nevis **kritikas** valoda, bet gan tikai individuālu kritiķu valoda, es atkal pievienojos Rortijam, ka spēcīgā pārlasīšanās noliedz to, ka eksistē vai var eksistēt kāds kopīgs vārdu krājums, kuru kritiķi varētu izmantot savstarpējo viedokļu apmaiņā.»¹² Tāpat Blūms uzskata, ka katram spēcīgā kritiķa vārdam jābūt kā tradīcijas pārkāpumam, jo pretējā gadījumā jaunradītais teksts būtu atsauču un akadēmiski aprobētu citātu sakopojums, kas labākajā gadījumā varētu pretendēt tikai uz literāras kompilācijas, bet sliktākajā – uz plagiāta statusu. Vislielākā problēma ir tā, ka jebkura kritiskā sistēma neizbēgami pārvēršas dogmā, un tieši tādēļ Blūms piedāvā savu antidogmatisko pārlasījuma modeli. Tas gan tūdaļ rada ne mazāk nopietnu problēmu, proti, kā gan tādā gadījumā kritiķis var izkļūt no paša radītā vientuļības cietuma, jo viņš tomēr ir publiska persona, un jābūt kādai iespējai viņam tikt uzklausītam, saprastam un **pārprastam**. Kritiskā jaunrade ir iespējama, vienīgi atzīstot un sadzīvojot ar priekštecī sevī, savā jaunradē un apzinot poētiskās ietekmes mehānismus. Poētiskās ietekmes īpašā iedaba atklājas tās pretstatījumā literatūrkritikas tradīcijai, ar kuru Blūms šajā gadījumā saprot galvenokārt (bet ne tikai) kritikas kanonu, tas ir, noteiktu analīzes paņēmieni un izteiksmes formu kopumu. Jebkurš kanons ir normatīvs, proti, tas paredz nejausu vai «kļūdainu» interpretāciju izslēgšanu, kurpretim poētiskās ietekmes koncepcijas virzība ir gluži pretēja – uz nejausības iekļāvumu. «.. izkropļojumam jābūt tāpēc, ka katrs spēcīgs pārlasījums pretendē uz to, ka tikai jaunatklātā jēga ir neatkārtojama un precīza.»¹³ Kaut gan, protams, arī izpratne par kanonu vai drīzāk pats kanons laika gaitā mainās, tomēr jebkurā gadījumā tas ir savā ziņā apobēts un akadēmiski «attūrīts» skatījums. Poētiskā ietekme, pretēji tam, ir šķietami amorfs un neteorētisks nojēgums, kas neatspoguļo vispārīgas kauzālās sakarības. «.. tas, ko es saucu par ietekmi, ir pašas dzejas tēlainis apraksts, dzejas, kas tiek aplūkota nevis rezultāta un ieceres, seku un cēloņa attiecību kontekstā, bet gan kā dzejnieka–pēcteča attiecības ar savu priekšgājēju, lasītāja attiecības ar tekstu vai dzejoļa – ar iztēli un iztēles – ar pašu dzīvi.»¹⁴ Vēl viena Blūma skatījuma iezīme ir poētiskās ietekmes ironiskās iedabas atzinums. Tas gan nenozīmē, ka nav iespējams ironisks skatījums arī uz tradīciju, jo ir gadījumi, kad ironisks uzlūkojums ir vietā, kaut vai, piemēram, postmodernā romāna tradīcijas (ja šo jēdzienu vispār var attiecināt uz postmodernismu) interpretācijā – tā Blūma interešu lokā nonāk viens no visspilgtākajiem šī žanra mūsdienu amerikāņu pārstāvjiem Tomass Pinčtons un it īpaši viņa darbs «Gravitācijas varavīksne».¹⁵ Tas ir likumsakarīgi, jo šāda veida postmodernā prozā ir iekodēta apzinātās pārlasīšanās vai, citiem vārdiem sakot, kļūdaina lasījuma potence. Šajā ziņā ironija var tikt uzlūkota kā retoriskās ironijas trops. «Literārā tradīcija iesākas tad, kad jauns autors ne tikai apzinās savu priekšteču un to radīto tēlu klātesamību, bet arī savu vietu attiecībā pret to, kas bijis pirms **viņa**.»¹⁶ Tā ir gan sacelšanās pret tradīciju, gan vienlaikus ietekmes jeb savas neizbēgamās piederības tradīcijai apzināšanās. Šāds kritiskās personības duālās eksistences redzējums ir viens no neopragmatisma kriticisma

priekšnoteikumiem, kur galveno lomu spēlē nevis universāla plaša lietojuma kritiska vārdu krājuma izveide, bet gan kritiskās valodas lietojums un kultūras konteksts – diskursīvā prakse tās pragmatiskajā izpratnē. Ja kritiķis atkārtoti tikai triviālas patiesības, viņš patiesībā neapsaka neko, taču viņš neapsaka neko arī tad, ja savā itin dabiskajā tieksmē būt oriģinālam lieto nepazīstamas metaforas vai jaunvārdus ārpus jebkura konteksta. Tas nozīmē, ka literatūrkritiķis uzlūko katru dzejoli kā tā autora mēģinājumu radikāli interpretēt (diskreditēt) sava priekšteča daiļradi vai dzeju kopumā, tomēr tajā pašā laikā uzturot vismaz saistības ilūziju. Tieši šādā kontekstā izprotama Blūma formula: kritika ir dzeja prozā, dzeja – poetizēta kritika.

Par antitētiskās kritikas aizsācēju amerikāņu kultūrā Blūms sauc 19. gs. apgaismotāju, transcendentālisma virziena spilgtāko pārstāvi pirmspragmatiķi Ralfu Voldo Emersonu. Blūms uzsver to, ka Emersons ir diemžēl visnenovērtētākais amerikāņu filozofs, un būtu pats pēdējais laiks pievērsties tādiem fundamentāliem nojēgumiem kā diahroniskā retorika, pašpaļāvība, praktiskais imperatīvs un indivīda brīvība. Šie nojēgumi spēlē svarīgu, ja ne pat noteicošo lomu jaunā pragmatisma filosofiskajā pašsapratnē. Emersons aicina uz jauna tipa uztveri – netriviālu skatījumu uz pasauli, grāmatām un, galvenokārt, uz spēcīgu personību, kuras galvenā iezīme ir uzdrošināšanās sacelties ne tikai pret pagātnes koncepcijām un teorētiskajām konstrukcijām, bet pret tradicionālās izteiksmes ierobežotību, kas vairs nespēj pārstāvēt jauno realitāti. Šajā ziņā emersoniskais nihilisms ir visai radikāls. «Emersoniskā patība .. ir balss, nevis teksts, un tieši tāpēc tā neizbēgami šķeļ un iznīcina pašas radītos tekstus .. »¹⁷ Paļaušanās pašam uz sevi kā pretstats pašāvēībai uz Dievu ir Emersona agrīnās filozofijas praktiskais imperatīvs, savdabīga Kanta kategoriskā imperatīva modifikācija, individuālās brīvības maksimalizācija (brīvība kā personiska pārlicība, ko neierobežo nekādi likumi vai normas). Līdz ar to priekšplānā izvirzās jautājums: «Kas nosaka mani kā indivīdu?». Emersona skatījumā tā ir praktiskā prāta atbrīvošana no teorētiskās racionalitātes ierobežojošās varas, pievēršanās praktiskai darbībai un pasaulīgām vērtībām. Emersons rada tādu kultūrkritikas stilu, kura galvenā iezīme ir izvairīšanās no modernās filozofijas un tās izmantotajām retoriskajām stratēģijām. Emersons izvairās no modernās filozofijas nevis tāpēc, ka tā ir kļūdaina, nepamatota vai neinteresanta, bet gan tāpēc, ka tā kavē indivīda intelektuālās pašrealizācijas iespējas. Tādēļ stabilas filosofiskās sistēmas vietā Emersons piedāvā dažādu stilu provocējošu tekstu radīšanu, valodas spēles, kas diezgan nepārprotami atvedina jaunā pragmatisma apzinātās pārļaušanās stratēģijas vai, pareizāk sakot, gluži pretēji – Blūma provokācijas ir emersonisko motīvu ieviešana šodienas kultūrvidē jeb rekontekstualizācija.

Tomēr visinteresantākā, kaut šķietami krietni samudzināta (protams, no mūsu, nevis aplūkojamo autoru viedokļa), ir Herolda Blūma un Ričarda Rortija saspēle, kas reizumis atgādina filosofiska pingponga spēli, kura izpaužas kā nepārtraukta savstarpējā atsaukšanās un citēšana. Tādēļ viņu daiļrades pētnieku darbība, analizējot kādas idejas teorētisko izvērsumu, var līdzināties loģisko mīklu minēšanai vai tādas mozaīkas salikšanai, kur allaž kāds fragments pietrūkst vai ir par daudz. Bet varbūt tieši tas pārvērš šādu pētījumu aizraujošā intelektuālā piedzīvojumā. Neapšaubāmi, ka viens otra acīs viņi ir autoritātes (taču tādas autoritātes, kas nemitīgi jāizaicina, atklāti vai slēpti jāapšaubā): Blūms izmanto Rortija neopragmatismu savas filosofiskās un kritiskās pozīcijas pamatošanai; Rortijs aizgūst no Blūma un paplašina spēcīgā dzejnieka metaforu, un, savukārt, apzinātās pārļaušanās ideja ir būtiska Rortija historiogrāfiskā projekta izveidē (kā pagātnes pārskatījums no iespējamā tagadnes ģenija viedokļa). Šādu krustpunktu ir daudz, tomēr kā trīs būtiskākos, kas daudzējādā ziņā sastata jaunā pragmatisma literatūrkritiskās stratēģijas,

varētu minēt: kritiskā personība vai spēcīgais dzejnieks; spēcīgā pārlasīšana vai apzināti kļūdainā pārlasīšanās un bailes no ietekmes; kritiskais galīgais vārdu krājums.

Jautājums par kritisko spēcīgo personību ir daudz plašāks nekā jautājums par individuālā kritiķa personiskajām kvalitātēm, tas attiecināms uz visu radošās intelektuālās darbības lauku, tomēr vispirmām kārtām, pēc viņu abu domām, tas attiecināms uz literatūru šī jēdziena visplašākajā izpratnē. Blūms raksta: «Mani interesē tikai spēcīgie dzejnieki, dzejas vēstures galvenie varoņi, kas izvēlējušies cīņu uz dzīvību un nāvi ar saviem priekšgājējiem.»¹⁸ Vārdu «dzejnieki» Blūms lieto paplašinātā nozīmē, attiecinot to arī uz literatūrkritiķiem (kritizēšana un dzejas radīšana ir savā būtībā identiskas parādības) un uz literatūras patērētājiem – lasītājiem –, protams, tikai uz tiem, kas spēj atteikties no uzspiestām lasīšanas tradīcijām un stereotipiem. Savukārt Rortijs, atsaucoties uz Blūmu, vēl radikālāk paplašina šī vārda lietojuma sfēru, attiecinot to uz Īzaku Ņūtonu un Čārlzu Darvinu, Georgu Frīdrihu Vilhelmu Hēgeli un Martīnu Heidegeru, Kārli Marksu un Zigmundu Freidu, Marselu Prustu un Vladimīru Nabokovu. Izšķirīga spēcīgā dzejnieka (vai kritiskās personības) iezīme ir savas, jaunas valodas radīšana – spēja izteikties tā, kā neviens līdz šim nav izteicies. «Stiprā dzejnieka apzinātajā vajadzībā **pierādīt**, ka viņš nav tikai kopija vai reprodukcija, mēs atpazīsim mums visiem piemītošo neapzināto vajadzību: vajadzību samierināties ar tumšo zīmogu, ko uzspiedis gadījums, radīt savu patību sev pašam, aprakstīt šo zīmogu vārdos, kas, lai arī margināli, tomēr ir viņa paša.»¹⁹ Vārds «literatūra» tagad tiek attiecināts uz visdažādākā satura grāmatām, kur noteicošais kritērijs ir nevis kāda mistiska «literārā kvalitāte», bet gan grāmatu spēja raisīt tikumisko refleksiju vai, sliktākā gadījumā, kalpot kādiem citiem ārpusliterāriem mērķiem (politiskiem, juridiskiem, izglītojošiem utt.).

Katru kritisko personību allaž vajā bailes no tā, ka viss viņa radītais galu galā izrādīsies tikai viduvējs priekšgājēju sasniegumu atkārtojums, kā arī nerimstoša vainas apziņa par savām nerealizētām iespējām. Šāda situācija ir bezcerīga, taču bezcerīga tikai tad, ja tradīcija tiek uzlūkota kā virkne, kas sastāv tikai no aizvien jauniem papildinājumiem un asimilētiem tekstiem. «Blūma dzejnieku bailes ir bailes no tā, ka viņi var beigt savas gaitas šai pasaulē, kuru nav radījuši pašu spēkiem, bet ir tikai pārmantojuši.»²⁰ Viņa piedāvātā izeja no strupceļa ir apzinātās pārlasīšanās stratēģija, kuras mērķis ir ar agresīvas asimilācijas, radikālas izkropļošanas un sistemātiskas pārmodelēšanas palīdzību radīt situācijas apvērsumu. Proti, tagad izskatās tā, it kā viss iepriekš sasniegtais literatūrā (un kritikā, protams) ir kalpojis tikai par jaunradītā teksta sagatavi. Savukārt Rortijs pārlasīšanās stratēģiju izmanto, lai konstruētu savus privātus filosofijas vēstures modeļus, piemēram, vēstījumu par pragmatismu. Raksturīgākais šajā vēstījumā ir tas, ka konkrēto autoru iekļāvums vai neiekļāvums kanonā ir absolūti subjektīvs – tā mēs sastopamies ar Deridā, Nīčes un Deividsona «pragmatizāciju». Turpat blakus viņš piedāvā citus vēstījumus – par metafizikas galu, par analītiskās filosofijas krīzi, par liberālo utopiju. Situācijas paradokss slēpjas tur, ka šie naratīvi nav vis cits citu papildinoši vērojumi par laikmetu un tā varoņiem, bet gan savstarpēji pretimrunājoši vēstījumi. Rortija mērķis šai ziņā ir, no vienas puses, apmulsināt lasītāju un palīdzēt viņam ieraudzīt situāciju no jauna, bet, no otras puses, ierakstīt pašam savu vārdu filosofijas vēstures lappusēs.

Tad kāda ir iespējamā kritikas valoda? Rortijs uzskata, ka vienota (vienojoša) kritikas valoda nepastāv, ir iespējama tikai nerimstoša un skrupuloza situācijas aprakstīšana aizvien no jauna, dažādu vārdu krājumu (vārdnīcu) pretstatīšana, jo nav tādu kritēriju, kas vienu kritisko vārdu krājumu ļautu uzlūkot par veiksmīgāku, kamēr citu – par neveiksmīgāku. Šāda pretstatījuma rezultātā mainās pati aprakstīšanas valoda un līdz ar to

arī valoda, kurā mēs apjēdzam savu tikumisko identitāti. «Antitētiskās kritikas manifestā» darbā «Bailes no ietekmes» Blūms raksta: «Kritika ir slēpto ceļu, kas ved no viena dzejoļa pie cita, izzināšana.»²¹ Patiesa dzejas vēsture ir vēstījums par dzejniekiem, kas cieš no citiem dzejniekiem, gluži tāpat kā patiesa biogrāfija – vēstījums par ciešanām, ko rada ģimenes locekļi vai apkārtējie. Kritikai, pēc Blūma domām, jābūt pragmatiskai un pretstatošai – interpretācijas pretstatījumam autora sākotnējai iecerei. Ja par dzejnieku priekšgājējiem var saukt dzejniekus, tad kritiķu situācija ir sarežģītāka, jo viņu priekšgājēji ir gan dzejnieki, gan kritiķi, tātad arī bailes no ietekmes ir divkāršas. Baiļu pārvarēšanu Blūms raksturo kā procesu, kura pakāpes ir: (I) poētiskā pārļausšanās, kur mācekļi uzdrošinās labot sava priekšgājēja kļūdu, kuru šķietas pamanījis; (II) nepilnību identifikācija priekšteča daiļradē kopumā, to izcēlums un atspoguļojums kritiskā apcerējumā; (III) noliegums jeb mēģinājums atbrīvoties no priekšteča poētiskās ietekmes; (IV) demonizācija jeb izsmiešana; (V) askēze jeb atgriešanās pie priekšgājēja pēc šķīstījošā vientulībā pavadīta laika; (VI) mirušo atgriešanās jeb priekšgājēja pārspēšana un asimilācija, jauna, oriģināla kritiskā vārdu krājuma radīšana un kritiķa radošā pašrealizācija.

Kaut arī Blūmu vispirmām kārtām interesē kritiķa attiecības ar literatūrkritikas tradīciju un vēsturi, viņa piedāvāto sešpakāpju shēmu var izmantot arī, lai raksturotu kriticisma problēmu neopragmatismā. Tas iespējams tāpēc, ka, no vienas puses, literatūra Blūma–Rortija–Fiša izpratnē ir ne tikai rakstnieku veikums, tā aptver arī publicistiku, filosofiskus, ekonomiskus, politiskus, juridiskus, socioloģiskus, etnogrāfiskus sacerējumus, dabaszinātniskus traktātus, kuriem ir nozīmīga loma jaunu racionalitātes paradigmu tapšanā. No otras puses, tas iespējams tāpēc, ka dažādas ievirzes domātājus vieno interese par kultūras kriticismu, valodas praksi, vārdu krājumiem (vārdnīcām) un aprakstīšanas modeļiem, klasisko pragmatisko tēmu ievietošanu mūsdienu amerikāņu izteikti neviendabīgās filosofiskās dzīves kontekstā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ *Bernstein R. J. Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds // The New Constellation: The Ethical – Political Horizons of Modernity/Postmodernity.* – Cambridge, 1992. – Pp. 323–340.
- ² *West C. The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism.* – Madison, 1989. – P. 5.
- ³ *Rorty R. Philosophy without Principles // Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism.* – Chicago, 1985. – Pp. 132–138.
- ⁴ *Fish S. Consequences // Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism.* – Chicago, 1985. – Pp. 107–131.
- ⁵ *Bloom H. How to Read and Why.* – London, 2000.
- ⁶ *Bloom H. Agon: Towards a Theory of Revisionism.* – Oxford, New York, 1982. – P. 16.
- ⁷ *Ibidem.* – P. 19.
- ⁸ *Bloom H. Agon: Towards a Theory of Revisionism.* – Oxford, New York, 1982. – P. 43.
- ⁹ *Rortijs R. Nejaušība, ironija un solidaritāte.* – Rīga, 1999.
- ¹⁰ *Bloom H. Agon: Towards a Theory of Revisionism.* – Oxford, New York, 1982. – P. 129.
- ¹¹ *Блум Х. Карта перечитывания.* – Екатеринбург, 1998. – С. 145.
- ¹² *Bloom H. Agon: Towards a Theory of Revisionism.* – P. 21.
- ¹³ *Блум Х. Карта перечитывания.* Екатеринбург, 1998. – С. 192.
- ¹⁴ *Ibidem.* – С. 195.
- ¹⁵ *Thomas Pynchton's Gravity's Rainbow.* Ed by *H. Bloom.* – New York, 1986.
- ¹⁶ *Блум Х. Карта перечитывания.* – Екатеринбург, 1998. – С. 161.

¹⁷ Bloom H. *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. – Oxford, New York, 1982. – P. 171.

¹⁸ Блум Х. Страх влияния. – Екатеринбург, 1998. – С. 11.

¹⁹ Rortijs R. Nejaušība, ironija un solidaritāte, Rīga, 1999. – 63. lpp.

²⁰ *Ibidem*. – 49. lpp.

²¹ Блум Х. Страх влияния. – Екатеринбург, 1998. – С. 81.

SUMMARY

The Philosophy of neopragmatism plays a substantial role in the present-day American intellectual milieu. The revival of interest in inherently pragmatic themes, such as power, freedom of creative self-realization, provocation, and societal processes, is due to the quest for national philosophical roots, on one hand. On the other hand, it is facilitated by the urge to come to terms with the philosophical, ethical, and aesthetic dilemmas of the times, or, in other words, by the question: What does it mean to profess pragmatism now? The pragmatic *ethos* is characterized by five interrelated substantive themes, identified by Richard Bernstein: (1) anti-foundationalism; (2) a thoroughgoing fallibilism; (3) the social character of the self and the need to nurture a critical community of inquirers; (4) the awareness and sensitivity to radical contingency and chance; and (5) plurality. Nevertheless, these recurring themes alone cannot account for the fact that neopragmatism is the extremely broad playground attracting thinkers as diverse as Richard Bernstein, Martha Nussbaum, Stanley Fish, Richard Rorty, Cornel West, Harold Bloom and others. Moreover, most of them would not call themselves neopragmatists. Then the natural question arises: Do they have anything in common at all?

The present article demonstrates that one of the overlapping themes that effectively helps to narrow down the interpretive possibilities is the one of criticism and, more specifically, culture criticism. According to C. West. American pragmatism is less a philosophical tradition putting forward solutions to perennial problems in philosophy and more an ongoing cultural commentary or set of interpretations that aim at explaining America to itself at a particular historical moment. Culture criticism in America goes way back to the first coming onto the stage of pragmatism in the person of Ralph Waldo Emerson as early as in the 19th century. R. Rorty's conception of the ironist and H. Bloom's conception of the strong poet in a certain sense relies on the Emersonian vision of the organic intellectual.

This poses the logical question about the critical strategies and critical vocabularies: Are they particular or universal, contextual or universal, descriptive or analytic? The answer to it in the neopragmatic way is given in H. Bloom's theory of revisionism and R. Rorty's theory of redescription.

Key words: pragmatism, neopragmatism, culture criticism.

Par dažām postmodernisma tendencēm sociālajos priekšstatos par zinātņi un zinātnieka sociālo atbildību

About Some Postmodern Tendencies in the Social Representations of Science and the Social Responsibility of Scientists

Viesturs Renģe

Latvijas Universitāte

Pedagoģijas un psiholoģijas fakultāte

Jūrmalas gatve 74/76, Rīga, LV-1083

E-pasts: viesturs.renge@lu.lv

Rakstā īsi aplūkota postmodernisma ietekme uz sociālajām zinātnēm, sniegts priekšstats par zinātņi kā sociālu konvenciju. Analizētas atšķirības starp sociālo konstrukcionismu un sociālo priekšstatu teoriju. Parādīti atšķirīgi sociālie priekšstati par zinātņi, aplūkojot atsevišķas Latvijas zinātnieku publikācijas. Izvirzīts jautājums par zinātnieku sociālo atbildību mūsdienu Latvijas sabiedrībā.

Atslēgvārdi: postmodernisms, sociālais konstrukcionisms, sociālie priekšstati par zinātņi.

Postmodernisma tradīcija ir izaicinājums 18. gs. apgaismības laikmeta «modernistiskās» domāšanas mantojumam. Cilvēks vairs netiek uzskatīts par Visuma centru ar neierobežotām racionālajām spējām un progresā iespējām. Postmodernisma tradīcija sociālajā psiholoģijā tiek dēvēta par «sociālo konstrukcionismu» (*social constructionism*).¹

Sociālā konstrukcionisma pamatprincipus ir izstrādājis amerikāņu psihologs Kenets Gergens (*Gergen*), kas, līdzīgi citiem postmodernisma teorētiķiem, ar zinātņi saprot sociālo konvenciju, kura ir izveidojusies Rietumu kultūrā noteiktā vēsturiskā periodā. Zinātne ir viena no daudzajām sociālajām konvencijām, kura var pretendēt uz patiesību tikpat lielā mērā kā citas sociālās konvencijas – mitoloģija, folklorā, okultisms. Sociālajā psiholoģijā viņš izvirzīja divus uzdevumus: esošās sociālās psiholoģijas dekonstruēšanu un postmodernisma psiholoģijas konstruēšanu.²

Sekojojot Ž. Deridā (*Derrida*), M. Fuko (*Foucault*) un Ž. Lakāna (*Lacan*) iedibinātajai tradīcijai, tiek saskatītas pretrunas sociālās psiholoģijas tekstos un atklātas slēptās varas attiecības.³ Sociālais konstrukcionisms parāda, kā sociālās psiholoģijas aksiomas palīdz uzturēt negodīgu ekonomisko resursu un varas sadali. Pēc K. Gergena domām, līdzšinējie sociālās psiholoģijas pieņēmumi satur rasistiskas vērtības, sludina egoistisku vai narcistisku dzīvesveidu, noliedz alternatīvas Rietumu individuālistiskajam dzīvesveidam. Empīriskā zinātne nav prognostiska praktiskās dzīves situācijās. Cilvēka pētīšana mākslīgi radītos laboratorijas apstākļos, neņemot vērā sociālo kontekstu, nevar kalpot par pierādījumu kādai teorijai. Tiek ignorēts tas apstāklis, ka zinātnes metodoloģija nosaka to,

kādas zināšanas tiks iegūtas, nevis atklāj tās.⁴ Eksperiments nav «neitrāls» – tā dalībnieki piedalās tajā ar saviem personiskajiem uzskatiem un attieksmēm, savu ideoloģiju. Tiek kritizēts pieņēmums, ka dati ir neitrāli attiecībā pret teoriju un tāpēc var tikt attiecināti uz «reālās pasaules» īpašībām. No sociālā konstrukcionisma viedokļa nepastāv novērošana tīrā veidā. Jebkura novērošanā ir jau esošs skatījuma punkts, vienalga, vai to nosaka teorētiskā pieeja, vai arī tas izveidojies iemācīšanās un akulturācijas rezultātā.⁵

Kādas vadlīnijas tiek piedāvātas jaunās sociālās psiholoģijas konstruēšanai? Kvalitatīvajiem un interaktīvajiem pētījumiem ir jāizstāj līdzšinējās eksperimentālās un statistiskās pētījumu metodes.⁶ Galvenā vieta pētījumos ir jāierāda diskursu analīze (*discourse analysis*), retorikai (*rhetoric*) un etoģēnikai (*ethogenics*).

Diskurss sociālā konstrukcionisma kontekstā iekļauj sevī visus verbālās interakcijas veidus (gan formālos, gan neformālos) un visu veidu rakstītos tekstus.⁷

Retorika no sociālā konstrukcionisma viedokļa ir diskursa pārliecināšanas aspekts. Sociālā psiholoģija pēc savas būtības ir retoriska, pārliecināšana, tāpēc attieksmju un kognitīvo struktūru pētīšanas vietā ir jāpievēršas retoriskajām atklāsmēm. «Jaunā retorika» (*the new rhetorics*) pievēršas valodas pārliecināšanas aspektiem, it īpaši saistībā ar pašas psiholoģijas valodu un valodu, kurā cilvēki formulē savus uzskatus par sociāliem jautājumiem. Zinātniskie teksti nav neitrāli «realitātes» apraksti, tie ir retoriski, tiecas pārliecināt lasītājus. Zinātnisko tekstu analīze no retorikas viedokļa mēģina atklāt tos teorētiskos pieņēmumus, kurus tekstu autori izmanto kā neapstrīdamus. Sociālie psihologi var pētīt domāšanu diskusiju grupās, analizējot valodu, kura tiek izmantota argumentācijai.⁸

Etoģēnika ir pieeja sociālās mijiedarbības pētījumos. Tā akcentē diskursa analīzi, aplūko darbību nozīmi no darbojošos personu viedokļa kā pašu būtiskāko šo darbību zinātniskajā izpratnē. Etoģēnikas pamatlicējs ir amerikāņu psihologs Roms Harre (*Harre*).⁹ Analīzes objekti parasti ir darbību epizodes noteiktā kulturālā kontekstā, piemēram, iesauku izmantošana, uzrunas formas agresīvas rīcības gadījumā u. tml. No etoģēnikas viedokļa tiek apšaubīta kontrolējamo eksperimentu ekoloģiskā validitāte (tiek ignorēta eksperimenta kā sociālās epizodes īpašā daba, eksperimenta dalībniekiem netiek dota iespēja izmantot savus resursus, piemēram, apspriest notiekošā jēgu; eksperimenta dalībnieki tiek uztverti kā pasīvi «subjekti»). Etoģēnikā tiek izvirzītas alternatīvas pozitīvistiskajai eksperimentālajai sociālajai psiholoģijai, pievēršoties sociālās identitātes, personiskās identitātes un ķermeņa izjūtas sociālās konstruēšanas jautājumiem.

Saskaņā ar sociālā konstrukcionisma pieeju, ir jāpēta ikdienā izmantojamās praktiskās zināšanas, to kvalitatīvie un lingvistiskie aspekti. Zināšanas ir jāvērtē pēc to pragmatiskuma, – vai tās palīdz sasniegt visas sabiedrības interesēm nozīmīgus mērķus, nodrošina sabiedrības labklājību.

Sociālajai psiholoģijai ir jādod savs ieguldījums valodas kā galvenā savstarpējo attiecību uzturēšanas līdzekļa attīstīšanā. Pētījumu jēdzieniem ir jābūt atbilstošiem kultūrai, teorētiskajām idejām ir jāpiešķir taustāmība, tām ir jābūt dzīvīgām noteiktas kultūras ietvaros.¹⁰

Sociālā konstrukcionisma idejām tuva ir franču psihologa Serža Moskoviči (*Moskoviči*) sociālo priekšstatu (*social representations*) teorija.

Sociālie priekšstati ir veselā saprāta «teoriju» formā sabiedrībā vispārpieņemtas sociālas idejas, kuru galvenā funkcija ir padarīt pasauli jēgpilnu un atvieglot komunikāciju. Sociālie priekšstati «nepārstāv vienkārši «uzskatus par», «tēlus» vai «attieksmes pret», bet gan «teorijas» un zināšanu «nozāres», kas gatavas atklāt un organizēt realitāti».¹¹ Tie ir īpaša veida atskaites punkti, kas nodrošina perspektīvu, no kuras indivīds vai grupa var

vērot un interpretēt notikumus, situācijas utt. Šie atskaites punkti balstās uz jēdzieniem, ko cilvēks izmanto komunikācijā ar citiem indivīdiem.

Pats sociālā priekšstata jēdziens ir Emīla Dirkema socioloģiskā jēdziena «kolektīvā psihe» sociāli psiholoģiskā adaptācija. E. Dirkems uzskatīja, ka sociālos faktus var iedalīt sabiedrības «materiālajā substrātā» (iedzīvotāju blīvums, savstarpējo kontaktu biežums un intensitāte, komunikācijas kanāli u. tml.) un «kolektīvajos priekšstatos» – kolektīvajā jeb kopējā apziņā (zinātne, reliģija, mīti, telpas un laika kategorijas utt.). Tos, pēc Dirkema domām, ir iespējams pētīt ar objektīvām metodēm, līdzīgi kā tas ir dabaszinātnēs.¹² Moskoviči konkretizē Dirkema pieeju – jāpēta jaunu zināšanu apgūšana un to apvienošanās ar jau esošajām zināšanām komunikācijas ceļā. «Ar sociālajiem priekšstatiem mēs saprotam jēdzienu, apgalvojumu un skaidrojumu kopumu, kurš rodas ikdienas dzīvē starppersonu komunikācijas gaitā. Mūsu sabiedrībā tie ir tradicionālo sabiedrību mītu un ticējumu ekvivalents; var teikt, ka tie ir «veselā saprāta» mūsdienu versija.»¹³

Sociālie priekšstati tiek ģenerēti ar «noenkurošanas» (*anchoring*) un objektivācijas (*objectification*) palīdzību. «Noenkurošana» ir nosaukšana un līdz ar to arī kategorizācija. Pateicoties tai, objektu var atšķirt no citiem objektiem, piedēvēt tam noteiktas īpašības, aprakstīt. Pats objekta nosaukums rada zināmas asociācijas un attieksmi, piemēram, psihoanalīzē ikdienas sarunās tiek apzīmēta kā grēksūdze. Objektivācija ir process, ar kura palīdzību nepazīstami, abstrakti viedokļi, idejas un tēli tiek pārvērsti konkrētās un objektīvās «veselā saprāta» realitātēs. Tēli no domas elementiem kļūst par realitātes elementiem. Objektivācija ir abstrakciju pārvēršana kaut kā tādā, kas ir taustāms, dabā pastāvošs, gandrīz fizisks. Piemēram, «kompleksi» un «neirozes» tiek uztverti kā kādas reāli pastāvošas būtības, kas ietekmē un apdraud cilvēkus.¹⁴

Objektivācija var izpausties personificēšanas (*personification*), metaforizēšanas (*figuration*) un ontoloģizēšanas (*ontologizing*) veidā.¹⁵ Personificēšana ir idejas saistīšana ar konkrētu personību, piemēram, psihoanalīzē – Freids. Metaforizējot apzīmējums, abstrakcija tiek saistīta ar konkrētu metaforu, piemēram, apziņa un zemapziņa – augša un apakša. Ontoloģizēšanas procesā teorētiskam jēdzienam tiek piešķirtas fiziskas īpašības, tas tiek padarīts par kaut ko reāli pastāvošu. Piemēram, neiroze tiek uztverta kā kaut kas tāds, kas attīstās pašā cilvēkā un pamazām pārņem viņu savā varā.

Sociālo priekšstatu teorija veidojās, pētot priekšstatus par psihoanalīzi Francijas sabiedrībā 20. gs. 50. gados. Turpmākie pētījumi tika veltīti priekšstatiem par slimībām un veselību. Pēdējos desmit gados sociālo priekšstatu pētījumu sfēra ir strauji paplašinājusies. Tiek pētīti sociālie priekšstati par nacionālo identitāti, demokrātiju, Visumu, intelektu u. c.

Lai gan sociālo priekšstatu pētījumi ir sākušies arī Amerikā un Austrālijā, tomēr galvenokārt tie tiek veikti Eiropā. Tas apstiprina Vilema Duāza (*Doise*) konstatētās atšķirības amerikāņu un eiropiešu sociālpsiholoģiskajos pētījumos. Amerikāņu sociālā psiholoģija galvenokārt analizē atsevišķa indivīda sociālās izziņas mehānismus un indivīdu mijiedarbību konkrētās situācijās. Sociālie psihologi Eiropā savos pētījumos cenšas ņemt vērā indivīdu sociālo pozīciju atšķirības, piederību dažādām grupām, ideoloģijas noteikto indivīda uzskatu, vērtību un normu sistēmu. Pats S. Moskoviči uzskata, ka sociālo priekšstatu pētījumiem ir jānovērš līdz šim pastāvējušī vienpusība sociālās izziņas psiholoģijā, pievēršanās tikai abstraktām sociālās informācijas apstrādes likumsakarībām.

S. Moskoviči sociālo priekšstatu teorijā var saskatīt vairākas ar sociālo konstrukcionismu kopīgas iezīmes: fokusēšanās uz sociālo diskursu, pievēršanās «veselā saprāta» pētījumiem, lingvistisko aspektu uzsveršana, sociālā konteksta nozīmes pasvīturošana,

ideja par sociālo priekšstatu veidošanos sociālās konstruēšanas ceļā. Ņemot vērā šīs iezīmes, S. Moskoviči teoriju varētu uzskatīt par «maigākā» sociālā konstrukcionisma – kontekstuālā konstrukcionisma – paveidu. Atšķirībā no radikālā konstrukcionisma, kuru pārstāv K. Gergens, kontekstuālais konstrukcionisms uzskata, ka dabas pasaulei piederošās zināšanas nav tikai sociāla konvencija, tās rodas kontaktā ar reālo pasauli.¹⁶

Tomēr gan K. Gergens, gan pats S. Moskoviči noliedz sociālo priekšstatu teorijas saistību ar sociālo konstrukcionismu. Pēc Gergena domām, S. Moskoviči teorija ir tikai «pārrakstīta» sociāli kognitīvā paradigma sociālajā psiholoģijā. Līdz ar to pret kognitīvo pieeju vērsta kritika tiek attiecināta arī uz sociālo priekšstatu teoriju.¹⁷

Pats Moskoviči cenšas norobežoties gan no sociāli kognitīvās pieejas, gan no sociālā konstrukcionisma. Pēc viņa domām, kognitīvie psihologi nesaskata būtiskas atšķirības starp individuālajiem priekšstatiem un sociālajiem priekšstatiem, par nozīmīgākiem uzskatot pirmos. Sociāli kognitīvajā pieejā pieņemtajā sociālo stereotipu paradigmā «no stereotipiem brīvi» zinātnieku uzskati un zināšanas («patiesības») tiek pretstatīti sabiedrībā izplatītajiem «veselā saprāta» viedokļiem, kuri ir jāvērtē kā nepilnīgi un kļūdaini. Ne mazāk kritiski Moskoviči ir noskaņots pret sociālo konstrukcionismu, kurš, pēc Moskoviči domām, pēc savas būtības neatšķiras no pozitīvisma, ko tas kritizē. Kritizējot empīrismu, tiek izmantota empīriskā balstīšanās uz novērojumiem un diskursu analīzi. Aprakstoša pieeja ir raksturīga arī pozitīvismam, arī pozitīvistu (Puankarē) uzskata, ka teorijas ir jāvērtē nevis pēc to «objektīvā patiesīguma», bet gan pēc to noderīguma. Pārmetot pozitīvismam pretenzijas uz patiesības monopolu, sociālais konstrukcionisms pats pretendē uz «vienīgās pareizās» pieejas statusu. Moskoviči secina, ka līdz ar to sociālā konstrukcionisma radikālisms ir tikai šķietams.¹⁸

Moskoviči sociālo priekšstatu pieeja ļauj pievērsties cilvēku ikdienas domāšanas un izpratnes pētījumiem, no vienas puses pārvarot tradicionālo empīrisko pētījumu ierobežotību (balstīšanos galvenokārt uz standartizētām aptaujas lapām un laboratorijas eksperimentiem), no otras puses – nesaraucot saikni ar mūsdienu sociālās psiholoģijas vadlīnijām.

Moskoviči norāda, ka viens no sociālo priekšstatu veidošanās cēloņiem ir cilvēku mēģinājums sev saprotamā veidā izskaidrot zinātnes atklājumus un teorijas.¹⁹ Lielākā daļa sociālo priekšstatu pētījumu apraksta, kā zinātniskie priekšstati un jēdzieni pārvēršas vienkāršotos, ikdienā lietojamos sadzīviskos priekšstatos, kuri savukārt veido pamatu jaunas informācijas asimilācijai. Tajā pat laikā arī pati zinātne ir sociālo priekšstatu objekts. Tieši zinātnei veltītu sociālo priekšstatu pētījumu ir ļoti maz.

Moskoviči raksta par diviem atšķirīgiem «visumiem» ar atšķirīgiem skatījumiem uz sabiedrību. Konsensuālajā visumā (*consensual universe*) sabiedrība tiek uztverta kā vienlīdzīgu un brīvu indivīdu grupa, kurā katrs ir pilnvarots runāt grupas vārdā. Tas nozīmē, ka nevienam nav tiesību pretendēt uz ekskluzīvu kompetenci, katrs darbojas kā «amatieris» jebkurā sfērā: politikā, medicīnā, izglītībā utt. «Šodien šī pasaule ir institucionalizēta klubos un kafejnīcās, tāpat kā kādreiz «salonos» un akadēmijās.»²⁰ Šādās vietās notiekošās sarunas uztur sociālās attiecības, ļauj indivīdiem dalīties savos iespaidos un idejās. Reificētajā jeb lietišķotajā visumā (*reified universe*) sabiedrība ir dažādu lomu sistēma, kurā tās dalībnieki nav vienlīdzīgi. Viņu kompetence nosaka tiesības darboties kā politiķiem, ārstiem vai pedagogiem. Sabiedrību veido dažādu organizāciju sistēma ar savām lomām un noteikumiem. Šādā sistēmā jebkura neskaidrība un nenoteiktība ir jāpārvar, līdz viss kļūst skaidrs, precīzs un viennozīmīgs. Ar zinātņu palīdzību mēs saprotam priekšmetisko visumu, sociālie priekšstati attiecas uz konsensuālo visumu.

Kā redzams, arī Moskoviči pieņem, ka to, kas ir zinātne, visi saprot vairāk vai mazāk vienādi (vismaz attiecinot to uz «priekšmetisko visumu»). Tāpat tiek pieņemts, ka zinātne ir kaut kas tāds, ko cilvēki respektē un iespēju robežās cenšas izprast, iekļaujot zinātniskos jēdzienus ikdienas priekšstatos.

No vienas puses, tiek apšaubīts zinātnes (ar to saprotot pozitīvistiski empīrisko zinātni) «monopoltiesības» uz patiesību, no otras puses, jēdziens «zinātne» tiek attiecināts uz ļoti plašu zināšanu un priekšstatu loku (okultās zinātnes, ezotēriskās zinātnes, astroloģija utt.).

Plašsaziņas līdzekļos piebildes «zinātnieki uzskata...», «zinātnē ir pierādīts...» ir saņemamas ar visdažādākā rakstura un izcelsmes informāciju. Tas uzskatāmi liecina par to, cik daudznozīmīgs šādā kontekstā ir zinātnes jēdziens. Viedokļu daudzveidība par zinātni ir raksturīga arī pašu zinātnieku videi. Latvijā tā sevišķi spilgti sāka izpausties pēc neatkarības atjaunošanas.

LU zinātnisko rakstu 590. sējums²¹ ir adresēts psiholoģijas un citu specialitāšu studentiem, doktorantiem un pasniedzējiem. Rakstu krājuma atbildīgā redaktore M. Vidnere (toreiz LU docente, tagad LU profesore, habilitētā psiholoģijas doktore) savā priekšvārdā norāda uz nepieciešamību «izstrādāt uz ezotērisko un garīgi ētisko sistēmu bāzes balstītus parapsiholoģijas zinātniskos metodoloģijas pamatus. Šai sistēmai jābūt vērīgai uz notiekošo parādību cēloņu un to kompleksās iedarbības izpēti pretstatā vulgāri socioloģiskajiem un uz seku analīzi balstītajiem priekšstatiem».²² Kā tiek solīts rakstu anotācijā, tie arī sniedz «ezotērisko zinātņu neizkropļotu informāciju»: «Priekšmetu psiho-enioloģisko īpašību loma un novērtēšanas iespējas» (M. Vidnere), «Par kosmisko faktoru ietekmi uz cilvēka temperamentu un raksturu» (S. Vronskis), «Par dažiem kristālu metafizisko īpašību okultajiem aspektiem» (J. Līrs). Rakstu krājumā tiek izklāstītas enioloģijas (no vārda «energoinformācija») galvenās atziņas. Tiek piedāvāts «izstrādāt jaunu, no pašreiz izmantotā principiāli atšķirīgu, precīzu Zemes planetārā ķermeņa modeli (pamatojoties uz kopējo ģeokristālisko un telpiski kardiodālo koncepciju), to izmantojot kā darba ķermeni, kurš strādā pēc bioenergoinformatīvās rezonanses ar Zemi principa».²³

Krājuma raksti atšķiras pēc savas stilistikas. Līdzās iepriekšējam citātam kā citas stilistikas paraugu var piedāvāt šādu fragmentu: «Eksistē vesela varza ļaunu un ārkārtīgi godkārtīgu cilvēku, kas apzināti izvēlējušies ļaunuma «melno» ceļu. Uz planētas tumsas hierarhijai ir savas pārstāvniecības – melnās ložas, kurām ir daudz apakšnodaļu un ierindas izpildītāju, kuri izpilda savu niecīgo kņaziņu ļauno gribu. Tagad ar velnišķīgu izveicību viņi cīnās pret Patiesību tikai vienkārša apsvēruma dēļ – tās uzvaras gadījumā viņi zaudēs pārāk daudz. Reiz viņu noziedzīgās rīcības un ļaužu lielākā vairuma nolaidības dēļ gāja bojā leģendārā Atlantīda. Šodien šo pašu cēloņu dēļ mūs sagaida līdzīgs atrisinājums. Melno magu iedarbība dzīvajām radībām ir ārkārtīgi kaitīga un bīstama, jo tie cenšas ievadīt indi visiem, kas vien spējīgi evolucionēt. Lai radītu negatīvos laukus pēc psihotrono ieroču iedarbības metodes, šī neredzamā fronte strādā izsmalcināti. Pēc gudro pareģojuma, nākotnes apgaismotā cilvēce ar augstāko soda mēru valstī noteikti sodīs tos, kuri nonākuši uz «melnā» ceļa.»²⁴ Krājumu recenzējusi habilitētā medicīnas zinātņu doktore profesore K. Sedleniece, ar to apstiprinot savu viedokli par šo rakstu atbilstību zinātniskuma kritērijiem Latvijā.

Kopš 1995. gada Māra Vidnere ir Amerikas Reliģisko un psihisko pētījumu akadēmijas (*The Academy of Religion and Psychological Research*) locekle. Šīs akadēmijas pētījumu sfēra ir paranormālās parādības, dzīve pēc nāves, kosmiskā apziņa, spiritisms, mistiskie pārdzīvojumi.²⁵ Savos pēdējos darbos M. Vidnere ir pievērsusies jaunai, netradicionālai

zinību sfērai – ortobiotikai. Ortobiotika ir «zinības par saprātīgu dzīvesveidu, kurā skaists, labais, fiziskais ķermenis un gars atrodas harmoniskā saskaņā un darbojas kā cilvēka sistēmas veidojošie nosacījumi».²⁶

Cita Latvijas zinātniece, psiholoģijas doktore asociētā profesore G. Svence aicina pievērsties «jaunā viļņa» psiholoģijai, kura atsakās no tradīcijas, ka par zinātnisku ir uzskatāms tikai tas apgalvojums, kas pierādāms empīriski. Pēc viņas domām, «jaunā viļņa» perspektīvas atklāj krievu psihologu (B. Anaņjeva, A. Bodaļova, A. Krilova, Ņ. Kuzminas u. c.) izstrādātā akmeoloģija – «mācība par **akmi** (sengr. *akmē* – virsotne, smaile, attīstības potenciāla kulminācija, ziedēšana, radošo spēku virsotne). Akmeoloģija pēta attīstībā esoša indivīda pozitīvo resursu kulmināciju brieduma periodā.»²⁷ Zinātniece gan norāda, ka akmeoloģija «klasiku mīlošo psihologu vidē» pagaidām tiek tikai daļēji pieņemta.

Tradicionālos priekšstatus par zinātni aicina pārskatīt arī dabaszinātnieki un matemātiķi. LZA akadēmiķis fiziķis E. Siliņš raksta par domu un uzskatu plurālisma nepieciešamību zinātnē: «Lai sabiedrības izdzīvotu, ir jānostiprina to imunitāte pret «vienīgajām patiesībām» un to sludinātājiem.»²⁸ Zinātnei ir jāvadās no četru esamības pasaļu kvaternitārā modeļa, kurā «ietverta Materiālā Pasaule un trīs Gara Pasaules. Šīs trīs Gara Pasaules veido atbilstoši *Kosmiskā* Gara Pasaule, Cilvēka *Subjektīvās apziņas* Gara Pasaule un Cilvēces garīgās kultūras mantojuma *Objektīvo zināšanu* Pasaule.»²⁹

Pēc LZA akadēmiķa matemātiķa A. Buiķa domām, nodarbošanās ar ezotēriju bagātina ar jaunām, radošām idejām zinātnē. Kā piemēru viņš min Krievijas Dabaszinātņu akadēmijas akadēmiķu A. Akimova un G. Šipova atklātos «torsionu laukus», kuri apstiprina ezotērijas un zinātnes saistību.³⁰ *Dr. habil. phys. J. Tambergs* atzīmē, ka «nav nejaušība, ka šī neparastā teorija ir radīta tieši Krievijā. Rietumu pasaules racionālos sasniegumus (ļoti sarežģītais fizikālā vakuuma teorijas matemātiskais aparāts) tā apvieno ar Austrumu pasaules intuitīvo atziņu par ideālās un materiālās pasaules dziļo vienotību (torsionu lauku neparastās īpašības un to saistība ar ideālo pasauli). Krievija atrodas Rietumu un Austrumu reliģisko tradīciju un kultūru krustpunktā, un krievu kosmisma filosofiskā virziena idejas caurstrāvo G. Šipova, A. Akimova un viņu līdzstrādnieku darbus».³¹ A. Buiķis nosoda Krievijas Zinātņu akadēmijas uzsākto cīņu pret «pseidozinātnēm», uzskatot to par ilgstošā totalitārisma gadu radītajām aprobežoti materiālistiskās domāšanas sekām. Diemžēl šādas kļūdas, pēc A. Buiķa domām, atkārtoti zinātnieki Latvijā (V. Detlovs, G. Raņķis), kuri paliek pie vispārpieņemtajiem uzskatiem.

Iepriekš minēto autoru zinātniskie grādi un akadēmiskie amati ir uzsvērti tāpēc, lai pasvītrotu to, ka šie pētnieki pārstāv Latvijas vadošos zinātniekus sociālajās un dabaszinātņu nozarēs. Pievērsšanās intuitīviem cilvēka dvēseliskās būtības meklējumiem un noraidoša attieksme pret dabaszinātņu (it īpaši fizikas) metodoloģijas izmantošanu psiholoģiskajos pētījumos, bez šaubām, vērojama ne tikai Latvijas sabiedrībā. To var uzskatīt par sekošanu humānistiskās psiholoģijas tendencēm, kuras savās radikālākajās izpausmēs tiecas attīstīt misticismu un okultismu. Lai arī akadēmiskā amerikāņu psiholoģija cenšas norobežoties no «transpersonālās» psiholoģijas, daudziem misticisma un okultisma pārstāvjiem, «Jaunā laikmeta» mācības sekotājiem ASV ir arī zinātniskie grādi un akadēmiskie amati.

Ņemot vērā, ka daļa Latvijas zinātnieku turpina apšaubīt astroloģijas, ezotērijas, okultisma un «Jaunā laikmeta» ideju zinātniskumu, kritiski uztver akmeoloģijas, torsionu lauku u. c. «jaunā viļņa» teorijas, var secināt, ka Latvijas zinātnieku aprindās pašlaik pastāv ļoti atšķirīgi uzskati par «zinātniskumu» un tā kritērijiem.

Pretrunīga attieksme pret zinātņi pašlaik ir raksturīga Latvijas sabiedrībā kopumā. No vienas puses, pastāvīgi tiek uzsvērts zinātnes un tās attīstības nozīmīgums, zinātne tiek uztverta kā vienīgā objektīvās patiesības paudēja. Tajā pat laikā zinātnei atvēlētais finansējums valsts budžeta ietvaros salīdzinoši ir viens no mazākajiem Eiropā. Tiek izvirzītas augstas prasības augstākajai izglītībai, zinātniskajiem pētījumiem un publikācijām, bet bieži vien «zinātniskuma» kritēriji atšķiras no starptautiski pieņemtajiem. Rodas iespaids, ka atsevišķām cilvēku grupām ir sava, specifiska zinātnes izpratne, savi kritēriji «iekšējai lietošanai» šajās grupās.

No otras puses, aizvien biežāk tiek apšaubīta zinātnes «visspēcība», nereti tiek norādīts uz mūsdienu zinātnes bezspēcību cilvēkam būtiskāko jautājumu risināšanā, it īpaši garīgajā sfērā.

Diezgan droši var apgalvot, ka pašreiz Latvijas sabiedrībā ir atšķirīgi priekšstati par zinātņi un tās nozīmīgumu. Tāpēc būtu svarīgi noskaidrot, kā cilvēki saprot zinātņi un kāda ir viņu attieksme pret to. Šī raksta autors kopā ar Ivaru Austeru ir veikuši pētījumu: «Latvijas augstskolu studentu un docētāju sociālie priekšstati par zinātņi». Pētījuma dalībnieki bija 263 dažādu fakultāšu studenti un 26 psiholoģijas docētāji no vairākām Latvijas augstskolām. Kā jau to varēja sagaidīt, par zinātnes «etalonu» joprojām kalpo fizika un matemātika. Kā mazāk «zinātniskas» tiek vērtētas sociālās zinātnes (ekonomika, psiholoģija), bet it īpaši humanitāras zinātnes (vēsture, filosofija). Lielākā daļa respondentu uzskata, ka astroloģija ir «zinātniskāka» nekā sociālās un humanitārās zinātnes.³² Te gan jāatzīmē, ka, vismaz pētījuma autoriem par zināmu pārsteigumu, liela daļa aptaujāto neatšķir astroloģiju no astronomijas, uzskatot, ka astroloģija ir astronomijas praktiskā izmantošana. Vairumam respondentu zinātne saistās ar «mācību» vai «gudrību», bet konkrēti psiholoģija – ar «intuīciju» un «dzīves gudrību», nevis ar empīriskiem pētījumiem.³³ Veiktais pētījums liecina, ka arī akadēmiskajā augstskolu vidē pastāv dažādi, savstarpēji atšķirīgi priekšstati par zinātņi un zinātniskumu.

Var pieņemt, ka daudzi, vārdos piesaucot zinātņi, neuzskata, ka zinātne Latvijā varētu būtiski ietekmēt viņu dzīvi. Lielai daļai zinātne ir kaut kas ar skolas gadiem saistīts vai arī tas, ar ko nodarbojas kaut kur ārzemēs. Cik lielā mērā paši zinātnieki Latvijā veicina zinātnes nozīmīguma izpratni? Vai ezotērisko virzienu meklējumi atbilst mūsdienu zinātnes vadlīnijām, vai arī tie ir vairāk vērtējami kā mēģinājumi ar savu oriģinalitāti iekarot popularitāti sabiedrībā?

Lai gan zinātnisko grādu un akadēmisko nosaukumu piešķiršanai ir izvirzītas pietiekami stingras prasības, joprojām pastāv lielas iespējas tās izpildīt tikai formāli. Tas nodrošina pieticīgu, bet stabilu ienākumu avotu un stāvokli sabiedrībā. Šādi formāli veiktie pētījumi un publikācijas nostiprina uzskatu, ka zinātne pastāv pašu zinātnieku interešu un vajadzību apmierināšanai. Ja postmodernisms zinātnē tiek interpretēts kā iespēja jebkuru pieeju un izpratni dēvēt par «zinātnisku», rodas jautājums par zinātnieku sociālo atbildību. Sociālais konstrukcionisms kritizē «tradicionālo» zinātņi par aktuālo sociālo problēmu ignorēšanu. Tam zināmā mērā varētu piekrist, bet pārspīlēts relatīvisms zinātniskuma kritērijos var veicināt zinātnieku bezatbildību sabiedrības priekšā. Vai astroloģijas un citu ezotērisko mācību pasludināšana par zinātņi sekmēs sociālo problēmu risināšanu? Ir pienācis laiks nopietnai diskusijai par zinātnes un zinātnieku lomu mūsdienu Latvijas sabiedrībā.

ATSAUCES UN PIEZĪMES

- ¹ *Smith N. W.* Current Systems in Psychology. History, Theory, Research, and Applications. – New York, 2001.
- ² *Gergen K. J.* Relations and relationships: Soundings in Social Construction. – Cambridge, 1994.
- ³ *Woods T.* Beginning Postmodernism. – Manchester, 1999.
- ⁴ *Gergen K. J.* Social constructionism // *Concise Encyclopedia of Psychology*. Ed. by *R. J. Corsini* and *A. J. Auerbach*. – New York, 1998. – Pp. 217–218.
- ⁵ *Semin G. R.* Social constructionism // *The Blackwell Encyclopedia of Psychology*. Ed. by *A. S. R. Manstead* and *M. Hewstone*. – Oxford, 1996. – Pp. 546–554.
- ⁶ *Kvale S.* Postmodernism // *Concise Encyclopedia of Psychology*. Ed. by *R. J. Corsini* and *A. J. Auerbach*. – New York, 1998. – Pp. 669–670.
- ⁷ *Potter J., Wetherell M.* Discourse in Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour. – London, 1987.
- ⁸ *Billig M.* Rhetoric // *The Blackwell Encyclopedia of Psychology*. Ed. by *A. S. R. Manstead* and *M. Hewstone*. – London, 1996. – Pp. 479–481.
- ⁹ *Harre R.* Social Being. – Oxford, 1979.
- ¹⁰ *Gergen K. J.* Social constructionism // *Concise Encyclopedia of Psychology*. Ed. by *R. J. Corsini* and *A. J. Auerbach*. – New York, 1998. – Pp. 832–833.
- ¹¹ *Moscovici S.* On social representations // *Social Cognition*. Ed. by *J. P. Forgas*. – London, 1981. – Pp. 181–210.
- ¹² *Graumann C. F.* Introduction to a history of social psychology // *Introduction in Social Psychology. A European Perspective*. Ed. by *M. Hewstone, W. Stroebe* and *G. M. Stephenson*. – Oxford, 1996. – Pp. 2–23.
- ¹³ *Moscovici S.* On social representations // *Social Cognition*. Ed. by *J. P. Forgas*. – London, 1981. – P. 181.
- ¹⁴ *Moscovici S.* The phenomenon of representations // *Social Representations*. Ed. by *R. Farr* and *S. Moscovici*. – Cambridge, 1984. – Pp. 1–35.
- ¹⁵ *Moscovici S.* and *Hewstone M.* Social representations and social explanations: from the «naive» to «amateur» scientist // *Attribution Theory: Social and Functional Extensions*. Ed. by *M. Hewstone*. – Oxford, 1983. – Pp. 98–125.
- ¹⁶ *Smith N. W.* Current Systems in Psychology. History, Theory, Research, and Applications. – New York, 2001.
- ¹⁷ *Gergen K. J.* – www.nsu.ru/psych/internet/bits/mosc
- ¹⁸ *Moscovici S.* Social representations theory and social constructionism, 1997. – www.nsu.ru/psych/internet/bits/mosc
- ¹⁹ *Moscovici S.* The phenomenon of representations // *Social Representations*. Ed. by *R. Farr* and *S. Moscovici*. – Cambridge, 1984. – Pp. 1–35.
- ²⁰ *Ibidem.* – P. 21.
- ²¹ Psihohigiēnas nozīme cilvēka personības attīstībā. *M. Vidneres* redakcijā. // LU Zinātniskie raksti. – Rīga, 1994. – 590. sēj.
- ²² *Ibidem.* – 5. lpp.
- ²³ *Ibidem.* – 79. lpp.
- ²⁴ *Ibidem.* – 69–70. lpp.
- ²⁵ www.lightlink.com/arpr/
- ²⁶ *Garleja R., Vidnere M.* Psiholoģijas un sociālās uzvedības aspekti ekonomikā. – Rīga, 2000. – 233. lpp.
- ²⁷ *Svence G.* Akmeoloģijas pieteikums // *Psiholoģijas pasaule*, 2003, Nr. 2. – 20.–23. lpp.
- ²⁸ *Siliņš E.* Lielo patiesību meklējumi. – Rīga, 1999. – 481. lpp.
- ²⁹ *Ibidem.* – 446. lpp.
- ³⁰ *Buiķis A.* Vai mēs esam tie, kas mēs esam. – Rīga, 2001.
- ³¹ *Ibidem.* – 215. lpp.
- ³² *Reņģe V., Austers I.* Social Representation of Science among University Students and Teachers in Latvia // *Baltic Journal of Psychology*, 2003, No 2 – Pp. 20–30.
- ³³ *Reņģe V., Austers I.* Social Representations of Science and Psychology: Anchoring and Personification // *Baltic Journal of Psychology*, 2004. No 1 – Pp. 5–13.

SUMMARY

The postmodern tradition in social psychology is represented as social constructionism, developed by Kenneth Gergen. Science in this tradition is understood as one of the social conventions which could pretend to be the truth to the same degree as the other social conventions, such as mythology, folklore, and occultism. Traditional positivistic science is being criticized for its apology of the Western individualistic way of living, not approaching actual social problems. Social constructionism calls for the use of qualitative methods, such as discourse analysis, rhetoric and ethogenics, instead of the experimental and mathematical methods used in positivistic science and academic psychology as well.

Social representation theory, elaborated by Serge Moscovici, stands close to these ideas, but is quite different at the same time. Moscovici criticizes Gergen for the controversy: by denying existence of «absolute truth» he himself pretends to be the only one who has a true approach. In Moscovici's theory social representations are social ideas, shared in society in a form of common sense «theories» – they are a kind of modern myths. Their main function is to make the world meaningful and to facilitate communication between people. By processes of anchoring and objectification they allow one to turn as yet abstract theories and ideas into the realities of common sense. For example, psychoanalysis elicits an association with confession and so becomes understandable by common sense. Moscovici and his followers have done much research on different kinds of social representations (psychoanalysis, health and illness, intelligence, national identity etc.) during the last decades. These studies show how a «reified universe» (scientific theories and ideas) is turning into a «consensual universe» (common sense understanding). The theory of social representation implicitly assumes that only one point of view exists, what does the science mean. But, according to the postmodern approach, the word «science» is used in a very broad sense. The occult teachings, esoteric knowledge, astrology etc could also be regarded as «science» in this broad and poorly defined sense.

Scientists themselves have very different views on what science is nowadays. This is also characteristic in Latvia after regaining independence. These untraditional views can be found in the social and the natural sciences as well. Papers based on astrology, esoteric teachings and occultism have been published as a «true psychology» in the scientific papers of the University of Latvia. Some of the leading Latvian physicists and mathematicians call for the union of esoteric and scientific knowledge, for turning to the world of the «Great Cosmic Spirit», for fighting against the Western «rational and materialistic» thinking.

The author of this article, in collaboration with Ivars Austers, has studied the social representations of science and psychology among university teachers and students. The results showed that astrology is regarded as more «scientific» than psychology and philosophy.

If postmodernism in science is interpreted as a possibility to regard nearly every approach and understanding as «scientific», the question about the social responsibility of scientists is raised. Even if the critic of traditional positivistic science is correct, should the New Age ideas be the alternative to it? The time has come for serious discussion about the role of science and scientists in Latvian society.

Key words: postmodernism, social constructionism, social representations of science.

AUTORI

Dr. phil. **Andris Rubenis** ir Latvijas Mākslas akadēmijas Filozofijas katedras vadītājs un profesors; specializējies ētikas vēstures un mūsdienu praktiskās ētikas jomā; daudzu zinātnisku darbu autors; sarakstījis mācību grāmatas par Eiropas kultūras vēsturi no antīkās pasaules līdz mūsdienām.

Mg. phil. **Gunārs Brāzma** ir Latvijas Lauksaimniecības universitātes Filozofijas katedras lektors; specializējies bioētikā.

Ivars Neiders ir Latvijas Universitātes doktorants, Rīgas Stradiņa Universitātes Humanitāro zinātņu katedras lektors. Lasījis lekciju kursu par antīko filosofiju Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātē. Interesu loks – antīkā filosofija, ētikas teorija un ētikas vēsture, rīcības teorija.

Mg. phil. **Ieva Lapinska** ir Latvijas Universitātes Filozofijas nodaļas doktorante; specializējusies ētikas, feminisma teorijas un mūsdienu franču filosofijas jomā.

Dr. phil. **Skaidrīte Lasmane** ir Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas katedras profesore; specializējusies ētikas vēstures, mūsdienu ētisko teoriju un praktiskās ētikas jomā; publicējusi daudz zinātnisko rakstu par ētiku.

Mg. phil. **Artis Svece** ir Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas katedras lektors; specializējies praktiskajā filosofijā un psihes filosofijā.

Dr. phil. **Algirdas Degutis** ir Lietuvas ZA Filozofijas institūta vadošais pētnieks, kura intereses saistītas ar lingvistisko filosofiju un mūsdienu liberālisma teoriju. Divu monogrāfiju autors. Daudzu zinātnisko rakstu autors un tulkotājs.

Dr. phil. **Timo Aireksinens** ir Helsinku universitātes Sociālās un morālās filozofijas katedras vadītājs (*Department of Social and Moral Philosophy University of Helsinki*); specializējies politiskās filosofijas, liberālisma teorijas un praktiskās ētikas jomā. Daudzu monogrāfiju un zinātnisko rakstu autors, regulāri lasa lekciju kursus LU Praktiskās filozofijas katedrā.

Dr. phil. **Olli Laukola** ir Helsinku universitātes Sociālās un morālās filozofijas katedras docētājs (*Department of Social and Moral Philosophy University of Helsinki*); specializējies sociālās ētikas un mūsdienu liberālisma teorijas jomā; daudzu zinātnisku darbu autors. Vairākus gadus lasījis lekcijas LU Praktiskās filozofijas katedrā.

Dr. habil. phil. **Māra Rubene** ir Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas katedras vadītāja, profesore, kuras zinātnisko interešu lokā ir estētikas vēsture, mūsdienu estētikas filosofiskās problēmas, mūsdienu franču filosofija, kā arī kultūras vēstures un teorijas studijas. Estētikas un mūsdienu franču filosofijas tēmām veltītu zinātnisku rakstu un monogrāfijas «No tagadnes uz tagadni» (R., 1995) autore.

Dr. phil. **Jeļena Celma** ir Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas katedras docente; specializējusies estētikas jomā, kā arī krievu filozofijā; daudzu zinātnisku rakstu autore, sarakstījusi divas mācību grāmatas estētikā.

Mg. phil. **Ieva Kolmane** ir Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes Praktiskās filozofijas katedras lektore; specializējusies estētikā, darbojas arī kā literatūrkritiķe un tulkotāja.

Mg. phil. **Rinalds Zembahs** ir Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks; specializējies fenomenoloģijā un mūsdienu franču filozofijā, īpašu uzmanību pievēršot ķermeniskuma un tehnikas problēmām. Žurnālā «Karogs» publicējis vairāk nekā 10 rakstu par latviešu literatūras jautājumiem.

Velga Vēvere ir Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta pētniece; specializējusies filozofijas vēstures un mūsdienu amerikāņu filozofijas jomās; raksta par eksistenciālisma filozofiju (S. Kirkegors un P. Tillihs), amerikāņu neopragmatismu.

Dr. psych. **Viesturs Reņģe** ir Latvijas Universitātes Pedagoģijas un psiholoģijas fakultātes profesors; specializējies personības, sociālajā un organizāciju psiholoģijā; vairāku grāmatu autors.

Latvijas Universitātes raksti 687
Filosofija, 2005

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas ielā 5, Rīga, LV-1010
Tālrunis 7034535