



LATVIJAS  
UNIVERSITĀTE



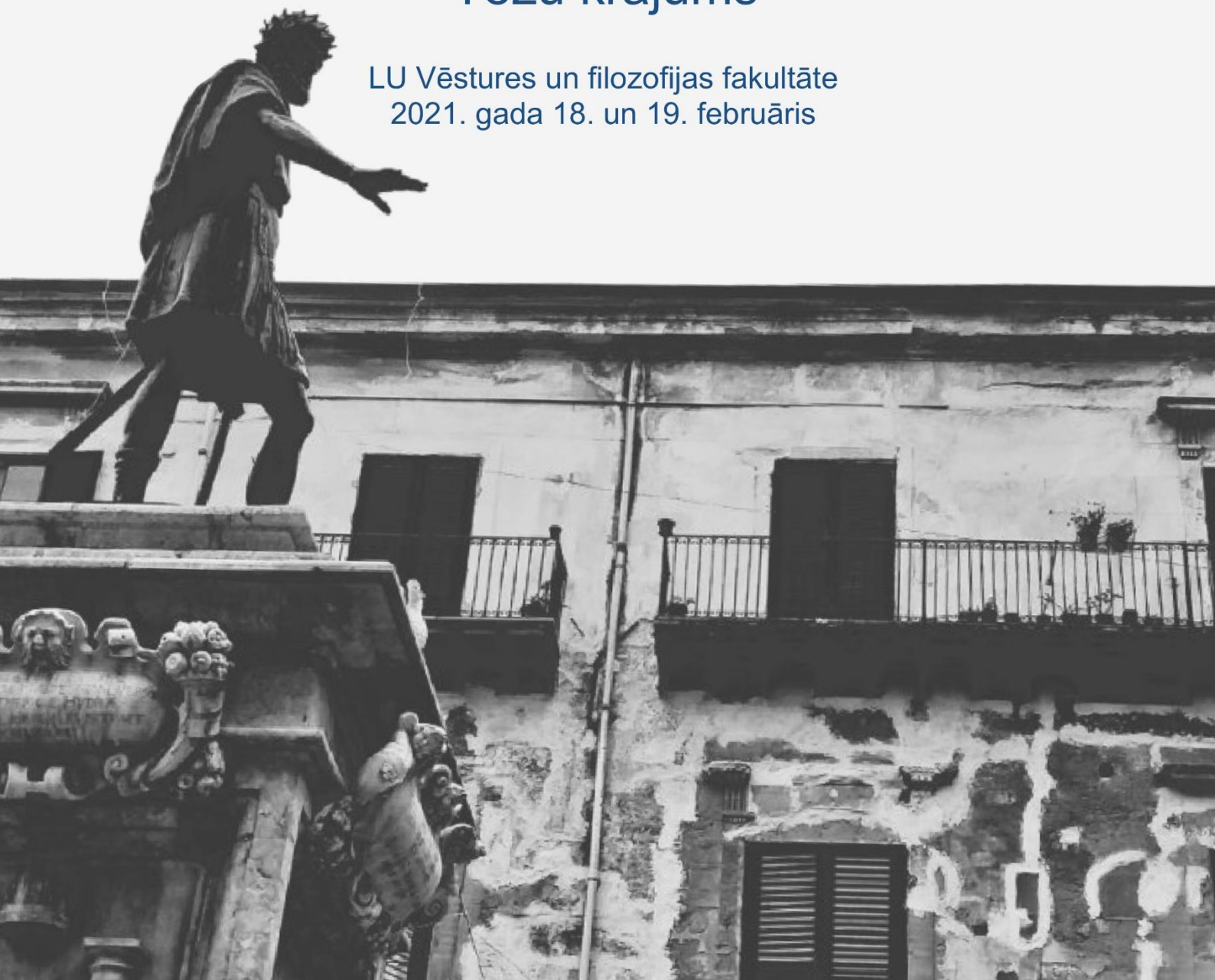
LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES  
UN FILOZOFIJAS  
FAKULTĀTE

# Latvijas Universitātes 79. starptautiskās zinātniskās konferences

Filozofijas doktorantu sekcija

## ĀRKĀRTĒJĪBA UN NORMALITĀTE Tēžu krājums

LU Vēstures un filozofijas fakultāte  
2021. gada 18. un 19. februāris





LATVIJAS  
UNIVERSITĀTE



LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES  
UN FILOZOFIJAS  
FAKULTĀTE

# Latvijas Universitātes 79. starptautiskās zinātniskās konferences

Filozofijas doktorantu sekcija

## ĀRKĀRTĒJĪBA UN NORMALITĀTE Tēžu krājums

LU Vēstures un filozofijas fakultāte  
2021. gada 18. un 19. februāris

RĪGA 2021

**Anotācija.** Latvijas Universitātes 79. starptautiskās zinātniskās konferences ietvarā 2021. gada 18. un 19. februārī notika Vēstures un Filozofijas fakultātes filozofijas doktorantu sekcija “Ārkārtējība un normalitāte”. Doktorantu filozofijas sekcijā piedalījās dažādu programmu maģistrantūras un doktorantūras studenti, līdz ar viņiem arī Vēstures un filozofijas fakultātes pasniedzēji, akadēmiķi un LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieki.

Krājumā ir publicētas 23 tēzes, kas apkopo organizētajā konferences sekcijā “Ārkārtējība un normalitāte” nolasītos referātus. Tēzēs ir iespēja iepazīties ar doktorantu filozofijas sekcijas tēmas aktualitāti 21. gadsimta šķērsgriezumā, kā arī, kā ideja par ārkārtējību un normalitāti ir attīstījusies epistemoloģijā, apziņas filozofijā, ētikā, sociālajā filozofijā un vēsturē.

**Annotation.** As part of 79th International Scientific Conference of the University of Latvia, on the 18th and 19th February 2021, the philosophy doctoral students’ section “Exceptionality and Normality” of the Faculty of History and Philosophy took place. In the section participated masters and PhD students of various programs, as well as lecturers of the Faculty of History and Philosophy, researchers of the Institute of Philosophy and Sociology of the University of Latvia and other academics.

The collection contains 23 theses, which summarize the reports read in the organized section of the conference “Exceptionality and Normality”. Theses provide an opportunity to familiarize with the topicality of the subject of the section in the cross-section of the 21st century, as well as how the idea of exceptionality and normality has developed in epistemology, philosophy of consciousness, ethics, social philosophy, and history.

Krājuma sastādītājas: Kitija Mirončuka, Marta Valdmane

Tehniskais redaktors: tēžu autori, Kitija Mirončuka, Marta Valdmane

Vāka noformējumam izmantots Kitijas Mirončukas personīgā fonda foto “Piemineklis Čarlzam V, Polermo, Sicīlija”

ISBN 978-9934-18-672-1

© Tēžu autori, 2021  
© Kitija Mirončuka, Vāka dizains, 2021  
© Latvijas Universitāte, 2021

# Saturs

## Pats un citi: vērtību nepārtrauktība

<b>Pāris piezīmes par Platona “Valstsvīru” pandēmijas kontekstā</b>	7
Laura Bitiniece	
<b>Atgriešanās kustības veidi kultūrā – no Homēra līdz Džoisam</b>	11
Olga Senkāne	
<b>Stoicisma filosofijas modernizācija: Lorensa Bekera pieeja un priekšlikumi</b>	14
Gita Leitlande	
<b>Morāles un cildenā attiecības Imanuela Kanta darbā “Spriestspējas kritika”</b>	17
Edijs Šauers	
<b>Dabiskā likuma normalitāte: cilvēktiesību tvērums Žaka Maritēna filosofijā</b>	20
Jurģis Klotiņš	
<b>Reliģijas vieta plurālistiskajā publiskajā sfērā</b>	23
Jānis Meļņikovs	
<b>Nenosacītais izņēmums viņpus suverenitātes</b>	27
Igors Gubenko	
<b>Sevis un citu izkļaušana kā sociālā normalitāte</b>	29
Marta Valdmane	
<b>Viņpus normālā un ārkārtējā dialektikas: kā gan ar to saistīti ir lāči?</b>	32
Anne Sauka	
<b>Atļautā vardarbība: sastopoties ar pretrunām</b>	36
Kitija Mirončuka	
<b>Jaunā pasaule un biopolitika. Dažas piezīmes</b>	39
Igors Šuvajevs	

## Normalitāte: pārmaiņas un iespēju vēriens

<b>Cilvēka tēls patiesības spogulī</b>	42
Zane Ozola	
<b>Apstāties, lai padomātu: Hanna Ārente par filozofu un darbību</b>	43
Elvīra Šimfa	

<b>Filozofija kā slimība un noziegums</b>	46
Reinis Vilciņš	
<b>Valodas ārkārtējība / ārkārtējības valoda</b>	49
Māra Rubene	
<b>Histērija – normāla ārkārtas pieredze: differences feminisma skatījums</b>	52
Ilze Andresone	
<b>Kas ir gaudēni? Nespējīgie latviešu publicistikā 18. gs. beigās-20. gadsimta otrā pusē un attieksme pret tiem kā laikmeta atspoguļojums</b>	55
Anastasija Smirnova	
<b>Par centra un perifērijas izjūtu izmaiņām pandēmijas laikā – eko-fenomenoloģiskais skatījums</b>	58
Maija Kūle	
<b>Kritiskā izglītība kā cīņa par ne-normālo demokrātiju</b>	64
Jānis Gaņģis	
<b>“Autentiska” uzvedība sociālajos tīklos pandēmijas laikos</b>	66
Juris Šleiers	
<b>Terorisma pētniecības ierobežojumi un fenomenoloģiskās, hermeneitiskās filozofijas risinājumi</b>	70
Māris Kūlis	
<b>Paradokss profesionālā sporta vērtībās: spēju anormalitāte iepretim konkurences normalitātei</b>	74
Toms Stepīņš	
<b>“Melnie gulbji”, kas falsificē “normālas situācijas”</b>	77
Vsevolods Kačans	

**Pats un citi: vērtību nepārtrauktība**

## Pāris piezīmes par Platona “Valstsvīru” pandēmijas kontekstā

Laura Bitiniece

Domājot par ārkārtējību, nonācu pie tādiem atslēgas vārdiem kā piekrišana un piespiešana, lēmumu pieņemšana vai nepieņemšana, nokavētais un paspētais, laba un slikta komunikācija ar sabiedrību, politiķis un brīvība. Citādi formulēti, šie vārdi atrodami Platona darbā “Valstsvīrs”, un, to pārļausot, interesantā veidā izgaismojas kāda doma, ko es centos noformulēt ja ne gluži pavasarī, tad noteikti rudens beigās, kad tik acīmredzami, taču politiski kūtri un negribīgi sākās apjaušana par Covid-19 t. s. otro vilni. Tas ir jautājums par politiķa lomu jeb, kā to sauktu Platons, par *politikē technē* jeb politiķa mākslu/prasmi. Kāpēc es to sasaistu ar ārkārtējību? Manuprāt, mūsu acu priekšā ir notikusi pārvērtība, *status quo* izmaiņas tieši attiecībā uz *politikē technē*, kādu Latvijā to bijām pieraduši uztvert un izprast. Un ļoti iespējams, ka ne tikai Latvijā.

Referātā tiek skatīti trīs *politikē technē* aspekti — konflikti sabiedrībā, *kairos* jeb pareizais brīdis un likuma politiskā autoritāte. Tiek norādīts, kas tajā visā šķiet ārkārtējs un interesants pandēmijas kontekstā.

Tāpat dialogā “Valstsvīrs” sarunas pamatā ir mēģinājums gan nošķirt *politikos* no visiem citiem ekspertiem un zinātniekiem valstī, tas ir, definēt *politikē technē* specifisko saturu, gan arī ar zināmu metaforu palīdzību vizualizēt to, kā ir izprotams politiskās prasmes darbības veids jeb *modus operandi*.

“Jo patiesai politikē technē pašai nepiederas veikt praktiskus uzdevumus, bet gan vadīt (*archein*) tos, kam ir spēja tos paveikt, jo tai ir zināms, kad ir pareizais laiks (*egkairos*) iekustināt svarīgākās lietas un kad tam ir nepareizais laiks (*akairos*). Un pārējiem jārikojas, kā tiem noteikts.” (Pol. 305c–d) Atsauksšanās uz citiem zinātniekiem jeb ekspertiem notiek vienā pavisam konkrētā veidā, proti, valstsvīram jāzina *kairos* jeb izšķirošais mirklis pareizai rīcībai un lēmumu pieņemšanai.

Dialogā rodami vairāki piemēri, kas uzrāda, ka vienmēr ir kāds pareizais brīdis karot vai atkāpties, tāpat kā pareizais brīdis pārliecināt ar retorikas spēku vai piespiest ar valstisku autoritāti (Pol. 304d–e).<sup>1</sup> Ne rētors, ne ģenerālis tikai savas specifiskās zināšanas ietvaros nevar

<sup>1</sup> Un arī piespiešanas jautājums — jautājums par brīvības ierobežojumiem un piekrišanu, kas tik būtisks arī pandēmijas kontekstā — arī šis jautājums valstiskā līmenī Platona tekstā atklājas tikai saistībā ar *kairos prasībām*. Piespiešanas un *kairos* piemērs saistāms ar medicīnu. Līdzīgi, kā ārsts var sacīt, ka ir nepieciešama kāda manipulācija, bērns var baidīties no iegriezuma un pretoties. Vecāki mēģinātu viņu pārliecināt vai piespiest, ja tas apdraud viņa dzīvību. Arī kā pieaugušie mēs varam nepieņemt ārsta norādījumus, bet tas ir cits jautājums. Mūsu nepieņemšana nemazina ārsta autoritāti un to, ka viņam ir objektīva taisnība. Ja pacients atsakās un mirst, tā ir viņa izvēle, bet tas nenonāk pretrunā ar to, ka ārsts zināja *kairos*. Par piespiešanu — jāatceras, ka aiz katra likuma stāv spēks, piespiešana, sankcijas. Tas bieži aizmirstas.

noteikt, kad viņa prasme vislabāk liekama lietā. Ja skatām valsti tādu, kā Platons to ataino darbā “Valstsvīrs”, parādās aina, kurā vienmēr kaut kas sākas un kaut kas apstājas, kaut kas tiek iniciēts un tad pārtraukts, kaut kas tiek pielietots un no kaut kā atturas, kaut kas dzimst un mirst<sup>2</sup> — tā ir ļoti dinamiska, krāsaina un dzīva aina.

Kāds tad ir valstsvīra darbības veids? *Politikē technē* tiek salīdzināta ar aušanu. Aušanas metafora sevī ietver arī jautājumu par pretēju viedokļu, pretēju tikumu, pretēju uzskatu apvienošanu valstiskā līmenī. Dialoga beigu daļa izteikti pievēršas jautājumam par politisku konfliktu, kas var rasties sabiedrībā, tai sadaloties opozicionārās nometnēs, sadaloties grupās ar fundamentāli citādiem skatījumiem uz to, ko patiesībā *šajā brīdī* pieprasa *politikē technē*, proti, kādi ir pareizie valstiskie lēmumi, īpaši spriedzes brīžos un jautājumos, kas var izšķirt dzīvību un nāvi. Lai arī Platona sniegtais konflikta piemērs ir par došanos militārā kampaņā, tas pielāgojams arī strīdiem un domstarpībām par masku valkāšanu, distances ievērošanu un vakcināciju pandēmijas apstākļos.

Nepieciešams norādīt, ka “Valstsvīrs” ir unikāls tieši tāpēc, ka lasītājs beidzot sastop Platonu, kura politiskā interese ir pietuvinājusies cilvēku pasaules realitātei, tā teikt, nepilnīgajai materiālajai pasaulei, laiciskajai dinamikai. Un tajā viņš ir ieraudzījis gan sabiedrībā vienmēr potenciāli esošo konfliktu, gan to, ka *politikē epistēmē* jeb specifiskā politiskā zināšana nevar aprobežoties ar ideju, šo nemainīgo un mūžīgo konceptu zināšanu, bet tai jābūt iesaistītai ikdienas dinamiskajās norisēs.

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

<sup>2</sup> Lane, M. (1998) *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 195–196.



Politikim ir jāizprot šī konflikta struktūra un cēloņi, kā arī jāapzinās, ka abām grupām ir taisnība, tikai *kairos* ir nepareizs (Pol. 307e–308b). Būtiski, ka apjausma par *kairos* dzimst tieši sabiedrības sadarbībā, ko valstsvīrs panāk, saaužot kopā opozicionāru viedokļus. Platons šeit nerunā par to, ka valstsvīrs zina *kairos* kā kādu neatkarīgu, absolūtu zināšanu, bet gan par to, ka viņš spēj apvienot sabiedrības pretrunīgumu, atzīstot gan kritisku laiku drosmi, gan mērenībai, jo “*nekas valstī nevar būt labi, ne privātā, ne publiskā sfērā, ja vien abas šīs grupas nesniedz savu palīdzību.*” (Pol. 311b). Jājautā — vai kas ievērojami mainījies mūsdienās? *Kairos* joprojām nozīmē brīdi, kad bulta ir jāatvelk un loks jānospriego tieši tiktāl, lai, to atlaižot, bulta trāpītu mērķī. Un konflikts sabiedrībā joprojām saprotams kā nespēja atzīt, ka *kairos* jeb izšķirošais brīdis, kas pašam psiholoģiski nešķiet pareizs vai pieņemams, ir objektīvi pienācis jeb *kairos* ir iestājies.<sup>3</sup>

Visbeidzot, neliela piezīme par likuma politisko autoritāti iepretī *politikē technē*: “Likums nekad nevarētu pareizi iekļaut to, kas ir labākais un taisnīgākais visiem cilvēkiem vienlaicīgi [..]. Atšķirības starp cilvēkiem un to rīcību, kā arī fakts, ka gandrīz nekas cilvēku lietās nav stabils, attur jebkuru ekspertu pieņemt vienkāršu lēmumu jebkurā sfērā, kas skar visas lietas un uz ilgu laiku.” (Pol. 294a–b) Valstsvīram nepieciešami likumi, jo viņš var doties prom no valsts (arī Pol. 295e–296a par atgriešanos), kā arī nevar katram pilsonim sēdēt blakus kā vingrošanas skolotājs atlētam (Pol. 295a–b un iepriekš). Taču, kad valstsvīrs ir atgriezies un pievērsies jautājuma risināšanai, neviens likums nevar viņu ierobežot, citādi tas kļūst par šķērsli (Pol. 295b).<sup>4</sup>

Likuma autoritātes apšaubīšana var būt satraucoša, vienalga, vai uzskatām, ka likums reprezentē tradīciju, un tāpēc ir godājams, vai baidāmies no korupcijas un tā, ka valstsvīra kompetence ir nepietiekama, un mūsu priekšā ir nevis īsts valstsvīrs, bet viltvārdis. Tomēr — satraucoši vai ne — interesantais pandēmijas kontekstā te ir tieši Platona novērojums, ka likumi ir grozāmi un maināmi, ja valstsvīrs ir ieradies un pievērsies lietai pats personīgi. Un tieši šī rindkopa man palīdzējusi noformulēt domu par ārkārtējību Latvijas un ne tikai Latvijas situācijā — ir valstsvīra klātbūtne. Klātbūtne, kas nav īsti bijusi izjūtama ikdienā, kad noteicošie ir

<sup>3</sup> Ja drīkst atļauties atsauci uz partikulāriem, tad īpaši spilgti šo cīņu ar *kairos* varam vērot premjera Krišjāņa Kariņa izteikumos: *ir pienācis laiks lemt par, tagad nav īstais laiks, lai.. ir pēdējais brīdis rīkoties, mēs nokavējam, mums vairs nav laika* u. c. ar izšķirošo brīdi saistīti apsvērumi.

<sup>4</sup> Atzīstot, kā raksta Platons, ka īstais valstsvīrs ir retums, iespējams, vien daži vai pat tikai viens visā populācijā (Pol. 297c), jāpieņem, ka likumus mainīt nedrīkst nekad (Pol. 300b–c). Tātad – no vienas puses, mēs lasām argumentāciju par to, ka eksistē kas tāds kā *politikē technē*, ko nevar iegrozīt esošie likumi, bet ierobežo viens vienīgs kritērijs – sasniegt labo (Pol. 296e, 297a–b). No otras puses, argumentācija veltīta tam, lai pārliecinātu, ka likumus mainīt nedrīkst, jo var situāciju tikai pasliktināt. Būtiskā atšķirība ir tajā, ka Platons pēdējo nosauc par “otru labāko” režīmu (Pol. 300b). Pirmais labākais režīms ir tāds, kurā valstsvīrs maina likumus. Taču, tā kā īstais valstsvīrs nekad nav klātesošs, likumus mainīt nedrīkst. (Skat. **Rowe C.** (2004) *The Politicus: Structure and Form. In Form and Argument in Late Plato.* Eds. **C.Gill, M.M.McCabe.** Oxford: Clarendon Press.)

likumi un ierastā normalitāte. *Vadīt darbības iniciēšanu laikā, situēt zināšanas par labo<sup>5</sup> dinamiskā, mainīgā vidē un temporālā plūstumā* — Platona formulētais iegūst zināmu praktisku pieskaņu. Visbeidzot dialoga sarunbiedri vienojas, ka: “Tas, kurš vada visus [citus ekspertus] un likumus, un rūpējas par katru aspektu valsts lietās, un saauž visu kopā vispareizākajā veidā, ir [...] valstsvīrs.” (Pol. 305c–e). Pandēmijas laikā jautājumi par karantīnu, ierobežojumiem un to, kā prioritizēt epidemioloģiskus, ekonomiskus, mentālās veselības un, galu galā, — konstitucionālus lēmumus, precīzi iekļaujas dialoga rāmī. Tieši tāpēc, ka šobrīd ir iespējami salīdzinājumi starp valstīm, kurām klājas labāk vai sliktāk, sabiedrība ir kļuvusi vērīgāka attiecībā pret valstsvīra kompetences temporālo aspektu, proti, ideju par to, ka lēmumi var būt precīzāki vai neprecīzāki to laiciskajā novietojumā.

Kad pandēmija būs beigusies, varbūt kaut kur gaisā plīvos šovbiznesa frāze “*Elvis has left the building*”, proti, mēs redzēsim, ka politiķis atkal ir pametis skatuvi, pametis ēku, viņš vairs nav klātbūtnē un nav klātesošs, un ārkārtējība atgriezīsies pie normalitātes arī šajā aspektā.

---

<sup>5</sup> Valstsvīra mērķis - apvienot visus “uzskatā par to, kas ir skaists, taisnīgs un labs, un kas ir tam pretējs.” (Pol. 309c).

## Atgriešanās kustības veidi kultūrā – no Homēra līdz Džoisam

Olga Senkāne

Atgriešanās kustība jeb virzība atpakaļ kultūrā īstenojas kā pievēršanās kaut kam no jauna. Ierasties iepriekšējā vietā vai atklāt iepriekšējā stāvoklī, kultūrā var visai nosacīti, jo laika distance neļauj uz tām pašām lietām un vietām skatīties tāpat kā iepriekš: tas notiek jau citā laikmetā, ar citu pieredzi, ar citu vērtību bagāžu, citiem to atklājošiem *vārdu krājumiem* (pēc Ričarda Rortija), arī ar citiem nolūkiem. Griezties pretī kaut kam, kas atradies aizmugurē, — nozīmē vienlaicīgi arī novēršanos no kaut kā, salīdzinot, pretstatot, noliedzot. Atgriešanās īstenībā nozīmē atjēgšanos no šķietamā, pievēršanās vien domām liek aizmirst juteklisko utt.

Atgriešanās kustība kultūrā iespējama kā bezgalīgs process, ja tās mērķis ir neaizsniedzams. Vērst skatu atpakaļ uz kādu šobrīd atzītu pagātnes ideālu var cikliski. Ja atpakaļvirzības vēlamais rezultāts nepretendē uz ideāla vai pilnības statusu un ir reāli iespējams, tad kādā brīdī kustība beidzas. Kultūras produkts var simptomātiski apliecināt vai nu dabā noskatītu atgriešanās cikliskumu (kaut kas atkal iestājas, izpaužas, uzrodas u. tml.), vai nu vienreizīgu, neatkārtojamo, neparedzamu cilvēka gribas noteiktu darbību/rīcību. Atklūšanu iepriekšējā vietā (mājās, Ītakā) un stāvoklī (miers pēc Trojas kara) pirmais vārda mākslā īsteno Homēra Odisejs.

Atgriešanās kustībai kultūrā pievērsies vācu Apgaismības rakstnieks un filozofs Frīdrihs Šillers, rodot teorētisko balstu sava drauga un kolēģa Johana Wolfganga Gētes nelielajā apcerējumā “Vienkāršais dabas atdarinājums, maniere, stils” (1789). Gētes daiļrades pētnieki līdz šim nav pamanījuši, ka viņa traģēdijā “Fausts” (1832) iedzīvināts Šillera kultūras virzības modelis ar atgriešanās ciklu priekšplānā. Pētījuma mērķis ir atrast un raksturot atgriešanās kustības veidus kultūrā, izmantojot Šillera apcerējumus “Par naivo un sentimentālo dzeju”, “Vēstules par estētisko audzināšanu” (1795) paustās atziņas. Pētījuma metode ir Hansa Georga Gadamera hermeneitika, kura veidojusies spēcīgā Šillera spēles teorijas ietekmē, tā sniedz instrukcijas laikmetu kultūrinikācijas atklājošās literatūras sapraššanai. Gadamers darbā “Patiesība un metode” (1960) papildina Šillera atziņas ar savām: spēle ir mākslas darba būtmes un patiesības izziņas veids, atbrīvošanās, transformēšanās un **atgriešanās** patiesajā; uztvērējs, nododoties mākslas spēlei, atrod pats sevi; spēle tiek spēlēta bez nolūka un piepūles kā cikliska, sevi atjaunojoša, katreiz citādāk izkārtota **šurpu turpu kustība** [O. S. izcēlums] pašas kustības dēļ u. tml.

Gēte jaunrades metodes un kultūru attīstības posmus izkārtu secīgā, pēctecīgā kāpienā augšup: 1) *vienkāršs atdarinājums* — precīzi kopējot īstenību (saturu), neapzināti tiek attēlotas vispārīgas formas (prāta jēdzieni); 2) *maniere* — atveidojot savu realitāti (saturu), tiek apzināti

attēlotas individuālas formas (savi ideāli vai jēdzieni) ar pretenziju uz to vispārinājumu; 3) *stils* — abu metožu savienojums; uz vispārinājumu pretendējošas individuālas formas (savi ideāli) tiek attēlotas ar atbilstošu — noteikti atpazīstamu un saprotamu īstenības saturu. Apzināti, mērķtiecīgi samierinot sajūtas un domāšanu, ieviešot individuālo un vienlaicīgi saglabājot vispārīgo, iespējams pietuvoties antīkajai pilnībai. *Stils* ir kultūras augstākā iespējamā kāpiena rezultāts kā sava veida atgriešanās pie grieķu īstenotā, bet nekad vairs neatkārtojamā *vienkāršā dabas atdarinājuma*, kas ir negrozāmi palicis apakšā kā apguves vērts pilnības paraugs un turpmākās attīstības pamats, *izejas punkts*.

Gētes *stils* Šillera kultūras horizontālajā virzībā meklē cilvēka dziņu antīko līdzsvaru, tāpēc balansē starp nepieciešamību un brīvību, juteklisko un domājošo. Šillers kultūras kustību raksturo, kā nepārtrauktu ciklisku svārstību *turp un atpakaļ*, aizklīšanu un atgriešanos, jo tas, kas Gētem ir sasniedzama virsotne, Šilleram ir nepārtraukts faustisks kļūdu un zaudējumu ceļš. Nomaldīšanās vienmēr nozīmē pašiniciatīvas, cilvēka gribas noteiktu griešanos atpakaļ uz punktu, no kura kustība sāka. Kultūras jaunrade vienmēr ir līdzsvara (cilvēka pilnības) trūkuma un šī līdzsvara atjaunošanas mēģinājumu liecība. Šillers saskata divus atgriešanās kustības veidus kultūrā: 1) uz izejas punktu (jutekliskums), lai sāktu kustību no pareizā gala; 2) atpakaļ uz vidu no jebkura dziņu (jūtu vai prāta) pola, ja vidum paskriets garām. Ideālais līdzsvars ir vienmēr priekšā (Gētem — aizmugurē vai apakšā) kā nebeidzama *tapšana*, nemitīga dziņu saskaņošanas *spēle*, ja vien vēršas atpakaļ. Kamēr cilvēks izslēdz vienu no dziņām vai apmierinās ar katru pēc kārtas, viņš savu pilnību nesasniedz. Tamdēļ jāspēj griezties atpakaļ pēc paša gribas (vācu: *auf eigene Faust* [O.S. izcēlums] “uz savu roku”).

Šillera skatījumā pāreja no pasīvās sajūtu dziņas pie darbīgās domāšanas un gribas dziņas notiek *estētiskajā* stāvoklī, meklējot un iedzīvinot skaistā formu. Juteklisku cilvēku skaistais aizved pie domāšanas, domājošo — atgriež atpakaļ pie dabas. Mākslas uzburtajā šķietamībā cilvēks ienāk prāta ideju pasaulē, nepametot īstenību. Jaunrade ir vienīgais veids pārrudzēt un mobilizēt abas dziņas, pakāpeniski mācoties aiz *manieres* ideālu daudzveidības ieraudzīt tīrās formas, neatsakoties no pieredzes. Tikai no spēlētāja var izveidoties morālais cilvēks, kurš upurē ne vairs citus (“gribēt” īstenojums), bet sevi (“vajag” īstenojums).

Filozofiskajā daiļliteratūrā no Homēra līdz Džeimsam Džoisam (arī citā un turpmākajā klasikā) vērojamas pēc atkalsavienošanās alkstošas, nereti bezcerīgi izjukušas tēlu *trijības* (pēc Jāņa Raiņa), kas apliecina Šillera raksturotā dziņu līdzsvarojuuma vai svārstības *šurpu turpu* tēlainu atklājumu: Odisejs (jutekliskumu reprezentējošais tēvs), Telemahs (dēls — starpnieks, vidutājs, mākslinieks), Penelope (māte, skaistā formas un brīvības likuma iemiesojums). Šī *trijība* tiecas atgriezties nozaudētajā saskaņā: Lāja, Edipa, Iokastes; Vergīlija, Dantes un Beatrisēs; Hamleta tēva, Hamleta, mātes Ģertrūdes; Fausta, Eiforiona un Helēnas; Rogožina,

kņaza Miškina un Annas Fiļipovnas; Fjodora Pavloviča, Dmitrija Karamazova un Grušeņkas; lorda Henrija, mākslinieka Bazila un Dorianas Greja; Svāna, Marsela, Odetas; Leopolda Blūma, Stīvena Dedala, Mollijas attiecībās. Līdzsvara atgūšana nav iedomājama bez dēla-mākslinieka jeb *spēlmaņa*. Humānisma krīzes simptoms ir tā bojāeja vai nespēja radīt, jo *estētiskajā* stāvoklī aizvien topošā šķituma misija ir meklēt un iestaigāt ceļu uz cilvēka būtību.

## Stoicisma filosofijas modernizācija: Lorensa Bekera pieeja un priekšlikumi

Gīta Leitlande

Stoicisma filosofijas kodols — tās ētika — ir praktiska mācība par to, kā dzīvot laimīgu, piepildītu dzīvi, tostarp, arī grūtībās, arī spēt tikt galā ar strauju apstākļu maiņu. Līdz ar to stoicisma filosofija ir piemērota sniegt atbalstu šajā neparastajā pandēmijas laikā, piemēram: (1) stoicisms stiprina cilvēka garīgo un emocionālo noturīgumu, lai tiktu galā ar dažādiem likteņa pavērsieniem; un (2) stoicisms palīdz ar pasaules uzskatu, apziņu, ka mēs visi esam savstarpēji saistīti. Cīņa pret slimības izplatību to labi parāda.

Izvēlētā pētījuma tēma attiecas uz stoicisma filosofijas modernizāciju, tās pielāgošanu 21. gadsimta aktualitātēm un pasaules izpratnei. Pašreizējais “vilnis” stoicisma filosofijas modernizācijas procesā aizsākās 20. gadsimta pēdējās desmitgadēs un turpinās joprojām, un ir izraisījis interesi par stoicisma mācību ne tikai filosofijas vēstures pētniekiem, bet arī plašākā auditorijā, orientējoties uz tās praktisko pielietojamību. Amerikāņu filosofs Lorens Bekers (*Lawrence Becker*, 1939–2018) ar savu grāmatu “Jaunais stoicisms” ir devis fundamentālu ieguldījumu šī procesa filosofisko aspektu izstrādē, piedāvājot savu skatījumu uz modernizētu, 21. gadsimta pasaules izpratnei piemērotu stoicisma ētikas teoriju.

Pētījuma mērķis ir analizēt L. Bekera unikālo pieeju stoicisma ētikas teorijas aktualizēšanā, kā arī raksturot un izvērtēt svarīgākos L. Bekera priekšlikumus, kas un kāpēc stoīku ētikā būtu saglabājams vai atmetams, pamatojoties uz oriģinālo, antīko stoicismu. Grāmatas uzstādījumā L. Bekers uzdod jautājumu — kāda tagad būtu stoīku ētika, ja stoicisma skola vai tās atbalstītāji, kas sevi sauc par stoīkiem, būtu turpinājuši uzturēt stoicisma filosofiju dzīvu no tās izcelsmes antīkajā Grieķijā līdz mūsdienām. Ar šādu uzstādījumu L. Bekers vēlas parādīt, ka mācība būtu bijusi spiesta adaptēties atkarībā no aktuālajiem domu strāvojumiem, atmet novecojušās atziņas, un izkristalizētos, kas ir tas vērtīgais, kas izdzīvo cauri laikiem. Ņemot vērā, ka stoicisma mācība ir vienota sistēma, ar ētiku, fiziku un loģiku, L. Bekers stoicisma modernizēšanai procesā respektē antīko mācību divējādi: pirmkārt, L. Bekers nepiedāvā radikālas izmaiņas ētikā un, otrkārt, rūpīgi pamato katru atziņu, kura tiek atstāta, modificēta vai noraidīta, un skaidro, kā tā iederas kopējā sistēmā.

L. Bekera piedāvājumā principā paliek visi galvenie antīko stoīku ētikas teorijas postulāti. Piemēram, tikuma īpašā loma (tikums ir nepieciešams un pietiekams, lai nonāktu līdz laimīgai dzīvei; tikumam nav gradāciju — tas vai nu ir, vai nav), ētikai ir jāfunkcionē saskaņā ar loģiku un zinātni, gudrā tēls kā ideāls u. c. Tomēr šo postulātu argumentācija lielākoties ir izstrādāta pa jaunam, vai to izpratne ir modificēta. Vienlaikus L. Bekers nepretendē uz visaptverošu ētikas teoriju, jo nerunā par visiem stoīku ētikas aspektiem, piemēram, stoīka dzīvi sabiedrībā.

Būtiskākā no pamatnostādņēm stoicisma filosofijā, ko L. Bekers noraida, ir stoicisma kosmoloģija jeb fizika. Jo līdz ar zinātnes attīstību stoicisma filosofija būtu adaptējusies līdzī laikam un atmetusi antīkās kosmoloģijas atziņas, kas vairs neatbilst mūsdienu zinātniskajam redzējumam par visumu, un, konkrēti, — zinātne neatzīst teleoloģisku fiziku un bioloģiju. Tomēr L. Bekers, īpaši nedalot, atmet visu stoiķu kosmoloģiju. Bet, atmetot pasaules kārtību, dievus, kauzālismu un visu pārējo stoiķu kosmoloģiju, tiek zaudēta būtiska stoicisma pasaules uzskata daļa: cilvēka saistība ar Visumu un dabu. Tāpat tiek zaudēta arī jēga cilvēku dzīvei (jo nav vairs likteņa, individuāli piešķirto lomu u. tml.). Tāpēc, lai kompensētu plašāka konteksta nepieciešamību, L. Bekers kosmoloģijas vietā ierosina principu: “dzīvot saskaņā ar dabu nozīmē dzīvot saskaņā ar faktiem”<sup>1</sup>. Ar šo L. Bekers vienlaikus gan atmet vajadzību pēc kosmoloģijas, gan no jauna interpretē, ko nozīmē dzīvot saskaņā ar dabu. L. Bekers aicina modernos stoiķus izprast Visuma, cilvēka un konkrētā indivīda iedabu caur empīriskiem faktiem, jaunākajām atziņām astronomijā, fizikā, psiholoģijā u. tml. Šo L. Bekera piedāvājumu var uzskatīt par visas grāmatas paliekošāko un nozīmīgāko devumu moderno stoiķu debatēs.

Lai parādītu, kā no sekošanas faktiem var nonākt līdz normatīviem spriedumiem (ētikai), un, lai izveidotā vispārējā teorija būtu loģiska un normas savstarpēji integrētas, L. Bekers ir izstrādājis normatīvās loģikas priekšlikumu. Normām ir jāizriet tikai un vienīgi no indivīda projektiem, tāpēc L. Bekers uzsver, ka vispārējā teorija vienmēr būs individuāla, nevis absolūta. Turklāt šāda normu izvērtēšana ir jāturpina visu dzīvi, un, prioritizējot normas, ir jāņem vērā visa dzīve un visi iespējamie aspekti kā perspektīva. Rezultāts šai konstrukcijai ir tas, ko L. Bekers sauc par ideālu indivīdu: ideālam indivīdam visas normas, uzskati un projekti ir veiksmīgi integrēti un pilnībā saskaņoti.

Ideālā indivīda ideja ir saistāma ar gudrā tēlu. L. Bekers to sauc par virtuoziāti, kas ir nevis katra indivīda spēju robeža, bet gan cilvēcisko spēju augstākā robeža. L. Bekeram virtuozs indivīds ir sinonīms tikumiskam. Tikumums tāpat ir tas pats, kas virtuoziātes nemitīga pilnveidošana, kas tiek piemērota visam, ko mēs darām, ņemot vērā visus iespējamus aspektus. Līdz ar to arī tikums ir cilvēcisko spēju augstākā robeža, tas ir, — ļoti reti sasniedzams. Jeb, kā L. Bekers precizē — ideāls indivīds ir ar tik augstām prasībām, ka varam to sasniegt tikai uz ierobežotu laiku vai konkrētos apstākļos, bet ne visos. Kritiķi mēdz pārmest, ka šādam ideālam trūkst vilinājuma, to nemaz negribas sasniegt. Šai kritikai L. Bekers īsti neiebilst, vien saka, ka tas nav domāts sasniegšanai, tam var tikai tuvināties. Tieši šāds gudrā tēls kā augstākā virsotne iederas L. Bekera konstrukcijā, tomēr mūsdienu stoicisma sekotājiem, kas praktiski piemēro

<sup>1</sup> **Becker, L.** (2017) *A New Stoicism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 46.

stoicisma atziņas dzīvē, ievērojami pievilcīgāk un saprotamāk būtu, ja varētu uzrādīt konkrētus stoiķu piemērus, tostarp no dzīvajiem.

Modernajiem stoiķiem, tāpat kā antīkajiem, ir jāaizstāvas pret mītiem un aizspriedumiem, kas stoicisma praktizētāju saista ar pasivitāti, visa pieņemšanu un izvairīšanos no emocijām. Modernie stoiķi, arī L. Bekers liek pretī apgalvojumu, ka stoiķis var dzīvot aktīvu, pilnasinīgu dzīvi, kuru cilvēks pats vada un par kuru uzņemas atbildību, un kurā ir arī patīkamas emocijas. Šķiet, visnoturīgākais aizspriedums ir par to, ka stoiķi apspiež savas emocijas, savā ideālā ir neemocionālas būtnes. Emocionalitāte L. Bekeram ir konstruēta iezīme, tāpēc jāveido spēja tās vadīt un kontrolēt. Viņš piedāvā “meistarīgi konstruētu emocionālo dzīvi, kas uzlabo, nevis traucē īstenot visu veidu projektus visu veidu apstākļos”<sup>2</sup>. Mūsdienās stoiķiem tiek īpaši pārmests pieķeršanās trūkums. L. Bekera skaidrojumā arī pieķeršanās ir konstrukcija, kuru jāspēj vadīt. Un šajā gadījumā nevajag domāt tikai par mīlošām attiecībām, bet arī par spēju reflektēt un ierobežot tādas pieķeršanās galējības kā svētie kari, genocīdi un bezierunu lojalitāte. Vienlaikus L. Bekers arī mīkstina antīko stoiķu pieeju, uzskatot, ka emociju vadīšana nav jāīsteno visu laiku, tikai jāspēj pārņemt kontrole pār tām, kad nepieciešams.

L. Bekera grāmatai ir nozīmīga loma modernā stoicisma domā, lai arī, protams, ne visi piekrīt šim stoicisma modernizēšanas piedāvājumam, tomēr novērtē L. Bekera fundamentāli teorētisko pieeju. Vispārējā tendence lielākajai daļai mūsdienu stoiķu ir mīkstināt antīko stoiķu dogmas, bet ar lielu cieņu pret mācību. Bekers principā arī iekļaujas šajā plūsmā, lai gan — ne vienmēr viņa piedāvātā ētikas teorija ir mazāk strikta un nelokāma.

---

<sup>2</sup> **Becker, L.** (2017) *A New Stoicism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 108–109.



## Morāles un cildenā attiecības Imanuela Kanta darbā “Spriestspējas kritika”

Edijs Šauers

Imanuela Kanta (*Immanuel Kant*) darbs “Spriestspējas kritika” ir veltīts estētikai un teleoloģijai. Kants, aplūkojot estētikas tēmas, analizē, kādi ir nosacījumi, lai par kaut ko varētu apgalvot, ka tas ir skaists, un, piemēram, kas ir māksla, ģēnijs u.tml. Turklāt Kants arī aplūko, kas ir cildenums, un kā tiek izprasta cildenuma izjūta.

Atšķirībā no līdzgaitniekiem Kants nošķir skaisto un cildeno, tai pašā laikā apgalvojot, ka cildenais ir skaistā atsevišķs gadījums. Lai gan “Spriestspējas kritikā” galvenokārt tiek iztirzātas iepriekš minētās tēmas, tomēr Kants pievēršas arī citām tēmām, to skaitā cildenuma attiecībām ar morāli.

Morāles un cildenuma attiecības “Spriestspējas kritikā” (SPK)<sup>1</sup> ir kompleksas un sarežģītas. No vienas puses, Kanta izpratne par cildenuma vispārnozīmību ir pamatota ar morāles jēdzienu un prāta idejām. Tas atklāj, ka subjekts ir apveltīts ar praktisko brīvību, un tam ir morāls aicinājums. No otras puses, Kants pietiekami skaidri nošķir estētikas un morāles spriedumus. Līdz ar to šeit varam uzdot jautājumu, kā cildenums atklāj brīvību un ietekmē morāles īstenošanu?

Lai gan Kants spriedumu par cildenumu pakļauj līdzīgai analīzei, kā spriedumu par skaisto (kvantitāte, kvalitāte, relācija, modalitāte), viņš ievieš papildus nošķirumu starp matemātisko un dinamisko cildenumu. Pirmais attiecas uz iztēles nespēju priekšstatīt absolūti lielo dabā, otrs — uz dabas baisuma izjūtu<sup>2</sup>.

Matemātiski cildenais ir tas, kas ir absolūti dižens. Absolūti dižens ir diženums, kas pārsniedz jebkuru salīdzinājumu. Šajā gadījumā cildens ir tas, salīdzinot ar kuru, viss cits ir niecīgs. Tam nav mēroga. No tā izriet, ka cildenais nav meklējams dabas lietās, bet tikai idejās. Iztēlei piemīt virzība uz bezgalību, bet prātam — prasība pēc absolūtas totalitātes kā reālas idejas, tāpēc veidojas spēju neatbilstības sajūta, kas rosina kādas pārjutekliskas spējas izjūtu. Līdz ar to cildens ir nevis dabas objekts, bet subjekta dvēseles noskaņojums.

Svarīgs ir SPK 27. paragrāfs, kurā Kants apraksta to, ko Henrijs Alisons nosauc par “izjūtu fenomenoloģiju”, kas atklāj analogiju, bet ne identitāti, starp cildenuma izjūtu un

<sup>1</sup> I. Kanta darbs “Spriestspēja kritika” citēts pēc – **Kants, I.** (2000) *Spriestspējas kritika*. Tulk. **R. Kūlis**. Rīga: Zvaigzne ABC.

<sup>2</sup> Šeit ir jāatzīmē, ka vācu valodā Kants abos gadījumos – izjūtu un jūtu – lieto vārdu “Gefühl”, kas nav “sajūta” (Empfindung), par kuru Kants runā “Tīrā prāta kritikā” kā priekšmeta iedarbību uz priekšstatīspēju, cik tālu tas mūs aficē (B34, 61). Skat. arī “Spriestspējas kritikas” 3.§, kurā Kants “sajūtas” raksturo kā “objektīvu jutekļu priekšstatu”, savukārt “jūtas” saistītas ar patikas jūtām un patīkamo un raksturo tas, “kam vienmēr ir jāpaliek tikai subjektīvam un kas nekādā ziņā nevar veidot priekšstatu par priekšmetu” jeb “pie izzināspējas piederoša receptivitāte”.

morālajām jūtām, konkrēti runājot — cieņu. Šī paragrāfa sākumā Kants apgalvo, ka “dabas izjūta ir cieņa pret mūsu pašu sūtību”, kas izriet no prāta prasības pēc absolūtā veseluma attēlošanas un iztēles nespējas to paveikt. Cieņa šajā paragrāfā tiek raksturota kā mūsu nepilnības izjūta, proti, runa ir par to, ka mums piemīt spējas, kas ir veidotas tā, lai nesasniegtu noteiktas idejas, neskatoties uz to, ka tās uz mums iedarbojas, turklāt iedarbojas kā likums un kā prasība tām pakļauties. Un šis likums ir prāta likums, kas prasa vienību. Rezultātā rodas konflikts starp viena prasībām un otra spējām. Šajā konfliktā tapušo izjūtu Kants sauc par cieņu, turklāt viņš uzskata, ka šo izjūtu izraisa ne tik daudz “absolūti lielie” objekti (piemēram, ēģiptiešu piramīdas), bet gan tieši mēs paši – cilvēki, esam cieņas vērti jo aptveram savdabīgu iekšējo duālismu — no vienas puses, starp sevi kā ar jutekļiem un maņām apveltītu ķermeni un, no otras puses, kā būtņi, kas apveltīta ar prātu un spēj sevī apjēgt šo prātu.

Savukārt daba, aplūkota estētiskajā spriedumā, kā varenība, kam nav varas pār mums, ir dinamiski cildena. Dabai ir jāraisa mūsos bailes. Taču dabu varam saukt par cildenu tikai tāpēc, ka tā paceļ iztēli līdz tādu gadījumu attēlošanai, kur dvēsele pat salīdzinājumā ar dabu var izjust savu sūtības sevišķo cildenumu.

Runājot par dinamisko cildenumu, Kants apgalvo, ka dinamiskā cildenuma estētiskā pieredze nav nekas cits, kā mūsu pašu praktiskā prāta spēka izjūta, lai balstītu moralītes tīro principu un rīkotos atbilstoši tam, neskatoties uz visiem draudiem un pamudinājumiem darīt un rīkoties citādi tam, ko daba varētu likt mums ceļā. Ņemot vērā, ka dinamiskā cildenuma pieredze tik ļoti ietver tuvināšanos ar subjektu spēju būt morāliem, Kants uzsver, ka, “runājot par dabas cildenumu, mēs neizsakāmies īsti pareizi un būtībā cildenums jāpiedēvē tikai domāšanas veidam vai drīzāk tā pamatam cilvēka dabā” (SPK, §30). Ņemot vērā, ka Kants nevēlas apgalvot, ka šī pieredze ir identiska ar izvērstu morālo domāšanu, bet “nekādi nav iedomājama dabas cildenuma izjūta, kas nebūtu saistīta ar morālajam visai tuvu dvēseles noskaņojumu” (SPK, Vispārīga piezīme pie estētisko reflektējošo spriedumu iztīrījuma), viņš apgalvo, ka šī sarežģītā cildenuma pieredze padara to par labāko mūsu morālās situācijas atspoguļojumu mūsu pieredzē (SPK, Vispārīgā piezīme). Te būtiska loma ir arī kultūrai un izlgītībai.

Kā raksta Kants, “lai varētu izteikt spriedumu par dabas priekšmetu izcilību, ir nepieciešama daudz plašāka kultūra ne tikai estētiskās spriestspējas, bet arī tai pamatā esošās izzinātspējas ziņā”. Spriedumam par dabas cildenumu nepieciešama kultūra, bet tas nebūt nenozīmē, ka to rada kultūra. “Gan gaumi, gan arī jūtas mēs prasām no ikviena cilvēka un arī pieņemam tās viņā, ja vien šai cilvēkā ir kaut cik kultūras; atšķirība ir tikai tā, ka gaumi mēs prasām no ikviena bez izņēmuma, jo spriestspēja te attiecina iztēli tikai uz spratni kā spēju dot jēdzienus, bet jūtas, ievērojot, ka spriestspēja te attiecina iztēli uz prātu kā spēju radīt idejas,

mēs prasām tikai ar subjektīvu pieņēmumu (par kuru mēs tomēr domājam, ka mums ir tiesības to prasīt no ikviena cilvēka), proti, ar morālo jūtu pieņēmumu cilvēkā, un līdz ar to piešķiram šādam estētiskajam spriedumam nepieciešamību.” (SPK, §29)

Kanta atsaukšanās uz morālajām jūtām “Spriestspējas kritikas” ietvaros varētu likt domāt, ka šīs jūtas ir ne tikai patikas un nepatikas jūtas, bet arī to, ka šo jūtu pieredze ir balstīta morāles prasībās. Kā norāda Kanta darbu pētnieks Pols Gaijers, abi šie aspekti Kanta morālajā filozofijā<sup>3</sup> ir pietiekami neskaidri. Taču Gaijers atzīst, ka, lai gan Kanta teorija par attiecībām starp jūtām un morāli ir pietiekami kompleks jautājums, nevajadzētu pārsteidzīgi interpretēt, ka citām jūtām (piemēram, patikas vai nepatikas jūtām), kā vien tikai morālajām jūtām (cieņai), ir privilēģija noteikt morālu rīcību.

Būdami būtnes, kas ir gan dabas, gan ar prātu apveltītas būtnes, mēs pieprasām jūtas, kas var konkurēt ar citām mūsu patoloģiskajām nosliecēm un jūtām, ja vien mums ir jābūt morāliem. Cieņa ir viens no nosacījumiem, kuru mēs varam pieprasīt kā jūtas morālas darbības veikšanai. Bet šāda prasība attiecas tikai uz morālajām jūtām. Citas jūtas, lai cik tuvas un līdzīgas tās būtu morāles jūtām, nevar būt morālas darbības nosacījums. Vēl jo vairāk — aizraušanās ar šādu līdzību veidošanu var novest pie līdzības ar dievību un gribas svētumu. Un tas ir nesavienojami ar morālā imperatīva prasībām. Kā saka Jens Timmermans, Kants labi apzinās, ka nav reāli cerēt, ka cilvēki reiz būs morāli perfekti, vai, ka obligātās darbības vienmēr būtu vēlamas, “taču mēs vismaz varam pieņemt, ka ikviens ir apveltīts ar vienādu spēju būt morāls, un veidot vienlīdzīgus nosacījumus to sakarā.”<sup>4</sup> Šajā sakarā cildenums ir kā atgādinājums par šādu iespējamību.

<sup>3</sup> Guyer, P. (1997) *Kant and the Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 344–345.

<sup>4</sup> Timmermann, J. (2007) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, xvii.

## Dabiskā likuma normalitāte: cilvēktiesību tvērums Žaka Maritēna filosofijā

Jurģis Klotiņš

Viens no 20. gadsimta izcilajiem sasniegumiem bija cilvēktiesību starptautiska atzīšana. 21. gadsimtā ir svarīgi uzturēt tādu cilvēktiesību filosofisko izpratni, kas ir noturīga pret cilvēktiesību jēdzienu deformējošu apdraudējumu, ko var izraisīt ideoloģiski strāvojumi vai politikas virzieni. Cilvēktiesību jēdziena izpratni var stiprināt neotomiskā dabiskā likuma filosofija. Referāts sniedz ieskatu filosofa Žaka Maritēna (*Jacques Maritain*, 1886–1973) cilvēktiesību tvērumā un pamato tā nozīmi 21. gadsimta laikmetā.

Žaka Maritēna cilvēktiesību filosofijas un viņa sabiedriskās darbības ieguldījumu cilvēktiesību atzīšanā ir atzinīgi novērtējuši vairāki mūsdienu cilvēktiesību filosofi tādi kā Marta Nusbauma (*Martha Nussbaum*), Semjuels Moins (*Samuel Moyn*) un Renē Mužels (*René Mougel*).<sup>1</sup> Otrā pasaules kara gados ASV Maritēna sarakstītā eseja “Cilvēktiesības” (*Les droits de l'homme*) un viņa sniegtie priekšlasījumi iedvesmoja ASV sabiedriskās organizācijas pārliecināt drīzāk izvairīgo ASV administrāciju 1945. gadā izveidot Cilvēktiesību komisiju tikko nodibinātās ANO ietvaros. Viņa darbs UNESCO “Cilvēktiesību teorētiskā pamatojuma komitejā” ietekmēja ANO Vispārējās cilvēktiesību deklarācijas (ANO deklarācija) izstrādi.<sup>2</sup> UNESCO sagatavotajā cilvēktiesību filosofijas rakstu krājumā ANO deklarācijas teksta darba grupas vadītājai Eleanorai Rūzveltai (*Eleanor Roosevelt*) Maritēns izklāstīja cilvēktiesību pamatojumu dabiskā likuma filosofijā un aicināja panākt vienošanos par ANO deklarācijas saturu “praktiskas konverģences”<sup>3</sup> ceļā — tas nozīmē: vienoties par kopīgiem praktiskiem cilvēktiesību pamatprincipiem, kuri ir sastopami dažādās, pat konfliktējošās, cilvēces domāšanas un garīgajās tradīcijās un, lai arī filosofiski pamatoti atšķirīgos veidos, ir vienojoši to praktiskajā īstenojumā.<sup>4</sup>

ANO deklarācija iesākas ar vārdiem: “Visi cilvēki piedzimst brīvi un vienlīdzīgi cieņā un tiesībās. Viņiem ir dots saprāts un sirdsapziņa, un viņiem citam pret citu jāizturas brālības garā.”<sup>5</sup> ANO deklarācijas 1. pantā ietvertais filosofiskais cilvēktiesību tvērums ir ļoti radniecīgs

<sup>1</sup> Skat. **Nussbaum, M. C.** (2001) *Political Objectivity* // *New Literary History*, 32(4): pp. 883–906.; **Moyn, S.** (2011) *Personalism, Community, and the Origins of Human Rights* // **Hoffmann, S-L.** (Ed.) *Human Rights in the Twentieth Century*. New York: Cambridge University Press, pp. 85–106.; **Mougel, R.** (1993) *Maritain perdu et retrouve* // *Revue des Deux Mondes*. Décembre, pp. 19–26.

<sup>2</sup> **Mougel, R.** (2005) *Avertissement* // **Maritain, J.** *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 205–208.

<sup>3</sup> **Maritain, J.** (2005) *Autour de la nouvelle Déclaration universelle des Droits de l'Homme* // **Maritain, J.** *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 221. Autora tulkojums: “convergence pratique”.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp. 219–229.

<sup>5</sup> ANO Vispārējā cilvēktiesību deklarācija // <https://www.tiesibsargs.lv/lv/pages/tiesibu-akti/ano-dokumenti/ano-vispareja-cilvektiesibu-deklaracija> (Skat. 2021.02.26.)

Maritēna filosofijas skatījumam. Cilvēktiesības ir imanentas jeb cilvēkam iekšēji piemītošas un konnaturālas — vienotas ar cilvēka iedabu un būtību. Cilvēktiesības izriet no dabiskā likuma universālās kārtības, kurai Maritēns kā Sv. Akvīnas Toma filosofijas sekotājs augstāko avotu rod Visuma radītāja – Dieva – taisnīgumā.<sup>6</sup> Cilvēktiesības ir cilvēkam neatņemamas, “jo tās ir pamatotas pašā cilvēka iedabā, ko, protams, neviens cilvēks nevar zaudēt.”<sup>7</sup> Maritēns uzsver, ka cilvēktiesības nevar pamatot tikai ar faktiem un lietu attiecību apstākļiem. Ir jāatzīst universālas cilvēka iedabas ontoloģiska esamība, lai nodibinātu tādas cilvēktiesības, kas pastāv neatkarīgi no pozitīvām likumu normām, un nekāda sociālā nepieciešamība nevar likt kaut uz brīdi tās atcelt vai neievērot.<sup>8</sup> Cilvēktiesības ir neatņemamas, bet “tas nenožīmē, ka tās no dabas noraida jebkuru ierobežojumu, vai ka tās ir neierobežotas kā Dieva tiesības.”<sup>9</sup> Cilvēktiesības ir saistītas ar dabiskā likuma kopējo labumu, tās nevar absolutizēt vai pakļaut katrai cilvēka vēlmei.<sup>10</sup>

Dabiskais likums Maritēna neotomiskās filosofijas skatījumā ir universāla kārtība, kura nosaka, kādā veidā katra lieta un katra būtne — katra dzīvība — dabā īsteno savu *funkcionālo normalitāti* un saskaņā ar savu specifisko struktūru un mērķi sasniedz tai paredzētu pilnību augšanā vai uzvedībā.<sup>11</sup> Cilvēkam viņa brīvās gribas dēļ dabiskais likums ir morāls likums. Cilvēks rīkojas saskaņā ar dabisko likumu tad, kad viņa rīcība atbilst visiem cilvēkiem universāli piemītošās iedabas — cilvēka ontoloģiskās būtības — vajadzībām un mērķiem.<sup>12</sup> Kopš vissenākajām cilvēku kopienām dabiskā likuma *ideālo kārtību* cilvēka rīcībām cilvēki ir pamazām atklājuši intuitīvā izziņas veidā. Maritēns to sauc par *izziņu caur sliekšmēm* (*knowledge through inclination*)<sup>13</sup>, konnaturalitāti vai kongenialitāti, kurā intelekts izziņā darbojas vienotā mijiedarbībā ar emociju un gribas nosliecēm.<sup>14</sup> Izziņas caur sliekšmēm veidā tika atklātas cilvēcē vispārīgi atzītās dabiskā likuma pamatpatiesības, sākot no primārās: cilvēkam ir jādara labais un jāvairās no ļauna.<sup>15</sup> Dabiskais likums ietekmē visu morāles jomu — arī vismalkākās normas un tās, kas vēl tiks atklātas nākotnē.<sup>16</sup>

<sup>6</sup> **Maritain, J.** (2005) *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 171.

<sup>7</sup> **Maritain, J.** (1951) *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 101. Autora tulkojums: “They are inalienable since they are grounded on the very nature of man, which of course no man can lose.”

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 96.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 101. Autora tulkojums: “This does not mean that they reject by nature any limitation, or that they are the infinite rights of God.”

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 101.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 87.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 86.

<sup>13</sup> Tulk. skat.: **Broks, J.** (2008) *Tiesības filosofija*. Rīga: Biznesa augstskola Turība, 94. lpp.

<sup>14</sup> **Maritain, J.** *On Knowledge Through Connaturality* // <https://maritain.nd.edu/jmc/etext/range03.html> (Skat. 2021.02.17.)

<sup>15</sup> **Maritain, J.** (1951) *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 89.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 89.

Maritēna neotomisma cilvēktiesību filosofija izriet no tās Rietumu filosofijas klasiskās tradīcijas daļas, ko mēdz dēvēt par *philosophia perennis* jeb “mūžīgo filosofiju”, proti, no Sv. Akvīnas Toma darbos izteiktās antīkās filosofijas, it īpaši Aristoteļa mācības, un kristīgā pasaules skatījuma sintēzes. Mūsdienīgu filosofu Ana Marta Gonzalesa (*Ana Marta González*) raksta, ka tomisma dabiskā likuma filosofijas uzdevums 21. gadsimtā ir palīdzēt laikmeta domāšanai pienācīgi un taisnīgi novērtēt patiesību par cilvēku un viņa esamībā esošo spriedzi starp metafiziku un ētiku, pastāvīgo un mainīgo, esošo un jābūtību.<sup>17</sup> Pols Valadjē (*Paul Valadier*) aicina apzināties, ka mūsu laikmetā cilvēktiesībām ir vajadzīgs tāds antropoloģisks un morāls pamats, kādu nes Žaka Maritēna filosofija.<sup>18</sup>

Maritēna neotomiskā dabiskā likuma filosofija 21. gadsimta cilvēkam atgādina patiesību, ka cilvēktiesības izriet no paša fakta, ka viņš ir cilvēks, un tās ir saistītas ar cilvēka ontoloģisko būtību; ja cilvēktiesības ir pamatotas dabiskajā likumā, tās nevar interpretēt kā absolūtas un diskreditēt, pakļaujot cilvēka vēlmēm; cilvēktiesību īstenošana valsts kopienā ir saistīta ar cieņu un ētisku atbildību pret dabiskā likuma noteiktām cilvēku dzīves formām, kas ir katras valsts kopienas pamatā.

Latvijā Maritēna cilvēktiesību tvērumam radniecīgs dabiskā likuma nojēgums ir sastopams diskusijās par ģimenes jēdzienu, par mātes, tēva un bērna tiesībām un cieņu<sup>19</sup> un Satversmes tiesas tiesneša Alda Laviņa atsevišķajās domās lietā Nr. 2019-33-01<sup>20</sup>. Tas ir klātesošs viedokļu sadursmēs starp nedzimuša bērna tiesībām uz dzīvību un sievietes tiesībām uz abortu.<sup>21</sup> 21. gadsimtā to arvien biežāk sastapsim diskusijās par cilvēka cieņas un cilvēktiesību prioritāti pār mākslīgā intelekta tehnoloģijām.<sup>22</sup> Savukārt Maritēna “praktiskās konverģences” pieeja var palīdzēt saprasties atšķirīgi domājošiem cilvēkiem Latvijas valstiskajā kopienā, Eiropā un pasaulē.

<sup>17</sup> **González, A. M.** (2006) Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas // **Gonzalez, A. M.** (Ed.) *Contemporary perspectives on natural law: natural law as a limiting concept*. New York: Routledge, pp. 24.

<sup>18</sup> **Valadier, P.** (2013) Une démocratie peut-elle se passer de valeurs et les exigences des particularités. L'apport de Jacques Maritain // **Durand, J.-D., Mougél, R.** (Dir.) *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain. Enjeux et défis*. Lyon: LARHRA, pp. 19.

<sup>19</sup> Skat. Intervija ar Agnesi Irbi // <https://www.youtube.com/watch?v=GfaVaTcrr8c> (Skat. 2021.02.28.) un Satori diskusija “Ģimenes nemieri” // <https://satori.lv/event/satori-diskusija-gimenes-nemieri> (Skat. 2021.02.28.)

<sup>20</sup> Satversmes tiesas tiesneša Alda Laviņa atsevišķās domas lietā Nr. 2019-33-01 “Par Darba likuma 155. panta pirmās daļas atbilstību Latvijas Republikas Satversmes 110. panta pirmajam teikumam” // [https://www.vestnesis.lv/op/2021/7.9?fbclid=IwAR21nFNVAYSosd\\_xtqhgo38Oz3EslvwLoBwCu7Mk7iDlpE1ETDyFler8bE](https://www.vestnesis.lv/op/2021/7.9?fbclid=IwAR21nFNVAYSosd_xtqhgo38Oz3EslvwLoBwCu7Mk7iDlpE1ETDyFler8bE) (Skat. 2021.02.28.)

<sup>21</sup> Skat. **Bīte, I.** (2012) Par nedzimuša bērna tiesību aizsardzību // <https://juristavards.lv/doc/250413-par-nedzimusa-berna-tiesibu-aizsardzibu/> (Skat. 2021.02.28.)

<sup>22</sup> Skat. **Levits, E.** Pārdomas par Latvijas vietu, lomu un uzdevumiem 21. gs. pasaulē // <https://www.youtube.com/watch?v=zHw9pdil6i8> (Skat. 2021.02.28.)

## Reliģijas vieta plurālistiskajā publiskajā sfērā

Jānis Meļņikovs

Plurālistiska sabiedrība ir mūsdienu realitāte, kuras neizbēgama blakne ir konfliktu potenciāls. Viens no galvenajiem konfliktu cēloņiem ir kategoriski formulēti patiesības apgalvojumi, paužot konfliktējošas izpratnes par labu un pareizu dzīvi, ko izteikti var novērot arī reliģijas pārstāvju komunikācijā. Taču publiskā sfēra, sociālās dzīves lauks, kurā cilvēki var pulcēties, lai diskutētu un risinātu problēmas ar mērķi ietekmēt sociālās un politiskās norises, pēc savas būtības ir orientēta konfliktu mazināšanai un vienprātības meklēšanu saskaņā ar Hābermāsu (*Jürgen Habermas*). Šī problēma tiek risināta divējādi — iekļaujošais un izslēdzošais. No vienas puses, pastāv uzskats, ka reliģija ir nesaskaņu pamatā, un tādēļ tajā balstītu argumentāciju vajadzētu izslēgt no publiskām diskusijām. No otras puses, tiek uzsvērts, ka, lai arī reliģija ir bijusi konfliktu cēlonis, tā tomēr ir spējīga dot vērtīgu ieguldījumu sabiedrības labā, tāpēc tās perspektīvu nevar vienkārši ignorēt un izslēgt no publiskās diskusijas. Rodas jautājums, kāda ir kristietības un reliģijas vieta publiskajā sfērā?

Jirgena Hābermāsa “Reliģija publiskajā sfērā” piedāvā racionālu un pragmatisku pieeju, kas risina jautājumu par reliģijas nozīmi konfliktu risināšanā strikti procedurālā veidā. Lai arī Hābermāsa pieeja tiek kritizēta, tomēr racionāli pragmatiskā pieeja jautājumam par reliģijas vietu publiskajā sfērā būtu jāpapildina ar pārformulētu epistemoloģisko izpratni un intersubjektivitātes atzīšanu attiecībās.

Kādēļ reliģija būtu jāņem vērā? Tā iemesla dēļ, ka tā joprojām nav izzudusi, tā iemesla dēļ, ka reliģija, pat ja tomēr Makss Vēbers (*Max Weber*) un daudzi citi pēc viņa bija prognozējuši, ka modernizācija un racionalizācija aizstās reliģiju, tomēr tas tā nav noticis. Līdz ar to vienkārša ignorēšana vai izslēgšana nonāktu pretrunā ar liberāliem ideāliem — brīvība un līdztiesība, saglabājot visas dzīves un uzskatu formas. Ekonomiskā globalizācija ar instrumentālo racionalitāti “erodē cilvēku solidaritāti un novedusi pie sociālās dezintegrācijas”<sup>1</sup>, kā apgalvo Hābermāss, pamatojot savu atjaunoto interesi par reliģiju. Tādēļ viņš vēršas pie reliģijas, kas joprojām ir saglabājusi savu semantisko saturu, ko, pārtulkojot sekulārā, zinātniskās racionalitātes valodā, sabiedrība varētu inkorporēt, lai risinātu esošās problēmas. Ar semantisko saturu apzīmēts iedvesmas un motivācijas saturs, ko nepiedāvā liberālisms, bet kas joprojām atrodams reliģijā.

Mūsdienu politikas teorija lielā mērā balstās Džona Roulza (*John Rawls*) politiskā liberālisma izpratnē. Galvenais liberālās valsts princips, saskaņā ar Roulzu, ir “publiskais saprāta

<sup>1</sup> Habermas, J. (2006) Religion in the public sphere // *European Journal of Philosophy*, 14(1): pp. 10.

lietojums” (*the public use of reason*). Ar to viņš saprot prasību visus politiskos apgalvojumus un attieksmes pamatot konstitucionālos principos. Šajā ietvarā reliģija ir otršķirīga, jo baznīca ir šķirta no valsts, un tiek pieprasīts ikvienu likumdošanas iniciatīvu pamatot visiem saprotamā valodā. Roulzs nosaka reliģijas *proviso*, kas reliģijas vai “saprātīgas visaptverošās doktrīnas” iekļauj publiskajā diskursā, ja tās ir spējīgas piedāvāt “atbilstošu politisko pamatojumu”<sup>2</sup>. Tiek skaidri norādīts, ka politiskais pamatojums ir neatkarīgs no reliģiskā un tiek prioritizēts.

Šajā kontekstā Hābermāss kritizē Roulzu, norādot, ka tādējādi reliģiskiem cilvēkiem tiek uzlikta “nepamatota *mentālā* un *psiholoģiskā* nasta”<sup>3</sup>. Hābermāss uzsver, ka tiek aizmirsta reliģijas integrālā nozīme ticīgā cilvēka dzīvē, kas nav tikai doktrināla, bet ir arī viņa sociālās un politiskās eksistences pamatā<sup>4</sup>. Līdz ar to, pieprasot atteikties no šī aspekta, cilvēki tiek spiesti meklēt citu argumentāciju, kas ne vienmēr var būt adekvāti ietverta citā formā kā vien reliģiskajā.

Hābermāss šo problēmu risina, norādot uz tulkošanas un mācīšanās starpniecību, paredzot nošķirumu starp institucionālo jeb formālo un vispārējo publisko sfēru. Ja vispārējā publiskajā sfērā visi viedokļi tiek pieņemti, tad formālajā, kas aptver valsts institūcijas un politiskās institūcijas, tiek pieļauta tikai sekulārā argumentācija. Tomēr, lai saglabātu privātās un publiskās sfēras integritāti, viņš piedāvā “institucionālā tulkošanas *proviso*” ideju, kas ir kā filtrs, caur kuru tiek atlasīta sekulārā argumentācija, kas ir pieļaujama institucionālā laukā. Tas, kas tiek tulkots, ir reliģijas semantiskais potenciāls, kas būtu noderīgs visai sabiedrībai kā to iedvesmojoša enerģija.

Hābermāss uzskata, ka reliģijas saturs var būt pieejams plašākai sabiedrībai, “tiklīdz tā atbrīvojas no sava profānā patiesības satura”<sup>5</sup>. Tiek uzskatīts, ka, atbrīvojoties no tā dogmatiskās čaulas, reliģijas kognitīvais saturs varētu lietot racionālā diskusijā. Tas nozīmē, ka, ja reliģija vēlas, lai tās argumenti tiktu iekļauti institucionālā publiskā diskursā, tie būtu jāpārtulko sekulārā valodā, un tas jāizdara pirms-parlamenta jeb vispārējā publiskā diskursā. Turklāt šis tulkošanas uzdevums būtu jāveic reliģijas pārstāvjiem kopā ar sekulāriem pilsoņiem, balstoties savstarpējas sadarbības principā.

Hābermāss apzinās, ka konkurējošo pasaules skatījumu konflikti nav atrisināmi tikai kognitīvā veidā. Turklāt, ja kognitīvā disonanse ietiecas pilsoņu normatīvajā integritātē, tad politiskā kopiena ir apdraudēta. Tulkošanas mērķis ir veidot vienotību, kas balstīta tiesiskajā pamatā. Tādēļ viņš par pamatprincipu izvirza konstitucionālās vērtības, nevis kādus pasaules skatījumus, jo pretējā gadījumā nav iespējama vienprātība, savstarpīgums un solidaritāte.

<sup>2</sup> **Habermas, J.** (2006) Religion in the public sphere // *European Journal of Philosophy*, 14(1): pp. 6.

<sup>3</sup> Ibid, pp. 9.

<sup>4</sup> Ibid, pp. 8.

<sup>5</sup> Ibid, pp. 17.



Kritizējot Hābermāsu, Mīva Kuka (Meave Cooke) norāda uz tulkošanas, mācīšanās un neitralitātes ideju utopiskumu. Piedāvātā mācīšanās un tulkošanas ideja ietver sevī reliģijas satura pielāgošanu sekulārajiem konceptiem, un, kā uzskata Kuka, reliģija tiek iztukšota no tās ētiskā un morālā satura. Pēc-metafiziskā domāšana nepieņem pieredzē balstītus ētiskos derīguma apgalvojumus. Bet tieši “kristiska ētiskā satura aprobācija” ir mācīšanās būtiska sastāvdaļa, jo nodrošina iedvesmas un iztēles stimulāciju. Kuka piedāvā savu tulkošanas koncepciju, to saucot par “patiesības atklāšanu”, kas nozīmē “radoši pārformulēt iedvesmojošo saturu, kas atspoguļotu subjektīvu pieredzi, kurā patiesība tiktu manifestēta jaunā veidā”<sup>6</sup>. Kuks tulkošanas pieeja mācīšanās procesu ļauj skatīt trīs veidos: kā sākotnējās patiesības reprezentāciju, kā rezonansi ar auditorijas subjektivitāti, kā pieeju auditorijas skata paplašināšanu viediem, kā redzēt sevi un pasauli. Šādā veidā Kuka cenšas pavērt jaunu telpu, kurā pastāvētu jaunu lingvistiskās izpausmes veidu iespējamība. Bet pats būtiskākais — netiktu pieprasīts mainīt pārliecību, balstoties tīri universālās abstrakcijās, kā to ierosina Hābermāss.

Savukārt Kristīna Lafonta (*Christina Lafont*), pretēji Kukas mēģinājumiem rast epistemoloģiskus risinājumus, norāda, ka Habermāsa publiskā saprāta koncepts ir saistīts ar konstitucionālu deliberatīvo demokrātiju un nav izvēles jautājums: “Publiskā saprāta izvirzīšana par prioritāti ir nepieciešams komponents ikvienai konstitucionālās demokrātijas institūcijas ticamai leģitimitācijai”<sup>7</sup>. Lafonta piedāvā “savstarpējās atbildības” (*mutual accountability*) principu. Tas pieprasa visu pilsoņu līdzvērtīgas tiesības un pienākumu iesaistīties publiskā politisko iniciatīvu apspriešanā. Turklāt tas paredz, ka visi var piedāvāt savas politiskās iniciatīvas, bet tās ir jāspēj aizstāvēt pret iebildumiem, parādot, kā šīs iniciatīvas ir savienojamas ar demokrātisko principu visus pilsoņus uzskatīt par brīviem un līdztiesīgiem. Šādā veidā tiktu panākts, ka arguments par kādu iniciatīvu tiktu “saprātīgi” pieņemts, visu atbalstīts un attaisnots, kā arī varētu tikt īstenots. Būtiski, ka šajā ietvarā politisko iniciatīvu apspriešana notiek par “cilvēku fundamentālajām tiesībām”, tādējādi nosakot konstitucionālo debašu rāmi.

Lafonta, līdzīgi kā Hābermāss, cenšas rast universālu risinājumu, tādēļ viņas pieejā reliģija tiek pakārtota konstitucionālajam ietvaram. Ja Hābermāss, tālāk attīstot savu teoriju, pieprasa epistēmiskas izmaiņas uzvedībā un domāšanā, tad Lafonta šo jautājumu risina kā formāli juridisku, nepieprasot iekšējas izmaiņas. Prasība ir pakļauties konstitucionālam lemšanas procesam pat tad, ja tam nepiekrīt. Šī perspektīva nodrošina diskursa platformu un nosaka racionālos standartus tā iespējamībai.

<sup>6</sup> Cooke, M. (2016) The Limits of Learning: Habermas' Social Theory and Religion // *European Journal of Philosophy*, 24(3): pp. 701.

<sup>7</sup> Lafont, C. (2019) The priority of public reasons and religious forms of life in constitutional democracies // *European Journal for Philosophy of Religion*, 11(4): pp. 46.

Tomēr ir skaidrs, ka formāla procedūra neatrisina gan reliģijas, gan liberālās perspektīvas pārstāvju iekšējo spriedzi, un līdz ar to konfliktu potenciāls joprojām pastāvētu. Pieminētā Kuka šo spriedzes problēmu risina ar racionalitātes pārskatīšanu, piedāvājot iekļaujošāku izpratni, subjektīvās pieredzes atklāsmi pieņemot par patiesības iepazīšanas veidu, tādējādi paplašinot ikviena indivīda subjektīvo iesaisti attiecību veidošanā.

Manuprāt, jautājumā par reliģijas vietu publiskajā sfērā ir jāapvieno institucionāls un formāls racionalisms ar intersubjektīvu atzīšanas un pieredzes dimensiju. Pretējā gadījumā publiskā sfēra pārvēršas par formālu vairākuma varu, kur tiek izslēgta ne tikai reliģija, bet ikviens atšķirīgs viedoklis un pārliecība. Bet, ja netiek ņemtas vērā cilvēka dziļākās motivācijas un iedvesmas, tas neizbēgami vainagojas ar konfliktu.

## Nenosacītais izņēmums viņpus suverenitātes

Igors Gubenko

Džordo Agambena (*Giorgio Agamben*) politikas filozofija, kuru no jauna aktualizēja koronavīrusa pandēmija, aicina mūs domāt par izņēmumu kā suverenitātes neatņemamu priekšnoteikumu. Sekodams tiesību filozofa Karla Šmita (*Carl Schmitt*) sniegtajam suverenitātes skaidrojumam, Agambens cikla *Homo Sacer* darbos izmanto Šmita formulēto definīciju: “suverēns ir tas, kurš lemj par izņēmuma stāvokli”.<sup>1</sup> Šī koncepcija, kuras aizmetņus Šmits atklāj jau Rietumu tiesību filozofijas klasiķu Žana Bodēna un Samuela fon Pūfendorfa darbos, prezentē suverenitāti kā robežjēdzienu: tā kā suverenitāte ir faktiski atkarīga no spējas lemt par likuma darbības apturēšanu, suverēna figūra tiek novietots uz tiesiskās kārtības robežas.

Izvēršot suverenitātes kā robežjēdziena loģiskās implikācijas, Agambens formulē suverenitātes paradoksu: suverēns vienlaikus atrodas ārpus un iekšpus tiesiskās kārtības. Ciktāl viņš ar savu lēmumu var apturēt likumu darbību, suverēns stāv pāri tiesiskajai kārtībai, un tomēr vienlaikus pieder tai — jo no viņa lēmuma ir atkarīga konstitūcijas darbība. Šajā paradoksā, no kura Agambens izsecina suverēna pārklāšanos ar “svētā cilvēka” (*homo sacer*) figūru (abi ir vienlaikus iekļauti likumā un izslēgti no tā), atklājas lēmuma jeb izšķiršanās akts Karla Šmita domas guļņē tapušajā suverenitātes paradigmā.

Filozofijas tradīcijas perspektīvā lēmums jeb izšķiršanās ir noteicošs subjekta patvarības akts. Ja suverēnu pēc būtības raksturo spēja pieņemt lēmumu (turklāt tādu lēmumu, kas spēka ziņā pārsniedz esošās normas), tad par suverēna jēdziena metafizisku prototipu jāatzīst subjekta jēdziens, kurš savukārt tiek pamatots Dieva kā absolūtā subjekta ontoteoloģiskajā idejā. Respektējot atšķirības starp cilvēka un Dieva jēdzienu, kuras sakņojas cilvēka eksistences galīgumā, tradīcijas ietekmīgākie filozofi no Platona līdz Huserlam tomēr tendēja apveltīt subjektu ar gluži dievišķām spējām — tādām kā vismaz hipotētiska iespēja sasniegt absolūtās zināšanas vai rīkoties saskaņā ar morālo likumu.

Šāds suverēnais subjekts, kas konceptualizēts pēc visuzinošā un visspēcīgā Dieva parauga, ir Rietumu metafiziskā humānisma kvintesence. Žaka Deridā (*Jacques Derrida*) iniciētā dekonstrukcijas teorētiskā prakse kopš 20. gadsimta 60. gadiem uzsvēra metafiziskā humānisma ciešo saiti ar politisko varu, un pievērsās šīs teorētiskās konstrukcijas nekonsistenču

---

<sup>1</sup> Agamben, G. (1998) *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, pp. 11; Schmitt, C. (2005) *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Transl. G. Schwab. Chicago/London: University of Chicago Press. pp. 5.

izgaismošanai. Tieši izņēmuma jēdziens, kura piederību suverenitātes idejai akcentēja Šmits, sniedzis Deridā dekonstruktīvu pavedienu suverenitātes pārdomāšanai.

Atrasisot izņēmuma jēdziena potenciālu, kas Rietumu filozofijas tradīcijā palicis nedomāts, Deridā nonāk pie nenosacītības (*inconditionnalité*) idejas, ko viņš liek pretī suverenitātes metafiziskajai paradigmai. Kaut gan nenosacītība kā suverenitātes dekonstruktīvas pārdomāšanas iznākums Deridā tekstos iegūst atšķirīgus veidolus, par centrālo nenosacītības figūru kļūst savatnīgā notikuma jēdziens. Notikuma, kurš savā neparedzamībā un neatkārtojamībā pārrauj gaidu horizontu un apliecina nereducējamu citādību. Kamēr tiesiskā kārtība ir pamatota atkārtojamības principā (likumu pēc definīcijas raksturo iespēja to piemērot vairākiem gadījumiem), izņēmumam vienmēr piemīt neatkārtojamības vaibsti. Tiesības attiecīgi ir joma, kur valda aprēķins, turpretī izņēmums ir neaprēķināms.

Šajā ieskatā balstās taisnīguma izpratne, ko Deridā piesaka darbā “Likuma spēks”, faktiski identificējot dekonstrukciju ar taisnīgumu. Taisnīgums nav pakļaujams programmai, to nav iespējams kodificēt, aprēķināt un replicēt. Taisnīgums ir absolūtas citādības pieredze bez nosacījuma. Deridā vēlinajā domā, kas dekonstrukcijas pētniecībā tiek saistītā ar tā dēvēto ētisko pavērsienu, nenosacītība ar tai pakārtotajām notikuma, citādības, taisnīguma, viesmīlības, došanas un piedošanas figūrām kļūst par pamatu jaunai cilvēka koncepcijai, ko var dēvēt par dekonstruktīvo humānismu.<sup>2</sup> Atsaucoties uz nenosacītās cilvēka cieņas ideju Kanta praktiskajā filozofijā, Deridā meklē veidus, kā aprakstīt cilvēka pieredzi viņpus suverenitātes paradigmas uzliktā varasgribas rāmja.

Priekšlasījumā “Nenosacītība vai suverenitāte” Deridā apgalvo: “Domas nenosacītība [...] var tikt saskatīta visur, kur tā pašas brīvības vārdā spēj izjautāt suverenitātes principu, varas principu.”<sup>3</sup> Par šādas iztaujāšanas imperatīvu viņš atzīst nenosacītu domāšanas brīvību, bet par tās vietu — “universitāti bez nosacījuma”. Neskatoties uz neskaitāmiem ekonomiskiem, politiskiem un cita veida nosacījumiem, kuriem ir pakļauti mūsdienu universitāšu darbinieki, pēc Deridā pārlicības tiem (īpaši humanitāro zinātņu pārstāvjiem) par katru cenu ir jāuztur savos pētījumos nenosacītības dimensija. Šis ir bezgala vērtīgs atgādinājums brīdī, kad domāšanas prakse piedzīvo arī līdz šim neredzētus neformālās cenzūras izaicinājumus. Domāt, runāt un rakstīt nenosacītā vārdā bez pretenzijām uz varu – lūk neatliekamais/nepiepildāmais uzdevums, ko mums Deridā personā uzliek Rietumu filozofijas dzīvais mantojums.

<sup>2</sup> Sal. **Peters, M.** (2001) *Humanism, Derrida, and the New Humanities* // **Biesta, G. J. J., Egéa-Kuehne, D.** (eds.) *Derrida & Education*. London/New York: Routledge, pp. 225.

<sup>3</sup> Sal. **Derrida, J.** (2009) *Unconditionality or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe* // *Oxford Literary Review*, 31(2): pp. 129.

## Sevis un citu izkļaušana kā sociālā normalitāte

Marta Valdmane

Izkļaušana kā princips ir uzskatāms par vērtībneitrālu, taču sociālā kontekstā tā funkcionēšana uzrāda diskursu un diskursīvo prakšu, īpaši uz biopolitikas lauku attiecināmo, klātesamību, kas to saista ar ētiku. Covid-19 pandēmijas kontekstā pievēršanās izkļaušanai kā principam ļauj ārkārtējā situācijā par normālu pieņemto sociālo uzvedību ieraudzīt kā sevi un citus izkļaujošu.

“Izkļaušana” biopolitikas kontekstā ir plašāks un vispārīgāks jēdziens par latviešu valodā pazīstamāko terminu “sociālā atstumtība”, kas norāda uz procesu un stāvokli, kad indivīdi nevar pilnībā piedalīties sabiedrības dzīvē. Vārds “izkļaušana” ir atvasinājums no “kļaut”, pēc “iekļaut” parauga, ar priedēkli “iz-“ norādot uz “ie-“ pretēju virzienu. Tātad “iekļaušana” ir kļaušana iekšpus vai pie sevis, sevī, bet “izkļaušana” — kļaušana ārpus. Angliskais ekvivalents šim vārdam ir *exclusion*, etimoloģiski atvedināms uz latīnisko *cludere* – “slēgt”.

Būtiska ir izkļaušanas saistība ar iekļaušanu. Par izkļaušanu kā vienlaikus iekļaujošu runā biopolitikas teorētiķi Roberto Esposito (*Roberto Esposito*) un Džordžo Agambens (*Giorgio Agamben*). Esposito izvērza ideju par imunizācijas paradigmu, kas paredz, ka modernajā biopolitikā kopības (lat. *communitas*, it. *comunità*, angļu *community*) veidošanās norit vienlaikus ar tās imunizāciju. Rūpēs par kopības veselumu kopība tiek imunizēta, iekļaujot ārējo tās iekšienē. Tas, no kā kopība jāpasargā, tiek iekļauts tās funkcionēšanas loģikā. Piemēram, tas, kas tiek pasludināts par ārpus likuma esošu, tādējādi tiek tajā iekļauts. Agambens, savukārt, aplūko suverēna un *homo sacer* figūras, kas viena pret otru novietoja apvērstā veidā — abi ir vienlaikus iekšpus un ārpus likuma. *Homo sacer*, kas ir beztiesisks subjekts, kura nonāvēšana pēc tā izkļaušanas no sabiedrības nav noziegums, reprezentē kailo dzīvību — *zōē*. *Zōē* sastatījumā ar *bios* — kvalificēto, politizēto dzīvību — veido biopolitikas pamatnoskīrumu, kas parāda, ka izkļaušana kā iekļaušana nozīmē to, ka, izkļaujot no kaut kā, izkļautais tiek iekļauts citā — kategorijā, grupā, teritorijā, sabiedrības loģikā.

Izkļaušana kā princips pamatos saistāma ar diferenciāciju, prāta spēju izšķirt, nošķirt. Sevis un Cita apzināšanās ir būtisks diferenciācijas aspekts, kas ļauj šķirt itin visu. Šajā sakarā jāmin bināri kategorialās domāšanas loma. Dihotomiska domāšana, kas kategorizē pretstatu pāros, nav raksturīga tikai Rietumu kultūrai, kā tas nereti tiek pieņemts, turklāt heterogēni principi un kategorijas caurauž domāšanas vēsturi — “patiess/nepatiess”, “subjekts/objekts”, “matērija/gars”, “analīze/sintēze”. Nošķiršana, atšķiršana, izšķiršana ļauj kaut ko ieraudzīt, izcelt un kaut ko atvirzīt, aizvirzīt. Arī biopolitikas teorijā tiek izmantotas binārās opozīcijas

“izkļaušana/iekļaušana”, “dzīvība/nāve”, “kailā dzīvība/politiskā dzīve”. Pretstats ir atšķirīgais, taču atšķirīgais nepieciešami nav pretišķīgais, tādēļ ne viss pretnostatāmais ir antagonistisks. Atšķiršana lai pretnostatītu ir efektīvs princips, kas ne tikai darbojas, bet var tikt izmantots. Nošķirums “*zōē/bios*” noder kā politiskas kontroles princips — *zōē* kā tas, ko var izkļaut, *bios* kā iekļautais. Tomēr, kā izriet no Agambena analīzes — gan suverēna, gan *homo sacer* attiecība, gan iekļaušanas/izkļaušanas mehānisma loģika parāda šo kategorisko pāru pretstatu nosacītību un savstarpējo atkarīgumu.

Biopolitikā “izkļaušana” apzīmē indivīdu vai to grupu politisku, sociālu nošķiršanu no grupas vai grupām, pamatojoties uz sabiedrības aizsargāšanas nepieciešamību un izkļaujamo būtisko atšķirīgumu. Plašā nozīmē jēdziens “izkļaut” vai “izslēgt” tiek definēts, piemēram, kā dalības, uzmanības vai iekļaušanas liegšana vai izraidījums, vai liegums, īpaši attiecībā uz iepriekš ieņemtu stāvokli vai vietu.<sup>1</sup> Situācijā, kad valstī cilvēku veselības un dzīvības būtiska apdraudējuma dēļ tiek pasludināts un ir spēkā ārkārtējās situācijas tiesiskais režīms, sabiedrība kopumā biopolitiskā nozīmē tiek nosacīti izkļauta. Pandēmijas apstākļos izvēle starp polarizētiem diskursiem un attieksmēm ir kā izvēle par *zōē* un *bios*, ko var ietekmēt vēlme iekļauties.

Vēlmes iekļauties dēļ indivīdi var veikt pašizkļaušanu, aktīvi piedaloties risinājumu īstenošanā. Fiziska distancēšanās un izolēšanās pandēmijā ieraugāma kā sevis izkļaušana, kas diskursīvā ietekmē var novest arī pie sociālas distancēšanās. Sevis izkļaušanu jeb pašizkļaušanu (taču arī citu izkļaušanu noteiktos aspektos un formās) var skaidrot ar psihoanalītisko “identifikāciju ar agresoru” — atvairīšanas mehānismu, kas norāda uz to, ka situācija tiek uztverta kā neatrisināma dilemma starp upura vai agresora lomas pieņemšanu. Iespējams, ka citu izkļaušanu un pašizkļaušanu kā agresiju vai autoagresiju pandēmijas kontekstā veicina polarizētie diskursi, kas saasina situācijas uztveri un spēcīgāk nekā parasti ietekmē spriedumus. Polarizētie diskursi spiež šķietami izšķirties par dzīvības vērtības noliegšanu un dzīvības saglabāšanu, veicināšanu, neapzināti piedaloties biopolitiskajā dzīvu būtņu pārvaldības administrēšanā.

Sevis un citu izkļaušana ieraugāma kā diskursīva prakse. Pieņemot kādu no diskursiem par Covid-19, rīcība un tās pamatojums tiek ar to saskaņots, piemēram, pēc noklusējuma izkļaujot tādas kategorijas kā “inficētie”, “saslimušie”, “iebraucēji”, “cittautbnieki”, izkļaujot citus, īpaši svešiniekus, taču arī tuvākos. Šāda sevis un citu izkļaušana ne vienmēr ir acīmredzama, — tā ievirza uztveri, ietekmē uzvedību, rīcību arī grūti pamanāmos veidos.

<sup>1</sup> *Exclude* // <https://www.merriam-webster.com/dictionary/exclude> (Skat. 2021.04.05.)

## Summary

Exclusion as a principle is considered to be value-neutral as it is related to general differentiation, thinking, the ability to categorise, but its functioning in social context shows the presence of discourses and discursive practices, especially those related to the field of biopolitics and involving the distinction of *zoē* and *bios*, which link it to ethics. By focusing on the principle of exclusion in the context of the Covid-19 pandemic, the social behaviour perceived as normal in the emergency situation such as, e. g., physical distancing, can be seen as one that realises the exclusion of self and others.

## Vīņpus normālā un ārkārtējā dialektikas: kā gan ar to saistīti ir lāči?

Anne Sauka

Nesenākā vēsturē Latvijas medijos aizvien biežāk parādās cilvēka sastapšanās ar lāci. Sākotnēji lāča atgriešanās uz Latvijas mežu skatuves tiek sagaidīta gandrīz vai ar prieku, taču mēdz arī izskanēt bažas par lāču tuvošanos cilvēku mītnēm. Lāču atgriešanās Latvijā ļauj uzdot arī jautājumu par normālā un ārkārtējā dialektiku. Vai lācis Latvijā ir normāla vai tomēr ārkārtēja parādība? Kad normālais kļūst par ārkārtējo un kā ārkārtējais tiek normalizēts?

Savvaļas un dabas izpratnes ontogenealoģiskais fons iezīmē vairākas dominējošas izpratnes. Līdz 18. gadsimtam daba un savvaļa saistās ar baidīgu, nesaprotamo<sup>1</sup>. Priekšstati par matērijas nepilnību loģiski konsekventi pieļauj un varbūt pat pieprasa tās “uzlabošanu” attiecībā pret biblisku izpratni par cilvēku kā dabas ganu. Līdz ar industrializāciju bioloģiskā determinisma ietvaros “daba” pamazām zaudē savu mitoloģisko, šausmas iedvesošo statusu, taču bioloģiskais determinisms kārtību nemaina, bet pakāpeniski aizstāj Dieva likumu ar bioloģiju un *uzlabošanu* ar *normalizēšanu*, tādējādi radot paradoksālu izpratni, ka “kultivēšana” ir nepieciešama, lai nodrošinātu atbilstību “dabas likumiem”. Tā daba gūst vismaz divas savstarpēji saistītas papildnozīmes —, no vienas puses, tā gūst afektīvu, estētisku vērtību, bet, no otras, — tiek objektificēta un instrumentalizēta. Mežonīgais kļūst par ārkārtējo tieši tā nekultivētības dēļ, savvaļa drīzāk ir izņēmums, nevis norma. Lācis ir slihts, jo izposta iekoptu un estētisku dabu — bišu dravas. Izpratne par dabu maina ne vien cilvēka, bet arī apkārtējās vides dzīvoto materialitāti —, piemēram, savvaļa patiesi ir kļuvusi ja ne ārkārtēja, tad gandrīz neiespējama. Savvaļas un dabas izpratni iezīmē arī telpas un afektīvās savstarpējības konteksts — telpas piespiedu vai labprātīga dalīšana ar plēsīgiem dzīvniekiem vidējam eiropietim ir patiesi “ārkārtēja” situācija. Mūsdienās, savukārt, ir parādījusies jauna izpratne — lācis ir arī trausls, jo pieder cilvēka sagandētajai savvaļai, — ārkārtējs ir cilvēks, nevis lācis.

Abu priekšstatu kontekstā parādās vēl metalīmenis, kurā normalitāte ir šo uztvērumu kopums, un to savstarpējais pretrunīgums tomēr iederas afektīvā un diskursīvā pasaules uztvērumā šķietami nepretrunīgi. Proti, šāds šķietami pretrunīgs dialektisks dubultuztvērums jau sākotnēji ir apsverams kā *normālais* jeb ierastais ontoloģiskais iepriekšpieņēmušs, kas galējā instancē balstīts kādā no substanču ontoloģijas tvērumiem, kas saprot lietu kā primāru procesam, tādējādi priekšnosakot cilvēka patības autonomiju no apkārtējās vides un cilvēka īpašu stāvokli pasaulē. Substanču ontoloģija nespēj integrēt savstarpējību kā būtisku identitātes

<sup>1</sup> Šī ir tā dabas izpratne, no kuras tālāk attīstās izpratne par dabu kā resursu, taču nebūt ne vienīgais pirms 18. gadsimta sastopamais diskurss. Pastāv arī priekšstati par visa Dieva radītā perfekciju u.c.



daļu, tādējādi konstruējot īpašas telpiskas attiecības starp cilvēkiem kā identificējamiem indivīdiem un necilvēcisko dzīvību. Šo telpu savukārt apdzīvo radības, kuru attiecības jau sākotnēji (lai gan vēsturiski nosacīti) iezīmē objekta afekta izraisīta neomulība, kas bieži izvērsas atklātā naidīgumā vai, gluži otrādi, — sajūsminātā apsēstībā. No tā pastarpināmi atvedināma apziņas primaritāte, kas ļauj domāt, ka cilvēka kā apzinātas būtnes instrumentu klāstā ir arī apzināta savas rīcības virzīšana, kas ieceļ cilvēku par atbildīgo, neskatoties uz to, vai šī loma iedalīta cilvēkam kā “normalitātes grāvējam”, vai arī — kā “normālā nodrošinātājam”, — normāls ir pats šis cilvēka un visa cita pretnostatījums. Šajā kontekstā lāča parādīšanās nav ne ārkārtēja, ne arī normāla, bet tās ārkārtējība attiecināma uz tās lomu ārkārtējā un normālā vai savējā un svešā robežu pārkārtošanā. Proti, viņpus subjekta un objekta lāča parādīšanās saistīta ar *abjektu* (Kristeva) — tas ir pievilcīgs un reizē atgrūdošs svešais, subjektivitātei (ne) piederošais, bet tieši caur šo noliegumu arī tāds, kas pastāv ārpus objektīvā sfēras. Tas, ko nevar pieņemt un kas iegūst ārkārtējību tieši tāpēc, ka vairāk vai mazāk vardarbīgi iebrūk ne vien normālajā, bet mūsu izpratnē par normalitāti, ielaužot trauslās autonomās patības robežas un atgādinot par cilvēka un pārējās pasaules savstarpējību.

Te vērojama līdzība ar reakcijām, kādas sabiedrībā šobrīd izraisa Covid-19 vīruss<sup>2</sup>, kas liek apšaubīt mūsu patības necaursitamību un apzināties nāves klātbūtni. Ārkārtēja ir nevis pati parādība, bet tās ietekme uz normalitātes un ārkārtējības izpratni. Covid, tāpat kā lāči, iegūst ārkārtēju stāvokli metalīmenī, kā normālā un ārkārtējā dialektiku izjaucoši, viņpus parādībai piešķiramās afektīvās vērtības.

Dialektika aizvien paredz savējā un svešā, patīkamā un nepatīkamā nošķirumu, tostarp ļaujot normālajam un ārkārtējam mainīt nozīmes, bet ne sapludināt to robežas. Līdz ar to arī Covid-19 noliedzēju vidū pastāv pretrunas — ir tie, kas netic vīrusa eksistencei vispār, — nekā tāda nav, jo drošā, cilvēka civilizētā pasaulē pastāv tikai briesmas, ko izraisījuši citi cilvēki. Tātad pie Covid-19 vainīgi cilvēki, tas ir vai nu izdomāts, vai vismaz mākslīgi sintezēts. Ir arī tie, kas tic, ka Covid-19 eksistē, bet uzskata to par normu, — tā ir vienkārši gripa, nekas vairāk, kaut kas jau šobrīd eksistējošs. Savukārt abas grupas bieži vieno nepatika pret vakcīnu — vieni domā, ka Covid-19 ir norma, bet vakcīna ir ārkārtēja, jo nedabiska, savukārt citiem Covid-19 ir tik ārkārtējs, ka nav iespējams, un tāpēc šaubas izraisa arī tā novēršanas pasākumi. Kā svarīgākā pazīme šeit parādās ārkārtējā metalīmenis, kā izteikta abjektīvā izstumšana, cenšoties Covid-19 kaut kā normalizēt, lai pretotos patības robežu graušanai.

Likumsakarīgi, ka ārkārtējā metalīmeni kā objekta afektu piedzīvot bieži liek tieši sastapšanās ar pārspēku, — vai nu tas ir lāča letāls uzbrukums kumeļiem un bitēm, vai arī

<sup>2</sup> Pfaller, L. (2020) Theorizing the Virus: Abjection and the COVID-19 Pandemic // *International Journal of Sociology and Social Policy*, 40 (9/10): pp. 821–829.

neredzama vīrusa fatālais spēks. Ārkārtējais apdraudējums gan atspoguļo cilvēka iekšējās bailes no savas patības procesualitātes un iesaistes pasaulē, gan arī liecina par šī stāvokļa pirmsapziņu. Centieni aizvien atjaunot robežas bezapzinātā līmenī saistīti ar bailēm, ka, zaudējis kontroli, “es” zaudēs pamatu zem kājām un pārtrauks eksistēt.

Te iederētos arī turpmākas pārdomas par apsēstību ar ierobežojumu ievērošanu, pārspīlētu izvairīšanos no “briesmām” kā objekta šausmu izpausmi, Covid-19 uztverot, kā iemiesotu elpas un siekalu ieroci.<sup>3</sup> Tostarp, procesuālas cilvēka iesaistītības pasaulē izpratnes kontekstā var nākties atzīt, ka invazitāte, ko bieži sociālās filozofijas teorijās lieto kā tehnoloģiju kritikas kritēriju, var nebūt pietiekama pazīme kādas parādības noliegšanai vai nevēlamībai. Ja dzīvība pastāv tikai simbiotiski un procesuāli, ielaušanās pastāvošajā un protēziska aizstāšana pati par sevi nav ne noliedzama, ne apstiprināma. Un pretēji, kādas parādības ilgtspējas nodrošināšana pati par sevi nav ne noliedzama, ne apstiprināma.

Tāad ārkārtējais ir nejausi nosacīts attiecībā pret normālo, taču metalīmenī ārkārtējais ir tas, kas spēj ietekmēt un plosīt priekšstatus par pastāvošo esamības dialektiku ārkārtējā un normālā, ierastā un neierastā, saprotamā un nesaprotamā, savējā un svešā dimensijās. Apdraudēta taču, šķiet, ne vairāk un ne mazāk kā cilvēka subjektivitātes autonomija, kuras ieradumu klāstā nav procesuālas vides un ķermeņa savstarpējības izpratnes un kuras patības traulums ir atkarīgs no izvairīšanās no lāča abjektīvi daudznozīmīgā skatiena.

Afektīvā abjektivitāte, ko jūtam, sastopoties ar invazīvo, savpatīgā un uz patību attiecinātā apdraudējumu, ļauj pārvērtēt cilvēka un necilvēciskā attiecības. Ilgstoši tās galējā instancē tiek balstītas transcendences ideālā un duālismā, kas ļauj dzīvot substanču ontoloģijā balstītā pasaules ainā, kur lietiskais aizvien ir primārs procesuālajai savstarpējībai. Pārformulējot patību kā tādu, kas balstīta stabilitāti ieguvušos dzīvības procesos, šī pasaules aina mainās, ļaujot pārvērtēt cilvēka ekskluzivitāti un tam piedēvēto autonomiju.

## Summary

### **Beyond the Dialectic of Normality and Exceptionality: What Does it Have to Do with Bears?**

By exploring human attitudes toward the return of bears to their habitats in Latvia and Europe, this paper explores the dialectic of normality and exceptionality regarding the

---

<sup>3</sup> **Ortega, M. I.** (2020) Coronavirus Abjection and Embodied Weapons // <https://cascacultureblog.wordpress.com/2020/04/20/coronavirus-horror-a-reflection-on-abjection-and-embodied-weapons/> (Skat. 2021.02.15.)

ontogenealogies of “nature”. While “normality” is often associated with “nature” and human is understood as the (often violent) “state of exception”, civilization is also simultaneously the “norm” that is supposed to be threatened by the “exception” of the wilderness. This paper aims to show that both conceptualizations demonstrate the dialectic of normality and exceptionality itself as the accepted norm, based on a substance ontology that institutes human exceptionalism, which raises doubt when faced with a processual understanding of the self. Thus, the paper first addresses the main functioning understandings of “nature” and demonstrates how the two seemingly contradictory dialectics of normality and exceptionality can coexist simultaneously. Then, the paper turns to the notion of *abject*, exploring the threatening rift between the human self and the world via the notion of *abject*. Finally, the article evokes the example of Covid-19 deniers, comparing the threat of the virus with the fear of bears in context with the abjection processes, and argues for a recognition of the felt, affectual abject as a vehicle for critically reexamining human exceptionalism and the processuality of the self.

Referāts ir izstrādāts 1.1.1.2. pasākuma “Pēcdoktorantūras pētniecības atbalsts” ietvaros, kas tiek finansēts ar Eiropas Reģionālā attīstības fonda finanšu instrumentu [Nr. 1.1.1.2/VIAA/4/20/613; Projekts “Ontoģenealogijas: ķermenis un vides ētika Latvijā”].

## Atļautā vardarbība: sastopoties ar pretrunām

Kitija Mirončuka

Vardarbība nav tikai prettiesisku darbību kopums; vardarbība ir arī risinājums, kas kļūst pieņemams ārkārtas stāvokļos, kad sastopas vismaz divas pretrunīgas vērtību orientācijas. Lai arī pretrunīgu vērtību sastapšanās nav nekas slikts, jo pretrunas ir ikdienišķa parādība, tomēr ārkārtas stāvokļos, kara stāvokļos, pandēmiju pārņemtās situācijās vērtību nepatstāvība ir būtisks nosacījums jaunu pretrunu radīšanai. Atbildības ētikas perspektīvās ietvarā, salīdzinot Mišela Fuko (*Michel Foucault*) varas normalizēšanas diskursu ar Franca Fanona (*Frantz Fanon*) dekolonizācijas filozofiju, tiek skatīts, kā varas nomaiņas un normalizēšanās procesi ietekmē atļautības un nepieciešamības izpratnes, norādot uz iespējamiem risinājumiem, kāpēc vardarbība kļūst par atļautu.

Fanona darbos ir novērojams, ka kolonizētais cilvēks ar vardarbību sastopas kā ar 1) iemācītu, 2) izjustu, 3) nepieciešamu. Arī Fuko izmanto iemācīšanas, izjušanas un nepieciešamības aspektus; tie visbiežāk tiek saistīti ar ķermeņa iegremdēšanos politiskajā laukā. Fuko analizē varas funkcijas, kas ķermeni (varai pakļautos cilvēkus un to spējas un varēšanas) veido un maina atbilstīgi ceremonijām un zīmju kopām, ieviešot idejas par nepieņemamajiem, slēpjamajiem un no sabiedrības izslēdzamajiem cilvēkiem. Līdzīgi arī Fanons savos darbos risina jautājumu par to, kā kolonizētajam cilvēkam tiek uzspiestas jaunas prakses, valodas un idejas. Fanons pievēršas attiecībām starp kolonizatoru un kolonizēto, kur kolonizators piespiež un prasa, lai kolonizētais mainītos, argumentējot, ka kolonizētais ir primitīvas rases, mežoņu pārstāvis. Tomēr pieprasīt, lai citāda sekot jaunām valodām, ikdienas praksēm (t. i., lai citāda iemācās jaunās prakses) ir tikai daļa no tā, kā cilvēks sastopas ar vardarbību.

Fanona psihoanalītiskais devums ļauj vardarbības analīzē iekļaut arī fenomenoloģijas aspektus, kas bieži vien tiek aizmirsti un izklāsti no atbildības ētikas<sup>1</sup>. Fanons raksturo situācijas, kurās melnais esot pātagots, vardarbībai iesakņojoties tā ikdienā un kļūstot par būtisku pārdzīvojuma elementu. Iemesls pātagošanai bija kolonizatora neizpratne par kolonizētā cilvēka pakļāvību — kolonizētais centās vēl mirkli noturēties pie savas ģimenes, savas sabiedrības un ikdienas vērtību izpratnes. Lai arī Fuko nepievēršas izjušanas un pārdzīvojuma aspektam, tomēr panoptikona analīzē Fuko pievēršas uzraudzības kā kontroles elementam, kas izpaužas kā kas vairāk nekā cietumnieka un uzrauga savstarpējas attiecības; cietumnieks baiļu, ikdienas rutīnas rezultātā, uzrauga pats sevi, vairs nav nepieciešams uzraugs,

---

<sup>1</sup> Fenomenoloģiskais pārdzīvojums tiek izklāsts, jo katra cilvēka pārdzīvojums atšķiras no cita cilvēka pārdzīvojumiem. Ir grūtāk konceptualizēt to, kas ir vardarbība.

kas veiktu kādu vardarbības aktu. Līdzīgi cietumniekam, arī kolonizētais sāk baidīties, ka kolonizators varētu viņu pātagot. Vardarbības iespējamība kļūst par ikdienišķu ceremoniālu gan cietumniekam, gan kolonizatoram.

Kas notiek, kad kāds tiek pārmācīts pret tā vēlmi un gribu? Kamēr vardarbība vēl tikai ir ikdiena, tā var kļūt par iemeslu vai provokāciju, kas īstenojas jaunā vardarbībā — vardarbībā kā rezultātā. Atrodies nemitīgā ielenkumā, kolonizēto ne tikai pārmāca un liek tam vēlēties mainīties, bet arī tam iemāca kolonizatora tehnikas, kuras kolonizētais ir izjutis un novērojis. Kolonizētais mācījās būt kolonizators, līdz iemācījās kolonizatora tehnikas un devās realizēt savu varu, atbrīvojoties no iepriekšējās varas. Runa ir par atpazīšanu un savstarpējām attiecībām, kurās gan kolonizētais un kolonizators, gan pilsonis un cietumnieks tiek ielenkti, un kurās viens otru veido un formē pēc saviem ieskatiem. Cita ķermenis vienmēr atrodas attiecībās ar kādu citu. Lai savstarpējo attiecību varu ne tikai ievainotu, bet arī nomainītu, ir jāmaina sava darbība, ir jāatļauj kaut kas aizliegts un nepieņemams; vērtību pretrunības gadījumā ir jārod jauns risinājums, ko šķietami var panākt tikai ar krasiem rīkiem, t. i., vardarbību.

Protams, 17. gadsimta, 20. un 21. gadsimta cilvēks atšķiras ar savu vērtību izpratnēm, un katrs var cīnīties par citas nozīmes brīvībām, tomēr vardarbība jeb tas, kas tiek nodēvēts par vardarbību, galvenokārt tiek saistīts ar izpratni par prettiesisku darbību. Pēc vārda “prettiesisks” būtības var noprast, ka runa ir par nepieļaujamu un nepieņemamu darbību mazināšanu attiecībā pret tiesiskām un pieņemamām darbībām. Vardarbība var izpausties dažādi – kā darbības, vārdi, krāsas, saukļi, sporta veidi vai kultūras mediji, tātad arī cenzēšana var būt gan vardarbības mazināšanas veids, kas mazina prettiesisko, gan vardarbība, kas liedz izpausties. Neatkarīgi no formas, katra vardarbības darbība var kādu citu aizvainot un ievainot vai rosināt cilvēku rīkoties vardarbīgi. Tomēr vardarbība un vardarbīgais nav viegli iedalāms pieņemamajā un nepieņemamajā, pastāv situācijas, kurās vardarbība ir vienīgā iespējamā atbilde un vardarbīgā izpausme ir nepieciešama vai pat iemācīta. Runa ir par to, ka, lai arī kāds pretrunu stāvoklis tas būtu: karš (kur pastāv labie un sliktie), slimības pandēmijas (dzīvelīgie un labojamie), ārkārtējība, vienmēr pastāv vienojošais elements: cilvēks, kas tiek ietverts un pakļauts vienam vai otram uztveres veidam.

Vērtību kategorizēšanas procesā, sastopoties ar neapzināto un neskaidro, kategorizētājs nokļūst pretrunu stāvoklī. Tas, kas ir bijis pieņemams, kļūst par nepieņemamu un otrādi. Ne kolonizators saprot kolonizētā agresiju, ne kolonizētie saprot kolonizatoru agresiju, jo katrs it kā pastāv savā vērtību orientācijā. Rezultātā pat normalizēšanas procesu un normalitāti ir iespējams uztvert vismaz divos veidos, kā pareizo, labo un atļauto vai kā nepareizo, slikto un aizliegto. Cilvēks tiek iemests kontekstā, no kura netiek ārā, ne tikai vairs vara kaut ko nosaka, bet arī valodas un darbības prakses ir noteicošas. Vardarbība var būt provokācija un, iespējams,

ir provokācija, tomēr to kā provokāciju uztver cits, kurš ir nepazīstams ar jaunuzvertā valodisko ietvaru, izpratnēm un jēgām. Provokācija rodas, kad ir iesaistīti vismaz divi cilvēki, to vērtību ietvari, ikdienas, padarot katru mirkli par potenciālu vardarbības situāciju. Vardarbība nav atsvešināta, tā ir daļa no cilvēka tikpat ļoti, cik daļa no ikdienas, un tā ir tik atļauta, cik nepieciešama, lai pārvarētu vai rastu kādu skaidrību savā neskaidrībā. Tomēr, pat ja vardarbība ir atļauta, tā nav nepieciešami pieņemama, pat ārkārtējā situācijā, ja cilvēki nozīmi piešķirtu viens otram un nevis tikai sev un savām praksēm un izpratnēm par sev labi esošo, vardarbība būtu mazināma.

## Summary

A person actualizes the framework of his values when, confronted with the unconscious and the unclear, he must decide whether to accept or to reject the newly discovered. If the situation changes, if the newly discovered cannot be subjected to the common framework of values, then the values reveal their constructed and dependent nature. Value dependence is not a bad thing per se, however, in emergencies, war situations, pandemic situations dependence of values on external, interpersonal factors is an essential condition for creating new contradictions and violence. From an ethical perspective of responsibility, comparing Michel Foucault's discourse on power normalization with Frantz Fanon's philosophy of decolonization, I examine how the processes of power change and normalization affect perceptions of permissiveness and necessity, pointing to possible solutions to why violence becomes permissible. The report concludes that values are often different; to avoid the necessity for violence means to think not only about oneself and their practices and perceptions of what is good for them but about each other.

Referāts ir tapis projektā "Saprast teroru: fenomenoloģiski-hermeneitiskā metodoloģija terorisma pētniecībai", lzp-2020/2-0088.

## Jaunā pasaule un biopolitika. Dažas piezīmes

Igors Šuvajevs

Biopolitikas risinājumu ietvaros tiek skatīta “atklātā” Jaunā pasaule un veidojamā “jaunā pasaule” saistībā ar Ašila Mbembes (*Achille Mbembe*) izstrādāto nekropolitikas koncepciju un Aleksandra Bogdanova (*Alexander Bogdanov, Александр Богданов*) biopolitisko utopiju 20. gadsimtā. Mbembes skatījumā plantāciju verdzība ir viens no pirmajiem biopolitikas eksperimentiem. Kolonijas raksturo izņēmuma stāvoklis, bet vergu raksturo trīskāršs zaudējums, viņš zaudē: 1) mājas; 2) tiesības uz savu ķermeni; 3) savu politisko statusu.

Mbembes risinājums tiek salīdzināts ar Mišela Fuko veikto vēstures problematizāciju, kas ir nevis kāda iepriekšēja vai jauna objekta radīšana, bet diskursīvu un nediskursīvu prakšu kopuma atsegšana, ļaujot kaut ko ieraudzīt un skaidrot tagadnes vēsturē. Kā piemērs tiek skatītas Fuko aplūkotās pārmaiņas lielajā iekļaušanas un izkļaušanas spēlē, apejoties ar ārprātu un neprātu, kuras iezīmē pārrāvumu ierastajā eksistencē un ļauj ģeoloģiski skaidrot tagadējos kontrolēšanas, disciplinēšanas, pārvaldības pasākumus. Šajā ziņā Mbembes koncepcija ir attiecināma uz prakšu vēsturi, kas vēsturiski un ģeogrāfiski paplašina skatījumu uz biopolitiku, tomēr neiezīmē būtiskas pārmaiņas vai pārrāvumus diskursīvajās praksēs.

Mbembes risinājums tiek pārbaudīts arī vēsturiski, iekļaujot to Jaunās pasaules “atklāšanas” norisēs un salīdzinot ar Karla Šmita atbilstīgo risinājumu. Kolonijas Jaunajā pasaulē neraksturo izņēmuma stāvoklis, Šmits raksta par globālo līnijdomāšanu un tiesisko nodrošinājumu jauno zemju piesavināšanā. Jaunās pasaules “atklāšana” ir tās iekarošana, kas lielākoties notiek pašfinansēšanas režīmā. Vecā pasaule transponējas jaunajā, turklāt vēl nav izstrādāta modernā kustības teorija, tāpēc pārvietošanās burtiskā nozīmē tiek izprasta kā “pārvietošanās ar savu vietu”. “Atklāšana” iekļauj ticības izplatīšanu, laupīšanu kā taisnīga kara sastāvdaļu un karu kā tirgošanās nodrošinājumu. “Atklāšana” paredz kompāniju veidošanu un aģentūras, kas uzrauga pārvaldību jaunajās zemēs. Vergi ir kara laupījums vai pirkums, viņu turēšanai ir nepieciešama licence. Jaunās pasaules iedzīvotāji tiek servilizēti, pievērsti kristietībai, īstenojot atšķirīgu iekļaušanas un izkļaušanas politiku. Koloniju ierīkošana vēl nav koloniālisms, kas uzplaukst imperiālismā un iet roku rokā ar migrāciju un impēriju veidošanu.

Mbembes koncepciju varētu attiecināt uz koloniālisma sistēmas veidošanās laiku (18. gs.), bet ne uz iepriekšējiem laikiem. Tāpēc tiek iezīmētas Jaunās pasaules “atklāšanas” diskursīvās prakses, norādot uz vairākiem simboliskiem notikumiem, kam turpmāk rekursīvi ir liela nozīme. Santafē (*Santa Fe* – svētā ticība) tiek noslēgts līgums (*capitulación*), kas turpmāk tikai multiplicējas, un izdots edikts par sefardu un mauru padzīšanu, ļaujot turpmāk izvērsties

“asinstīrības” (*limpieza de sangre*) diskursīvajai praksei. 1492. gadā tiek publiskota arī spāņu (kastīliešu) valodas gramatika, kas nodrošina pārvaldības funkcionēšanu.

Bogdanova meklējumi iekļaujas “jaunās pasaules” radīšanā, kristietības “jaunā cilvēka” diskursīvā prakse tiek papildināta ar dabaszinātniskām izstrādņēm un sociālpolitisku izvērsumu. Pastāvošo stratēģiju raksturo nevis partikulārisms, bet universālisms, iekarojot visu iespējamo vispārības labad. Sajūgtībā ar “krievu kosmismu” šo biopolitiku raksturo princips “likt dzīvot, neļaujot nomirt”. Uzskatāmi tas parādās Bogdanova tekstos “Sarkanā zvaigzne” (1908) un “Nemirstības svētki” (1914).

Krievu kosmisma un krievu komunisma diskursīvā prakse savērpjas, brīžiem nepieļaujot to nošķiršanu. Veidotajā jaunajā pasaulē — komunismā — ienaidnieks nav pieļaujams, to jau iepriekš nepieciešams iznīcināt (ienaidnieku gan var patriekt kosmosā, tomēr dominē kosmosa iekarošana, lai arī tur nodrošinātu jauno kārtību). Kara jeb izņēmuma stāvoklis ir nepārtraukts. Priekšplānā ir nevis militarizācija un militarisms, bet gan sabiedrības bellizācija. Jaunā pasaule tiek veidota, īstenojot dažādas deklasēšanas procedūras: sadalīšanu un pārdalīšanu šķirās, deklasēšanu burtiskā nozīmē, veicinot veidojamās un kriminālās pasaules saplūšanu (par to liecina arī valodas prakse). Šādos apstākļos arī veidojas permanentās revolūcijas diskursīvā prakse, modificējot biopolitikas principu. To var formulēt šādi — neļauj ne dzīvot, ne nomirt. Šādi masas uzturamas nemitīgā spriedzē, bet kolektīvītie cilvēki iespēj citādi neiespējamo.

Bogdanova aprakstītie “dzīvojamie centri” jeb nometnes eksemplāriski atveidojas dažādos “dzīvošanas kombinātos”. No tiem var izcelt Maskavas “purvā” uzslieto Valdības ēku, kas naturāli simbolizē izņēmuma stāvokli. Mitināšanās šajā “kopmītnē” liek “savējiem” zaudēt savas mājas, tiesības uz savu ķermeni, bet to iemītņieka — “jaunā cilvēka” politiskais statuss ir pakārtots konjunktūrai. Šī nama iemītņieku dzīves analīze “revolūcijas sāgas” (Sļozkins) ietvaros uzskatāmi apliecina moderno nekropolitiku. Savukārt šāda diskursīvā prakse vai tās fragmenti raksturo arī tagadējo biopolitiku.



**Normalitāte: pārmaiņas un iespēju vēriens**

## Cilvēka tēls patiesības spogulī

Zane Ozola

21.gs. sākuma daudzo patiesību un alternatīvo faktu pasaulē, kad tradicionālie orientieri par to, kas ir labs un ļauns, normāls un amorāls, tiek aizmirsti vai atmesti kā nederīgi un naivi, postmoderni apokaliptiskā noskaņa un vēsturiskais strupceļš iezīmē jaunus meklējumus filozofijā, mākslā, politikā. Pārvērtējot Rietumu civilizācijas vēsturisko un tradīcijas mantojumu – antīko filozofiju un metafiziku, kristietību, mākslas un kultūras kanonus, postmodernais cilvēks cenšas glābties lielajā apgaismības apsolījumā — no aizspriedumiem atbrīvotā, tieši pieejamā un kontrolējamā zinātnes un tehnoloģiju pasaulē.

Tai pašā laikā šodienas globālās norises vēsta un liecina par vispārēju — veselības, ekonomisko, klimata, sociālās un dzimumu nevienlīdzības, rasisma, dzīvnieku brīvības, pārapdzīvotības utt., — “krīzi”, kas operatīvi jārisina ar ideoloģiskām un zinātniski pamatotām politiskām stratēģijām. Retāk dzirdam par kultūras, valodas vai cilvēka — antropoloģisko krīzi patiesības un melu alternatīvajā relativitātē. “Uzticies zinātnei!”, šķiet, kļuvis par kārtējās revolūcijas saukli pasaulē, kur nekas nav drošs.

Apgaismības un modernitātes ideāli — sekularizācija, urbanizācija, industrializācija, zinātnes progress un kontrole pār dabu, kas šodien, šķiet, piedzīvo apogeju, tiecās radīt jaunu cilvēku – autonomu subjektu, kurš domā saskaņā ar jaunajām idejām, kas balstās uzskatā, ka absolūta patiesība neeksistē, ka viss ir relatīvs. Nošķiroties no absolūtas patiesības esamības iespējamības, modernais subjekts domāšanu un zināšanas pamato empīriskos vērojumos, kas paši par sevi ir relatīvi. Tai pašā laikā apgalvojums, ka “absolūtas patiesības nav”, pats par sevi ir absolūts, un tātad – metafizisks. Par šo paradoksu, kas ir raksturīgs postmodernisma mentalitātei, raksta hieromūks Serafims Rouzs (*Seraphim Rose*). Viņš patiesības iespējamības noliegumu – nihilismu skata Rietumu garīgās vēstures un kultūras kontekstā, un šo mentalitāti formulē kā “negatīvo metafiziku”, kas precīzi raksturo modernitātes projekta dažādo izpausmju visaptverošo ‘vērtību pārvērtēšanu’ 20. un 21.gs. ikonoklasma kustībās, un jo sevišķi uzskatāmi — vizuālajā mākslā.

Šajā rakstā ieskicēšu minēto problēmu kultūras, cilvēka pašizpratnes, pasaules skatījuma un garīgās tradīcijas kontekstā šodien.

## Apstāties, lai padomātu: Hanna Ārente par filozofu un darbību

Elvīra Šimfa

Domāšana kopā ar gribēšanu un vērtējošo spriešanu, pēc Hannas Ārentes (*Hannah Arendt*) domām, ir viens no prāta darbības pamatveidiem, kurus “nevar atvedināt citu no cita, un [...] nekāds to kopsaucējs nav atrodamš”<sup>1</sup>. Domāšana ir nošķirama arī no veselā saprāta, starp to ir pat konflikts jeb “brāļu karš”, kas caurvij visu filozofijas vēsturi.<sup>2</sup>

Kā domāšanas “spilgtākajās īpašībās” Ārente izceļ “izslēgtību no veselajam saprātam pazīstamās parādību pasaules, pašdestruktīvo tieksmi iznīcināt savus rezultātus, refleksivitāti un apzinātību”<sup>3</sup>. Domāšana tiecas pilnīgi izslēgties no pasaules<sup>4</sup>, un domāšanai “izslēgšanās no parādību pasaules ir vienīgais būtiskais priekšnosacījums”<sup>5</sup>. Domāšanas pilnīgā izslēgtība no pasaules nošķir to no gribēšanas un spriešanas, kuru “objekti ir atsevišķas lietas, kam ir stabila mājvieta parādību pasaulē.”<sup>6</sup>

Domāšanai piemītošo izslēgtību vislabāk raksturo metafiziskās domāšanas visa esošā pamata saprašanas mēģinājums, kas paredz izslēgties no esošā, tātad — pasaules. “Kosmoss harmoniski sakārtotā kopumā redzams vienīgi filozofam”<sup>7</sup> tādēļ, ka viņš nav šī kosmosa daļa. Domātājs ir vienpatis, domātāja vienīgā sabiedrība ir viņš pats, domāšana ir “nedzirdams manis dialogs ar mani pašu”<sup>8</sup>.

Filozofa vienpatība nav nepieciešami vientulība, kurā ir liegta iespēja būt ar sevi, bet vientulība ir vienpatībā “iemītošs risks”. Un tādēļ vientulība “ir profesionāls risks filozofam, kas, šķiet, ir viens no iemesliem, kādēļ filozofam nevar uzticēt politiku vai politikas filozofiju. Ne tikai viņiem ir viena galvenā interese, [...] — lai viņus liek mierā, lai viņiem garantē vienpatību un brīvību no [...] traucējošās nepieciešamības izpildīt pilsoņa pienākumus —, bet arī šī interese liek viņiem dabiski simpatizēt tirānijām, kur no pilsoņa negaida rīcību.”<sup>9</sup>

Ārente apgalvo, ka filozofam nedrīkst uzticēt politiskas lietas un jautājumus un tātad arī jautājumus, kas skar cilvēku kopdzīvi sabiedrībā. Bet jautājums, kas netiek aktualizēts šajā apgalvojumā, ir: vai filozofs (kā filozofs) vispār var nodarboties ar politiku? Problēma ir darbošanās (rīcības) raksturā, kas nav savienojams ar filozofa nodarbi — domāšanu. Tātad

<sup>1</sup>Ārente, H. (2000–2001) *Prāta dzīve I. Domāšana*. Rīga: Intelektis, 73. lpp.

<sup>2</sup>Turpat, 83.–84. lpp.

<sup>3</sup>Turpat, 91. lpp.

<sup>4</sup>Turpat, 79. lpp.

<sup>5</sup>Turpat, 81. lpp.

<sup>6</sup>Turpat, 94. lpp.

<sup>7</sup>Turpat, 95. lpp.

<sup>8</sup>Turpat, 78. lpp.

<sup>9</sup>Arendt, H. (1994) *Essays in Understanding. 1930–1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York: Schocken books, pp. 360.

politika, kas pieprasa rīcību, nav savienojama ar filozofiju, kura nozīmē domāšanu, ne tikai tāpēc, ka domāšana nozīmē izslēgtību no rīcības pasaules, bet arī tāpēc, ka domāšana iespējama tikai apstājoties, t. i., tur, kur rīcība pārstāj būt. “Lai jebko domātu, vajag apstāties un padomāt.”<sup>10</sup>

Kad Heidegers (*Martin Heidegger*) raksta, ka “domāt mēs mācāmies tad, kad pievēršam uzmanību tam, kas ir jāapdomā”<sup>11</sup>, šķiet, ka viņš piekrīt Ārentei, apgalvojot, ka domāšanas nosacījums ir pievēršanās kaut kam nevis tad, kad tas notiek, bet tad, kad tas jau ir noticis, tā, ka to vispār ir iespējams ap-domāt. Tomēr citviet Heidegers atklāj pavisam citu domāšanas izpratni un tās attiecības ar filozofiju. Personiskā pašiztaujāšanas epizodē 20. gs. 30. gadu sākumā Karlam Jaspersam rakstītā vēstulē Heidegers spriež, kas viņš ir — filozofijas muzeja eksponātu uzraugs vai laika cienīgs filozofs?<sup>12</sup> Heidegers tematizē, viņaprāt, divus filozofam atvērtus ceļus: (a) būt par filozofijas vēsturnieku, vai (b) būt par tādu filozofu, kura idejām ir tagadnei un nākotnei atbilstošs raksturs, kurš ir laika cienīgs, saprotot šo pēdējo zināmā mērā kā “iešanu līdz laikam”.

Apdomājot šīs divas iezīmētās iespējas un dažādos kontekstus, kuros tās tematizētas Heidegera tekstos, ir vērts jautāt, vai filozofa izvēle patiesībā nav starp (I) būšanu laika cienīgam, iešanu līdz laikam un (II) būšanu filozofam. Proti, var pieņemt, ka Heidegeru patiesībā uztrauc tas, ka, neraugoties uz to, cik oriģināls filozofs viņš līdz šim ir bijis, cik radikāli viņš ir noraidījis filozofijas vēsturnieka ceļu, viņš tomēr joprojām paliek filozofijas muzeja eksponātu uzraugs tieši tāpēc, ka viņš ir filozofs. Filozofa nodarbē ir kaut kas laika prasībām un vajadzībām neatbilstošs, jo filozofija nodarbojas ar pagājušo, ar ap-domāšanu (tādējādi attiecoties uz to, kas jau noslēdzies).

Tas, ka Heidegeram ir svarīga nesaskaņa starp filozofijas iedabu un laika prasībām, vēl vairāk izgaismojas caur filozofijas pamešanas tēmu *melnajās burtnīcās*. Heidegers raksta par nepieciešamību pamest filozofiju, lai patiesi domātu: “Patiesi domāt, no filozofijas skatpunkta runājot, nozīmē pamest filozofiju.”<sup>13</sup> Heidegers arī uzsver, ka attālums starp filozofiju un domāšanu “ir pietiekami liels [...] tad, kad to starpā ir šķīrums”<sup>14</sup>.

Ja, tāpat, balstoties šajos apsvērumos, jānorāda svarīga domāšanas heidegeriskajā izpratnē īpašība, tad tā ir tieši tā īpašība, kuras dēļ domāšana pieprasa atteikšanos no filozofijas, proti, domāšanai, lai tā būtu “īsta”, nav jānodarbojas ar pagājušo un veco, kā tas notiek filozofijā, bet ar notiekošo, tādējādi domāšana, nevis filozofija var būt “laika cienīga”. No šī

<sup>10</sup> Ārente, H. (2000–2001) *Prāta dzīve I. Domāšana*. Rīga: Inteleks, 82. lpp.

<sup>11</sup> Heidegger, M. (1954) *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer, S. 1.

<sup>12</sup> Heidegger, M., Jaspers, K. (1990) *Briefwechsel 1920–1963*. München: V. Klostermann, S. 144.

<sup>13</sup> Heidegger, M. (2005) *Anmerkungen I-V. Schwarze Hefte (1942 – 1948)*. München: V. Klostermann, S. 128.

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 241.

izriet, ka Heidegers pretēji Ārentei uzskata, ka apstāšanās, lai padomātu, ir drīzāk filozofijas, nevis īstas domāšanas nosacījums.

Atgriežoties pie jautājuma — vai filozofs vispār var nodarboties ar politiku (un citām sabiedriskām lietām), ja filozofisku domāšanu nevar savienot ar darbošanos, var pieņemt, ka Heidegera atbilde būtu noraidoša. Bet īstam domātājam nav tāda šķēršļa, kāds ir filozofam, viņam nav nepieciešams apstāties, gluži pretēji — viņam jāiet līdzī laika, varbūt pat laika pa priekšu. Iespējams, Heidegera iesaistīšanās politikā ir izskaidrojama, ņemot vērā šo viņa domāšanas izpratni. Tā izskaidrojams arī tas, kāpēc Heidegers uzskatīja, ka mācība, kas izriet no agrākām filozofijas un politikas sadursmes epizodēm, uz viņu neattiecas, jo viņš nedarbojas kā filozofs, bet kā domātājs.

Ārente 20. gs. 50. gados savā *Denktagebuch* pieraksta nelielu stāstu “Lapsa Heidegers”, par lapsu, kura visu savu lapsas dzīvi, mēģinot neveiksmīgi izvairīties no slazdiem, uzbūvē sev midzeni prom no visām lapsām, kuru padara par slazdu, tomēr nevis citiem, bet pašai sev. Ja šī stāsta gaismā interpretē Heidegera attiecības ar filozofiju un domāšanu, tad filozofija šeit ieņem slazda vietu, bet domāšana — midzeņa vai māju vietu. Šīs lapsas drāma, saskaņā ar Ārentes stāstu, ir tāda, ka Lapsa Heidegers nekad nespēj pamest slazdu, pat savu mājokli pārveidojot par slazdu citiem, no kura izklūt var visi citi, izņemot pašu Lapsu Heidegeru. Tas nozīmē, ka filozofiju pamest nav iespējams, un tad, kad Heidegers ķeras pie laika pievarēšanas, viņš to dara kā filozofs. No Heidegera gadījuma jānācās citiem filozofiem, apsverot, vai viņi vispār var nodarboties ar politiku.

## Filozofija kā slimība un noziegums

Reinis Vilciņš

Normālā un nenormālā, ikdienišķā un neikdienišķā, leģitīmā un neleģitīmā un tiem līdzīgi pretnostatījumi galvenokārt ir kalpojuši par konceptualizācijas veidni vai stratēģiju mūsdienu politiskajā, sociālajā un morāles filozofijā. Tomēr radniecīgi pretnostatījumi drīzāk semantiskā griezumā parādās arī mūsdienu teorētiskajā filozofijā, konkrētāk, lingvistiskās filozofijas tradīcijā, ar lingvistisko filozofiju saprotot uzskatu, ka filozofiskas problēmas ir tādas problēmas, ko var atrisināt (*solve*) vai atšķetināt (*dissolve*) vai nu (i) pārveidojot valodu, vai arī (ii) vairāk iepazīstot valodu, ko šobrīd lietojam. Pirmos parasti dēvē par ideālās valodas filozofiem, bet otros — par dabiskās vai ikdienas valodas filozofiem.<sup>1</sup>

Lingvistiskās filozofijas tradīcijā kā filozofiskas argumentācijas daļa nereti parādās valodas dalīšana jēgpilnā un bezjēdzīgā — tajā tiek pretstatīts leģitīms un neleģitīms valodas lietojums, ikdienišķs un dažādās ziņās ārkārtējs, piemēram, metafizisks, valodas lietojums. Te filozofiskās refleksijas lauks ir nevis politiskā, sociālā vai morāles sfēra, bet gan valoda, un kā nenormālais, ārkārtējais, neleģitīmais, nepieņemamais vai bezjēdzīgais tiek skatīts filozofu vai dažkārt filozofējošu zinātnieku valodas lietojums iepretim kādam normālam, leģitīmam un jēgpilnam valodas lietojumam. Arī Ludviga Vitgenšteina (*Wittgenstein*) filozofija un šīs filozofijas turpinātāji un interpreti ir pieskaitāmi šai tradīcijai.

Referāta nosaukums “Filozofija kā slimība un noziegums” ir atsauce uz divām populārām metaforām *vitgenšteiniānā* Vitgenšteina vēlinās filozofijas kontekstā, kas tās ietvaros tiek izmantotas, lai konceptualizētu attiecības starp vitgenšteīnisko (vai dažkārt plašāk — lingvistisko filozofijas tradīciju) un tradicionālo teorētisko filozofiju un lai raksturotu lingvistisko filozofu metodi. Konkrētāk, tā ir atsauce uz filozofu salīdzinājumu ar policistiem vai uzraugiem, kuri uzrauga jēgpilna valodas lietojuma robežas, izrakstot soda kvītis pārkāpējiem, un uz filozofu salīdzinājumu ar terapeitiem, kuri palīdz pret valodas krampjiem, sapīšanos valodas kārtulās un apsēstību ar noteiktām valodas formām. Šajā metaforiskajā konceptualizācijā pārkāpēji un sasirgušie lielākoties ir citi filozofi, dažkārt arī, piemēram, zinātnieki, kad tie izvirza noteiktas interpretācijas par saviem pētījumiem. Iepretim jēgpilnajam, normālajam valodas lietojumam filozofi vai filozofējoši zinātnieki pārkāpj jēgpilna valodas lietojuma robežas, un filozofiem-uzraugiem uzdevums ir it kā uzraudzīt un sodīt šos pārkāpumus kā sava veida pārkāpumus pret nozīmi jeb pret jēgpilna valodas lietojuma nosacījumiem; vai

<sup>1</sup> Rorty, R. M. (1992) Introduction // Rorty, R. M. (Ed.) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 3.

arī — filozofi vai filozofējoši zinātnieki ir sapinušies valodā un filozofiem-terapeitiem ir jāpalīdz identificēt un atšķetināt šos sapratnes mezglus.

Noteiktu Vitgenšteina interpretu, piemēram, Pītera Hakera (*Hacker*) un agrīnā Gordona Beikera (*Baker*), interpretācijā,<sup>2</sup> viena no galvenajām filozofa funkcijām ir jēgpilna valodas lietojuma uzraudzība, patruļa pie jēgas robežām, iezīmējot aptuveni šādu ainu: valoda — līdzīgi kā spēles — ir kārtulu noteikta aktivitāte, un, lietojot noteiktus vārdus un teikumus ārpus valodspēlēm, kur tiem ir nozīme, vai jaucot dažādas valodspēles, filozofi nereti lieto valodu bez nozīmes. Lingvistiskajiem filozofiem jārauga, lai tas nenotiktu. Tomēr šajā ainā par filozofu-uzraugu ir zināmas neskaidrības Vitgenšteina filozofijas kontekstā, ja ņemam vērā, ka pats Vitgenšteins valodspēļu un kārtulu jēdzienus nelieto, lai apgalvotu, ka valodu nosaka stingras un fiksētas kārtulas, bet gan viņa filozofijā kārtulu formulējumi tiek lietoti kā metodoloģiski rīki, kā salīdzināšanas objekti, ar ko valodas lietojumu salīdzināt.<sup>3</sup> Proti, Vitgenšteina filozofijā valodas salīdzināšanā ar spēlēm un valodspēļu metodē nav ietverta ontoloģiska tēze par valodas būtību, ka valoda būtu fiksētām, noturīgām kārtulām pakļauta aktivitāte, kas šajā aspektā līdzinās daļai spēļu.

Kārtulas Vitgenšteina filozofijā nav ideāls kā priekšraksts, kuram jāatbilst vai uz kuru jātiecas, bet gan idealizācija kā salīdzināšanas objekts, valodas reprezentācijas līdzeklis salīdzinošiem mērķiem. No tā, ka kāda filozofa jēdziena lietojums neatbilst mūsu valodas reprezentācijas līdzeklim, mēs varam secināt tikai to, ka tas atšķiras no konstruētā modeļa, nevis to, ka lietojums bijis nelegitīms. Tomēr policejiskā metafora un tās piekritēji mēdz lietot tieši šādu stratēģiju — tie norāda uz kādu filozofa (vai filozofējoša zinātnieka) izteikumu, tad sniedz izteikumā lietoto jēdzienu jēgpilna lietojuma kārtulas, atzīmē, ka lietojums nonāk ar tām pretrunā, tālāk secinot, ka šis izteikums bijis bezjēdzīgs, bez nozīmes, jēgpilnas valodas robežu pārkāpums. Ja reiz tiek atzīts, ka mēs tikai aprakstām valodu *tā, it kā* tā būtu pakļauta stingrām un fiksētām kārtulām, tad ir problemātiski kritizēt valodas lietojumu par to vien, ka tas neatbilst šādām kārtulām, to izmantojot kā premisu slēdzienā, kura secinājums ir, ka noteikts izteikums bijis bez nozīmes. (Policejiskā metafora ir piemērotāka, piemēram, loģiskā empīrisma vai Gilberta Raila (*Ryle*) pieejām, kaut gan, protams, katrā no gadījumiem ar atšķirīgiem uzsvariem.)

Tie Vitgenšteina interpreti, kuri uzsver filozofijas salīdzinājumu ar, no vienas puses, saslimstību, un attiecīgi, no otras puses, terapiju (piem., vēlīnais Gordons Beikers un

<sup>2</sup> Skat., piem., **Hacker, P. M. S.** (1986) *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press. un **Baker, G. P., Hacker, P. M. S.** (1985, 1990, 1996) *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an analytical commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, un pārējās trīs daļas.

<sup>3</sup> Skat., piem., **Vitgenšteins, L.** (1997) *Filosofiskie pētījumi*. Tulk. **J. Vējš, J. Taurens**. Rīga: Minerva, §131; 57. lpp.

“jaunvitgenšteinieši” (*new wittgensteinians*)<sup>4</sup>), filozofiem-uzraugiem izvirza līdzīgus iebildumus, un mēģina izvairīties no metodoloģiskā un ontoloģiskā līmeņa jaukšanas. Viņu pieeja ir nevis apgalvot, ka noteiktam filozofiskam izteikumam nav nozīmes, jo tas nonāk pretrunā ar jēgpilna valodas lietojuma kārtulām, bet gan drīzāk mēģināt noteikt, kādi neatreflektēti attēli, kādas analogijas un kādu valodspēļu jaukšana varētu būt pamatā šiem izteikumiem.

Terapeitiskajā skatījumā filozofijas mērķis nav vien parādīt, ka jautājumi vai izteikumi ir bezjēdzīgi, bet gan saprast, kādas valodas formas un ar tām saistītas analogijas un attēli ir bijuši tiem pamatā. Tādā ziņā pati filozofiskā problēma ir jādoma kā pirmām kārtām antropoloģisks fenomens, nevis kā abstrakta problēma, proti, tas ir konkrēts jēdzienisks nemiers konkrētiem cilvēkiem, un vitgenšteinsiki terapeitiskā pieeja ir, sniedzot dažādus attēlus un mēģinot atsegt valodas pārprašanu, kas šo nemieru izsauc, palīdzēt no tā atsvabināties. Terapeitiskā pieeja tiecas parādīt, ka nemiera atrisinājums tika meklēts nepareizajā vietā (piemēram, filozofiskas teorijas formā), kaut gan no jēdzieniskā nemiera iespējams atbrīvoties, atpazīstot, iepazīstot un, iespējams, atzīstot tā saknes valodā. Šeit valodspēles parādās tikai un vienīgi kā salīdzināšanas objekti, kas tiek sniegti aplūkošanai jēdzieniskā nemiera nomāktajam. Protams, tie nav pilnīgi patvaļīgi modeļi, bet gan idealizācijas, kas vienkāršotā formā palīdz izcelt vai atgādināt noteiktu vārdu lietojuma nepamanītus vai aizmirstus aspektus.

Terapeitiskā pieeja neietver, balstoties kādā stingrā semantiskā jēgas kategorijā, valodas griešanu jēgpilnos un bezjēdzīgos, normālos un nepieņemamos valodas novados, tālāk skatoties, kurā no novadiem lokalizējams konkrētais filozofa izteikums. Varētu pat teikt, ka šajā pieejā vispār nav argumentācijas vai slēdzienu šaurā izpratnē, ir tikai attēli, analogijas, vienkāršotas vai iedomātas valodspēles un lasītāja darbs ar tiem, mēģinot — izmantojot citu Vitgenšteina salīdzinājumu — izsekot katras kļūdas fizionomijai.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Skat., piem., **Baker, G.** (2004) *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Ed. **K. J. Morris**. New Jersey: Wiley-Blackwell., un **Crary, A., Read, R.** (Eds.) (2000) *The New Wittgenstein*. London: Routledge.

<sup>5</sup> **Wittgenstein, L.** (2005) *The Big Typescript, TS 213*. London: Wiley-Blackwell, S. 303.



## Valodas ārkārtējība / ārkārtējības valoda

Māra Rubene

Filozofijas un valodas attiecības vienmēr bijušas domātāju uzmanības centrā, tomēr īpašu rezonansi tās raisa 20. gadsimta otrajā pusē, kad iekšējie kontrasti starp atšķirīgiem valodas teorijas un prakses areāliem sāk uzrādīties domāšanas un esības spriegumā, starp vispārējo un savatnīgo, jēdzienu un tēlu, ikdienišķo, zinātnisko, reliģiski poētisko. Domāšanas un esamības identitātes laika un telpas perspektīvas, nošķiroties starp fizikas kvantitatīvajiem mērījumiem un dzīves, eksistences kvalitatīvajām noteiksmēm, tiek apgūtas un izvērstas laicisko attiecību un telpiskas lokalitātes (vietas) vārdnīcās.

Imanuels Kants (*Immanuel Kant*) "Tīrā prāta kritika" nostiprina domu par valodisko normu, kas sakņojas tradīcijā un prāta vispārīgumā, tajā, kas jau ir iepazīts un nostiprināts, iznesot ārpus iekavām laiku un telpu, t. i., nošķirot izzīņu, kur meklējama patiesība, no ārpus tās esošā radošā, poētiskā. Edmunds Huserls (*Edmund Husserl*) saglabā nošķirumu starp normu un vērtību, bet valodisko bagātina ar laiciskuma un telpiskuma vārdnīcu. Fenomenoloģiskā redukcija Huserla redzējumā ir dotības, kā tā acīmredzami uzrādās transcendentālās apziņas darbībā un līdz ar to šīs atkāpes no dabiskās ievirzes valodiskajā skaidrībā un nozīmes drošticamībā. Fenomenoloģija tādējādi atsedz dabiskās un filozofiskās valodas sastatījuma atšķirīgos vektorus, neskaidro un daudznozīmīgo iepretim ideālai uzskatāmībai.

Nākamajā solī Martins Heidegers (*Martin Heidegger*) nošķir ikdienas (*vulgar*) laika jēdzienu no sākotnējā laika, mainot līdz ar to skatpunktu uz mūsu prātnīgās esības valodu. Būtībā tā ir pavēršanās pret pasauli, kurā esam līdzautori un kurā mūsu gūtā pieredze atbalsojas mūsu dzīvēs, veidojot nevis attēlojuma ilustrāciju, bet virzoties uz jaunu atvērtību, kurā valoda uzrunā. Evokatīvās, ekspresīvās, rezonansi raisošās valodas izpausmes ir piederīgas valodas būtībai ne mazākā mērā kā tās, kas referenciāli uzrādāmas, loģiski atvedināmas. Jau esejā "Mākslasdarba sākotne" (1936) Heidegers saka: "Patiesības statīšana darbā rada un paceļ neierastu milzumu, reizē gāž ierastību un visu, ko par tādu uzskata. Patiesību, kas paveras darinājumā, nekad nevar pamatot no līdzšinējā."<sup>1</sup>

Huserls, Heidegers filozofijas uzdevumu saskata Kanta nošķiruma starp transcendentāli estētisko un estētisko pārdzīvojumu pārdomāšanā, papildinot valodas loģisko apzināšanu ar tā, kas parādās (fenomens); ko "atnes" *doxa*, — nosaukšanu vārdā. Filozofiskās pieejas priekšplānā izvirzās vārda atrašana domāšanas "lietai", vārda došana, vārda dāvana, atsauce, atbilde, atbildība: jauna sakārta. Ja Huserls meklē vārdu objektīvajam lietas konstitutīvajos

<sup>1</sup> Heidegers, M. (1998) Mākslasdarba sākotne. *Malkasceļi*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Intelektis, 50. lpp.

parametros, tad Heidegers atkāpjas no lietas vārdu jomas, pievērsoties notikumam un tā vārdam. Heidegers uzsver: “Dzejojošs patiesības uzmetums, kas ievēdo sevi patiesībā kā veidolu, nekad nerealizējas tukšā un nenoteiktā telpā.”<sup>2</sup> Valoda un pasaule ir ciešā sazobē. Pasaulē, kura mainās mūsu acu priekšā, (pasauli, kuru mēs mainām līdzī) acīmredzami nozīmīga ir valoda, kurā sanāk kopā poētiskais, zinātniskais, filozofiskais. Valodai ir dažādi spēka vektori, kas tās ārkārtējībā kļūst labi pamanāmi. Turpat šajā esejā Heidegers ir uzsvēris: “jebkura radīšana ir pasmelšana (kā iesmel ūdeni no avota)”.<sup>3</sup> Lai gan “Mākslasdarba” esejas centrā ir mākslas tematika, vārdu uzplēšana, atvēršana, kā norāda Gregorijs Šufeidars, ir valodas notikuma statuss.<sup>4</sup>

Proti, par ko ir jautājums? Tas ir par sākotnējo un atvasināto. Tas ir jautājums par attiecībām starp esošā valodu un esamības valodu, par attiecībām starp divām patiesībām — adekvāto un atsegto, pareizo un patieso. “Pareizā pārpilnība filozofijā un patiesā retums (*Seltenheit des Wahren*). Jo pareizais (*Richtige*) vienmēr ir ne-patiesais (*un-wahr*) — tajā mērā, kurā tas ne-atsedz (*ent-birgt*) neko būtisku, bet to piesedz (*verbirgt*).”<sup>5</sup> Pareizo, kas tāpat nekad nav patiesības mērs, ir aplami pieņemt par normas vienīgo pamatu. Jaunais normālais, kas tikai daļēji pieder tam, kas tiek dēvēts par *coronaspeak*, ir starp mums, un tas ir reizē pārejošs un paliekošs. Vai tā ir lēna-globalizācija vai ne-globalizācija: Covid-19 pandēmija ir mūsu jaunā pasaule, ar citu laiku un citu telpu, kas pieprasa jaunas kārtulas un citas kārtības idejas, kas saasina jautājumu par mūsu šī laika izvēlēm.

Ārkārtējais tiek pretstatīts kārtējam jeb ikdienišķam risinājumam, no valdības tiek gaidīti ne miera laiku, bet savatnīgi, patiesību atsedzoši jebšu, citiem vārdiem sakot, nākotni sev līdzī nesoši lēmumi. Heidegers norādītu, ka nepietiek orientēties uz to, kas pa rokai, kas ir pareizs, bet kas neko ne-atsedz, kas neļauj izlūkot un iekopt vietu, kur ienāksies patiesība.

Heidegera fenomenoloģiskās metodes raksturojumā tiek izcelti trīs momenti: redukcija, konstrukcija, dekonstrukcija. Šīs pieejas veidošanā Heidegers ir atzinis Lutera, Aristoteļa, Kirkegora un Huserla ietekmes. Runājot par Lutera ietekmi, īpaši tiek izceltas viņa Heidelbergas 19. un 20. tēzes, jo tieši tajās Lutera uzrāda sākotnējās kristīgās dzīves pieredzes būtiskumu, liekot to pretim metafiziskajām teoloģiskajām spekulācijām, pretim sholastikas teoloģijas slavinājumam.

<sup>2</sup> Turpat, 50. lpp.

<sup>3</sup> Turpat.

<sup>4</sup> **Schufreider, G.** (2013) *The Origin of the Work of Art. The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Ed. **F. Raffoul**. New York: Bloomsbury, pp. 206.

<sup>5</sup> **Heidegger, M.** (2014) *Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 53. “Die Unmass des Richtigen in der Philosophie und die Seltenheit des Wahren. Denn jenes Richtige ist immer un-wahr – sofern es nichts Wesentliches ent-birgt, sondern verbirgt.”

“Pavadonis manos meklējumos bija jaunais Luters, bet paraugs — Aristotelis, kuru pirmais ienāda. Kirkegors deva impulsus, bet acis atvēra Huserls,”<sup>6</sup> saka Martins Heidegers. Valodas tēma šajos meklējumos, kuros metodes posmi iezīmējas kā redukcija, konstrukcija, dekonstrukcija, paliekot fenomenoloģijas tuvumā, ir caurvijoša, iebalsojoties starp galvenajiem viņa domas vadmotīviem.

Attīstot jau agrīnajos darbos iezīmētās pieejas “Ceļā uz valodu” (1959), “Valodas būtība” (1957/58), “Valoda” (1950), Heidegers daudzus aspektus ir apsteidzis sava laika domātājus. Taču nereti viņa paša valoda tiek raksturota kā ārkārtēja, neordināra, neparasta, drīzāk kā izņēmums. Heidegeram valoda, un līdz ar to doma, ir tā, kas cilvēciskajām būtnēm kā tādām paver iespēju būt pasaulē, ienākt pasaulē, atvērt pasauli, pasauli tās kopumā un daudzpusībā. Turklāt Heidegers atzīst, ka trūkst vārdu, ka arī ar apgalvojumu (*Aussage*) vai izteikumu (*Satz*) nepietiek, ka likumi, kuri izauklē klusumu, ir augstāki par loģikas likumiem. Tomēr, viņaprāt, dzejniekam ārkārtējā veidā ir uzticēts vārds, ar kuru tiek uzrunāta esība, izteikts aicinājums.<sup>7</sup> Savukārt domātājam ir jārūpējas par domās tveramo, par laika atnesto sarežģītību vietā, kam jau ir dots vārds.

Atšķirībā no patiesības pareizais allaž ir papildnam, pareizs nav ārkārtējs, ārkārtēja drīzāk ir patiesība. Patiess ir savatnīgs, tas nav evidents, kamēr pareizs (*richtig*) tāds ir, tas ir vispārējs. Pareizais ir gan derīgs un tātad leģitīms, taču tas drīzāk sedz, nekā atklāj to, kas ir patiesi būtisks. Pareizība, iegūstot leģitimitāti un pretendējot uz vispārību, aizklāj, aizplīvuro būtiskāko, proti, sākotni; to, kas tādējādi kļūst ārkārtēja, jo nav piederīga ierastajai kārtai: tā nepārdomātā tehnoloģiju būtība nav nepareiza, zināmā mērā tā ir pat likumīga, taču tā nav patiesa, jo tieši tās likumības mērs ir tikai daļējs.

<sup>6</sup> Heidegger, M. (1988) *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen*. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 5.

<sup>7</sup> Heidegger, M. (1985) *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976*. Bd. 12. Frankfurt Man Main: Vittorio Klostermann.

## Histērija – normāla ārkārtas pieredze: differences feminisma skatījums

Ilze Andresone

Jēdziens “histērija” laika gaitā pametis nopietno akadēmisko medicīnas leksikonu, tomēr diezgan stabili iedzīvojies ikdienas sarunvalodā, ar histēriju saprotot neadekvātu, nekontrolējumu uzvedību, nevaldāmas eksaltētas emociju izpausmes. Cilvēki mēdz “histēriski raudāt”, “histēriski smieties”, “histēriski kliegt”, “histēriski pieprasīt”, u.tml., turklāt ne tikai indivīdi vien, — bieži nākas dzirdēt vai lasīt par to, ka “sabiedrību pārņēmusi histērija [saistība ar kaut ko]”, par skandaloziem gadījumiem vērojama “mēdiju histērija”, un kā noteiktas idejas “liek dažādām aprindām krist histērijā”.

Šobrīd Latvijā spēcīgā esošais Starptautiskais Statistiskais slimību klasifikators neidentificē histēriju kā medicīnisku diagnozi — tajā ir sastopams tikai jēdziens “histēriskā personība” kā viens no pieaugušo personības un uzvedības traucējumi paveidiem.<sup>1</sup> Tomēr pagaidām populārajā (ne-akadēmiskajā) medicīnas literatūrā atrodami skaidrojumi gan histērijai kā slimībai, gan “histēriskai uzvedībai”. Piemēram, Latvijā bieži lietotie, pacientiem un medicīnas interesentiem paredzētie interneta resursi “neslimo.lv”<sup>2</sup> un “medicine.lv”<sup>3</sup> atsaucoties uz 1984. gadā izdoto “Populāro medicīnas enciklopēdiju”, vēstī, ka histērija ir:

“[...] ģipaša psihopātijas vai neurozes forma, kam raksturīgi dažādi psihes, kustību sfēras, jušanas un veģetatīvo funkciju traucējumi. [...] Garozas darbības vājums un pirmās signālsistēmas pārkums nosaka reakciju haotiskumu, motivācijas trūkumu, impulsivitāti.

[...] Histērija neurozes formā sākas tūlīt pēc psihotraumas; parasti tā rodas uz histēriskā rakstura fona, bet ļoti spēcīgu kairinājumu ietekmē var rasties arī gluži līdzsvarotiem cilvēkiem. Biežākās šīs histērijas izpausmes ir lēkmes, kustību un veģetatīvo funkciju, kā arī uztveres un runas traucējumi. Histērijas lēkmes ir pēkšņas, parasti sākas tūlīt pēc psihotraumas un izpaužas skaļos smieklos, raudāšanā, kliegšanā, satrauktās kustībās, kā arī krišanās, kas ārēji var būt līdzīga epilepsijas lēkmei, bet parasti notiek bez kādiem miesas bojājumiem un bez traucējumiem pēc lēkmes stāvoklī. Kustību traucējumi izpaužas parēzēs, paralīzē, (visbiežāk roku un kāju, retāk kakla un sejas muskuļu paralīze), stabilā locītavu nekustīgumā, nespējā izdarīt sarežģītas kustības, kā arī liekās, neapzinātās kustībās (hiperkinēzes). [...] Ārstēšanā izmanto psihoterapiju, darba terapiju, fizikālās terapijas procedūras, vajadzības gadījumā arī

<sup>1</sup> Slimību profilakses un kontroles centrs. Histēriskā personība // <https://ssk10.spkc.gov.lv/ssk/F604> (Skat. 2021.04.06.)

<sup>2</sup> Histērija // <https://www.neslimo.lv/pme/?name=histerija> (Skat. 2021.04.06.)

<sup>3</sup> Histērija // [https://medicine.lv/raksti/histerija\\_pme](https://medicine.lv/raksti/histerija_pme) (Skat. 2021.04.06.)

vieglus nomierinošus līdz. Ārstēšana parasti ambulatoriska, slimniekam darbaspējas saglabājas. Profilakse. Pareiza audzināšana ģimenē, skolā, sab. interešu attīstīšana.”

Kas gan atšķir šos uzvedības vai personības traucējumus no citiem, piemēram, depresijas, murgiem, obsesijas vai kompulsijas? Histērijas kā medicīniskas diagnozes specifika ir iekodēta tās nosaukuma etimoloģijā. Grieķu vārds, ko latīniskā transkripcijā rakstām “*hystera*”, apzīmē dzemdi, norādot, ka histērijas jēdziens ir visciešāk saistīts ar šo iekšējo orgānu, kas ir piemērots tikai sievietēm (un citu zīdītāju mātītēm). Histērija vēsturiski tikusi uztverta kā specifiski sievišķīgs neprāts, ko izraisa specifiski sievišķu orgānu būtība disharmonijā. Antīkajā pasaulē ar histēriju saprata devianta sieviešu uzvedība, kas vistiešākajā veidā skaidrota ar “nepiepildītu dzemdi”, t.i., dzemdi, kura neizjūt seksuālu apmierinājumu un nespēj iznēsāt bērnus, kā arī ar dzemdes “klejojumiem”, t.i., novirzīšanos no tai anatomiski paredzētās vietas sievietes ķermenī, un diskomfortu raisošu iedarbību citiem iekšējiem orgāniem.<sup>4</sup>

Rietumeiropas kultūras vēsmas ar kristietības pastarpinājumu ietekmē arī tradicionālo latvisko dzīvesziņu. Tautas dziedniecībā veidojas diezgan apjomīgs metožu kopums klejojošās dzemdes (un attiecīgi — tās īpašnieces) savaldīšanai un nomierināšanai. Tieši tam ir veltīts visnotaļ plašais buramvārdu klāsts ar nosaukumu “Mātes vārdi” (šobrīd Latviešu Folkloras krātuve digitalizējusi vien 134 vienības no šī korpusa, bet darbs turpinās, un mūs gaida arvien jauni atklājumi)<sup>5</sup>.

Vēl jo vairāk — pretstatā pasaulē valdošajām tendencēm mazināt vārdu “histērija” un “histērisks” lietojumu psihiatrijā, lai izvairītos no to vēsturiskajām konotācijām ar specifisku, sievietēm raksturīgu neprātu, Latvijā arvien atdzimst mēģinājumi saistīt cilvēku mentālās un uzvedības problēmas ar iracionālo, obskūro, un tāpēc no zinātnes diskursa izstumto, bet pusezoteriskajā un, iespējams, šarlatāniskajā domāšanā labi iedzīvojušos dzemdes un sievietes konceptu demonizāciju, ko lieliski ilustrē, piemēram, tādi raksti kā kvaziakadēmiskais Viestura Rudziša un Artura Miksona kopdarbs.<sup>6</sup>

Histērijas un tās ārstniecības metožu izmantošana sievietes (un sievišķā) demonizācijas un represiju leģitimizācijai nav nekas agrāk nepamanīts. Šiem konceptiem uzmanību pievērsušas psihoanalīzi diskutējošās feministes jau kopš 20. gadsimta vidus. Histēriju savos darbos bieži min Lisa Irigaraja (*Luce Irigaray*), saistot to ar mimēzi,<sup>7</sup> tāpat histērijai pievērsas

<sup>4</sup> **Micale, M. S.** (2019) *Approaching Hysteria: Disease and Its Interpretations*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>5</sup> LU LFMI Latviešu folkloras krātuve // <http://garamantas.lv/lv/site/search?search=m%C4%81tes+v%C4%81rdi> (Skat. 2021.04.10.)

<sup>6</sup> **Miksons, A., Rudzītis, V.** Histērija // [http://psihosomatika.lv/public/files/Latvijas\\_arsts\\_Miksons.pdf](http://psihosomatika.lv/public/files/Latvijas_arsts_Miksons.pdf) (Skat. 2021.04.10.)

<sup>7</sup> Skat., piem. **Irigaray, L.** (1985a) *This sex which is not one*. Trans. **C. Porter**. Ithaca: Cornell University Press., **Irigaray, L.** (1985b) *Speculum of the Other Woman*. Trans. **G. Gill**. Ithaca: Cornell University Press., **Irigaray, L.** (1987) Is the Subject of Science Sexed? Trans. **C. Mastrangelo Bové** // *Hypatia*, 2(3).

arī Elēna Siksū (Hélène Cixous) un Katrīna Klemāna (Catherine Clément), oponējot tradicionālajām “Doras gadījuma” interpretācijām.<sup>8</sup>

Arī šī pieticīgā raksta autore uzskata, ka histērija, ar to saistītie stereotipi un to pārvarēšana, ir viena no feministiskās debates misijām, kuras potenciāls ir padarīt pasauli par labāku, racionālāku un mierpilnāku vietu.

---

<sup>8</sup> **Cixous, H.** (1975) Sorties: In and Out: Attacks/Ways Out/Forays // **Cixous, H., Clément, C.** (1975) *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 63-135. un **Clément, C.** (1975) Sorceress and Hysteric // **Cixous, H., Clément, C.** (1975) *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

## Kas ir gaudēni? Nespējīgie latviešu publicistikā 18. gs. beigās-20. gadsimta otrā pusē un attieksme pret tiem kā laikmeta atspoguļojums

Anastasija Smirnova

Ziņojums ir veltīts tā saucamajām *Ideju vēstures studijām (History of ideas)*. Amerikāņu filozofs, viens no ideju vēstures kā vēstures disciplīnas pamatlicējiem un žurnāla *Journal of the History of Ideas* dibinātājiem Artūrs Onkens Lavdžojis (*Arthur Oncken Lovejoy*) ideju/intelektuālo vēsturi definēja kā “tīro ideju” analīzi, kur lielās idejas pastāv *a priori*, un laika gaitā tikai nedaudz mainās.<sup>1</sup> A. O. Lavdžojam globālas idejas ir izpētes galvenais objekts, un iepriekš pieminētajā žurnālā viņš mudināja pētniekus pievērsties “metožu sakasējumam”, proti, interdisciplināritātei un struktūrģenētiskajai metodei.<sup>2</sup>

Ziņojuma **mērķis** ir analizēt, kā retrospektīvā mainās attieksme pret “gaudēniem” latviešu presē un kultūrtelpā, aktualizējot jēdzienu “gaudēni”, kas 20. gadsimta otrajā pusē pakāpeniski izzuda no latviešu leksikona. Analīzei izmantota galvenokārt prese vai cita veida publicistika kā pētāmā laika sabiedrības medijs, kas ne tik atspoguļoja sabiedrības domu, bet arī kā to ietekmēja mediji. Sabiedriskais publicētais medijs noteikti bija un ir sava veida “normalitātes” rādītājs, jo bieži tika rakstīts par to, kas ir pieņemts, nosodot “ārkārtējību” — to, kas nebija pieņemts. Tāds pretstats noteikti radās tāpēc, ka lielākoties prese bija izglītotāko un savā lokā ietekmīgāko cilvēku veidotie teksti, neiekļaujot visas sabiedrības uzskatus. Tomēr, prese kā sabiedrības medijs ir labs avots, lai pētītu attieksmes ģenēzi pret konkrētām parādībām un/vai sabiedrības grupām.<sup>3</sup>

Ziņojuma hronoloģisko robežu sākumposms ir 1797. gads, kad vārds gaudēni parādās “Latviskā Gada Grāmatā” līdz pat 20. gadsimta otrajai pusei, kad šo vārdu faktiski pārstāja lietot. Analīzei izmantota salīdzinošā metode, salīdzinot šī vārda lietošanu trīs gadsimti (18., 19., 20. gs.) dažādos posmos, kā arī — kontentanalīzes metode, analizējot tekstuālo materiālu. Līdz ar to, pētījums ir veltīts arī vēsturiskai sociolingvistikai.

Ziņojums atspoguļo, kā dažādos laika posmos mainās izpratne par sabiedrības atbildību pret “sabiedrības apdraudētākajiem” — tiem, kam “klājas grūtāk” kā “citādo”, “atšķirīgo” grupu- “gaudēniem”. Vai attieksme pret “gaudēniem” atšķirās no “nespējniekiem”, “kropliem”, “slimajiem”, “nabadzīgajiem”, “dzīves pabērniem”, “ubagiem”, “invalidiem” utt. atšķirās?<sup>4</sup> Vai

<sup>1</sup> Plakans, A. (2014) Rietumu un latviešu historiogrāfisko saikņu mijiedarbes veidošanās un attīstība kopš 1991. gada: dažas piezīmes // **Latvijas vēsturnieku kongress**. (1: 2011: Rīga, Latvija) *Latvijas vēsture krustcelēs un jaunu pieeju meklējumos (Latvijas vēsturnieku I kongresa materiāli)*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.

<sup>2</sup> Lovejoy, A. O. (1940) Reflections on the History of Ideas // *Journal of the History of Ideas*, 1(1).

<sup>3</sup> Fairclough, N. (2003) *Analysing discourse. Textual analysis for social research*, London: Routledge.

<sup>4</sup> Tēmai pievērsās arī K. Kirša, tomēr jēdziens “gaudēni” pētījumā neparādās. Skat.: Kirša, K. (2011) *Nabadzības diskurss Latvijas presē 20. gs. 20. gados un 30. gadu sākumā*. Maģistra darbs. Rīga: Latvijas Universitāte.

tādas kolīzijas kā karš, epidēmijas, ekonomiskās un/vai politiskās krīzes veidoja sabiedrību “humānāku”? Vai attieksme pret “tiem, kam klājas” grūtāk var manīt kristīgās vērtības (Mat. 26:11), vai šīs grupas uztvēra kā normālu vai anormālu parādību?

“**Gaudeni**” latviešu valodā un pētāmajā laika posmā bija viens vārdiem, kas atspoguļoja gan slimību, gan nespēju, gan arī “atšķirību”, ja ne gluži sociālo slāni un marginalitāti, tad vismaz attieksmi. Tas arī bija vārds, kas laika gaitā mainīja nozīmes, kuru “izstūma” citi, līdzīgi termini. Ar vārda lietojumu pauda zināmu attieksmi, kas atšķīrās no citām vārdiskām kategorijām, kas apzīmēja slimību un/vai sociālo slāni. Kopumā tika analizēti apmēram 2309 šķirkļi, kur bija pieminēti “gaudeņi”.<sup>5</sup> Visbiežāk šāds pieminējums sastopams 19. gs. medijos, pieminēšana samazinās 20. gs. starpkaru posmā, un savukārt pēc 1940. gada vārds tiek izmantots tikai ap 10%.

Pirmajā jau pieminētajā analizētajā 18. gs. rakstā var novērot attieksmi pret slimību, kur sarunā starp tēvu un dēlu ķermenis un veselība ir Dieva dāvana, un nenormalitāte tiek attiecināta uz to, kas apzināti to bojā. Šajā didaktiskajā monologā ir arī atsauce uz to, cik svarīga ir garīgā veselība un pozitīva attieksme.<sup>6</sup> Savukārt, 19. gs. rakstos, slimības–gaudeņu tēma bieži tika aplūkota turības kontekstā. 19. gs. “gaudeņu” pieminēšana ir biežāka nekā vārda “nespējnieks” pieminēšana. “Nespējnieks” vairāk attiecas uz industrializāciju un oficiālā darba apzināšanos, un nespēja ir saistīta ar nespēju strādāt. Gan “gaudenis”, gan “nespējnieks” ir komplicēti termini, kas var būt attiecināmi gan ar vecumu, gan ar fizisko, gan ar morālo slimību, gan ar šo visu aspektu kompleksu. Savukārt, 20. gs. starpkaru posmā “gaudeņa” termins jau tika marģinalizēts un arvien biežāk aizstāts ar jau pieminēto jēdzienu “nespējnieks”, vai arī “invalids”, ko biežāk lietoja lai raksturotu cilvēku ar traumām, kas gūtas Pirmajā pasaules karā. Šajā posmā “gaudenis” tika pieminēts arī ironiski. Savukārt, pēc 1940. gada vārds “gaudenis” tika minēts trimdas latviešu laikrakstos, bet tas vairs nav marģinalizēts un/vai ironizēts. Mūsdienās šis vārds tiek lietots reti, dažreiz lietojot vārdu “nespējnieks” vai arī “invalids”, kas biežāk tiek aizstāts ar, pēc mūsu sabiedrības domām, neitrālāko “cilvēks ar īpašām vajadzībām”, kas tomēr vairāk attiecas uz jau pieminēto “nespēju strādāt fizisku darbu” un neiekļauj, piemēram, mentālās veselības izraisītu nespēju pilnvērtīgi izpildīt darba pienākumus.

Kā norādīts, šāda viena izzudušā vārda kontentanalīze var daudz pastāstīt par to, kā sabiedrība dažādos posmos izprata ārkārtējību vai normalitāti, kas attiecas uz jebkāda veida slimību un tās sekām. Vārds “gaudenis”, kas faktiski izzuda no latviešu valodas, ir lielisks

<sup>5</sup> Latvijas Nacionālās bibliotēkas veidotajā periodikas datubāzē [www.periodika.lv](http://www.periodika.lv), pēc hronoloģiskā principa.

<sup>6</sup> Dēls jautā: “Vai gudrs var būt laimīgs arī kļūstot slimš- gaudens?”, kam seko tēva atbilde: “Miesas neveselība un sāpes vieglas un lēti panesamas ir tiem, kam mierīga un priecīga sirds, arī tādā bēdīgā būšanā varam mēs daudzus tikumus radīt un citus uz tiem modināt”. No: Kas ir laimīgs? // *Latviska Gada Grāmata*, 01.01.1797., Nr.1., 135. lpp.



vēsturiskās sociolingvistikas paraugs, un, izmantojot ideju vēstures piedāvāto dažādu humanitāro zinātņu nozaru “metožu sakausējumu”, varam vairāk uzzināt par uzskatu atšķirību dažādos posmos. Pētījums tiks turpināts, pētot arī citus jau pieminētos terminus līdzīgā aspektā.

## Summary

**Who are the “gaudeņi” (ill misfits)? Or disabled in press Latvian press materials (late 18<sup>th</sup> century-second half of 20<sup>th</sup> century) and attitude to them as an indicator of the era.**

Paper deals with historical sociolinguistics, interdisciplinarity and “alloy of methods” of the pioneer of *History of Ideas* Arthur Oncken Lovejoy. Word “gaudenis”, that has almost disappeared from the Latvian language, is complex and hard to translate to a foreign language. This word represents somebody, who is ill, and illness could be physical as well as mental. The term “gaudenis” represents how the idea can be marginalized, showing attitude, and operating with social classifications as “normality” and “abnormality”. Research of 2309 articles, where word “gaudenis” was mentioned, represented three centuries. The earliest articles were from the late 18<sup>th</sup> century, depicting didactical dialogue between son and father, where the son asked, “could person still be happy if illness occurs?”, and father postulated, that with right and positive attitude even with illness we still can not only be happy but also help others. In this article, body and health were represented as a gift from God, and if a person consciously makes it unhealthy, he is a sinner. Also, in this dialogue, we can read about the importance of not only physical but also emotional health. Content analysis of this and similar articles showed that most cases, when “gaudenis” was mentioned, are from the 19<sup>th</sup> century, however in the late 19<sup>th</sup> century, the number of mentions decreased, and this word was gradually replaced with “nespējnieks” (disabled), that with the industrialization era meant exactly disability to work, as well could represent disability caused by age, illness, etc. After WWI, person who become disabled to work after war trauma were named “war invalids”, and in the interwar era word “gaudenis” started to be marginalized and used with irony. The word “gaudenis” mentioned after 1940 only in 10% of articles and the main users of this word were Latvians in exile. Also, Latvians in exile stopped to used “gaudenis” with the sense of marginality and irony. Research showed, how the attitude towards illness and disability changed through centuries by one historical word for an ill and disabled person.

## Par centra un perifērijas izjūtu izmaiņām pandēmijas laikā – eko-fenomenoloģiskais skatījums

Maija Kūle

Centrs un perifērija pieder pie telpiskajām metaforām, un to attiecību analīze (*core-periphery*) lielākoties tiek aplūkota kā telpisks modelis, galvenokārt attiecībā uz valstīm, reģioniem, ekonomikām, pilsētām utt. To izmanto ģeogrāfijā, ekonomikā, sociālajās zinātnēs, socioloģiskajos un demogrāfiskajos pētījumos, īpaši kopš 1960. gadiem (I. Valeršteins, P. Krugmans u. c.). Ekonomikā populārs ir uz neomarksismu balstīts modelis, kas perifērijas nonākšanu zemākā labklājības līmenī saista ar imperiālisma būtību — ekspluatāciju un neokoloniālo attiecību nostiprināšanos, nevis ar tradicionālismu, atpalikušu domāšanu, sliktāku izglītību un zemāku tiesisko apziņu, un tamlīdzīgām parādībām. Centrālā pozīcija nozīmē būt vadošajam, galvenajam, saņemt vairāk resursus, tos izlietot izdevīgāk, būt izaugsmes priekšgalā. Savukārt būt tālu no centra, nozīmē nevienlīdzīgas iespējas, papildu resursu vajadzību, atpalicību un zaudējumus. Industrializācija un urbanizācija ir civilizēto sabiedrību tipiski modeļi, kas kopš 19. gs. otrās puses ir sekmējuši centra – perifērijas modeļu nostiprināšanos, darbaspēka, finanšu, izglītības un kultūras iestāžu koncentrāciju urbānajos centros.

*Perifērija* ir apzīmējums, kas tiek pretstatīts centram. Tā ir ārējā daļa, apkaime, sfēras malas, attālināta vieta. Par perifēriju dēvē esamību tālu no centra, taču perifērijai ir sava specifiska, reizēm pat bagātinoša nozīme. Šo jēdzienu lieto datortehnoloģijās: tīkla perifērijas ierīces, medicīnā — acs tīklenes perifērija, perifērie asinsvadi utt. Tur bez perifērijas nevar iztikt, jo tā pastāv kā nepieciešama sastāvdaļa.

Attiecībā uz sociāli un ģeogrāfiski perifērām parādībām tiek lietots arī cits apzīmējums — jēdziens *province*. Tas ir atvasināts no Senās Romas apzīmējuma *provincia*, kas nozīmēja teritoriālos apgabalus un administratīvās vienības ārpus Itālijas. Tieši Roma tika uzskatīta par impērijas politisko, juridisko, militāro un idejisko centru un viss, kas tālu no mūžīgās Romas — par provinci. Latvijā vārds *province* sarunvalodā bieži tiek lietots atpalicības nozīmē, sk. īpašības vārds “provinciāls” — kā tāds, kas nezina jaunākos pavērsienus, atpaliek no galvaspilsētas modes, idejām, jaunākā stila. Tikai demokrātiski labi attīstītā kultūrpolitikā iezīmējas pozitīva attieksme pret provinciālo, tajā spējot saskatīt kultūru un sociālo vidi bagātinošu, uz tradicionālām vērtībām balstītu dažādību.

Eiropas Savienības teorētiskā nostādne par kohēziju un praktizētā Sociālo izlīdzināšanas fondu darbība ir taisnīgs solis uz centra – perifērijas radītā sociāli-ekonomiskā modeļa

nevienlīdzības novēršanu. Kohēzija ir ētikā un mūsdienu eiropeiskajās vērtībās sakņots jēdziens. Tas attiecas arī uz pandēmijas situāciju, proti, ES mēģinājumu realizēt vienotu, centralizētu Covid-19 vakcīnu iepirkumu, lai novērstu tā saucamos “nacionālos vakcīnu karus”, kuri mazāk attīstītās ES valstīs pakļauj lielākiem riskiem un traucē ES misijai palīdzēt pasaules vājāk attīstītajām valstīm.

Mūsdienu filosofijā, atšķirībā no politikas, ģeogrāfijas, ekonomikas u. c. nozarēm, skatījuma horizonts uz centru – perifēriju, centru – provinci, centru – nomalēm ir plašs, sākot no kritiskajā kultūras filosofijā balstītām nostādnēm līdz pat poststrukturālismam, postmodernismam un hermeneitikai.

Hermeneitika iestājas par vēsturiski sakņota riņķa pozīciju, kurā ar analīzes un saprašanas metodiku iesaka mazināt centra – perifērijas dilemmu. Attīstība nozīmē vēsturiski veidojošos atšķirību savijumu un papildināmību. Centrs ir ne tikai bagāts un varens, bet arī konfliktējošs un pārsātināts. Province ir ne tikai mazāk spējīga uz attīstību, bet arī savā lēnīgumā piesātinātāka un diferencēs oriģinālāka.

Postmodernisms noliedz eiropeiskajā domāšanā iesakņojušos duālismus, un skaidri noteiktu attiecību modeli: centrs – perifērija. Centrs tagad ir visur un nekur, jo plūstošās sabiedrības nespēj būt centrētas, tās dzīvo ātrlaikā. Visur un nekur, ātri un lēni, tuvu un tālu. Kalvins Šrāgs to raksturo šādi: “Patība (*the Self*), kas ir darbības veicējs, dzīvo starp autonomiju un heteronomiju, aktīvu un reaktīvu spēku, tīro aktivitāti un tīro pasivitāti”<sup>1</sup>. Centra dominantes izžušana saistās ar filosofijas pavērsienu, pametot esenciālismu, noraidot vērtību hierarhijas, apturot normatīvismu un pārejot uz polifunkcionāliem raksturojumiem, plūstošu fenomenu līmeni, sociālo konstruktū atzīšanu, mainīgu identitāšu politiku. Šāds pavērsiens kopš 20. gs. astoņdesmitajiem gadiem ir būtiski ietekmējis eiropeisko pasaules izjūtu.

Salīdzinājumā ar postmodernisma radītajām izjūtām, Rietumu domāšanas klasiskās nostādes ir balstījušies uz centra, centrēšanas idejām, par ko klasiskajam laikmetam pārmet postmodernisma pārstāvji, aizrādot par nostādnēm: eiropo[centr]isms; logo[centr]isms, antro[centr]isms, kur atrašanās centrā nozīmē augstāku pilnību, vairāk esences, lielāku vērtību. Patlaban pasaulē vērojama spīva eirocentrisma kritika, tomēr tā nav tikai un vienīgi dzīves izjūtas modeļa kritika, bet kas vairāk — eiropeiskās pašizpratnes iedzīšana vainas, mazvērtības, prāta vērtības samazināšanas slazdos.

Grieķu filosofs Kornēlijs Kastoriādis atzīst, ka Rietumos notiek onto-teo-logo-falocentriskais grieķu-rietumu metafizikas noriets. Tas atgādina Atēnu demokrātijas norietu pirms 23. gs. Pie norieta pieder arī centra – perifērijas attiecību pilnīga izjaukšana un inversija.

<sup>1</sup> Schrag, C. O. (1997) *The Self after Postmodernity*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 59.

Eiropas filosofiskajā pašapziņā ir sākusies mazohistiska sevis šaustīšanas krīze. Eiropocentrisma paššaustīšana iet daudz tālāk par kritiski analītisko domāšanu — tā nerada neko jaunu, tikai ļauj nobīdīties pasaules ģeopolitisko un idejisko attiecību perifērijā.

Atšķirībā no balansa hermeneitikas un postmodernisma poststrukturālisms eiropeiskajā izjūtā ir ienesis inversiju, kad perifērais nonāk centrā, bet centrs tiek skatienam aizmiglots un izstumts. Perifērais pārņem svarīgumu, tiecas pēc resursu palielināšanas, tiesību vairošanas. Centra nozīmes izmaiņa attiecībās ar perifēriju saistās ar ideoloģiski ietekmīgu pozicionējumu, kas darbojas kā iebaidīšana, proti, tajā spilgti izpaužas marksismā sakņotais aizdomīgums — centrs allaž esot totalitārisma izpausme. It kā par jaunu centru topošā perifērija, bez savas kvalitātes paaugstināšanas, vēl vairāk nealktu pēc totalitārām privilēģijām. Baidīšana ar iespējamu totalitārismu ir spilgta mūsdienu pazīme, lai nepieļautu plūstošo sabiedrību (Z. Bauman — *fluid societies*) koncentrēšanos uz vienotām un stabilām identitātēm, vērtību hierarhijām, normatīvismu un nevaldāmā plurālisma mazināšanu.

Poststrukturālu pavērsienu centra – perifērijas attiecību modelī pirmām kārtām radīja Mišela Fuko filosofiskās nostādnes, kas ar cēliem, emancipatoriskiem mērķiem no perifērijas izvilka minoritātes, atstumtos, sievietes, atšķirīgās seksuālās orientācijas cilvēkus, un šo emancipācijas problemātiku nolika ideju vēstures priekšplānā. Fuko saka: “Tiešām, es esmu “apvēršis” fronti.”<sup>2</sup> Perifērais iznāca acīmredzamības sfērā, pieprasot taisnīgumu, bet ne tikai — soli pa solim pieprasot arī bezvārdu atzīšanu, ievērību, resursus, pārņemot tos mehānismus, ar ko darbojas centra modelis.<sup>3</sup> Tam visam bija un 21. gs. joprojām ir marksistiska pieskaņa par emancipācijas cēlumu un taisnīgumu. Taču procesi lielākoties notiek veicot inversiju (apvēršanu).

Taču, kad valdības nonāk līdz tādiem likumprojektiem, kad organizāciju un biznesa valdēs/padomēs obligāti jārezervē noteikts skaits vietu sieviešu dzimuma pārstāvēm, neminot kā noteicošo nedz valdes kompetences, nedz kvalitāti, bet tieši dzimumu proporciju, jāatzīst, ka emancipācija ir notikusi, bet to ir vainagojusi inversija. Ja Eiropas valstis humānisma vārdā kopš 2015. gada pieņem lielu daudzumu ekonomiskos patvēruma meklētājus (bēgļi ir cits jautājums), solot ar pabalstiem vairoto viņu labklājību un veicot viņu tiesību nostiprināšanu, tad viņu emancipācija, atbrīvojot no provinces statusa (jo tie nāk no nabadzīgām Āfrikas valstīm) notiek, bet notiek arī inversija attiecībā pret vietējo iedzīvotāju vajadzību un interešu apmierināšanu, aizbīdot tās perifērijā.

<sup>2</sup> Fuko, M. (1993) *Rūpes par patiesību. Parīzes intervijas*. Rīga: Minerva, 16. lpp.

<sup>3</sup> Fuko nostādnēm ir stimulējoša loma, piemēram, feminisma teoriju un kustības veicināšanā, jo sievietes sava dzimuma dēļ patriarhālajās sabiedrībās tika atzītas par perifērijā esošām jeb otršķirīgām būtnēm (S. Bovuāra — Otrais dzimums).

Fuko biovaras modelis uzspriidzina vienas varas centralizācijas ideju, parādot, ka vara ir visur. Taisnība, varas tīklojumi ir visur, taču cilvēciskajā pasaulē ir un būs sfēras, kas bez centralizācijas nevar iztikt — valsts aizsardzība, valsts stratēģijas radīšana, militārā sfēra, tieslietu hierarhiska struktūra, vienotas finanšu sistēmas pārvalde kā eiro gadījumā u. c.

Būt centram nozīmē, ka pastāv vērtību, organizatorisko struktūru, notikumu hierarhija. Bez hierarhijas nav vērtību sakārtotības. Savā grāmatā “Eirodzīve” aprakstu trīs modeļus — *augšup, uz priekšu, uz virsmas*.<sup>4</sup> Pēdējā forma *uz virsmas* nekultivē ne centrējumu, ne hierarhiju. Tas liekas ļoti emancipējoši, taču biedējoši, turklāt pārejoši. Pasaules politiskās, ekonomiskās, finansiālās u. c. varas centri patlaban pārcentrējas citādi, taču kļūst aizvien stiprāki. Eiropas Savienība ar izkaisīto policentrismu ideju (kā “izkaisīto sklerozi”) stiprāka nekļūst. Individīdi no daudzu identitāšu apziņas diemžēl nekļūst stiprāki, bet trauslāki. Filosofijas dažādie virzieni, turpinot decentralizācijas jūsmu (gan vērtību, nozīmju, gan telpisko attiecību ziņā), nav labvēlīgi ES attīstības ideoloģijai, lai stiprinātu tās nozīmi un spēku. Taču Latvijas kā atjaunotās valsts lielākā rūpe ir stipra Eiropa.

21. gadsimtā noteicošas ir centralizētās sfēras — militārā, tehnoloģiskā un finanšu. Iemīļotais plurālisms, katram sava patiesība, vara visiem (tāpēc īsti nevienam), diemžēl izrādās vājuma pazīme. Eiropas vēsture ir pārsātināta ar bailēm no atkārtota totalitārisma, kaut reāla totalitārisma iestāšanās ES ir attālinājusies. Bailes no centra kā aptverošas centralizācijas ļaunuma aizēno saprātu, ka centrs taču nozīmē arī vērtību hierarhisko apliecinājumu, kas nepieciešams daudzu kultūras un civilizāciju pastāvēšanai.

Viens no vadmotīviem, kas sagāž centra pozīciju, ir Eiropas modernitātes filosofija, relatīvisma un plurālisma iesakņošanās sabiedrības, un ne tikai filosofu pašizpratnē. Joprojām ES nav atrisinājusi jautājumu par savu filosofisko būtību: nacionālu valstu apvienība vai federālisms, vai Eiropas Savienība. Centralizācija ir bubulis, nevis pieņemams risinājums.

ES centralizācijai pretī stājas **reģionāls centrējums** [M.K. izcēlums] — Višegradas valstu apvienība, bijušās Austroungārijas impērijas sastāvdaļu centriece, Četru (citreiz Triju) jūru reģionālā apvienība, Ziemeļvalstu un Lielbritānijas apvienība utt. Līdzīgi polivalentos modeļos strukturējas māksla, valūtu aprite, jūras un sauszemes ceļu būvniecības prioritātes, militārās kopienas, ieroču tirgošanas ceļi, pat spēkā atgriežas bijušas identifikācijas zīmes, sociālajā atmiņā atgādinot par piederību pie lielvalstīm, bijušajām impērijām, pie katolicisma. Slavojs Žižeks interesanti salīdzina ASV un Eiropas Savienību, liekot hēgelisko, maskulīno ASV iepretim kantiskajai, sievišķajai Eiropas Savienībai, kas kantiskā garā cerot uz mūžīgo mieru.<sup>5</sup> Runāt par Eiropas ambīcijām — būt “spēkam” izklausoties pēc anahronisma, domā

<sup>4</sup> Kūle, M. (2006) *Eirodzīve: formas, principi, izjūtas*. Rīga: FSI.

<sup>5</sup> Žižek, S. (2011) *Living in the End Times*. London, New York: Verso, pp. 169.

filosofs. ASV starptautiskais spēks ir licis eiropiešiem ticēt, ka spēks vairs nav svarīgs. Filosofu stāsti par post-vēsturi ir paradoksāli, jo tie iespējami tikai tāpēc, ka ASV nestāsta tādus stāstus.

Eiropa ar savām mūsdienu plurālismā slīgstošajām, decentrētajām vērtībām sāk kļūt aizvien perifērāka. To parāda ģeopolitiskās un ekonomiskās zīmes, ES tiek apieta (vai ļaujas tikt apieta) Sīrijas, Klusā okeāna u. c. spriedzes regulējumos. Neveiksmīga ES augstā pārstāvja ārlietu jautājumos izvēle 2020. gadā un viņa nesena vizīte Krievijā 2021. gada februārī vēl vairāk attālina Eiropu no centrālās lomas pasaulē.

Eiropa savā pasaules daļā joprojām noturas, neraugoties uz *Brexit* un nākamajiem izstāšanās solījumiem, tomēr tā sāk kļūt par provinciālu centru. Bet tas var nozīmēt daudzus zaudējumus — militāru apdraudējumu, eiro kā valūtas vājumu, baltās rases cilvēku pazemošanu, neraugoties uz viņu sasniegumiem, eiropeiskās racionalitātes dekonstrukciju. Nevar noliegt, ka Eiropas pašapziņai sarukt ir palīdzējusi 20. gs. filosofija, nodarbojoties ar nemitīgu iekšēju destrukciju.

Veidojas **centrālās perifērijas** [M.K. izcēlums] kā īpatna parādība, jo mēdz uzskatīt, ka tajās mākslinieciskā un radošā dzīve ir intensīvāka, jo to stimulē diferencu veidošanās intensitāte. Globalizācijas apstākļos valsts sāk zaudēt daudz ko no savas pašpārliecinošās būtības. Interesanti, ka Covid-19 pandēmijas apstākļos atkal pieaug valsts un pilsoniskās piederības loma. Veidojas transnacionālas, globālas kopienas, kas iegūst milzīgu, sevī centralizētu varu, kā, piemēram, *Google, Amazon, Microsoft, Twitter, Facebook, Zoom* u. c. Kārtējā liecība, ka centrs nekad nepazūd, ja kāds top vājāks, tā lomu aizņem cits.

Doma, ka daudzu centru vara ir iespējama visiem indivīdiem (absolūtās demokrātijas ideāls), ir naiva un nerealizējama. Jo vairāk savu spēku parāda IT izmantošana, jo lielāki draudi, un beigās atklājas pilsoniskās demokrātijas neiespējamība. Patlaban *New York Times* un citi izdevumi ir pārpilni ar rakstiem par bailēm no demokrātijas izzušanas jaunajā pasaulē.

Tēze, ka provinciālā jeb minoritārā slāņa izvešana centrā ir emancipācijas un taisnīguma zieds un pasaules atpestīšana, nav pareiza. Plurālie centriņi vairs nekad nesaņems to, uz ko ir cerējuši. Inversija no centra uz perifēro ir iegājusi jaunā aplī — uz šo attiecību inversiju vēlreiz atpakaļ un atpakaļ. Balansa māksla sāk izzust.

**Eko-fenomenoloģija** [M.K. izcēlums], kā pavērsiens filosofiskajā domā, izvirza jaunu skatījumu — nebaidās no esenciālisma klasiskās fenomenoloģijas nozīmē, bet rīkojas citādi — centrā liek nevis transcendentālo Ego, ideālas nozīmju vienības (Huserla “Loģisko pētījumu” ideja), bet topoloģisko subjektu, ievietotu, piederošu, esošu kosmosa, logosa, visas dzīvās dabas pašindividualizācijas procesos. Appasaule (*Umwelt*) ir viens no nozīmīgiem jēdzieniem eko-fenomenoloģijā, turpinot Huserla klasisko fenomenoloģiju. Eko-fenomenoloģija piekrīt emancipācijas filosofiskajai jēgai, ja tā vērsta uz brīvību kā augstu vērtību, bet nepiekrīt tam,

ka aiz emancipācijām bieži vien seko inversijas, kas degradē iecerētos mērķus. Eko-fenomenoloģijā nav būtisks centra – perifērijas šķērums, bet gan tīklveida tvērums. Centrs pastāv, bet tas nerada perifēro atstumtību, jo spēkā notur visu savijumu. Cilvēka identitātes nav multiplas jeb daudzveidīgas, tādas būtībā ir tikai sociālās, kultūras, psiholoģiskās lomas. Identitāte ir viena. Tā ir kā “taisna līnija”, kuras reālās izpausmes mēdz būt ne tik taisnas, taču ideāls ir taisnums un izaugsme, tiekšanās *augšup*.

Tīkla figūra lieliski atspoguļo funkcionālo pieeju, kas nenozīmē centra izjaukšanu, bet tā ietīklošanu. **Tīklā pats būtiskākais nav pats centrs, bet robežas, iekļaut spēja.** [M.K. izcēlums] Svarīgas ir tieši tās līnijas, kas ved uz robežām un atpakaļ. Robežas un to atsvari notur spēkā tīkla struktūru. Taču, piemēram, dzīvi būtiski izmainošanas Covid-19 pandēmijas laikā tieši robežas kļūst par visapdraudētāko vietu. Tās aizslēdzas, kaut tirgus un apgādes, sadarbības dēļ tās būtu jātur vaļā. Individuālā cilvēka ķermenis, elpa, žesti kļūst ierobežoti. Parādās prasība pēc distancēšanās, bet reizē ar to pēc būšanas kopā (*to be alone together*).

20. gadsimta dzīves ritms pēc Otrā pasaules kara parādīja, ka būt modernam nozīmē *nebūt spējīgam apstāties*. Bet tieši Covid-19 pandēmija sniedz izaicinājumu — apstāties. Apstādināt ceļošanu, kustību, apmaiņu, tiešu saskarsmi. Postklasiskā dzīves forma it kā vairs nepieļauj “stāvēt mierā”, būt apmierinātam. Cilvēks vairs negaida apmierinājumu par paveikto, jo horizonts, kas to sola, bēg no mums ar lielāku ātrumu, nekā mēs paši attīstāmies. Nav dzīves izjūtas — pietiek! Tās nebija arī līdz Covid-19 pandēmijas sākumam. Tagad ir citādi — jāpietiek ar to, kas iegādāts, redzēts un pārdzīvots.

Centra – perifērijas attiecības Covid-19 pandēmija ir ievedusi jaunā acīmredzamībā, kas agrāk tika apšaubīta — nākas atzīt, ka **centram ir ļoti liela vērtība, perifērijai nav jāapvērš centrs un jānostājas tā vietā, bet gan tam jātuvojas; centra vērtības izplatās tīklā (tīklos), tieši ietīkloties ir vērtīgi drošības, racionalitātes un izdzīvošanas ziņā. Bezmēra plurālisms nav spēks, bet vājums. Eiropas nākotne ir vienotībā un centra izjūtas atgriešanās savā pašapziņā. Tam līdzēt var tāda tipa filosofijas kā eko-fenomenoloģija.** [M.K. izcēlums]

Raksts izpildīts pētījumā “Eko-fenomenoloģijas attīstība Covid19 pandēmijas situācijā”, lzp-2020/2-0085.

## Kritiskā izglītība kā cīņa par ne-normālo demokrātiju

Jānis Gaņģis

Demokrātijas idejas pamatā ir nevis kas statisks un dots, bet gan mainīga. Uz demokrātijas ideju tiecas indivīdi, grupas, valstis, sekojot rietumu civilizācijas iestrādātajam demokrātijas (tautas varas) jēdzienam. Ja demokrātija ir nepatstāvīga ideja, tad kā zināt, pēc kā tiekies demokrātijas sekotājiem? Risinājumu sniedz izglītība. Visveiksmīgāk par demokrātiskā idejā balstītu izglītību ir rakstījis brazīlietis Paulu Freiri (*Paulo Freire*), kura dotais demokrātiskās izglītības modelis sniedz risinājumu, kā būtu jāskata demokrātija, — tas ir, to ir jālūko kā ko nenormālu tādā ziņā, ka tā nepastāv normalitātes pieraduma formā. Ja normālais ir pierasts un tādējādi arī statisks, tad demokrātija ir tieši kas pretējs — tā pieprasa nenormālo jeb konstantu kustību uz to.

Pirms tiek analizēta izglītības nozīme demokrātijas un tās idejas attīstībai, jāvērs uzmanība demokrātijas jēdzienam. Pats pirmatnējākais no demokrātijas izpausmes veidiem ir dialogs, jo tā ietvarā top visas pārējās demokrātijas prakses. Dialogs nav tikai saruna starp diviem, tas ir vesels *technē*, kas ir jāizkopj.

Freiri iezīmē dialoga daļas, kuras pirmajā mirklī var šķist pašsaprotamas un mazsvarīgas, tomēr tās tādas nav. Klausīšanās ir vissvarīgākā daļa, no kuras sastāv dialogs, un tai ir nepieciešams klusums. Klusums, kurā notiek klausīšanās, dod iespēju cilvēkam aptvert sarunas kontekstu un saturu, kurš tiek veidots dialoga ietvarā. Ja klausīšanās izpaliek, tad pazūd iespēja veidot sapratni, un paliek divi atsevišķi izteikumu kamoli, kuri saduras viens pret otru, bet nekur īsti arī nenonāk.

Klausīšanās ir sajūgta arī ar pašu demokrātijas jēdzienu, kas pēc Freiri domām sastāv no divām harmoniski līdzpastāvošām daļām — brīvības un autoritātes. Katrs no elementiem pats par sevi noved galējībā — visatļautībā vai autoritārisma —, bet, esot balansā, tie veido demokrātiju. Brīvība un autoritāte iestājas dialektiskās attiecībās, kur brīvība savai pastāvēšanai rada autoritāti, lai varētu turpināt pastāvēt, bet tajā pašā laikā caur to atceļ sevi un kļūst par demokrātisku brīvību. Brīvība demokrātiskā līmenī tādējādi ir saistīta ar cilvēka autonomiju un atbildību — cilvēks ir atbildīgs par to, kā viņš realizē savu brīvību, lai tā neaizslīgtu visatļautībā, tajā pašā laikā viņš ir arī atbildīgs par savu iekšējo autoritāti, lai neieslīgtu autoritārisma.

Tas viss pieprasa cilvēka sapratni par to, kur viņš atrodas, un ar ko viņš ir mijiedarbībā. Ja citi cilvēki nepastāv, tad, protams, nav nepieciešams ierobežot savu brīvību.

Tā kā cilvēks nav ārpus laika, tad šī sapratne ir mūžīgi jāmodificē - tā iziet ārpus statiskās normalitātes. Cilvēks ir iemests laikā un telpā, tādējādi viņš nevar izbēgt no mūžīgās pasaules



transformācijas. Tas, savukārt, pieprasa to, ka cilvēks māk iesaistīties pasaulē, kā arī izzināt to, kas, savukārt, pieprasa atgriešanos pie sākumā minētās izglītības tēmas.

Kā ko šādu panākt? Freiri sniedz problematizējošās izglītības jeb kritiskās izglītības teoriju un pretstata to depozītizglītībai (*modelo bancário de educação*), kas ir visbiežāk sastopamais veids, kā skatīt izglītību.

Depozītizglītības ietvarā veidojas varas attiecības, kur skolotājs ir zinošais un stāstošais subjekts, kamēr skolēns — pasīvs, neieinteresēti klausošs objekts. Skolotājs noglabā “zināšanas” par nemainīgu pasauli skolēnā, stāstos “Kā ir” un pieprasa, ka skolēns to iegaumē. Tā ir normalizējoša izglītība, kur tiek iegaumēti *nemainīgi fakti*, nevis informācija, kuru problematizēt, un kuras analīzes procesā censties nonākt līdz pamatam.

Depozītizglītība nekādā veidā nav demokrātiska, jo iesaistītie subjekti nav skatīti vienā līmenī. Freiri depozītizglītībai pretstata problematizējošo (*educação problematizadora*) jeb kritisko izglītību.. Kritiskajai izglītībai ir divi fundamentāli aspekti — dialogs un kritiskā kontekstualizēšana. Dialogs kritiskajā izglītībā sniedz iespēju skatīt visus līdzvērtīgi — cilvēki dialogā skata viens otru kā aktīvus subjektus, kas var kaut ko dot sarunai.

Kritiskā kontekstualizēšana savā visvienkāršākajā formā paredz izglītības procesā iesaistīto pušu sapratni par to, kāds ir konteksts zināšanai un informācijai, ko viņi pašlaik ir aktualizējuši. Cilvēki izsaka kādu novērojumu un uzsāk dialogu par to, kas ir tā pamatā, kā arī, kā viņi to ir piedzīvojuši saistībā ar savu individuālo dzīvi. Tādējādi tiek radīta iesaistīto piesaiste zināšanām, kā arī caur dialogu — dziļāka sapratne par to, kas tieši tiek apgūts, kā arī pamanītas problēmas, kuras depozītizglītības formā netiktu pamanītas.

Depozītizglītības apmācītie cilvēki demokrātiju visdrīzāk skatīs kā ko statisku — ir doti specifiski fakti par nemainīgu pasauli, un tāds ir lietu normālais stāvoklis. Latvija ir demokrātiska republika, jo tā ir teikts. Turpretim kritiskās izglītības formā izglītots cilvēks apjēdz šīs informācijas problemātiskumu un cenšas to ielikt kontekstā, lai padziļinātu savas zināšanas par to, kas ir demokrātijas pamatā, lai varētu uz to tiekties kā specifiska veida ideālu. Demokrātija tiek skatīta nevis kā veselums, kas tiek dots, bet gan kā nebeidzama skaita daļu summa, kas varētu izveidot demokrātiju. Tā pieprasa cilvēka mūžīgu iesaistīšanos šo daļu risināšanā, lai tuvinātos demokrātijai. Līdz ar laiktelpas pārmaiņām mainās izpratne par to, kas ir demokrātija. Cilvēks nekad nerasniegs demokrātiju, jo tā ir utopiska ideja, bet, tāpat kā citas utopiskas idejas, tā dod cilvēkiem virzību, kurā veikt savu kustību.

## “Autentiska” uzvedība sociālajos tīklos pandēmijas laikos

Juris Šleiers

*Gluži vienkārši, ja cilvēks ir ārsts, tad viņš radījis sev noteiktu priekšstatu par sāpēm un viņam ir mazliet vairāk iztēles. Skatīdamies pa logu uz pilsētu, kura nemaz nebija mainījusies, ārsts jūta, ka, domājot par nākotni, viņā mostas viegls pretīgums, ko mēdz saukt par bažām.<sup>1</sup>*

*Albērs Kamī “Mēris”*

Referātā tiek aplūkots tēma, ko ir ietekmējis nemiera un neskaidrības gars, kas caurstrāvojis 21. gadsimta cilvēka ikdienu, piepildot to ar dažādām attālinātības attiecībām. Var teikt, pārfrāzējot Džūdītu Batleri (*Judith Butler*), ka mēs esam “pandēmijas nemierā” un “obligātajā attālinātībā”,<sup>2</sup> kas divējādi nav ierasta cilvēka ikdienas būtmes forma. Ja pieņem, ka normalitāte nekad nav bijusi statiska un sastingusi, tā tomēr šobrīd ir īpaši uzbudinātā — ekstāzes — stāvoklī.

Normalitāte atrodas ekstāzes stāvoklī, jo, **pirmkārt**, normalitāte Covid-19 ietekmē ir kļuvusi par ārkārtējību. **Otrkārt**, situācijā, kad sabiedriskie dzīvnieki, t.i., cilvēki, ir spiesti atrasties attālinātībā, ievērojot drošu distanci, ir nepieciešama statiska un jauna normalitātes ideja. Un, **treškārt**, obligātuma un neierasto attiecību dialektikā īstenojas kaut kas līdzīgs heidegeriskajām briesmām, kas ir fundamentāls noskaņojums, k kas ļauj uzdot svarīgus jautājumus par esamību, par *da-sein*; vai — kas ir autentisks ārkārtējības situācijā. Proti, kas šobrīd ir pasauliskums? Kā šobrīd ir būt-iekšā-pasaulē? Kāda šobrīd ir mana appasaule? Ko tas nozīmē būt par katru no mums? Pandēmijas nemiera baismas ievibrē tās references un nozīmju tīklojumus, kuros ir absorbējies ikdienišķums. Ir brīdis, atsaucoties uz Ginteru Grasu, lobīt realitātes kārtas kā sīpola mizas, mēģinot heidegeriski aiz-dedzīgi (*um-sicht*) vērot ikdienišķajos modos iekļautās lietas un pasauli.

Referātā tiek skatīti sociālie tīkli, kas kļuvuši aktuāli situācijā, kad jāievēro sociālā distancēšanās. Tiek analizēts, kā tīkli, kas normalitātes apstākļos nepilnīgi pilda socializēšanās funkciju, īsteno iespējas un ideju par normalitāti mājāsēdes apstākļos. Mājāsēde paredz, ka tīkli tiek lietoti biežāk, tādējādi tīkliem kā sociālo attiecību ventiļiem slogs palielinās. Referāta tiek analizēts metafizikas mistiķis Martins Heidegers (*Martin Heidegger*) un eksistenciālists Albērs Kamī (*Albert Camus*), jo Kamī *magnum opus* “Mēris” ir iespējams ielasīt Heidegera atbildes vai vismaz to mirāžās.

<sup>1</sup> Kamī, A. (2020) *Mēris*. Rīga: Jumava, 36. lpp.

<sup>2</sup> Atsauce ir uz Batleres “Dzīmtes nemieru” un jēdzienu “obligātā heteroseksualitāte”.

Kā ar prieku norādītu Heidegers, mēs esam iemesti situācijā, kurai pavisam varēs svinēt savdabīgu jubileju, proti, gadu kopš Latvija un lielākā daļa pasaules pavadījusi ārkārtas stāvoklī, ko izraisījis koronavīruss; uzziņai, tā ir vīrusu grupa, ar kuru slimo gan cilvēki, gan dzīvnieki. Cilvēka organisms uz šīm vīrusa grupām reaģē sākot no vieglām elpceļu saslimšanām līdz nopietnām komplikācijām (pneimonijas, nieru mazspējas) un nāvei. Lai kā mums gribētos domāt, ka esam kaut kā unikāla priekšā, tā nav. Kamī darbā “Mēris” raksturo cilvēkus, kas nekad nav sagatavoti karam vai mērim, pat ja vēsturiski šie notikumi nekad nav nekas jauns. Covid-19, gluži kā Kamī “Mēris” ievadā, kā “savādie notikumi, kas mazliet izgāja no parastā rāmjiem” īsā laikā posmā globāli aktualizējis medicīniskus, juridiskus un ētiskus jautājumus, kas jārisina aizvien savdabīgākos realitātes modos, ko apjukuma vai ērtību labad pieņemts nekritiski dēvēt par “jauno normālo”.

Nav skaidrs, kad pāries ārkārtējība un notiks Atgriešanās, jo līdz šim ne ir zināms, kas dabā ir bijis Covid-19 infekcijas avots, ne arī ir pieejami šī vīrusa ārstniecībai specifiski medikamenti. Pieņemts uzskatīt, ka šis uzliesmojums, kas sākās 2019. gada decembrī Uhaņā, Dienvidķīnā, iespējams, cilvēkiem tika pārnesta no dzīvnieku pasaules, jo daļa saslimušo bija saistīti ar Uhaņas Jūras produktu un dzīvnieku tirgu. Rezultātā: 2020. gada martā Pasaules Veselības organizācija (PVO) izsludināja globālu Covid-19 pandēmiju.<sup>3</sup> Oficiāli pandēmija ir plaša mēroga saslimšanu epidēmija, kas skar vairākus kontinentus vai visu pasauli — šobrīd par Covid-19 skartajām valstīm, uz kurām tiek attiecināti “īpašie piesardzības pasākumi”, no 2020. gada 17. marta tiek uzskatītas visas pasaules valstis.

Bieži filozofijai pārmet<sup>4</sup> atsvešinātību un “rotaļāšanos ar lieliem jautājumiem”, vērstību uz mūžīgo un “nepraktisko”, ikdienišķo un aktuālo atstājot novārtā. Taču jau pandēmijas sākumā Džordžo Agambens vērsa uzmanību uz “techo-medicīnisko despotismu”, kas ar lielu entuziasmu uztvēra iespēju ieviest ārkārtas situāciju. Viņš norāda, ka blakne, kas paliks pēc koronoavīrusa, būs tieši “sociālā distancēšanās”, viņu gan mulsina šis termins, kas “parādījās vienlaicīgi tā, it kā tas jau iepriekš būtu sagatavots [lietošanai]”. Viņš piebilst, ka: “tā nav “fiziskā” vai “personiskā distancēšanās”, kas būtu saprotams, ja tiktu raksturots kāds medicīnisks līdzeklis, taču “sociālā distancēšanās” implicē, ka tas ir ne tikai medicīniski preventīvs, bet arī politisks akts, kas ierobežo pilsoņu brīvības.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 11 March 2020 // <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>

<sup>4</sup> Skat., piem., **Rasels, B.** (2008) *Filosofijas problēmas*. Rīga: Jāņa Rozes apgāds.

<sup>5</sup> **Caldwell, C.** Meet the Philosopher Who is Trying to Explain the Pandemic // <https://www.nytimes.com/2020/08/21/opinion/sunday/giorgio-agamben-philosophy-coronavirus.html> (Skat. 2021.02.26.) Kā arī piebilstot, šobrīd pirmā lieta, kas iztiesāta tiesā, atzīstot, ka ierobežojumi neatbilst Satversmei, ir lieta, kurā apvienoti vairāki azartspēļu uzņēmēju pieteikumi; tiesa atzina, ka ārkārtējās situācijas laikā noteiktie ierobežojumi interaktīvajām azartspēlēm neatbilst Satversmei.

“Mēri” tiek aprakstīts, kā pandēmijas sabiedrība tika iemesta “piepešā atšķirtībā, kam cilvēki nebija gatavojušies”<sup>6</sup>, proti, atvērtība citādam, atvērtība notikumam — tam globālā sabiedrība nebija gatava. Līdzīga situācija tiek aprakstīta Heidegera darbos, kuros Heidegers raksta par nekatro cilvēku *Das man*, kas ir absorbējies ikdieniškuma appasaulē, dzīvojot neautentisku dzīvi. Vairums cilvēku gluži kā neuzmanīgi kukaiņi tika notverti un ieslodzīti savās mājās. Kā teicis Kamī, pirmais, ko pandēmija atnesa pilsoņiem, ir trimdas izjūta, kas “lielākajai daļai ir trimda savās mājās.”<sup>7</sup> Mājsēde jeb pārvietošanās liegums ir 21. gadsimta trimda. Tā ir dzīves telpas reducēšana, kad ārkārtas stāvokļa dēļ rūpes, kas ir ieaustas klātesamībā, par cilvēku uzņēmumies valsts vai, precīzāk, — biovara. Proti, rūpes, kas ir *da-sein*/klātesamības integrāls komponents, ir pārcelta no cilvēka paša autentiskuma apkaimes uz ārpalpojumu.

Kamī romāna varoņus ieslēdza aiz pilsētas mūriem, un viņu saziņai palika vien telegrāfs, kas īsā laikā, spiež cilvēkus, kurus agrāk vienoja prāta un miesas tuvība, iekļaut personiskās jūtas desmit vārdos: “ilgi kopdzīves gadi un skaudras kaislības ātri saliedējās jau gatavu formulu periodiskā apmaiņā kā “Man klājas labi. Domāju par Tevi. Skūpstu.””<sup>8</sup> Savukārt mums joprojām ir pieejama, atsaucoties uz Sartru, “elle, kas ir citi”, proti, kas vairāk par desmit vārdiem — tehnoloģijas iespējo veidu, kā izkļūt no trimdas, proti, ar sociālo tīklu realitāti kā kvazi klātesamību.

2020. gada nogalē tapa starptautisks pētījums, kas daļēji tapa tepat Rīgā — “NATO stratēģiskās komunikācijas izcilības centrs” jeb “StratCom” publicē pētījumu “*Social Media Manipulation 2020: how social media companies are failing to combat in-authentic behaviour online.*”<sup>9</sup> Pētījums balstīts eksperimentā, kurā pētnieki iegādājas viltus jeb neautentisko sociālo tīklu kontu sniegots pakalpojumus, tādejādi apzināti iesaistoties manipulācijā ar auditoriju, dezinformējot un izplatot viltus ziņas. Protams, šo pētnieku primārais uzdevums ir fiksēt konkrēto sociālo platformu reakciju un rīcību, lai novērtētu to spēju identificēt neautentisku uzvedību un veikt attiecīgas darbības, lai to novērstu. Pētījums ir īpatnējs, jo tajā nav definēti autentiskuma kritēji, taču pētniekiem ir skaidrs, kas ir ne-autentisks, respektīvi, autentiskums tiek definēts caur negatīvo — tas, kas tas nav. Neautentiskā uzvedība tiek skatīta instrumentāli, reducējot to uz vienkāršu realitāti — darbībām, kuras ir maz ticamas racionālam cilvēkam, piemēram, ksenofobiska vai konspiratīvo teoriju satura izplatīšana. Taču tā ir problēma, pieņemot kaut kādu racionālu ideālu, kas atbilstu iedomātas pareizības šabloniem.

<sup>6</sup> Kamī, A. (2020) *Mēris*. Rīga: Jumava, 58. lpp.

<sup>7</sup> Turpat, 63. lpp.

<sup>8</sup> Turpat, 59. lpp.

<sup>9</sup> How Social Media Companies are Failing to Combat Inauthentic Behaviour Online // <https://www.stratcomcoe.org/how-social-media-companies-are-failing-combat-inauthentic-behaviour-online> (Skat. 2021.02.26.)

Tāpat “pandēmijas nemiers” mums atsedz domas lauku, ko varam vērot sociālajos tīklos, kuros dzimst absurds, proti, uzmetās situācijas smagums izspiedis cilvēkus no komforta zonas jeb ierastības. Tāpēc pat tie, kuri sevī vēl nebija spridzinājuši “domāšanas mīnas”, ir “konfrontācijā starp cilvēka alkaino saucienu un pasaules nesaprātīgo klusēšanu”<sup>10</sup>. Tas tik tiešām var būt šausminoši, ja nepieredzējušam prātam piespiedu kārtā jāķļūst pilngadīgam un jāuzdrošinās domāt. Jāapgaismojas absolūtā patstāvībā bez sabiedrības nomierinošās žūžošanas un līdzpastāvēšanas. Taču, iespējams, tas ir filozofijas uzdevums, atgādināt, ka mēs esam sodīti ar brīvību, lai kādi arī būtu apstākļi: cilvēks ir tāds, kāds tas vēlas būt.

Cilvēks var tapt, un tāpēc arī “pandēmijas nemiers” jāskata kā pozitīvs rīks autentiskas dzīves jēgas atslēgšanai.

---

<sup>10</sup> **Kamī, A.** (2002) *Mīts par Sīsifu*. Rīga: Daugava, 20. lpp.

## Terorisma pētniecības ierobežojumi un fenomenoloģiskās, hermeneitiskās filozofijas risinājumi

Māris Kūlis

Terorisma pētniecībā it īpaši kopš 2011. gada 11. septembra terorakta ir ārkārtīgi palielinājies pētniecības apjoms, kas terorisma pētniecību ļauj skatīt kā “industriju”, ko pārpilda ne tikai universitāšu akadēmiskie pētījumi, bet arī visdažādāko domnīcu, institūtu, nevalstisko organizāciju, kā arī ekspertu, speciālistu, lietpratēju vai viedokļa līderu devums. Tomēr pētnieciskā darba apjoma pieaugumu raksturo nevis domas daudzveidība, bet gan šaurība, ko uztur pati sistēma, sevi reproducējot. Nedz pētniecības apjoma pieaugums, nedz metodoloģiskā ortodoksija tā arī nav novedusi pie terorisma izskaušanas. Drīzāk otrādi, līdz ar *Al Kāida* vai *Islāma valsti* arvien aktuālāk ir kļuvušas dažādu t. s. kreisā vai labā politiskā spārna radikāļu aktivitātes (par to gan varētu liecināt arī politiskais pieprasījums, kas konjunktūras vārdā *piespiež* pētniecību runāt par noteiktām tēmām).

Nenoliedzami, ka terorisma pētniecība tādā formā, kādā tā pastāv 21. gadsimta sākumā, ir sagādājusi daudz noderīgu atziņu par terorismu, radikalizāciju, politisko vardarbību u. c. saistītiem tematiem, tostarp par iespējamām efektīvām pretterorisma stratēģijām. Tas, kas trūkst, ir dziļāka izpratne par, izsakoties filozofijas valodā, eksistenciālajiem nosacījumiem, kas gan veicina terorismu, gan to padara par iedarbīgu politisko rīku. Tas ir jautājums par teroru kā sabiedriskās ietekmēšanas rīku, kas netieši ietekmē, un tādējādi veido un virza politiskos procesus.

Līdzšinējā terorisma pētniecība ir bijusi cieši saistīta ar politikas zinātnēm un it īpaši starptautisko attiecību nozari. Tas lielā mērā ir noteicis gan tematu, gan metodoloģiju izvēli, kas turklāt ir saglabājusies visnotaļ nemainīga. Caurlūkojot atslēgvārdus 3442 publikācijās laika posmā no 2007. līdz 2016. gadam deviņos ietekmīgākajos zinātniskajos žurnālos par terorismu, Barts Šurmans (*Bart Schuurman*) secināja, ka nozarē ir novērojams gan tematu izvēles, gan (mazākā mērā) metodoloģiju nemainīgums. Tematu izvēlē Šurmana aplūkotajā periodā ir dominējusi *Al Kāida*, bet patlaban tā varētu būt *Islāma valsts*. Kā norāda Šurmans, ilgstoši novārtā ir palicis valstu īstenots terorisms, kā arī kreiso un labējo ekstrēmistu aktivitātes. Tematu izvēle atspoguļo valstu un pretterorisma institūciju intereses. Koncentrējoties uz džihādisma raisītajiem draudiem, var rasties, ja nav jau radusies, nepilnīga izpratne par terorisma daudzveidīgumu un saknēm.<sup>1</sup> Metodoloģisko līdzekļu izvēlē pārmaiņas

---

<sup>1</sup> **Schuurman, B.** (2019) Topics in terrorism research: reviewing trends and gaps, 2007-2016 // *Critical Studies on Terrorism*, 12 (3): pp. 463–480.

ir lielākas: pirmavotu (intervijas, etnogrāfiski novērojumi u. tml.) izmantošana ir kļuvusi biežāka.<sup>2</sup> Lai gan ir pieaudzis izmantoto metožu skaits un veids, tomēr pētnieciskās pieejas daudzveidība nav pietiekama. Vēl joprojām terorisma pētniecību raksturo pozitīvisms (naivs materiāls redukcionisms) un kvantitatīvā socioloģija.<sup>3</sup>

Ričards Džeksons (*Richard Jackson*) runā par t. s. epistemoloģisko krīzi terorisma pētniecībā. Viņš atsaucas uz ASV valstsvara Donalda Rumsfelda (*Donald Rumsfeld*) izteikumu par dažādiem zināšanu veidiem: tas, ko mēs zinām jeb *zināmi zināmie*; tas, ko mēs zinām, ka nezinām jeb *zināmi nezināmie*; tas, ko mēs nemaz nezinām, ka nezinām jeb *nezināmi nezināmie*.

Tieši pēdējais, proti, nezināmi nezināmie, kopš 11. septembra terorakta ir galvenokārt noteikuši t. s. ierastās vai ortodoksālās terorisma pētniecības (*orthodox terrorism studies*) un pretterorisma aktivitāšu idejisko orientāciju, uzspiežot epistemoloģisko nostāju, ka iepriekšējās zināšanas acīmredzot ir bijušas ne tikai nepietiekamas vai aplamas, bet arī strukturāli nederīgas, jo ir nodarbojušās ar *zināmo*, bet apdraudējums taču nākot no *nezināmā*. Padarot *nezināmus nezināmos* par pētniecības diskursa centrālo moto, transformējās arī viss pētniecības raksturs. Kā raksta Džeksons, to izsaka vismaz četri elementi: (1) iepriekšējo zināšanu noraidījums un pilnīgas nenoteiktības un nedrošības pieņemšana, citiem vārdiem, nākotnes draudu principiāla nezināšana; (2) ārkārtējs dogmatisms un pārspīlēta piesardzība, lai preventīvi, apsteidzoši kontrolētu nezināmo; (3) principiāla iztēles un fantāzijas leģitimizācija un institucionalizācija, iztēli padarot par pilnvērtīgu pētniecības un pretterorisma aktivitāšu instrumentu; (4) visbeidzot, *nezināmi nezināmie* kā zināšanu pamatformula liek pieņemt “gaidīšanas režīmu” kā nepārejošu, ikdienišķu normu.<sup>4</sup>

Terorisma kritiskās pētniecības virziens sevi pozicionē kā citādu, norādot vairākas atšķirības no ierastās pieejas, kuru raksturojot cieša saikne ar drošības un pretņemieru (*counter-insurgency*) nozari — tā esot politiski angažēta un tai esot saikne ar valsts pārvaldi vai militāro industriju.<sup>5</sup> Metodoloģijā dominējot epistemoloģiskais moto *nezināmi nezināmie* un “problēmrisināšanas” pieeja.<sup>6</sup> Savukārt terorisma kritisko pētījumu virziena pamatā ir kritiskā teorija, Frankfurtes skolas idejas, kā arī marksisms, poststrukturālisms. Tas, protams, nosaka šī virziena tematisko un metodoloģisko orientāciju, kurā izpaužas marksistiski ietonētas rūpes par sociālo taisnīgumu, runas par zināšanu atkarību no varas struktūrām, centieni atsvabināties no

<sup>2</sup> **Schuurman, B.** (2020) Research on Terrorism, 2007—2016: A Review of Data, Methods, and Authorship. *Terrorism and Political Violence*, 32(5).

<sup>3</sup> **Horgan, J., Boyle, M. J.** (2008) A case against “Critical Terrorism Studies” // *Critical Studies on Terrorism*, 1(1): pp. 51–64.

<sup>4</sup> **Jackson, R.** (2015) The epistemological crisis of counterterrorism // *Critical Studies on Terrorism*, 8(1): pp. 33–54.

<sup>5</sup> **Jackson, R.** (2007) The Core Commitments of Critical Terrorism Studies // *European Political Science*, 6(3): pp. 244–251.

<sup>6</sup> **Gunning, J.** (2007) A Case for Critical Terrorism Studies? // *Government and Opposition*, 42(3): pp. 363–393.

pakļautības valstij. Izsakoties vienkāršāk, terorisma kritiskā pētniecība tiecas ne tikai no jauna palūkoties uz terorisma pētniecības priekšmetu, bet arī kritiski izjautāt pašu terorisma pētniecību.

Mana iecere pēcdoktorantūras pētnieciskajā projektā *unTERROR* ir rast jaunu, trešo, ceļu, izzinot fenomenoloģijas un hermeneitikas idejas pielietojamību terorisma pētniecībā.<sup>7</sup> Atstājot “objektīvās patiesības” meklējumus citiem terorisma pētniecības virzieniem, es lūkoju uz stāstījumiem un nozīmēm, kā tās parādās vēsturiskajā un kultūras horizontā. Fenomenoloģijas un hermeneitikas ieviešana terorisma pētniecībā nozīmētu konceptuālu pārvirzi. Pārfrāzējot Huserla oriģinālo devīzi, tas būs aicinājums “atgriezties pie paša terora!”. Pītera Sloterdaika secinājumu, ka 20. gadsimtu raksturo nevis uzbrukumi ienaidnieka ķermenim, bet gan ienaidnieka videi,<sup>8</sup> var paplašināt, vidi saprotot **fenomenoloģiskās dzīvespasaules nozīmē**. [M.K. izcēlums] Projekts *unTERROR* negatavojas aizstāt esošās pieejas, bet gan paplašināt skatījumu un aprakstīt terorismu kā jēgveidojošu, pašpietiekamu fenomenu — aplūkot terorismu kā teroru un šausmas, kā eksistenciālu nosacījumu, kas iedzīvojas sabiedriskajā dzīvē, nosakot dzīvības un nāves, drošības un baiļu naratīvus.

## Summary

During the past three decades and especially since 2001, the threat of terrorism has attracted a vast amount of research, however, that has not led even close to the elimination of terrorism. The existing terrorism studies have provided many useful insights. What is missing, is a deeper understanding of existential conditions that contribute to the persistence of terrorism. At the core of contemporary counterterrorism is what R. Jackson describes as an epistemological crisis, that manifests itself discursively in the way officials, scholars, pundits, and others speak about the threat of terrorism, and the way counterterrorism and security practitioners then act in pursuit of security against that threat. With the emergence of critical terrorism studies in 2007, their adepts have been accusing terrorism studies of little theoretical and especially methodological development. They argue that the so-called orthodox terrorism studies are based on positivist epistemology that stresses the objectivity of facts and thus employs statistical, data-gathering, empirical methods. However, critical terrorism studies are

<sup>7</sup> Līdz šim pētījumu par fenomenoloģijas un hermeneitikas ideju pielietojumu terorisma pētniecībā ir ļoti maz; skat., **Morris, T., Crank J. P.** (2011) Toward a phenomenology of terrorism: implications for research and policy // *Crime, Law and Social Change*, 56(3): pp. 219–242; **Zingale, N., Hummel, R.** (2008) Disturbance, Coping, and Innovation: A Phenomenology of Terror // *Administrative Theory & Praxis*, 30(2): pp. 207–224; **Mitchell, A.** (2005) Heidegger and terrorism // *Research in Phenomenology*, 35(1): pp. 181–218.

<sup>8</sup> **Sloterdijk, P.** (2009) *Terror from the Air*. Cambridge: MIT Press.



founded on methodological and disciplinary pluralism. Standing with one foot in the critical theory and with the other in the legacy of modern political sciences, they set an agenda that terrorism is an episteme that should be unmasked through narrative analysis. The goal of my project — *unTERROR* — is to search for a third way: to import phenomenological and hermeneutical tradition into terrorism studies that would involve a conceptual shift where the meaning of terrorism would be characterized by a move to a terror as an existential condition.

Raksts tapis pētījumā *unTERROR* (“Saprast teroru: fenomenoloģiski-hermeneitiskā metodoloģija terorisma pētniecībai”, 1.1.1.2/VIAA/4/20/607)

## Paradokss profesionālā sporta vērtībās: spēju anormalitāte iepretim konkurences normalitātei

Toms Stepīņš

Pašreizējā modernā pārnacionālā sporta prakses raksturo dažādu vērtību mozaīka, tomēr vairumu šajā mozaīkā atrodamo vērtību balsta divas fundamentālas vērtības — atlētiskā izcilība un vienlīdzīgs spēles laukums (*level playing field*). Ir iespējams argumentēt, ka noteiktās profesionālā sporta situācijās izpaužas šo divu fundamentālo vērtību pretruna, radot administratīva un ētiska rakstura problēmas, kā arī ir pamats izvirzīt hipotēzi, ka šīs pretrunas manifestācijas būtisks katalizators ir straujā tuvošanās atlētiskā snieguma bioloģiskajiem griestiem modernajā sportā.

Atlētiskās izcilības vērtību norvēģu sporta filozofs Sigmunds Lolands (*Loland*) uzskata par blakusproduktu “Lielajai progresā idejai”, ko amerikāņu sociologs Roberts Nisbets (*Nisbet*) apraksta kā Rietumu industriāli kapitālistiskajā sabiedrībā dominējošu domāšanas tendenci, kuras ietvaros tiek pieņemts, ka tehnoloģiskas inovācijas, ekonomiska labklājība un sociālas reformas ir nodrošinājušas un, pareizi uzturētas, turpinās nodrošināt cilvēciskā stāvokļa nepārtrauktu uzlabošanu.<sup>1</sup> Sporta kontekstā šī uzlabošanās bieži tiek ieskatīta cilvēka ķermenisko spēju un prasmju pilnveidē, ko demonstrē, piemēram, pasaules rekordu pārspēšanā dažādās atlētiskās disciplīnās. Pjēra de Kubertēna (*Coubertin*) atdzīvināto Olimpisko spēļu ideja ar tās centrālo moto “*citius, altius, fortius*” (“ātrāk, augstāk, spēcīgāk”) ir uzskatāma par vienu no “Lielās progresā idejas” varenākajām izpausmēm.

Tomēr atlētisko izcilību ir iespējams skatīt ne tikai kā sportam ārēju vērtību, kas ienesta no tā sociopolitiskā fona, bet arī kā sportam imanentu vērtību, kas izriet no tā iekšējās loģikas. Džefrijs Rasels (*Russell*) un Roberts Saimons (*Simon*) argumentē, ka sporta prakses ir noteikumu regulētas spēles, tomēr tās nav *tikai* spēles.<sup>2</sup> Spēle saskaņā ar sporta filozofijā plaši atzīto Bernārda Sūtsa (*Suits*) definīciju ir “brīvprātīgs mēģinājums pārvarēt nevajadzīgus šķēršļus”, un sporta spēļu noteikumu uzliktie nevajadzīgie šķēršļi ir visai specifiski, proti, tie prasa lielākoties tieši ķermeniskas spējas un prasmes to pārvarēšanā.<sup>3</sup> Tādējādi, saskaņā ar Rasela un Saimona argumentu, jebkura racionāla motivācija brīvprātīgi pieņemt šādus šķēršļus

<sup>1</sup> **Loland, S.** (2000) The Logic of Progress and the Art of Moderation in Competitive Sports // **Tännsjö, T., Tamburrini, C.** (Eds.) *Values in Sport*. London: Spoon Press, pp. 39.

<sup>2</sup> **Russell, J. S.** (1999) Are Rules All that an Umpire has to Work With? // *Journal of the Philosophy of Sport*, 26(1): pp. 27-28; **Simon, R. L.** (2000) Internalism and Internal Values of Sport // *Journal of the Philosophy of Sport*, 27(1): pp. 1–2.

<sup>3</sup> **Suits, B. H.** (1978) *Grasshopper: Games, Life and Utopia*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 41.

nepieciešami un vismaz daļēji ir motivācija pārbaudīt vai demonstrēt savas ķermeniskās spējas un prasmes jeb, citiem vārdiem, atlētisko izcilību.<sup>4</sup>

Līdzienā spēles laukuma vērtība ir cieši saistīta ar godīgo iespēju principu. Komandu sporta veidos, kas notiek uz īpaša spēles laukuma, piemēram, regbijā vai futbolā, šis laukums bieži vien nav viscaur līdzens, un, ja šim laukumam gadās, piemēram, nogāze, tad komandai, kurai ir sagādījies uzbrukt lejup pa nogāzi, piemīt noteikta priekšrocība. Šīs priekšrocības kompensēšanas dēļ ir parādījusies konvencionāla paraža spēles vidū komandām mainīt laukuma puses. Vispārinot šo paražu motivējošo principu, nonākam pie sporta ētikā pazīstamās līdzienā spēles laukuma normas, kas paredz, ka visiem atlētiem vajadzētu sacensties apstākļos, kas nav priekšrocīgi nevienam atsevišķam atlētam vai atlētu grupai.<sup>5</sup> Viena no centrālajām motivācijām līdzienā spēles laukuma novērtēšanai ir vēlme novērst spēles iznākuma paredzamību, ko Vorens Frīlijs (*Frleigh*) ir ikoniski aprakstījis kā vēlmi pēc “iznākuma neparedzamības saldās spriedzes”.<sup>6</sup> Šī patīkamā spriedze, ko sniedz spēle līdzienā laukumā, motivē atlētu piedalīties spēlē, kā arī līdzjutēju — skatīties to.

Šīs abas vērtības — atlētiskā izcilība un līdzens spēles laukums — līdz 20. gs. nogalei ir sadzīvojušas bez acīmredzamiem konfliktiem un ieņēmušas būtisku lomu sporta prakšu organizēšanā. Taču pamazām aktualizējas sporta vēsturei visai unikāla situācija, kurā šo vērtību savstarpējā pretruna izpaužas dažādās administratīva un ētiska rakstura problēmās. Līdz 20. gs. sākumam atlētiskā snieguma attīstība tika modelēta lineāri, prognozējot pakāpenisku, tomēr bezgalīgu cilvēka snieguma izaugsmi.<sup>7</sup> Tomēr jaunāku pētījumu piedāvātie modeļi ir skeptiskāki — tie skaidro snieguma attīstību logaritmiski, prognozējot atlētiskā snieguma pakāpenisku izlīdzināšanos un asimptotisku tuvošanos tā bioloģiski noteiktajam limitam.<sup>8</sup>

Atlētiskās izcilības motivētā norma diktē, ka sporta spēļu noteikumi ir jāinterpretē un jāformulē tā, lai veicinātu ķermenisko spēju un prasmju pārbaudīšanu un demonstrēšanu. Savukārt līdzienā spēles laukuma motivētā norma diktē, ka sporta spēles ir jāorganizē tā, lai nodrošinātu vienlīdzīgas iespējas uzvarēt visiem dalībniekiem un novērstu spēles rezultāta paredzamību. Modernā profesionālā sporta kontekstā, kur atlētiskā performance tuvojas tās bioloģiskajam limitam un, sportistiem sacenšoties uz cilvēcisko spēju robežas, uzlabojumi sniegumā kļūst arvien niecīgāki, sacensība starp profesionāļiem kļūst arvien neparedzamāka.

<sup>4</sup> **Simon, R. L.** (2000) Internalism and Internal Values of Sport // *Journal of the Philosophy of Sport*, 27(1): pp. 10.

<sup>5</sup> **Roemer, J.** (1995) Equality and Responsibility // *Boston Review*, pp. 3–7.

<sup>6</sup> **Frleigh, W. P.** (1984) *Right Actions in Sport: Ethics for Contestants*. Champaign, IL: Human Kinetics, pp. 90.

<sup>7</sup> **Marck, A., Antero, J., Berthelot, G., Saulière, G., Jancovici, J. M., Masson-Delmotte, V., Boeuf, G., Spedding, M., Le Bourg, É., Toussaint, J. F.** (2017) Are We Reaching the Limits of Homo sapiens? // <https://doi.org/10.3389/fphys.2017.00812> (Skat. 2021.02.26.)

<sup>8</sup> **Berthelot, G., Thibault, V., Tafflet, M., Escolano, S., El Helou, N., Jouven, X., Hermine, O., Toussaint, J. F.** (2015) Has Athletic Performance Reached It's Peak? // *Sports Medicine* 45(9): pp. 1263–1271.

Bioloģijas un medicīniskās diagnostikas attīstība ļauj konstatēt atlētam piemītošas ģenētiskas priekšrocības, savukārt līdzienā spēles laukuma ideja liek pārvirzīt fokusu no fizikālā laukuma nelīdzenumiem uz paša atlēta ģenētikas “nelīdzenumiem”. Atlētiskās izcilības ideja, kas iesakņojusies dziļi modernā sporta vērtību sistēmā, liek slavēt bioloģiski anormālos indivīdus, kuri pretendē novest Kubertēna *citius, altius, fortius* līdz tā bioloģiskās iespējamības robežai. Tomēr līdzienā spēles laukuma princips, kura īstenošana kalpo par būtisku motivāciju spēlēt un skatīties spēli, liek normalizēt šos indivīdus.

Minētā paradoksa manifestācija ir īpaši uzskatāma, piemēram, skrējēju Kasteras Semenjas (*Semenya*) un Dutī Čandas (*Chand*) hiperandrogēnisma, Marijas Martinezas-Patinjo (*Martínez-Patiño*) androgēnās neuzņēmības sindroma un Oskara Pistoriusa (*Pistorius*) protēžu gadījumos, kā arī tādos no jauna aktualizētos vēsturiskos gadījumos kā slēpotāja Ēro Mantirantas (*Māntyranta*) iedzimtā primārā polistēmija un velobraucēja Migela Induriana (*Induráin*) lielās plaušas. Visos šajos gadījumos atlētam ir konstatēta kāda iekšēja ģenētiska iezīme vai ārēja tehnoloģiska iezīme, kas tiek uzskatīta par atlētisko sniegumu uzlabojošu un vienlaikus negodīgu priekšrocību radošu, provocējot iekarsušu diskusiju par šo atlētu dalības leģitimitāti kā akadēmiskā, tā arī institucionālā un sabiedriskā līmenī.

Minētās vērtību pretrunas dēļ parādās dažādas ētiskas un administratīvas problēmas. Būtiskākā no tām ir apstākļi, ka, izklaujot bioloģiski anormālu atlētu (kas bieži vien ir superatlēts) no starptautiska mēroga sacensībām, lai saglabātu līdzenu spēles laukumu, šis atlēts bieži vien tiek izklauts no profesionālā sporta kopumā, citiem vārdiem, abu vērtību vienlaicīga pieņemšana liek visai paradoksālā kārtā apgalvot, ka dažkārt atlēts ir gluži vienkārši pārāk labs, lai ļautu tam piedalīties sacensībās. Šīs problēmas risināšana prasa minētā aksioloģiskā paradoksa atpazīšanu, tomēr jāatzīmē, ka tās risināšana neprasa atteikšanos no pašām konfliktējošajām vērtībām — atlētiskās izcilības vai līdzienā spēles laukuma —, bet gan, drīzāk, sporta prakšu pielāgošanu šim paradoksam. Šī pielāgošana varētu notikt, nodrošinot atsevišķu atlētisko domēnu katrai vērtībai, ļaujot tām īstenoties paralēli un bez savstarpēja konflikta. Šādi atlētiski domēni varētu būt, piemēram, no vienas puses, sacensības, kas organizētas ekskluzīvi kā spēles, tiecoties pēc Frīlija piesauktās “iznākuma neparedzamības saldās spriedzes” (un, tāpat, godīguma pirms izcilības) un, no otras puses, sacensības, kas organizētas ekskluzīvi kā pārbaudījumi cilvēcisko spēju robežām, tiecoties pēc Kubertēna *citius, altius, fortus* (un, tāpat, izcilības pirms godīguma).

## “Melnie gulbji”, kas falsificē “normālas situācijas”

Vsevolods Kačans

**1. Termins “Melnais Gulbis”.** Pēdējā gada laikā kā žurnālisti, tā eksperti ir publicējuši rakstus, kuru saturs ir saistīts ar problēmu: vai Covid-19 ir “melns gulbis”? Metaforisko terminu “melns gulbis” (*black swan*) ieviesa Nasims Talebs (*Nassim Nicholas Taleb*)<sup>1</sup>. Taleba koncepcijā šis termins apzīmē visus negaidītos, nejaušos notikumus. Piemēram, 1914. gada kara sākums, Hitlera nākšana pie varas, straujš padomju bloka sabrukums, musulmaņu fundamentālisma uzliesmojums, interneta izmantojuma izplatīšanās, 2008. gada ekonomiskā krīze, Covid-19 utt. Īpaši ietekmīga ir Taleba grāmata “Melnais Gulbis” (2007). Talebs norādīja, ka bieži nav iespējams paredzēt tādus notikumus, kas falsificē priekšstatus par ierastu, “normālu” notikumu gaitu un var tikt uzskatīti par potenciālajiem falsifikatoriem saistībā ar t. s. “normālām situācijām”. Talebs izvirza problēmu: kā iemācīt cilvēkus gaidīt “melnos gulbjus” pasaulē, kurā valda nenoteiktība, un tajā pašā laikā spēt ne tikai likt tai palikt neskartai, bet arī ļaut evolucionēt, attīstīties.

**2. Gaidas un “normālas, parastas situācijas”.** Izskatās, ka Taleba prātojumos ļoti nekritiski un fatālistiski tiek izmantots termins “melno gulbju gaidīšana”. Liekas, ka tas ir hipotēzes specifiskas nepietiekamas izpratnes rezultāts. Hipotēzes būtības adekvātai izpratnei nepieciešama starpdisciplināra pieeja: apsvēršana no kognitīvās psiholoģijas, loģikas un zinātnes metodoloģijas viedokļiem<sup>2</sup>. Ir kognitīvs mehānisms, kas veido mūsu apziņā tā saucamās “normālās situācijas”: ja situācijās  $x$  vairāk vai mazāk regulāri tiek uztverti notikumi  $Q$ , kas seko notikumiem  $P$ , un ar nosacījumu, ka netika novērots pretējais, tad šos notikumus mēs saprotam kā normālus. Kognitīvā psiholoģija: apziņā veidojas gaidas (cerība vai pārliecība). Loģikā šīs gaidas var izteikt kā implikāciju: “*ja P, tad Q*”. Daudzkārt atkārtojot *Q aiz P situācijās x*, apziņā tiek nostiprināta pārliecība, ka *Q aiz P arī turpmāk būs līdzīgs tā prototipam*. Tiek veidota izpratne par iespēju paredzēt notikumus. Šo savdabīgo pārliecību loģiski var izteikt kā ekvivalenci: “*tad un tikai tad, kad P, tad Q*”.

**3. Indukcijas problēma: fakti – “melnie gulbji”.** Jau 18. gs. Deivids Hjūms (*David Hume*) to sauca par “ticamu” argumentāciju. Viņš apgalvo, ka visa šāda argumentācija “balstās uz pieņēmumu, ka nākotne būs saskaņā ar pagātni”<sup>3</sup>, citiem vārdiem sakot, tiek formulēti

<sup>1</sup> Skat., piem., Taleb, N. N. (2007) *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House and Penguin Books., Taleb, N. N. (2012) *Antifragile: Things That Gain from Disorder*. New York: Random House., Taleb, N. N. (2018) *Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life*. New York: Random House.

<sup>2</sup> Piaget, J. (1950,2001) *The Psychology of Intelligence*. New York: Routledge, pp. 20–45.

<sup>3</sup> Hume, D. (2007) *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Millican P. New York: Oxford University Press, pp. 18–20.

fiziskās pasaules likumi no dabas vienveidības principa. Tādu likumu loģiskā forma:  $\forall x (P(x) \rightarrow Q(x))$  (“Visi vīrusi ir bīstami cilvēkiem”;  $x$  – mainīgais, kas apzīmē visus pētāmās  $P$  klases objektus, – “būt vīrusam”,  $Q$  – īpašība – “būt bīstamam”).

Attieksme pret “normālām” situācijām mainās, kad cilvēks satiekas ar *ne Q*, ar t. s. faktu falsifikatoru. Runa ir, protams, par indukcijas metodoloģisko problēmu (par to rakstīja T. Hobss, D. Hjūms, I. Kants). Indukcijas problēma — Hjūma jautājums par to, kā, pamatojoties uz pagātnes pieredzi, ir iespējams veiksmīgi paredzēt nākotni. Induktīvisti (J. S. Mills u. c.), mēģinot pamatot indukciju, ieviesa “dabas vienveidības” postulātu. B. Rasels, redzot šādu pamatojumu neatbilstību, vienkārši paziņoja faktu: *bez indukcijas zinātne nav iespējama*. Tāpat L. Vitgenšteins apgalvoja: *indukcijas princips ir vienkāršākais likums, kas atbilst mūsu pieredzei*.

Loģikā, lai pievērstu uzmanību faktu konstatācijām, kuras falsificē priekšstatus par normālām situācijām, tiek izmantots vēsturisks piemērs: pirms Austrālijā atklāja (18. gs.) melnos gulbjus, par aksiomu tika pieņemts noteikums, ka “visi gulbji ir balti”. Šis “normālais” uzskats veidojās, pamatojoties uz to, ka eiropieši līdz 18. gs. bija sastapuši tikai baltus gulbjus. Tāpēc Austrālijā atrastie melnie gulbji ornitologiem bija pilnīgs pārsteigums.

**4. K. R. Popera hipotētiski-deduktīvā metode.** Redzot induktīvisma metodoloģisko neatbilstību, ko atklāja jau D. Hjūms, K. Popers piedāvāja hipotētiski-deduktīvo metodi. Viņam tam iedvesmoja zinātnes vēsture. K. Popers konstatēja, ka interesantākās zinātniskās nostādnes bija atbildes nevis uz empīriskām, bet gan uz konceptuālām problēmām<sup>4</sup>. K. Popera metodoloģijas shēma (sk. tālāk) ietver sešus pamatelementus: *Tfon* – pētnieka “fona zināšanas”, pieredze; *Pr* – problēma; *H1, H2, H3* – konkurējošas hipotēzes; *Ekr* – ieplānots kritiskais eksperiments; *f(V/F)* – fakti, verificējoši vai falsificējoši, hipotēzes; *T(H3)* – teorija, kas pamatota ar vienu no kritiski pārbaudītajām hipotēzēm.

$$Tfon \rightarrow Pr \rightarrow (H1 \vee H2 \vee H3 \vee \dots) \rightarrow Ekr \rightarrow f(V/F) \rightarrow T(H3) \rightarrow Pr1 \rightarrow \dots$$

Popers ierosināja sakarā ar *Pr* izvirzīt visas labi pamatotās konkurējošās hipotēzes (*H1*  $\vee$  *H2*  $\vee$  *H3*  $\vee$  ...). Teorijas īpašība (dzīvotspēja), kā rāda zinātnes vēsture, piemīt teorijām, kurām ir labs empīrisks pamatojums, bet ir arī zināmi izņēmumi. Tādēļ principiāla falsificējamība (“melnā gulbja” meklēšana) ir teoriju privilēģija. Un tāpat, jo precīzāk pētnieks iedala faktus, kas teoriju apstiprina, un faktus, kas teoriju potenciāli atspēko, jo labāka un stingrāka šī teorija būs. Tāpat *Ekr*, protams, neļauj pilnībā pamatot vienu no konkurējošajām hipotēzēm, bet var falsificēt hipotēzes. Šādu eksperimentu K. Popers un citi sauc par kritisku. Ideja pārbaudīt gaidas, atrodot falsifikatoru faktus, ir patiešām svarīga.

<sup>4</sup> Popper, K. R. (1979) *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, pp. 166–168.

**5. Hipotētiski-deduktīvā metode un I. Nūtona metodoloģija.** Nenoliedzot hipotētiski-deduktīvās metodes nozīmi, vēlos norādīt indukcijas kā metodes nolieguma aplamību. Indukcija ir jāiekļauj hipotētiski-deduktīvajā metodē. Šķiet, ka indukcijas vietu zinātnisko pētījumu metodoloģijā veiksmīgi noteica I. Nūtons. Viņš lieliski saprata, ka pamatojumam jābūt gan empīriskam, gan teorētiskam<sup>5</sup>. Zinātnisko pētījumu panākumiem nepietiek tikai ar atkārtotiem faktiem.

$$Pr1 \rightarrow Tfon \rightarrow fi \rightarrow HMin \rightarrow Ecr \rightarrow H \rightarrow HH \rightarrow V(F) \rightarrow T \nabla Pr2$$

Pirms faktu izvēles (*fi*) ir pētnieka konceptuālās gaidas un eksistējošās zināšanas (*Tfon*), un problēma (*Pr1*); galvenais ir **faktu un eksistējošo zināšanu analīzes metode**. Hipotēze (*H*) ir attīstīts pieņēmums (*HMin*). Šeit ar izšķirošā eksperimenta (*Ecr*) palīdzību tiek veikts nevis hipotēzes vai teorijas noliegums (kā K. Poperam), bet gan empīriskā materiāla nodrošinājums, kas arī palīdz formulēt un attīstīt hipotēzi (*HH*).

**6. Indukcija Nūtona metodoloģijā: pieņēmumi un zinātniskās hipotēzes.** Hipotēzes parasti sauc vai nu par (i) sākotnējiem pieņēmumiem (*iespējams, ka X*), t. i., pirmspremisas (minējumi) vai (ii) attīstītas hipotēzes. Apgalvojums “*iespējams, ka X*” ir sākotnējs pieņēmums (hipotēze kā pieņēmums), tiek identificēts ar premisu. Tas nozīmē, ka, lai pārbaudītu pašu pieņēmumu, ir iespējams norādīt sekas. Šeit var atzīmēt, ka pats termins “hipotēze” (*hipo-teze*) etimoloģiski atgriežas pie sākuma premisas jēdziena, tas ir, pieņēmuma.

Zinātniskās hipotēzes tiek ģenerētas saistībā ar singulārām konstatācijām. Piemēram, ir protokola pieraksti, ka barometra bultiņas pozīcijas parāda normālu spiedienu, tad tie ir empīriski izteikumi: *P(a<sub>1</sub>), P(a<sub>2</sub>), P(a<sub>3</sub>), ..., P(ai) ir faktu konstatācijas*. Bet apgalvojums, ka šodien atmosfēras spiediens ir normāls, jau ir hipotēze:  $\exists x((a(x) \wedge P(x)))$ , to norāda kvantors “daži” –  $\exists$  (eksistences kvantors — *eksistē tādi x*, ka...). Šis izteikums pēc satura un nozīmes pārsniedz faktu konstatāciju, tāpēc tā ir hipotēze, un tā vienmēr ir jāpārbauda. Hipotēzei vienmēr ir lielāka loģiskā vara nekā faktu konstatācijai, uz kuriem tā balstās. To nav grūti izskaidrot. Pirmkārt, “atmosfēras spiediens” tika izstrādāts, nevis pamatojoties uz tiešiem novērojumiem, bet gan izmantojot teorētiskus jēdzienus (“normāls spiediens”, “atmosfēras kolonna”), un, otrkārt, pats barometrs var būt kļūdainais vai neprecīzs. Šo hipotēzi tomēr var pārbaudīt un labot, iegūstot jaunas zināšanas.

**Rezumējums.** Tātad, lai gan lielākajai daļai cilvēku Covid-19 bija “melns gulbis”, ir svarīgi arī domāt par to, ka speciālistiem tas bija hipotētiski iespējams notikums. Tas izriet no pieredzes analīzes: Covid-19 priekštecis salīdzinoši nesēn bija SARS, MERS un Ebola. Līdz ar to ir pamats apgalvot, ka Taleba koncepcijā nepietiekama uzmanība tiek pievērsta hipotēzes

<sup>5</sup> Harper, W. L. (2011) *Isaac Newton's Scientific Method: Turning Data into Evidence about Gravity and Cosmology*. New York: Oxford University Press.

empīriskai pamatošanai. Ir nepieciešams virzīt gan teorētiski, gan empīriski pamatotas hipotēzes par notiekošo, un tajā pašā laikā starp dažādiem hipotēžu veidiem ir svarīgi nošķirt statistiskās un varbūtības hipotēzes. Piemēram, apgalvojums, ka “Covid-19 epidēmija ir mazāk letāla nekā Spānijas gripa”, ir statistiskā hipotēze, kura vēl prasa pārbaudi. Tādējādi ir divi svarīgi ierobežojumi darbībā ar hipotēzēm: (i) pieņēmumus ir nepieciešams pārbaudīt, lai noskaidrotu to teorētisko pamatotību iepriekšējo zinātnisko atziņu ietvaros; ja hipotēze ir pilnīgi oriģināla, tad tai vismaz nav jābūt pretrunā ar esošajām zināšanām; (ii) hipotēzei jābūt pārbaudāmai — empīriski pārbaudāmai.