



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE



82. Latvijas Universitātes
starptautiskā zinātniskā
konference 2024

Latvijas Universitātes 82. starptautiskās zinātniskās
konferences

Filozofijas doktorantu sekcijas

PRĀTS UN MIERS

Rakstu krājums



2024



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE



**82. Latvijas Universitātes
starptautiskā zinātniskā
konference 2024**

Latvijas Universitātes 82. starptautiskās zinātniskās
konferences

Filozofijas doktorantu sekcijas

PRĀTS UN MIERS

Rakstu krājums

2024

UDK 1(08)

La 805

Latvijas Universitātes 82. starptautiskās zinātniskās konferences filozofijas doktorantu sekcija “Prāts un miers” : rakstu krājums. = Philosophy Doctoral Students Section “Mind and Peace” at the 82nd International Scientific Conference of the University : Collection of Articles. Rīga: Latvijas Universitāte, 2024. 52 lpp.

Anotācija. 2024. gada 21. martā norisinājās Latvijas Universitātes 82. starptautiskā zinātniskās konferences filozofijas doktorantu organizētā sekcija “Prāts un miers” ar uzsaukumu “Par prātu (*die Vernunft*) un mūžīgo mieru (*der ewige Friede*)”. Konferences sekcijas tēma tika pieteikta par godu 1724. gadā dzimušā un Latvijā labi pazīstamā vācu filozofa Imanuela Kanta 300 gadu jubilejai. Lai arī sekcijas mērķis bija daudzīnāt Kanta sniegumu, sekcijas dalībnieki piedalījās ar referātiem, kas aplūko prāta un miera problemātiku arī citos filozofijas ietvaros, risinot jautājumus par miera un prāta savietojamību, mūžīgā miera un harmonijas pastāvēšanas iespējām, sabiedrības politiskajiem un sociālajiem aspektiem un prāta un likumu mijiedarbību.

Annotation. On March 21, 2024, within the 82nd International Scientific Conference of the University of Latvia a section “Mind and Peace organized by philosophy doctoral students took place. The motto of the section was “About the mind (*die Vernunft*) and perpetual peace (*der ewige Friede*)”. The section of the conference was organized in honor of the 300th anniversary of Immanuel Kant, the German philosopher born in 1724 and well-known in Latvia. Although the aim of the section was primarily to celebrate Kant's achievements, the participants also presented papers that deal with the problem of mind and peace in other philosophical frameworks, addressing questions such as the compatibility of peace and mind, the possibility of perpetual peace and harmony, the political and social aspects of peace, and the interaction between mind and laws.

Krājuma sastādītāja / Compiler: Kitija Mirončuka

Tehniskais redaktors / Technical Editor: Kitija Mirončuka, rakstu autori

Vizuālais noformējums sagatavots pēc Kanta portreta attēliem, kas pieejami Deutsche Fotothek repozitorijā. Attēlus drīkst reproducēt, izmantot, pielāgot un izmantot jaunu materiālu izstrādei zem CC-BY-SA 3.0 licences.

Izmantotie attēls – Kanta portreta drukas attēls (autors Walter Möbius). Attēla patstāvīgā saite: <http://www.deutschefotothek.de/documents/obj/70243514>

Izmantotais attēls – Kanta portreta fotogrāfija (autors Regine Richter). Attēla patstāvīgā saite: <http://www.deutschefotothek.de/documents/obj/70243506>

© Rakstu autori / Authors, 2024

© Latvijas Universitāte / University of Latvia, 2024

© Vāka noformējums: Kitija Mirončuka, 2024

<https://doi.org/10.22364/luszk.82.fds>

ISBN 978-9934-9200-5-9

Saturs/Content

Contemporary Stoicism and Civic Values	5
Gita Leitlande	
Ārentes “skatītājs” un politiskās spriestspējas intersubjektivāte	26
<i>Arendt's Spectator and Intersubjectivity of Political Judgment</i>	
Inga Gaugere	
Miers, atbildība un saliedētība: diskusija par vardarbību un mieru	40
<i>Peace, Responsibility and Cohesion: A Debate on Violence and Peace</i>	
Kitija Mirončuka	

Contemporary Stoicism and Civic Values

Gita Leitlande, Ph.D.

Latvijas Nacionālā aizsardzības akadēmija
Latvijas Universitātes filozofijas doktorantūra

Summary¹

Annotation

The doctoral thesis's theme, "Contemporary Stoicism and Civic Values", highlights the potential of an interface between the philosophy of Stoicism and the functioning of the country by strengthening civic values. The aim of the thesis is to offer a vision of how the philosophy of Stoicism, in its contemporary interpretation, can be applied to address topical issues at the national level – strengthening civic values in Latvia. The research (1) identifies the current country's needs and challenges regarding strengthening civic values; (2) examines the formation and variations of Stoic philosophy and ethics over time, including the most significant criticism of Stoicism, from the origins of the teaching (ancient Stoicism) to the present day (contemporary Stoicism); (3) formulates the interpretation of Stoic philosophy and ethics used in the thesis: what is the ultimate goal of the teaching and the main components of the strategy to achieve it. Based on this understanding of contemporary Stoicism and the identified issues regarding civic values, the thesis (4) explores the potential and limitations of applying contemporary Stoicism to strengthening two core civic values – autonomy and solidarity – in Latvia. However, Stoicism as a philosophical teaching offers a more fundamental transformation and impact on the person than just the cultivation of these two civic values. Stoicism affects the whole personality (character), a person's worldview and way of thinking, as well as the understanding of the country's role in a person's beliefs and actions. These aspects reinforce the effectiveness of Stoicism and, thus, its usefulness to the country in the context of strengthening civic values. The final chapter of the thesis (5) analyzes three case studies that illustrate the applicability of Stoicism in specific areas: regarding care for nature, military service, and character education in schools.

Research Rationale

The thesis's theme, "Contemporary Stoicism and Civic Values", highlights the potential of an interface between the philosophy of Stoicism and the functioning of the country by strengthening civic values. The thesis assumes that Stoic ideas – inspired by them and

¹ The following is abbreviated and rearranged version of the summary of doctoral thesis "Contemporary Stoicism and Civic Values" by Gita Leitlande, defended at the University of Latvia, in Rīga, 2024. Full text of the thesis available (in Latvian): <http://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/66766>. First published 23.03.2024.

interpreted in a contemporary context – can be used to form a theoretical basis for addressing current, ethics-related issues at the national level.

Stoic philosophy dates back to around 300 BCE; that is, Stoicism is 2300 years old. Its active period lasted about 500 years, of which it was the leading philosophy in the Mediterranean of the Hellenistic period for about the first three centuries of its existence. The last best-known ancient Stoic was the Roman emperor Marcus Aurelius (died 180 CE). However, the ideas of Stoic philosophy have proven to be valuable and relevant in all periods and have been applied to various individuals and contexts (the course of Stoicism through the centuries, from its inception to the 20th century, is discussed in sub-chapters 2.1.–2.2. of the thesis).

Around the middle of the 20th century, a process began in Western moral philosophy that led to a new wave of interest in Stoic philosophy from the last decades of the 20th century to the present day. First, there is the renewal of the importance of virtue ethics in the moral philosophy's debate. Secondly, it is (also a renewed) interest in philosophy as a way of life. These factors have contributed to a surge of interest in Stoicism in academia and outside it. It is not a unified movement, as there is currently no consolidation around one conceptual reading of Stoicism. In this thesis, "contemporary Stoicism" is understood precisely as this current, renewed interest in Stoicism (the contemporary approach to modernization of Stoicism is discussed in sub-chapter 2.3. of the thesis).

Stoic philosophy continues to attract interest and followers today, mainly because of its practical applicability in life. Contemporary Stoicism offers a modernized version of Stoicism suitable for the 21st century, recognizing certain tenets and practices of Stoic ethics as effective, which have retained their usefulness over two thousand years. Including applying them to a variety of practical areas, also interdisciplinary. For instance, in psychotherapy, education, sustainable environmental policy, the armed forces, and the like. In these areas, useful Stoic tenets and practices have been sought and found to help understand and improve certain solutions in the field. The theme of the doctoral thesis invites us to look at another area within this trend – the functioning of the country – by addressing current issues related to civic values.

Why has Stoicism been chosen for this purpose? Because Stoic philosophy has successfully stood the test of time, both historically and empirically, as an effective, well-thought-out, and well-founded system of ideas, oriented towards a person's self-growth to explain that (and how) it is within the power of every person to work on and improve one's character and personality. Thus, contributing to a more purposeful and meaningful life. For instance, a contemporary Stoic Donald Robertson believes that Stoics have discovered several powerful concepts and strategies to help people manage their emotions, which are perennial

(Robertson 2020, 2). The wider community with which the person interacts also benefits from this process.

Stoicism offers a complete philosophy for life, providing a structure (worldview) and an understanding of priorities for each person's life. A full-fledged philosophy for life often implies a fundamental change in one's understanding of life and lifestyle. The ancient Stoic teacher Epictetus sees philosophy as a cure for the soul: after a conversation with a philosopher, a person should not feel that she had a great time in exciting conversations but rather really shaken inside that she should no longer live as before (Epictetus 2014, 197 [3.23.37]). The teaching of Stoicism can be seen both as a preventive method, providing an appropriate conceptual orientation for life, a readiness to deal with whatever one may encounter in life, and as a therapy for dealing with specific problems and situations that have already arisen. A worldview and way of thinking provide prevention (cosmology, theory of values, and the like, discussed in sub-chapters 3.1.–3.3., 4.2. of the thesis), while specific practices provide therapy (based on reflection, discussed in sub-chapter 3.4. of the thesis). One of the strengths of Stoicism is its universality. Stoicism can be applied by anyone, in any occupation, in any profession, in any circumstance, regardless of geographical, social, gender, or ethnic origin features. This is possible because we can achieve a happy life on our own; moreover, it is the only way to achieve it: our happy life does not depend on someone else – the government, our spouse, or our therapist. Stoicism teaches that we are responsible for our own lives (both our happiness and unhappiness) and that only when we take responsibility for our lives do we have a reasonable chance of a happy life.

A happy life is achieved through self-improvement and constant work on oneself, which can be learned, and one has to be prepared for it. Stoicism does not put ready-made answers or specific guidelines in front of a person on how to act; it is up to the individual to make choices and take responsibility. What should a person be prepared for? Above all, a person must be prepared not to follow conformism and what most people consider important but to make her own choices in favor of a particular philosophy of life, “to the transformation of ourselves, and to a complete revision of our attitude with regard to human beings and to the world” (Hadot 1998, 309). For Stoics, it is crucial to understand both these dimensions: the nature of the world around us, its laws, and one's place in it, as well as the nature of a human being in general and of the individual in particular (including the tendency to make mistakes). So, a person must be prepared to make conscious choices and follow them. Contemporary Stoics see this as another strength of Stoicism for why it is relevant today: the teaching provides a person with the cognitive tools to reflect and direct thoughts so that, on an individual level, they serve and help each of us, rather than hinder us, and, on a collective level, to improve

society together. It is the prioritization of long-term self-improvement or character-building over other short-term gains.

What is the result – what kind of person is a Stoic? The ancient author Lucius Annaeus Seneca characterizes a Stoic as: “kind to his friends and restrained towards his enemies, who carries on his political and his personal business with scrupulous devotion; [...] order, propriety, steadfastness, absolute harmony of action” (Seneca 2013, 491 [120.10–11]). Marcus Aurelius, about a century later, characterizes the Stoic as follows: in his attitude towards people – no desire to please or flatter, on the contrary – in all things clear thought, stability and never rudeness (Aurelius [I.16]). The contemporary Stoic William Irvine, on the other hand, tries to get his readers to approach Stoicism from the perspective of how such a person feels: it is a person who likes the life she lives, and, by practicing Stoicism, she gains confidence in her abilities to deal with whatever life throws at her (primarily because the person is able to manage herself), ultimately allowing to feel the joy of life (Irvine 2009, 206, 242). These and similar descriptions of the Stoic, of course, speak of the ideal Stoic, that is, the person who, over a prolonged period, lives purposefully according to the tenets of Stoic philosophy as her philosophy for life. The ideal Stoic is a person who consistently demonstrates decent character traits in a decent way in dealing with fellow human beings and with various situations in life (the character traits that are decent according to Stoic philosophy and the decent way of demonstrating them are discussed in chapter 3 of the thesis). The ideal Stoic may be a goal to strive for, but pragmatically speaking, considering the positive features of such a person, even partially and imperfectly aspiring to such character traits and pursuing such a lifestyle, would already make both the person and society better.

Thus, Stoicism is a teaching of personal growth that places the responsibility for a happy life on the individual through self-transformation and a reordering of priorities of values. The result is a person with respectable character traits that are useful for interacting within society. Regarding the possible usefulness of Stoicism for the country, attention should be drawn to those aspects of Stoicism which are not only about a person’s self-growth but also about involvement in society. It should be noted that the Stoic worldview and the strengths of character to be cultivated cannot be separated from the way a given person sees herself in relation to the world, the country, and other people since character-building is primarily possible only in interaction with others. It is no coincidence that the Stoics are considered to be the source of modern human rights concept, referring to the Stoic principle that all people are equal by nature, or as Seneca so nobly puts it: “Man, an object of reverence in the eyes of man” (Seneca 2013, 378 [95.33]) (the person’s involvement in society is discussed in sub-chapter 4.4. of the thesis). From the point of view of the country, it is vital to support its citizens in the

process of self-growth, to give them the tools (for instance, as a philosophy for life and specific practices) and also – values. Given Latvia’s specifics, including its limited natural resources, human capital is the key. Therefore, strengthening and improving human resources as the principal resource is a constant, critical task of the country. In this context, the thesis explores what values, worldviews, tenets, and practices Stoicism can offer the country, and what the country could learn from Stoicism in order to strengthen human capital as a key resource in Latvia. At the same time, the thesis does not aim to propose Stoicism as the country’s official ideology.

The Aim and Tasks of the Research

The aim of the thesis is to conduct research and offer a vision of how the philosophy of Stoicism, in its contemporary interpretation, can be applied to address a topical issue at the national level – strengthening civic values in Latvia.

The tasks of the thesis are as follows:

- 1) to analyze the theoretical sources on civic values, as well as contemporary Latvian sources on the current country’s needs and challenges regarding strengthening civic values to identify the issues to be addressed in the thesis;
- 2) to examine the formation and variations of Stoic philosophy and ethics from the origins of the teaching (ancient Stoicism) to the present day (contemporary Stoicism), identifying the tenets and practices of Stoic ethics that have stood the test of time and are still valuable and useful, as well as the most significant criticism of Stoicism; to characterize what is meant by contemporary Stoicism and what is the approach to modernizing Stoicism at the early 21st century;
- 3) to study the theoretical sources of ancient and contemporary Stoicism to formulate the interpretation of Stoic philosophy and ethics used in the thesis: what is the ultimate goal of the teaching and the main components of the strategy to achieve it;
- 4) to explore and offer a vision of the areas, aspects, and manifestations in which Stoic tenets and practices could be applied to address the issues identified in the first task, to identify the potential and limitations of applying contemporary Stoicism to the strengthening of civic values;
- 5) to study and characterize three case studies that illustrate the applicability of Stoicism in the national context – regarding care for nature, military service, and character education in schools.

The research carried out in the thesis is organized by gradually narrowing down the

researched topic and is developed as a whole: the conclusions drawn in the more detailed chapters and sub-chapters follow from the previously analyzed considerations and should, therefore, be seen in their totality.

The Structure of the Thesis

Introduction

1. The Relevance of Civic Values
 - 1.1. What are Civic Values?
 - 1.2. The Situation in Latvia Today
2. Ancient Stoicism and Contemporary Stoicism
 - 2.1. Stoic Philosophy as a System
 - 2.2. Stoicism through the Centuries
 - 2.3. Approaches to Modernising Stoicism in the 20th and 21st Centuries
3. Tenets of Stoic Philosophy and Ethics
 - 3.1. The Ultimate Goal (Meaning in Life)
 - 3.2. The Strengths of Character
 - 3.3. The Theory of Values
 - 3.4. Emotions and Practices
4. How Can Civic Values be Strengthened Through Stoicism?
 - 4.1. The Role of the Country in a Person's Worldview and Actions
 - 4.2. Worldview and Way of Thinking
 - 4.3. Working on the Self: Personal Growth
 - 4.4. Involvement in Society: Being an Active and Responsible Citizen
5. Case Studies of Applying Stoic Philosophy
 - 5.1. Care for Nature
 - 5.2. Military Service
 - 5.3. Character Education in Schools

Conclusions

Bibliography

Relevance and Novelty of the Research

It is best to begin characterizing the relevance and novelty of the research, by considering current developments in the studies and application of Stoicism worldwide. Those interested in Stoicism today can be divided into three categories: the first are those who study and interpret ancient Stoicism; the second are those who modernize ancient Stoicism and make it more accessible to those interested outside academia; and the third are those who practice specific ideas and insights of Stoicism, most likely incorporating them into their own, non-Stoic worldview (Sadler 2017). The first group could be characterized as a classical approach of the history of philosophy. The second – the tenets of ancient Stoicism are put into a context and application appropriate to the 21st century. This group includes academics who dismantle the notion that philosophy is only a subject of study at universities, and believe that Stoic philosophy can and should be presented in a way accessible to a wider audience as a practically applicable system of knowledge. In the third group, however, a distinction is drawn between theoretical and practical philosophy and ethics. This group has recognized certain Stoic tenets and practices of applied ethics as effective, while at the same time removing them from the rest of the teaching. An example of this is the use of Stoic insights in psychotherapy.

The approach of this thesis is to build on the work of the aforementioned first and second group of Stoic scholars as well as valuable aspects of the work of the third group's representatives and to apply the knowledge of Stoicism within the framework of the method of operation of the second group; including drawing on relevant elements of the Stoic worldview and way of thinking, supplemented by specific tenets and practices, without claiming to fully adopt the ancient Stoics' worldview.

The applicability of Stoicism to the cultivation of civic values and Stoicism as a tool to address pressing issues at a national level is a topic that could have a wider interest in the world, as it has been little studied so far. Existing research only touches on some aspects of this topic. The ancient Stoic Marcus Aurelius (1991), for instance, discusses the relationship between Stoicism and the country only from the perspective of the individual. Some contemporary sources discuss the applicability of Stoicism to military service, which is one of the segments of cultivating civic values in society. In his monograph, Jules Evans (2012) examines as one of the questions of his interest whether ancient philosophies (including Stoicism) could be used as a basis for community or society as a whole (Evans 2012, 32). It is the question of whether a society composed solely of Stoics is desirable, viable, and thriving. Evans's study engages in a discussion on the validity of the underlying assumption of the thesis, because the thesis is, at its core, based on the assumption that the answer to this question is affirmative. From the range

of studies to date on the aspects of political philosophy in Stoicism, two articles that focus on the application of Stoicism to civic values and national interests are worth highlighting in the context of the thesis: Anthony Long (2007) analyzes the ideas of normative citizenship in Stoicism, and Lisa Hill (2000) explores whether Stoic cosmopolitanism is compatible with patriotism. Both of these are theoretical aspects that help characterize the importance of country and civic values in Stoicism but do not address the practical applicability of the teaching. Thus, it could be claimed that my idea to examine in the thesis the applicability of Stoicism from the perspective of national interests, is a novelty both in Latvia and the world. In this case, the example of Latvia is a model, not an exclusive case.

Stoicism is currently applied to a rather wide spectrum of different fields and needs around the world, but mainly only at the level of the individual. Looking at the application of Stoic philosophy from the point of view of national interests means expanding its applicability not only individually but also in an organized and institutionalized way.

The thesis addresses a topical issue in today's Latvia: strengthening human resources through citizens' values and (eventually) actions. In Latvia, possible solutions to the issues regarding strengthening civic values have not yet been considered using the principles of Stoic philosophy.

In Latvia, interest in Stoic philosophy has been relatively small so far, especially in contemporary Stoicism. The only monograph on Stoicism is Gustavs Jurevičs's "The Greek Sage Epictetus: His Life and Stoic Teaching", published in 1936. Over the last century, chapters on Stoicism by various authors have also been included in teaching aids and reference materials published in Latvia. Also noteworthy are the studies on philosophy as an art of life by Igors Šuvajevs. Translators have made an important contribution to popularizing Stoicism in Latvia in the late 20th and early 21st centuries. All the most famous representatives of later Stoicism have been translated into Latvian, as well as the contemporary Stoic Jules Evans's book "Philosophy for Life and Other Dangerous Situations" (2015). Among students, Stoicism has continued to attract interest, albeit not quite active, but this interest is interdisciplinary in nature. The doctoral thesis calls attention to the heritage of this ancient philosophical school, arguing that it can be interesting, relevant, and applicable even today, both at the level of individuals and society. Thus, the thesis highlights the potential and usefulness of applying Stoicism to the Latvian audience.

The thesis is also relevant to the wider philosophical debate in the context of a renewed interest in virtue ethics and a look back at ancient philosophical teachings that underpin the tradition of virtue ethics. Interest in the theoretical foundations of virtue ethics and its practical application has been growing since the middle of the 20th century (for instance, virtue ethics,

based on Aristotle's ideas, is relevant for character education in schools). This interest also applies to Stoic philosophy as a representative of virtue ethics. As Andris Rubenis writes, virtue ethics is set to play an increasingly important role: "despite all the problems of a theoretical and practical nature, virtue ethics has quite good prospects for the future – certainly greater than normative ethics, which seems to have lost its position forever" (Rubenis 2005, 19).

The thesis also fits well into the "science for society" approach because (1) it uses ideas that are more than two thousand years old to improve society today; (2) it is looking at the applicability of Stoicism in an interdisciplinary mode; and (3) it goes beyond the framework of academic philosophy by seeing interested people outside the academic environment as a potential audience, too.

Key Findings

The philosophy of Stoicism is set up as a philosophy for life that can be useful at all possible junctures of life, and the Stoic ideal is a person who can deal with the ups and downs of life while maintaining her "dignity, and wisdom, and courage" (Cicero 1888, 167 [V.V]). Taking into account that Stoicism is not only a philosophy that encompasses a person's self-growth but also a broader understanding of the place and role of the person in society and in the universe, from which responsibilities and tasks are also derived, the thesis is based on the assumption that the ideas of Stoicism (inspired by them and interpreted in a contemporary context) can be used to form a theoretical basis for addressing current, ethics-related issues at the national level. The conducted research confirms this assumption as valid, demonstrating that Stoic philosophy can provide a conceptual offer that is useful for addressing national-level issues as well.

In the thesis, civic values are characterized as such features of beliefs, character, and actions of the people (citizens) that contribute to the country's sustainability. By analyzing the theory of civic values and the specific situation in Latvia with civic values, the following values and tenets are identified as essential for the functioning and thriving of the country. These include an orientation towards:

- 1.1) a shift from (formally) "being a citizen" to "acting as a citizen", assuming (co)responsibility for one's surroundings, or active and responsible participation in societal processes for the sake of the common good; the solidarity within the society, placing the common good above the private good of the citizen, and the common goal of the society – the long-term stability of a well-organized country;

1.2) the values, character, and behavior of a citizen, such as acting decently, the ability to manage one's life, autonomy, courage, respect for the rule of law and human rights, self-understanding as a citizen, tolerance of different opinions and beliefs, justice, the cultivation of civic heritage, higher – one might say spiritual – values, and the ability to reflect.

Citizenship as a concept combines the person's work on the self (autonomy) with an outward orientation (concern for the whole). It envisages educated, active (participatory principle), autonomous, responsible, respectful, and critically thinking members of society who have a strong sense of belonging or identity and an understanding of context (culture, common good, historical heritage) and who take into account the common good of the community in pursuing their personal interests. These precepts should be applied to every member of society so that all members of society reach an imaginary minimum threshold, raising the average level within society. Societal values and identities change and can be purposefully changed; however, this is a time-consuming and gradual process that requires consistent and systematic implementation.

The research concludes that regarding autonomy, society in Latvia is already individualistic. Nevertheless, there is a need to strengthen, among other things, the aspects of citizens' self-growth, responsibility, and the rule of law. Latvian society, however, needs to focus particularly strongly on improving the dimension of the individual's role in society and the country, which is related to solidarity or the disposition to act for the benefit of the whole and the understanding of the common good.

After examining the tenets of contemporary Stoicism and their offered interpretation within the thesis, it can be concluded that Stoic philosophy is relevant and applicable in cultivating autonomy and solidarity as civic values in a democratic country, as well as being useful in strengthening the current weaknesses of civic values in Latvia. The research concludes that Stoic philosophy and ethics can help make the world a better place and society more tolerant, just, and harmonious. In the thesis, I put forward the following ultimate goal of Stoicism: to live according to the best in humans as rational and social beings, which includes continuous self-improvement and improvement of society and the world around us. This formulation covers both above mentioned aspects of citizenship: autonomy, since Stoic ethics is a person-forming method, directed towards work on the self, conscious and responsible action, as well as solidarity and concern for the whole, where useful are Stoic views of a person as a social being, part of the whole, involvement in society, rule of law, cosmopolitanism, human equality, and just action, among others.

The thesis identifies the following distinctive nature of the application of Stoicism to the needs of the country: that is, its strengths (aspects where it is particularly relevant and vigorous in supporting the strengthening of civic values in the country), its peculiar characteristics (for instance, it is demanding and has its own worldview), and its limitations (or what Stoicism does not promote in the context of civic values):

2.1) Stoic philosophy fully covers the concept of autonomy as a civic value if it is understood as a person's ability to manage her own life and awareness of her potential of choice. The Stoic understanding of autonomy is dominated by the Roman Stoics' emphasis on personal growth, which is to be accomplished by the person's own efforts. As Marcus Aurelius says, "while you live, while it is in your power, be good" (Aurelius [IV.17]). A characteristic feature of Stoic autonomy is that it is precisely the person's inner "I", or its own 'ethical compass', which is the source and guide for human decency, self-growth, and happy life. For Stoics, formulating what a person's values are, what a person's goals and priorities are, and how a person wants to improve her character is a path to be pursued individually, with individual solutions for each person. The principle that there are individual solutions coincides well with the freedom of thought, conscience, and religious belief of everyone stipulated in Article 99 of the Satversme (Constitution of the Republic of Latvia) (*Latvijas Republikas Satversme* 1922). The Stoics' understanding of autonomy also presupposes taking personal responsibility for one's own beliefs and actions, which fits well with the concept of civic values. Stoic philosophy not only fully covers the concept of autonomy as a civic value, but also adds to it elements that are not directly emphasized in the concept of civic values (thus – above the minimum requirements) but which are useful – such as taking responsibility for who we are, which manifests as the consistency of actions with beliefs and values, and integrity of the person. Because for Stoics, a meaningful life requires an integrated approach to everything one does. In Stoicism, the person must engage in society while preserving her values, inner freedom, and reflection;

2.2) the philosophy of Stoicism also covers well the requirements of solidarity as a civic value, as it helps to take responsibility not only for one's own life, but also for the person's surroundings, to play one's role as well as possible, to be just and tolerant towards any other person, as well as to treat the whole with respect and responsibility, actively contributing to making the surrounding world and people better and putting the public good above the private good of the citizen. It follows that a Stoic is an active and responsible citizen. This component is important, taking into account the identified weakness of solidarity and cooperation in Latvian society. The Stoic concern for

community and involvement in society, or solidarity, is not just a declarative slogan that can be abandoned when it is not convenient for the person to do so. Stoic's involvement in society is embedded in the person's interests: Stoics offer a conceptual solution for integrating these two interests – both care for the self (autonomy) and care for the circumstances around the self (solidarity) – within person's views so that they are inseparable, rather than two different goals. Stoics achieve this by looking at involvement in society and, more broadly, care for the world around us – our loved ones, our community, the sustainability and well-being of our country, and the planet – as a consequential and integral part of caring for ourselves. Thus, the Stoic's concern for the common good is manifested both by deliberately promoting it (participation), because this is in the person's interest, and by cultivating and acting as a decent person: for a person cannot achieve decency of character, exercise courage, moderation, prudence, and justice, without also contributing to the common good;

2.3) Stoic philosophy does not include aspects of political theory such as ideas about the structure of the country, institutions, the principle of justice in the country, and the like. However, this does not mean that Stoicism has no impact at all on the functioning of the country, civic values, and the formation of a good citizen. The influence of Stoic philosophy on citizens and the country starts with each person – one has to start with herself. This approach stems from the Stoic theory of values, in which a decent personality is considered the only good. One has to start with herself, advancing towards the Stoic normative ideal of a decent personality, and in the process, along with the decent person – almost as a by-product – a good citizen is also formed. That is why Stoic philosophy primarily supports strengthening the concept of the country and civic values indirectly: through excellent individuals (and eventually good citizens), where everyone does their job well. This contribution is neither minor nor insignificant because, according to Stoicism, only a decent person can genuinely benefit her country. Moreover, Stoic philosophy presupposes that whatever a person does in life, from every position, she can be useful to the country, that the duties of a citizen apply equally binding to every citizen, whatever the field the person operates in;

2.4) the first and most important strength of character to be cultivated in Stoicism is prudence, which is in line with the need identified in the research to strengthen the ability of people in Latvia to reflect on their own beliefs, desires and circumstances. Prudence means that a person thinks for herself, thinks along with what is happening, makes conscious choices, does not unquestioningly accept something imposed from the outside, or follows the beaten path out of inertia. Stoicism calls for not losing one's universal

human qualities (a person's decency), including while exercising one's duties and responsibilities for one's country. The aim of civic values in the Stoic interpretation is not to generate obedient people, that is, unreflective obedience to the law, religion, or prevailing beliefs. Obedient people are less creative and easier to lead. On the other hand, people who think for themselves are harder to lead, but their potential of human capital is higher. In Stoicism, the prudence and rational autonomy of individuals is an important element and not only useful but desirable for a democratic country that wants to thrive in the long term, but it also means that the country accepts and promotes the rational autonomy of its citizens, which includes, among other things, both thinking for themselves and an element of civil disobedience;

2.5) Stoicism not only contains ethical tenets (that is, knowledge on what a person should do) but also offers its own worldview and cosmology. The thesis defends a view that argues against detaching the practically applicable aspects of the teaching from the overall context and the other parts of the teaching, arguing that philosophical explanation still has a place in a modern worldview. For one thing, it is important for the effectiveness of Stoic philosophy that it consists not only of an ethics part (working on oneself and involvement in society) but also of a Stoic-inspired worldview (which is an integral part of the teaching). Secondly, as a result of the research, specific tenets of cosmology have been identified that can be useful in strengthening civic values, especially concerning the weakness of higher values and the need for solidarity. The reconstructed Stoic cosmology proposed in the thesis has the potential to contribute to the formation of a person who is aware of herself as part of the whole, of her role, of her opportunities, of the need to cooperate and take into consideration others, is tolerant of others and understands and accepts the rule of law. What is primarily useful for Latvia, and which derives from Stoic cosmology, is a view of the world that has a vertical structure, that is, that a person is an integral part of a larger whole, including that there is something greater, more significant than a human being (this applies to humans as a species and as individuals). These views also seek to break the dominance of egoistic values and could help to address the activism of civic participation, as they demonstrate that each person has her own inevitable impact on the whole;

2.6) citizens' thinking in a long-term perspective is another element of Stoicism that can be useful for the country. Stoicism is a teaching that focuses on a person's integrity (that is, a consistently decent expression of personality) characterized by conscious and responsible action in the long term. For a Stoic, the long-term goal of a happy life takes precedence over short-term gains. When making conscious choices, a person should

primarily focus on the ultimate goal and long-term vision. This approach resonates well with the identified need in Latvia to look consistently and persistently to the long-term interests of the country;

2.7) taking into account the need to extend the identified understanding of citizenship and civic values to everyone in the country so that all members of society reach an imaginary minimum threshold, raising the average level of presence of civic values for Latvia's main resource, Stoicism applies well here, too. The usefulness of Stoicism is provided by the universality embedded in the teaching and the emphasis on the potential of each person to manage themselves and grow, as well as that the goal can be approached (that is, Stoicism can be practised) in any occupation, in any profession, in any society, under any circumstances;

2.8) those who try to live by Stoic principles today sometimes admit that it is not easy, that in its essence, it is a very demanding way of life. However, it has been known since the inception of the teaching that Stoics were not looking for the easiest way but the right one. Therefore, there should be no illusions. Even with all the modernization, clarification, and softening of certain aspects of the teaching, Stoicism will still be a persistent work on oneself, on one's character. Already Seneca spoke about this: "I know, you will confront me with that common complaint against the Stoics: "Your promises are too great, and your counsels too hard. We are mere manikins, unable to deny ourselves everything. [..]" And do you know why we have not the power to attain this Stoic ideal? [..] [I]t is because we are in love with our vices; we uphold them and prefer to make excuses for them rather than shake them off. We mortals have been endowed with sufficient strength by nature, if only we use this strength, if only we concentrate our powers and rouse them all to help us or at least not to hinder us. The reason is unwillingness, the excuse, inability" (Seneca 2013, 473 [116.7–8]). It is easy to agree that always, in all situations, to try to do the best that a person can, is within the person's capacity, is in fact a very high demand. However, looking at it from the other side, what are the alternatives? Could the answer to the question "What should I do?" or "How should I live?" or even more "How should everyone live?" really be a way of life that requires following one's every impulse as soon as it arises? Even achieving unworthy goals requires effort, and is it really easier to make mistakes unthinkingly and then try to correct them than to live consciously and purposefully? Or is an "easy" way of life just a self-delusion? For the Stoics, following their way of life is worth it, because the goal is a happy life and a life that has meaning. For this purpose, it is worth working on one's character, emotions, and the like so that they promote, rather than hinder, the living of a

meaningful and happy life. It can be concluded that Stoicism cannot be expected to suit everyone equally well or to be equally easy or difficult for everyone, but it would be useful for everyone, especially, as contemporary scholars point out, because Stoic philosophy aims at the psychological holism of the person, at being in harmony with oneself;

2.9) the most significant change, compared to the situation in Latvia today, which the Stoic theory of values can offer, is to put forward a decent personality as a value. An important contribution of Stoicism could also be thinking in terms of values – the ability to distinguish what is important and to arrange values in a system, a hierarchy. The transformation of values in this direction at the national level could be considered desirable, as it would emphasize the self-growth of individuals towards decent persons and eventually good citizens, as well as indirectly contribute to the actualization of other related and useful concepts of Stoicism for the country, linked to person's autonomy and solidarity. At the same time, it should be recognized that Stoic values are radically different from the dominant narratives in contemporary society, which mainly emphasize external things, material goods, and profitability. Therefore, adopting Stoic philosophy also means a serious transformation of values, or at least a serious divergence of values from the currently dominant narratives, which cannot be implemented otherwise than in a gradual, time-consuming, and consistent process. In Stoicism, understanding what "I" is, is one of the most fundamental tasks, because along with understanding what it means to be a human (a rational and social being) and, in turn, what does not constitute part of the "I" – a person's body, social and financial status, and the like – already does a lot of transformative work for self-understanding, values and attitudes towards oneself, the world and other people;

2.10) the following three major limitations to the application of Stoicism to the strengthening of civic values in the country have been identified in the thesis: (1) Stoicism is not about national uniqueness and cannot promote values and aspects related to the particularities of a nation-state, such as language and culture. Stoicism can be useful, however, in cultivating universal human values and character traits. These universal civic aspects and values are necessary for a country and a good citizen, irrespective of national particularities. (2) Stoicism has a limited impact on the ability of society to organize itself to perform certain tasks or the ability to act collectively. The view of the world offered by Stoicism is through the individual and her potential to act. Collective self-organization is certainly not the primary way a Stoicism-inspired person would act to improve the world. Stoicism does not exclude collective action, but neither does it encourage it. At the same

time, citizens' mutual responsibility, or each citizen's role in promoting the common good, is part of Stoic philosophy. Thus, Stoicism promotes active and responsible, but above all – individual civic action. (3) Stoicism does not contribute to the consolidation of the nation-state as the strongest identity; in this area, Stoicism can be, at best, only partially useful to the country. For, on the one hand, in Stoicism, the dimension of the country is seemingly irrelevant: our first identity is human, and the identity of the country is, in a sense, secondary and incidental, so being a decent person is of higher value than being a good citizen, and of all possible communities the Stoics do not single out the country as the most important of identities. On the other hand, in Stoicism, one can find tenets that can provide support to the country, reinforcing its value and identity in the worldview of the citizen: Stoics have to comply with the laws, and these are the laws of the particular country; tenets of putting the public good above one's private good and the human being as part of the whole are also helpful; one of the communities to which the Stoic belongs is the entire society within the country, and in order to foster thriving surroundings around us, we must also foster the thriving of the country;

2.11) the conceptual approach of the thesis does not assume that the Stoic cosmology, worldview, vision of the meaning of life, values, and ethical development are the only possible ways of looking at the world. Like any other worldview narrative, this Stoic story can only be one of the alternatives offered to the public in a democracy. Governments can teach various practices, including from a range of Stoic teachings, like managing emotions, critical thinking, and the like, which can be empirically proven effective. However, governments should not try to impose on their citizens one “correct” understanding of a happy life and values (they can only try to impose it because everyone will not think the same anyway), which leaves no room for autonomy, arguments, and choice. At the same time, it is argued in the thesis that (1) if a person has made a choice in favor of a philosophy of life, then this increases the chances of living a meaningful and happy life. As well as – (2) the universal human qualities of Stoic philosophy resonate well with other worldviews, including both religious and secular ones.

These are the main conclusions in relation to the aim of the doctoral thesis, which is to research, what tenets of Stoicism can be applied and how Stoicism can be useful to strengthen civic values in Latvia. Overall, the conducted research establishes that Stoicism can be instrumental in implementing the goal defined in the “Latvia’s Sustainable Development Strategy until 2030”: “In 2030 Latvia will be a thriving country of active and responsible citizens” (*Latvijas ilgtspējīgas attīstības stratēģija līdz 2030. gadam* 2010, 10 [25]), as Stoic philosophy contains notions both of a thriving country as a goal to be promoted, and

involvement in society and taking responsibility for one's beliefs and actions as principles of operation. Stoicism can provide particularly robust support for a person's self-growth, cultivating universal human traits and focusing on inner values. Perhaps Stoicism does not go far enough to support national interests in strengthening national identity and cooperative involvement of individuals in public processes; however, the essential notion that these are not two different goals (caring for oneself and caring for one's surroundings), but one single goal, is embedded in Stoic philosophy. Stoicism as a philosophical teaching offers a more fundamental transformation and impact on the person than just the cultivation of these two civic values: autonomy and solidarity. Stoicism affects the whole personality (character), a person's worldview and way of thinking, as well as the understanding of the country's role in a person's beliefs and actions. Therefore, I argue in the thesis that this broader context and the impact of the teaching on the person reinforce the effectiveness of Stoicism and, thus, its usefulness to the country in the context of strengthening civic values. The research also illustrates, through the case studies, how Stoicism (aspects of worldview, values, and practices) can be applied in a quite direct way in various fields: introducing character education in schools, supporting the preparation of the soldier as a full-fledged professional and moral agent, as well as individually – taking care of nature.

In addition, the research carried out in the thesis also leads to several conclusions that are relevant to Stoic philosophy itself, namely by clarifying what interpretation of Stoicism we are talking about, which can be useful and applicable to the needs of the country in today's Latvia:

3.1) the research concludes that Stoic philosophy has changed and continues to change. Since Stoicism's inception, the teaching has evolved, adapted ideas, and adapted to the times. In this sense, Stoicism has never been a "closed" teaching that does not allow for innovation but is modifiable and transformable. This adaptation continues in the 21st century, fitting into today's contexts and situations. It is clear from the analysis carried out in the research that it is difficult to talk about a correct reconstruction of ancient Stoicism, which is why it can be concluded that there is no such thing as a defined Stoicism, only each author's interpretation, both ancient and modern. Assuming there is no "correct" interpretation of Stoic philosophy, I recommend using a modernized reading of Stoicism in the thesis, as it is adapted for today's use while preserving the valuable essence from antiquity. My interpretation of Stoic philosophy is offered as part of the research;

3.2) various prejudices and myths about Stoic philosophy remain strong. Contrary to the thesis's guiding principle, there is a strong impression that the Stoic thinks only of herself and is an inward-looking person who is passive and apathetic towards everything that is

going on around her, including public processes. Likewise, often misunderstood is the Stoic teaching of emotions: that the Stoic has no emotions because they are successfully suppressed (in comparison, the ancient Stoics are usually praised as the remarkably good psychologists of their time, and for the Stoics emotions and feelings are part of a healthy and fulfilled life, to be reconciled with person's values, forming a whole personality). That is why Stoic philosophy, in order to be understood in its essence and to be useful and effective rather than categorical and misleading, cannot be approached superficially but must be read carefully, without taking certain tenets out of context, without giving in to simplistic, prejudiced interpretations. This conclusion also means the need to continue to explain Stoicism, and perhaps the term "contemporary Stoicism", which acknowledges that the essence is close to that of ancient Stoicism but modernized as necessary, can take some of the pressure off;

3.3) in the introduction of the thesis, it was suggested that the research might lead to the identification of specific tenets and practices of the Stoic worldview and ethics that could be derived from Stoicism for the needs of the country, but after conducting the research, it could be concluded that there could not be distinguished specific tenets and practices that are the most useful, or that only they are useful. Moreover, one should not even try to find and distinguish them if the idea is to abandon the rest because it is important to take into account the whole teaching. This is because (1) the analysis of the ancient sources points to a close connection of all parts of Stoicism (the teaching as a system whose parts are not intended to be used separately either in theory or in practice). Furthermore, according to the analysis of contemporary authors, an integrated view of all the parts of the teaching is vital, for cosmology provides not only a context and understanding of hierarchy but also the teaching as a whole appeals "in a deeper and more transformative way" (Annas 2007, 72), and in Stoicism ethical insights and actions are inferred from an integrated worldview. At the same time, it must be acknowledged that the reception of Stoicism is dominated by ethics, whose insights, despite the passage of time, have been and still are relevant (unlike physics or biology, for instance), of course with some modifications (such as the image of the sage and its description). (2) Over the centuries, various authors have been interested in, attracted to, and exploited in their philosophical thought various Stoic tenets from all three parts of the Stoic teaching – ethics, logic, and physics. Historically, there is no distinction between the Stoic tenets, which are the only ones that have been used, and the others that have not. Even today, everyone who gets to know Stoicism takes from it different insights and practices to their own liking and suitability. This does not, of course, exclude the fact that some tenets are

more effective or more popular than others: for instance, the principle of “what is in our power and what is not in our power” is definitely the most recognizable tenet of Stoic philosophy today (which, on its own, without the context of the Stoic teaching, is just one trick pulled out of a bag). These findings clarify why the “special” tenets and practices of Stoicism should not be sought out and taken out of context (as has been done in cognitive-behavioral therapy, for instance), and learning Stoicism should be preserved in its entirety, for that is the magic and strength of Stoic philosophy – an ambitious ultimate goal, an explanation of how the world is organized and what a decent person does and should do in it.

How could these conclusions be further employed? The thesis has been based on the view that the country not only has an interest in the presence of strong civic values within society but that the country should also proactively articulate, promote, and strengthen them. In this respect, the country needs to deliberately lead the process, just like a Stoic manages her own life: to set the goals it wants to achieve, to arrange priorities, to coordinate and structure views and preferences, and, by making conscious choices, to work consistently towards achieving these goals. Taking into account the identified shortcomings, it is clear that Latvia cannot ignore the dimension of values; what kind of citizens and civic values are promoted in society are crucial for the country’s future thriving. Stoic philosophy can be applied to any approach, be it liberalism, republicanism, or something in between, because all “good citizens” in a democracy can benefit from a Stoic-inspired ethics and worldview context and tenets. Among other things, the research provides an opportunity to reflect on how a person’s and societal worldviews influence their values and actions. What is it that our society lacks? Not just in terms of actions (such as being encouraged to vote in elections) but in terms of people’s more profound beliefs. Perhaps not all the tenets of Stoicism are of interest to the country, but (1) Stoicism can serve as a basis for further discussion about what principles of these deeper beliefs would be essential for the country, and (2) what Stoicism offers is a mutually agreed set of tenets and principles that derive from each other and are structured into a comprehensible worldview, demonstrating the close connection between actions and their underlying values and worldview.

Of course, the reading of contemporary Stoicism elaborated in the thesis and the analysis and conclusions made in the research can be applied widely: individually, purposefully organized, and institutionalized. However, it is from the point of view of the national interest that I recommend that the findings of the research be included as one of the components of the substantive content in the development of a well-thought-out and purposeful public policy

aimed at strengthening civic values with the common goal of long-term stability of a well-organized country. How to specifically promote these recommendations at the national level would be a further task. Undoubtedly, the education system (effectively designed and implemented character education in schools), potentially also the military service, is a good starting point that can be complemented by other ways of strengthening civic values – through institutions and individuals that reinforce and inspire civic values, and by instilling values not only through education and culture but also through public myth, media, and the like, as well as opportunities to practice citizenship, because civic values are strengthened through action, theory alone is not enough.

Acknowledgments

I have received help and support from many people while working on my thesis and during my doctoral studies. It has been both substantive and practical advice and guidance, from allowing me to return to philosophy and study for a Ph.D., to choosing a topic, to finding sources, to supporting me with opportunities to publish and speak at conferences, to reading and criticizing the texts I have produced, to working as a literary editor on my draft thesis, as well as very substantial tireless support on a daily basis throughout the process, encouragement and belief that I can successfully complete this process. Thank you to everyone for your support! I really appreciate it.

Bibliography

- Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.) (2008). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. UK: Cambridge University Press.
- Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*. New York Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (2007). Ethics in Stoic Philosophy. In: *Phronesis*, 52, pp. 58–87. DOI: 10.1163/156852807X177968
- Aurelius, M. (1890). *The Meditations*. Trans. G. Long. Available: <http://classics.mit.edu/Antoninus/meditations.mb.txt> (02.11.2023.)
- Benedicto, J.; Morán, M. L. (2007). Becoming a Citizen. *European Societies*, 9 (4), pp. 601–622. DOI: 10.1080/14616690701314085
- Cicero, M. T. (1888). *Tusculan Disputations*. Trans. C. Yonge. New York: Harper and Brothers, Publishers.
- Cicero, M. T. (1914). *De finibus bonorum et malorum*. Trans. H. Rackham. London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co.
- Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of Eminent Philosophers*, Volume 2. Trans. R. Hicks, London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Epictetus. (2014). *Discourses, Fragments, Handbook*. Trans. R. Hard. New York: Oxford University Press.
- Evans, J. (2012). *Philosophy for Life and Other Dangerous Situations*. Ebury Publishing, Kindle Edition.
- Evanss, Ž. (2015). *Filozofija reālajai dzīvei un citām bīstamām situācijām* [Philosophy for Life and Other Dangerous Situations]. Trans. N. Pukjans. [Rīga]: J.L.V. [In Latvian]
- Gill, C. (2013). Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine. In: Harris, W. (ed.) *Mental disorders in the Classical World*, Columbia Studies in the Classical Tradition, vol. 38. Leiden: Brill, pp. 339–360.

- Gill, C. (2014). Introduction and Notes. In: Epictetus. *Discourses, Fragments, Handbook*. Trans. R. Hard. New York: Oxford University Press, pp. vii–xxvii, 305–348.
- Hadot, P. (1998). *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*. Trans. M. Chase. United States: Harvard University Press.
- Hill, L. (2000). The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot? *Citizenship Studies* 4 (1), pp. 65–79. DOI: 10.1080/136210200110030
- Irvine, W. (2009). *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press.
- Isin, E.; Turner, B. (2002). Citizenship Studies: An Introduction. In: Isin, E.; Turner, B. (eds.) *Handbook of Citizenship Studies*. London: SAGE Publications, pp. 1–10.
- Ījabs, I. (2012). *Pilsoniskā sabiedrība: epizodes politiskās domas vēsturē [Civic Society: Episodes in the History of Political Thought]*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds [In Latvian]
- Jurevičs, G. (1936). *Grieķu gudrais Epiktēts: viņa dzīve un stoiskā mācība [The Greek Sage Epictetus: His Life and Stoic Teaching]*. Rīga: Valters un Rapa. [In Latvian]
- King, E. (2010). Civic Republicanism. In: Bevir, M. (ed.) *Encyclopedia of Political Theory*, 1. Sage Publications, pp. 193–200.
- Kūle, M. (2016). *Jābūtības vārdi. Etīdes par zināšanām un vērtībām mūsdienu Latvijā [The Way Things Ought to Be. Etudes on Knowledge and Values in Latvia Today]*. Rīga: Zinātne.
- Kūlis, R. (2016). Latviskās savdabības izpēte un vērtību teorija [Study on Latvian Distinctiveness and Value Theory]. In: Kūle, M. (Ed.) *Vērtības: Latvija un Eiropa*. Kolektīva monogrāfija divos sējumos. Pirmais sējums. Vērtību pētījumi – filosofiskie aspekti [Values: Latvia and Europe. Collective Monograph in Two Volumes. First Volume. Investigation of Values – Philosophical Aspects]. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, pp. 55–62. [In Latvian]
- Laganovskis, G. (2017). *Skaidrīte Lasmane: Vērtību maiņa – solidaritātes, sabiedrības saliedēšanas, kopienas atzīšanas virzienā [Skaidrīte Lasmane: A Shift in Values – Towards Solidarity, Cohesion of Society, Perception of Community]*. Available: <https://lvportals.lv/viedokli/291590-skaidrite-lasmane-vertibu-maina-solidaritates-sabiedribas-saliedesanas-kopienas-atzisanas-virziena-2017> (09.03.2022.) [in Latvian].
- Latvijas ilgtspējīgas attīstības stratēģija līdz 2030. gadam [Latvia's Sustainable Development Strategy until 2030]*. (2010). Available: https://www.pkc.gov.lv/sites/default/files/inline-files/Latvija_2030_6.pdf (05.12.2022.) [In Latvian]
- Latvijas Republikas Satversme [Constitution of the Republic of Latvia]*. (1922). <https://likumi.lv/ta/id/57980-latvijas-republikas-satversme> (05.12.2022.) [In Latvian]
- Latvijas Universitātes e-resursu repozitorijs [E-resource Repository of the University of Latvia]*. Available: <https://dspace.lu.lv/dspace/> (29.08.2022.) [In Latvian]
- Long, A. A. (2007). Stoic Communitarianism and Normative Citizenship. *Social Philosophy and Policy*, 24 (2), pp. 241–261.
- Ozoliņš, J. (2010). Creating Public Values: Schools as moral habitats. In: *Educational Philosophy and Theory*, 42 (4), pp. 410–423.
- Pigliucci, M. (2017). *How to Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living*. Great Britain: Rider.
- Pigliucci, M. (2018). *The growing pains of the Stoic movement*. Available: <https://howtobeastocic.wordpress.com/2018/06/05/the-growing-pains-of-the-stoic-movement/> (06.10.2022.)
- Robertson, D. (2020). *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London and New York: Routledge.
- Rubenis, A. (2005). Kas ir tikumu ētika? [What is Virtue Ethics?] In: *Latvijas Universitātes raksti*, 687. sējums, Filosofija [Scientific Papers, University of Latvia, Volume 687, Philosophy], pp. 9–20 [in Latvian].
- Sadler, G. (2017). *Symposium: What is Modern Stoicism?* Available: <https://modernstoicism.com/symposium-what-is-modern-stoicism/> (08.09.2022.)
- Seneca, L. A. (2013). *The Complete Moral Letters to Lucilius*. Trans. by R. Gummere, updated and annotated by M. Daw. Ottawa: Stoici Civitas Press.
- Sharpe, M. (2014). Stoic Virtue Ethics. In: Hoof, S. van (ed.) *The Handbook of Virtue Ethics*. London and New York: Routledge, pp. 28–41.
- Stankiewicz, P. (2020). *Manual of Reformed Stoicism*. United States and Spain: Vernon Press.
- Whiting, K.; Konstantakos, L. (2021). *Being Better: Stoicism for a World Worth Living In*. California: New World Library.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London and New York: Routledge.

Ārentes “skatītājs” un politiskās spriestspējas intersubjektivitāte

Arendt's Spectator and Intersubjectivity of Political Judgment

Inga Gaugere, Mg. Phil.

Latvijas Universitātes filozofijas doktorantūra

Abstract

Hannah Arendt's unwritten theory of judgement has been the object of interest and discussions for almost five decades. Her reflections on judgment have left many questions that continue to occupy the minds of researchers. This essays covers three subject areas. First, it explains why Arendt decided to ground her theory in Kant's "Critique of the Power of Judgement" and why Arendt's reading of Kant's theory of judgment is not a misreading, but rather serves as a theoretical foundation for her own theory of judgement. Secondly, this essay challenges the assumption that Arendt has two theories of judgement: an early one associated with *vita activa* and actor as a central subject who makes judgements, and a late one associated with *vita contemplativa* and spectator as a central subject. This essay demonstrates that this assumption is a misreading and misunderstanding of Arendt's philosophy, as she has only one theory, which is from the perspective of spectator. Finally the essay demonstrates that intersubjectivity of judgement, defined by enlarged mentality, *sensus communis*, imagination and human condition of plurality, makes it the most political faculty of the mind.

Ievads

Viens no Hannas Ārentes (1906–1975) filozofijas pārspriestākajiem tematiem ir filozofes spriestspējas teorija. Ārente bija iecerējusi veltīt cilvēka prāta spējām – domāšanai, gribai un spriestspējai – triloģiju “Prāta dzīve”, taču šo ieceri pārtrauca filozofes nāve. Dienas gaismu ieraudzīja vien divas šīs triloģijas daļas, proti, tās, kas veltītas domāšanai un gribai. Ārente izvirzīja ideju, ka spriestspēja ir vispolitiskākā¹ no cilvēka prāta spējām, un savās esejās: “Kultūras krīze” (*The Crises in Culture*), “Patiesība un politika” (*Truth and politics*), kas iekļautas eseju krājumā “Starp pagātņi un nākotni” (*Between past and future*), lekciju ciklā par Kanta politisko filozofiju, esejā “Domāšana un morālie apsvērumi” (*Thinking and Moral Consideration*), kā arī “Prāta dzīves” atsevišķās refleksijās sniedz ieskatu tajā, kas, viņasprāt, ir spriestspēja, kāda ir tās nozīme un kādēļ tā uzskatāma par vispolitiskāko cilvēka prāta spēju.

¹ Esejā “Kultūras krīze” Ārente raksta: “spēja spriest ir specifiski politiska aktivitāte precīzi tādā nozīmē, kādā to apzīmēja Kants, proti, spēja redzēt lietas nevis no sava skatu punkta, bet no visu to perspektīvas, kuri nejausi ir klātesoši” (Arendt 2006, 217–221).

Ārentes idejas, kas paustas augstākminētajos darbos, filozofes domas pētnieku vidū (Ričards Dž. Bernšteins (*Richard J. Bernstein*), Ronalds Beiners (*Ronald Beiner*), Seila Benhabiba (*Seyla Benhabib*), Deins R. Villa (*Dane R. Villa*), Džordžs Katebs (*George Kateb*), u.c.), raisījušas virkni diskusiju, interpretāciju un mēģinājumu konstruēt filozofes spriestspējas teoriju. Ārentes filozofijas komentētāju un pētnieku vidū valda vienprātība, par to, ka Ārentes spriestspējas teorijā centrālā loma ir Imanuela Kanta “Spriestspējas kritikai” un darba interpretācijai. Šis pieņēmums balstīts acīmredzamībā, jo Ārente, runādama par spriestspēju, izmanto gan tās Kantisko definīciju² un nozīmi, gan tādas nojēgumus kā paplašinātais domāšanas veids (*enlarged mentality*), kopizjūta (*sensus communis*) un iztēle. Savukārt, uzskatāmākā liecība tam ir filozofes Kanta politiskās filozofijas lekcijas, kuras veltītas Kanta Trešajai kritikai. Taču Ārentes pievēršanās Kantam un viņa spriestspējai notikusi pakāpeniski (Marshall 2010), līdztekus Kanta Trešajai kritikai, Kanta darbiem “Tīrā prāta kritika” un “Praktiskā prāta kritika”. Laika periodā no 1955. līdz 1957. gadam Ārentes “Pārdomu dienasgrāmatā” un Bērklījas universitātes lekciju kursa materiālos izgaismojas Kanta filozofijas ietekme. Tādējādi pirmais no šajā esejā aplūkotajiem jautājumiem, ir – kādēļ tieši Kanta estētikas teorijā un idejā par estētisko spriedumu veidošanu Ārente atklāja savas spriestspējas teorijas teorētisko pamatojumu?

Problēma, kurai pētnieki pievērsuši mazāku uzmanību, ir pieņēmums par to, ka Ārentei ir nevis viena, bet gan divas spriestspējas teorijas vai divi spriestspējas modeļi. Proti, Ārente savos agrīnajos darbos atklāj, ka spriestspēja esot spēja, kas piemīt politiskajam aktierim, kurš rīkojas publiskajā sfērā, savukārt, vēlīnajos darbos – spriestspēja ir spēja, kas piemīt politiskās skatuves skatītājam jeb vērotājam. Tādējādi spriestspēja Ārentes agrīnajos darbos tiek skatīta no *vita activa* perspektīvas, bet vēlīnajos – *vita contemplativa*. Šo ideju aizstāv tādi Ārentes filozofijas autoritatīvie pētnieki un komentētāji, kā Bernšteins, Beiners, Benhabiba, par spriestspējas divu modeļu nošķirumu vēstī arī Stenfordas Filozofijas enciklopēdija³. Taču atšķirīgu viedokli pauž Šmuels Ledermans (*Shmuel Lederman*), Linda M. G. Zerilli (*Linda M. G. Zerilli*), Annelijs Degrīzs (*Annelies Degryse*), kuri šo pieņēmumu apšaubā, apgalvojot, ka Ārentei nav divu spriestspējas teoriju, bet gan viena, politiskos spriedumus veido publiskās sfēras skatītājs, kas vienlaikus ir kopīgās pasaules veidotājs, un Ārente savu izpratni par spriestspēju laika gaitā ir nevis mainījusi, bet gan modificējusi⁴. Tādējādi otrais šīs esejas

² “[S]pēju domāt atsevišķo kā pakļautu vispārējam” (Kants 2000, 20).

³ Skat. <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/#JudgPoliTwoMode> (Tömmel 2024).

⁴ Viens no uzskatāmākajiem akcentu maiņas pierādījumiem ir *vita activa* un *vita contemplativa* nošķirums un Ārentes reflexijas par vienu vai otru. Izpratni un pārdomas par to, kas ir *vita contemplativa* ietekmējuši arī dažādi politiskie notikumi, piemēram, par vienu no iemesliem – Eihmaņa prāvu Jeruzālemē – Ārnete vēstī “Prāta dzīves” ievadā, vai arī Vjetnamas karš un ASV politiskās elites lēmumu pieņemšanas gaita, par ko vēstīs esejā “Patiesība un politika” u.c.

uzdevums ir pierādīt, ka pieņēmums par diviem spriestspējas modeļiem vai teorijām neiztur kritiku, secinot, ka Ārentei ir viena – skatītāja spriestspējas teorija. Visbeidzot trešais jautājumu loks, kas tiks aplūkots šajā esejā, ir spriestspējas intersubjektivitāte, kuru Ārente atklāj izmantojot tādus fenomenus kā paplašinātais domāšanas veids un kopizjūta.

Apcerīgā dzīve: domāšana, griba un spriestspēja

Ārentes pievēršanās cilvēka prāta aktivitāšu pētīšanai nav nejauša. “Prāta dzīves” ievadā filozofe lasītājam paskaidro, ka iemesli, kādēļ filozofe pārorientējusies no cilvēka aktīvās dzīves pie apcerīgās dzīves, ir divu faktoru noteikti. Pirmkārt, tā ir 1961. gada Eihmaņa prāva Jeruzalemē, par kuru Ārente, būdama žurnāla “The New Yorker” reportiere, veidoja reportāžu, kuras rezultātā plašu rezonansi ieguva apzīmējums “ļauņuma banalitāte”, proti, tā ir subjekta banāla nespēja domāt (nošķirot *domāt* no *zināt*). Ārente raksta: “Tiešo ierosmi guvu, apmeklējuma Eihmaņa prāvu Jeruzalemē. Savā reportāžā par šo prāvu tiku lietojusi vārdkopu *ļauņuma banalitāte*. Aiz tās nebija nekādas tēzes vai teorijas, lai gan neskaidri es apzinājos, ka šī vārdkopa ir pretrunā ar to, kā literatūrā, teoloģijā un filozofijā tradicionāli pieņemts domāt par ļauņuma fenomenu” (Ārente 2000, 11). Viņa turpina: “Manu interesi pamodināja tieši nedomāšana, šī parādība, kas ir visai parasta ikdienas dzīvē, kur bieži nav laika, bet vēl biežāk – vēlēšanās *apstāties* un padomāt. Varbūt ļaundarība (gan darīšanas, gan nedarīšanas grēki) ir iespējama arī bez motīviem – ne tikai bez “zemiskiem motīviem” (kā tos dēvē jurisprudencē), bet arī bez jebkādiem citiem motīviem, bez kāda konkrēta intereses vai gribas dzenuļa?” (Ārente 2000, 12).

Otrkārt, Ārenti vadīja vēlme izpētīt, kas ir viņas pašas filozofijā aprakstītās cilvēka aktīvās dzīves pretējais fenomens, proti, kontemplatīvā dzīve, faktiski Ārente pievēršas kopš Sokrata prāvas laikiem neatrisinātajam konfliktam starp politiku un filozofiju⁵. Ārente raksta, ka viņu mulsinājis tas, ka “pašu terminu *vita activa*, ar ko esmu apzīmējusi šo pārdomu tematu, darinājuši kontemplatīvās dzīves piekritēji, kas uz visām dzīvē izpausmēm lūkojušies no sava skatījuma” (Ārente 2000, 14). Viņa turpina: “Citādi izsakoties, domāšanas mērķis un rezultāts ir kontemplācija, bet kontemplācija ir pasivitāte, nevis aktivitāte, tā ir punkts, kur prāta darbība apstājas” (Ārente 2000, 14). Ārente raksta, ka viņu mulsinājis tas, ka “pašu terminu *vita activa*, ar ko esmu apzīmējusi šo pārdomu tematu, darinājuši kontemplatīvās dzīves piekritēji, kas uz visām dzīvē izpausmēm lūkojušies no sava skatījuma” (Ārente 2000, 14). Viņa turpina: “Citādi izsakoties, domāšanas mērķis un rezultāts ir kontemplācija, bet kontemplācija ir pasivitāte, nevis aktivitāte, tā ir punkts, kur prāta darbība apstājas” (Ārente 2000, 14).

⁵ Skat. Ārentes eseju “Philosophy and politics”.

Ārente identificē trīs cilvēka prāta darbības spējas – domāšanu, gribu un spriestspēju. Katrai no prāta darbības spējām Ārente piešķir savu aizbildni, domāšanai tas ir Sokrats, gribai – Augustīns, bet spriestspējai – Kants. Domāšana ir dabiska cilvēka vajadzība un tā ir “vienmēr klātesoša un visiem piemītoša spēja” (Arendt 2003, 187), kuru raksturo iegrimšana “mēmā, vientuļā” (Arendt 2003, 187) iekšējā dialogā, norobežošanās no parādību pasaules, un līdz ar to tā “izslēdzas arī no jutekliski uztveramā – un tāpat arī no realitātes sajūtas, ko sniedz veselais saprāts” (Ārente 2000, 58), tādējādi tā uzskatāma par apolītisku cilvēka prāta spēju.

Griba ir tā mentālā spēja, kas, pirmkārt, cilvēkus padara vienu no otra atšķirīgus, tā patību pārveido “par “noturīgo es”, kas vada visus konkrētus gribas aktus. Tā nosaka patības *iedabu* un tāpēc dažkārt to izprot kā *pincipium individuationis*, kā īpatnas indivīda patības avotu” (Ārente 2001, 174). Otrkārt, gribā ontoloģiski sakņojas cilvēka spēja iesākt, proti, tā ir cilvēka rīcības avots un šo spēju sākt kaut ko jaunu, rīkoties Ārente atvedina uz vienu no sešiem “Cilvēka nosacījumā” (*The Human Condition*) definētajiem cilvēka nosacījumiem – piedzimšanu (*natality*).

Spriestspēja, būdama “prāta noslēpumainākā spēja” (Ārente 2000, 73), ir tā prāta spēja, kas, kā norādījis Beiners, “ir prāta trīspusējās darbības kulminācija, jo, no vienas puses, tā uztur kontaktu ar “parādību pasauli”, kas raksturīgs “gribēšanai”, un, no otras puses, izpilda jēgas meklējumus, kas rosina “domāšanu”” (Beiner 1992, 144), un tās “galējā funkcija ir samierināt laiku un pasaulīgumu” (Beiner 1992, 155). Tādējādi spriestspēja Ārentei ir “prāta darbības kulminācija”, kas, no vienas puses, saista cilvēku ar parādību pasauli no vienas puses, un, no otras puses, meklējot jēgu, rosina domāšanu no otras puses. Tomēr būtiskākais un inovatīvākais, ko Ārente secina, ka spriestspēja ir vispolitiskākā no cilvēka prāta spējām: “Tādās ārkārtējās reizēs izrādās, ka domāšanai kā attīrītājai (sokratiskajai vecmātei, kas no neizanalizētiem viedokļiem – vērtību kritērijiem, mācībām, teorijām un pat pārliecībām, atvedina tādus apslēptus secinājumus, kuri šos viedokļus sagrauj) ir politiska jēga. Proti, tāda viedokļu sagraušana atver slūžas citam prāta gaņģim – spriestspējai, ko nereti diezgan pamatoti uzskata par vispolitiskāko no cilvēka garīgajām spējām. Tieši šis prāta gaņģis dod tādus vērtējošus spriedumus par *atsevišķām lietām*, kas nav pakārtoti vispārīgām kārtulām – tām, ko iespējams mācīt un mācīties, līdz tās kļūst par paradumiem, kurus var aizstāt ar citiem paradumiem un kārtulām” (Ārente 2000, 191). Šajā pasāzā uzsverami divi aspekti. Pirmais, Ārente tajā sniedz spriestspējas definīciju, norādot uz reflektējošās spriestspējas autonomitāti, kas “nevis nokāpj no vispārējā pie atsevišķā, bet gan pakāpjas no atsevišķā” (Ārente 2000, 73),

un, otrs, norāda, ka tā ir prāta spēja, kas nav iemācāma, tādējādi uzrādot Kanta ideju ietekmi⁶, un tieši Kanta “Spriestspējas kritikā”, nevis “Tīrā prāta kritikā” vai “Praktiskā prāta kritikā”, saskatot savas spriestspējas teorijas teorētisko pamatojumu.

Kādēļ Ārente spriestspējas teorijas teorētisko pamatojumu rod Kanta “Spriestspējas kritikā”?

Ārentes ideja par to, kas ir spriestspēja un tās iespējamais pamatojums filozofijas vēstures kontekstā, kā liecina ASV Kongresa bibliotēkas materiāli, Ārentes “Pārdomu dienasgrāmatas” (*Denktagebuch*) ieraksti, Kanta politiskās filozofijas lekcijas un esejas, attīstījusies apmēram 15 gadu garumā.

1955. gadā Ārente pasniedza Kanta politiskās teorijas kursu Berklijā Kalifornijas universitātē. Šajā lekciju kursā filozofe pievēršas Kanta praktiskā prāta un gribas nojēgumiem, un pieņem, ka “Kanta politikas teorija pilnībā balstījās gribas spējā” (Marshall 2010, 367–368). Praktiskais prāts un griba sevī nes pašnoteikšanās spēju, un šo lekciju manuskriptos Ārente konstatē: “likumdevējs ir pašā cilvēkā: autonomija, tā izriet no viņa gribas vai saprāta. Cilvēks pats sev ir Dievs” (“Hannah Arendt Papers” 1955, No. 032303). Kanta indivīds, Ārentesprāt, kā morālais aģents pastāv tikai gribas aktā un “autonomija (likuma uztiēšana sev pašam) ir morālās eksistences iespējamības nosacījums” (Marshall 2010, 368), šajā kontekstā Maršals precīzi uzrāda Ārentes domas gaitu, interpretējot Kanta idejas, proti, “bez gribas nav autonomijas; bez autonomijas nav morāli pastāvoša indivīda; bez indivīdiem, kas spējīgi uz autonomiju, nav iespējama politiskā kopiena – un pie šādiem nosacījumiem nav iespējams nekas tāds kā sabiedriskais līgums” (Marshall 2010, 368).

Šajā laikā iztīrējot Kanta idejas, Ārente norāda, ka viena no lielākajām Kanta politikas teorijas problēmām ir tā, ka Kantam cilvēks “eksistē vienskaitlī” (“Hannah Arendt Papers” 1955, No. 032304), un filozofes rīcības teorijas kontekstā tas nozīmē to, ka politikas pastāvēšana pie šāda cilvēka nosacījuma nav iespējama, proti, politika ontoloģiski sakņojas cilvēka pluralitātes nosacījumā: “pluralitāte ir specifisks politiskās dzīves nosacījums, ne tikai *conditio sine qua non*, bet *conditio per quam*” (Arendt 1998, 7). Šo lekciju rezultātā Ārente pieņem, ka “Kants faktiski ir anti-politisks domātājs” (Marshall 2010, 368).

1960. gadā esejā “Kultūras krīze” Ārente atgriežas pie Kanta idejām atzīdama, ka pieņēmums par Kantu kā anti-politisku domātāju bijusi kļūdaina. Tradīcija, kas filozofijā valdījusi kopš Platona laikiem, un ideja, ko Sokrats paudis “Gorgijā”: “Es gan, mans labais,

⁶ Kanta definīcija: “spēju domāt atsevišķo kā pakļautu vispārējam” (Kants 2000, 20). Ārente izmanto atsauci uz Kanta “Tīrā prāta kritikas” zemsvītras piezīmē pausto domu (Ārente 2000, 73), kurā norādīts, ka “Spriestspējas trūkums īstenībā ir tas, ko sauc par muļķību, un šī kaite nekādi nav labojama” (Kants 2011, 131).

drīzāk gribētu [...] lai cilvēku vairākums nebūtu ar mani vienisprātis un runātu man pretī nekā man, man vienam, nebūt saskaņā ar sevi un runāt pats sev pretī” (Plato, Grg. 482C), un atšķirīgā veidā izvērsta Kanta otrajā kritikā, filozofus ir maldinājusi. Kanta politiskā filozofija ir atrodama nevis “Praktiskā prāta kritikā”, bet gan “Spriestspējas kritikā”, kurā “Kants uzstāja par atšķirīgu domāšanas veidu, kurā ir nepietiekami būt saskaņā ar sevi, bet kas sastāvēja no spējas “domāt visu citu vietā” un ko viņš tādēļ dēvēja par “paplašināto domāšanas veidu” (*eine erweiterte Denkungsart*)” (Arendt 2006, 217). Kanta idejā par gaumes spriedumiem, kurā nozīmīga loma piemīt paplašinātajam domāšanas veidam, Ārente saskata Kanta politiskās filozofijas esenci. Šis atklājums rezultējas tajā, ka 1970. gada rudens semestrī, vadīdama kursu “Kanta politiskā filozofija” Ņujorkā *New School for Social Research*, Ārente vairs nerunā par Kanta Otro kritiku un par gribas un praktiskā prāta politiskajām implikācijām, bet gan pievēršas Kanta “Spriestspējas kritikai”.

Ārentes pievēršanās Kanta trešajai kritikai, tās interpretācija un viņas “nepareizais lasījums” raisījusi virkni diskusiju filozofes ideju pētnieku vidū. Piemēram, Džordžs Katebs (*George Kateb*) šo Ārentes pavērsienu skaidro ar to, ka Ārente skata “politikas fenomenu kā estētisku” (Kateb 1999, 133) un Ārentes mērķis ir “praktiskumu un morāli pakārtot politikas estētiskajam potenciālam” (Kateb 1999, 134), estetizētā politika kā tīra politika jeb politika politikas dēļ. Uz “spriedzi” (Benhabib 1998, 29) Ārentes Kanta interpretācijā norāda Benhabiba, kura akcentē Ārentes neviennozīmīgo, neskaidro nošķirumu starp domāšanu un spriestspēju, apgalvojot, ka Ārente “spriešanu uztvēra kā spēju “atšķirt labo no ļaunā”” (Benhabib 2003, 174), atsaukdamās uz Ārentes rakstīto, piemēram, esejā “Domāšana un morālie apsvērumi”, kurā šī nekonsekvence ir acīmredzama: “Spēja spriest par detaļām (kā to atklāja Kants), spēja pateikt: “Tas ir nepareizi”, “Tas ir skaisti” utt. nav tas pats, kas domāšanas spēja” (Arendt, 2003, 189). Līdzīgā formā šis apgalvojums izskanēja arī 1973. gadā Amerikas kristīgās ētikas biedrības (*American Society for Christian Ethics*) organizētajā konferencē, kurā Ārente savu pievēršanos Kanta spriestspējai komentē sekojoši: “Iemesls, kādēļ es tik ļoti ticu Kanta “Spriestspējas kritikai”, ir nevis tādēļ, ka es interesētos par estētiku, bet tādēļ, ka es ticu, ka tas kā mēs sakām “tas ir pareizi, tas ir nepareizi” stipri neatšķiras no tā kā mēs sakām “tas ir skaisti, tas ir neglīti”. Tas ir, mēs nu esam gatavi aci pret aci stāties pretim šiem fenomeniem bez jebkādas iepriekš izveidotas sistēmas. Un, lūdzu, iekļaujiet arī mani!” (Young-Bruehl 1984, 452). Beiners Ārentes Kanta spriestspējas interpretācijā saskata “spriedzi starp *vita activa* un *vita contemplativa*” (Beiner 1992, 140), un veids, kādā Ārente šo spriedzi mēģina pārvarēt ir “novietojot spriestspēju precīzi prāta dzīvē” (Beiner 1992, 140). Savukārt Metjū S. Veidenfelds (*Matthew C. Weidenfeld*) norāda uz filozofes “destruktīvo Kanta lasījumu” un norāda, ka viņas

“nepareizais Kanta lasījums, pretintuitīvā veidā faktiski viņu atstumj no spriestspējas fenomena” (Weidenfeld 2013, 255).

Ārentes Kanta lasījums nav jāskata kā viņa teorijas idiosinkrātiska interpretācija, politikas estetizēšana vai nespēja nošķirt politiskus, estētiskus un morālus spriedumus. Ārente izmanto Kantu, lai “konstruētu savu spriestspējas teoriju” (Degryse, 2011, 348) un viņa idejās meklētu atbildes uz jautājumiem “Kas mums liek spriest?”, “Kā mēs spriežam?” un “Kādēļ spriestspēja ir vispolitiskākā no prāta spējām?”. Iemeslus, kādēļ Kanta spriestspējas teorija Ārentei izrādījusies noderīga, visprecīzāk apkopojusi filozofe Sofija Loidolta (*Sophie Loidolt*), minēdama četrus iemeslus.

Pirmkārt, spriestspējas centrā ir *Weltbetrachter* jeb pasaules vērotājs, kuru Ārente dēvē par skatītāju (*spectator*), tas ir “pluralitātes dalībnieks, nevis distancējies filozofs” (Loidolt 2018, 217), skatītājs, vērojot un spriežot, “apveltī pasauli ar nozīmi, kas pieļauj humānu un plurālu formu” (Loidolt 2018, 217).

Otrkārt, spriestspējas atribūts ir “*erweiterte Denkungsart*” jeb paplašinātais domāšanas veids, kas, Ārentesprāt, ir politiska spēja *par excellence*, un kuru filozofe piesaista savai idejai par cilvēkam piemītošo reprezentatīvo domāšanas veidu. Tas spriedējam ļauj distancēties no sava subjektīvā skatu punkta, savukārt ar iztēles palīdzību tas spēj ieraudzīt citu skatītāju perspektīvas.

Treškārt, “tas ietver īpašu derīguma veidu, kas nav objektīvs, bet gan intersubjektīvs derīgums” (Loidolt 2018, 217). Tā ir ideja par to, ka spriedumi politikā, atšķirībā no filozofiskiem vai loģikas spriedumiem, nav patiesi vai nepatiesi, jo patiesi vai nepatiesi spriedumi pēc būtības ir nepolitiski: “filozofiskā patiesība attiecas uz cilvēku singulāri, un savā būtībā tā ir nepolitiska” (Arendt 2006, 241). Skatītājs, lūkojoties uz kopīgo pasauli un to veidojot, piedāvā savu perspektīvu un šī sprieduma derīgums ir “pašā komunikabilitātes faktorā” (Lotiša 2022, 61).

Ceturtkārt, tā ir ideja par kopizjūtu, kas ir specifiski cilvēkam piemītoša izjūta, kas ir pretēja viņa personīgajām sajūtām. Kopizjūta ir nepieciešama, “lai veidotu un dalītos ar intersubjektīvu struktūru, attiecību tīklu” (Loidolt 2018, 218).

Kurš vērtē – aktieris vai skatītājs?

Ārentes spriestspējas definīcija visas viņas daiļrades garumā ir bijusi nemainīga. Spriestspēja ir prāta spēja, kas “nodarbojas ar atsevišķo” (Arendt 1992, 13), kā “atsevišķā” piemērus minot tādas parādības, kā dabas faktus un vēstures notikumus. Domāt atsevišķo nozīmē “ģeneralizēt. Tātad tā ir mistiska spēja apvienot atsevišķo un vispārīgo”

(Arendt 1992, 76). Spriedumi mēdz būt dažādi, proti, estētiski, morāli, politiski, vēsturiski, loģiski un citi. Spriešana ir salīdzinoši vienkārša tajos gadījumos, kad vispārīgais ir dots, proti, tā ir dedukcija. Grūtības rodas tad, kad vispārīgais nav dots un tas ir jāatrod. Hrestomātiskajā esejā “Kultūras krīze” Ārente salīdzina mākslu un politiku, un secina, ka tās ir līdzīgas, jo abas saista piederība publiskajai pasaulei un “vērtējošais skatītājs”. Savukārt Kanta reflektīvo spriedumu analīze Ārentei kļūst īpaši saistoša, jo noteiktā veidā tā ir atvedināma uz spriedumu veidošanu politikas jomā, jo saistīta ar tādiem fenomeniem, kā paplašinātais domāšanas veids, kopizjūta, subjektīvo nosacījumu pārvarēšana spriedumā, sprieduma validitāte un citi.

Ārentes politiskās filozofijas viens no stūrakmeņiem ir pasaule, tā ir publiskā telpa, kuru veido cilvēks ar savu rīcību, runu un spriedumiem viedokļa (*doxa*) izskatā. Cilvēkiem “tā vienkārši “nepiemīt” viedoklis, viņi to *veido*” (Bernstein 1986, 227), tas tiek veidots par pasauli un vienlaikus kļūst par šo konstituējošu elementu, tādējādi “spriestspēja ir viena, ja ne pati nozīmīgākā aktivitāte, kurā parādās šī pasaules-dalīšana-ar citiem” (Arendt 2006, 218), Ārentes ideja ir parādīt, ka pasaule nav iespējama bez plurālā modā esošu indivīdu klātbūtnes un “publisko sfēru veido kritiķi un skatītāji un nevis aktieri un veidotāji” (Arendt 1992, 63), proti, skatītājs nav viens, “bet vienmēr pievelk un viņam ir nepieciešami citi vērtējošie skatītāji” (Bernstein 1986, 236).

Šādi formulēta ideja rada neizpratni par aktieru un skatītāju nošķirumu un pieņemumu, ka Ārentei ir divas spriestspējas teorijas. Kā apgalvo Benhabiba, tad no vienas puses “spriedumus veido aktieris, lai rīkotos, no otras puses, spriedumus veido skatītājs, kurš vēro publisko telpu un piešķir pagātnei vērtību” (Benhabib 1998, 30). Benhabiba (līdzīgs ir Beinera un Bernšteina viedoklis, uz kuriem pētniece atsaucas) pieņem, ka skatītāji veido viedokli par to, ko redz publiskajā sfērā, proti, viņi veido viedokli par tiem, kuri rīkojas, tātad aktieriem. Savukārt, aktieri spriež par tiem, kuri vēro viņu rīcību un izvēlās tādus līdzekļus, lai pārliecinātu savus skatītājus par savu *doxa*.

Šāda interpretācija ir neprecīza, jo neņem vērā “to specifisko nozīmi, kādu Ārente piešķir rīcībai” (Lederman 2016, 730). Rīcība ir “vienīgā aktivitāte, kas norit tieši starp cilvēkiem bez lietu un matērijas starpniecības” (Arendt 1998, 8) un tā ir saistīta ar spēju uzsākt kaut ko jaunu, savukārt viedoklis pieder nevis tiem, “kuri rīkojas publiskajā sfērā, bet tiem, kuri vēro aktierus un kuri paši arī ir daļa no publiskās sfēras” (Lederman 2016, 730). Nosaucami daži Ārentes tekstu piemēri, kas apstiprina pieņemumu, ka spriestspēja kā politiski relevanta spēja attiecināma nevis uz publiskās sfēras aktieriem, bet gan skatītājiem. Piemēram, iztīrājot Platona alas alegoriju⁷ un skaidrojot *doxa* nojēgumu, Ārente koncentrējas uz alas iemītniekiem,

⁷ Savā daiļradē Ārente šo alegoriju piemin vairākkārt, piemēram, esejās “Sokrats”, “Daži morālās filozofijas jautājumi”, “Tradīcija un modernie laiki”, “Reliģija un politika” un citās, monogrāfijā “Cilvēka nosacījums”.

apgalvojot, ka “[a]ttēli uz kuriem lūkojas alas iemītnieki ir viņu doxai, tas ir tas, kas viņiem parādās” (Arend 2005, 29). Esejā “Daži morālās filozofijas jautājumi” Ārente skatītāju salīdzina ar aculiecinieku, kuram piemīt spēja veidot objektīvu spriedumu, proti, viņam piemīt “*liberum arbitrium* kas nozīmē objektivitāti” (Arendt 2003, 137), objektivitātes izpausme ir tajā, ka “kad spriežu, es ņemu vērā citus” (Arendt 2003, 140), taču skatītājs joprojām “runā savā balsī” (Arendt 2003, 141), savukārt, esejā “Filozofija un politika” Ārente raksta: “pasaules “vienādība”, tās kopība (koinon, kā teiktu grieķi, kopīga visiem) vai “objektivitāte” (kā teiktu no mūsdienu filozofijas subjektīvā skatījuma) slēpjas apstākļi, ka viena un tā pati pasaule atveras ikvienam un neskatoties uz visām atšķirībām starp cilvēkiem un viņu pozīcijām pasaulē un līdz ar to arī viņu doxai (viedokļiem)” (Arendt 1990, 80). Tādējādi skatītāja viedoklis sevī ietver ne tikai objektivitāti, bet arī paša skatītāja individuālo pozīciju jeb unikālo pasaules redzējumu, kas kalpo kā publisko pasauli veidojošs elements.

Visbeidzot Ārentes vēlinajos darbos skatītāja nozīme izkristalizējas pavisam nepārprotami, un Kanta politiskās filozofijas lekcijās Ārente raksta: “skatītāja spriedums veido tēlu, bez kuras šādi objekti vispār nevarētu parādīties” (Arendt, 1992, 63), tātad viedoklis ir tas, kas piešķir rīcībai nozīmi, proti, “bez skatītāja un spriestspējas artefaktiem (piemēram, naratīviem un stāstiem), rīcībai nebūtu nozīmes, tā izgaistu bez pēdām – tā nebūtu pasauli-veidojoša aktivitāte” (Zerilli 2005, 179). Ārente turpina: “šis kritiķis un skatītājs sēž katrā aktierī un radītājā” (Arendt 1992, 63), un turpinot norāda, ka “cilvēku lietu jēgas atslēga ir nevis aktiera, bet gan skatītāja rokās. Tikai, un tas ir izšķirīgi svarīgi, Kantam skatītāji ir daudzskaitlī” (Ārente, 2000, 97). Šis secinājums ietver trīs būtiskus momentus, pirmkārt, Ārentes “skatītājs” nav cita persona, bet vienkārši atšķirīgs attiecību vai esamības mods kopīgajā pasaulē” (Zerilli 2005, 179), proti, “tikmēr, kamēr persona rīkojas, viņš vai viņa nespriež, kolīdz viņš vai viņa spriež, viņš vai viņa nerīkojas” (Lederman 2016, 732). Otrkārt, norāde, ka skatītāji ir daudzskaitlī, nozīmē ne tikai skatītāju kvantitāti jeb skaitu, bet arī to, ka ikvienam skatītājam piemīt pluralitātes mods, proti, tas ir viens no sešiem Ārentes definētajiem cilvēka nosacījumiem, kas paredz daudzskaitļa esamība ikvienā indivīdā un kas tiek aktualizēts ar runas, rīcības un spriestspējas palīdzību. Treškārt, Ārente no jauna uzsver, ka skatītājs ir tas, kurš piešķir jēgu tam, kas notiek publiskajā sfērā.

Savos vēlinajos darbos, piemēram, “Prāta dzīvē” Ārente pievēršas cilvēka mentālo spēju temporālajai dimensijai, norādot, ka domāšana nodarbojas ar tagadni, griba koncentrējas nākotnē, savukārt reflektējošā spriestspēja raugās pagātnē, tā vērtē. Skatītājs, kurš raugās pagātnē un vērtē tās notikumus, ir vēsturnieks un grieķu *historien* nozīmē “izjautāt, lai pateiktu, kā bijis” jeb *legei ta eonta* Hēredota darbos” (Ārente 2000, 212), tātad “iztaujātājs, kas, vēsturi atstāstīdams, spriež tai tiesu” (Ārente 2000, 212).

Šie ir uzskatāmi Ārentes tekstu piemēri, kas pierāda tēzi, ka Ārentei ir viena politiskās spriestspējas teorija, kura laika gaitā ir attīstījusies un apaugusi ar jēdzieniem un nozīmēm, un kurā centrālā vieta vienmēr ir bijusi skatītājam un viņa vērtējošajam spriedumam, kas nozīmē ne tikai pasaules-dalīšana-ar citiem, bet arī vienlaikus šīs pasaules veidošanu.

Spriestspējas intersubjektivitāte: paplašinātais domāšanas veids, kopizjūta un iztēle

Šīs esejas noslēguma jautājums ir *kas spriestspējai piešķir intersubjektīvu raksturu?* un atbilde ietvers Ārentes spriestspējas teorijas pamatjēdzienu – paplašinātais domāšanas veids, kopizjūta un iztēle analīzi.

Esejā “Kultūras krīze” Ārente, rakstīdama par Kanta spriestspēju, norāda, ka spriestspēja ir “atšķirīgs domāšanas veids” (Arendt 2006, 217), jo “ietver spēju “domāt visu citu vietā” un kuru tādēļ dēvē par “Paplašināto domāšanas veidu” (*eine erweiterte Denkungsart*)” (Arendt 2006, 217). Šī spēja, Ārentesprāt, sevī ietver kā politiskas, tā morālas implikācijas, par kurām Kants, izveidodams savu spriestspējas teoriju, pat nav nojautis (Arendt 2006, 237).

Paplašinātais domāšanas veids ir spēja aplūkot vienu un to pašu jautājumu no dažādiem skatpunktiem un “savā prātā pievienojot klāt neesošo personu skatpunktus” (Arendt 2006, 237). Subjekts, vērtējot noteiktu publiskās sfēras fenomenu, lūkojas uz to no savas pozīcijas un tajā pašā laikā viņš spēj iziet ārpus sava skatpunkta un aizspriedumiem, “Kanta politiskās filozofijas lekcijās” Ārente to formulē kā imperatīvu: “mums ir jāpārvar mūsu īpašais subjektīvais stāvoklis citu labā. Citiem vārdiem, nesubjektīvais elements neobjektīvā nozīmē ir intersubjektivitāte” (Arendt 1992, 67). Cilvēkam piemītošais pluralitātes mods⁸ ļauj “paplašināt prātu”, aplūkojot jebkuru publiskās sfēras jeb *kopīgās pasaules* fenomenu no citas perspektīvas, sprieduma veidošanas procesā tiek “pārvarēts egoisms” (Arendt 2003, 142), pieņemot nevis faktisko, bet gan iespējamo citu cilvēku pozīciju un “nostādot sevi jebkura cita cilvēka vietā” (Ramos 2022, 6–7). Spriestspējai, pateicoties paplašinātās domāšanas veidam un tās intersubjektīvajam raksturam, piemīt spēja veidot “pasaulīgās attiecības” (*worldly relations*) (Zerilli 2005, 165), turklāt caur šo attiecību veidošanu “persona zināmā mērā atklāj arī sevi,

⁸ Cilvēku pluralitātes nosacījums ir viens no Ārentes politikās domas centrālajiem nojēgumiem. “Cilvēka nosacījumā” Ārente uzskaita sešus cilvēka nosacījumus, kas kalpo par pamatu un priekšnoteikumu cilvēku eksistencei, un tie ir: pati dzīve, dzimstība, mirstība, pasaulīgums, pluralitāte un zeme. Cilvēka pluralitātes nosacījumu determinē fakts, “cilvēki, nevis cilvēks dzīvo uz zemes un apdzīvo pasauli” (Arendt 1998, 7). Pluralitātes mods nozīmē to, ka cilvēks ne tikai eksistē daudzskaitlī, kuru izgaismo divi aspekti – vienlīdzība (*equality*) un īpatnīgums jeb atšķirīgums (*distinctness*), bet arī nes sevī šo daudzskaitli. Ārentesprāt, tieši cilvēka pluralitātes mods ir politikas ontoloģiskais pamats. Savukārt Kants “Antropoloģijā pragmatiskā nolūkā” pluralismu pretnostata egoismam, un norāda, ka pluralisms “ir, domāšanas veids, kurā kāds sevi nevis aptver kā visu pasauli, bet uzskata sevi par un izturas kā pasaules pilsonis. Tas lielā mērā attiecas uz antropoloģiju.” (Kant 2006, 16).

kāds viņš ir, un šī izpausme notiek piespiedu kārtā” (Arendt 2006, 220). Tādējādi Ārente te uzrāda sekojošas idejas, pirmkārt, spriešanas akts jeb process veido noteiktu attiecību tīklu starp personām, kuras ir saistītas ar kopīgās pasaules fenomenu, par kuru tiek veidots spriedums, turklāt šajā attiecību tīklā atklājas, kas ir šis indivīds. Otrkārt, tā iegūst savdabīgu “derīgumu” caur “citu [cilvēku] klātbūtni” (Arendt 1955, 74) un komunikabilitāti (*communicability*), kas ir iespējama tikai tad, ja cilvēks “spēj domāt no otras personas skatpunkta”. (Arendt 1992, 74).

Ārente, raksturojot spriestspēju kā “prāta noslēpumaināko spēju” (Ārente 2000, 191), meklē principu, kas šo spēju “darbina” un atrod to kopizjūtā (*sensus communis*), tās teorētisko ietvaru atvedinot no Kanta: “[...] gaumes spriedumu rīcībā jābūt kādam subjektīvam principam, kas tikai ar izjūtām un nevis ar jēdzieniem, bet tomēr vispārnozīmīgi noteic, kas patīk un kas nepatīk. Bet šādu principu varētu uzskatīt tikai par *kopizjūtu*, kas būtiski atšķiras no veselā saprāta, kuru pa laikam sauc arī par kopizjūtu (*sensus communis*), jo sapratne spriež nevis pēc izjūtām, bet vienmēr pēc jēdzieniem, kaut arī parasti tikai kā neskaidri priekšstatītiem principiem” (Kants 2000, 65). Kopizjūtas “nojēguma “semantiskajā centrā liek jēdzienu “kopīgs” vai “viengabalains”, nevis “veselais”” (Kūlis 2021, 116).

Kanta “Politiskās filozofijas lekcijās” Ārente norāda, ka kopizjūta līdzinās “papildus garīgajai spējai (Vāciski: *Menschenverstand*)- kas iekļaujas sabiedrībā” (Arendt 1992, 70), tā ir spēja, kas cilvēku “atšķir no dzīvniekiem un no dieviem. Tieši tajā manifestējas cilvēka humanitāte” (Arendt 1992, 70). Tādējādi kopizjūta ir sajūta, “kopīgā maņa” (Ārente 2000, 55), papildus garīgā spēja, kas raksturīga tikai cilvēkam un “pieskaņo pasaulei, kas man ir kopīgs ar citiem” (Ārente 2000, 56), tā ir pretēja viņa *sensus privātus*, un tās cēlonis ir “harmoniska mūsu sapratnes un iztēles spēle” (Norris 1996, 182), kas padara iespējamu paplašināto domāšanas veidu un iespējo cilvēku komunikāciju. Lietojot Ārentes vārdus: “Šis *sensus communis* ir tas, kādā veidā ikvienam šis spriedums parādās, un tieši šī iespējamā parādīšanās piešķir spriedumam tā specifisko validitāti” (Arendt 1992, 72). Piešķirdama kopizjūtai centrālo vietu savā spriestspējas teorijā, Ārente faktiski izdara vēl vienu gājienu, kuram ir visaptveroša nozīme visas viņas filozofijas kontekstā, kas atrisina šīs esejas sākumā Ārentes filozofijas kritiķu pieminēto spriedzes starp *vita activa* un *vita contemplativa*, proti, kopizjūta faktiski ir apriors nosacījums, kas “pamato cilvēku kā politisku būtni” (Degryse 2011, 351). Pārfrāzējot Ārentes teikto “cilvēka būtība ir viņa sabiedriskums (*sociability*)” (Arendt 1992, 74), un šo sabiedriskumu nosaka nevis tas, ka “cilvēks atkarīgs no līdzcilvēkiem sava ķermeņa vai fizisko vajadzību dēļ, bet gan viņu garīgo spēju dēļ” (Arendt 1992, 14) un cilvēka spriestspēja, kuras apriorais princips ir kopizjūta, “postulē pluralitāti” (Degryse 2011, 351).

Visbeidzot, pievērsīsimies jautājumam par to, kas paplašināto domāšanas veidu un kopizjūtu padara par spriestspējas atribūtiem jeb kā tie tiek aktualizēti? Ārente pieņem, ka

paplašināto domāšanas veidu un kopizjūtu par spriestspējas atribūtu parada iztēle. Iztēle ir “spēja padarīt par esošu to, kas nav klātesošs” (Arendt 1992, 79). Iztēle ir brīva, spontāna, produktīva, jo spēj “reproducēt klāt neesošus objektus” (Zerilli 2005, 163), veidodama “jaunas formas un attēlus” (Zerilli 2005, 163), un tā nav pakļauta kauzalitātes likumiem. Ārentesprāt, iztēle līdzinās iekšējam kompasam un bez tās “mēs nekad nespētu orientēties pasaulē” (Arendt 2005-1, 323) un tā spēj iedarbināt cilvēka sapratni. Faktiski iztēle un sapratne spriestspējas kontekstā ir savstarpēji nenošķirami nojēgumi, jo reflektīvie spriedumi ir “gan iztēles (kā jūtīguma pola) un saprašanas (kā izziņas pola) spēles rezultāts” (Dostal 1984, 740). Paplašinātā domāšana, kā Ārente to formulē “Kanta politiskās filozofijas lekcijās”, nozīmē to, ka “cilvēks trenē savu iztēli doties ciemos” (Arendt 1992, 43), iztēle ir tā, kas spēj iziet ārpus cilvēka empīriskās pieredzes, un tajā pat laikā savienot šo pieredzi ar teorētiskiem pieņēmumiem, tā ļauj pārvarēt aizspriedumus, tai piemīt distancētība, kas subjektam ļauj ieņemt “unikālu *ārpuses* pozīciju” (Zerilli 2005, 176), un tā pārvar telpas un laika un laika uzliktos grožus.

Noslēgums

Hannas Ārentes uzsāktais, bet nepabeigtais darbs pie savas spriestspējas teorijas izveides ir radījis plašu diskusiju augsni Ārentes filozofijas interpretu un kritiķu starpā. Ārente spriestspēju dēvē par vispolitiskāko cilvēka prāta spēju, tās teorētisko pamatojumu atrodot Kanta “Spriestspējas kritikā”. Ārentes Kanta trešās kritikas interpretācija raisījusi virkni diskusiju un pārmetumu par ievērojamā filozofa teorijas “nepareizu lasījumu”, taču Ārentes mērķis nebija skaidrot Kanta idejas, bet gan parādīt šī prāta gaņģa politisko dimensiju. Savās “Kanta politiskās filozofijas lekcijās” filozofe norāda, ka Kants “nekad nav rakstījis politisko filozofiju” (Arendt 1992, 7) un, lietojot paša Kanta vārdus, Ārentes Kanta interpretācija drīzāk ir “spēlēšanās ar idejām” (Arendt 1992, 7). Filozofe savam lasītājam atstājusi esejas, lekcijas un dienasgrāmatu pierakstus, kuri sniedz ieskatu tajā, kāda iespējams varētu būt paša spriestspējas teorija, tādējādi raisot par šo jautājumu dažādas spekulācijas savas filozofijas pētnieku vidū.

Šajā esejā tika aplūkoti trīs tēmu loki, kas sniedz ieskatu tajā, kas varētu būt Ārentes spriestspējas teorijas stūrakmeņi. Pirmkārt, tas ir jautājums par to, kādēļ Ārente par savas spriestspējas teorijas patronu izvēlējusies Kantu un viņa “Spriestspējas kritiku”, nevis pievērsusies, piemēram, Kanta morāles filozofijai. Viena no centrālajām atbildēm slēpjas pašā reflektējošās spriestspējas definīcijā, proti, politika ir tā joma, kurā vispārīgais jeb universālais nav dots, publiskās sfēras dalībnieki redz atsevišķo un no tā mēģina nokļūt pie vispārīgā.

Otrais tēmu loks saistīts ar Ārentes filozofijas pētnieku vidū aktuālo jautājumu: vai filozofei ir viena vai divas spriestspējas teorijas - agrīnā pieeja, kad spriestspēja tika piedēvēta kā politiskajam aktierim relevanta spēja un vēlīnā, kurā spriestspēja ir tikai skatītājam jeb politiskās skatuves vērotājam piederīga spēja. Ārentes atstātie teksti skaidri norāda, ka filozofei spriestspēja ir saistīta ar skatītāju, kurš vēro notikumus un veido spriedumus, un šie spriedumi kļūst par publisko telpu konstituējošiem elementiem.

Visbeidzot, tika sniegts ieskats tajā, kas ir spriestspēja un kādēļ Ārente to uzskatīja par vispolitiskāko no prāta spējām. Spriestspēju par politikai relevantu prāta gaņģi padara tas, ka tā ir nevis objektīva, bet intersubjektīva, ko determinē subjektam piemītošais paplašinātais domāšanas veids, kopizjūta un iztēle.

Bibliography

- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (2005-1). *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Ed. Kohn, J. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Beiner, R. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*. Ed. Kohn, J. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgement*. Ed. Kohn, J. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ārente, H. (2000). *Prāta dzīve I. Domāšana*. Tulk. Pukjans, N., Puriņa, A., Rutmane, S. Rīga: Intelekts.
- Ārente, H. (2001). *Prāta dzīve II. Gribēšana*. Tulk. Rutmane, S., Šuvajeva, A., Vēvere, V., Zunde, A. Rīga: Intelekts.
- Hannah Arendt Papers (1955): *Subject File, 1949–1975; Courses*; University of California, Berkeley, Calif.; "Political Theory of Kant," Pieejams: <https://www.loc.gov/item/mss1105600992> (skatīts 10.01.2024)
- Beiner, R. (1992). Hannah Arendt on Judging. In: Arendt, H. (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Beiner, R. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benhabib, S. (2003). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowand & Littlefield Publishers, Inc.
- Benhabib, S. (1998). Judgement and the moral foundations of politics in Arendt's thought. *Political Theory*, 16 (1), pp. 29–51 Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/191646>
- Bernstein, R. J. (1986). Judging – the Actor and the Spectator. In: Bernstein, R. J. *Philosophical profiles: Essays in Pragmatic mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Degryse, A. (2011). Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kants's Critique of Judgement. *Philosophy and Social Criticism*, 37 (3), pp. 345–358. DOI: 10.1177/0191453710389452
- Dostal, R. J. (1984). Human Action: Arendt's appropriation of Kant. *The Review of Metaphysics*, 37 (4), pp. 725–755. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/20128082>
- Kant, I. (2006). *Anthropology from pragmatic point of view*. Trans. Loudon, R. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kants, I. (2000). *Spriestspējas kritika*. Tulk. Kūlis, R. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Kants, I. (2011). *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis, R. Rīga: Zinātne.
- Kateb, G. (1999). The Judgement of Arendt. *Revue Internationale de Philosophie*., 53 (208 (2)). Pieejams: <http://www.jstor.org/stable/23955548>
- Kūlis, M. (2021). *Finis veritatis? Par patiesību un meliem*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds.
- Lederman, S. (2016). The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgement. *Philosophy and Social Criticism*., 42 (7), pp. 727–741. DOI: 10.1177/0191453715587974

- Loidolt, S. (2018). *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Lotiņa, I. (2022). *Politiskā spriestspēja kā pluralitātes nosacījums Hannas Ārentes rīcības teorijā*. Maģistra darbs, Rīga: Latvijas Universitāte, VFF.
- Marshall, D. L. (2010). The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgement. *Political Theory*, 38 (3), pp. 367–393. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/25704821>
- Norris, A. (1996). Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense. *Polity*, 29 (2), pp. 165–191. DOI: 10.2307/3235299
- Ramos, A. G. (2022). Plurality and the Clams of Alterity. In: *Hannah Arendt: Challenges of Plurality*. Ed. Robaszkiewicz, M., Matzner, T. Cham: Springer.
- Tömmel, T. (2024). Hannah Arendt. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pieejams: <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/#JudgPoliTwoMode>
- Weidenfeld, M. C. (2013). Visions of Judgement”Arendt, Kant, and the Misreading of Judgement. In: *Political Research Quarterly*, 66 (2), pp. 254–266. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/23563142>
- Young-Bruehl, E. (1984). *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press
- Zerilli, L. M. G. (2005). “We Feel Our Freedom”: Imagination and Judgement in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, 33 (2), pp. 158–188. Pieejams: <https://www.jstor.org/stable/30038411>

Miers, atbildība un saliedētība:

diskusija par vardarbību un mieru

Peace, Responsibility and Cohesion: A Debate on Violence and Peace

Kitija Mirončuka, Mg. Phil.

Latvijas Univeristātes Humanitāro zinātņu fakultātes Filozofijas un socioloģijas institūts
Latvijas Universitātes filozofijas doktorantūra

Abstract

Peace is not permanent or eternal, nor a process that takes place in isolation from various political and social conflicts, violence and protests, wars, or armed attacks. Peace exists alongside or in sync with the various practices of power – to include, to exclude, to reprimand, to monitor, to control, to consolidate – and the direct and structural forms of violence. Nevertheless, it may seem that *Perpetual peace* and complete peace are possible, moreover without the simultaneous existence of opposing violent conditions. The German philosopher Immanuel Kant offers one of the most thorough answers to achieving perpetual peace. He argues that it is essential for everyone to adhere to a specific law that, although it may seem to limit our freedom, ensures the possibility of coexisting with others and upholding ethical norms. Consequently, constructing and maintaining peace becomes, in Kant's mind, a duty and a deliberate (rational) decision. However, the objective of this article is to analyze whether peace can be achieved by following the moral law, especially when violence and its coexisting forms of racism have created divisions and negatively impacted the sense of peace, belonging, identity, and responsibility.

Ievads

Miers nav pastāvīgs vai mūžīgs. Šķietami, tas ir process, kas norisinās līdzās ar dažādām politiskajām, sociālajām norisēm: konfliktiem, vardarbībām un nemieriem, kariem vai apbruņotiem uzbrukumiem. Miers pastāv vienlaikus jeb līdzās dažādām varas praksēm – iekļaut, izkļaut, pārmācīt, uzraudzīt, kontrolēt, saliedēt, un līdz ar tiešajām un strukturālajām vardarbības formām. Tomēr var šķist, ka mūžīgs miers un pilnīgs miers ir iespējams; var pastāvēt miers, kam līdzās nenorisinās tā pretstata stāvokļi. Vācu filozofs Imanuels Kants (*Immanuel Kant*, 1724–1804) ir sniedzis vienu no aptverošākajām atbildēm mūžīga miera sasniegšanai, proti, ir nepieciešams, lai ikkatrs “pakļautos likuma spaidiem, kas ierobežo mūsu brīvību vien tādējādi, lai tā varētu pastāvēt kopā ar jebkura cita cilvēka brīvību un līdz ar to ar vispārējo likumu” (Kants 2023, 441 (B780)). Miera panākšana un uzturēšana, Kantaprāt, kļūst par pienākumu un apdomātu (racionālu) lēmumu. Tomēr, raksta mērķis ir analizēt, vai šādā

veidā, rīkojoties ar pienākuma izjūtu un pieņemot apdomātus lēmumus, miers ir panākams, it īpaši tad, kad vardarbība un tai līdzās pastāvošās rasisma formas ir radījušas sašķeltību un negatīvi ietekmējušas miera, piederības, identitātes un atbildības izjūtu un izpratni?

Miers – individuālais vai kopējais

Lai arī miera tēma un ar to saistītie jautājumi, par cilvēku dabisko stāvokli, sabiedrības līdzāspastāvēšanu, individuālajām tiesībām, ir plaši aplūkoti filozofijas ideju vēsturē, miers centrālu lomu ieguva attīstoties kara politikām un taisnīga kara pētniecībai, un irenoloģijai (miera teorijām), kas tiek pretstatīta polemoloģijai (kara teorijām) (Šuvajevs 2019, 105). Būtisku pienesumu miera idejas attīstībai ir sniedzis vācu filozofs Imanuels Kants. Kants ne tikai sarakstījis nozīmīgus darbus par prāta, saprāta, spriestspējas kritikām, bet arī pievērsies miera ētikai jeb pēckara taisnīguma jeb tiesiskuma (*jus post bellum*) iestrādnēm. Idejas par miera ētiku parādās tādos darbos, kā “Eseja par dažiem skatījumiem uz optimismu” (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1795), “Tikumu metafizika” (*Metaphysik der Sitten*, 1797) un “Tikumu metafizikas pamatojumi” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1798) (Kants 2024, 75). Tomēr pazīstamākais Kanta darbs, kurā tiek iztirzāti miera īstenošanas ētiskie un sociālpolitiskie aspekti, ir “Mūžīgu mieru” (*Zum ewigen Frieden*, 1. izd. 1795; 2. izd. 1796, Kēnigsberga).

Tomēr kā norādījis šī darba latviešu valodas izdevuma tulkotājs Igors Šuvajevs: “Kanta darba nosaukums ir ironiski divnozīmīgs. [...] Runa ir par vēlējumu, ko Kants patapina no uzraksta kapsētā (latviski analogisks vēlējums ir “Mūžīgu dusu” vai ikvakara novēlējums “Saldu dusu”). Līdz ar to runa ir vai nu par mieru, kas gūstams cilvēku piepūlē, vai arī mieru, ko iespējams atrast kapsētā.” (Kants 2005, 157). Līdzīgs novērojams ir rodams arī analizējot jēdziena *miers* etimoloģiju.

Pievēršoties Konstantīna Karuļa etimoloģijas novērojumiem – *miers* var būt skaidrots ar mierīgo, mēreno, maigo, mīlo, mīksto vai arī pasaulīgo (nozīmes ir atvasinātas no krievu, ukraiņu un bulgāru valodas) (Karuļis 2001, 590–591). Tāpat Karulis apgalvo, ka “[n]ozīmes ‘mīlēt’ un ‘miers’ saistās ne tikai baltu valodās: v. [vācu valodā] *Frieden* ‘miers’ ir no ide. [indoeiropiešu] *pri- ‘mīlēt, saudzēt’” (Karuļis 2001, 590). Sekojoši Kanta minētais *mūžīgs miers* (vācu *der ewige Friede*) var būt saprasts ne tikai kā mūžīgs vai kapa miers, bet mūžīgi mīlētais un saudzētais.

Tomēr mūžīgi mīlētais un saudzētais var būt gan kolektīvs, gan individuāls. No vienas puses – intuitīvi – miers ir kolektīvi piedzīvots stāvoklis. Miers ir kopējs stāvoklis situācijās, kad tiek iesaistītas dažādas sabiedrības grupas, politiskie aktori un valstis, piemēram, likumiski

noteikts politiskais, sociālais valstu pamiers un miera uzturēšana iesaista visus un katru. Kolektīvs miers var būt arī kopīgs pārdzīvojums, kas nav saistīts ar likumiem, politiku un sociālajām dimensijām, bet gan noskaņojumu, kad kaut kas ir aktīvi jāpārtrauc, jāaptur un jāaizmirst. Piemēram, izteikums “miers un bērzeņš¹” vai “punkts un miers” tiek izmantots, lai, šķietami, norādītu uz kaut kā beigām. Lai miers varētu beidzot iestāties, kaut kam ir jāpieliek punkts, kaut kādai ķezai – beigas. No citas puses, miers ir individuāls stāvoklis, kas ir pieejams tikai *man*. Šāda miera izpausme visbiežāk atklājas darbībās vai izteikumos, kad runa ir par personīgo pārdzīvojumu. Izteikumi kā “miers kāda pīšļiem” (runājot par mirušā netraucēšanu) (“Miers kāda pīšļiem” n/d), “dvēseles miers”, “dieva miers”, “prāta miers”, dusa jeb miegs kā miers (“Dusa” n/d), klusums kā miers, u.c., ilustrē dažādus individuālos miera stāvokļus. Abi stāvokļi (kolektīvais un individuālais) ir patstāvīgā mijiedarbībā, tomēr, lai runātu par kolektīvu mieru, ir jāizkopj individuālais miers.

Jau antīko domātāju darbā ieskanas, cik būtisks ir individuālā un sabiedriskā (kopienas) izkopšana. Kamēr nav izkopts individuālais miers, nav iespējams palīdzēt izkopt kopējo mieru. Nedz nosacījumi, kuriem būtu jāseko, nedz izpratne, kas ir un kā uzturēt mieru, nevar būt skaidri, ja tie iepriekš nav apgūti privātajā sfērā.

Piemēram, šāda ideja ir aprakstīta slavenā grieķu filozofa Platona dialogos. Vienā no dialogiem – “Alkibiads I” (Platons 2006), Platons apraksta situāciju, kurā Sokrats, satiekot Alkibiadu, pārrunā jautājumus par māku, zināšanām un rūpēm. Dialoga izvērsumā Sokrats iztaujā Alkibiada spējas mācīt citus cilvēkus, norādot, ka ir iespējams mācīt tikai to, ko cilvēks jau pārzina (*Alch. I. 106d*). Alkibiads tikmēr ir ļoti pārliecināts, ka spēs citiem atēniešiem iemācīt par politiskajiem un sabiedrības notikumiem (*Alch. I. 107c*) – par karu vai mieru, vai citām politiskajām norisēm (*Alch. I. 107d*), neskatoties uz to, ko pats maz zina par šiem jautājumiem. Teksta tālākajā izklāstā Sokrats pārbauda Alkibiada zināšanas par kara/miera un citu politisko norišu jautājumiem, pārliecinoties, vai Alkibiads tiešām ir spējīgs mācīt kaut ko, par ko nekad nav mācījies. Sokrats cenšas secināt, ka nezinot, cilvēks nevar pieļaut, ka kaut ko zina (*Alch. I. 117c*). Tātad, lai runātu un izkoptu kaut ko kolektīvu, ir jāsāk ar individuālā, privātā (vai grieķu *oikos* (mājas/mājpratības) izkopšanu). Taču individuālā, privātā izkopšana ir arī tikumiskā izkopšana. Tas nozīmē, ka, lai panāktu mieru, ne tikai ir jāizkopj mierīgais un mīlētais valstiskā līmenī, bet arī tikums un atbildība, jeb, pēc Kanta ieskatiem, “tas, ko pavēl prāts” (Šimfa 2015, 12n25, 94) individuālajā sfērā. Viss sākas ar sevi pašu vai prātu.

¹ Ir vērts norādīt, ka “bērzeņš” vietā tikpat labi var tikt (un varbūt jāizmanto) “bērzeņš” no “berziens” jeb “ieberziens”. Citādi, autore atzīst, ka ir grūti spriest, kāpēc sarunvalodā biežāk tiek izmantots “bērzeņš” jeb kāda ir konkrētā koka simboliskā nozīme.

Kants piedāvā prātu saprast, kā aktīvu spēju uzlūkot un spriest par lietām, raugoties “nevis uz to, kas notiek, bet uz to, kam pēc taisnības būtu jānotiek” (Kants 2023, 440 (B778)). Līdz ar to, cilvēkiem nevajadzētu būt sarežģījumiem vienoties par līdzīgām, tikumiskām un prātīgām idejām. Tomēr, darbā “Tīrā prāta kritika” Kants ilustrē, ka, tiklīdz notiek viedokļu sadursme, cilvēki bieži vien ir aizspriedumaini un viegli padodas prāta polemikām. Savukārt, ja cilvēki uzlūkotu lietas tā, kā “pēc taisnības būtu jānotiek”, tad “kā gan divi cilvēki var strīdēties par lietu, kuras realitāti neviens no viņiem nevar parādīt īstenā vai arī tikai iespējamā pieredzē” (Kants 2023, 441 (B778)). Kanta atbilde ir viennozīmīga – ir nepieciešama prāta kritika. Tomēr, ja runa ir par miera pieteikšanu un uzturēšanu, tas nozīmē, ka ne tikai ir jābūt individuālai un subjektīvai miera izpratnei, bet tādai izpratnei, kas ir saskaņā ar citu pieredzi vai izpratni par to, kā mieram būtu jānotiek. Šādi lūkojoties uz cilvēku vai sabiedrību ir jāpamana, ka ir būtiska atšķirība starp savu interešu un uzskatu pārstāvēšanu (Šimfa 2015, 242) un vēlmi kopīgi rast patieso lietu atspoguļojumu, lai būtu iespēja attīstīties līdz ar dabas dabisko kārtību. Citādi pretenzijas tiktu atrisināta “tikai ar karu” (Kants 2023, 441 (B779)), jo bez kritikas pazūd arī robežas starp patieso, tikumīgo, individuālo, kolektīvo, prātīgo un pat mierīgo.

Kantam prāts ir būtisks nosacījums pareizu spriedumu veikšanai un kopējo mērķu, morāles noteikšanai, pretējā gadījumā sabiedrībā nav iespēja uz “tiesiska stāvokļa mieru, kad mēs varam risināt savus strīdus tikai *procesa* ceļā” (Kants 2023, 441 (B779–780)). Un ar prāta klātesamību, pat ja viss sākas individuālo lēmumu un spriedumu procesā, individuālai lēmums būs līdzīgs citu prāta veiktajiem lēmumiem, tātad – kopīgi. Kas nozīmē, ka ne tikai individuālais patiesībā jau ir kolektīvais, bet arī kolektīvais jau nosaka individuālās pieredzes. Un šo pieredzi līdzāspastāvēšanai jābalstās vienotā sistēmā – prāta kritikā, tikumu pamatprincipos vai atbildīgu lēmumu pieņemšanā. Tātad spēja saprast, kas ir miers, un prasme praktizēt mieru savā privātajā dzīvē tiešā mērā nodrošinātu, ka cilvēkam ir stingra un ētiska izpratne par mieru, kuru varētu praktizēt kopiena un sabiedrība kā grupa. Papildus, ja “mūžīgs miers” ir drīzāk vēlējums, nekā īstenības raksturojums, tas paredzētu, ka būt brīvam, gādāt mieru, nodrošināt saliedētību – paredz vai nu piepūli, vai arī ignoranci, kas ir ne tikai individuāla, bet arī kolektīva. Miers kļūst par visu mērķi.

Miera pretstati – karš un vardarbība

Kants darbā “Mūžīgu mieru” min, ka šis mērķis ir pienākums, ko cilvēkam “uzliek viņa paša prāts” (Kants 2005, 118; Kants 2024, 42). Līdz ar to, lai īstenotu mieru, ir sākotnēji jāspēj saprast, kā vārdā tiek īstenots miers, kas ir miera mērķis un ko tam vajadzētu mazināt.

Miera ētika jeb ideja par mūžīgu mieru radās kā atbilde kara mazināšanai, jeb – netaisnīga kara apturēšanai, jo pat Kants nenoliedz, ka pastāv attaisnoti kari (Mertens 2012, 242–243). Taču attaisnots karš ir attaisnots tikai līdz brīdim, kad tiek sekots taisnīgiem principiem un dabiskajām tiesībām (Mertens 2012, 244), kas rodami plašajā taisnīga kara teorēmas iestrādēs. Tradicionāli kara ētika jeb taisnīga kara teorēma (*ius bellum*) ir izmantota tam, lai, iespējams, nodrošinātu mieru, mazinot karā radītās sekas un zaudējumus. Taisnīga kara teorēmā tiek nošķirtas trīs teorijas taisnīga kara nodrošināšanai: teorija par taisnīgumu pirms kara (tiesības pirms kara – *ius ad bellum*), taisnīgumu karā (tiesības karā – *ius in bello*) un taisnīgumu pēc kara (tiesības pēc kara – *ius post bellum*) (Rathour 2023; Steinhoff 2021). Katrā posmā ir trīs vai vairāki pamatnosacījumi (Rathour 2023), kas ļauj izvērtēt, vai karš ir taisnīgs un kā mazināt jebkādas sekas. Piemēram, ir jāievēro proporcionalitātes princips (resursu izmantošanai jābūt līdzsvarotai atkarībā no situācijas, cietušo daudzumam ir jābūt saprātīgam), godīguma princips (nedrīkst uzsākt karu bez iemesla vai ar viltus autoritāti), u.tml. Šis taisnīguma atskaņas ir rodamas arī starptautiskajā līgumā “1949. gada 12. augusta Ženēvas konvencija par civilpersonu aizsardzību kara laikā”. Līguma 3. pantā, piemēram, ir minēts, ka ir nepieciešams “jebkuros apstākļos izturēsies humāni, bez jebkādas nelabvēlīgas diskriminācijas pēc rases, ādas krāsas, reliģijas vai ticības, dzimuma, izcelsmes vai materiālā stāvokļa vai jebkuriem citiem līdzīgiem kritērijiem” (“1949. gada 12. augusta Ženēvas konvencija” 2002).

Principā, ja karā iesaistītās puses cenšas ievērot taisnīguma vērtības un pieturas pie vienotas kara taktikas izpratnes, miera panākšanai nevajadzētu radīt problēmas, jo tas ir mūsu prāta uzliktais mērķis, kas mums visiem ir kopīgs. Taču, ja cilvēks nav spriestspējīgs vai ar mieru saprot tikai individuālo labumu, nav iespējams runāt par kopīga miera panākšanu. Vēl jo vairāk, ja indivīdi vai grupas fokusējas uz privāto labumu, bet ne kopīgo un dabiskajā likumā (prātā) noteikto, miers kļūst par ieceri, ko pārņem konflikti un vardarbības klātesamība.

Miera teorētiķis Johans Galtung (*Johan Galtung*) mieram pretstata vardarbību un konfliktu, norādot, ka vardarbības vai konflikta neesamība ir miera pastāvēšanas pamatnosacījums, un miers ir nevardarbīgs process (Galtung 1996, 265). Kanta darbā “Mūžīgu mieru” arī tiek norādīts, ka miera īstenošanai ir nepieciešamas “jebkuras hostilitātes beigas” (Kants 2005, 98; Kants 2024, 17). Attiecīgi, lai runātu par mieru, patiesībā ir jārunā par miera pretstatiem (Galtung 1996, 9). Tomēr, ja Kants ar jēdzienu “hostilitāte” saprastu karadarbību, Galtungs norāda, ka vardarbība ir tikpat plašs un neskaidrs koncepts, cik miers, izšķirot trīs vardarbības līmeņus – individuālo, kulturālo un strukturālo (Galtung 1996, 2), kas savstarpēji atbilst miera līmeņiem – individuālajam, kulturālajam un strukturālajam. Lai arī Galtungs nepiedāvā skaidru rīcības plānu, kā vardarbību varētu conceptualizēt un kā panākt mieru, Galtungs secina, ka visbiežāk šo divu stāvokļu – miera un vardarbības – saplūšana notiek, jo

cilvēki par savu mērķi izvirza personīgos labumus (Galtung 1996, 268). Personīgais labums nenoliedzami ir būtiska ikdienas cilvēka nepieciešamība, taču, vai personīgais labums var kļūt par kopīgo labumu?

Ja nav kopīgā labuma, tad – kā veidot mieru? Kants min, ka “[m]orālais politiķis vadīsies pēc principa: ja valsts satversmē vai valstu attiecībās sastopami trūkumi, kurus nav bijis iespējams novērst, tad pienākums, [...], ir iespējami ātrāk uzlabot satversmi un attiecības un izveidot tās atbildīgi dabiskajām tiesībām pēc parauga, kas skatāms prāta idejā, lai kādus upurus arī nāktos nest viņa patmīlībai²” (Kants 2005, 124–125; Kants 2024, 50). Proti, Kants apgalvo, ka morālais politiķis un pat indivīds, novēršot trūkumus, centīsies ievērot dabiskās tiesības, kur tiesības būtu saskaņā ar racionālo un tīro prātu, nevis personīgo labumu, kas nekādi netiktu attiecināts uz visiem un visu labumu. Tātad miers ir jāveido atbildīgi, saskaņā ar prāta (tūrā prāta) idejām un dabiskajām tiesībām – kas, jāpiebilst, ir tiesības uz brīvību būt, nevis uz brīvību būt noteiktā, juridiski strukturētā, veidā. Runa ir par brīvību, kas visiem racionālajiem sabiedrības locekļiem ļautu īstenot viņu tiesības līdzīgā un ētiski mērenā veidā, proti, runa ir par brīvību, kuru visi var īstenot vienmērīgi līdz ar prāta likumiem (Tomassini 2023, 525, 530). Nevis katrs rīkojas pēc saviem ieskatiem, bet visi rīkojas līdz ar sabiedrībā iestrādātajiem likumiem, izvērtējot savas ieceres, par augstāku vērtību uzskatot sabiedrības nolūkus (Rentmeester 2022, 233). Līdz ar to morālajai rīcība ir jābūt saskaņā ar brīvību un prāta spēju, kas nevis tiek praktizēta izolētībā, bet gan savstarpēji atbilstīgi ar citiem, ļaujot mums būt savu rīcību noteicējiem un izvērtētājiem. Tas skaidri sasauca ar ideju, ka, lai veidotu mieru, saliedētību – ir jāpraktizē atbildība un racionāla spriestspēja. Tātad ētika ir vērsta tikai sev, bet arī citiem. Ne velti Kants, izstrādājot morāles filozofijas teorētisko ietvaru, piedāvā maksimu formulēt atbilstoši cilvēkam, kas ir spējīgs apzināties savu gribu, brīvību un citus sabiedrības locekļus, piesakot: “rīkojies tā, it kā tavas rīcības maksimālai pēc tavas gribas vajadzētu kļūt par vispārēju dabas likumu” (Kants 2020, 39, (para. 421)). Lai arī maksima ir subjektīvs rīcības princips, tas tomēr ir saskaņā ar dabisko nosacījumu, imperatīvu, kā vārdā ar prātu apveltīta būtne rīkotos. Tāpat miers kā mērķis Kantam paredz, ka “nepietiek ar visu atsevišķo cilvēku vēlēšanos [...], nepieciešams, lai *visi kopā* vēlētos šo stāvokli” (Kants 2005, 123–124; Kants 2024, 49). Tomēr, lai panāktu kopību, ir jāidentificē šķēršļi, kas stājušies pretim kolektīvajai izjūtai un kopīgajai mērķtiecībai.

Lai panāktu mieru, morālā apziņa kļūst būtiska. Katram indivīdam būtu jāapzinās, kā mūsu rīcības – tīšas vai netīšas – var kaitēt citiem. Citiem vārdiem, iespējams jāatgriežas pie

² Jaunākajā tulkojumā “patmīlība” ir tulkota kā “savtība”, tātad runa vairs ne tikai ir par sava labuma meklējumiem, bet arī apzinātu vēlēšanos domāt tikai par sevi, neatkarīgi no tā, vai tas ir nepieciešami, vai arī nē. (Skat. Kants 2005, 125; Kants 2024, 50).

Kanta pirmās kategoriskā imperatīva maksimas, un par savu rīcības pamatu jāizvēlas sabiedrības nolūks. Taču mūsdienās nolūku, iespējams, ir grūti definējams, jo, ja konflikts un stereotipi, aizspriedumi un naids, un savtība un patmīlība ir kaut kas dziļi iesakņoties vēsturiskajā un sociālajā telpā, šīs nesaskaņas iesakņojas mūsu sabiedrības kodolā. Raksta turpmākajā izklāstā tiks pievērsta uzmanība jautājumam, kā ir iespējams veicināt mūžīgo jeb mīlošo mieru, ja saliedētības pamatā ir jau klātesoša indivīdu sašķeltība, un kas ir šīs sašķeltības pamatā.

Atbildības prizmas

Raksta izklāstā līdz šim ir aplūkotas mūžīga miera kā mērķa un prāta jeb pienākuma morālās apziņas, un brīvības attiecības. Šo attiecību un arī miera kā mūžīgā stāvokļa pamatā tiek novērots, ka pastāv mijiedarbība starp individuālo un kopējo jeb citiem nepieciešamo. Šķietami, tas paredzētu, ka vardarbības mazināšanai, pārvarēšanai vai pārtraukšanai pietiktu ar morāla indivīda rīcībām, jo, ja visi rīkojas saskaņā ar imperatīva maksimām, nevajadzētu būt grūti pārtraukt vardarbību ciklus. Tomēr, reālā situācija pasaulē ataino, ka morālas rīcības ne vienmēr palīdz pārtraukt nemiera stāvokļus. Līdz ar to jājautā, kam paralēli mērķiem un morālam pienākumam būtu jāpastāv, lai miers būtu iespējams. Raksta piedāvājums ir – atbildība. Praktizēt brīvību, īstenot mieru un veicināt saliedētību paredz būt atbildīgam jeb atbildīgi domāt. Taču arī atbildībai ir savas robežas; vai indivīds var būt atbildīgs par visu un visiem?

Atbildību var izvērtēt no dažādiem skatpunktiem: atbildība kā mērķis, darbība, autoritāte, iespēju robežas, tikums, pienākums, atbildība par rīcībām, vainas piemērošana un saistības (van der Poel 2015, 14). Tas paredz, ka, atbilstoši ievirzei, atbildība ir vai nu uz priekšu vērsta, vai arī atpakaļ-vērsta (van der Poel 2015, 14–15). Tātad īstenotā atbildība var gan ietekmēt vērtējumu par to, kas ir darīts, īstenots vai teikts, gan noteikt nākotnīgās rīcības un aizspriedumus, un vardarbības klātesamību nākotnē. Tomēr, kurš īsteno atbildību? Lai arī atbildība var būt absolūta un visiem piemērojama, balstīta uz sekām, izpratni par pareizo un nepareizo vai šķietami aprēķināma (pēc pāridarījuma, zaudējuma, labuma (kopēja vai individuāla)) (van der Poel 2015, 19), rakstā aicinu palūkoties uz atbildību kā to, kas ir jāīsteno apdomāti, apspriesti jeb racionāli, bet ne vienmēr individuāli.

Ja morālais ir prāta un dabas noteiktais, tad viss, kas ir noticis bez prāta aktīvas iesaistes, nevar tikt attiecināts uz domājošo. Attiecīgi – indivīds nav atbildīgs par, piemēram, savas valsts vēsturiskajām izdarībām, tāpat indivīdu kopa nav atbildīga par savu iesaistīšanos procesā, kas, iespējams, jau sistemātiski tā pamatā ir bijis netaisnīgs vai nevēlams un ar negatīvu ievirzi

(Miklosi 2016, “4”³). Tāpat, ja par kaut ko nav iespēja būt atbildīgam, tad tas nav arī kaut kas apstrīdams vai maināms. Ja indivīds rīkojas pamatojoties uz aizspriedumiem – viņš nevar būt atbildīgs par to, jo tā nav bijusi apdomāta rīcība. Kants norāda, runājot par konfliktu un cilvēku tieksmi pārstāvēt savus viedokļus, neatkarīgi vai tie ir patiesi, vai nē, sabiedrībā, risinot sašķeltību, “[n]av arī prātīgi kliegt par kādu pārdrošu apgalvojumu briesmām vai pārdrošiem uzbrukumiem lietām, kas jau iemantojušas publikas lielākās un labākās daļas piekrišanu, jo tas nozīmē piešķirt [šiem uzbrukumiem] svarīgumu, kāda tiem nemaz nav” (Kants 2023, 442 (B781–B782)). Tas nozīmē, ka apgalvojums ir kaut kas vēl neapdomāt, nepamatos un tas nav ieguvis prāta pārliecības patiesumu. Un, tā kā apgalvojums ir nepilnīgs vērtējums, tad par to cilvēks nevar būt atbildīgs (Benzenberg 2024, 20), un citiem nevajadzētu tam piešķirt patiesuma vērtību. Attiecīgi, lai mazinātu uzskatu konfliktu, nevis ir jāveicina jauna viedokļu sašķelšanās un jāpauž iebildumi pret, bet jāpievēršas būtiskajam – nevis aizspriedumiem un apgalvojumiem, viedokļiem (Kants 2023, 476–477 (B849–B851)), bet gan cilvēku vērtību sistēmām, ticībām, tam, par ko cilvēks tik tiešām var būt atbildīgs. Mērķis ir panākt vienprātību vai satiecību, tiecoties pāri jeb ļaujot prātam pārvarēt dabas noteikto nesatiecību (Šimfa 2015, 182, 182n742, 183), nevis pievēršoties aplamībām, bet tam, kas var vienot cilvēkus, proti, dabas likumā noteiktais.

Tas gan nozīmē, ka vardarbīgas vai nepieņemamas rīcības veicējs arī var būt potenciāli atbildīgs. Kants min, ka “[j]ebkurš cilvēks, pat lielākais ļaundaris, ja vien viņš vispār radis lietot prātu, kad viņam min piemērus par nolūku godīgumu, noturīgumu sekošanā labām maksimām, līdzdalību un vispārēju labā gribu [...], protams, vēlētos, lai arī viņš varētu būt tā noskaņots” (Kants 2020, 68 (para. 454)). Lai arī Kants uzsver prāta un morāles, imperatīva saikni, konkrētais citāts izceļ, ka arī cilvēki, kas rīkojas ļaunprātīgi var būt apzinīgi, tiekties uz morāliem tikumiem. Bet noskaņojumam un izpratnei par morālo līdzās ir jābūt skaidrai apziņai par sekām un pretējību iespējamību. Tātad atbildība, spēja būt atbildīgam par savām ticībām un to ietekmi uz citiem, ir būtisks kanāls, kas ļautu saprātīgajam cilvēkam rīkoties ne tikai saskaņā ar imperatīviem un prāta likumiem, bet izprast rīcību, ideju, aizspriedumu ietekmi. Taču tas nozīmē, ka atbildīgs cilvēks ir arī cilvēks, kurš ir spējīgs rīkoties pretēji labajam, morālajam un pieņemtajam (Kittle 2024, 3, 16). Cilvēkam ir jābūt stabilai izpratnei par to, kas ir morālais, un apziņai, kā to panākt vai kā to nedarīt, proti, kas jādara, lai panāktu pretēju rezultātu.

Zināšanu kopa un morālā kompetence ir nepieciešams nosacījums, tomēr vai šī kompetence ir iegūstama nepraktizējot atbildību? Jo bez atbildības, it kā, no vienas puses,

³ Piebilde, konkrētā avota lapu paginācija ir izmantota sekojot dokumenta lapu numerācijai, tomēr dokumentā ir minēts, ka numerācija nav izmantojama citēšanas nolūkiem, attiecīgi, citētā raksta fragmenta nodaļa ir “The Political Conception”.

vadošais elements var būt daba, bet, no otras puses, pazūd mērķtiecība, kāpēc domāt par sevi un citiem. Jābūt kaut kādai sistēmai un struktūrai (de Haan 2022, 5–6), kas iekustina nepieciešamību pēc maksimām, imperatīviem un prāta likumiem tad, kad dabas un prāta likumi nespēj reālajā situācijā ietekmēt cilvēku rīcības un izdarības un kad ir klātesoši rasisma un izklājušu prakšu stereotipi, kurus cilvēki neuztver kā morāli nozīmīgus aspektus.

“Pārliecība par” un “neiecietība pret”

Pārliecība par kaut ko un ticība noteiktām lietām sākotnēji var šķist, ka pārstāv visu sabiedrības locekļu intereses, vai pat tiek īstenotas kopēju mērķu vārdā. Pat kategoriskais imperatīvs un tā maksimas var būt izmantotas, lai iestrādātu kolektīvu mērķi. Tomēr kopīgais var tikt īstenotas ar negatīvu vai savtīgu nolūku. Līdz ar to “pārliecības par” savā būtībā ir negatīva nostāja – balstīta izslēgšanā, izklāušā, noraidīšanā vai citādā atsvešināšanā. Protams, tas kaut ko arī iekļauj un apkopo, tomēr tāpēc indivīdam ir jābūt atbildīgam par savām pārliecībām un ticībām, jo tās nav viennozīmīgi pozitīvas un iekļaujošas. Šis novērojums ļauj sašaurināt rakstā aplūkoto problēmu. Runa ir ne vairs par pienākuma izjūtu, pieņemot apdomātus lēmumus, lai sasniegtu mieru, bet gan par klātesošo sašķeltību un negatīvitāti, kas iemiesojušās idejās par *īsto* mieru, *pareizo* piederību, *pieņemamo* identitāti un atbildības izjūtu. Lai sasniegtu mieru, ir jāpārdomā savu pārliecību ietekmju sfēras.

Galvenā problēma ir pārliecība jeb nostāja, kas pēc būtības ir kaut kas nepieejams citiem. Tādējādi arī piesaistītās vērtības par *pareizo* un *mūžīgo* ir subjektīvas. Protams, ja cilvēks ir racionāls, tad ar to nebūtu problēmas, tomēr, kā norādīts raksta izklāstā, tā ne vienmēr arī ir, cilvēki mēdz veikt neapdomātus un neapsriestus lēmumus. Un, ja cilvēkam ir pārliecība par kaut ko, kas ir stingra un nemainīga, tā nevis rada iespēju dialogam, bet gan konstruē jau noteiktu ideju par to, kā lietām ir jānotiek; miers kļūst par ideju kara lauku. Jo stingrāk mēs turamies pie šiem nemainīgajiem uzskatiem, jo mazāk vietas paliek niansēm, elastībai vai savstarpējai izaugsmei. Attiecīgi, pienākums, rīcība saskaņā ar prāta likumu un pieņēmums, ka kategoriskais imperatīvs ir pašpietiekams, šķietami, ignorē ideju, ka pārliecību īstenošanai un pienākumiem ir jābūt saskaņotam ar skaidriem likumiem (Tomassini 2023, 536). Nevis viss ir jāatstāj racionālā cilvēka rokās, bet gan ir jābūt skaidriem spēles lauka noteikumiem, kur “pārliecības par” var tikt mainītas un apzinātas.

Pārliecība un pārliecināšana ir nepilnīgas zināšanas, kurām tiek piedēvēta konkrētība un pat patiesuma vērtība (Benzenberg 2024, 6–7). Pārliecība par kaut ko, ticība noteiktām lietām un idejām veido mūsu morālo kompasu. Tomēr šīs pārliecības nav tikai vērstas uz iekšu, mūsu personīgajiem pārdzīvojumiem un pieredzēm, tās tiešā mērā ietekmē arī apkārtesošos cilvēkus.

Tāpēc, lai cilvēks varētu patiešām rīkoties tā, lai īstenotu rīcības, kas būt labvēlīgas citiem, ir jārunā par to, kas ir cilvēku tiesā, brīvprātīgā kontrolē, ciktāl cilvēks var patiešām pārdomāt potenciālo negativitātes aspektu (Benzenberg 2024, 8). Citādi, tam, kas paliek nepārdomāts, neparedzēts, nepamatots, tam jābūt izvērtētam pamatojoties skaidros noteiktos principos, likumos, ja ne pat skaidrā izpratnē par to, kam ir jābūt mieram un atbildības mērķim. Jo, pretējā gadījumā – neapdomātais tā arī var palikt pārliecību līmenī un nemainīties.

Bet aktors var īstenot morālas, apdomātas idejas tikai tad, kad tam ir iespēja apgūt morālās zināšanas (de Haan 2022, 5). Ir jābūt ne tikai spējai rīkoties morāli, bet jābūt zināšanām, kas ļautu rīkoties pretēji (Kittle 2024). Bez iespējas attīstīt savu morālo spriedumu un pārliecību rāmi, bez apziņas, kā kaut kas kļūst negatīvs un tāpēc izkļaujošs, vardarbība un tās potenciālā klātesamība ir neizbēgama un strukturāli iemājojusi visās dzīves, ikdienas sfērās. Morālās zināšanas par rīcību nav tikai zināšanas par to, kas ir saskaņā ar prāta likumu, labs vai slikts (de Haan 2022, 5), tām ir jābūt par ietekmēm, iespējām un rezultātiem, ko šīs zināšanas var radīt vai negatīvi izkļaut. Protams, indivīds nav spējīgs apzināties visu, tāpēc atbildības īstenošanai ir jāiesaista citi, pieņemti likumi, kas ļauj, pirmkārt, cilvēkus vērtēt kā atbildīgus par savām pārliecībām, un, otrkārt, attīstīt savas pārliecības, morālās zināšanas. Tiek pieņemts, ka indivīds var arī nekad nezināt, kas ir pareizi, tātad sabiedrībai vai kopienai ir jābūt kā vienam no tiem elementiem, kas šo indivīdu vada un ļauj viņam pašam attīstīties.

Tātad mērķis sasniegt mieru ir iespējams tad, kad pārliecības, kuru pamatā ir negatīvie aspekti, ir maināmas un apzināmas. Šo pārliecību nepilnību vai negativitātes apzināšanās jāveicina attiecībās ar citiem, bet nevis tāpēc, ka cilvēkus vieno viens prāta likums, dabas likums vai pieejama kopīga morāles izpratne, bet tāpēc, ka citi spēj sniegt nepieciešamās zināšanas, lai paplašinātu un saprastu morālo kompasu. Atbildība kļūst par nosacījumu, jo atbildība par savām pārliecībām ir izvērtējama no ārpuses – citi ir spējīgi apgalvot un pamatot, kā noteiktā pārliecība ir bijusi aizskaroša pret citu, un īstenota nesaskaņā ar pieņemtajiem likumiem vai prāta imperatīviem.

Noslēgums

Tā kā miers ir kaut kas mainīgs, un viedoklis par pareizo miera stāvokli var atšķirties kā individuāli, tā kolektīvi, tad, šķietami, mieram kā morālai kategorijai ir cieša saikne ar prāta likumu kā kopīgu sabiedrības mērķi. Tomēr, tāpēc ka cilvēkiem var būt dažādas pārliecības par miera patieso iedabu, kas ne vienmēr ir racionāli apdomāta, saskaņā ar prāta likumiem, maksimām vai imperatīviem un ētiskiem likumiem, līdzās ir jāpastāv kaut kam, kas var ļaut ne tikai paļauties, ka indivīds būs spējīgs izvērtēt miera iespējamību un savu pārliecību

nesaskaņotību, bet iesaistītu arī citus. Nekas nepastāv izolētībā no sabiedrības vai citiem, tātad jāpastāv individuālā un kolektīvā saskaņai. Viena no versijām, kas tiek pieteikta rakstā, lai norādītu, kāpēc mūžīga miera ideja ir neaizsniedzama un kas ir pastāvošās sašķeltības pamatā, ir iemesls, ka cilvēku pārliecības var būt savstarpējā neskaņā un izkļaujošas. Tātad ir nepieciešama atbildība kā papildus nosacījums, lai maz runātu par kopīgiem sabiedrības mērķiem. Atbildība paredz spēju izvērtēt gan individuālo savu pārliecību ietekmi, sekas, gan iesaista citus, kas var veikt spriedumus par pārliecību vai neracionālo rīcību un pāridarījumiem. Rezultātā atbildība ļaus attīstīt morālās zināšanas, jo, lai būtu morāls, lai neaizskartu citus, būtu jāpazinās, kā pretējie stāvokļi tiek īstenoti, vai kas tie ir. Taču, ja viss notiek tikai saskaņā ar prāta likumu, tad tiek nepamanīts, ka bieži vien indivīdi var pieļaut būtiskas kļūdas vai pārsteidzīgus lēmumus. Tātad individuālajam ir jābūt arī kolektīvajam, nevis prāta dēļ, bet kopīgās izaugsmes dēļ, un šādas sabiedrības pamatā kopīgs likums, morālo zināšanu pārsprīde un attīstība kļūst par visu pamatu. Attiecīgi, iespējamā vardarbība, pārliecību izkļaujošais aspekts kļūst mazināms, jo ikviens tiek iesaistīts sarunā par kopīgajiem mērķiem, kopīgiem pārdzīvojamiem, noris diskusija par pārliecību patiesumu, īstenojamību un saskaņu.

Konferences raksts izstrādāts ar projekta “Sabiedrības saliedētības vektori: no saliedētības ap valstsnāciju (2012–2018) uz saliedēto pilsonisko kopienu valsts, sabiedrības un indivīdu drošības labā (2024–2025)” (Nr. VPP- KM-SPASA-2023/1-0002) atbalstu.

Bibliogrāfija

- “1949. gada 12. augusta Ženēvas konvencija par civilpersonu aizsardzību kara laikā”. *Likumi.lv*. Publicēts: *Latvijas Vēstnesis*, 60, 19.04.2002. Pieņemts: 12.08.1949. Pieejams: <https://likumi.lv/ta/lv/starptautiskie-ligumi/id/565> (14.05.2024.)
- Benzenberg, C. (2024). Room for responsibility: Kant on direct doxastic voluntarism. *Inquiry*, pp. 1–24. DOI: 10.1080/0020174X.2024.2379889
- D'Souza, J. F., & Adams, C. K. (2016). On Measuring the Moral Value of Action. *Frontiers of Philosophy in China*, 11 (1), pp. 122–136. Pieejams: <http://www.jstor.org/stable/44157802>
- de Haan, N. (2022). Collective Moral Agency and Self-Induced Moral Incapacity. *Philosophical Explorations*, 26 (1), pp. 1–22. DOI: 10.1080/13869795.2022.2086994
- “Dusa”. (n/d). *tezaurs.lv*. Pieejams: <https://tezaurs.lv/dusa:1> (14.05.2024.)
- Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: International Peace Research Institute.
- Kants, I. (2023 (2011)). *Tīrā prāta kritika*. Tulk. Kūlis, R. Rīga: Zinātne.
- Kants, I. (2005). *Kas ir apgaismība?* Tulk. Šuvajevs, I. Rīga: Zvaigzne ABC.
- Kants, I. (2020). *Tikumu metafizikas pamatojums*. Rīga: Zinātne.
- Kants, I. (2024). *Mūžīgu mieru*. Tulk. Šuvajevs, I. Rīga: Zvaigzne ABC
- Karulis, K. (2001). *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots.
- Kittle, S. (2024). Moral Responsibility and General Ability. *Inquiry*, pp. 1–27. DOI: 10.1080/0020174X.2024.2374450
- “Miers kāda pīšļiem”. (n/d). *tezaurs.lv*. Pieejams: <https://tezaurs.lv/mwe:407148> (14.05.2024.)
- Mertens, T. (2012). Kant and the Just War Tradition. In: Justenhoven, H. & Barbieri, W. Jr. (Ed.) *From Just War to Modern Peace Ethics*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 231–248. DOI: 10.1515/9783110291926.231

- Miklosi, Z. (2016). Collective Responsibility and the Scope of Justice. *Ethics & Global Politics*, 9 (1). DOI: 10.3402/egp.v9.30541
- Platons. (2006). Alkibiads Pirmais. Grām.: *Dialogi*. Tulk. Feldhūns, Ā. Rīga: Zinātne, 85.–144. lpp.
- Rathour, M. (2023). Post War Justice: Jus Post Bellum for Just War and Peace. *Ethics in Progress*, 14 (1), pp. 24–45. DOI: 10.14746/eip.2023.1.2
- Rentmeester, C. (2022). Kant's Rational Freedom: Positive and Negative Peace. In: Lal, S. (Ed.) *Peaceful Approaches for a More Peaceful World*. Leiden: Brill, pp. 230–238. DOI: 10.1163/9789004507227_012
- Steinhoff, U. (2021). *The Ethics of War and the Force of Law. A Modern Just War Theory*. New York & London: Routledge.
- Šimfa, E. (2015). *Ētikas un antropoloģijas attiecības Imanuela Kanta filozofijā: morālā un pragmatiskā antropoloģija*. Promocijas darbs. Darba vad. R. Kūlis. Rīga: Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultāte.
- Šuvajevs, Igors. (2019). Karš psihoanalītiskajā izgaismojumā. Grām.: *Rūpes par dvēseli*. Rīga: Zinātne, 105.–142. lpp.
- Tomassini, F. (2023). Right, Morals and the Categorical Imperative. *Kant-Studien*, 114 (3), pp. 513–538. DOI: 10.1515/kant-2023-2030
- van der Poel, I. (2018). Moral Responsibility. In: van de Poel, I., Royakkers, L. & Zwart, S. D. (Eds.) *Moral Responsibility and the Problem of Many Hands*. New York & London: Routledge, pp. 12–49.

