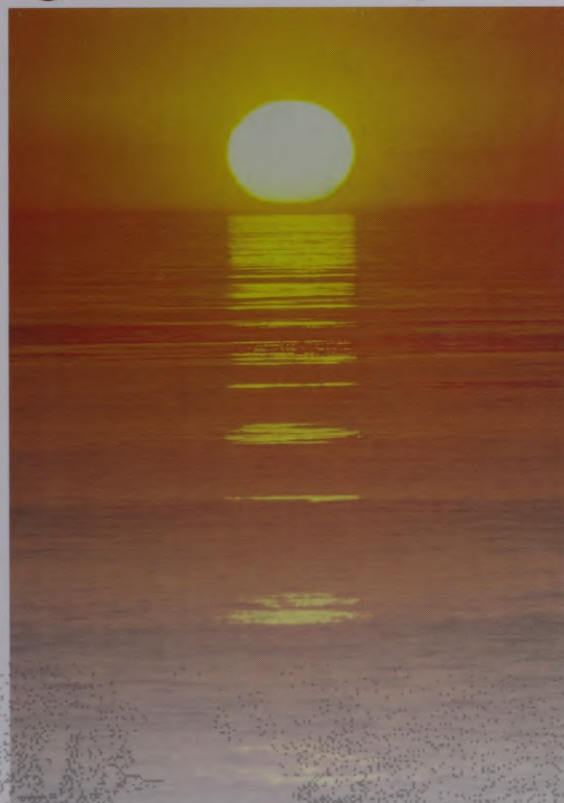


Igors Šuvajevs



**Filosofija
kā dzīvesmāksla**


2007-4

L 218

L
1

Igors Šuvajevs

Filosofija kā dzīvesmāksla

 ZVAIGZNE

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

0307043150

101/149 (075.4)
Šu 001

Igors Šuvajevs
FILOSOFIJA KĀ DZĪVESMĀKSLA

Vāku noformējis *Eduards Groševs*
Uz 4. vāka izmantota *Katrīnas Šuvajevas* fotogrāfija
Redaktors *Aigars Cinis*

Apgāds Zvaigzne ABC, SIA,
K. Valdemāra ielā 6, Rīgā,
LV-1010. Red. nr. S-679.
A/s Preses nams

© Igors Šuvajevs, 2007
© Apgāds Zvaigzne ABC, 2007
ISBN 978-9984-37-911-1

Satura rādītājs

Priekšvārda vietā.....	4
Dzīvojamā filosofija.....	8
Atgūstamā mīlestība.....	30
Neciešamās ciešanas	49
Ķermeņa efekts	62
Varas ielogā.....	76
Blēdīgā atzīšanās	94
Melu valdzinājums.....	108
Smieklīgā patiesība.....	121
Būt pašam	142

Priekšvārda vietā

Priekšvārdus parasti mēdz rakstīt, pabeidzot grāmatu. Tajos neiztikt bez tukšvārdības vai zināma deklarativisma. Apelējot pie iedomāta lasītāja, tiek pamatota pozīcija, iezīmēts nodoms un piedāvātā teksta žanrs, izklāsta veids. Pēdējā laikā pieņemts priekšvārdos norādīt arī novitāti, svarīgumu zinātniskajā, skološanas vai ekonomiskajā saimniecībā. Nereti priekšvārdos tiek sniegts pārskats par izklāstīto, lai atvieglinātu lasīšanu, ļautu orientēties teksta izkārtojumā. Nav noliedzams, ka tas ir noderīgi, taču šoreiz centīšos iztikt bez tā visa. Tā vietā minēšu dažas pārdomas saistībā ar piedāvājamo grāmatu.

Šī grāmata ir sava veida pēdējo gadu meklējumu un pārdomu kopsavilkums. Un tas nenovēršami paredz, ka ne jau viss tiek pateikts, ja vien to vispār ir iespējams veikt. Taču tas ļauj novērtēt padarīto un pārdomāt, kāpēc tas vispār ir darīts un turklāt vēl piedāvāts citiem. Tātad – kāpēc šāds kopsavilkums? Iemesls ir gauži vienkāršs – vēlējos saprast, ko pats esmu vai neesmu sapratis. Pie sevis jau var daudz ko domāt, taču tikai izklāstā top redzams, kas un kā ir saprasts. Vienlaikus kopsavilkums ir atskaite, turklāt divējā nozīmē. Tā ir atskaite par paveikto, un tā ir atskaite, iezīmējot stāvokli, kas ļauj turpināt darbu. Tā ka atskaite ir ne tikai par bijušo, bet arī nākamo. Tāpēc, rakstot šo grāmatu, nācās balansēt uz robežas starp paveikto un to, kas tiek darīts patlaban. Dažkārt pat radās izjūta, ka labāk likt mieru paveiktajam, noietais ceļš nešķīta saistošs un reizumis pat nespēju to atsaukt atmiņā. Brīžiem šī izjūta liecināja, ka rakstīt šo darbu jau ir par vēlu. Tomēr bija arī skaidrs, ka, neuzrakstot to, no pagājušā netikt vaļā.

Bet kāpēc to visu vēl piedāvāt citiem? Arī šajā gadījumā iemesls ir ne mazāk vienkāršs. Man nenāk ne prātā, ka esmu zinošais un saprotu pat to, par ko rakstu. Grāmata tiek piedāvāta citiem, lai palīdzētu sev tikt skaidrībā. Un tas ir iespējams tikai sarunā ar citiem, lai kā arī tā izpaustos. Tiesa, piedāvājumā acīmredzot ievijas vēl viens iemesls, proti, sarunbiedra nepieciešamība. Katrā ziņā grāmata to nodrošina vismaz neklātienē un, ja veicas, tad arī klātienē. Tāpēc nevar noliegt, ka, piedāvājot grāmatu, tiek pieļauts, ka tajā risināmos jautājumus varētu risināt arī citi, ka par tiem būtu vērts diskutēt. Taču pēc grāmatas uzrakstīšanas tās autors jau ir cits, tāpēc minēšu dažus apsvērumus, kas radušies pēc tās pārlasīšanas.

Jau minēju, ka šī grāmata ir sava veida kopsavilkums vai atskaite, tāpēc dažu tematu neizvērstību var atrunāt ar to, ka tos ir plānots iztirzāt citos darbos. Pārdomu vadmotīvs, ja tā var izteikties, ir cilvēka kailā dzīvība, tas, kas ar to mūsdienās tiek darīts vai ko viņš pats ar to dara. Taču tiešs tā iztir-

zājums saistībā ar patības un politiskajām tehnoloģijām tiks piedāvāts darbā “Kailā dzīvība”. Risinot šo jautājumu šajā grāmatā, tiek norādīts uz filosofiju, kas ļauj pašam veidot savu dzīvi un saprast notiekošo. Šim nolūkam tiek izmantots vēsturisks atskats, taču tas nenozīmē, ka grāmata ir historiogrāfisks pētījums. Šo atskatu varētu vēlēties plašāku un izvērstāku, taču to ir iespējams gūt norādītajos pētījumos, kurus pārstāstīt šajā grāmatā nešķīta piemēroti. Tieši tāpēc ne vienmēr ir skaidroti arī izmantotie jēdzieni vai koncepti, kaut gan principā tos nemaz nav tik grūti izprast.

Filosofija pastāv dažādos veidos, tiek runāts par dažādām tās skolām vai virzieniem. Kuru skolu vai virzienu pārstāvu pats? Godīgi sakot – neko negrastos pārstāvēt. Grāmatā ir par to, ko spēju saprast kā filosofiju un kas man šķiet jēdzīga, taču nenoliedzu citas filosofijas vai to izpratnes. Šī filosofija Rietumos jau izsenis ir dēvēta par dzīvesmākslu, un mūsdienās ir vērojama tās renesanse. Runa ir par dzīvojamu filosofiju, kurā teorija ir sajūgta ar praksi. Iespējams, ka apzīmējums “dzīvesmāksla” tiks nodeldēts un pēc kāda laika šādi dēvēta filosofija nešķītīs pievilcīga. Taču pagaidām tas tā nav, gluži pretēji, dzīvesmākslas popularitāte liek šādi dēvētu dzīvesvedumu nošķirt no filosofijas kā dzīvesmākslas. Grāmatā tiek likts uzsvars uz to, kas šķiet pietiekami neuzsvērts. Filosofijā cilvēks tiek uzvedināts būt, nevis vienkārši aprakstīta viņa būtība, tāpēc dzīvesmāksla drīzāk ir māksla būt. Vienlaikus šī filosofija ir tehnika, kas to nodrošina. Tas, kā arī “būt” dimensijas uzsvēršana ļauj runāt par šo filosofiju kā par nerakstītu, nepasakāmu mācību. Tā drīzāk ir demonstrējama, nevis pierādāma. Līdz ar to laikam tā nav iespējama kā sistēma, tāpēc šī filosofija ir ne tik daudz filosofija, cik filosofēšana. Parādīt filosofiju kā dzīvesmākslu ir iespējams pamatīgāk un pārliecinošāk, nekā tas ir izdarīts šajā grāmatā. Tāpēc, ja vien liktenis ļaus, izmantojot stoa filosofijā iecienīto izteikumu, mēģināšu to izdarīt sarunā ar Epiktētu, t.i., šajā sarunā tapušu grāmatu.

Filosofijā kā dzīvesmākslā runa ir par ikdienišķo, par to, kas var interesēt ikvienu. Un tas atveidojas arī šajā grāmatā. Kas ir mīlestība, ciešanas, meli, vara? Kā tas iekļaujas cilvēka dzīvē? Kāda nozīme ir ķermenim, un ko nozīmē būt pašam? Kāda nozīme ir tradicionāli piesauktajām vērtībām vai dzīvesvedumiem? Tiktāl izlasījušais šo jautājumu risinājumus atradīs grāmatas pamattekstā, taču jau tagad var norādīt uz to trūkumiem. Daži gan no tiem ir pieļauti apzināti, taču tas nenozīmē, ka tāpēc tie pārstātu būt trūkumi.

Runājot par mīlestību, tiek norādīts, ka tā acīmredzot sakņojas pašmīlestībā. Taču pašmīlestības individuālā veidošanās netiek aplūkota, arī pašdraudzības un draudzības tematika ir tikai ieskicēta. Mīlestība tiek skatīta kā darbs, kas sajūgts ar erotiku, proti, dzemdināšanu skaistajā, taču tās saistība ar miesisko netiek iztirzāta. Tiek norādīts uz mīlestības kļūmo

izpratni, taču mīlestības un pašmīlestības izpratne kristietībā ir pelnījusi plašāku aplūkojumu. It īpaši tas sakāms par cilvēkmīlestības rašanos un pieļaušanu kristietībā, kas principā ir Dieva mīlestības apliecinājums, cilvēciskajās attiecībās pieļaujot vien utilitāru mīlestību. Nenāktu arī par ļaunu izpētīt, kā tuvākā mīlestība tiešām transformējas par tā mīlēšanu, nevis pievēršanu Dieva mīlestībai. Mīlestība ir izteikti rietumniecisks fenomens, tāpēc būtu vēlams aplūkot arī citās kultūrās un dzīvespasaulēs pastāvošās attiecības, jūtas, vēlmes un iekāres, kas nedomājot tiek nosauktas par mīlestību.

Aplūkojot ciešanas, to vēsturisko pastāvēšanu un attieksmi pret tām, prasīt prasās budistiskā skatījuma analīze. Iespējams, ka nenāktu par sliktu budisma un stoa filosofijas salīdzinājums. Skatot ciešanu sajūgtību ar valodu un iekļautību kultūrvēsturiskajā kontekstā, tiek veikts tikai pirmais solis, noskaidrojot ciešanas, sāpes un slimības, to nozīmi cilvēka dzīvē. Detalizētāk būtu analizējama arī resentimenta, resentmentālo reakciju nozīme un vieta dažādos dzīvesvedumos. Plašāk varētu izvērst ciešanu un sāpju saistību ar ķermeni. Savukārt, aplūkojot ķermeni, pamatīgāk varētu skatīt tā seksualizēšanu, iekāru un divdzimumības iestrādi. Ķermeņa un miesas nošķirums gan ļauj norādīt uz to attiecībām, taču bez pienācīgas uzmanības ir atstāta sociālo, politisko ķermeņu pastāvēšana. Norādot uz miesu civilizēšanu, to izmantošanas tehnikām, netiek izvēsta miesīgās patības problemātika.

Risinot varas jautājumu, kā varas modelis tiek aplūkots koncentrācijas nometne un rekristianizācijas procesā izstrādātā atzīšanās, nožēlošanas procedūra. Tiek piedāvāta savā ziņā ideāltipiska shēma, kas būtu bagātināma ar reģionāli variablu vēsturisko materiālu. Plašāk būtu skatāms rasistiskais diskursus, kas varbūt iekļaujas tā sauktajā higiēniskajā diskursā vai pastāv līdztekus tam. Iespējams, ka rasisms mūsdienu cilvēkā ir iezīdies daudz pamatīgāk, nekā viņš ir gatavs un spējīgs to apzināties. Savukārt higiēniskajā diskursā, nenoliedzot tā pozitīvos rezultātus, kļūst iespējams kairināmais un pārķairināmais cilvēks, taču par vēlamo vai pieļaujamo robežu netiek runāts. Koncentrācijas nometnes mūsdienu lielā izplatība acīmredzot veicina sabiedrības kriminalizēšanos vai sabiedrības un tā sauktās kriminālās pasaules saaugšanu. Tomēr šī norise ir diezgan neskaidra, kaut gan ikdienā tās izpausmes nemaz nav tik neskaidras, neraugoties uz skaistu un cēlu vārdu piesaukšanu. Iespējams, ka ierastie izprašanas līdzekļi un apzīmējumi neļauj ieraudzīt acīmredzamo.

Problemātizējot melošanu, tiek skatīts melīgums zinātnē un mākslā. Tiek aplūkots samelstais (piemēram, personība, kolektīvs), taču principā tas ir minēts mulсноši maz. Netiek skatīts arī melīgums reliģijā, bet melīgums politikā tiek vien pieminēts. Tam ir vienkāršs izskaidrojums. Rakstīt vai runāt par meliem tā sauktajā lielajā politikā un tās politiķu melšanu ir lieki, tāda ir šī nodarbošanās un šo darbinieku darbošanās. Melošana gandrīz vai kļūst

par dzīves uzdevumu, pamatojot to ar valsts noslēpumu neizpaušanu vai sabiedrības interešu aizstāvēšanu. Savukārt reliģijā nav nekā melīga, tajā nekad netiek melots, jo īpaši jau atklāsmes reliģijā. Saistībā ar melošanu tiek aplūkots politikorekturns, norādot gan tikai tā ģenealoģisko cilmi. Meli nepavisam nav patiesības pretstats, tie ir patiesīguma jeb tiešas un atklātas valodas, proti, parrēšijas pretstats. Parrēšijas fenomens ir ieskicēts, taču būtu vēlams detalizētāk izsekot tā transformēšanos kristietībā un pastāvēšanu mūsdienās.

Tomēr Diogena un Ničes kinismā šī tiešā un atklātā valoda gūst uzskatāmu atveidi. Vienlaikus viņu filosofēšana ir arī uzskatāms dzīvojamās filosofijas piemērs. Šī filosofēšana, protams, ir atšķirīga, taču tajā ir arī kopējais, kas ļauj runāt par vērtību pārvērtēšanu, eksistenciālu un diaitētisku redukciju, smieklu mākslu. Skaidrs, ka gan viens, gan otrs domātājs ir pelnījis plašāku aplūkojumu, taču grāmatā ir rakstīts ne tik daudz par viņiem, cik par smieklīgo patiesību, ko parasti iemanās aizmirst. Šī patiesība ir par to, ka filosofija ir dzīvojama, apliecināma ar sevi pašu. Tāpēc arī grāmatas noslēgumā ir runa par to, ko nozīmē būt pašam. Šajā sadaļā var saskatīt visvairāk trūkumu. Nav skatīts, kā šis "būt pašam" savijas ar būšanu, izpaužas miesīgajā patībā vai saaug ar to. Saistībā ar miesīgo norisinās ne tikai pieaugšana, bet arī novecošanās, taču tas, ko nozīmē būt pašam šajās norisēs, netiek skatīts. Trūkumus bija iespējams mazināt, taču šī sadaļa ir atstāta tāda, kāda tā ir. Tā ir tāda, kaut gan varētu aprādīt Heidegera izstrādnes vai minēt tā saukto mistiķu vai dzenbudisma atziņas. Tā ir tāda principā divu apsvērumu dēļ. Pirmkārt, neesmu pārliecināts, ka patlaban īsti spēju un protu rakstīt par šo tematu. Otrkārt, šo tematu grasos iztīrīt, izmantojot Platona antropoloģiju. Bet viņam, kā zināms, tādas antropoloģijas nemaz nav. Arī par to grāsīšanos nav visai pareizi, jo to daru prosemīnārā par Platona antropoloģiju, kas varbūt noslēgsies ar grāmatas sarakstīšanu.

Grāmatā ir vēl daži trūkumi. Ne vienmēr ir bijis iespējams atsaukties uz darbu izdevumiem oriģinālvalodā, tāpēc esmu paļāvies arī uz tulkojumiem. Tekstu klasisko, akadēmisko izdevumu gadījumā esmu izmantojis vispārpieņemto atsauču sistēmu, īpaši neuzrādot izdevumus. Taču, pastāvot izdevumam latviešu valodā, esmu to norādījis, kaut arī ne vienmēr esmu citējis tulkojumu.

Esmu minējis dažus trūkumus. Pārējos neminēšu, lai nenobiedētu iespējamo lasītāju, kam pašam būs iespēja tos atklāt. Savukārt izbiedētais var rīkoties divējādi. Šo grāmatu var vienkārši nelasīt. Taču var arī to lasīt, tikai nevajag cerēt saņemt atbildes. Principā jau grāmata ir par katram pašam risināmajiem jautājumiem.

Rīgā

2006. gada aprīlī

Dzīvojamā filosofija

Filosofija it kā ir kaut kas visiem zināms mūsdienu modernajā (vai, izsakoties kiča pēc, – postmodernajā) pasaulē. Par to ir sarakstīts tik daudz, ka neērti pat par to runāt resp. rakstīt. Taču sarakstītā daudzums un dažādība var raisīt aizdomas, vai tiešām filosofija ir kaut kas zināms un saprotams. Varbūt tieši zināšanās filosofija arī nav aptverama? Zināšanas par filosofiju ir svarīgas, tomēr filosofija kā praktizējamā gudrības mīlestība nav reducējama uz zināšanām. Bet kā tad ir ar daudzajiem mūsdienu un viņdienu filosofiem, kuros vedina ieklausīties un kuriem dažkārt piekodina paklausīt? Iespējams, ka mierinājumu un iespēju pārvarēt mulsumu var sniegt Kants: “Cik maz patiešām eksistē patiešs kristietis, tik tādā pašā ziņā maz tebušanas ir arī filosofam. Viņi abi ir pirmtēli. Pirmtēls vairs nav pirmtēls, kolīdz to var sasniegt. Tam ir jākalpo tikai par vadulu. Filosofs ir tikai ideja.”¹ Varbūt to filosofu, atšķirībā no filosofijām, nemaz nav tik daudz? Vai arī gluži pretēji – filosofu ir daudz, bet filosofija ir tikai viena. Bet varbūt filosofu nemaz nav, pastāv tikai centieni to sasniegt un apliecināt? Tad jau arī viņu filosofijas vai filosofija ir tikai eksperimenti, bet darbi – laboratorijas, izmēģinājuma lauki.

Lai kā arī būtu, pārvarot mulsumu ar Kanta palīdzību, var jautāt, par ko tad ir šajos mēģinājumos un kas tiek izmēģināts. Atbildes tiek sniegtas visdažādākās, taču varbūt arī šoreiz atbilde ir gauži vienkārša. Izsakoties Platona vārdiem, runa ir par to, kā vajag dzīvot, *hon tina tropon chrē zēn* (**Plat.** *Resp.* 532d, 544e, 578c; *Gorg.* 492d, 500d; *Legg.* 806d). Un varbūt tieši šis vienkāršums filosofiju dara nesaprotamu. Mūsdienu katedrizētājam, t.i., disciplināri rubricētajā filosofijā uz šo jautājumu pienāktos atbildēt ētikai. Taču lielākoties tā nevis atbild, bet teoretizē, neatpaliekot no pārējo filosofijas departamentu lolojumiem. Ekkehardus Martens pat izsaucas: “Apliecējamās ētikas vietā mums patlaban ir nepieciešama apliecējamā filosofija.”² Apliecējamais – lietojamais, lietišķais, praktiskais, proti, dzīvojamais. Tiek atzīmēts, ka savulaik filosofija esot bijusi *agent-centred*, bet tagad – *act-centred*³, taču iespējams, ka patlaban tā nav centrēta nedz uz akta īstenošanu, nedz uz pašu aktu, tā ir iecentrēta uz akta novērtēšanu. Tāpēc arī pastāv dažādas spekulatīvas teorijas, sacenšoties par ticamāko vērtējumu. Kants gan norāda: “Nevajag taču vienmēr spekulēt, vajag reiz padomāt arī par īstenošanu (*Ausübung*). Vienīgi patlaban tas, kas dzīvo tā, kā māca, tiek uzskatīts par jūsmotāju.”⁴ Kants nav īpaši augstās domās par “prāta

¹ Kant I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1980. Bd. 29, 1. T. 1. S. 8.

² Marten E. *Zwischen Gut und Böse*. Stuttgart, 1997. S. 8.

³ Annas J. *The Morality of Happiness*. New York, 1993. P. 124.

⁴ Kant I. *Op. cit.* S. 12.

virtuoziem” (*KrV B 867*) un iestājas par filosofiju, kas “nepieciešami interesē ikvienu” (*KrV B 868*).¹

Šāda ikvienu interesējoša un dzīvojama filosofija pastāv kā dzīvesmāksla. Starptautisku rezonansi tā iegūst līdz ar Mišela Fuko darbiem: “Beidzot filosofija piedzīvo dzīves mākslas renesansi. (...) Iedami Fuko pēdās, dzīves mākslu par jaunu atklāja visi iespējamie franču, vācu, angļu valodā runājošie un tāpat nīderlandiešu filosofi.”² Par dzīvesmākslu kā psihagoģiju – dvēseles dziedināšanu un vadīšanu – gan raksta jau klasicists Pauls Rabovs, ietverot tajā “vingrinājumu tehniku un psihoaskētiskus aktus; metodiskās gribas ietekmēšanas un pašdisciplinēšanas prakses; dzīves tikumiskās dziedināšanas un veidošanas tehnoloģijas”³. Rabovs uzsver, ka runa ir par parādību, kurai “antīkās, kristietiskās un modernās cilvēces un domāšanas izveidē bija un ir neizmērojama nozīme”.

Dzīvesmāksla tiek izstrādāta arī psihoanalīzē vai – plašāk – dziļu psiholoģijā.⁴ Psihoanalīzē praktizētā līdzsvarotā vērība ļauj aptvert detaļu, sīkumu jēgpilno daudznozīmību un svarīgumu cilvēka dzīvē. Psihoanalīze ir tieša pievēršanās cilvēkam, praktiska rūpju īstenošana saistībā ar dzīvi, parādot, ka reizēm cilvēks rūpējas tāpēc, ka ienīst to, par ko rūpējas, vai arī ienīst pats sevi.⁵ Psihoanalīze atsedz individuālo vēsturiskumu un daudzdimensionalitāti, neļaujot cilvēku skatīt kā stingušu dotumu. Dzīvesmākslas izstrādei pievēršas jau Freids, analizējot dažādas eksistences tehnikas.⁶ Dzīvesmākslu praktizē Karls Gustavs Jungs, iezīmējot arhetipiskās aprises paštapšanas procesā.⁷ Savukārt Alfreds Ādlers dzīvesmākslā iekļauj sociālpolitiskos, sociālterapeitiskos elementus.⁸ Dzīvesmākslas toņkārtas skan

¹ Sk.: **Kants I.** *Tirā prāta kritika*. Rīga, 1934. 2. sēj. 215., 216. lpp. A. Rolava tulk.

² **Domens J.** Dzīves māksla: kā es sargāju savas dzīves kvalitāti? // *Kentaurs XXI*. 2001. Nr. 26. 66. lpp. I. Paklones tulk.

³ **Rabbow P.** *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München, 1954. S. 15–16. Nākamais citāts – S. 16. Sk. arī citus P. Rabova (1867–1956) darbus: *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*. Leipzig, 1913; *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*. Göttingen, 1960.

⁴ Starp citu, apzīmējumu “psihagoģija” P. Rabovs aizgūst no psihoanalīzes: **Rabbow P.** *Seelenführung*. München, 1954. S. 301. Psihoanalīzes (dziļu psiholoģijas) un dzīvesmākslas attiecības esmu aplūkojis grāmatās: *Psihoanalīze un dzīves māksla* (1996). Rīga, 1998; *Dziļu psiholoģija*. Rīga, 2002; *Freida lieta*. Rīga, 2003.

⁵ Dzīvesmākslas kontekstā psihoanalīzi kā “citu filosofijas veidu” aplūko arī V. Šmids, taču norāda, ka “analīze paralīzē, tā nerestrukturē patību” (**Schmid. W.** *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt/M., 1999. S. 47; cita filosofija – S. 45).

⁶ **Freids Z.** *Īgnums kultūrā*. Rīga, 2000.

⁷ **Jungs K. G.** *Dzīve. Māksla. Politika*. Rīga, 2001.

⁸ **Ādlers A.** *Individuālpsiholoģija skolā*. Rīga, 2001. Sk. arī Hannesa Bēringera darbu par dzīvesmākslu Ādlera koncepcijā: **Böhringer H.** *Kompensation und Common Sense. Zur Lebensphilosophie A. Adlers*. Königstein, 1975. Mūsdienīgu individuālpsiholoģisku koncepciju piedāvā Jozefs Rātners, sk.: **Rattner J.** *Tiefenpsychologie, Psychotherapie und Kunst: eine Synthese im Sinne der Lebenskunst*. Berlin, 2003.

logoterapijā, kas tiek izmantota par pamatu jēgorientētā pedagogijā un dzīves veidošanā.¹ Atsaucoties uz savu analītisko sociālpsiholoģiju, ētiku, proti, dzīvesmākslu, izstrādā Ērihs Fromms.² Viņa koncepcijā atbalsojas jūdaiskā tradīcija, kas tiek savīta ar Tālo Austrumu mācībām. Psihoanalīze ir cilvēka arheoloģija, viņa "sākumu" vai "pamatu" atsegšana un brīvas pašizveides nodrošināšana.

Dzīvesmākslas renesanse izpaužas dažādu antoloģiju, leksikonu un pat rokasgrāmatu izdošanā.³ Dzīvesmākslas filosofija sajūdzas ar neoaristotelismu un praktiskās filosofijas rehabilitēšanu, kurā svarīga loma ir Hansa-Georga Gadamera izstrādāšanā.⁴ Dzīvesmāksla figurē filosofiskajā praksē⁵, tā tiek iztirzāta saistībā ar dvēseļu aprūpi⁶ un veselības problemātiku⁷. Dzīvesmāksla tiek izstrādāta filosofijā⁸ vai skatīta vēsturiskā aspektā⁹ – gan

¹ **Frankls V.** *Izdzīvošanas māksla*. Rīga, 2004. Sk. arī daudzos Elizabetes Lūkasas darbus, piemēram: **Lukas E.** *Gesinnung und Gesundheit. Lebenskunst und Heilkunst in der Logotherapie*. Freiburg, 1987.

² **Fromms Ē.** *Psihoanalīze un dzenbudisms*. Rīga, 2002. Sk. arī Rainera Funka darbu: **Funk R.** *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München, 2005.

³ Sk., piemēram: *Klassiker der philosophischen Lebenskunst. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Hrsg. von **J. Werle**. München, 2000; **Werder L. von.** *Lehrbuch der philosophischen Lebenskunst für das 21. Jahrhundert*. Milow, 2000.

⁴ **Riedel M.** (Hrsg.) *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg, 1974; **Schnädelbach H.** *Was ist Neoaristotelismus? // Kuhlmann W.* (Hrsg.) *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt/M., 1986. S. 38–63.

⁵ Sk.: **Friesen H.** *Dimensionen praktizierender Philosophie: Lebenskunst, philosophische Praxis, angewandte Ethik*. Essen, 2003; **Burchardt H., Sikora J.** (Hrsg.) *Praktische Philosophie – Philosophische Praxis*. Darmstadt, 2005; **Schmid W.** (Hrsg.) *Leben und Lebenskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts*. München, 2005.

⁶ *Seelsorge und Lebenskunst (Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln*. 2006. Jg. 58. Hf. 1); **Schröer H.** *In der Verantwortung gelebten Glaubens: praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst*. Stuttgart, 2003. Sk. arī par dzīvesmākslas katolisko variantu: **König F.** *Gedanken für ein erfülltes Leben*. Wien, 2004.

⁷ **Bras P.** *Reflexions sur les fondaments de la diététique dans le monde grec ancien*. Grenoble, 1998; **Engelhardt D. von.** *Krankheit, Schmerz und Lebenskunst: eine Kulturgeschichte der Körpererfahrung*. München, 1999; **Knut D., Teichert W.** (Hrsg.) *Gesundheit als Lebenskunst*. Jesting, 2000.

⁸ Sk., piemēram: **Krämer H.** *Integrative Ethik*. Frankfurt/M., 1992. Par Hansu Krēmeru sk.: **Endress M.** (Hrsg.) *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer*. Frankfurt/M., 1995. Sk. arī: **Böhme G.** *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit – Lebensform – Wissenschaft*. Frankfurt/M., 1997. Sk. arī Hannesa Bēringera darbus: **Bēringers H.** *Kas ir filosofija?* Lielvārde, 1995; **Böhringer H.** *Kunst und Lebenskunst*. Bern, 1987 u.c.

⁹ **Kimmich D.** *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*. Darmstadt, 1993; **Domanski J.** *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg, 1996; **Horn Ch.** *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München, 1998. Par atsevišķiem domātājiem sk., piemēram: **Bartling H.-M.** *Epikur: Theorie der Lebenskunst*. Cuxhaven, 1994; **Erne P. T.** *Lebenskunst: Aneignung ästhetischer Erfahrung*.

kopumā, gan saistībā ar atsevišķiem domātājiem. Tiek skatīti gan dzīves mākslinieki¹, gan dzīvesmāksla rakstnieku darbos un neeiropēiskās tradīcijās². Dzīvesmākslas problemātikai pievēršas arī analītiskās filosofijas pārstāvji³ un feministiski orientētas domātājas⁴. Dzīvesmākslas problemātika ir raksturīga ne tikai tā sauktajai kontinentālajai filosofijai. Dzīves veidošana ir uzmanības centrā Čārlza Teilora 1989. gadā publicētajā grāmatā "Patības avoti".⁵ Alfreds Vaitheds darbā "Prāta funkcija" prāta funkciju formulē kā mākslu dzīvot⁶, bet Džons Stjuarts Mills šo mākslu aplūko pat savā darbā "Politiskās ekonomikas principi"⁷. Savukārt Aleksandrs Nehemass cenšas izsekot dzīvesmākslas vēsturi līdz pat mūsdienām.⁸ Iespējams, ka vieglāk būtu minēt filosofiskos strāvojumus un to pārstāvjus⁹, kuri nav rakstījuši par dzīvesmākslu vai kuru darbos nav rodams ierosmes tās izstrādei.

Tomēr 20. gadsimtā nepastāv dzīvesmākslas filosofija kā noteikta skola vai virziens. Toties tās meklējumos vai atgādinājumos aizvien skaidrāk iezīmējas tās vēsturiskā dimensija: dzīvesmākslas izstrāde un praktizēšana, tās pastāvēšanas kontinuitāte un diskontinuitāte. Var fiksēt dzīvesmākslas

Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluss an Kierkegaard. Kampen, 1994;

Achenbach G. *Vom Richtigen im Falschen: Wege philosophischer Lebenskönnerschaft.* Freiburg, 2003; **Mieth D.** *Meister Eckhart: Mystik und Lebenskunst.* Düsseldorf, 2004;

Albracht M. von. *Wort und Wandlung: Senecas Lebenskunst.* Leiden, 2004; **Niehues-**

Pröbsting H. *Die antike Philosophie: Schrift, Schule, Lebensform.* Frankfurt/M., 2004 u.c.

¹ **Erbe G.** *Dandys – Virtuosen der Lebenskunst. Eine Geschichte des mondänen Lebens.* Köln, 2002. Sk. arī: **Starcke C.-N.** *Freimauerei als Lebenskunst.* Berlin, 1911.

² **Gellner Ch.** *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei H. Hesse und B. Brecht.* Mainz, 1997; **Barth M.** *Lebenskunst im Alltag. Analyse der Werke von P. Handke, Th. Bernhard und B. Kronauer.* Wiesbaden, 1998; **Werder L. von.** *Einführung in die philosophische Lebenskunst Asiens: chinesische, indische und arabische Wege zum Glück.* Berlin, 2001. Sk. arī Fransuā Žiljēna darbu: **Jullien F.** *Traité de l'efficacité.* Paris, 1996.

³ Sk., piemēram, Urzulas Volfas (Wolf) darbus: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdiologe.* Reinbek, 1996; *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben.* Reinbek, 1999. U. Volfa ir Ernsta Tūgenhata skolniece, sk. arī: **Tūgenhats E.** *Patiesība, ko pieņem, vienmēr ir patiesība, kas skar pašu // Filosofija I.* Rīga, 1998. 118.–123. lpp.

⁴ **Pieper A.** *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben.* Hamburg, 2001.

⁵ **Taylor Ch.** *Sources of the Self.* Harvard, 1989.

⁶ **Whitehead A. N.** *The Function of Reason.* Boston, 1958. P. 4.

⁷ **Mill J. S.** *Principles of Political Economy.* London, 1929. P. 751.

⁸ **Nehemas A.** *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault.* Berkeley, 1998. Fuko dzīvesmākslas pamatotību antīkajā pasaulē problematizē Volfgangs Detels: **Detel W.** *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike.* Frankfurt/M., 1998.

⁹ Norādīšu vēl uz dažiem angloamerikāņu domātājiem, kas izstrādā dzīvesmākslas problemātiku: **Williams B.** *Ethics and the Limits of Philosophy.* London, 1985; **Annas J.** *The Morality of Happiness.* New York, 1993; **Nussbaum M.** *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton, 1994. Sk. arī: **Lovell A.** *Ars vivendi (The Art of Living).* London, 1911.

retrospektīvo dimensiju, proti, tās vietas un veidola noteikšanu filosofijas vēsturē, un prospektīvo dimensiju, t.i., dzīvesmākslas filosofijas jaunu pamatošanu. Dzīvesmāksla un tās elementi pastāv daudzos mūsdienu domātāju darbos, taču to salīdzināšanu traucē dažādā un atšķirīgā terminoloģija un intelektuālās konfrontācijas. Tomēr par reprezentatīvu dzīvesmākslas retrospektīvās dimensijas izstrādātāju var uzskatīt Pjēru Ado, bet prospektīvās – Vilhelmu Šmidu.

Sākotnēji Šmida izstrādne ir tieši saistīta ar Mišelu Fuko, un tā atveidojas grāmatā “Filosofijas dzimšana baudu dārzā. Mišela Fuko Platona erosa arheoloģija” (1987; pēdējais izdevums – 2000). Saistībā ar Fuko priekšplānā tiek izvirzīta “eksistences estētika”¹, kas ļauj iztirzāt baudu problematizēšanu, diaitētisko morāli un ekonomikas jeb oikonomikas mākslu. Savukārt Platona gadījumā tiek aplūkota dzemdināšana skaistajā kā erotiskā īstenojums. Līdz ar to Šmids runā par nepieciešamību erotizēt dzīvi un pārprasto erotiku²; svarīga ir nevis vienkārši dzīvošana, bet tās radīšana skaistajā. Savā ziņā tā ir dzīves sokratizēšana, jo Sokrats, nemitīgi norādot, ka neko nezinot, tomēr uzsver, ka kaut ko sajēdzot no erotikas. Šmids pat pieļauj, ka erotikas mākslu Sokrats ir apguvis pie Aspāsijas³, kuru var uzskatīt par vienu no pirmajām filosofēm.

Savukārt grāmatā “Meklējot jaunu dzīvesmākslu” Šmids norāda, ka “dzīvesmākslas filosofija diez vai var būt izstrādāta sistēma”⁴, un tomēr piedāvā šādu sistematizētu izstrādi. Tas tiek pamatots ar to, “lai padarītu konceptu diskutablu”. Vienlaikus tiek uzsvērts, ka dzīvesmākslā svarīgākais ir “pašatbildīgs darbs ar formām, kurās veidojama dzīve, un citādas domāšanas un citādas dzīvošanas eksperiments”. Grāmatā nepārprotami ir jaušama Fuko uztakts, taču dzīvesmākslas filosofijas izstrādē netiek apiets arī Hēlderlins, Niče un Heidegers. Tomēr Fuko un viņa atziņa par pieredzi, eksperimentu atrodas Šmida meklējumu priekšplānā.⁵ Pieredze ir eksperiments, gluži tāpat kā eksperiments ir pieredze (franču vārdā *expérience*, kas apzīmē

¹ Sk.: **Schmid W.** *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste*. Frankfurt/M., 1994. S. 26.

² **Šmids V.** *Dzīves māksla – izaicinājums tagadnēi*. Aizkraukle, 1996. 132.–145. lpp.

³ **Šmids V.** *Eksistences estētika un ētika*. Rīga, 2001. 11.–25. lpp.

⁴ **Schmid W.** *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt/M., 1992. S. 12. Grāmatas pirmizdevums – 1991. gadā, pēdējais izdevums – 2004. gadā. Padarīt diskutablu – S. 10. Jānorāda, ka grāmatā ievijas vēl viens motīvs, proti, apliecinājums, ka autors spēj iekļauties mūsdienu filosofiskajā uzņēmumā, t.i., akadēmiskajā filosofijā. Par pašatbildīgo dzīves eksperimentēšanu – S. 40.

⁵ Sk.: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Hrsg. von **W. Schmid**. Frankfurt/M., 1991; **Foucault M.** *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Mit einem Vorwort von **W. Schmid**. Frankfurt/M., 1996. Fuko sarunas (**Foucault M.** *Dits et écrits*. Paris, 1994. T. 4. P. 41–95. Nr. 281) franču versija, t.i., sarunas tulkojums, atšķiras no manuskripta, kas arī ir ļāvis tai piešķirt nosaukumu “Cilvēks ir pieredzes dzīvnieks”.

pieredzi, ieskanas arī eksperimenta nozīme), t.i., dzīvesmākslas filosofijā runa ir par eksperimentālu dzīvi un domāšanu. Šāda dzīve un domāšana ir dažādu perspektīvu savietošana un pieredžu transponēšana. Šmids strādā ne tikai Vācijā, bet arī Rīgā un Tbilisi; sekodams Fuko un Kanta piemēram, viņš pievēršas filosofiskai publicistikai, kā arī strādā par slimnīcas filosofu Šveicē un reflektē par šo eksperimentālo dzīvi.¹ Tā nepavisam nav atteikšanās no ieradumiem un tradīcijas, gluži pretēji, dzīvesmākslas filosofijā ir runa par reflektētiem ieradumiem, par sevis paša saglabāšanu ieradumos un tradīcijās. Filosofisko dzīvesmākslu neraksturo egoistisks hedonisms, tā vedina apzināti izmantot ciešanas un dzīvot pretrunās, nevis tās izskaust. Pretrunas nav tikai citos, citādaļ nav tikai svešais, tas viss mīt arī pašā cilvēkā, tāpēc ir nepieciešams iemācīties būt draugos pašam ar sevi.²

Jaunās tonkārtas ieskanas jau Šmida grāmatā "Dzīvesmākslas filosofija". Šmids raksta, ka viņa nolūks nav bijis "iekļaut Fuko projektu, kas noteikti būtu vērstis pavisam citā virzienā, bet gan mēģināt konsekventi pārdomāt dzīvesmākslas perspektīvu un radīt pirmos pamatus jaunai dzīvesmākslas filosofijai"³. Grāmata ir šīs ieceres sistemātisks izvērsums, taču Šmids nevis kategoriski uzstāj un didaktiski pamāca, bet gan mēģina iezīmēt jaunveidojamo dzīvesmākslas filosofiju. Tas atveidojas arī grāmatās "Balansa māksla" un "Dzīves pilnestība", kurās tiek reflektēts par ikdienišķo, atsedzot tā būtiskās nozīmes.⁴ Šmids raksta par dzīves māksliniekiem, kaut arī iepriekšējā darbā vairāk ir uzsvērts dzīvesmākslas filosofijas praktizētājs. Darbā "Balansa māksla" Šmids balansē uz robežas starp filosofiju un to, kas tāda jau nav vai vēl nav. Tomēr vienlaikus grāmata uzskatāmi parāda sensibilitātes nozīmi un vedina uz to. Turklāt ikdienišķais nepavisam nav nebūtisks, jo dzīve jau norisinās ikdienišķajā.

Dzīvesmākslas filosofijas izstrādē Šmids uzsver: "Dzīvesmāksla ir nevis tas, kas mums ir, bet gan tas, kā mums nav un aizvien no jauna šausmīgi

¹ Sk.: *Reinhold Messners Philosophie*. Hrsg. von **V. Caysa., W. Schmid**. Frankfurt/M., 2002; **Schmid W.** Kann die Philosophie eine Hilfe für das Leben sein? // *Information Philosophie*. 2004. Nr. 3. S. 7–13; **Schmid W.** Philosophische Lebenskunst in der Praxis // **Burckhart H., Sikora J.** (Hrsg.) *Praktische Philosophie – Philosophische Praxis*. Darmstadt, 2005. S. 159–167, u.c.

² Sk.: **Schmid W.** *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt/M., 2004.

³ **Schmid W.** *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt/M., 1999 (3., korr. Aufl.). S. 9. Šī grāmata ir ārkārtīgi populāra un tiek izdota aizvien jaunos metienos. Tās saīsinātais un populārais variants, kas vietumis gan papildināts, nāk klajā 2000. gadā ar nosaukumu "Skaista dzīve?", sk.: **Šmids V.** *Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā*. Rīga, 2001.

⁴ **Šmids V.** *Balansa māksla. 100 dzīves mākslas fasetes*. Rīga, [2006] (= **Schmid W.** *Die Kunst der Balance*. Frankfurt/M., 2005). **Schmid W.** *Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks*. Frankfurt/M., 2006.

trūks.”¹ Tā ir norāde, ka nepietiek vienkārši pārņemt iepriekšējo filosofiju vai censties atjaunot kādreizējo dzīvesmākslas filosofiju. Tā ir arī norāde, ka mūsdienās cilvēks sastopas ar jaunām, vēl nebijušām problēmām, kuras būtu saprātīgi risināt jau laikus. Un vienlaikus tas ir atgādinājums, ka šāda, sistēmā neietilpināma filosofija nemitīgi ir jāpapildina, jo “pēc dzīvesmākslas vaicā tie, kuriem dzīve vairs nav kaut kas pašsaprotams, lai kādā kultūrā un kādos laikos tas arī būtu”. Vaicājums pēc dzīvesmākslas rodas, sabrūkot pašsaprotamajam, sairstot pastāvošajām dzīves formām. Tas ļauj problematizēt arī Maksa Vēbera iztīrīto dzīvesveduma fenomenu. Dzīvesvedums ir mēģinājums sistematizēt visas dzīves izpausmes, aptvert praktisko izturēšanos, lai kādi arī būtu atsevišķie gadījumi.² Dzīvesvedumā neiekļaujas individuālā, patstāvīgā dzīves veidošana, tas raksturo noteiktās kopībās praktizēto dzīvi. Tomēr šis apzīmējums ir nostiprinājies un tiek izmantots saistībā ar dzīvesmākslu un tās filosofiju (ar nozīmi – dzīves vadīšana). Dzīvesvedums ir diskursīva prakse, pārdomājot un organizējot dzīvi atbilstīgi pārmantotiem ieradumiem.

Izstrādājamā dzīvesmākslas filosofija ir saistīta ar nojēgumiem par skaisto un labo dzīvi. Runa nepavisam nav par dzīves izskaistināšanu vai skaistas un labas dzīves iegūšanas receptēm. Skaistai dzīvei līdzvērtīgs nojēgums ir laimīga dzīve, taču ne par aplaimošanu ir runa. Šmids norāda: “Jautājums ir nevis par labās dzīves teoriju, pēc kuras vienkārši tikai būtu jādzīvo, bet gan par to, ko, mēģinot realizēt reflektētu dzīvesmākslu, gudrāk būtu neizlaist no acīm.”³ Tā ir dzīves pārdomāšana visā tās pretrunīgumā, izdarot optatīvus, t.i., ieteicošus secinājumus, nevis veidojot jaunus priekšrakstus un baušļus. “Tāpēc dzīvesmākslas filosofija runā ne tik daudz par labu dzīvi, cik drīzāk gan – pragmatiskāk – par labi virzītu dzīvi un šajā ziņā par pareizu dzīvi.” Vienlaikus šī labi un pareizi virzītā dzīve ir piepildīta dzīve, pieredzes piepildīta dzīve. Šī pieredze nav iedomājama bez domāšanas un pārdomāšanas, pareiza dzīve paredz nemitīgas šaubas un jaunas pārdomas. Domāšanas darbs dzīvesmākslas filosofijā norisinās līdztekus dzīves darināšanai, kas nav iespējama bez izvēles. Līdz ar to priekšplānā tiek izvirzīta atbildība – “izšķirīgais filosofiskajai dzīvesmākslai ir tas, ka tās izvēle tiek veikta reflektēti un atbildēt var ar paša dzīves iesaistīšanu”. Runa nav par tīksmināšanos un bezatbildīgu ļaušanos baudām, cilvēks pats ar sevi atbild par savu izvēli, arī tad, ja cenšas izvairīties no izvēles vai nav

¹ Schmid W. *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1999. S. 94. Nākamais citāts – S. 9.

² Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1972. S. 275. Šmida risinājums: Schmid W. *Op. cit.* S. 118 ff.

³ Schmid W. *Op. cit.* S. 55. Par pareizo dzīvi – S. 94; pašiesaiste – S. 123–124; atgriešanās pie patības – S. 165. Par formu atkalatklāšanu sk.: Schmid W. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1992. S. 38.

pratis to izdarīt. Tādējādi Šmida filosofiskajā dzīvesmāslā ir runa par indivīdu, noteiktu viņa eksistences veidu. Šmids norāda: "Dzīvesmāksla ir tas, kas palicis pēc lielajiem cilvēces aplaimošanas projektiem: atgriešanās pie patības, atsevišķā indivīda, kas no jauna sāk veidot pats sevi, dzīvi un nelolo vecās ilūzijas." Taču jaunajā saglabājas arī senais: "Dzīvesmākslas filosofija ir formu atkalatklāšana, kurās cilvēks veido pats sevi."

Šmida proponējamā dzīvesmāksla noteikti nav kolektivistiska, taču tā nav arī individuālistiska, viņš tikai vedina katram sākt darbu pašam ar sevi, nevis mesties dzīves uzlabošanā vai savrupināties savā individuālajā noslēgtībā. Gluži tāpat ir arī ar jautājumu par varu. Dzīvesmākslas filosofijā Šmids piedāvā risināt četrus jautājumus: "1. Kā vispār funkcionē varas struktūras sabiedrībā? 2. Kāda ir citu īpašā vara pār mani, un kāda ir mana bezspēcība attiecībā pret to? 3. Kāda ir manis paša vara pār sevi un mana bezspēcība attiecībā pret sevi? 4. Kāda ir manis paša vara pār citiem un to bezspēcība?"¹ Šmida dzīvesmāksla nepavisam nav apolitiska, tā ir politiska, bet ne politizēta. Viņš norāda: "Politikas jēdziens ir no jauna nosakāms "no apakšas"; tajā pārlietu dominē priekšstati par *lielo politiku*, kuras perspektīvā vara parādās tikai kā masu organizēšanas līdzeklis, kā infrastruktūra, kā loģistika." Dzīvesmākslas politika ir apzināta individuālās politikas izstrāde: "Dzīvesmākslas politika ir mikropolitikas konstituēšana, kura neatstāj politiku to ziņā, kas ar to aizbildinās valsts vai kādas suverenitātes vārdā." Politika jeb varas attiecību instrumentalizēšana izpaužas ikdienišķajā, bet tās atstāšana novārtā un nodošana tā sauktajiem politiķiem arī rada visādas nebūšanas, ko dzīvesmākslas filosofija ļauj pārdomāt un novērst.

Šāda pārdomāšana un apgaismota apgaismība attiecas arī uz citām mūsdienās samilzušām problēmām: ekoloģiju, virtuālo pasauli u. tml. Jautājums par medijiem ir jautājums arī par varu un to, kā tiek radīta īstenība, kas nepavisam nav viena; dažkārt cilvēks dzīvo dažādās īstenībās vienlaikus vai gandrīz vienlaikus. Tāpēc, pārfrāzējot Kantu, Šmids raksta: "Digitālās debesis pār mani, virtuālā dzīvesmāksla mani..."² Jaunās dzīvesmākslas meklējumu pamatā ir nemiers, kas izvērsās ētiskajā jautājumā, kam piešķirts divējs skanējums: "Kas man ir darāms? Kas mums ir darāms?" "Es" jeb pats tiek sajūgts ar "mēs", atkārtoti uzsverot savstarpējības nozīmi, taču šī savstarpējība ir sākama pašam ar sevi. Var teikt, ka meklējamā dzīvesmākslas filosofija ir eksistences ētika, taču tā ir ētika, kas

¹ Schmid W. *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1999. S. 150. Politikas jaunā noteikšana – S. 153. Par mikropolitiku sk.: Schmid W. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1992. S. 87.

² Schmid W. *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1999. S. 134. Ētiskais jautājums – S. 61; brīvie filosofi – S. 69; par neakadēmisko filosofiju – S. 70.

sakņojas estētikā. Tādējādi Šmida dzīvesmākslas teorija ja ne turpina Fuko ideju par eksistences estētiku un dzīvi kā mākslasdarbu, tad noteikti ar to sabalsojas. Šmida dzīvesmākslas filosofija nav mēģinājums pārvērst visu filosofiju par dzīvesmākslas teoriju vai atzīt tikai tādu filosofiju. Tā ir mēģinājums iekļaut to mūsdienu filosofijā, pamatot dzīvesmākslu kā filosofijas sastāvdaļu. Šmids mēģina savienot akadēmisko un neakadēmisko filosofiju. Akadēmiskā filosofija nereti ir žonglēšana ar terminiem, kas citiem nav saprotami, un institucionalizētajā filosofijā pieņemtā varas jautājuma risināšana. Neakadēmiskā jeb brīvā filosofija ir institucionāli nesaistīta filosofija. Šmids raksta: "Brīvie filosofi ir esejistī, "izmēģinātāji" gan domāšanā, gan eksistencē, gan rakstības formās, gan jaunu dzīves formu meklējumos." Taču akadēmiskā filosofija nav pretstatāma neakadēmiskajai, kas nodrošina publisku forumu izplatītajai vajadzībai pēc filosofēšanas, personiskā dzīvesveduma jeb dzīves vešanas, vadīšanas noskaidrošanu sokratiskās sarunās un dzīves pārdomāšanu filosofijas gaismā.

Pjēra Ado, teoloģiski izglītota filosofa skatījumā antīkā filosofija ir "garīgs vingrinājums, jo tā ir dzīvesveids, dzīves forma, dzīves izvēle", taču principā tas attiecas uz jebkuru filosofiju.¹ Antīko filosofiju viņš atklāj caur Montēņu, taču tās izpratnē svarīga nozīme ir sievas Ilzetrautes Ado un Paula Rabova izstrādāšanai.² Tādējādi Pjēra Ado filosofijas izpratne veidojas līdztekus Fuko meklējumiem un polemikā ar šo domātāju, kas viņu ieteic uzņemt Francijas koledža – prestižākajā franču intelektuālās dzīves institūcijā. Ado īpašu uzmanību pievērš vingrinājumiem, proti, "praksēm, kurām varēja būt fiziska virzība (*ordre*), piemēram, diatētisks režīms, diskursīva – dialogs un meditācija, intuitīva – kontemplācija"³. 1981. gadā Ado publicē grāmatu "Garīgie vingrinājumi un antīkā filosofija", kuras turpmākajos izdevumos ievieto arī nepabeigto izskaidrošanos⁴ ar Fuko.

Ado nepiekrīt Fuko, ka filosofija kā dzīvesveids izzūd līdz ar Dekartu, viņš apšaubā Fuko veikto baudas analīzi un bīstas, ka eksistences estētika var izvērsties par jaunu dendijisma formu⁵. Ado nenoņem ar filosofisko

¹ **Hadot P.** *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995. P. 410. Iepriekšējais citāts – **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre.* Paris, 2001. P. 152.

² Par Montēņu – **Hadot P.** *Op. cit.* 86. Par Rabovu – *Ibid.* P. 67; par sievu – *Ibid.* P. 64, 68. Ilzetraute Ado jau 1965. gadā aizstāv disertāciju, kas pēc četriem gadiem tiek publicēta grāmatas formā: **Hadot I.** *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung.* Berlin, 1969.

³ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre.* Paris, 2001. P. 67.

⁴ **Hadot P.** *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris, 1987. P. 229–233. Angliski šis darbs tiek publicēts ar nosaukumu "Filosofija kā dzīves ceļš" (*Philosophy as a Way of Life*, 1995), savukārt vācu izdevums, kas vietumis atšķiras no franču teksta, – "Filosofija kā dzīves forma" (*Philosophie als Lebensform*. Berlin, 1991).

⁵ **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre.* Paris, 2001. P. 215. Par netiešo, kjērkegorisko komunikāciju – P. 232; par jēgas aktuālumu – P. 115.

sistēmu rekonstrukciju, viņš pēta tekstus, tulko un izdod tos (viņš izdod Plotīna, Marija Viktorīna, Marka Aurēlija, Epiktēta u.c. darbus). Viņš izvēlas šādu apkārteļu, netiešu komunikāciju, lai novērstu diktātu, pie reizes norādot, ka antīkās filosofijas jēga pastāv antīkajā pasaulē, taču tā var būt aktuāla arī mūsdienās, kļūstot par iekšēju aktu vai garīgu vingrinājumu. Jau Nīče ir atzīmējis, ka, “ja mēs runājam par grieķiem, tad nevīlšus vienlaikus runājam par šodien un vakardien”, “grieķi atvieglina modernajam cilvēkam pavēstīt šo to grūti pavēstāmu”¹. Ado raksta par filosofiju, kas ir “dzīvesveida transformācijas vingrinājums”², par “ikdienas dzīves praksi”, kas arī ir “Īstā filosofija”. Filosofijā eksistence un diskurss sakrīt jeb, izsakoties Meraba Mamardašvili vārdiem, “jautājums par domāšanu, lai cik tas būtu paradoksāli, arī ir jautājums par eksistenci”³. Filosofiskās dzīves jeb eksistences un filosofiskās domāšanas jeb diskursa mijattiecības Ado skatījumā raksturo trīs aspekti.

Diskurss attaisno dzīves izvēli un izvērš no tā izrietošās sekas. Lai dzīvotu filosofiski, ir nepieciešams strādāt ar sevi un citiem, savukārt diskurss, ietverot noteiktus eksistenciālus aktus, kalpo citu pārliecināšanai, filosofijas demonstrēšanai. Vienlaikus diskurss ir arī vingrinājums, lai ievingrinātos filosofiskajā dzīvē, piemēram, pašdialogs vai saruna ar citiem. Mācoties runāt, mācās dzīvot; filosofija savā ziņā ir eliptiska, t.i, elipsei ir divi centri, gluži kā filosofijai – runa un rīcība jeb eksistenciāls diskurss un diskursīva eksistence.⁴ Ado ik pa laikam atgādina Montēņa atziņu “*Mon métier et mon art, c'est vivre*”⁵ – “Mans amats un mana māksla ir dzīvot”. Lielākoties jau cilvēks nemaz nedzīvo, viņš kavējas pagātnē vai veras nākotnē, projicē dzīvē savas vēlmes vai bailes. Dzīvi tagadnē nodrošina filosofiskie vingrinājumi.

Šo vingrinājumu uzskaitījums maz ko var dot; neziņā tos praktizējot, varbūt arī var kļūt par kultūristu, bet ne filosofu. Filosofijas iesavināšanā, kā raksta Platons, nepieciešams ilgstoši *symphilosophēin*, līdzfilosofēt, un to nodrošina *syzēn, synūsia* – kopdzīve, kopbūšana (**Plat. Epist.** 341c–d, 344a). Šie vingrinājumi ietver kā miesisko, tā dvēselisko aspektu. Turklāt

¹ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 2. S. 471. Uz šo atziņu atsaucas arī Ado: **Hadot P.** *Op. cit.* P. 232.

² **Hadot P.** *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995. P. 177. Par eksistences un diskursa attiecību trim aspektiem – *Ibid.* P. 267 ff. Filosofija kā ikdienas dzīves prakse – **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 164.

³ **Мамардашвили М.** *Эстетика мышления*. Москва, 2000. С. 36–37.

⁴ Filosofijas elipsiskums – **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 176. Mācīties runāt un dzīvot – **Hadot P.** *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995. P. 234. Par vingrinājumiem – *Ibid.* P. 276–352. Par vingrinājumu transformācijām sk.: **Hadot P.** *Philosophie als Lebensform*. Berlin, 1991. S. 101–176; franču teksts (P. 77 ff.) ir atšķirīgs.

⁵ **Montaigne M. de.** *Essais*. Paris, 1994. T. 2. P. 70 (II, 6).

jāņem vērā, ka antīkajā filozofijā pat fizika tiek izprasta kā vingrinājums, fizika ir pārdzīvota fizika, nevis vienkārši tikai teorija par pasauli. Vingrinājumos izstrādā pašattieksmi, kurā iekļaujas pats cilvēks, tagadnīgā dzīve un nāve. Vingrinājumos mācās koncentrēties uz sevi, iepazīt un pārbaudīt dvēseli. Vingrinājumi paredz ietveršanos pasaulē, sava veida pašpaplašināšanos līdz pasaulei un skatu no augšas. Šie vingrinājumi paredz attiecību izveidošanu ar citiem un draudzības izkopšanu. Savukārt gudrā tēls ir sava veida spogulis vai vadula, ar ko samēroties. Filozofijā ievingrinās dzīvās attiecībās, t.i., tās priekšnosacījums (ja vien par tādu vispār var runāt) un rezultāts ir dzīvas attiecības.

Tomēr šāda filozofija ne vienmēr pastāv. Kāpēc tā izzūd? Vai mūsdienās to mēģina atjaunot? Atjaunot acīmredzot neko nav iespējams. Tāpēc var vien mēģināt norādīt uz tās izzušanas cēloņiem¹, atgādinot, ka tā ir pastāvējusi un laikam joprojām pastāv, neraugoties uz tai nelabvēlīgajiem apstākļiem. Filozofija rodas līdz ar sofistiku jeb teoretizējošu tērgāšanu un politoloģiju, kas arī tiek dēvēta par filozofiju. Vienlaikus filozofiju kā dzīvesveidu iesavina skolās, kuru pastāvēšana nodrošina arī sholastizēšanās procesu. Savukārt kristietībā filozofija kļūst par kalponi, proti, teoriju, kam jāpamato kristietiskais dzīvesveids un dzīvesvedums. Nākamais faktors, kas veicina filozofijas teorētiskošanu, ir universitāšu izplatīšanās, kurās filozofija kļūst par dažos gados apgūstamu disciplīnu, citu zinību apguves priekšspēli. 19. gadsimtā aizsākas filozofijas zinātniskošana, kas iezīmē tās spožumu un postu. Filozofija tiek veidota kā zinātne, kas ir pārāka par citām zinātnēm vai vismaz tām līdzvērtīga, taču beigu beigās nokļūst to kalpībā. Turklāt "universitāte padara filozofijas pasniedzēju par funkcionāru, kura amats lielā mērā ir gatavot jaunus funkcionārus"². Šādi arī rodas apteoretizējušies zinātnieki un tukšvārdīgi funkcionāri, kam mūsdienās vēl pievienojas informācijas klerki, cenšoties informatizēt un formatizēt filozofiju. "Prāta virtuozu" un tam līdzvērtīgo, jau antīkajā pasaulē pazīstamo sholastizējošo, skolmeistarīgo gudrinieku (*sophistēs scholastikos*) mūsdienās cenšas aizstāt informētie funkcionāri un klerki.

Var jau uzskatīt, ka filozofija ir bezmaksas eņģeļgalvu domāšana, kas principā laikam nav nekas cits kā bezsmadzenīga prātošana, kas nekādi neattiecas uz cilvēka eksistenci. Tomēr pastāv arī cita tipa filozofija, proti, filozofija, kas ir "eksperiments ar paša dzīvi, kad tas sakrīt ar cilvēka praktizējamo dzīvesveidu"³. Savukārt Arturs Šopenhauers atzīmē, ka "filozofija

¹ Ado atbildi sk.: **Hadot P.** *Qu'est-ce la philosophie antique?* Paris, 1995. P. 379–407. Tiesa, viņš aplūko filozofijas antīkās koncepcijas izzušanu un atkārtotu parādīšanos.

² **Hadot P.** *Op. cit.* P. 390.

³ **Мамардашвили М.** *Мой опыт нетипичен.* Санкт-Петербург, 2000. С. 113.

ir tik ilgi velti meklēta tātē, ka to meklēja zinātnes, nevis mākslas ceļā”¹. Viņa verdikts ir viennozīmīgs: “Filosofs nekad neaizmirst, ka viņš praktizē mākslu, nevis zinātni.” Arī Kants norāda, ka “zinātne īstenībā nav mūsu uzdevums”, gluži pretēji, “filosofs kā prāta vadītājs ir gudrības skolotājs un kā prāta mākslinieks – zinātnes skolotājs”, filosofs “kā mākslinieks vairo mūsu ieskatus un zinātni”.² Dažkārt tiek norādīts, ka šī māksla attiecas uz ētiku, proti, to, ko “senajie parasti dēvējuši par ētiku, tomēr bieži arī par dzīves mākslu vai zinātni”³. Tomēr runa nav tikai par ētiku, turklāt neētiska filosofija nemaz nav filosofija.

Dzīvesmāksla ir pastāvējusi un pastāv dažādos veidos un nominācijās. Šā koncepta vēsture un jēgas lauka aprīses joprojām lielā mērā ir neskaidras.⁴ Mūsdienās var izšķirt vismaz trīs dzīvesmākslas nozīmes. Vienu var dēvēt par ideoloģisku dzīvesmākslu, proti, noteikta dzīvesveida ieteikšanu vai ieviešanu. Otru var dēvēt par dzīvesmākslas filosofiju jeb teoriju par to, kā veidojama dzīve, uzrādot cēloņus un sekas noteiktā veidā īstenotai dzīvei. Savukārt trešo variantu var ietvert apzīmējumā “filosofija kā dzīvesmāksla”. Pēdējie divi dzīvesmākslas varianti nereti saplūst vai pārkļājas. Tomēr acīmredzot pastāv arī atšķirība. Filosofija kā dzīvesmāksla (*hē peri bion technē, ars vitae*) ietver diskursu un attiecīgi dzīvotu dzīvi, proti, domātāja diskurss un dzīve ir savstarpēji sajūgti lielumi. Saasinātā veidā var pat teikt, ka diskurss ir dzīve, bet eksistence – teorija, t.i., attiecīgais cilvēks var dzīvot filosofiju, tā arī neizstrādājot nekādus traktātus, nerakstot nekādus teorētiskus apcerējumus. Šī eksistences un diskursa sajūgtība ļauj novērst visai bieži vērojamo norīsi, ka domāšanas kultūristi pārvēršas sīkmanīgos karjerīstos un ir gatavi pakļauties jebkuram politiskam režīmam. Filosofija kā dzīvesmāksla novērš ļaušanos visdažādāko “īsmu” valdzinājumam, tomēr nav jēgas nolīgt, ka tajā atveidojas arī savs laiks.

Ideoloģiskās dzīvesmākslas laīkam ir pastāvējušas visos laīkos. To nošķīršana no dzīvesmākslas filosofijas dažkārt ir apgrūtināta, jo arī tās var iekļaut teorijas. Taču lielākoties tās atšķīr tieši filosofijas trūkums, bieži vien tās raksturo receptveida ieteikumi vai priekšraksti, kas attiecas uz to, kā ātri

¹ Schopenhauer A. *Der handschriftliche Nachlass*. München, 1985. Bd. 1. S. 154.

² Kant I. *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1980. Bd. 29, 1. T. 1. S. 8.

³ Meiners Ch. *Allgemeine kritische Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebenswissenschaft*. Göttingen, 1800. T. 1. S. 11.

⁴ Latviski šo neskaidrību dažkārt vairo vienkārši tulkojumi. Piemēram, hipokrātiskajā tekstu korpusā rodāmā atziņa “*Bios brachys, hē de technē makrē*” (Dzīve ir īsa, bet māksla mūžīga; Hipp. *Aphor.* I, 1) atveidota kā “Dzīve ir īsa, bet amata mākslai ir vajadzīgs laīks” (*Hipokrātiskie raksti*. Rīga, 2003. 157. lpp.), lai gan biežāk *technē* tiek atveidots kā prasme, amats u. tml. Makss Vēbers raksta par dzīves tehnikām (piemēram: Weber M. *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*. Weinheim, 1996. S. 161), taču latviski *Lebenstechnik* vietā ir “sadzīves uzvedības noteikumi” (Vēbers M. *Reliģijas socioloģija*. Rīga, 2004. 29.lpp.). Šādus piemērus varētu minēt gana daudz.

sasniegt akceptēto dzīves stilu vai vēlamo rezultātu. Vilhelms Derrs, piemēram, izstrādā dzīvesmākslu pat kara gadījumam. Viņa apcerējums sākas ar ieteikumu (vai priekšrakstu): “Dzīvo vienkārši un saprātīgi. Jūties vienmēr un visur kā mājās.”¹ Zīmīgi, ka šī dzīvesmāksla iekļaujas strāvotā, ko var dēvēt par higiēnas diskursu, kas dažkārt 19. gadsimtā vēl tiek dēvēts par diatētiku.² Dzīvesmāksla kā praktizējama morāle savijas ar medicīnu: “Kas filosofijā ir morāle, tas medicīnā ir higiēna.”³ Morāles filosofija figurē kā garīgā ortopēdija, savukārt higiēnas zinātniskošana (lielākoties – bioloģizēšana) ietver arī rasismu, cilvēku un tautu politantropoloģisku veidošanu. Hermans Klenke pat piedāvā fizisku, t.i., dabaszinātnēs pamatotu dzīvesmākslu.⁴ Tomēr bieži vien šī dzīvesmāksla tiek izprasta kā dzīves izskaistināšana, noteikta dzīves stila praktizēšana, kurā kā dzīvesmāksla tiek iekļauta arī pavārmāksla.⁵ Palielinoties masu mediju presei, dzīves izdaiļošanas, gaumīgas dizainēšanas receptes kļūst masveidīgas.

Filosofija kā dzīvesmāksla nav vienkārši dzīves izdaiļošana, tajā nav arī par veidu, kā dzīvojis vai dzīvo kāds filozofs.⁶ Turklāt svarīgs ir ne tikai filozofa darītais, bet arī tas, ko viņš nav darījis. Tāpēc acīmredzot ir

¹ **Dörr W.** *Soldaten-Taschen-Ratgeber über Lebenskunst und Krieg*. Wiesbaden, 1915. S. 17.

² Sk., piemēram: **Boëns H.** *L'Art de vivre. Traité complet d'hygiène et de médecine à l'usage des gens du monde*. Bruxelles, 1894; **Büchner L.** *Das Buch vom langen Leben, oder Lehre von der Dauer und Erhaltung des Lebens (Makrobiotik), nach den wissenschaftlichen Prinzipien der Neuzeit allgemein verständlich dargestellt*. Leipzig, 1892; **Forel A.** *Hygiene der Nerven und des Geistes*. Stuttgart, 1903; **Kirchner F.** *Diätetik des Geistes. Eine Anleitung zur Selbsterziehung*. Berlin, 1884, u. c.

³ **Koch-Hesse A.** *Soziale und anthropologische Ideen in der Hygiene // Politisch-Anthropologische Revue*. 1903. Jg. 1. S. 869. Šā izdevuma apakšvirsraksts – *Monatschrift für das soziale und geistige Leben der Völker*. No 1911. gada izdevumam ir jauns nosaukums – *Monatschrift für praktische Politik, für politische Bildung und Erziehung auf biologischer Grundlage*. Sk. arī: *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie einschliesslich Rassen- und Gesellschaftshygiene*. Berlin, 1904–1944. Par apsēstību ar “jauno cilvēku” sk. izstādes katalogu: **Lepp N.** (Hrsg.) *Der Neue Mensch: Obsessionen des 20. Jahrhunderts*. Ostfildern-Ruit, 1999. Izvērstāk par higiēnas diskursu saistībā ar eksistences estētiku sk.: **Sarasin Ph.** *Reizbare Maschinen*. Frankfurt/M., 2001.

⁴ **Klencke H.** *Die physische Lebenskunst oder praktische Anwendung der Naturwissenschaften auf die Förderung des persönlichen Daseins*. Leipzig, 1864. Laika gaitā šī fiziskā dzīvesmāksla tiek psiholoģizēta, piemēram, arī Alfreds Adlers piedāvā darbu “Zinātne par dzīvošanu” (*The Science of Living*, 1929). Latviešu tulkojumā gan atkal figurē kaut kas cits, sk.: **Adlers A.** *Psiholoģija un dzīve*. Rīga, 1992 (pirmizd. – 1932).

⁵ Sk., piemēram: *Eva. Magazin für praktische Schönheitspflege und Lebenskunst*. Leipzig, 1927–1930. Par pavārmāksliniecisko dzīvesmākslu sk.: **Vogel E.** *Kochkunst Lebenskunst*. Wien, 1925. Šāda tipa darbi pastāv arī mūsdienās, sk.: **Hauer Th.** *Das Geheimnis des Geschmacks: Aspekte der Ess- und Lebenskunst*. Frankfurt/M., 2005.

⁶ Uz šādu izpratni norāda V. Šmids (**Schmid W.** *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1999. S. 10), tāpēc viņš arī veido dzīvesmākslas filosofiju vai filosofisku dzīvesmākslu. Viens no pirmajiem, kas dzīvesmākslu izprot vienkārši kā veidu, kā dzīvojis kāds domātājs, laikam ir Vilhelms Bode, sk.: **Bode W.** *Goethes Lebenskunst*. Berlin, 1901.

nepieciešams atgādināt to, kas mūsdienu dzīvesmākslas filosofijā laikam nav gana uzsvērts. Ļoti labi to var raksturot Martina Heidegera vārdiem, proti, filosofija ir “norise, kurā ikreiz no jauna jāizdabū būtme”¹, savukārt Gadamers runā par būtmes pieaugsmi. Būtme ir norāde uz būt, būšanu, būtību. Citiem vārdiem izsakoties, var teikt, ka dzīvesmāksla ir māksla būt. Cilvēks nav kaut kas tāds, kas tikai pastāv līdzās citām naturāli esošām lietām. Cilvēks nav tikai esošais jeb irošais, būt paredz piepūli, un tā iepriekš nav nosakāma. Dažkārt tiek izmantots apzīmējums “esamība”, kas ir darināts no neesošā divdabja “esams” un laikam satur tikpat neesošas vai sadomātas nozīmes. Toties no “būt” ir atvedināms vārds “būšana”, kam ir četras pamatnozīmes: 1) atrašanās, klātbūtne; 2) stāvoklis, darbs, darbība; 3) attiecības starp cilvēkiem; 4) apstākļi. Paturot vērā šīs nozīmes, var teikt, ka dzīvesmāksla ir būšanas māksla, taču tā nav jebkuras būšanas māksla. Uz to var norādīt daži izteikumi, piemēram, saimnieka būšana vai pilsētnieka būšana. Šī būšana ir norāde uz noteiktu dzīvesveidu un tā prasānu, turklāt biežāk tiek runāts par nebūšanām, nevis būšanu. Dzīvesmākslas aspektā svarīgāks ir kas cits, proti, “filosofija ir cilvēka pašradīšanas līdzeklis”, un “tas paredz, ka pastāv arī kaut kāda tehnika”². Filosofijā kā dzīvesmākslā runa ir par aktiem, kurus nodrošina noteikta tehnika. Arī būt ir akts vai aktu kopums, nevis naturāls fakts. Un tas nozīmē, ka filosofijā kā dzīvesmākslā nepavisam nav runa par dzīvi kā naturālu procesu, savā ziņā šī dzīvesmāksla ir nedzīve.

Mamardašvili filosofiju raksturo kā “dzīves tehniku, garīgās dzīves higiēnu”³. Šis raksturojums sasaucas ar filosofijā kā dzīvesmākslā svarīgo *aretē* fenomenu.⁴ Tradicionāli “*aretē*” atveidei tiek izmantots vārds “tikumība” vai “tikums”. Šāda atveide var maldināt, kaut arī norāda uz dzīvesmākslas ētisko aspektu. *Aretē* ir vārda “*agathon*” – “labs” – superlatīvs: “vislabākais”. Taču runa ir par “labo”, kas ir sajūgts ar būšanu jeb būtību, t.i., *aretē* ir norāde uz labbūtību. Labbūtība ir vienota un nedalāma, tā izpaužas te un tagad, proti, labbūtība izvēršas tebūšanā. Labbūtība neilgst, taču to var censties uzturēt; tā ir uzturama, taču to nevar uzturēt, izpildot noteiktus priekšrakstus. Var arī teikt, ka labbūtīgais ir tikumīgais. Taču tad der atcerēties, ka *aretē* ietver četrus pamattikumus, kas ļauj raksturot tikumību. Šie pamattikumi variējas, viena no variācijām ir šāda: gudrība (*sophiā*), drosme (*andreīā*), nosvērtība jeb saprašana (*sōphrosynē*) un taisnīgums (*dikaiosynē*). Cilvēks ir tikumīgs, ja viņā ir visi šie tikumi; ja kāda

¹ Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1998. S. 65.

² Мамардашвили М. *Мой опыт нетипичен*. Санкт-Петербург, 2000. С. 52.

³ Там же. С. 193.

⁴ Sk. klasisko Hansa Krēmera darbu: Krämer H. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959.

tikuma nav, cilvēks nav tikumīgs, t.i., labbūtīgs. Runa nav vienkārši par drosmi vai gudrību, svarīgi ir tādām būt. “Darīt labu vai būt labam (...) ir māksla”¹, jo tas nav nedz dabiski, nedz arī dabiski veicams. “Arī gudrība ir māksla. Bet jebkura māksla paredz tehniku.” Aretoloģiskajā dzīvesmākslā uzsvars ir uz cilvēka izdabūšanu labbūtībā un šādas būšanas īstenošanu.

Līdz ar to labbūtība jeb tikumība nav novērtējums. Arī labais un tam līdzvērtīgais skaistais nav novērtējums. Skaistais un labais ir atkārtotības akts. Skaistais un labais gan laika gaitā ir kļuvis par kaut ko psiholoģisku un privātīvu, gluži tāpat kā savulaik dzīvesmākslā svarīgā laimīgā vai svētlaimīgā dzīve. Devalvācija ir piemēklējusi arī tikumu izpratni. Var izšķirt dažādus tikumus, taču lielākoties tie ir domāti visviens-nevienam. Ar tiem var kaut ko aprakstīt un novērtēt, taču tas nenozīmē, ka tie tiek arī saprasti, proti, īstenoti. Saprast drosmi nozīmē prast būt drosmīgam, saprašana ir prašana. Labbūtības saprašana nav zināšanas par to vai tikai zināšanas, saprašana nav zināšanas par dažādi izkārtājamo novērtējumu. Saprast nozīmē būt labbūtīgam, t.i., prast būt labam un rīkoties labi. Cilvēks vai nu iedzimst, iestrādā sevi labbūtībā, vai arī paliek nebūtībā. Šo nebūtību nevajag pārprast, to var raksturot šādi: cilvēks ir pie dzīvības, taču nespēj būt.

Vienlaikus filosofija kā dzīvesmāksla ir kibernetiska, antīkā filosofija ir kibernetika, proti, dzīves stūrmane. Filosofijas kibernetiskumu var saistīt ar mūsdienu kibernetiku, ar Heinca fon Fērstera otrā līmeņa kibernetiku vai Gregorija Beitsona kibernetisko domāšanas ekoloģiju.² Arī šajā gadījumā runa ir par dzīves vadīšanu, veidošanu un pašmēģinājumu. Savā ziņā filosofija kā dzīvesmāksla ir kibernetika.³ Antīkā filosofija sabalsojas ar mūsdienu meklējumiem. Pievēršanās antīkajai (un ne tikai) filosofijai, tās aktualizēšana nav tikai dzīvesmākslas retrospektīvās dimensijas izstrāde. Šī atsaukšanās vai sabalsošanās drīzāk ir interferences nodrošināšana, ceļojums kā sava veida *Bildungsreise*, lai veidotu mūsdienu filosofiju. Un tas nozīmē, ka tā ir varbūtīga un optatīva, ka tai nepiemīt jābūtības, obligātuma, priekšrakstu iedaba. Parasti jābūtības ētika (*Sollensethik*) tiek saistīta ar Kantu, tomēr viņa paša tekstos ir lasāms kas cits. Tas parādās jau viņa

¹ Мамардашвили М. *Мой опыт нетипичен*. Санкт-Петербург, 2000. С. 76. Nākamais citāts – *Там же*. С. 84.

² Foerster H. von. Principles of Self-Organization in a Socio-Managerial Context // Ulrich H., Probst G. (Eds.) *Self-Organization and Management of Social Systems*. Berlin, 1984. P. 2–24; Foerster H. von. Abbau und Aufbau // Simon F. (Hrsg.) *Lebende Systeme: Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Berlin, 1988. S. 19–33; Bateson G. *Steps to an Ecology of Mind*. New York, 1972.

³ Sk.: Foerster H. von. *Kybernetik*. Berlin, 1993.

kategoriskā imperatīva noteiksmē (*KpV* A 54)¹, kas paredz varbūtīgumu, vajadzīgumu. Kanta mācība nepavisam nav jābūtības ētika; atveidojot latviski *Sollen* kā jābūtību, tiek dubultota būtība, būšana, turklāt *sollen* ir “vajadzēt”, “vajag”. Kanta filosofija ir optatīva, bet tās dzīvesmākslas uztaks tikai pastiprinās, ja atceras trīs pamatjautājumus: ko es varu zināt? kas man darāms? uz ko es drīkstu cerēt? Runa ir nevis par kaut kādu abstraktu “es”, bet gan par sevi pašu, t.i., šajos jautājumos vajag ievietot pašam sevi. Nenāktu par sliktu atcerēties arī to, ka pašpienākums Kanta filosofijā ir *Selbstbildung* – pašveidošana, pašizglītošana. Cilvēks ir iztēles būtne, viņā, kā raksta Kants, iemīt *Einbildungskraft* (*KrV* A 94). Iztēle ir ne tikai izdomājumi un iedomas, bet arī sevis ievēdošana, tā pavada, bet dažkārt arī vada cilvēku sevis veidošanā. Tāpēc var nākt tikai par labu, ja sniedz par to norēķinu un neļauj iztēlei izvirst par iztēlošanos, tēlotu būšanu.

Inspirējoties no Fuko meklējumiem, Vilhelms Šmids dzīvesmākslas filosofiju cenšas pamatot estētikā. Šādam skatījumam ir savs pamats, gluži tāpat kā dzīvesmākslas finālajam argumentam, proti, dzīves īsumam, t.i., vedinājumam veidot dzīvi, jo tā ir īsa.² Taču šie pamatojumi sakņojas Vakarzemes kultūrā, turklāt tie ne īpaši labi sader ar kristietību. Kaut arī Pjērs Ado, izskaidrojoties ar Fuko, norāda uz kristietību kā antīkās filosofijas vingrinājumu, tehniku pārmantotāju un pamatoti uzsver, ka arī turpmāk filosofija pastāv kā dzīves forma, mūsdienu filosofija kā dzīvesmāksla ir postkristietisks veidojums. Mūsdienās pati kristietība kā noteikta dzīves forma vai māksla ir problemātiska, jo kristietība nepavisam nav vienskaitlīnieks. Savukārt filosofija kā dzīvesmāksla nav pakārtojama nedz kristietībai, nedz rietumnieciskajam pasaules skatījumam kopumā. Diez vai filosofija kā dzīvesmāksla ir arī pierādāma, drīzāk to var parādīt, tā var pastāvēt kā demonstrēta teorija, kuras pamatā ir izvēle.

Vēsturiski izvēlei tiek piekārtots gribas koncepts, taču mūsdienās gribu acīmredzot nāktos apvaldīt, voluntārisms lielākoties ir tikai kaitējis. Izvēle jeb *hairesis* ir sevis paša izvēle, sevis kā brīvas un atbildīgas būtnes izvēle. Tas nozīmē, ka vajag rīkoties atbildīgi, nevis jānoslogo sevi ar pienākumiem. Bet rīkoties atbildīgi laikam var tikai patstāvīgs, autonomš cilvēks. Un tas, Kanta vārdiem izsakoties, paredz apgaismību, proti, “iziešanu no nepilngadības, kurā cilvēki atrodas paši savas vainas dēļ”³. Kants norāda, ka apgaismība nav sasniegta, un to būtu vērts likt stāšā, t.i., prātā. Vārds “stāša” ir sajūgts ar vārdu “patstāvība” resp. “pats” un “stāt”. “Pats” norāda, ka tikai pats

¹ “Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima jebkurā laikā varētu būt arī vispārīgās likumdošanas princips.” (*Kant I. Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von **W. Weischedel**. Frankfurt/M., 1996. S. 140.)

² **Šmids V.** *Skaista dzīve?* Rīga, 2001. 20. lpp. un tālāk.

³ **Kants I.** *Kas ir apgaismība?* Rīga, [2005]. 20. lpp.

var izkļūt no nepilingadības, savukārt “stāt” ietver nozīmes: no-stāties (piecelties), ap-stāties (pārtraukt), ie-stāties (sākties, kļūt, pārvērsties). Stāt ir sajūgts ar stāju vai seju, kā tas ticis teikts agrāk, apgaismībā cilvēks iegūst sev savu seju, pārstāj būt bezsejainais visviens-neviens, mitējas gausties par citu nodarītajām pārestībām un stāv uz savām kājām. Apgaismība nav tikai apgaismošana, t.i., izglītošana, tā ir mēģinājums nodrošināt labbūtību. Pilingadīgs cilvēks izkopj un izmanto pats savu priestspēju, kas nav iespējama bez *aisthēsis*. Filosofija kā dzīvesmāksla nav dzīves estetizēšana, taču tā noteikti ir aist-ētiska.

Izvēles iestrādāšana paredz jēdzīgas tās teorijas izstrādi, ņemot vērā ne tikai racionālus apsvērumus, jo izvēle vienmēr ir izšķiršanās. Runa ir par dzīves izvēli, *biōn hairesis* (**Plat.** *Resp.* 617d), sevis veidošanu, *heauton plattein* (*Resp.* 590d) un *beltistōj genesthai*, t.i., to, kā tapt labākam, krietnam (**Plat.** *Lach.* 200e). Izvēlēties un būt atbildīgs var tikai brīvs cilvēks, tāpēc veidojamā filosofija ir brīvības iestrāde un nodrošināšana. Šī filosofija ir pašrūpes atgādinājums, tās ieteikšana, lai nepaļautos tikai uz dažādajām dvēseles aprūpēm un neaizstātu to ar rūpēm par sevi, jo pašrūpe paredz arī rūpes par citiem. Filosofijas kā dzīvesmākslas izstrāde paredz arī atteikšanos no sastingušās identitātes, tās vietā liekot iteratīvu patību. Antīkajā filosofijā pašrūpes priekšnosacījums un izpausme ir sevis paša iepazīšana, kas izvēršas par psihes, dvēseles iepazīšanu. Šis atgādinājums ir īpaši svarīgs, jo laikam tikai pašrūpē, pašiepazīšanās arī rodas dvēsele. Pašiepazīšana nav zināšanas par sevi, drīzāk jau tā paredz sevis pārzināšanu un zināšanu, ietverot arī paša dzimuma un miesiskā izprašanu. Vienlaikus pašiepazīšana ir pašdziedināšana, dvēseles terapija vai tās priekšnosacījums. Tādējādi var minēt vēl vienu veidojamās dzīvesmākslas uzdevumu. Līdz šim tā ir tikusi attiecināta uz veselo, taču tā ir attiecināma arī uz neveselo. Kā lai slimis cilvēks iespēj dzīvot skaisti un labi? Kā lai sadzīvo ar ciešanām, ja tās nav novēršamas? Kā būt ar ciešanām, kuras nemaz neapzinās? Šis uzdevums paredz arī to, ka attiecīgie vingrinājumi un tehnikas nav domāti tikai pieaugušajiem.

Pašrūpe norāda, ka veidojamā filosofija ir ne tikai ētiska, bet arī politiska. Cilvēks ir atbildīgs gan par savu brīvību, gan izvēlēto sociācijas formu. Un šajā ziņā ārkārtīgi svarīga ir parrēsija, t.i., tieša un atklāta valoda. Parrēsisms paredz publiskumu un kritiskumu, parrēsisms ir atklātuma uzturēšana, sniedzot norēķinu par notiekošo vai nenotiekošo. Var gadīties, ka parrēsisks ir tieši tas, kā mūsdienās visvairāk trūkst, jo tas nav iespējams bez patiesīguma. Pasaule bieži vien tiek samelota, bet cilvēks aizmelojas tiktāl, ka vairs nemana savu melošanu vai mēļojošo melšanu. Dzīvesmākslas politiskums norāda, ka tā ir arī dzīves arheoloģija. Tā ir arheoloģija ne tikai kā mācība par sākumiem vai pamatiem, bet arī par

archein, “valdītspēšanu”, vadītprasmi, kas aizsākas kā sevis paša vadīšana. Šādai arheoloģijai ir divas pamatnozīmes. Pirmkārt, pašvaras un pašpieņemamības nodrošināšana, kurā autarkija ir spēja un prasme sev palīdzēt. Otrkārt, jaunas varas un politikas koncepcijas un prakses izstrāde. Šāda arheoloģija paredz izgaismot politiskās tehnoloģijas, kuru ietvarā, ielogā cilvēks pastāv, noskaidrot indivīda un varas diskursīvo prakšu attiecības. Tā paredz savas politikas izveidi un saprotošu, ekonomisku varas praktizēšanu, atsakoties no substancializētas, esencializētas varas izpratnes un tā, ka pastāv varīgie un nevarīgie. Principā varīgo un nevarīgo pastāvēšana tikai liecina par varas izvarošanu un tās pārtapšanu kundzībā vai tirānijā. Savukārt filosofijas kā dzīvesmākslas politiskums un parrēsisms paredz atgriešanos pie draudzības kulta, kas acīmredzot ir vienīgais jēdzīgais kulta. Draudzībā pašā, savējais savijas ar citu, citādo, tā nav iespējama bez savstarpējības un pašcieņas, kura acīmredzot ir pašdraudzība vai kurā tā izpaužas. Draudzība stāv pāri laikiem un telpām, tāpēc vien jau tā būtu jo rūpīgāk izkopjama.

Cilvēks tiecas dzīvot sakārtotā vai sakārtojamā pasaulē. Viens no šādiem sakārtotības garantiem ir mājas. Cilvēks uztur savas mājas un, uzturēdams tās, uztur sevi pašu. Šī uzturēšana ir mājturība jeb oikonomika, kas vienlaikus nodrošina arī mājpātību. Šajā uzturēšanā, kurā iekļaujas arī uzturs un uzturēšanās, cilvēks ir būsargs. Tomēr viņš var dzīvot vai eksistēt arī kara pasaulē, aizmirstot, ka viņš mājo pasaulē, nevis tikai mitinās par māju nodēvētā ēkā vai sociālpolitisku celtņu kompleksā. Un tas nozīmē, ka cilvēks aizmirst dzīvot sakārtojamā pasaulē. Viņš aizmirst, ka mājas ir visa pasaule, ka pasaulē vajag būt kā mājās. Oikonomika pārtop ekonomikā, bet pasaule pārvēršas pašmāju kārtošanas paņēmieni izmēģināšanas poligonā. Pasaule var būt mājīga, taču tā var būt arī nemājīga, baisa. Būt pasaulē kā mājās nozīmē uzturēt mondiālu, mobilu dzīvi, ietulkot pasauli sevī un ļaut pasaulei ieskatīties sevī, nevis uzspiest savas nampārvaldes iemaņas un principus. Būt pasaulē kā mājās nozīmē uzturēt *oikeiōsis* – savstarpējību un pasaules mājīgumu. Tas paredz ne tikai oikonomiku un ekonomiku, bet arī ekoloģiju, kas mūsdienās laikam var būt vienīgais jēdzīgais ekonomikas pamats vai vismaz viens no tās pamatprincipiem. Mājošana paredz uzturēt draudzīgas attiecības ar citiem un citādo, kas pastāv arī pašā; mājojot pasaulē, tiek veidots ieradumu tīkls, kas izpaužas pieklājības žestos un cieņpilnos rituālos. Mājošana paredz satiklotību – kā virtuālu, tā reālu, kas nav mazāk virtuāla, proti, varbūtīga.

Veidojamā filosofija nevar neietvert hermeneitisko dimensiju, t.i., mākslu saprast, saprasties. To var veicināt zināšanas, tāpēc līdztekus filosofiskās dzīvesmākslas izstrādei ir vērts veidot citu dzīves formu, atšķirīgu dzīvesmākslu vēstures. Šīs vēstures var piedāvāt iespēju izvēlēties un veidot

katram savu dzīvesmākslu. Hermeneitika var izpausties arī kā pašhermeneitika, kas bieži vien tiek atstāta novārtā. Runa ir par to, kādu jēgu cilvēks piešķir, piemēram, savām sāpēm, ciešanām vai sapņiem, kā prot to pavēstīt citiem un izskaidrot. Savukārt tas paredz vērigi ieklausīties arī citu teiktajā, sadzirdēt vai saredzēt nepateikto, nesaredzamo un nepasakāmo. Galu galā tas vedina atzīt nesaprotamo un principiāli nepasakāmo, neizteicamo.

Cilvēka dzīve tiek īstenota noteiktās formās, to raksturo noteiktas tehnoloģijas. Var izšķirt vairākus, dzīvē cieši sajūgtus tehnoloģiju tipus: 1) producēšanas, 2) semiotiskās, 3) varas, 4) patības tehnoloģijas.¹ Semiotiskās tehnoloģijas ir ne tikai zīmju, nozīmju un simbolu izmantošana, tajās ietveras tehnosi, kas paši organizē cilvēku dzīvi. Runa ir par tādiem tehnosiem kā mājas, pilsēta, teātris, nāve u. tml. Cilvēks dzīvo kultūrā ar noteiktiem mehānismiem, kas lielā mērā īstenojas neatkarīgi no to apzināšanās. Taču dzīvesmākslas gadījumā to pārzināšana ir pašsaprotams uzdevums, jo runa taču ir par pašizvēlētu dzīvi. Mūsdienās īpaši aktuāla ir varas un patības tehnoloģiju analīze un iegūto rezultātu apjēgsme.

Mūsdienās svarīga ir mākslas un dzīvesmākslas attiecību noskaidrošana. Pirmkārt, mākslā var smelties ierosmes dzīvesmākslas izveidē, tā pat var kalpot par dzīves modeli. Viens ir ierosmju gūšana, bet pavisam kas cits – mākslas dzīvošana. Māksla kā dzīves modelis pastāv neilgu laiku, kādus pēdējos trīs gadsimtus; kā šāds modelis, piemēram, tiek izmantots teātris, tiesa, tas vairāk attiecas uz kolektīvās dzīves veidošanu.² Otrkārt, māksla ir saistīta ar estetizāciju, un līdz ar to arī dzīvesmāksla nereti tiek izprasta kā estetizācija. Šī estetizācija izpaužas kā realitātes izdaiļošana, izskaistināšana, pārvēršot pasauli par estētisku pārdzīvojumu pasauli.³ Estetizācija izvēršas arī kā kosmetizācija un poetizācija, t.i., mākslinieciska izdekorēšana un ikdienišķā apjūsamojoša izskaistināšana. Šī estetizācija tiek attiecināta arī uz eksistenci, dzenoties pēc noteikta *live style*, pat gēnu tehnoloģija tiek iztēlota par sava veida skaistumprocedūras nodrošinājumu. Šāda estetizācija lielākoties ir mākslas tradicionālo īpašību pārņemšana uz realitāti. Taču estetizācija var būt arī dziļāka, izpaužoties kā materiāla estetizēšana. Jaunās materiālu tehnoloģijas producē "matēriju", padarot to par estētisku produktu; līdztekus norisinās arī moderno mediju ietvaros veiktā estetizācija. Šie procesi ir ņemami vērā un analizējami dzīvesmākslas filozofijā, taču filozofijā kā dzīvesmākslā mākslai acīmredzot ir cita nozīme.

¹ Sal. ar M. Fuko pozīciju: **Foucault M.** *Technologies of the Self // Technologies of the Self*. Ed. by **L. H. Martin** et al. Amherst, 1988. P. 18 (= *Dits et écrits*. T. 4. Nr. 363).

² Sk., piemēram, lietpratīgās Jurijs Lotmana izstrādnes par šo problemātiku: **Лотман Ю. М.** *Избранные статьи*. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 248–385.

³ Plašāk par estetizāciju sk.: **Velšs V.** *Estētikas robežceļi*. Rīga, 2005.

Filosofiju kā dzīvesmākslu var raksturot ar četrām mākslām. Tās ir mākslas, kurās ievingrinās un vingrinās filosofijā, un vienlaikus tās ir kaut kas tāds, ko vēlams iemācīties, lai vienkārši dzīvotu cilvēciski. Pirmkārt, vēlams iemācīties dzīvot, būt. Taču runa ir nevis par jebkādu dzīvošanu, bet par skaistu, labu dzīvi. Varbūt šo apzīmējumu nodeldētības dēļ mūsdienās dzīvesmākslas filosofijā varētu runāt arī par jēdzīgu, ciešamu un izturamu dzīvi. Tradicionāli šajā mākslā tiek iekļauta arī māksla mīlēt un erotikas māksla. Otrkārt, vēlams apgūt mākslu nomirt. Var iebilst, ka cilvēks tik un tā nomirstot. Gluži tā vis nav, bieži vien viņš vienkārši nosprāgst vai tiek nomaitāts. Dažkārt cilvēks sen jau ir miris, bet turpina grozīties starp dzīvajiem, ieņemot aizvien augstākus un augstākus amatus, u. tml. Un runa ir ne tikai par cilvēka nāvi, var nomirt arī mīlestība. Mākslā nomirt jeb *ars moriendi* tiek izstrādāta nevis nāves, bet gan mortalitātes problemātika, intensificējot dzīvi un ļaujot dzīvot paša dzīvi. Ik brīdi kaut kas mirst, arī cilvēkā, taču vienlaikus arī dzimst. Tāpēc svarīga ir ne tikai mortalitāte, bet arī natalitāte. Treškārt, ir nepieciešams iemācīties runāt. Šī māksla runāt nav nekāda daiļruna vai runas izskaistināšana. Retorikai vajadzētu būt cilvēka valodiskās, vārdiskās eksistences noformējumam un mākslai to paust, proti, universālai komunikācijas formai. Retorikas klasiskā definīcija ir *ars bene dicendi*, māksla labi runāt, taču to nodrošina paša runātāja labbūtība. Turklāt, kā norāda Hanss-Georgs Gadamers, māksla labi runāt ir sajūgta ar *ars pulchre cogitandi*, mākslu skaisti domāt.¹ Jau izsenis tiek pausts, ka runāt ar sevi nozīmē domāt, savukārt runāt ar citiem nozīmē domāt publiski, t.i., māksla runāt ir māksla domāt. Runāšanas nolūks ir saprast, saprasties, un ar šo hermeneitisko uzdevumu ir saistīta ceturta māksla, proti, māksla lasīt. Lasīšanā neiztikt bez tulkošanas, savukārt tulkošana ir intensīva, fundamentāla lasīšana, t.i., domāšana. Tulkošanu ieteicams apgūt arī tāpēc, lai pārliecinātos par netulkojamo, to, kas tulkojumā zūd. Taču tulkojums nodrošina arī to, ka pie vārda tiek citi. Ļaujot runāt citiem, iespējams atzīt savu alošanos. Tulkošanā tiek īstenota savstarpējība, tiek nodrošināta citu sadzirdamība. Un, dzirdot citus, arī pats var kļūt gudrāks vai vismaz zinošāks.

Nenāktu par ļaunu atsaukt atmiņā, ka filosofija ir saruna, tā izpaužas kā prieks, bauda sarunāties. Tiesa, sholastizēšanas rezultātā šī māksla lietpratīgi sarunāties (*dialegesthai*), saruna (*dialogos*) kā domājoša izteikšanās caur valodu izvēršas par dialektikas un dialogisma daudzīnāšanu. Kad nav ko runāt, piekopj dialektiku vai uzstāj uz dialoga nepieciešamību. Savukārt filosofija kā saruna norāda, ka runa ir par filosofēšanu, nevis sistēmu izstrādi. Saruna ir individuāla, tajā tiek ņemts vērā sarunas dalībnieka

¹ Gadamers H.-G. *Skaistā aktualitāte*. Rīga, 2002. 51.–52. lpp.

dvēseles stāvoklis. Sarunas nolūks ir sniegt palīdzību, iespējams, ka visa filozofija ir palīdzība. Tā izpaužas kā padomi, taču filozofijas konsilatorismu nevajadzētu jaukt ar sadzīvīskiem padomiem vai instrukciju un receptšu izstrādi. Viens no padomiem, piemēram, ir ieteikums izvērtēt dzīvi, jo bez pārbaudes tā nav dzīvošanas vērtā. Šī izvērtēšana un pārvērtēšana ir pārorientēšanās, apvēršanas, pārkārtošanas darbs – *technē tēs periagōgēs* (Plat. *Resp.* 518d, 521c). Izmeklēšanas un izvērtēšanas gaitā atklājas pieķeršanās nebūtiskajam un kaitējošajam, tāpēc filozofija arī ir *therapeiā*, proti, dziedināšana un kopšana. Turklāt ietais ceļš (*methodos*) laikam nav tas svarīgākais, kaut gan laika gaitā tiek veidotas visdažādākās mācības par metodi, metodiku un metodoloģiju, *methodeiā* ir viltība, metodes vienkārša apgūšana neko nedod, lielākoties tā liek vilties.

Acīmredzot tāpēc filozofijas kā dzīvesmākslas sakarā uzsverams lielākoties pietiekami neuzsvērtais, proti, tā ir nerakstīta, nepasakāma mācība. Šajā ziņā der atgādināt Platona rakstīto: “Tik daudz gan varu pateikt par visiem, kas jau ir rakstījuši vai vēl rakstīs un apgalvo, ka zina, pie kā nopietni strādāju, vai nu kā mani vai citu klausītāji, vai tāpēc, ka paši līdz tam nokļuvuši: viņi, pēc manas pārlicības, neko nesaprot no lietas. Man par to nav neviena pieraksta, nedz jekad tāds būs, jo to nekādi nav iespējams tvert vārdos tāpat kā citas zinības.” (Plat. *Epist.* 341b–c)¹ Taču pastāv sarunas, un sarunas vadītājs ir *deiknys* – tas, kas rāda (340c; 341a; 341e) un ļauj sarunas dalībniekam klātienē redzēt un pašam piedzīvot un pārdzīvot. Dalībniekam vajag būt “piemērotam” (*oikeios*), “cienīgam” (*aksios*) šai lietai (340c; 344e), vajag pastāvēt šīs lietas un dvēseles “radniecībai”, *syngeneia* (344a). Tomēr to nav iespējams tvert vārdos, “taču ilgstošās kopīgās sarunās un kopīgā dzīvē” filozofija “rodas dvēselē kā gaisma no pēkšņi pārlēkušas dzirksteles un tad jau pārtiek pati no sevis” (341c–d). Filozofēšana ir pārņemtība ar uguni, degšana (340b – *ekshēmmenos hypo philosophiās hōsper pyros*), bet filozofiskās sarunas ir aizdegšana. Taču filozofs nav nekāds pirotehniķis. Nepasakāmās mācības paradokss ir tas, ka par to tiek runāts un rakstīts, bez tā nav iespējama nerakstītā, nepasakāmā mācība. Filozofiskā teorija ir *theōriā*, dzīvs jeb svēts teātris², kurā kaut kas top redzams, bet izspēlē minētie vārdi ir tikai vārdi.

¹ **Platons.** *Dialogi un vēstules.* Rīga, 1999. Ā. Feldhūna tulk. Par Platona nerakstīto mācību sk.: **Krämer H.** *Arete bei Platon und Aristoteles.* Heidelberg, 1959; **Gaiser K.** *Platons ungeschriebene Lehre* (1963). Stuttgart, 1968. Par šīs koncepcijas vēsturi sk.: **Oehler K.** *Die neue Situation der Platonforschung // Platonisches Philosophieren.* Hildesheim, 2001. S. 31–45. Kristīne Šēfere, izstrādājot šo ideju (**Schefer Ch.** *Platons unsagbare Erfahrung.* Basel, 2001), raksta par nepasakāmo pieredzi, kaut arī nokļūst pie atziņas, ka Platons šādi esot centies iedibināt jaunu reliģiju.

² **Брукнер П.** *Пустое пространство.* Москва, 1976. С. 83 и д.

Aizdegšana ir mēģinājums izdabūt “būt” režīmā. Runa ir nevis par kaut kādu dzīvošanu, bet par dzīvi “būt” režīmā. Šo “būt” var tikai piedzīvot, uz to var tikai norādīt, jo būt jau ir nepieciešams katram pašam. Šajā aktā paveras arī “skats uz esošo” – *tū ontos theā* (**Plat.** *Phaedr.* 248b). Pirms tam laikam esošais nemaz netiek redzēts un saprasts. Filosofija kā dzīvesmāksla ir māksla redzēt acīmredzamo, nevis iedomāto, vēlamo vai sastātīto, “filosofija ir prasme sniegt norēķinu par acīmredzamo”¹. Taču runa ir ne tikai par acīmredzamo un uzvedināšanu uz “būt”, Platona līdzdomātājs Aristotelis uzsver, ka “dzīvot dzīvajām būtnēm ir būt” – *to de zēn tois zōsi to einai estin* (**Arist.** *De an.* 415b 13). Tāpēc jau arī filosofija ir dzīvesmāksla, kurā svarīga dzīvošanas, būšanas un nebūšanas iztirzāšana, pretējā gadījumā cilvēkam laikam ir lemts aiziet nebūtībā, dzīve pārvēršas par izdzīvošanu, izdzīvi vai civilizētu zooloģisku pastāvēšanu.

¹ Мамардашвили М. *Эстетика мышления*. Москва, 2000. С. 379.

Atgūstamā mīlestība

Par mīlestību laikam ir runāts no sākta gala, vismaz mūsdienās lielākoties tā šķiet vai gribētos domāt. Diez vai ir noskaidrojams, kas ir bijis pirmais runātājs. Par mīlestību ir sarunāts tik daudz, ka lāgā vairs nav atjaušams, kas īsti tā mīlestība vispār ir. Vai mīlēt nozīmē mielot? Vai mīlēšana ir tikai patikšana, bet mīlnieks, t.i., mīļākais, – piegulētājs? Vai mīlā turēt nozīmē uzskatīt par mīļu? Vai mīlestība ir tikai mīlība? Kas vispār ir mīlestība? Tā vien šķiet, ka vārds “mīlestība” ir pagalam nodeldēts. To lieto vietā un nevietā, pat necenšoties noskaidrot, kas ir vai varētu būt mīlestība. Iespējams, ka savā nodeldētībā tas var mēroties ar vārda “labi” lietošanu. Labdien! Ko tas nozīmē? Vienkārša konvencija, pieklājības izpausme? Taču šādi tiek vēlēts arī labi. Tiesa, var pieļaut, ka tikai reti kurais spēj noģist labo. Latviski var pateikt “labs draugs”. Viena no izteikuma nozīmēm pauž, ka cilvēks ir saskaņā ar otru. Labs galdnieks. Tas nozīmē, ka cilvēks prasīgi veic savu darbu. Labs galds. Šis izteikums liecina, ka attiecīgā lieta atbilst noteiktām izmantošanas prasībām. Laba kartupeļu raža, t.i., samērā apjomīga vai liela, krietna raža. Iet labumā – pieņemties svarā. Turēt labu prātu. Jā, ko gan nozīmē turēt labu prātu?

Vai laba prāta turēšana nozīmē būt labvēlīgi noskaņotam, mīlīgam? Var jau, protams, ļauties noskaņojumam, taču šādi ir iespējams arī pavisam noskaņoties, un arī mīlināšanās var kļūt apnicīga. Drīzāk jau svarīgs ir uzskatījums, vēl jo vairāk tas ir nozīmīgs, mēģinot apjēgt mīlestību. Mīlestību var skatīt kā jūtas, to var skatīt arī kā komunikācijas kodu, ar kuru izsaka, veido un stimulē jūtas, kaisli, alkas vai iekāres. Tomēr jebkurš vispārinājums mīlestības semantisko formu līmenī būtu varmācība pret vēsturisko mīlestību.¹ Turklāt mīlestība ir iekļauta arī noteiktās eksistences tehnikās, diskursīvās praksēs, kas nav tikai kodēšanas rezultāts. Tā ka pret mīlestību jāizturas ar mīlestību. Pie tam mīlestība acīmredzot nav iespējama bez pašmīlestības. Līdz ar to piedāvātās pārdomas ir tikai prelūdijs, kaut gan vienlaikus tās ir arī uvertīra.

Pašmīlestības koncepts parasti tiek saistīts ar Aristoteli, taču pašmīlestībai ir sava – turklāt bagātīga – priekšvēsture.² Sengrieķu pasaulē pašmīlestība netiek slēpta. Cilvēks mīl sevi, tas ir derīgi – kāda iespēja tiek

¹ Tāda ir Niklasa Lūmana pozīcija, kaut arī viņš pats mīlestību skata kā komunikācijas kodu (**Luhmann N.** *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität.* Frankfurt/M., 1984. S. 23; paša pozīcija – S. 153). Ieskatu par mīlestības vēsturiski idejisko saturu var gūt: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel, 1980. Bd. 5. Sp. 290–328.

² Lielisku priekšstatu par to sniedz Gantars Kajetans: **Kajetan G.** *Amicus simi. Zur Entstehungsgeschichte eines ethischen Begriffs in der Antiken Literatur // Žīva antika* 16 (1966). S. 135–175; 17(1967). S. 49–80. Sk. arī Monikas Hofmanes darbu: **Hoffmann M.** *Selbstliebe: ein grundlegendes Prinzip von Ethos.* Paderborn, 2002.

upurēta par labu citai, kaut kas dāvā lielākas priekšrocības. Pašmīlestībā tiek iekļauts aprēķins. Taču vienlaikus šī pašmīlestība ir citu mīlestības pamats. Kalipso teic Odisejam: “Tiešām es domāju tā un arī tev padomu došu, kādu es dotu sev pašai.” (**Hom. Od.** 188–189)¹ Odisejs viņai ir mīļš, savs, Kalipso ir ieinteresēta viņā. Arī Epiktēta diatribā “Par draudzību” (*Peri philīās*) ir norādīta mīlestības saistība ar ieinteresētību (**Epict. Diss.** II 22, 16). Interese nozīmē būt iekšā, būt vērīgam, līdzdalīgam. Pašmīlestības uztakts ieskanas jau pronomiņālajā adjektīvā *philos*, tas norāda uz to, kas ir mīļš, tuvs, paša.² Kas ir šis mīļlais? Ahillejs Homēra “Īliadas” devītajā dziedājumā pauž, ka šis mīļākais un tuvākais ir *psychē*. Viņš mīl sevi, jo savu *psychē*, dzīvi, mīl vairāk par visiem dārgumiem pasaulē. To pašu Ahillejs apliecina arī “Odisejā”: “Labāk es gribētu strādāt kā algādzis vienkāršs, / Kalpodams nabaga vīram, kas trūkumā dzīvo ik dienas, / Nekā par valdnieku būt starp tukšajām mirušo ēnām.” (**Hom. Od.** XI 489–491) Ahilleja pašmīlestības objekts ir dzīve. Tā ir mīlestības, prieku un baudu dzīve, sava veida *dolce vita*. Dzīve bez priekiem un baudām nemaz nav dzīve, kā tiek vēstīts Sofokla “Antigonē”: “Ja zudis dzīves prieks, / Tad zudis viss, tad neteikšu, ka dzīvs ir tas – / Es tādu atzīstu par dzīvu mironi.” (**Soph. Antig.** 1165–1167)³ Latviski tiek izmantots apzīmējums “dzīvs mironis”, savukārt Sofokls lieto izteicienu *empsychos nekros* – iedzīvināts liķis. Šajā izteicienā ieskanas arī nozīme “iedvēseļots liķis”, latviski, sekojot tradīcijai, šādu cilvēku laikam var dēvēt par apgarotu liķi. Kas neuztur pašmīlestību, tas ir apgarots liķis. Pašmīlestības objekts ir nevis vienkārši dzīve, bet gan *bios philhēdonos* – baudpilna, priekus mīloša dzīve.

Šo pašmīlestību var izprast kā sevis mīlestību jeb, mūsdienīgi izsakoties, egoismu. Senākā norāde uz pašmīlestību, kurā mazinās negatīvais skanējums, acīmredzot ir rodama Sofokla darbā “Ajants”. Odisejs atbild (1367) Agamemnonam ar pretjautājumu: “Par ko gan man vairāk rūpēties, ja ne par sevi?” (*tōj gar me māllon eikos ē emautōj ponein*) Odiseja teiktajā atbalsojas senā ieraža – apbedīt atrastu liķi. Gluži tāpat ir nepieciešams parādīt ceļotājam pareizo ceļu vai iedot kaimiņam uguni, ja viņš to lūdz. Rūpējoties par sevi, palīdz citiem. Pašmīlestība izpaužas arī viesmīlīgumā un līdzcietībā, kā to apraksta Aristotelis (**Arist. Rhet.** 1385 b14–1386 a29). Cita norāde ir rodama Eurīpida darbā “Mēdeja”: Jāsons grib atstāt sievu ar bērniem, lai, no jauna apprecoties, kļūtu par valdnieka znotu. Šī rīcība tiek komentēta: “Tas mirstīgajiem ir dabā. Tagad atzīsti, / Ka sevi vairāk mīl ikviens par tuvāko, – / Cits mēru ievēro, bet cits ir negausīgs.”

¹ Homēra teksti tiek citēti Augusta Ģiezena tulkojumā.

² Sk. lielisko Franca Dirlmeiera disertāciju: **Dirlmeier F.** *Philos und philia im vorhellenischen Griechentum*. München, 1931.

³ *Sengrieķu tragēdijas*. Rīga, 1975. 172. lpp. A. Ģiezena tulk.

(Eurip. *Med.* 85–87)¹ Jāsona sevis mīlestība ir negausības, alkātības noteikta. Vai mērena šāda mīlestība, mīlestība ar mēru ir akceptējama? Eurīpids saka: “*Hoi men dikaiōs, hoi de kerdūs charin.*” Runa ir par taisnīgu mīlestību, taisnu mīlēšanu: *dikaios* – taisnīgi.

Kas ir šī taisnīgā mīlestība? Atbildi var rast citā Eurīpida darbā, proti, “*Helena*”. Uz Helenas lūgumu neatklāt, ka pie viņas atnācis līgavainis, Teonoja atbild: “No dabas dievbijīga – tāda palikšu./ Es sevi cienu. Tālab tēva piemiņu/ Man negribētos aptraipīt, nedz brāļa dēļ/ Ko izdarīt, kas manu godu aizskartu./ Man krūtīs dižens taisnīguma svētums slēpts.” (Eurip. *Hel.* 998–1003) Helena ir apelējusi pie visa, tikai ne pie Teonojas pašmīlestības. Latviski ir norāde uz pašcieņu, kaut arī viņa pati saka – *philō t' emautēn* (es mīlu sevi)². Viņas īstais vārds ir Eidoteja (Hom. *Od.* IV 366), bet Eurīpids viņu sauc par Teonoju, proti, par visa dievišķā zinošo. Teonoja savā ziņā ir Diotīmas pretspēlētāja mīlestības skaidrošanā, Diotīma runā par erotisko.³ Zīmīgi ir arī Teonojas pēdējie vārdi par krūtīs slēpto diženo taisnīguma svētumu. Teonoja norāda, ka viņas dabā ir dižais taisnīguma svētums – *enestī d' hieron tēs dikēs emoi mega en tēj physei*. Jau Aishils ir cildinājis (Ag. 383–384; *Eum.* 542) “taisnīguma dižo altāri” (*megan Dikas bōmon*), taču Eurīpids to novieto cilvēkā. Sevī mītošā taisnīguma dēļ cilvēks arī mīl sevi.

Laika gaitā pašmīlestība no dzejisko atziņu jomas nokļūst filosofijā (vēl vienā mīlestības formā) un tiek problematizēta tajā.⁴ Jau 5./4. gs. p. m. ē. pastāv salikteni, kuros figurē vārds “mīlestība”, piemēram, filomatija (zināšanu mīlestība), filoposija (mīlestība iedzert), filotīmija (mīlestība uz pagodinājumiem), filotehnija (mākslas mīlestība), filargirija (naudas mīlestība), filohipija (zirgu mīlestība) u.c.⁵ Savukārt filosofijā nostiprinās atgriezeniskie, refleksīvie vārdi. Par senāko refleksīvformulu acīmredzot var uzskatīt maksimu “Iepazīsti sevi” (*gnōthi seauton*). Šī maksima ir pazīstama arī Hērakleitam (DK 22 B 116).⁶ Viņš bilst, ka cilvēks var ne tikai iepazīt sevi, bet arī saprast, jēgt (*phronein*). Tas ir jo īpaši svarīgi tāpēc, ka pirms pašiepazīšanas vēl nepieciešams atrast sevi. Hērakleits pauž: “Es meklēju sevi.” (DK 22 B 101) *Edizēsamēn emeōuton*. Teikto var saprast arī citādi, proti, es

¹ Eirīpīds. *Traģēdijas*. Rīga, 1984. 34. lpp. A. Ģiezena tulk. Darbs “*Helena*” tiek citēts (209. lpp.) Ā. Feldhūna tulk.

² G. Kajetans norāda (Kajetan G. *Op. cit.* S. 147), ka tulkojumos tradicionāli tiek izmantota nevis norāde uz mīlestību, bet gan uz cieņu. Tā rīkojas arī Ā. Feldhūns.

³ Tiesa, Diotīma acīmredzot ir Aspasijas aizstājēja, kā liecina Sokrata skolnieks Aishīns. “Tomēr Sokrats ir Aspasijas skolnieks. Pie Aspasijas viņš iepazīna *erōtikā*.” (Ehlers B. *Eine vorplatonische Deutung des Sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokraters Aischines*. München, 1966. S. 94) Aishīna tekstus sk.: Dittmar H. *Aischines von Sphetos*. Berlin, 1912.

⁴ Sk.: Fraisse J.-Cl. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris, 1984.

⁵ Albert K. *Zum Philosophiebegriff Platons // Gymnasium* 99. 1992. S. 21.

⁶ Sk.: Pirmssokrātisko domātāju darbu fragmenti. Rīga, 1994.

iztaujāju sevi. Homēra cilvēkam tas nebūtu saprotams, viņš nerunā ar sevi; to apliecina arī Odisejs: “Ciezdams vislielākās mokas, tā sirdij viņš sacīja savai.” (**Hom. Od.** V 298; *eipe pros hon megalētora thymon*)

Refleksīvie darbības vārdi ārkārtīgi bieži figurē Dēmokrita tekstos, turklāt viņš norāda, ka laimes resp. eudaimonijas mītne ir dvēsele (**DK 68 B 171**). Laimīga un nelaimīga dzīve ir dvēseles ziņā (**DK 68 B 170**; *eudaimoniē psychēs kai kakodaimoniē*). Tāpēc arī Dēmokrits var teikt, ka kaunēties vajag vairāk no sevis, nevis no cilvēkiem (**DK 68 B 264**; *mēden te māl-lon tūs anthrōpūs aīdēsthai heōutū*). Dēmokrits izmanto nojēgumu *aīdōs*, sajūdzot kaunēšanos no sevis ar pašcieņu. Starp citu, vāciski *aīdōs* tiek atveidots kā *Achtung*, par ko raksta arī Kants (*KpV A 156*). *Achtung* – cieņa, uzmanība, vēriba. Kaut arī Kanta mācībā lielāka nozīme ir stoa filosofijai, tajā var saklausīt arī dēmokritiskas tonkārtas. Katrā ziņā abi iestājas par dzīvojamo filosofiju. Dēmokrits pat uzsver, ka tie, kas tikai izstrādā teoriju, neiemiesojot to dzīvē, ir liekuļi un viltotāji (**DK 68 B 82**). Pret šādu liekuļību un neīstumu iestājas arī Dēmokrita vecākais laikabiedrs Sokrats, kurš atgriezeniskos darbības vārdus izmanto vēl biežāk par rāmi smējīgo filosofu. Taču Sokrata filosofēšanas tekstuālais apliecinājums ir problemātisks, toties šī filosofēšana atveidojas viņa skolnieku darbībā.

Antistens runā ne tikai par sevis iepazīšanu, bet arī par pašrūpi. Rūpēs par sevi tiek nodrošināta dvēseles bagātība (**Xen. Symp.** 4, 41), tiek radīti dvēseles mūri (**Epiphan. Adv. haeres.** II 26). Uz jautājumu “Ko devusi filosofija?” Antistens var atbildēt, ka tās rezultāts ir spēja apieties ar sevi (**Diog. Laert.** VI 6; *to dynasthai heautōj homīlein*). Šī apiešanās ar sevi jeb paškomunikācija, pašhomilētika ietver arī draudzību ar sevi. Antistena filosofija¹ ir sevis atbrīvošana. Antistens iestājas par pašatbrīvošanos (**Dio Chrys.** 25, 22; *heauton eleutherōsai*), vēlāk viņš tiek dēvēts arī par Atbrīvotāju. Viņš pat saraksta darbu “*Peri eleutheriās kai dūleiās*” (“Par brīvību un verdzību”). Sokratiskās tonkārtas skan arī Ksenofonta darbos. Pieminot gudros jeb sofistus, kas par sarunām, mācību ņem naudu, Ksenofonts raksta par pašpārdošanos verdzībā (**Xen. Mem.** I 2, 6; *andropodistai heautōn*). Viņš raksta par pašrūpi un detalizēti aplūko sevis iepazīšanu (**Xen. Mem.** IV 2, 24–30).² Arī Platona Sokrats runā par pašiepazīšanu, pašrūpi, pašvaru un pašpalīdzību, tādējādi aplūkojot visdažādākos pašmīlestības aspektus. Platons aicina būt vienprātībā un darīt savējo (*Charm.* 161b–163b; *Resp.* 433a-c; *Gorg.* 536c). Sevis pārvarēšana nodrošina pašvaru un ļauj būt sevis valdniekam, novēršot kļūšanu par sevis tirānu (**Plat. Resp.** 580c). Svarīgāk ir nevis būt vai tikt pie varas (*en kratei*), bet nodrošināt pašvaru (*enkrateia*).

¹ Sk.: Navia L. E. *Anthisthenes of Athens*. Westport, 2001.

² Plašāk sk.: Wilms H. *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*. Stuttgart, 1995.

Platona Sokrats saka, ka vislabākais dzīvesveids ir vingrināšanās taisnīgumā un dzīvošana un miršana citos tikumos – *tên dikaiosynên kai tēn allēn aretēn askūntas kai zēn kai tethnanai* (**Plat.** *Gorg.* 527e). Sokratam ir kauns rīkoties netaisni, dzīvot nekrietni, tāpēc viņš nepieķeras dzīvei (**Plat.** *Gorg.* 512e). Svarīgi ir nevis būt pie dzīvības vai vienkārši dzīvot, bet dzīvot labi un skaisti, t.i., tikumīgi. Šī tikumība un šāda dzīvošana ir labbūtība¹, ietveršanās vislabākā, krietnā, būt režīmā, un *aretē* sakrīt ar eudaimoniju – tas ir drošāk, nekā Krēta ir sala (**Plat.** *Legg.* 662b). Labais (*to agathon*) – vislabākā aizsākums – ir savējais un paša (*oikeion kai heautū*).

Platona pašmīlestības nojēgumam nav striktas nozīmes, proti, *terminus technicus* funkcijas.² Toties Aristotelis ievieš jaunvārdu “pašmīlošais” (*philautos*), kuru izmanto tā, it kā tas būtu kaut kas pašsaprotams. Turklāt arī viņa tekstos pašmīlestība, *philautiā* tiek lietota dažādās nozīmēs, pozitīvais skanējums ir rodams vien darbā “Nikomaha ētika”. Aristoteļa centieni pārvērtēt pašmīlestību un izcildināt to beidzas neveiksmīgi, jaunā terminoloģija nenostiprinās, kaut arī idejā ietvertā jēga turpina pastāvēt. Tiesa, plašāk pazīstams ir pašmīlestības negatīvais aspekts – sevis mīlestība, egoisms. Parasti Aristoteļa inovācija tiek saistīta ar Platona noraidīto nostāju pret pašmīlestību (**Plat.** *Legg.* 731d–732b). Aristotelim patiesā pašmīlestība sakņojas labbūtībā, *aretē*. Sevis mīlēšana, gādājot par īpašumu, naudu, pagodinājumiem un baudīšanu, nav pašmīlestība. Tā izpaužas rūpēs par taisnīgumu un citiem tikumiem, kaut gan ikdienā to parasti neuztver kā pašmīlestību, kā patiesas attiecības ar sevi. Labbūtīgam cilvēkam, kā raksta Aristotelis, “piemīt sevis mīlestība, jo viņš sev kāro pašu skaistāko un augstākā mērā labo un kalpo tam, kas cilvēkā ir valdošais un noteicošais, un paklausa tam visās lietās”³ (**Arist.** *NE* 1168b 29–31; *aponemei gūn heautōj ta kallista kai malist' agatha, kai chairizetai heautōj kyriōtātōj, kai panta tūtōj peithetai*). Valdošais un noteicošais – *to kyriōtaton*. Mīlot valdošo un kalpojot tam, mīl pats sevi. Starp citu, *to kyriōtaton* ir Platona apzīmējums (**Plat.** *Tim.* 90a). Valdošais ir svarīgākā dvēseles “daļa” mūsos (*to kyriōtaton tēs par' hēmīn psychēs eidos*), kurai jāpārņem visas dzīvās būtnes vadīšana (*paidagōgēsōn*). Šī dvēseles “daļa” cilvēkā ir “sargeņģelis” jeb dieva dāvātais daimons (*daimōn*). Vieta, ko ieņem vadošais, ir akropole (**Plat.** *Tim.* 70a). Tāpēc Aristotelis var uzsvērt, ka slikts cilvēks nemaz nedrīkst mīlēt sevi (**Arist.** *NE* 1169a 11–13). Viņš nerīkojas labi, viņam nav lielas

¹ **Krämer H.** *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959.

² **Robin L.** *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1964. Platona un Aristoteļa koncepcijas salīdzinājumu sk.: **Vogel C. de.** *Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der Aristotelischen Ethik // Aristoteles. Werk und Wirkung*. Berlin, 1985. Bd. 1. S. 393–426; **Schulz P.** *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*. München, 2000.

³ **Aristotelis.** *Nikomaha ētika*. Rīga, 1985. 190. lpp. I. Ķemeres tulk.

dvēseles (*megalopsychos*)¹, t.i., viņš nav augstsirdīgs. Savukārt stoa filozofijas pārstāvji rūpīgi piestrādā pie Platona minētās akropoles izveides un nostiprināšanas.

Rīkojoties labi, darot labi, tiek darīts labi arī sev (aptuveni šāda jēga ir ietverta izteicienā *eu prātō* – es daru ko labu, man klājas labi). Tāpēc būtu labi vēlreiz pievērsties Aristoteļa aplūkotajai pašmīlestībai, jo vienlaikus tā ir arī pašdraudzība. *Philein* ir ne tikai mīlēt, bet arī draudzēties, labprāt darīt vai kopt. Tiesa, *ho philos* ir ne tikai draugs, bet arī mīlnieks, bet *hē philē* – draudzene un mīļākā.² Tomēr Aristotelis raksta par draudzību, turklāt par draudzību politikas kontekstā. 1908. gada Nobela prēmijas laureāts Rūdolfs Eukens jau 1884. gadā raksta, ka nekur citur "cilvēciskā dzīve tās kopumā tik ļoti neatklājas" kā Aristoteļa uzskatos par draudzību.³ Aristotelis norāda, ka politikas uzdevums – pēc iespējas vairāk veidot (radīt) draudzību (**Arist. Eud. eth.** 1234b 22; *tēs te gar politikēs ergon einai dokei mallista poiēsai philiān*). Tomēr viņa draudzības mācību iemanās uzskatīt par egoistisku.⁴ Bet kas tad ir draudzība, un kāpēc tā ir vajadzīga?

Draudzībai var būt apsvērumi – šādi gūstams kaut kas derīgs, šādi var tikt pie zināmām baudām. Tiek runāts pat par tautu un valstu draudzību. Gluži tāpat tiek runāts arī par dažādām mīlestībām. Mīl cilvēkus, dzīvniekus, lietas, institūcijas. Taču Aristotelis privileģē savstarpējību, proti, *anti-philein* (**Arist. NE** 1159b; **Eud. eth.** 1239a 4). Draudzība ir atvedināma no attiecībām ar sevi, *ek tōn pros heauton* (**Arist. NE** 1166a 1–2). Draudzība ir labbūtība, *aretē*, vai saistīta ar to (**Arist. NE** 1155a 4), tā ir nepieciešama dzīvē. Aristotelis norāda, ka "neviens neizvēlēšies dzīvi bez draugiem" (**Arist. NE** 1155a 5), un min vairākus pamatojumus (5–28). Draudzība stiprina valsti, jo veicina vienprātību; Aristotelis pat norāda: "Ja attiecībās valda draudzīgums, nav nepieciešams piedevām taisnīgums." (**Arist. NE** 1155a 27–28) Aristotelis raksta ne tik daudz par cilvēkmīļiem (*philanthrōpoi*), cik par draugmīļiem (*philophiloī*), kas draudzējas pašas draudzības dēļ. Šādā draudzībā svarīga ir laba vēlēšana (*eunoia*), vienprātība (*homonoia*) un laba darīšana (*euergesiā*). Draudzības pamats ir kopdzīve, *syzēn* (**Arist. NE** 1157b 19), bet sakņojas tā izvēlē (*hairesis*). Draudzība ir aktīva kopbūšana (*synūsiā*), nodrošinot labu dzīvi (*eu zēn*), nevis pasīva mīlīguma, draudzīguma gaidīšana. Draudzībai ir nepieciešams laiks, to vajag nostiprināt un

¹ Gauthier R. A. *Magnanimité*. Paris, 1951; Kirsche H. G. *Megalopsychia*. Göttingen, 1952.

² Vēl Homēram "mīlamie" ir savējie, "līdz ar to sieva ir sava vīra *philē* ("draudzene") nevis tāpēc, ka viņš to mīl, bet tāpēc, ka viņš to ir pieņēmis savā mājā un tā pieder viņam" (**Schulz P. Op. cit.** S. 150–151).

³ Eucken R. *Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern*. Berlin, 1884. S. 20.

⁴ Sk. Petera Šulca (**Schulz P. Op. cit.** S. 268) pētījumu ar literatūras norādēm.

pārbaudīt, tā nav iespējama starp daudziem (*Eud. eth.* 1237b 17; 1237b 13; 1237b 34 u.c.). Draugs ir cits pats, *esti gar ho philos allos autos* (**Arist. NE** 1166a 32), viņš ir atšķirts pats, *autos diairetos* (**Arist. Eud. eth.** 1245a 35) vai cits es, *allos egō* (**Arist. MM** 1213a 24). Aristotelis norāda, ka bērni ir citi paši, *heteroi autoi* (**Arist. NE** 1161b 27–29), un tādējādi atgādina par *oikeiōsis* (pašuzturēšanu)¹, *oikeios* (savējo, paša) un *oikeion* (savējīgo). Cilvēks var būt draugs nevis tāpēc, ka viņu mīl, bet tāpēc, ka viņš ir savējais, paša mājā mītošais. Taču Aristotelim ir svarīgi norādīt uz draudzību, kas aizsākas sevī pašā, pašattiecībās ar sevi; kas nespēj būt draugos ar sevi, tas nespēj draudzēties ar citiem, viņš pats ir sev cits un svešs.

Aristotelis izmanto apzīmējumu *philautiā*, pašmīlestība jeb pašdraudzība, savukārt Platons raksta par pašrūpi. Aristotelis izveido tolaik (un acīmredzot joprojām) nesaprotamo apzīmējumu *autoanthrōpos*, pašcilvēks jeb cilvēks pats par sevi (**Arist. NE** 1196a 35–36), lai gan pašrūpe tiek ne mazāk pārprasta. Aristotelim ir pazīstamas “rūpes par cilvēcisko”, *epimeleia tōn anthrōpinōn* (1179a 24–25), tomēr viņa uztakts ir *philautiā*. Savukārt Platons inscenē sarunu starp Sokratu un Alkibiadu, lai tiktu skaidrībā par pašrūpi, *epimeleia heautū*. Lai noskaidrotu, ko nozīmē rūpes par sevi, vajag noskaidrot, kas mēs esam. Tieši tā arī rīkojas Sokrats, jautājot: *ti pot esmen autoi* (**Plat. Alc. I** 128e). Kas mēs paši esam? Kas ir cilvēka patība? Lai atbildētu, visupirms jānoskaidro, kas ir pati patība, *auto to auto* (129b). Sokratu neinteresē patība vispār, viņu interesē katrs atsevišķais cilvēks. Tāpēc Platona Sokrats uzdod nākamo jautājumu. *Ti estin anthrōpos* – kas ir cilvēks? Visai bieži šis jautājums tiek saistīts ar Kantu, tomēr pirmais, šķiet, to izvirza Platons, kaut gan iespējams – tas ir mūžīgs jautājums. Sokrats uzstājīgi jautā: “Kas gan ir cilvēks?” (*ti pot ūn ho anthrōpos*; 129e) Atbilde nepavisam nav antropoloģijas pamats vai aizsākums. Bet kāda tad ir atbilde? Cilvēks ir *psychē*, dvēsele (130c). Taču arī šī atbilde nav psiholoģijas, tās derivātu vai radniecīgu disciplīnu pamats. Turklāt Platona skatījumā dvēseles darbs (*ergon*) ir dzīve (**Plat. Resp.** 353d). Dvēsele izstrādā dzīvi, savukārt dvēseles “labākais palīgs” ir erotika (**Plat. Symp.** 212b).

Erotikas apjēgsmei ir veltīts Platona kompozicionāli sarežģītais un daudzslāņainais darbs “Dzīres”, kura apakšvirsraksts ir “*Peri tū agathū*”, “Par labo”.² Šis darbs ir ne tikai simpotiskā diskursa šedevrs, bet arī

¹ Diemžēl šī koncepta vēsture vēl nav izpētīta, gluži tāpat ir ar tā atšķirīgo atveidi citās valodās. Maksimilians Foršners, piemēram, rakstot par *oikeiōsis*, norāda, ka “modernais apzīmējums, kas visvairāk tuvojas tā saturam, ir identitāte, precīzāk: process, kurā meklējam savu personisko identitāti un sasniedzam personiskās identitātes apziņu resp. izjūtu”. (**Forschner M. Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant.** Darmstadt, 1993. S. 51.)

² **Platon. Symposion. Kommentar.** Hrsg. von **H. Reynen.** Münster, 1982. S. 20. Sk. arī: **Brockmann Ch. Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion.** Wiesbaden, 1992.

aretoloģijas meistaradarbs.¹ Erotika ļauj būt laimīgam, *eudaimōn einai* (**Plat. Symp.** 180b; 205a). Tas nozīmē, ka erotiskajam kaut kas ir jārada, tā darbs jeb uzdevums (*ergon*) ir dzemdēšana skaistajā, *tokos en kalōj* (**Symp.** 206b). Erotika ir nevis tiekšanās pēc skaistā, bet dzemdēšana skaistajā, tās uzdevums ir *tiktein* – dzemdēt, radīt. Tā ir dzemdināšana skaistajā kā fiziski, tā dvēseliski. *Esti gar tūto tokos en kalōj, kai kata to sōma kai kata tēn psychēn* (**Symp.** 206b). Lai gan brīžiem Platona tekstos uzsvars ir likts uz dvēselisko dzemdēšanu. Bez erotiskā nav afrodīsiskā (**Plat. Symp.** 180d) jeb, kā mūsdienās teiktu, seksuālā. Erotikas īstenojums ir rašanās būtībā, *genesis eis ūsiān* (**Plat. Phil.** 26d). Šādi rodas arī *aretē*, labbūtība (**Plat. Symp.** 209a). Var teikt, ka erotika ir darbs ar sevi, lai rastos būtībā, un palīdzība dzimt citiem. Erotikas izklāstā Sokrats īsteno vēl vienu, pirmajā brīdī nemanāmu procedūru, proti, viņš atdievišķo Erotu; erotika kļūst par pašu cilvēku lietu. *Erān* – mīlēt, taču Platona Sokrata izklāstā erotika ir ne tik daudz mīlestība, cik tehnika vai prasme radīt skaistajā. Šajā ziņā draudzības un mīlestības apjēgsmē Aristotelis sabalsojas ar Platonu, kurš iestājas par dzīves un filosofijas erotizāciju.

Platona pārdomās par erotisko, mīlestību un draudzību svarīga loma ir arī dialogam “Līsids”. Darbā “Dzīres” Sokrats, kurš, gandrīz nemitīgi atgādinādam, ka neko nezinot, atzīst, ka erotikā tomēr kaut ko sajēdzot (**Plat. Symp.** 177d). Savukārt dialogā “Līsids” Sokrats norāda, ka dievs viņam devis “pazīt mīlošo un mīlamo” (**Plat. Lys.** 204d). Tomēr saruna par mīlestību un draudzību it kā beidzas bez kāda pozitīva rezultāta. Saruna beidzas ar jautājumu “Kas ir draugs?”. Sokrats pat piebilst: “Visi, kas aizies, teiks, ka mēs, uzskatot sevi par draugiem – es arī uzskatu sevi par jūsu draugu –, nevarējām noskaidrot, kas ir draugs.” (**Plat. Lys.** 223b) Rokrakstos jautājums skan nedaudz citādi – *ti estin to philon*, kas ir draudzīgais? Draudzīgais ir vienlaikus arī mīļais, patīkamais vai tīkamais. Arī Platons uzsver savstarpējību (*antiphilein*) – ja nemīl abi, tad nav draugi (**Plat. Lys.** 212d). Bez savstarpējības var būt suņmīlis, vīnmīlis, gudrmīlis u. tml., taču tā nav īsta mīlestība vai draudzība. Dialogā figurē jautājums par pirmmīlamo, proti, *prōton philon* (**Plat. Lys.** 219d). No citiem dialogiem izriet, ka šis “pirmmīlamais” ir eudaimonija, dzīve labajā garā jeb, kā vēlāk tiek teikts, laime (*Euthyd.* 278e–282a; *Men.* 77b–78b; *Charm.* 173d; *Symp.* 211; *Resp.* 509b–511d). Mīlestības-draudzības skaidrojumā Platons izmanto konceptus *erōs*, *philiā*, *epithymiā* (iekāre, vēlme), neaizmirstot arī

¹ **Martin J.** *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form.* Paderborn, 1931 (Repr.: New York, 1968); **Murray O.** (Ed.) *Symptotica.* Oxford, 1989. Sk. arī: **Matuschek St.** (Hrsg.) *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne.* Heidelberg, 2002.

oikeios – radniecīgo, savējo, pašmāju. Viņš atgādina, ka draugiem, mīlošajiem viss ir kopīgs (**Plat.** *Lys.* 207c; sal.: *Resp.* 424a, 449c; *Legg.* 739c). Draudzībā, mīlestībā tiek īstenots taisnīgums. Platons nebeidz vien uzsvērt, ka netaisns cilvēks ir ienaidnieks pats sev (*Resp.* 351e–f, 367a, 413e, 428d, 430e–f, 434d, 441c, 443c, 579c, 580c, 621c; *Legg.* 626c, 644b). Visbiežāk šis motīvs skan darbā ar apakšvirsrakstu “*Peri dikaiū*”, “Par taisnīgo”¹, kas tradicionāli pazīstams ar nosaukumu “Valsts”, kaut arī tajā runa galvenokārt ir par kopīgo satversmi jeb dvēseli.

Platona filosofijā mīlestība tiek saistīta arī ar apmātību (**Plat.** *Phaedr.* 265b). Mīlošais ir iedevīšķots (entuziaskots), taču vienlaikus arī atdievots, proti, iedaimonizēts. Tiek pat uzsvērts, ka lielākie labumi rodas apmātībā jeb mānijā (**Plat.** *Phaedr.* 244a), *ta megista tōn agathon hēmīn gignetai dia maniās*. Tomēr šī apmātība diez vai ir izprotama kā kaut kādas kaislības vai pasijas, tās drīzāk liecinātu par izlaidību, novēršanos no rimtā un labā dzīves plūduma (*eurhoia*). Īpaši labi tas redzams stoa filosofijā, izstrādājot konceptus *ataraksiā* un *apatheia*. *Ataraksiā* ir brīvība no nemiera, satraukuma, trauksmainības; vēlāk šis nojēgums kļūst pazīstams kā dvēseles miers. *Apatheia* raksturo brīvību no afektētības un ciešanām, īstenojot labspriedzīgu jeb saskaņotu, jēdzīgu dzīvi. To nodrošina, pievēršoties savējam, draudzējoties ar sevi. “Otrais Sokrats” jeb Epiktēts vedina uz pievēršanos sev (*epistrophē*) un aicina rūpēties par “mūsu pašu”, *ta eph’ hēmīn*. Tas ir iespējams, ja īsteno pareizu priekšstatu izmantošanu, *chrēsīn tēn orthēn tais phantasiās* (**Epict.** *Diss.* I 1, 7). Epiktēta filosofēšanas pamatā ir izvēle. Jau Platons raksta par dzīves, dzīvesveida izvēli (*biōn hairesis* – **Plat.** *Resp.* 617d), tomēr parasti par *hairesis* koncepta ieviesēju tiek uzskatīts Aristotelis. Taču tikai Epiktēta filosofijā izvēle, *prohairesis*, ir jēgpilnas rīcības pamats. Viņa skatījumā ikviens saprātīgs cilvēks izvēlas brīvu eksistenci un eudaimonisku, laimīgu dzīvi. Izvēle ir cilvēka pašnoteikšanās.

Izvēle ir sajūgta ar spriestspēju, taču tā nav nekāda teoretizēšana; Epiktēts sarunās māca rīkoties, nevis plāpāt. Spriešana un rīkošanās izriet no valdošās instances dvēselē, kura Epiktēta terminoloģijā ir *hēgemonikon*. Nereti gan šis hegemonis ir visas dvēseles apzīmējums. Šo hegemonu var izprast kā akropoles, iekšēja nocietinājuma izveidi, taču, atsaucoties uz kinisko filosofiju, Epiktētam svarīgāks ir *hypaiθros* (**Epict.** *Diss.* III 22, 16–17). Šādi tiek apzīmēta dzīve zem klajām debesīm, proti, cilvēka mājas ir visa pasaule, viņš ir visam atklāts un atvērts, nevis slēpjas aiz nama (tiešā un pārnestā nozīmē) sienām. Vienlaikus viņš ir *kataskopos* – izlūks, tas, kas izlūko draudzīgo un naidīgo, precīzi to izdibina un patiesi izklāsta citiem. Viņš ir ne tikai izlūks, bet arī *angelos* (vēstnieks) un *martys* (liecinieks). Viņš

¹ Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1975. Vol. 4. P. 434.

ir Dieva sūtītais un vienlaikus arī tā radnieks. Dievs, gluži kā Jaunajā Derībā (*Mat.* 13: 27; 20: 1), ir *oikodespotēs*, taču filozofs ir mājpaths visā pasaulē jeb kosmopolē (**Epict.** *Diss.* III 22). Epiktēts uzsver ne tikai nepieciešamību būt pasaulē kā mājās, bet arī savstarpējību. Lai kādi arī būtu apstākļi, cilvēkam, ja vien viņš patiesi prot rūpēties par savējo, pieklājas būt draudzīgam un mīlēt arī savus pāridarītājus (piem., *Diss.* III 22, 54). Šī Epiktēta nostāja paradoksāli sabalsojas ar kristietības postulēto mīlestību.

Jaunajā Derībā dominē substantīvētais vārds *agapē*, kas aizstāj iepriekšējos mīlestības un draudzības apzīmējumus. Himnu mīlestībai, kas pastāv līdzās ticībai un cerībai, bet pārspēj tās, dzied jau Pāvils (*1. Kor.* 13), taču noturīgu mīlestības izpratni kristietiskajā pasaulē izstrādā Augustīns, nodrošinot arī atbilstīgu rīcību. Augustīna skatījumā īsts filozofs vienlaikus ir arī Dieva mīlētājs, *verus philosophus amator Dei* (**Aug.** *De civ. Dei* VIII, 1). Mīlestības orgāns ir sirds (*cor*), kas nekad nerimst (**Aug.** *En. in Ps.* 31 2, 5). Mīlestība ir vērsta gan uz Dievu, gan uz svētlaimes sasniegšanu, *cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero* (**Aug.** *Conf.* X, 20). Pastāv mīlestības kārtība, *ordo amoris*, un līdz ar to arī augšupejoša, sakārtota mīlestība (*amor ordinatus*). Savukārt pašmīlestība ir *perversa imitatio Dei* (**Aug.** *Conf.* II, 6). Īstā mīlestība ir *amor Dei*, Dieva mīlestība. Baudāma (*frui*) ir tikai Dieva mīlestība, savstarpējās attiecībās mīlestība ir lietojama (*uti*).

Augustīns norāda, ka sieviete ir servila būtne (**Aug.** *Conf.* IX 9, 19), kuru savalda "ar vārdiem un sitieniem" (*De civ. Dei* XIX, 16). Attiecībās ar viņu mīlestība ir lietojama, nepieļaujot nekādu baudu un izskaužot iekāri (*cupiditas*). Augustīns atsaucas uz tā sauktajiem kardināltikumiem – *prudentia* (gudrība), *iustitia* (taisnīgums), *fortitudo* (drosme), *temperantia* (savaldīšanās jeb disciplinētība) – un interpretē tos kā mīlestību. Gudrība ir mīlestība izšķirt to, kas tuvina Dievam. Taisnīgums ir mīlestība kalpot Dievam. Drosme ir mīlestība visu izturēt, bet savaldīšanās – spēja saglabāt mīlestību uz Dievu jebkuros apstākļos. Dievs ir mīlestība, *Deus est caritas*, un cilvēks pazemībā (*humilitas*) un bailēs (*timor*) var paļauties tikai uz žēlastību (*gratia*). Augustīns nodrošina patiesības singularizēšanu un masveidīgu organizēšanu. Šī procesa īstenošanai viņš leģitimē arī teroru, proti, valsts varas izmantošanu baznīcas interesēs. Tas, protams, tiek darīts, nevis lai nogalinātu, bet lai korigētu – *corrige eos cupimus, non necari* (**Aug.** *Ep.* C 1). Šajā kontekstā izskan arī Augustīna slavenā frāze par mīlestību: mīli un dari, ko gribi – *dilige, est quod vis fac* (**Aug.** *Tr. in ep. Ion.* VII 8). Taču tas ir iespējams tikai tad, ja stāv pareizajā mīlestībā.

Bet kas tad ir šī Augustīna izdaudzinātā mīlestība? Atbilde nav pārprota – Dieva mīlestība. Dievs ir augstākais labums. Dievs neko nemeklē, jo ir pašpietiekams. Dievs mīl sevi, un cilvēks Tam principā nav vajadzīgs. Bet, ja cilvēks mīl sevi, tā ir Dieva mīlestības pervertēšana. Mīlestība

Augustīnam nav nekas cits kā tiekšanās pēc lietas pašas lietas dēļ – *nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere* (**Aug. De div. quaest.** 35, 1). Par citu kā “citu Es” vai “atšķirtu pats” nevar būt ne runas. Ja mīl sev līdzīgu, tad tā ir iekāre un netikums. Tiesa, Augustīnam ir zināma mīlestība kā kopīga dzīve, kas apvieno vai tiecas apvienot – *vita duo aliqua copulans vel copulari appetens* (**Aug. De trin.** VIII 10, 14). Taču tas attiecas uz Trīsvienību, cilvēkam mīlestība ir līdzeklis, nevis pašmērķis. Bet kā tad ir ar kristietības tuvākā mīlestību? “Ja “mīlestība” nav nekas cits kā dvēseles saistība ar to, kas ir visaugstākajā mērā mīlestības vērts, tad arī kristietiskā tuvākā mīlestība principā nav nekāda mīlestība, labākajā gadījumā tā ir sagatavošana tam, lai, aizkustinot un stiprinot citus cilvēkus, tie mīlētu augstāko labumu.”¹ Augustīna mācība par mīlestību nav vienīgā mācība kristietības ietvaros, taču tai ir liela nozīme un tālejošas sekas turpmākajā vēsturē.

Jaunajā Derībā tiek sludināts, ka “tev būs savu tuvāku mīlēt kā sevi pašu”, *agapēsis ton plēsion sū hōs seauton* (*Mat.* 19: 19; 22: 39; *Lk.* 10: 27). Taču sevi mīlēt tieši arī nedrīkst, t.i., mīl, nemīlot sevi pašu un pievēršoties augstākajam labumam. Un šādi ir mīlami arī tuvākie, proti, savējie, kā arī citi, kas nokļūst tuvumā.² Tas ir zināms jau arī Pāvīlam: “Tā arī vīriem pienākas savas sievas mīlēt kā savu miesu, bet katrs to kopj un glabā tāpat kā Kristus draudzi.” (*Efes.* 5: 28) Savulaik svarīga ir pašvara, bet kristietībā (vismaz agrīnajā) priekšplānā izvirzās atvarošana, *enkrateia* pārvēršas par atturēšanos. Kristietībā pat rodas enkratisti, proti, tādi, kas, kaut arī stājas laulībā, no laulības darbiem atsakās. Pāvils sludina: “Tādēļ turpmāk precētie lai ir kā neprecētie.” (*1. Kor.* 7: 29) Kristietībā šim sludinājumam ir neatspēkojams pamats: “Neprecētais rūpējas par tā Kunga lietām, kā patikt tam Kungam. Bet precētais rūpējas par pasaules lietām, kā patikt sievai: viņa sirds ir dalīta. Tāpat neprecētā un jaunava rūpējas par tā Kunga lietām, lai būtu svēta miesā un garā; bet precētā rūpējas par pasaules lietām, lai patiktu vīram.” (*1. Kor.* 7: 32–34) Sirds nedrīkst būt dalīta, gluži tāpat kā mīlestība. Kaut arī tiek sludināts, ka nav nedz vīrieša, nedz sievietes, sieviete ir nepilnvērtīgs radījums. Un Pāvils pamāca: “Sievai lai paklausībā mācās visā padevībā. Taču mācīt es sievai nepieļauju, nedz valdīt pār vīru.” (*1. Tim.* 2: 11–12) Šādi Dievs no Aizgādņa kļūst par Kungu, bet kristietis – par kārtīgu nama despotu.

¹ **Flasch K.** *Augustin.* Stuttgart, 1994. S. 144.

² Vilhelms Šmids norāda uz šo pašmīlestību kristietībā (**Schmid W.** *Mit sich selbst befreundet sein.* Frankfurt/M., 2004. S. 112 f.). Tomēr diez vai tai ir cilvēciski pozitīvs izvērsums, kaut gan šīs diskursīvās prakses vēstures rekonstrukcija būtu ļoti vēlama. Par agrīno kristietību sk. lielisko Pītera Brauna pētījumu: **Brown P.** *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity.* New York, 1988.

Laika gaitā mīlestības izpratne un īstenojums transformējas. Tā tiek spiritalizēta, to izprot kā kaislību, pasiju (*folie à deux*), mistēriju un brīnumu. Mīlestības pasijas, kaislīguma, “māniskuma” aktivizēšana rosina cīņas, militārās metaforikas iekļaušanu mīlestības apjēgsmē. Mīlestība tiek sajūgta ar baudīšanu (*plaisir*), izpriecu, “plezīru”. Līdz ar 18. gadsimtu aizsākas divdzimuma modeļa izstrāde un seksualitātes iekļaušana mīlestībā – seksualitāte kļūst par esenciālu mīlestības sastāvdaļu.¹ Šādi tiek nodrošināta arī modernās pornogrāfijas un seksogrāfijas rašanās, kā arī mīlestības patoloģizēšana.² Mīlestība kļūst par zinātniski izpētāmu un civilizējamu fenomenu, kas iekļaujams laulības dzīvē. Savukārt kristietībā sakņotā cilvēkmīlestības naturalizēšana beigu beigās izvēršas orgasmoloģijā.

Antīkās mīlestības-draudzības atkalatklāšana norisinās renesanses laikmetā, tomēr tā aizvien vēl ir kristietības apzīmogota.³ Savukārt Kristians Tomāziuss darbā “Par mākslu saprātīgi un tikumīgi mīlēt” (*Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben*, 1692) norāda uz nepieciešamību atšķirt cēlo un zemo mīlestību un atzīst, ka mīlestība galu galā paredz pašiepazīšanu.⁴ Atzinību gūst Šāftsberija ideja par entuziasmu, sajūsmu saistībā ar labo un skaisto. Mīlestība kļūst entuziastiska, tā ir spēks, kas nodrošina pastāvošā harmoniju; tā sakārto arī cilvēku kopdzīvi, nodrošinot draudzību un simpātiju. Mīlestība ir centrālais pārdomu temats Francim fon Bāderam; viņš Dieva mīlestības un cilvēka kā Dieva radījuma gaismā analizē mīlestību starp vīrieti un sievieti, izstrādājot erotisko filosofiju. Savukārt Frīdrihs Šlēgels 1799. gadā publicē darbu “Lusinde”, kurš izraisa sensāciju un kurā tiek uzsvērts mīlestības miesiskā un dvēseliskā aspekta vienlaicīgums. Tomēr arī viņš atzīst Dieva mīlestības noteicošo lomu cilvēku mīlestībā. 19. gadsimtā nostiprinās sevis mīlestības kā egoisma izpratne, kaut gan Kristians Volfs par egoismu vēl dēvē solipsismu (*Vernünftige Gedanken* (1719) § 2). Antīkās filosofijas garā savu risinājumu darbā “Vienīgais un tā īpašums” (1845) piedāvā Makss Štirners, kurš pirmais uz cilvēku attiecina Dievam piedēvēto apzīmējumu “vienīgais” (*Jn.* 5: 44; 17: 3; *Rom.* 16: 27; 1. *Tim.* 6: 15), taču viņa idejas 19. gadsimtā tiek pārprastas vai nesaprastas.

¹ **Laqueur Th.** *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, 1990.

² **Hunt L.** (Ed.) *The Invention of Pornography*. New York, 1993. Par seksogrāfijas nošķiršanu no pornogrāfijas sk.: **Gorsen P.** *Sexualästhetik. Grenzformen der Sinnlichkeit im 20. Jahrhundert*. Reinbek, 1987. S. 39.

³ Sk., piemēram: **Canziani G.** *Le metamorfosi dell'amore: Ficino, Pico i Furori di Bruno*. Milano, 2001.

⁴ **Thomasius Chr.** *Von der Arzney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkännüss Sein Selbst Oder Ausübung der Sittenlehre* (1696). Hildesheim, 1968. Sk. arī: **Schneiders W.** *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie in Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim, 1971.

Mīlestība ir svarīga fenomenoloģijā, Edmunds Huserls pat atzīst: “Mīlestība ir fenomenoloģijas pamatproblēma – nevis atsevišķumā un kā abstrakta detaļa, bet gan kā universāla problēma.”¹ Sākotnēji, viņaprāt, mīlestība sakņojas “tīrā dzimummīlestībā” un nav nošķirama no jutekliskā uztvēruma. Tomēr Huserls atzīmē, ka mīlestība ir arī intencionāla, un līdz ar to tā ir pašmīlestība. Vēlīnā Huserla darbos mīlestība kļūst vēl nozīmīgāka Šēlera izstrādņu dēļ. Filosofiskās antropoloģijas pamatlicējam cilvēks ir *ens amans*, mīloša būtne. Arī viņš runā par *ordo amoris*, tomēr Dieva mīlestība gūst virsroku. Šēlers izstrādā simpātiju teoriju, kurā īpaši uzsvērams ir resentimenta, atriebīguma izklāsts. Makss Šēlers atkārtoti pievēršas draudzības problemātikai un raksta: “Filosofēt vispār var tikai ‘draugiem’.”² Vienlaikus gan Šēlers atzīstas: “Esmu pilnīgi ieslēgts savā intīmajā patībā – kā kaut kādā cietumā, un man nav neviena drauga, kam es varētu atklāties.”³ Sekojot Huserlam un atzīstot Šēlera izstrādnes, Martins Heidegers tomēr cilvēkbūtmes analizē nerod vietu mīlestībai un draudzībai. To viņam nepalīdz saskatīt arī mīļotā Hanna Ārente, kuru saista Augustīna mīlestības mācība.⁴ Savukārt Heidegera skolnieks un Ārentes pirmais vīrs Ginters Andersss švābu domātāja filosofiju nosauc par “ateistisku luterānismu”, kurā būtnei nav pazīstamas nedz sāpes un ciešanas, nedz dzimums un mīlestība.⁵ Toties Ludvīgs Binsvangers, izmantojot Heidegera vārdarinājumus, nokļūst līdz mīlestības vispārnozīmīgumam. Binsvangers uzskata, ka mīlestība nav “atvedināma no eksistences”, drīzāk jau eksistence ir atvedināma no mīlestības.⁶ Viņa skatījumā mīlestība sakņojas mēsīgumā, Mēs pieredzē un izpaužas mūžīgošanā un pašmīlestība, savstarpējā mīlestība pamatojas mīlošajā Mēs.

Nozīmīgus impulsus mīlestības apjēgsmē sniedz aizvien vēl pārprastā psihoanalīze. Freids skata vēlmju un baiļu pārņemto cilvēku, izstrādājot jaunu seksuālā konceptu, kuru saista ar Platona mācību par erotisko.⁷ Freids uzsver, ka seksuālais ir nevis dabisks dotums, bet gan individuāli

¹ Diemer A. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischer Darstellung seiner Phänomenologie*. Meisenheim, 1965. S. 242.

² Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bonn, 1976. Bd. 9. S. 182. Par *ens amans* – GW. Bonn, 1986. Bd. 10. S. 356.

³ Citēts pēc: Mader W. *Scheler*. Reinbek, 1995. S. 124.

⁴ Saistībā ar neizdevušos mīlestību un tās (ne)ieskaidrošanu viņa raksta: “Redziet, kad devos prom no Marburgas, biju stingri nolēmusi nekad vairs nemīlēt kādu vīrieti, vēlāk apprecējos, visviens ar ko, nemīlot.” (Arendt H., Heidegger M. *Briefe*. Frankfurt/M., 1998. S. 77.)

⁵ Anders G. *Über Heidegger*. München, 2001. S. 159.

⁶ Binswanger L. *Grundformem und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Basel, 1962. S. 551, 169 ff.

⁷ Freud S. “*Selbstdarstellung*”. Frankfurt/M., 1989. S. 67. Sk. arī: Šuvajevs I. *Freida lieta*. Rīga, 2003.

vēsturisks veidojums. Viņš saārda seksuālā piesaisti vairošanās funkcijai un ģenitālijām, uzsverot tīksmes jeb baudas dimensiju. Savās izstrādnēs Freids izmanto arī Heveloka Ellisa 1898. gadā ieviesto apzīmējumu "autoerotisms".¹ Freids autoerotismu galvenokārt saista ar infantilo seksualitāti, jo dziņas resp. parciāldziņas gūst apmierinājumu ar paša indivīda ķermeni. Sākotnēji Freids sliecas infantilo seksualitāti skatīt kā autoerotismu, taču, ieviešot nojēgumu par narcismu, savu nostāju maina. Autoerotisms tiek skatīts nevis kā dziņu piedeva, bet gan kā to sastāvdaļa, kas cilvēka attīstības agrīnā fāzē ir patstāvīga, bet tad iekļaujas turpmākajās aktivitātēs. Savukārt narcisma konceptu Freids izmanto galvenokārt divās nozīmēs. Primārais narcisms raksturo stāvokli, kurā bērna libido ir pilnīgi vērstas uz viņu pašu, bet sekundārais narcisms – stāvokli, kurā objektu noslogotais libido atkal tiek novirzīts uz sevi pašu. Freida narcisma konceptu turpina izstrādāt Heincs Kohuts, uzsverot narcisma adaptīvo un pozitīvo nozīmi un norādot uz to, ka narcistiskā pozīcija tiek saglabāta visu mūžu. Kohuts raksta par traumēto narcistisko Es, kas meklē drošību un mierinājumu.² Viņš ievieš apzīmējumu "narcistiskā patība", kas nedaudz vēlāk tiek aizstāts ar nojēgumu par dižo jeb grandiozo patību (*grandiose self*). Grandiozās patības pirmajā attīstības formā cits tiek pārdzīvots kā savas patības daļa. Otrajā formā cits tiek pārdzīvots kā pats, bet trešajā formā no cita tiek gaidīts, ka viņš izturēsies gluži kā māte, kuras "acu spīdumā" atspoguļojas paša lielums. Par sevis mīlestību³ jeb mīlestību pret paša Es uzstājas jau aktīvās psihoanalīzes veidotājs Vilhelms Štēkels.

Pašmīlestības problemātikai, neizstrādājot gan nekādu jaunu dvēseles diaitētiku, pievēršas arī neoanalītiķis Ērihs Fromms. 1957. gadā viņš publicē grāmatu "Cilvēks pats sev", kurā aplūko egoisma un pašmīlestības problemātiku.⁴ Fromms norāda, ka kristietiskajā protestantismā pašmīlestība tiek pielīdzināta mērim. Tomēr viņa skatījumā egoists nepavisam nav cilvēks, kas mīl sevi. Egoisms ir nespēja un neprasme mīlēt sevi, pašmīlestība ir citu mīlestības pamats (savulaik uz to ir norādījis jau Dions Hrisostoms (**Dion Chrys.** 74, 5–6)). Darbā "Māksla mīlēt" (1956) Fromms norāda, ka mīlestību raksturo rūpes, atbildība, cieņa un zinoša saprašana, un aplūko

¹ **Ellis H. H.** Auto-erotism: A Psychological Study // *The Alienist and Neurologist*. 1898. Vol. 19. P. 260.

² Plašāk: **Šuvajevs I.** *Dziņu psiholoģija*. Rīga, 2002 (2. izd. – 2006). 226.–228. lpp. Par Štēkelu – 56.–58. lpp.; par Frommu – 188.–194. lpp.

³ **Stekel W.** *Das liebe Ich. Grundriss einer neuen Diätetik der Seele*. Berlin, 1927. 3. Aufl.

⁴ Šo problemātiku Fromms aplūko jau 1939. gadā publicētā darbā: **Fromm E.** Selfishness and Self-Love // *Psychiatry*. 1939. P. 507–523. Pašmīlestības pielīdzināšanā mērim Fromms atsauca uz Kalvinu (**Calvini J.** *Institutio Christiane Religionis*. Berolini, 1935. P. 622.).

piecus mīlēšanas veidus: brāļa mīlestību, mātes mīlestību, erotisko mīlestību, pašmīlestību un Dieva mīlestību. Fromms uzskata, ka mīlestība ir atbilde uz cilvēka eksistences jautājumu un ka mūsdienu pasaulē mīlestība atrodas sairšanas stāvoklī. Visuzskatāmāk to apliecina nekrofilija – tieksme pēc nedzīvā, mirušā, atmirušā praktizēšana. Nekrofilijas analizē Fromms neaprobežojas tikai ar politiku, viņš norāda uz nekrofilijas tendencēm dabaszinātnieku un tehniķu rīcībā (viss tiek sadalīts un kontrolēts, ar visu tiecas manipulēt). Nekrofiliskums izpaužas arī modernajā ekonomiskajā dzīvē un psiholoģijā. Nekrofilijai Fromms pretstata biofiliju, dzīvā mīlēšanu, tomēr šo mācību neizvērsē un lielā mērā paliek kristietības savaņģots, savukārt erotisko mīlestību atkal reducē uz seksuālo mīlestību.

Nemīlot sevi, cilvēks nespēj mīlēt citus, neesot draudzīgs, viņš nespēj būt draudzīgs pret citiem, nespēj būt solidārs. Jau Aristotelis atzīmē, ka draudzības trūkums (*aphiliā*) un vientulība (*erēmīā*) ir vislielākais ļaunums (**Arist. Eud. eth.** 1234b 33; sal.: *Rhet.* 1386a 9–10). Atsaucoties uz Aristotelī, Montēns izsaucas: "Ak, draugi, nav neviena drauga." (I, 28; "*O mes amis, il n'y a nul ami.*")¹ Šī atziņa tiek pārņemta no Lāertas Diogena (**Laert. Diog.** V, 21) un iezīmē moderno, mūsdienu draudzības izpratnes problemātiku.² Draudzības problemātikai pievēršas arī Karls Šmits, norādot, ka politiskā darbība un tās motīvi sakņojas drauga un ienaidnieka nošķīrumā. Draugs un ienaidnieks nav skatāmi kā metaforas vai simboli, nav saistāmi ar ekonomiskiem, morāliem vai psiholoģiskiem priekšstatiem. Ienaidnieks ir publisks, un tas nav nekāds pretinieks.³ Jau Aristotelis ir norādījis, ka politikas uzdevums ir nodrošināt draudzību, kuras īstais pamats ir pašmīlestība jeb pašdraudzība, kas bēdīgi slavenajam vācu teorētiķim vairs nešķiet svarīga. Šmits atgādina tradicionālo ienaidnieka un pretinieka pretstatu – *polemios/echthros, hostis/inimicus* – un norāda uz tradicionāli pārprasto kristietības prasību "Mīliet savus ienaidniekus!" (*Mat.* 5: 44; *Lūk.* 6: 27) Šī prasība attiecas uz attieksmi pret pretiniekiem, nevis ienaidniekiem. Niče jau 19. gadsimtā atklāj šīs mīlestības būtību: "Mīliet savus ienaidniekus? Domāju, ka tas ir labi iemācīts: patlaban tas norisinās tūkstoškārtīgi."⁴ Darbā "Cilvēciskais, pārlieku cilvēciskais" Niče piebilst: "Ienaidnieka nāve. Kas dzīvo no tā, lai apkarotu ienaidnieku, tas ir ieinteresēts, ka viņš paliek pie dzīvības." Šādi var nokļūt pie dažiem skumjiem secinājumiem, kurus vēl vairāk pastiprina mūsdienu dzīvē vērojamais. Ienaidnieks nav nedz jāmiļ,

¹ **Montaigne M. de.** *Essais.* Paris, 1996. T. 1. P. 271.

² Plašāk un saistībā ar Lāertas Diogena atziņas divējo lasījumu sk. Žaka Deridā darbā "Draudzības politikas": **Derrida J.** *Politiques de l'amitié.* Paris, 1994.

³ **Schmitt C.** *Der Begriff des Politischen.* Berlin, 1996. S. 28 ff.

⁴ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe.* München, 1988. Bd. 5. S. 152. Nākamais citāts – Bd. 2. S. 326.

nedz jānīst, viņš ir jāiznīcina vai jāuztur pie dzīvības, lai būtu ko apkarot. Principā pretinieku nav, ir tikai ienaidnieki vai draugi. Taču arī draugs nav jāmīl, turklāt draugs var kļūt par ienaidnieku. Draudzībai, mīlestībai acīmredzot nav vietas modernā cilvēka dzīvē, resentiments un apkarošana viņam šķiet svarīgākas lietas. Tomēr reizumis laikam viņš atjauš savu neprasmī uzturēt pašrūpi un cieš no savas nespējas un neprasmes draudzēties ar sevi un citiem.

Kas tad ir draudzība? Kas ir mīlestība? Atbilde acīmredzot ir atkarīga no jautājuma “Kas ir cilvēks?” un “Ko nozīmē būt?” atbildēšanas. Jautāšanā un atbilžu meklēšanā ir noskaidrojama arī mīlestība un draudzība. Šādi laikam arī ir atgūstama un apgūstama mīlestība, draudzība, proti, pamats dzīvei kopā ar citiem, kura būtu nevis vienkārši sadzīvošana vai līdzāspastāvēšana, bet gan baudāma, laba dzīve. Iespējams, ka šādi ir gūstama arī pašcieņa, kas ļauj cienīt citus. Draudzība ir attiecības, kas ir rūpīgi kopjamas un sakņojas attiecībās pašam ar sevi. Savukārt mīlestība, kas mūsdienās lielākoties tiek izprasta kā jūtas vai emocijas, drīzāk ir jūtu kristalizācija, kas paredz ne vienmēr pateicīgu darbu, jo svarīgi ir visupirms mīlēt, nevis tikai gaidīt mīlestību no citiem vai gozēties tās siltumā. Šķiet, būtu labi atgūt arī erotiku, t.i., prasmī radīt skaistajā, nevis pielīdzināt to seksuālai mīlestībai, nereti izprotot to kā mīlestību vispār. Iespējams, ka šādi izdodas gūt arī dzīvu filosofiju – vēl vienu mīlestības un draudzības formu, kas bez erotikas laikam nemaz nav iespējama.

Tomēr ar mīlestību vajadzētu rīkoties prātīgi, pareizāk sakot, pret to būtu jāizturas piesardzīgi. Šī piesardzība nenāktu par sliktu kaut vai tāpēc, ka tā acīmredzot ir tikai viena no Rietumu kultūras arhetipiskajām diskursīvajām praksēm. Piemēram, Ķīnas kultūrā līdz pat 20. gadsimtam nav vārda, kas apzīmētu rietumniecisko mīlestību.¹ Tas gan vēl nenozīmē, ka mīlestība nepastāvētu, taču tā tiek izprasta un īstenota citādi. Mīlestība saistās ar nojēgumiem par cieņu, aizkustinājumu, žēlumu, kā arī slimību, likteni; savā ziņā mīlestība ir kaut kas tāds, kas nevar nebeigties traģiski. Neraugoties uz Ķīnas tradicionālās kultūras transeksuālismu, mīlestībā nav iekļauta arī seksualitāte.² Aseksuālais dzimumakts lielākoties ir pašatjaunošanās, pašattīrīšanās akts dzīves, dzīvības plūdumā. Ķīnas piemēra piesaukšana būtu lieka, ja neiedomātos, ka Rietumos nav mīlestības mākslas un ka tā ir meklējama kur citur. Vienlaikus, salīdzinot mīlestības diskursīvās prakses dažādās kultūrās un to ietvertību eksistences tehnikās, var labot, iespējams, kļūmo mīlestību Rietumos.

¹ Аошун Т. *Китайская картина мира*. Москва, 2004. С. 147–160.

² Neraugoties uz rietumniecisko terminoloģiju, sk. klasisko Roberta van Gulika darbu: Gulik R. H. van. *Sexual Life in Ancient China*. Leiden, 1961. Sk. arī: *Китайский эрос*. Москва, 1993.

Kļūma mīlestība? Rietumu kultūras ietvaros drīzāk varētu runāt par liktenīgu vai nelaimīgu mīlestību. Taču runa ir nevis par to, bet gan par dažām konsekvencēm mīlestības praksē, kuras mūsdienās nav vēlamas, jo uzskatāmi pauž savu postīgo efektu. Viena no šīm konsekvencēm acīmredzot ir mīlestības pielīdzināšana kristietības mīlestībai. Neraugoties uz kristietības daudzveidību un vēsturisko variabilitāti, principā tā ir Dieva mīlestība, kas nepazīst cilvēkmīlestību. Augustīna mīļākajai, ar kuru viņš sadzīvo 15 gadus un ar kuru iedzīvojas dēlā, nav zināms pat vārds. Mīlestība ar viņu ir lietišķas, bezbaudas attiecības. Arī vārdojošais dievmeklētājs Heidegers savos ceļos nesaredz mīlestību, tai nav vietas viņa pasaules ainā. Cilvēkmīlestība ir kaut kas utilitārs, beigu beigās cilvēku attiecības ir tikai seksveidīga komunikācija. Cilvēks savā ziņā ir *empsychos nekros* – iedvēseļots, apgarots līķis. Viņš ir miesa (1. Tes. 4: 4), t.i., *skeios* – trauks vai ģērbs, kas turams svētumā un pareizi izmantojams, proti, lietojams atbilstīgi Dieva mīlestības priekšrakstiem.¹

Otra konsekvence ir mīlestības pakārtošana seksuālajām attiecībām vai dzimumattiecībām, kas tiek uzskatītas par pamatu, uz kura ceļama mīlestības ēka. Šādi mīlestība tiek ne tikai seksualizēta, bet arī fizioloģizēta, beigu beigās reducējot to uz attiecībām starp mātīti un tēviņu (eifēmiski tiek runāts par sievieti un vīrieti), kuras ir nepieciešams apgarot, civilizēti izkopt.² Šādi tiek seksualizēta ne tikai dzīve (piemēram, ēšana), bet arī tās norises vietas (ēkas, telpas, apģērbs u. tml.).³ Turklāt arī dzimumattiecības ir vēsturiskas, un ar tām saistītai mīlestībai ir atšķirīga nozīme. Senās Romas kultūrvēsturiskajā dzīvespasaulē mīlestība ir kaut kas nepiedienīgs un nevēlams vai pat izvīrtība, kaut arī romieša lielākais dārgums vai vērtība ir viņa mentula (*carior est ipsa mentula*).⁴ Mesalīna noziedzas, jo kļūst aktīva šajās attiecībās un turklāt vēl gūst baudu.⁵ Dzimumattiecības tiek pielīdzinātas karam vai var ar to beigties (*Aut futue aut pugnemu* – “Vai nu iebāz, vai arī karojam”, **Mart.** 11, 20). Romietis mīlestību ejakulē, izšļācot sēklu (viņš varētu teikt: *iacere amorem, iacere umorem*).

¹ Vispārīgs apskats: **Cancik H.** Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral // **Siems A. K.** (Hrsg.) *Sexualität und Erotik in der Antike*. Darmstadt, 1988. S. 347 ff.

² Šādi arī izvarošana kļūst par ejakulāta novietošanu vairošanās kanālā, sk.: **Thornhill R., Palmer G.** *A Natural History of Rape*. Cambridge, 2000.

³ Par ēšanas, arhitektūras (Lekē (*Lequeu*), Ledū (*Ledoux*) u.c. darinājumu), apģērba u. tml. seksualizēšanu sk.: **Brussatti O., Denscher B.** (Hrsg.) *Erotic. Versuch einer Annäherung*. Wien, 1990.

⁴ Sk. rosinošo Paskāla Kiņāra darbu: **Quignard P.** *Le sexe et l'effroi* (1995). Paris, 2005. P. 80 ff.

⁵ **Veyne P.** Messaline, impératrice, amoureuse et putain // *Le Monde dimanche*. 1980. 26. 10. Sal.: **Juv. Sat.** VI.

Uzskatāmi šo valguma mīlestību ataino Tits Lukrēcijs Kārs.¹ Laika gaitā cilvēks piebriest ar valgumu, “un rodas cilvēkā dziņa izsviest to tur, uz kuriem to dzen postošā kaisle”. Tiesa, runa ir nevis par postošu kaisli, bet gan biedējošu kāri – *dira cupido* – un gribu ejakulēt (*voluntas ejicere*). Līdz ar to “iekāro miesu viņš to, kura cirtusi mīlības brūci”. Visviens, kas tiek iekārots – “lai nu kas vaininieks būtu, ar to viņš saieties tiecas”. Cilvēkam pat tiek dots padoms: “Sakrāto valguma tiesu iešļāc miesā jebkurā, neglabā to visu laiku tik vienīgajai mīļajai savai, gādājot sev tikai raizes un drošas nerimtas sāpes.” Taču ar to nekas nav līdzēts: “Kad šī sakrātā iekāre izlaužas beidzot uz āru, pārtraukums iestājas neliels, un pierimst kaislību bangas; taču drīz atgriežas kaisme, un aizdegas liesma no jauna.” Šādā kontekstā nav vietas mīlestībai, un par to liecina Mēdejas nostāsta pārinterpretācija. Mēdeja, nogalinājusi savus un Jāsona bērnus, saka, un saka tāpēc, ka ir viņu mīlējusi: “*In matre si quod pignus eciamnunc latet, scrutabor ense viscera et ferro extraham.*” (**Sen. Maed.** 1012–1013; “Ja mātē slēpusies vēl kāda mīlas ķīla, es ar zobenu sev iekšas izvandīšu un to izraušu.”)² Mīlestība ir ekstrahējama no savstarpējām attiecībām, sliktākajā gadījumā tā tiešām ir izskrubināma. Teiktais gan nenozīmē, ka mīlestība būtu norobežojama no miesiskā, gluži pretēji, taču tā nav pakārtojama seksuālajām attiecībām vai dzimumattiecībām.

Trešā konsekvence ir pašmīlestības pārprastā daudzinašana. Pašmīlestība nav iespējama, ja nav paša. Kas tad ir? Vilhelms Štēkels šajā sakarībā raksta par puscilvēkiem, kuri mudžēt mudž, un norāda, ka “pastāv neskaitāmi trešdaļas, ceturtdaļas un pat desmitdaļas cilvēki”³. Tā ir nevis pašmīlestība, bet sevis mīlestība, turklāt visai fantasmagoriska, jo sevis paša, patības nemaz nav. Labākajā gadījumā pastāv kāds iedomu tēls, kura vārdā tiek mīlēts, pareizāk gan – gaidīta mīlestība. Fromms norāda, ka mūsdienu cilvēks ir kļuvis “par zidaini, kas vienmēr visu gaida un mūžīgi viļās”⁴. Viņš ir viena vienīga mute un tās otrs gals, kam jātiek apmīļotam; daudz maz paaudzies šādas infantilitātes iemiesojums pazīst izpriecās un izklaides, nevis prieku un labo.⁵ Nepatīgie ir patiski, t.i., autiski; viņi spēj tikai uzņemt, taču, kas pa vienu galu iekšā, tas pa otru ir ārā, izraisot

¹ Kārs T. L. *Par lietu dabu*. Rīga, 1995. J. Eidusa tulk. (*De rer. nat.* IV 1038–1120).

² Seneka L. A. *Traģēdijas*. Rīga, 1989. 45. lpp. Ā. Feldhūna tulk.

³ Stekel W. *Das liebe Ich*. Berlin, 1927. S. 54.

⁴ Fromm E. *Ethik und Politik*. Weinheim. 1990. S. 22.

⁵ Sal.: “Tas, ko reklamē mīlestības eksperti un laulību konsultanti, ir komandas attiecības starp divām personām, kas savstarpēji manipulē ar pareizo tehniku.” (**Fromm E.** *Op. cit.* S. 25.) Špenglers, rakstot par sievietēm, jau agrāk ir noteicis līdzīgu diagnozi: “Bērnu vietā viņām ir dvēseles konflikti, laulība ir amatnieciski apgūstams uzdevums, un runa ir par to, lai “viens saprastu otru”. (..) Viņas visas pieder sev, un visas ir neauglīgas.” (**Spengler O.** *Untergang des Abendlandes*. München, 1922. Bd. 2. S. 124.)

nemitīgu vilšanos un nepiepildītību. Savukārt mīlestība pastāv savstarpējībā – kā ar sevi, tā ar citiem.

Ceturtnā konsekvence ir erotikas pielīdzināšana seksualizētai, psihofizioloģizētai mīlestībai.¹ Ernsts Cinnss raksta: “Paradoksālā kārtā antīkā erotika ir visnotaļ neizpētīta, nerunājot par atainotu, joma.”² Teiktajam var piekrist. Tomēr nav nezināms, ka Aristotelim erotiskais ir sajūgts ar pirmkustinošo (*kīnei de hōs erōmenon*; **Arist. Met.** 1072 b3), bet Platonam erotika ir radīšana skaistajā. Antīko erotiku var un vajag rekonstruēt, taču *ars erotica*, erotikas māksla, ir veidojama, acīmredzot to nevar vienkārši pārņemt. Mīlestība ir darbs, radot skaistajā, labajā. Erotikas trūkums laikam arī ļauj runāt par mīlestības izžušanu, tās neizprašanu un neprašanu. Svarīga ir ne tik daudz mīlestības māksla, cik māksla mīlēt – dzemdināt labajā, taču visupirms ir jāpiezīmst pašam.

*Erōtika
kā
māksla*

¹ Minēšu tikai vienu piemēru, kas nepavisam neliecina tikai par noteiktu nacionālo erotiku. Erotika tiek interpretēta kā “gūšanas resp. iegūtā paturēšanas dziņa”, kuras nepareizas lietošanas gadījumā rodas “garīgi kroplji” (**Grīns J.** Par nacionālo Erōtu // *Jaunais nacionālisms*. Rīga, 1936. 14., 16. lpp.).

² **Zinn E.** *Erotik // Lexikon der Alten Welt*. Zürich, 1965. Sp. 867.

Neciešamās ciešanas

Vai ciešanām ir jēga? Principā pastāv divas alternatīvas: 1) ciešanām nav jēgas, 2) ciešanām ir jēga. Tomēr šādai konstatācijai nav īpaši lielas nozīmes. Piemēram, ciešanām nav jēgas, taču tās pastāv. Kā lai tās iztur? Kā lai sadzīvo ar ciešanām? Ciešanu bezjēdzīgums atveidojas arī dzīvē, tādējādi eksistence kļūst bezjēdzīga vai tās jēdzīgums tiek sacaurumots. Varbūt ciešanas nemaz nav izskaužamas? Lai gan varbūt tās nemaz nevar jūt izskaust. Ciešanām ir jēga. Vai jebkurām ciešanām ir jēga? Vai ciešanas jau automātiski garantē jēgu? Varbūt pastāv ciešanas, kurām ir jēga, taču vienlaikus pastāv ciešanas, kuras ir bezjēdzīgas? Visnotaļ vienkārši jautājumi, kurus cilvēks risina – ja ne reflektīvi, tad neapzināti – savā dzīvesvedumā. Vai ciešanas ir kaut kas singulārs, vai arī to pluralizācija nepavisam nav latviešu valodas savdabības izpausme? Teodors Celms savulaik ir rakstījis, ka “cilvēkam būt, tā tad, nozīmē – neizbēgami un neatvairāmi pieņemt arī ciešanu kausu, pat tad vēl, ja viss jau būtu darīts, kas vien darāms ciešanu remdināšanā”¹. Vai cilvēka būt, būtība tiešām ir ciesa? Vai tiešām akceptējamas un pieņemamas ir jebkuras ciešanas?

Laikam nav īpaši lielas jēgas noskaidrot, vai ciešanām piemīt vai nepiemīt jēga vispār. Drīzāk jau svarīgāk ir iezīmēt, kā noskaidrot ciešanu jēdzīgumu un bezjēdzīgumu. Un tas paredz izdarīto secinājumu varbūtīgumu un vienlaikus norāda, ka piedāvātās pārdomas ir tikai mēģinājums nostādīt ciešanu problemātiku tā, lai, nepretendējot uz galīgo atrisinājumu, risinājums būtu jēdzīgs. Vispārīguma noraidīšana nepavisam neparedz, ka tūdaļ pat jāmetas atsevišķo gadījumu uzskaitīšanā un to apoteozē. Uzskaitīšana nenozīmē saprašanu, vēl vairāk – šādi varbūt vispār nav gūstama saprašana. Cilvēks, grib viņš to vai negrib, sastopas ar ciešanām – savām vai citu ciešanām. Līdz ar to svarīgi noskaidrot, kāda ir viņa attieksme pret ciešanām, kā viņš ar tām apietas. Ne mazāk svarīgi ir noskaidrot ciešanu problemātikas sajūgtību ar valodu un iekļautību kultūrvēsturiskajā kontekstā. Tas nozīmē, ka uzmanības lokā nepavisam nav sholastiski metafiziskais jautājums par ciešanām, to nemainīgo esenci. Diez vai tāda vispār pastāv – ciešanas ir vēsturiskas un variablas. Nav tīru ciešanu, nepastāv nekādas autentiskas ciešanas. Ciešanas pastāv tikai to izmantojumā, apzinātā vai neapzinātā ciešanu pieļaušanā. Ciešanas ir noteikta izturēšanās, tajā arī ciešanas turas.

Ciest. Ko parasti izteic latviešu vārds “ciest”, ko ar to izprot? Ciest nozīmē smagi izjust nelabvēlīgus apstākļus, izjust satricinošus, spēcīgus pārdzīvojumus. Šis vienkāršais skaidrojums rāda, ka 1) ciešanas vienmēr ir

¹ Celms T. *Tagadnes problēmas*. Rīga, 1934. 111. lpp.

saistītas ar pārdzīvojumiem, noteiktām dvēseles norisēm un ka 2) ciešanas iestājas, ja kaut kā ir par daudz vai par maz, ja netiek ievērots mērs. Kāds ir šis mērs? Diez vai iespējama tā formula, taču acīmredzot tas ir saistīts ar pārmērību, t.i., to raksturo "par daudz" vai "par maz" nepieļaušana. Balansēšana starp šo "par daudz" un "par maz" acīmredzot novērš ciešanas vai vismaz ļauj ciest jēdzīgi. Bet kā šī nepieļaušana vai, gluži pretēji, pieļaušana izpaužas patlaban? Ciešanas izvēršas nelabvēlīgu apstākļu izjušanā, un šādu apstākļu, šķiet, nav mazums. Dažus ir vērts minēt, jo to aplūkojums, iespējams, var atklāt arī ko citu.

Mūsdienās ar vieglu prātu tiek spriests par pasaules darba dalīšanu un trešo pasauli. Taču šī pasaules darba dalīšana nozīmē, ka vieni specializējas peļņā, bet otri – zaudējumos.¹ Tā ir dzīve uz citu rēķina, parazitēšana, kas atspēlējas arī uz peļņas guvējiem labklājības pasaulē. Principā var runāt par moderno verdzību, ko attaisno ar atsaukšanos uz kapitālismu, brīvo tirgus ekonomiku: "Kaut arī kapitālistiskā ideoloģija tiešām ir pret-runā ar verdzību, praksē kapitāls ir ne tikai pieļāvis un pastiprinājis vergu darbā sakņotās ražošanas sistēmas, bet arī radījis jaunas verdzības sistēmas līdz šim neredzētos apmēros."² No koloniālās, nācījas vārdā īstenotās verdzības ir norisinājusies pāreja uz planetāro verdzību. Globalizācija ir zaudējumus cietošo masificēšanās, turklāt tas attiecas ne tikai uz tā saukto trešo pasauli. Arī modernajā sabiedrībā tiek radīti trūkcietēji, kaut gan materiāli tie var būt pārtikuši cilvēki. Tas nozīmē, ka par trūkcietējiem kļūst arī tie, kas specializējas peļņā. Turklāt nepavisam nav nepieciešams atsaukties uz kaut kādu garīgu vajadzību vai vērtību trūkumu. Modernajā sabiedrībā vienkārši dominē patērēšanas, konsumēšanas politika. Patērētājsabiedrību raksturo nevis saprātīga izmantošana jeb lietošana, bet gan izlietošana; patērētājs cieš no savas patērēšanas, beigu beigās kļūstot par tērētu individu. Trūkums arī "pirmajā pasaulē" ir konstitutīvs tās elements vai pat pamats.

Savukārt, runājot par ciešanām "latviešu kontekstā", svarīgi atzīmēt, ka gandrīz pašā Eiropas centrā rodas trešā pasaule vārdā Latvija. Un šāda pasaule veidojas arī pašā Latvijas sabiedrībā. Mēlošana par pārejas laiku un pāriešanu uz kapitālistisko tirgus ekonomiku ir novecojušu patiesību daudzinašana, tā ir ja ne kaitīga, tad lieka – daudz jēdzīgāks būtu skatījums uz Latviju kā trešās pasaules sastāvdaļu un "trešās pasaules" saskaņošana pašā Latvijas sabiedrībā. Tiek lēsts, ka par nabadzīgiem var uzskatīt vairāk nekā pusi Latvijas iedzīvotāju. Vairāk nekā divas trešdaļas iedzīvotāju mitinās trūkmā, t.i., apstākļos, kad trūkst, pietrūkst naudas līdz iztikas

¹ Sk.: **Weizsäcker E. U. von.** *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik als Antwort auf die Globalisierung.* Darmstadt, 1997. S. 113–128.

² **Hardt M., Negri A.** *Empire. Die neue Weltordnung.* Frankfurt/M., 2003. S. 134.

minimumam. Šādas aplēses, iespējams, veicina arī neapzinātu ciešanu kultivēšanu¹, tomēr kopumā cilvēki tiek pieradināti pie trūkuma un ciešanām, proti, stāvokļa, kuru raksturo "par maz". Gandrīz pusi no ienākumiem cilvēki ir spiesti tērēt pārtikas iegādei, bet "pārtikušajās sabiedrībās" šie tēriņi ir daudz mazāki. Kaut gan tur nereti cieš no tā, ka ir "par daudz", gluži tāpat arī pašmāju "pārtikušajiem" bieži vien nākas ciest no savām pārmērībām.

Tomēr ne jau trūkums pats par sevi ir ciešanas vai ir saistāms ar ciešanām. Trūkumā var dzīvot pat jēdzīgāk nekā pārticībā, pārtikušais nereti netiek tālāk par savu pārticību un tās nosacītajām problēmām vai pat komplikācijām. Drīzāk jau ciešanas izraisa vai var izraisīt Latvijā tradicionāli piekoptā taisnīguma izpratne vai neizpratne. Ciešanas ir saistītas ar darbu, it īpaši ar birokrātu un amatpersonu "darbu". Viņu skaitu Latvijā ir visai grūti fiksēt statistiski, jo pastāv dažādas to nominācijas, centieni atteikties no birokrāta jeb ierēdņa statusa. Taču svarīgāks ir kas cits. Šādas amatpersonas nereti atrodas vairākos postežos vienlaikus un savā verbālajā pašraksturojumā parasti min, ka tās darbojas. Parasti cilvēks strādā, t.i., dara savu darbu, taču šajā gadījumā tiek īstenota darbošanās. Šie darboņi nevis strādā, bet lielākoties imitē darbu, strādāšanu. Tas arī ir (vai – var būt) ciešanu aizsākums. Cilvēks dzīvo darbā un caur darbu, viņš izstrādā sevi un savu dzīvi. Ne jau trūkums izraisa ciešanas, bet darba aizstāšana ar darbošanos, tas, ka darbs nodrošina tikai dzīvi iztikas minimuma ietvaros, bet darbošanās – pārticību. Vienlaikus šādi iezīmējas transformācijas darba izpratnē², tradicionālais priekšstats nokļūst pretrunā ar faktisko darbu kā darbošanos. Protestantiskajā dzīvesvedumā svarīgs ir darba tikums, taču patlaban tā daudzinašana drīzāk tiek īstenota, lai izcildinātu nodarbošanos un ļautu par darbu dzīvot trūkumā. Tādējādi tradicionālais darbs tiek devalvēts un ir vērojama darboņu inflācija (*inflatio* – uzpūtība), noslēdzoties savā pasaulē.

¹ Iespējams, ka šī norise ir saistīta ar īpašuma koncepta neproblematizēšanu, pieņemot to kā kaut ko pašsaprotamu, kaut gan mūsdienu pasaulē iezīmējas pilnīgi citas tendences. Vienu no šādām problematizācijām piedāvā Džeremijss Rifkins, sk.: **Rifkins D.** *Jaunās ekonomikas laikmets*. Rīga, 2004 (latviskojums var maldināt, oriģinālā grāmata saucas *The Age of Access*). Arī ienākumi šķiet kaut kas pašsaprotams. Jau 1986. gadā tiek izveidota organizācija BIEN (*Basic Income European Network*), kas iestājas par taisnīgiem ienākumiem. Taču Latvijā šādi virzītas diskusijas nav manāmas. Par ienākumu problematizāciju sk.: **Parijs Ph. van.** *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford, 1997.

² Saistībā ar mūsdienu ierēdņa, birokrāta darbu sk.: **Baethge M., Oberbeck H.** *Zukunft der Angestellten: Neue Technologien und berufliche Perspektiven in Büro und Verwaltung*. Frankfurt/M., 1986; **Bach M.** *Eine leise Revolution durch Verwaltungsverfahren: Bürokratische Integrationsprozesse in der Europäischen Gemeinschaft // Zeitschrift für Soziologie* 21. 1992. S. 16–30.

Minētais process, tā sukcesīvās pārmaiņas ir sajūgtas ar pavērsienu ciešanu praksē. Ciešanas ir tās pašas cilmes vārds kā vārds "censties".¹ Sākotnējās nozīmes pamatā ir 'pūlēties', 'celties', 'censties'. Tādējādi rodas vārdi "centīgs", "centība", "censība" (resp. "sacensība"). Pastāv vārds "cietīgs", kas apzīmē nevis to, kas cieš, bet gan centīgu cilvēku. "Ciešanas" un "cenšanās" ir tajā pašā vārdu virknē, kurā pastāv vārdi "cīkstēties" un "cīnīties". Savukārt vārds "ciešulis" tiek attiecināts uz cilvēku, kam kaut kā nav, kam ilgstoši kaut kas ir trūcis; šo vārdu attiecina uz bāreni, atradeni. Līdz ar to valodiski ciešanas ir kaut kas divpusējs: ciešanas norāda uz kaut kādu pārmērību, taču vienlaikus tajās iekļaujas cenšanās, cīņa. Acīmredzot ne jau esošais pārticības režīms raisa ciešanas, bet tas, ka paša darbs, centība, cīņa gandrīz neko vairs nenozīmē. Cīņa vairs neiekļaujas ciešanās, cīņa izvēršas triumfējošā gājienā pār citu līķiem, bet centība figurē vajadzīgo sakaru nodibināšanā. Ciešanas zaudē vai ir zaudējušas to jēgu, kurā ir vieta pūlēm un censībai, proti, sacensībai – *agōn*. Katrā ziņā diez vai būtu pārspīlēts, sakot, ka ciešanu jēga agonizē, bet centība (*industria*) atveidojas industriālisma panīkumā un pārtop par rosišanos.

Minētās ciešanas var dēvēt par "ekonomiskām" ciešanām. Pat ja netiek izmantots apzīmējums "ciešanas", nevar noliegt, ka norādītās norises ir saistītas ar īgnumu vai neapmierinātību, resentimenta pārņemtām izjūtām. Šīs "ekonomiskās" ciešanas ir saistītas ar "medicīniskām" ciešanām. Runa ir par jauniem dzīves standartiem, jaunu *life-style*. Ekonomiskajā aspektā tā ir patērētājsabiedrības ideoloģijas producēšana, kas izskaistināta ar labklājības fantāzijām. Ja neesi patērētājs, tad neesi arī pilnvērtīgs. Šāda dzīves stila trūkums, nespēšana to realizēt var izraisīt ciešanas; katrā ziņā attiecīgā ideoloģija vienlaikus ir nepilnvērtīguma, mazvērtīguma iestrāde. Nosacīti šo ideoloģiju var dēvēt par amerikānisku, jo tā sasaucas ar Amerikā (bet ne tikai tur) dominējošo veselības izpratni. Veselība tiek saistīta ar panākumiem, bet slimība tiek pielīdzināta darba nespējai.² Veselie strādā, bet nestrādā slimie. Īstenībā gan runa ir nevis par veselību, bet gan par fitnesību, piemērotību un atbilstību noteiktiem priekšstatiem. Dzīve trūkumā, izredžu neskaidrība, neprognozējamība patlaban producējamajā ideoloģijā liek justies slimam, jo cilvēks taču neko nav sasniedzis un pārredzamā nākotnē laikam neko arī nespēs sasniegt. Latvijā aizvien ir bijusi iespēja lepoties ar pašnāvību lielo skaitu, un tas laikam arī ir traucējis noskaidrot, cik daudziem bezdarbs ir beidzies vai beidzas ar pašnāvību, nespēju izturēt "jauno slimību". Šī ideoloģija kontrastē arī ar iepriekšējo dzīves stilu, kur

¹ Sk.: **Karulis K.** *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga, 1992. 1. sēj. 165.–166., 172.–173. lpp.

² Sk.: **Baumann B.** *Diversities in the Conceptions of Health and Physical Fitness // Journal of Health and Human Behaviour*. 1961. Nr. 2. P. 39–46.

slimība netiek tolerēta.¹ Tas nozīmē, ka cilvēks var būt slim, taču savu stāvokli neizjūt un neatzīst kā slimību, ka viņš pacieš daudz ko tādu, kas citviet radītu neizturamas slimību ciešanas. Toties patlaban nākas dzīvot ideoloģijas ietvaros, kuros slimo un cieš vairāk nekā iepriekš. Cilvēks ir spiests ciest, viņam liek justies slimam, kaut arī tas neatbilst viņa dzīves iemaņām vai pašizjūtai. Vienlaikus viņam ir grūti izprast jaunās ciešanas, jo tās viņa izpratnē nemaz nesaistās ar ciešanām vai slimībām – slimības attiecas uz smagām kaitēm, bet slābanums jeb ļenganums nav pieciešams.

Īsti vietā laikam ir psihologa Jāņa Bundula atziņas, kurš jau pagājušā gadsimta trīsdesmitajos gados raksta par patības tehnoloģijām. Bunduls izšķir divus galvenos patības veidus – triumfējošo patību un mīlas patību.² Triumfējošā patība veidojas centienos pēc sasniegumiem, nerēķinoties ar citiem, jo tai svarīgi ir tikai panākumi. Un patlaban producētajā ideoloģijā skan tieši šis triumfējošās patības balss. Netriumfējošais savā ziņā ir slimis, nevesels. Latviski vārds “ciest” nozīmē arī saslimt. Taču šis vārds nozīmē arī ievainot, skumt, bēdāties. Līdz ar to producētā ideoloģija ne tikai nodrošina jaunas saslimšanas, jušanas kā slimam, bet ir arī iemesls skumjām, bēdām, proti, ciešanām, ja nepieņem jauno patību, bet redz tās nostiprināšanos. Savukārt triumfējošai patībai vienmēr ir par maz, tai ir jātriumfē nemitīgi. Tai nākas ciest no savas triumfēšanas, tā ir slima ar savu pārmērīgo pašapliecināšanās vajadzību, turklāt triumfators principā ir atkarīgs no citu atzinības. Mitējoties šādai atzinībai un uzmanībai, triumfēšana pārvēršas ja ne bēru procesijā, tad vajadzībā pēc atvēršanas speciālistiem un dažādiem psihotehnikiem.

Latvijā ir vērojams arī ciešanās izprasts taisnīgums, kas sajūgts ar vēsturi.³ Tādējādi var runāt par vēsturiskām ciešanām. 19. gadsimtā vācbaltieši, aizstāvot savas pozīcijas, izvirza pārliecību, ka viņiem šajā zemē ir īpašas tiesības, jo viņu senči tajā ieradusies pirms 700 gadiem. Latvieši pieņem šīs pārliecības apvērsto variantu – viņi jau 700 gadus cietuši vācu jūgā. Nevieniem nav svarīgi, ka tolaik nav bijuši nedz vācieši, nedz latvieši. Mīta apvēršana acīmredzot ir saistīta ar latviešu nācijas tapšanu. Taču tā pieņemšana ļauj ciest, turklāt vēl izstiepjot nelabvēlīgo apstākļu izjušanu uz 700 gadiem. Šī ievirze atvieglo jauna mīta pieņemšanu, kurš gan vairs attiecas tikai uz 50 gadiem, proti, padomiskās okupācijas gadiem. Laika gaitā varenais mīts (ja vien iespējams runāt par vienotu mītu) sadrumstalojas, ļaujot rasties jauniem, ar ciešanām saistītiem pārspriedumiem – pasaule vai Eiropa jau

¹ Sk., piemēram: **Field M.** *Doctor and Patient in Soviet Russia*. Cambridge, 1957.

² **Bunduls J.** *Mīlas problēmas ģenija prizmā*. Rīga, 1935. 106. lpp. un tālāk.

³ Kaut arī citai tematikai veltīts, tomēr sk. pārdomas rosinošo Aivara Strangas darbu: **Stranga A.** *Ebreji un diktatūras Baltijā*. Rīga, 1997 (2., pārstr. variants – Rīga, 2002). Sk. arī: *Mīti Latvijas vēsturē*. Sast. **K. Zellis**. Rīga, 2006.

Ciešanas tipi

Latviju nesaprotot, neņemot to vērā u. tml. Šai mitoloģijai ir vairāki aspekti, kas ir sajūgti ar ciešanām.

Pirmām kārtām tā ir ciešulības izstrādāšana. Sliktais, ļaunais, t.i., slimais¹, tiek projicēts uz āru; pašiem jau nav ne vainas, tikai tie ārinieki nodara ciešanas un noved ciešamā kārtā. Otrām kārtām tiek izstrādāta vēsture, kura ir pārpilna ar ciešanām. Pievērsoties vēsturei, redzamas gandrīz tikai ciešanu ainas, no kurām nespēj izvairīties pat zinātniskā vēsture; vēsture sirgst ar ciešanām. Trešām kārtām šis fantasmagoriskās ciešanas laikam nodrošina faktisko ciešanu neievērošanu, aizmiršanu vai izstumšanu. Padomju režīma pastāvēšanas laikā cilvēki tiek deportēti un nomaitāti, taču izsūtīto un viņu tuvinieku faktiskās traumas, veselības sabeigšana atrodas ārpus uzmanības loka. Viņu ciešanas kļūst fiktīvas, jo cieš ne jau atsevišķais cilvēks, bet gan kolektīvais vienskaitlīnieks tauta. Laikam tāpēc arī nepastāv pētījumi par deportāciju izraisītajām dvēseles transformācijām, traumatiskajiem pārdzīvojumiem, kas joprojām liek sevi manīt.² Ciešanu, ciešanās mitoloģijas pieņemšana acīmredzot neļauj atzīt arī līdzdalību attiecīgo režīmu uzturēšanā un nebūšanu nodrošināšanā. Tas nozīmē, ka viss ir noticis vai notiek, kādam kaut ko uzspiežot no malas vai ārienes. Tas ļauj ne tikai ciest, bet arī īstenot savdabīgu taisnīgumu.

Šis taisnīgums izpaužas kā sadale vai, pareizāk sakot, pārdale – to, kas pieder citiem, nodod to īpašumā, kuriem tas nepieder. Tiesa, “pieder” un “nepieder” šajā gadījumā ir nosacīts apzīmējums, sava veida sekošana valodas prakses konvencijām. Piemēram, 20. gadsimta divdesmito gadu agrārā reforma mehānismu ziņā ir līdzīga padomju laikā īstenotajai pārdalei, šis pats mehānisms darbojas arī deviņdesmitajos gados. Ideoloģiskais pamatojums, protams, ir atšķirīgs, attiecīgos pasākumus attaisno ar nacionālā taisnīguma, vēsturisko, šķirisko vai kapitālistisko principu ievērošanu. Taču svarīgākais ir tas, ka īpašums netiek iegūts ar savu darbu vai privāttiesiskā ceļā.³ “Īpašnieks” veidojas kā nepatstāvīga būtne, kuras dzīve ir atkarīga no kaut kā cita un kura ir tendēta uz jaunu pārdali, ja kāda īpašums vai ienākumi ir lielāki par tās rīcībā esošajiem līdzekļiem. Savdabīgā veidā tas viss parādās arī attieksmē pret Eiropas Savienību (gan esot vēl ārpus tās, gan esot tajā). Šo attieksmi raksturo pārliecība vai vismaz runas par ģeopolitiskās drošības garantēšanu un pārticības palielināšanu.

¹ Sk.: **Karulis K.** *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga, 1992. 2. sēj. 227. lpp.

² Vienīgi zinātniskuma nolūkā norādu, ka spriedums ir veidots pēc analogijas, proti, šādi pētījumi pastāv par nacionālsociālistisko nometņu kādreizējiem ieslodzītajiem. Sk., piemēram: **Bettelheim B.** *Erziehung zum Überleben*. München, 1990 (*Surviving and Other Essays*, 1979); **Stern A.-L.** *La savoir-déporté (camps, histoire, psychanalyse)*. Paris, 2004, u. c.

³ Uz to savulaik ir norādījis jau Andrievs Niedra, sk.: **Puriņš Ā.** *Andrievs Niedra. Četri gadi un viss mūžs*. Rīga, 2005.

Var jau būt, ka šis drošbnieks kādreiz arī kaut ko izdarīs, taču pārticības, labklājības nodrošināšanā veidojas paradoksāla situācija, jo tieši labklājības ekonomikā tiek producētas “ekonomiskās” ciešanas, ko iedomājas pārvarēt ar ekonomikas palīdzību. Turklāt Latvijā šī producēšana un novēršana ir saistīta ar jaunu pārdalīšanu, nesaistot gūto vai gūstamo ar pašu darbu. Savukārt pārdalīšanu nodrošina izņēmuma stāvoklis. Visuzskatāmāk to uz savas ādas nesenā pagātnē laikiem izcietuši tie, kuri ir nokļuvuši jauntapušo namīpašnieku varā, kas, būdami izņēmuma stāvoklī, ļāvuši vaļu savai mērglībai, tiekot vajā no kādreizējiem šī īpašuma lietotājiem.

Latviski vārdam “ciešanas” ir vēl dažas nozīmes. Ciešanas ir izjūta, kas saistīta ar sāpēm vai mokām. Šādā valodas izmantojumā lielākoties tiek uzsvērtas fiziskās sāpes. Cilvēks cieš sāpes, mokas, taču tās vajag ciest ar cieņu, saglabājot patības stāju, t.i., ciešanas tiek izturētas. Vārds “ciesties” nozīmē ‘izturēt’, proti, vajag turēt sevi rokās; ciešanas ietver sevī ne tik daudz pasivitāti, cik aktivitāti. Ciest nozīmē arī piedzīvot nelaيمي, tomēr šī nelaime ir kaut kas ārējs. Vārds “ciest” nozīmē arī ‘samierināties’, proti, pieņemt un izturēt. Vārdi “ciešanas” un “ciest” paver dažādas izpratnes horizontus, tomēr dīvainākais ir tas, ka ciešanas netiek tematizētas un reflektētas. Iespējams, ka tieši tas arī ļauj ciest, izkopjot savdabīgu resentimentu.

Resentimenta izpausmi, kas iekļaujas lielās atriebības politikas apslēptajā melnajā mākslā¹, Niče saskata kristietības morālē, it īpaši kristietiskajā mīlestībā. Viņa tēzi par kristietībā grodēto resentimentu darbā “Resentiments morāļu uzbūvē” cenšas atspēkot Makss Šēlers. Patlaban svarīgāk ir ne tik daudz noskaidrot šī agona, sacensības uzvarētāju, cik iezīmēt paša resentimenta aprises. Darbā “Par morāles ģenealoģiju” Niče uzsver: “Vergu sacelšanās morālē sākas ar to, ka pats *resentiments* kļūst radošs un dzemdina vērtības: tādu būtņu resentiments, kurām atteikta rīcībā izpausta īsta reakcija un kuras var uzturēt sevi tikai iztēlotā atriebībā. Jebkura cildena morāle izaug no triumfējošas jā-teikšanas sev pašam, turpretī vergu morāle no paša sākuma saka “nē” visam “ārpusstāvošajam”, “citādamam”, tam, kas “nav pašu”; un šis “nē” ir tās radošā rīcība. Šī vērtībnoteicošā skatiena apvēršana – šī *nepieciešamā* vērsšanās uz āru, nevis pašam uz sevi – attiecas tieši uz resentimentu; vergu morālei, lai tā rastos, vienmēr visupirms ir vajadzīga pretstatīta un ārēja pasaule, tai, izsakoties fizioloģiski, ir vajadzīgi ārēji kairinājumi, lai vispār darbotos, – tās akcija principā izriet no reakcijas.”² Savā ziņā resentiments ir reaktīvs un reakcionārs sentiments, ārēji kairināma sentimentalitāte, ciešanās, kas laiku pa laikam izlaužas uz āru un atveidojas noteiktās jūtās un izjūtās.

¹ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 5. S. 269.

² *Ibid.* S. 270–271. Nākamais citāts – S. 281–282.

Turpinot resentimenta apjēgsmes un genealoģijas izvērsumu, Nīče raksta: “Es neko neredzu, toties jo vairāk dzirdu. Tā ir piesardzīga, blēdīga, klusa tenkošana un sačukstēšanās visos stūros un nostūros. Man šķiet, ka tiek melots; sacukurota laipnība pielīp ikvienai skaņai. Vājums ir jāizmelo par *panākumu*, (..) bet bezspēcība, kura neatlīdzina, – par “labsirdību”, bailīgs zemiskums – par “pazemību”; pakļaušanās tiem, kurus nīst, – par “paklausību” (tam vienam, par kuru viņi saka, ka tas noteicis šo pakļaušanos, – viņi to dēvē par Dievu). Vājā neofensivitāte, pati glēvullība, ar kuru tas bagāts, viņa diedelēšana, viņa nenovēršamais liktenis vienmēr gaidīt šeit gūst pārāk labu nosaukumu, proti, “pacietība”, tikpat labi to sauc arī par tikumu; neprasmī atmaksāt sauc par nevēlēšanos atriebties vai pat varbūt par piedošanu (“jo viņi nezina, ko dara, tikai mēs zinām, ko *viņi* dara!”). Tiek runāts arī par “mīlestību pret saviem ienaidniekiem” – un svīsts, to sakot.”

Rezumējot Nīčes veikto resentimenta aplūkojumu, Šēlers uzsver, ka resentiments ir dvēseliska pašsaindēšanās, kas izpaužas ilgstošā ievirzē, liedzot izpausties noteiktiem afektiem – atriebības izjūtai un impulsam, naidam, ļaunprātībai, skaudībai, nenovīdībai, ļaunestībai.¹ Resentimenta svarīgākais izejpunkts ir atriebības impulss, kuru izraisa uzbrukums vai aizskārums, taču resentiments rodas tikai tad, ja darbība tiek aizkavēta. Par svarīgāko resentimenta kristalizācijas aizsākumu Šēlers uzskata bezspēcību; resentiments plaukst, ja attiecīgais cilvēks kalpo, atrodas kāda varā, proti, atrodas ciešamā kārtā. Otrs resentimenta aizsākums ir skaudība, greisirdība un tiekšanās pēc pašapmānā sakņotas konkurences. Šēlers norāda: “Maksimāli spēcīgam resentimenta lādiņam ir jābūt tādā sabiedrībā, kurā, kā mūsu, gandrīz vienādas politiskās un citas tiesības resp. publiski atzītā, formāli sociālā vienlīdzība iet roku rokā ar ļoti lielām faktiskās varas, faktiskā īpašuma un faktiskās izglītības atšķirībām. Šādā sabiedrībā ikvienam ir “tiesības” salīdzināt sevi ar jebkuru citu cilvēku, taču “faktiski” viņš tiem “nevar pielīdzināties”. Šeit, pilnīgi neņemot vērā individuālos raksturus un pārdzīvojumus, jau pašā sociētātes struktūrā iekļauts milzīgs sabiedrības resentimenta lādiņš.”² Savā ziņā mūsdienu sabiedrība ir resentimenta vai to veicinoša sabiedrība.

Mūsdienu sabiedrībā kopumā pastāv negatīva attieksme pret ciešanām. Šī attieksme izpaužas tā sauktajā intervences praksē, t.i., centienos izskaust ciešanas un sāpes. Negatīvā attieksme sasaucas ar kristietības paradoksālo nostāju attiecībā pret ciešanām. No vienas puses, kristietība ir ciešanu un sāpju kultūra, bet, no otras, – ciešanu un sāpju nolieg-

¹ **Scheler M.** *Vom Umsturz der Werte.* Leipzig, 1919. Bd. 1. S. 51.

² *Ibid.* S. 59.

šana, solot “nevainojamu” dzīvi pēc nāves, t.i., dzīvi bez ciešanām.¹ Šajā nostājā acīmredzot arī sakņojas intervences prakse, solot “nevainojamo”, t.i., veselo dzīvi jau šaisaulē. Tiesa, nevar neatzīmēt, ka šī prakse principā attiecas uz fizisko ciešanu un sāpju izskaušanu, turklāt šī prakse pastāv līdztekus jaunu ciešanu producēšanai.

Acīmredzot ciešanu nereflektētās prakses atveide valodā un tās vēsturiskās transformācijas var sniegt tikai impulsus reflektētas nostājas izveidei pret ciešanām. Turklāt vēlams noskaidrot, kā ir izprotamas ciešanas, kāda ir to saistība ar sāpēm, slimībām un citiem cilvēkbūšanas aspektiem. Savukārt tas paredz laikam vēltīgo valodas prakses labošanu, jēdzienisko nošķiršanu.

Vai ciešanas ir sāpes? Laikam. Katrā ziņā, ja sāp sirds, tad cieš. Taču sāpes sirdī jeb sirds sāpes nav sirdssāpe, sāpes nav sāpe, kaut arī principā tiek izmantots viens un tas pats vārds. Sāpju pamats vai materiāls ir kaut kas fizisks, lai arī tiek runāts par dvēseles vai pasaules sāpēm, tās ir nevis sāpes, bet sāpe. Sāpes ir kaut kas somatisks, kaut arī tās atveidojas vai atbalsojas psihiskajā un tādējādi var izraisīt ciešanas. Sāpes skar miesīgo patību kopumā, kaut arī, piemēram, saka, ka sāp zobš, sāpes aužas caurī visam miesīgajam. Taču sāpju izjušana ir atšķirīga, t.i., jutīguma sliekšnis ir dažāds. Pašas sāpes ir dažādas – skaudras, griezīgas, dunošas, pulsējošas, klusas. Jau tas vien liecina, ka sāpes nav vienkārši fiziska, fizikāla reakcija, jo reakcija nav nedz kaut kas griezīgs, nedz apdullinošš. Tas gan nenozīmē, ka sāpes būtu fiziskā vai somatiskā pārlīkšana dvēseliskajā. Sāpes ir sajūgtas ar izjūtu, priekšstatiem, iztēli. Turklāt sāpes laikam nav kaut kas intencionāls, “tām nav intencionāla priekšmeta, tās attiecas uz miesīgo izjūtu”². Sāp kaut kas, atbalsojoties visā miesiskajā patībā. Nevar sāpēt kaut ko – galvu, roku vai ausis, kaut ko var tikai izsāpēt.

Sāpes skar miesīgo patību, un tas nozīmē, ka patībai ir iespējama sava attieksme pret sāpēm. Tās var lokalizēt, tās vispār var nesaistīt ar patību, t.i., neattiecināt sāpes uz sevi. Ar sāpēm var dažādi apieties.³ Tās var izskaust, katrā ziņā modernajā pasaulē sāpes principā medikamentozī iespējams apslāpēt visā pilnībā. Jautājums ir tikai par to, vai tiešām tā ir jārikojas. Iespējams, ka nebūs laimes, ja nebūs sāpes, kā raksta Ojārs Vācietis.⁴ Taču diez vai sāpes ir laimes priekšnosacījums vai fons. Sāpes ir kaut kas pašā, un ar šo īpašumu būtu ieteicams apieties lietpratīgi, turklāt – pašam, nevis atstāt to tikai speciālistu ziņā. Turklāt, kā norāda Hanss-Georgs Gadamers,

¹ Plašāk par sāpju un ciešanu kultūrvēsturisko aspektu sk.: **Scarry E.** *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World.* Oxford, 1985.

² **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst.* Frankfurt/M., 2000. S. 102.

³ Sk.: **Šmids V.** *Skaista dzīve? Ievads dzīves mākslā.* Rīga, 2001. 41.–50. lpp.

⁴ **Vācietis O.** *Kopotī raksti.* Rīga, 1991. 4. sēj. 196. lpp.

ārsta darbs saistībā ar veselību “nepavisam vairs nav viņa darbs, tas nekad arī nav bijis viņa”¹. Sāpes var būt mežonīgas, taču tās var savaldīt un var sadzīvot ar tām. Sāpes var iedzelt vai iedurt, taču tās var būt ilgstošas, tomēr arī tās var turēt grožos. Veselie parasti nepamana tos, kas ir spiesti sadzīvot ar sāpēm, bieži vien izliekas nemanām arī tos, kas paši gādā par savu īpašumu, iekļauj sāpes sevī. Taču varbūt tieši viņi ir veseli, bet sāpju izskaudēji, iznīdētāji un nemanītāji – neveseli, jo daļu no sava veseluma atstāj citu ziņā? Viņi vienkārši vairs neprot apieties paši ar sevi.

Veselība tiek uzskatīta par normu vai ideālu, pēc kā tiek ties, un pretstātīta slimībai. Gadamers norāda, ka “rūpes par paša veselību ir cilvēkbūtmes pirmfenomens”². Taču veselība nav iespējama bez slimības, neslimo tikai nedzimušais un mirušais, t.i., nedzīvais. Iespējams, ka slimību izskaušana vienlaikus būtu arī dzīvā izskaušana, katrā ziņā “veselība nav kaut kas tāds, ko varētu nodarināt”³. Taču tas nenozīmē, ka tūdaļ pat ir jāpieņem jebkuras slimības, turklāt ne visas slimības varbūt arī ir slimības. Lai arī mēdz teikt, ka cilvēks ir slim, viņš ir nevis slim vispār, bet sasirdzis ar kaut ko pavisam noteiktu, kaut arī ne vienmēr tas ir precīzi nosakāms. Ar ko tad viņš slimo? Ar daudz ko, turklāt dažkārt slimo ar pārmērīgu tiekšanos pēc veselības, bet bēgšana slimībā⁴ var izpausties kā veselības, veselīguma atgūšana.

Patlaban ir fiksēti aptuveni 30 000 simptomi un sindromi. Var rasties iespaids, ka cilvēks ir slimš vai slimīgs dzīvnieks. Taču varbūt tā nemaz nav. 1998. gadā tiek fiksēts Sisī sindroms – depresivitāte, kas mijas ar milzīgu aktivitāti, dzīves apliecināšanu. Dažos gados Vācijā vien tiek fiksēts, ka no tā sirgst vairāki miljoni cilvēku⁵, savukārt 19. gadsimta nogalē moderno pasauli pārņēma sirgšana ar neirastēniju un citām “nervu kaitēm”. Var pieļaut, ka tiešām rodas jaunas slimības, taču tikpat labi var pieļaut, ka slimības tiek atklātas, jo tās ir konstituējoši elementi attiecīgajās patības un politiskajās tehnoloģijās. Citiem vārdiem sakot, slimības tiek arī producētas. Un ciest no producētām slimībām laikam nav īpaši jēdzīgi, kaut arī šādi tiek kaitēts veselības industrijai. Turklāt laikam nenāktu par jaunu atcerēties,

¹ Gadamer H.-G. *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt/M., 1993. S. 53.

² *Ibid.* S. 9.

³ *Ibid.* S. 7.

⁴ Psihoanalīzes termins, lai apzīmētu indivīda mēģinājumus rast slimībā psihisko konfliktu atrisinājumu. Laika gaitā termins tiek attiecināts arī uz organiskām slimībām. Nelielu ieskatu par psihoanalīzes un psihosomatiskās medicīnas izstrādātnēm šajā jomā var gūt: Šuvajevs I. *Dzīvu psiholoģija*. Rīga, 2002. 156.–178. lpp.

⁵ Sk.: Spiegel. 2003. Nr. 33. S. 116–126. Aplūkojot statistiku, var rasties iespaids, ka Vācijā veselu cilvēku nemaz nav. No muguras sāpēm cieš 35 miljoni, 20 miljoniem ir miega traucējumi, 58% ir raksturīgi personības traucējumi, 75% – paaugstināts holesterīna daudzums utt.

ka mūsdienās tieši medikamentu klāsts nosaka slimības, to klasifikāciju un arī ārstēšanu. Tomass Šāss, izstrādājot sāpju cilvēka konceptu, aplūko arī slimību producēšanu.¹ Viņš norāda, ka nepastāv nekādas garīgas vai dvēseliskas slimības, jo slimības ir kauzāli noteikti funkciju vai orgānu traucējumi. Lai kas arī būtu slimības, diez vai tās ir kaut kas tāds, ko cilvēks izvēlas, taču arī slimības nav nekas intencionāls, pret tām var izkopt noteiktu attieksmi. Un tas nozīmē, ka slimība nevis vienkārši tiek izslimota, pārciesta, tajā tiek gūta pieredze, tā ļauj turpināt dzīvi jēdzīgāk. Nereti slimība ir nāves atgādinājums, un nedziedināmi slimie dažkārt dzīvo tīrāk un pilnasinīgāk par tā sauktajiem veselajiem, kas aizmirsuši par savu mirstīgumu.

Slimības nepastāv pašas par sevi, tās ir apaugušas ar noteiktiem priekšstatiem un attieksmi, ko dažkārt grūtāk izturēt par pašām slimībām. Seneka pauž vērā ņemamu atziņu: "Nepadari savu nelaimi vēl smagāku, neapgrūtinī sevi ar žēlošanos: sāpes ir vieglas, ja nenāk klāt arī iedomas. (..) Vis atkarīgs no iedomas. Ne vien godkāre ir saistīta ar to, ne vien mantkārtība un greznumkāre; arī mūsu sāpes atbilst iedomām." (Sen. *Epist.* 78, 13)² Arī slimības pastāv ne bez iedomām, dažkārt iedomas arī izraisa slimības. Tāpēc svarīgi ir izveidot pareizu priekšstatu par slimībām un sāpēm un attiecīgi arī rīkoties. Tas attiecas arī uz ciešanām, kas ir *alogoi kai para physin tēs psychēs kīnēsīs ē hormē pleonazūsa*, t.i., alogiska un pret dabiska dvēseles kustība jeb pārmērīga dziņa (Diog. Laert. VII, 110). Ciešanas rada pārmērīga dziņa, un pārmērīgumu nodrošina iedomas, mēra neievērošana.

Ciešanu problemātikai ir atvēlēta nozīmīga vieta stoa filosofijā. Senekam pat slimība ir pamats nāves premeditācijai, iemesls tam, lai sagatavotos tai: "Elpas trūkums, kas jau bija pārvērties gārdzoņā, uznāca aizvien retāk, atlaidās un norima. Taču arī tagad, kad tas jau beidzies, elpa vēl neplūst tik brīvi, kā to prasa daba: jūtu, ka tā kavējas, iestrēdz krūtīs. Lai tā būtu! Ka tikai nopūtas man nenāk no sirds dziļumiem! Šai ziņā par mani vari būt drošs: savā pēdējā stundā netricēšu – esmu sagatavojies, par veselu dienu ir nedomāju. Cildini un atdarini to, kuram nav žēl mirt, kamēr vēl tik dzīvot. Kāda gan varonība aiziet, kad tevi met laukā? Tomēr arī te ir varonība: tieku gan mests laukā, tomēr tā, it kā ietu pats." (Sen. *Epist.* 54,6–7)³ Runa nepavisam nav par nejūtīguma iestrādi vai visādu ciešanu pieciešanu, gluži pretēji (Sen. *Epist.* 9, 3), taču stoīķis šajā stāvoklī saglabā pašvaru.

¹ Sk.: Šuvajevs I. *Dziļu psiholoģija*. Rīga, 2002. 298.–300. lpp.

² Seneka L. A. *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. Rīga, 1996. 160. lpp. Ā. Feldhūna tulk.

³ Par citiem vingrinājumiem, premeditācijām sk.: Rabbow P. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München, 1954. S. 164 ff.

Stoa filosofija ir dvēseles dziedināšana, atbrīvojoties no ciešanām, afektētības.¹ Stoa filosofijas ietvaros tiek veidota dzīve, kuru raksturo *apatheia*. Ciešanas ir “patoloģisks” un nepatstāvīgs stāvoklis. Parasti tiek minētas četras pamatciešanas jeb kaislības: sāras (*lypē, aegritudo*), bailes (*phobos, metus*), iekāre (*epithymiā*) jeb alogiska tieksme (*alogos oreksis, immoderata appetito*) un iekārīga bauda, tīksme (*hēdonē, voluptas*). Taču stoa filosofijas mērķis nav “apātiskas” eksistences veidošana. Pastāv arī *eupatheia* – “labciētība”, kas saistīta ar *eutoniā*, labspriedzību (SFV III, 473). “Labās ciešanas” ir prieks (*chara, gaudium*), saprātīga tieksme (*būlēsis, volunta*) un saprātīgas bailes (*eulabeia, cautio*). Stoa filosofija ir nevis ciešanu izskaušana, bet gan to izmantošanas māksla, tiesa, runa ir par jēdzīgām “ciešanām”, neļaušanos afektētībai un mēra ievērošanu. Uz to norāda “labā elpa” dzīvē, proti, jau Dēmokrita izmantotais koncepts *euthymiā*, kas tiek pārņemts stoa filosofijā un kas latīniski figurē kā *tranquillitas*, nesatrauktība.² Runa ir par rāmuma atgūšanu afektētības pārņemtajā pasaulē.³ Un tas nodrošina gaišu, jautru dzīvi, nevis ļaušanos ciešanām un gaušanos par tām. Kaut arī mūsdienās tiek daudzrunāta tolerance jeb iecietība, stoa filosofija drīzāk vedina netolerēt neciešamas ciešanas, un mūsdienu pasaule ir pārpilna ar tām.

Logoterapijas jeb jēgterapijas pamatlicējs Viktors Frankls uzsver, ka “ciešanas padara cilvēku gaišāk redzošu, bet pasauli – caurskatāmāku”⁴. Reflektētā ciešanu izmantošanā svarīgi ir ne tikai pareizi priekšstati, ciešanām ir jābūt veikumam, t.i., ciešanas ir jēgpilns darbs. Turklāt tas var izpausties dažādi. Frankls, rakstot par ciešanu kā veikumu, norāda: “Biedrs, kas uz manu jautājumu, kā licis izzust savai (bada) tūskai, atzinās: ‘Es to izraudāju...’”⁵ Ciešanas var izraudāt, izsāpēt, acīmredzot arī prieks var būt ciešanu darba rezultāts, svarīgākais ir nepieļaut bezjēdzīgu ciešanu. Ciešanas paredz arī reflektētu pāreju no ciešamās kārtas subjekta uz darāmās kārtas subjektu, turklāt svarīgi, lai ciešamajā kārtā būtu subjekts, t.i., darītājs, nevis pasīvs objekts, resentimenta uzkrājējs.

Reflektētas ciešanas imunizē, tās neļauj uzspiest bezjēdzīgas ciešanas. Turklāt reflektētās ciešanas nav iespējams atņemt, vēl vairāk – var gadīties, ka tās nodrošina ētisku rīcību. Ciešanas ietver līdzciētību, kas Šopenhauera skatījumā ir “ētiskais pirmfenomens”, ētiskuma “fundaments”⁶. Līdzciētību

¹ Sk.: **Rabbow P.** *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*. Leipzig, 1914. Sk. arī Ilzetrautes Ado darbu: **Hadot I.** *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, 1969.

² Sk.: **Hadot I.** *Op. cit.* S. 135 ff.

³ Sal.: **Šmids V.** Rāmuma atgriešanās // *Filosofija* 3. Rīga, 2002. 48.–57. lpp.

⁴ **Frankl V.** *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*. Wien, 1950. S. 66.

⁵ **Frankls V.** *Izdzīvošanas māksla*. Rīga, 2004. 102. lpp.

⁶ **Schopenhauer A.** *Werke*. Zürich, 1994. Bd. 3. S. 588. Pirmfenomens – S. 617.

nespēj izraisīt nekādi imperatīvi vai mudinājumi, līdzcietība sakņojas paša ciešanās. Līdzcietība ir līdzdalība, līdz-ciešana, ko nodrošina paša ciešanās gūtā gudrība, kas vedina palīdzēt arī citiem. Cieš un sāp acīmredzot tikai cilvēks, taču tieši tas ļauj līdzcietīgi izturēties pret tiem, kam tas nav lemts, un uzskatīt, ka arī viņiem sāp, ka viņi cieš. Laikam jau tikai ciešanās un līdzcietībā ir iespējams veidot ciešamu dzīvi, ne tikai savu, bet arī kopīgi dzīvojamo dzīvi, un neiedzīvoties jaunās ciešanās. Citādi ir vērojama mūžīgā gatavība ciest, lai tikai nebūtu jācieš.

Ķermeņa efekts

Ķermenis ir pierasts uztvert kā naturāli fiksējamu objektu. Līdz ar to ķermenis ir lieta, ar kuru iespējams dažādi manipulēt. To, piemēram, var erotizēt. Arī šis process lielākoties nešķiet problemātisks, mūsdienās to izprot kā noteiktu procedūru īstenošanu, padarot ķermeņa seksuāli pievilcīgu, estētiski atraktīvu. Erotiskais, erotiskums tiek izprasts kā tiekšanās pēc skaistā saistībā ar seksuālo vai pievilcīgums, ko izstaro noteikti apstrādāts un demonstrēts ķermenis. Seksuālais ķermenis ir izrāde, un tā izrādīšana tiek uzskatīta par erotisku. Parasti ar erotisko ķermeņa tiek saprasts sievietes ķermenis, kaut arī beidzamajā laikā tiek uzsvērts arī vīrieša ķermeņa erotikums. Tam tiek rasts arī skaidrojums: "Sievietes ķermeņa skaistumu atklāja vīrieši, turpretī vīrieša ķermeņa skaistumu atklāja homoseksuālie vīrieši."¹ Nenoraidot šādu skaidrojumu, var tomēr pieļaut, ka ķermenis vispār nav skaists, t.i., tas var būt tāds tikai pēc noteiktas apstrādes. Tas nozīmē, ka ķermenis tiek izskaistināts, proti, pastāv nosacīti neitrāls materiāls, kas jāapstrādā, lai tas kļūtu pievilcīgs un baudāms. Šo apstrādi var dēvēt par ķermeņa daiļamatniecību, saistībā ar kuru tiek izstrādātas dažādas skaistumkopšanas zinības un prakses.

Tagadējā erotiskā ķermeņa aizsākumus var saskatīt jau 18. gadsimtā. Šī ķermeņa arheoloģijā var fiksēt dažus būtiskus elementus jeb fermentējošas diskursīvās prakses. Viens no šiem elementiem ir divdzimumības iestrāde.² Iepriekš dominē viendzimuma modelis, t.i., sieviete tiek izprasta kā vīrietis, tiesa – radītspējīgs vīrietis.³ Abu ķermeņi ir "anatomiski" savstarpēji atbilstīgi, t.i., to politiskā anatomija neatšķiras. Tomēr sievietei ir pakārtota loma, un to noteic varas attiecību politiskā izspēle. Var teikt, ka viendzimuma modeļa ietvaros sieviete ir politiska konstrukcija. Taču šajā konstrukcijā ievijas arī naturālais: "Un tas cilvēks sacīja: šī nu ir kauls no maniem kauliem un miesa no manas miesas, tā taps vīrene sauks, tāpēc ka tā ir no vīra ņemta." (1. M. 2: 23)⁴ Pastāv cilvēks, proti, vīrietis, vīrs, un pastāv vīrene jeb sievietis, kas tikai ar laiku tiek sauks par sievieti vai sievu.

¹ Кон И. С. *Лики и маски однополой любви*. Москва, 2003. С. 444.

² Laqueur T. *Making Sex*. Cambridge, 1990.

³ Sk. lielisko Alenas Ruselas pētījumu: Rousselle A. *Porneia*. Paris, 1983. Mūsdienu pētījumos diemžēl nav iekļauta fundētā Teodora Hopfnera grāmata, kas sniedz bagātīgu materiālu par viendzimuma modeli: Hopfner T. *Das Sexualleben der Griechen und Römer. Von den Anfängen bis ins 6. Jahrhundert nach Christus*. Prag, 1938.

⁴ Citēts pēc izdevuma: *Bībele*. Berlīne, 1882. Šāds tulkojums pastāv arī citos izdevumos, un runa nepavisam nav tikai par latviešu valodas un kultūras īpatnību. Apzīmējums "sieviete" latviešu valodā ieviešas 19. gadsimtā, tas tiek darināts pēc vārda "vīrietis" parauga; tiek lietots arī apzīmējums "sievietis". Sk.: Karulis K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga, 1992. 2.sēj. 179.lpp. Saistībā ar sievietes ķermeņa vēsturi var norā-

Sievietes pakārtotās lomas atzīšana tiek turpināta arī kristietībā (vismaz agrīnajā). Kaut arī tiek sludināts, ka nav nedz vīrieša, nedz sievietes, tomēr pastāv kā viens, tā otrs. Sludinājumā atveidojas priekšstats par viendzimuma modeli, taču laika gaitā tas pieļauj arī opozīcijas "cilvēks/vīrene" atcelšanu. Sievietes nav, taču to pienākas turēt klausībā un paklausībā, "jo vīrs ir sievas galva, tāpat kā Kristus ir draudzes galva" (*Efes. 5: 22*).¹ Ja sievietis neklausa, to var savaldīt vai nu ar vārdiem, vai ar sitieniem – *seu verbo seu verbera* (**Aug. De civ. Dei IX 19, 16**). Sievām ir jābūt paklausīgām, jo "tā tas pieklājas tā Kunga draudzē" (*Kolos. 3: 18*). Sievietes ir servilas², vīrišķotas būtnes, kas principā paredzētas vairošanās nodrošinājumam. Tas pieļauj arī sievietes pielīdzināšanu dzīvniekam, proti, viņa ir vairošanās dzīvnieks, kas tiek piegūlēts vai apiets. Lizbete Burgere norāda, ka šāda attieksme un prakse ir visnotaļ noturīga. Vīrs neaicina ārstu uz sievas dzemdībām un svētā pārliecībā skaidro: "Vajag turēt savu laiku. Stallī arī var gaidīt trīs naktis. Ko jūs sievieti tūdaļ ļaujiet!"³ Sieva dzemdībās nomirst, taču šādā dzīvespasaulē viņa nevis dzemdē, bet gan atnesas.

Agrīnajā kristietībā veidojas miesas, ķermeņa (*sarks, sōma*) pieredze, kas atveidojas noteiktās procedūrās. Tās ir ārkārtīgi svarīgas Rietumu kultūras ietvaros, kaut gan Alberts Ellis to izvērsumu patristikā ir nodēvējis par seksuālo fašismu.⁴ Šī pieredze tiek iezīmēta Pāvila mīlestības mācībā.⁵ Kristieša miesa nav paša miesa, tā ir aizdota, tā pieder citam – "Vai jūs nezināt, ka jūsu miesa ir Kristus locekļi?" (*1. Kor. 6: 15*) Kristieti raksturo pašatteikšanās (*arnēsis heautū*).⁶ Turklāt šī ķermeniskā pieredze ir sajūgta ar pavērsienu, kas kopumā antīkajā pasaulē līdz kristietībai nav pazīstams. Antīkajā pasaulē tiek runāts par baudām, savukārt Pāvils runā par tieksmēm jeb iekārēm. Pie tam nevis cilvēkam ir kāres, bet viņā ir iekāres; savā ziņā cilvēks ir tieksmju iemiesojums. Iekāres ir ierakstītas miesā, kura tiek stigmatizēta, iestrādājot atziņu – "es zinu, ka manī, tas ir, manā dabīgajā miesā, nemīt nekas labs" (*Rom. 7: 18*). Tas paredz *mortificatio carnis*, t.i., miesas atmērdēšanu un kristietiskā ķermeņa pieņemšanu. Par šo ķermeni

dīt uz Edvarda Šortera darbu, kur tiek skatīts arī latvietes (folkloriskais) ķermenis: **Shorter E.** *A History of Women's Body*. New York, 1982.

¹ To pašu pauž arī Augustīns – *tradita viro servivit veluti domino* (**Aug. Confess. IX 9, 19**).

² Servilisms tiek iestrādāts Rietumu kristietības ietvaros, bet Austrumu kristietības ietvaros – verdziskums. Var norādīt uz slavenu pasāžu: "Redzi, es esmu tā Kunga kalpone." (*Lūk. 1: 38*) *Idū hē dūlē kyriū* – redzi, es esmu tā Kunga verdzene.

³ **Burger L.** *Vierzig Jahre Storchentante. Aus dem Tagebuch einer Hebamme*. Breslau, 1936. S. 55.

⁴ **Ellis A.** *Sex without Guilt*. New York, 1958. Cap. 14 – *Sex Fascism*.

⁵ **Holger T.** *Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust*. Stuttgart, 1998.

⁶ Latviskojumā figurē izteikumi "sevis aizliegšana", "sevis paša aizliegšana", sk.: *Mat. 16: 24; Mark. 8: 34; Lūk. 9: 23*.

pienākas gādāt, turklāt šis pienākums tiek izprasts kā parāds (*opheilē*). Kristietim pienākas mortificēt sevi, viņam ir jāgādā arī par vīreni: “Tā arī vīriem pienākas savas sievas mīlēt kā savu miesu.” (*Efes. 5: 28*)

Iekārot – *epithymein*. Bet kas tad tiek iekārots? Kāre pastāv pēc daudz kā, taču ir skaidrs, ka “miesas tieksmes ir pret garu” (*Gal. 5: 17*). Turklāt Pāvils zina vēstīt, ka Dieva valstību neieņemot “netiklie, elku kalpi, laulības pārkāpēji, kārumnieki, vīriešu apgānītāji, zagļi, mantrauši, dzērāji, zaimotāji, laupītāji” (*1. Kor. 6: 9–10*). Šajā uzskaitījumā parādās vārdi, kas kļūst svarīgi kā erotiskā ķermeņa tapumā, tā perversiju, patoloģiju konstruēšanā. Netiklie – *pornoi*, proti, prostituētas personas (netiklība – *porneia* vai *ponēriā*, samaitātība). Laulības pārkāpēji – *moichoi*; *moichos* – tas, kas pārmērīgi nododas mīlas darbiem (*moichein* – kārdināt). Kārumnieki – *malakoi*; *malakos* – izmaigotais, kas laika gaitā top par homoseksuāli. Vīriešu apgānītāji – *arsenokoitai*, t.i., zēnu piegulētāji jeb koitētāji, proti, mūsdienu pederasti. Šādi tiek iezīmēti miesas darbi – *erga tēs sarkos*.

Miesas darbi (*Gal. 5: 19*) ir netiklība (*porneia*), nešķīstība (*akatharsia*) un izlaidība (*aselgeia*). Nešķīstība principā ir netīrība, taču uz kristiešiem tā neattiecas, jo viņi ir “nomazgāti” (*1. Kor. 6: 11*). Pāvils vēsta: “Jūs esat nomazgāti – *apelūsasthe*.” Šī nomazgāšana ir atpirkšana, attīrīšana. Kristieši attīrās, norobežojas no tiem, kam raksturīga saiešanās ar prostituētām personām, izmaigotajiem un zēnu (vīriešu) piegulētājiem. “Kas biedrojas ar netikli, ir viena miesa ar to.” (*1. Kor. 6: 16*) Tīrība ir ievērojama gan attiecībās ar sevi, gan citiem. Ar neatpirtajiem, neattīrītajiem “jums nebūs kopā pat ne ēst” (*1. Kor. 5: 11*). Tos “Dievs ir nodevis kauna pilnās kaislībās” (*Rom. 1: 26*). Tie ir pelnījuši sodu un arī tiek sodīti. Taču arī ar sevi ir jāstrādā, lai izstrādātu visas iekāres un tieksmes, pat sievai nedrīkst tuvojties “kaislībā un kārē” (*Tesal. 4: 5*); “laulība nav ekstatiskās ķermeņu tikšanās vieta”¹. Kristieša ķermenis ir bezkaislīgs, tajā ir mortificētas miesiskās iekāres, tieksmes un baudas. Vismaz tam tā vajadzētu būt.

Rekristianizācijas procesā transformēti tiek turpināta iekāru izstrādāšana, taču šī izstrādāšana apvēršas par iestrādāšanu, kas turklāt vēl norisinās divdzimumu modeļa tapšanas laikā. Tādējādi seksualizējamajā ķermenī tiek iestrādātas arī iekāres. Sākotnēji svarīga ir onanēšana jeb “pašaptraipīšanās”, kas var izraisīt arī priekšlaicīgu nāvi, kā uzskata Voltērs.² Tai piesaka karu Ruso, taču nozīmīgākais darbs šajā diskursā ir šveicieša Samuela Tiso traktāts “Onānisms” (sākotnēji (1758) latīniski, tad franciski un citās valodās), kas savu “zinātnisko pievilcīgumu” saglabā līdz pat 20. gadsimtam.³

¹ Tiedemann H. *Die Erfahrung des Fleisches*. Stuttgart, 1998. S. 153.

² Voltaire. *Onan, Onanisme // Œuvres complètes*. Paris, 1879. T. 4. P. 133–135.

³ Tissot S. A. *L'onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*. Lausanne, 1760.

18. gadsimtā protestantiskajās, bet drīz vien arī katoliskajās zemēs tiek uzsākts karš pret mazo masturbētāju, onanēšana tiek pasludināta par visu slimību avotu un izdzimšanas pamatu.¹ Analizējot šo ķermeņa erotizācijā svarīgo elementu, proti, onanētāju, Mišels Fuko norāda², ka sākotnēji šī liga attiecas uz buržuāzijas atvasēm un tikai pakāpeniski tiek attiecināta uz pārējiem bērniem. Taču diskursa centrā ir nevis pats bērns, bet gan neuzmanīgie, nevērīgie vecāki, kas atvasēm negarantē seksuāli drošu telpu. Turklāt svarīgs nav arī pats šis nevērīgums, svarīgi ir tas, lai vecāki pamanītu šo nodarbošanos, kuras disciplinēšana noris ārpus pašas ģimenes. Seksualizācija ir sajūgta ar jaunā ģimenes politiskā ķermeņa veidošanos. Sākotnēji šī seksualizācija ir bezrelāciju seksualitātes izspēle, taču tad šajā procesā tiek iespēlēta attiecību seksualitāte. Bērns tiek kārdināts vai pavadināts, to dara nama iemītnieki, pieaugušie vai paši vecāki.

Seksualizācijas izvērsums ir dažāds. Saistībā ar masturbēšanu var norādīt, ka 19. gadsimta otrajā pusē tā kļūst par patoloģijas iemiesojumu, bet jau gadsimtu vēlāk tiek skatīta kā baudas gūšanas veids vai ārstēšanas līdzeklis. Seksualizācijas izspēlē iekļaujas arī Donasjēna de Sada darbi, kura vārds kļūst par patoloģijas, perversijas apzīmējumu. Taču paša Sada darbos nav vērojama personiska, individuāla seksualitāte, tajos ir runa par varas attiecībām, ko raksturo ķermeņi – tīras funkcionālās mašīnas. Tajos atveidojas kopulējošu ķermeņu prātošana, kurā ķermeņi, kā raksta Elke Heitmillere, ir tikai "pišanas materiāls"³. Sada darbos un viņā pašā figurē nevis sadisms, bet gan sadoisms.⁵ Ja arī Sads pārstāv dabiskās tiesības uz brīvu kopulāciju, kā uzskata Heitmillere, tad drīz vien šis attiecības tiek disciplinētas, kā to uzskatāmi rāda Alfrēds Plēcs savā darbā "Mūsu rases krietnums un vājo aizsardzība".⁶

Tomēr Sads kļūst par iegānu sadisma, proti, viena no patoloģijas veidiem, konstruēšanai. Uzskatāmi tas figurē klasiskajā, daudzkārt izdotajā Riharda Krafta-Ebinga traktātā "*Psychopathia sexualis*" (1886). Pats viņš

¹ Sk.: **Braun K.** *Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18. Jahrhundert.* Frankfurt/M., 1995; **Ussel J. van.** *Sexualunterdrückung: Geschichte der Sexualfeindschaft.* Reinbek, 1970.

² **Foucault M.** *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975).* Paris, 1999. Detalizētāk onanētāja figūru Fuko aplūko 5. un 12. marta lekcijās.

³ **Heitmüller E.** *Zur Genese sexueller Lust. Von Sade zu SM.* Tübingen, 1994. S. 75. Ja nav tīkams izmantotais apzīmējums, var runāt par stampāšanas vai stumdišanas materiālu; var izmantot arī vārda "pist" iteratīvu – "paisīt" (**Karulis K.** *Latviešu etimoloģijas vārdnīca.* Rīga, 1992. 2. sēj. 10. lpp.).

⁵ Tradicionālais Sadu dzimtas vārds ir *Sade*, taču pastāv arī variācija *Sado*, kas ļauj izveidot šādu apzīmējumu. Sk.: **Lever M.** *Donatien Alphonse Françoise, marquis de SADE.* Paris, 1991.

⁶ **Ploetz A.** *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen.* Berlin, 1895.

šo darbu uzskata par tiesmedicīnisku studiju ārstiem un juristiem, kurā, vērsoties pie “nopietnu pētījumu vīriem”, “psiholoģisko materiālu pēta tā anatomiski fizioloģiskajā avotā”.¹ Taču beigu beigās nopietnajam zinātnes vīram nākas secināt, ka sadisms ir “traucējums jeb deviācija psihoseksuālo procesu evolūcijā uz psihiskās deģenerācijas pamatiem”. Arī Čezāre Lombrozo raksta par dzimušu noziedznieku (*delinquente nato*), kaut arī nespēj to pamatot bioloģijā. Ernsts Krečmers, 1921. gadā publicējot pētījumu “Ķermeņa uzbūve un raksturs”, secina par slimīgo, patoloģisko ķermeni, balsoties uz 260 švābu apsekošanu. Izlase ir nereprezentatīva, taču to izliekas nemanām. Patoloģija tiek bioloģizēta, kaut arī bioloģiski nav pamatojama.² Taču tas netraucē plaukt pārspriedumiem par izdzimšanu, deģenerāciju un iedzimtību, kurai vēl nav atrasts bioloģiskais pamats. Deģenerācija iekļaujas dzīves reformā³, t.i., tās sakārtošanā, disciplinēšanā, turklāt deģenerācija attiecas ne tikai uz individu, bet arī “kopībām, sabiedrībām, nācijām, tautām un rasēm”⁴.

Prostituētā persona, kas sākotnēji ir savā ziņā aseksuāla persona bez kādām iekārēm vai tieksmēm, kļūst seksuāla un iekārīga.⁵ Veidojas jauns bīstamās seksualitātes iemiesojums, tā sauktais hotentotietes tips. Hotentotiete – seksualizēta tumsnēja sieviete – ir patoloģiskās, perversās seksualitātes iemiesojums, par kura ikonu kļūst 1815. gadā Parīzē nomirusī Sāra Bartmane.⁶ Melnais ir pret dabisks, slimīgs, deģeneratīvs. “Melnais, slepkava un garīgi traucētais līdz ar to kļūst par apmaināmiem tēliem.”⁷ Šajā tēlā tiek iekļauts arī ebrejs, kas tiek uzskatīts par sievietisku vīrieti. “Melnais” ir arī strādnieks, zemnieks. Nereti par identifikācijas zīmi kalpo vienkārši iedegums, kas tikai vēlāk kļūst par erotiski pievilcīgā iezīmi. Līdz-

¹ **Krafft-Ebing R. von.** *Psychopathia sexualis*. München, 1997. S. V un S. IV. Nākamais citāts – S. 71.

² Var gan ņemt vērā jēdziena “bioloģija” sākotnējo nozīmi, proti, ar šo terminu apzīmē botāniķu biogrāfijas, un tikai Lamarka darbos tas iegūst tagadējo nozīmi, sk.: **Kanz K. T.** *Zur Frühgeschichte des Begriffs “Biologie”* // **Höstermann E.** (Hrsg.) *Vehandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie*. Berlin, 2000. Bd. 5. S. 269–282.

³ Dzīves reforma kā aptveroša 19. gadsimta formula, sk.: **Weingart P., Kroll J., Bayertz K.** *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt/M., 1988. S. 68.

⁴ **Jäger G.** Oken und Darwin // *Deutsche Revue*. 1878. Jg. 2. S. 193.

⁵ **Gilman S. L.** *Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotypen aus der Innenwelt der westlichen Kultur*. Reinbek, 1992. S. 120.

⁶ **Gilman S. L.** *Op. cit.* S. 119–154. Sk. arī: **Fausto-Sterling A.** Gender, Race and Nation: The Comparative Anatomy of ‘Hottentot’ Women in Europe // **Terry J., Urla J.** (Eds.) *Deviant Bodies*. Bloomington, 1995. P. 19–48.

⁷ **Gilman S. L.** *Wahnsinn, Text und Kontext*. Frankfurt/M., 1981. S. 40. Valodiskajā materiālā interesanti aspekti ir vērojami vācu valodā: moris (melns, nēģeris) ir ne tikai moris (*Mohr*), bet arī cūku māīte, savukārt līdzīgi skanošais *Moor* ir purvājs (**Grimm J., Grimm W.** *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, 1885. Bd. 6. Sp. 2473, 2515).

tekus šo dažādo, tomēr dažos aspektos kopīgo tēlu producēšanai norisinās prostituētās personas erotizēšana.

Seksuālā erotizēšana norisinās gan zinātniskajā literatūrā, gan arī daiļajās mākslās. Latvijā kā uzskatāmu piemēru var minēt Kārļa Padegas erotizēto priekameitu skatījumu. Tomēr viņa vizualizācija ne vienmēr tiek atpazīta: "Es iedomājos, ka viņas ir tādas, kā Padegs zīmē savas dāmas. Ja ne gluži tik eleganti slaidas un kairi puskailas, ir taču ziema un sniegs, tad tomēr vismaz uzkrītošās cepurēs, un kā miegainām pūcēm, kurām nekad nav laika izgulēties, tām ir interesanti puspievērti plakstiņi. Nu, un, saprotams, tās ir pārbučotas un pārmīlētas, viņas staigā kā bezspēkā līmdamas, tik tikko vairs spēdamas pagrozīt gurnus."¹ Taču erotizētās priekameitas redzējums ir saistīts ar citu diskursu: "Ieskaties sejā, cik tā robusta un notrulusi, galīgi izburbusi. Katra sētmale un pavārte viņai ir māja, un, ja viņa vispār par kaut ko norūpējusies, tad tikai par savu vecumu. Pēdējā šķīra, nav vairs cenā." Tomēr laika gaitā šī šķīra iestrādā savu pievilcīgo ķermeni, bet jaunums, svaigums, tvirtums un kairums kļūst cenā pie visām sievietēm, jo vecums, aizmirstot skaistu novecošanos, vairs nav cenā. Mūsdienā erotiski pievilcīgās sievietes ķermenis lielā mērā sakņojas prostitūtas ķermenī.²

Erotiskā ķermeņa tapums ir sajūgts ar higiēnas diskursīvo praksi³, iespējams, ka seksualizācija ir tikai šīs prakses elements jeb sastāvdaļa. 18. gadsimta sākumā atjaunojas hipokratiskā humorālā teorija, kas miesās saskata dažādas sulas un ļauj veidot diskursus par temperamentiem, raksturiem u. tml. Gadsimta nogalē sāk nostiprināties fizikāli ķīmiskā ķermeņa izpratne, kuru ar laiku nomaina termodinamiskais modelis. Ķermenis tiek skatīts kā mehāniska mašīna, taču pakāpeniski to aizstāj priekšstats par sensiblu, kairināmu mašīnu. Humorālās teorijas ietvaros rūpējas par sulu sadalījumu un tiek runāts par dzīves spēku.⁴ Frīdriha Vēlera eksperimenti ar urīnu 1828. gadā šķietami dara galu diskursam par dzīves spēku, medicīna kļūst par dabaszinātnisku, eksperimentālu zināšanu izmantošanu.⁵ Taču šīs zināšanas tiek attiecinātas ne tikai uz cilvēka ķermeni, bet arī sabiedrības, tautas, rases ķermeni, savukārt "dzīves spēku" aizstāj "nervu spēks" un līdzīgi

¹ Lipša I. *Rīga bohēmas varā*. B. v., 2002. 187. lpp. Nākamais citāts – 188. lpp.

² Par vīrieša un homoseksuālā vīrieša ķermeņa erotizāciju sk.: Pollak M. *L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto? // Sexualités occidentales*. Paris, 1982. P. 81–96.

³ Sk.: Sarasin Ph. *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*. Frankfurt/M., 2001.

⁴ Par jēdziena "dzīves spēks" vēsturi sk.: Lohff B. *Zur Geschichte der Lehre von der Lebenskraft // Clio Medica* 16. 1981. S. 101–112.

⁵ Par simbolisku datējumu var uzskatīt Kloda Bernāra publikāciju: Bernard C. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, 1867.

priekšstati.¹ Savukārt dzīves spēks koncentrējas radītspēkā, kuru nedrīkst izšķērdēt un ar kuru jāapietas “mājsaimnieciski un kārtīgi”². Tas atveidojas noteiktā ķermeņa praksē un disciplinārās tehnikās. Piemēram, sievietēm tiek ieteikts kāzu naktī izmantot hloroformu, lai noturētu līdzsvarā savu ķermeni. Tolaik valda zinātniska pārliecība, ka dzimumakta rezultāts ir atkarīgs no tajā izmantotā spēka, proti, deflorācija, dzimumakts principā ir leģitīmēta izvarošana, nevis nevainīga “ziedu ņemšana”. Taču ar sēklu netiek ieteikts šķiesties, jo tā ir cilvēku “vislabākais dzīves spēka restaurācijas un saglabāšanas balzams”.

Sensiblais ķermenis ir bioloģisks mehānisms – kairinājumu un reakciju mašīna, kas jāpasargā no pārkairinātības. Ķermeņa seksualizācija vienlaikus ir orgānu seksualizēšana, un radīšanas orgāni ir īpaši uzmanāmi, jo “tie, gluži tāpat kā smadzenes, ir mūsu organiskās matērijas un spēka, proti, mūsu patības, vissvarīgākie pilnīgošanas un izcildošanas orgāni”³. 19. gadsimta sākumā tiek izgudrots elektroķīmiskais un drīz vien arī elektriskais telegrāfs. Tas kļūst par modeli ķermeņa izpratnei un “nervu pasaulēs” atklāšanai, ļaujot izskaidrot kairinājumu translēšanu. Šādi tiek atklāta pārkairinātība jeb neirastēnija un nervozitātes straujais pieaugums, vainagojoties ar “nervu un smadzeņu higiēnu”. Normalitāti un sakoptību iemieso vīrieša, baltā vīrieša ķermenis. Sievietes ķermenis ir bīstams, ja vien tas nav disciplinēts atbilstīgi jaunajam ķermenim, jaunā un veselīgā cilvēka ķermenim.⁴ Sieviete ir pakļauta visdažādākajām procedūrām, kurās tiek veidots un nodrošināts viņas seksuālais ķermenis, aizvien vēl pieļaujot pārspriedumus par “sieviešu kaitēm”.

Higienizētajā kultūrā ārkārtīgi svarīga ir tīrība. Vēl 16. gadsimtā augstāko kārtu pārstāvju ādai ūdens gandrīz nepieklūst. Vannošanās gan pastāv, taču to lieto tikai terapeitiskos nolūkos. Cilvēki nemazgājas nevis tāpēc, ka nerūpējas par savu ķermeni, bet tāpēc, ka velta tam ārkārtīgi lielu uzmanību. Mazgāšanās tiek izprasta kā rupja iejaukšanās līdzsvarotajā ķermenī, bet ūdens tiek uzskatīts par kaut ko bīstamu (īpaši jau sievietēm – tās var kļūt grūtas). Netīrumi tiek saskatīti ne tik daudz uz ķermeņa, cik ķermeņa iekšienē. Tāpēc to attīra ar caurejas zālēm, asiņu nolaišanu un klizmu. Āda tiek attīrīta ar parfimētu, bet sausu lakatiņu. Gadsimtu vēlāk pamazām sāk

¹ Sk.: **Roelcke V.** “Gesund ist der moderne Cultur Mensch keineswegs ...” // **Barsch A., Hejl P.** (Hrsg.) *Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur.* Frankfurt/M., 2000. S. 215–236.

² **Hufeland Ch. W.** *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* (1797). Frankfurt/M., 1995. S. 95. Nākamais citāts – S. 94.

³ **Hufeland Ch. W.** *Op. cit.* S. 94.

⁴ Sk.: **Stolberg M.** “Der gesunde und saubere Körper” // **Dülmen R. von.** (Hrsg.) *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000.* Wien, 1998. S. 305–317.

mazgāt rokas¹, piemēram, Luijs XIV rītos mazgā rokas ūdenī, kas sajaukts ar vīna spirtu, taču pat šādu sajaukumu netuvina sejai. 18. gadsimtā vanošānās kļūst populāra, taču tā ir aristokrātiska ceremonija, ko izpilda skatītāju klātbūtnē. Turklāt tā aizvien vēl ir bīstama, tāpēc iepriekš izdarāma klizma, bet beigās – jāietinas segās un jāatpūšas no milzīgās piepūles. Nākamā gadsimta beigās jau tiek ieteikts reizi nedēļā nomazgāties vannā. Tad arī sāk mazgāties kaili un atbilstīgi ieteikumiem aptuveni stundu ilgajā nodarbē īpaši pievēršas rumpja lejasdaļai – dzimuma iemiesojumam.

Līdz ar 18. gadsimtu vēršas plašumā cīņa pret netīrību.² Tiek pieteikts karš smirdoņai un fekālijām pilsētā, vēršas pret insektiem un citiem slimību pārnēsātājiem. Šī vēršanās attiecas arī uz zemnieka un strādnieka ķermeni, kas iemieso netīro, bīstamo vai pat patoloģisko. Aizsākas tīrības kults – mazgāšanās, atbrīvošanās no netīrumiem un netīrības. Tas atveidojas arī jaunajā pilsoniskajā reliģijā, proti, sportā, ļaujot sportista figūrai kļūt par erotiski pievilcīgo ķermeni. Veidojas dabaszinātniski izstrādājama rases higiēna jeb eigēnika. Jau Čārlzs Darvins visnotaļ atbilstīgi idejai par *struggle for life* un paša pieredzei par tasmāniešu izkaušanu atzīmē, ka "cilvēces civilizētās rases visnotaļ droši iznīcinās un aizstās uz visas Zemes mežonīgās rases"³. 19. gadsimtā rietumniekus pamazām pārņem deģenerācijas bailes, kaut gan gēni nemaz vēl nav atklāti. Un tas vedina uzturēt tīrību un disciplīnu arī dzimumattiecībās, ko atvieglo Hermana Knauza atklātais menstruālais cikls.⁴ Taču līdzās pārim gultā atrodas vēl viens ķermenis (rases, tautas vai sabiedrības) vai šis pāris ir tikai šī ķermeņa atsevišķi locekļi, un jāgādā ir ne tikai par individuālā, bet arī kolektīvā ķermeņa tīrību.

Erotiskais ķermenis kā estetizējams objekts iekļaujas noteiktā biopolitikā. Ķermeņa pluralizāciju un kontrāru (piemēram, tumsnējs, melnīgsnējs vai nosauļots ķermenis kā erotiskuma iemiesojums) izvēršanu var uzskatīt par atbrīvošanos no biopolitikas. Antonio Negri un Maikls Hārts pat aicina uz ķermeņa dumpi: "Mūsu tagadējā pasaulē ierastās ķermeņa estētiskās mutācijas (piemēram, pīrsings un tetovējumi, panku mode un tās dažādās imitācijas) ir pirmās šīs ķermeniskās transformācijas pazīmes, taču beigu

¹ Šāda prakse ir vēsturiski un reģionāli atšķirīga, piemēram, Ķencis, kad viņam aizrāda, ka visu dienu strādājis un būtu jānomazgā rokas, kurām turklāt vēl pielipušas asinis, attrauc: "Es par to neskaitu nekā; tā pati dieva dāvana vien ir, vārīta vai nevērīta." (**Kaudzīte R., Kaudzīte M. Mēnieku laiki.** Rīga, 1964. 49. lpp.)

² Sk. klasisko Alēna Korbēna pētījumu: **Corbin A. Le miasme et la jonquille.** Paris, 1982.

³ Citēts pēc: **Stingelin M.** (Hrsg.) *Biopolitik und Rassismus.* Frankfurt/M., 2003. S. 73.

⁴ **Knaus H. Die periodische Unfruchtbarkeit des Weibes. Der Weg zur natürlichen Geburtenregelung.** Wien, 1934. Plašas perspektīvas paver arī "mākslīgā apaugļošana", sk.: **Rohleder H. Künstliche Zeugung und Anthropogenie.** Leipzig, 1918.

beigās tās ir gandrīz nenozīmīgas salīdzinājumā ar to radikālo mutāciju, kas mums ir nepieciešama.”¹ Ķermeņa erotizācija paredz noteiktu indivīdu tehnoloģiju, kurā viņi kļūst par seksuāliem partneriem vai seksuālām precēm. Seksuālās attiecības izvērsas kā seksuālo preču cirkulēšana. Un, lai veicinātu šo preču netraucētu kustību, tās ir jāpadara pievilcīgas, tāpēc arī ķermenis tiek izdailots, izskaistināts.

Šāda ķermeņa pluralizācija acīmredzot sakņojas tā naturalizācijā, kas pieļauj arī “postcilvēciskā ķermeņa”² veidošanos, simulētu virtuālo ķermeni³ un sievieti veikto ķermeņa apzināto konstruēšanu⁴. Varas izspēlē gan dominē divi dzimumi, proti, morfoloģiski atšķirīgās būtnes “vīrietis” un “sieviete”. Tas vēl jo vairāk kontrastē ar to, ka naturāli principā pastāv pieci dzimumi⁵, un dzīvnieku pasaulē ir vērojama pat morfoloģiskā dzimuma maiņa⁶. Turklāt cilvēks nepavisam nav naturāls veidojums. Jau Zigmunds Freids ir norādījis, ka seksualitāte nav dabisks, naturāls dotums, seksuālā dažādā organizētība “nav nekas cits kā konstrukcijas”⁷. Principā tas nozīmē, ka seksualitāte katram cilvēkam ir sava, gluži tāpat kā dzimums. Tas ļauj arī apgalvot, ka nepastāv nekāds pārvēsturisks, esenciāls ķermenis, tas ir vēsturisks. Iespējams, ka organisms, neraugoties uz vēsturiskām fluktuācijām un mutācijām, arī ir vienāds. Taču ķermenis ir principiāli vēsturisks; var teikt, ka ķermenis ir noteiktu diskursīvo prakšu efekts. Cilvēks sadzīvo ar ķermeni, kuru veido un kurā atveidojas noteikti priekšstati,

¹ **Hardt M., Negri A.** *Empire*. Frankfurt/M., 2003. S. 228. Taču (paš)tetovēšana var arī nebūt (auto)kaligrāfija, tā var būt iezīmēšana; zīme uz ķermeņa var nozīmēt arī skaitli koncentrācijas nometnē. Bez šādām zīmēm var pastāvēt arī zīmes uz virtuālā ķermeņa, piemēram, skaitļi, kas attiecas uz pilsoņa ķermeni pasē vai bankas klienta ķermeni kredītkartē u. tml. Par tetovēšanu sk.: **Oettermann St.** *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*. Frankfurt/M., 1985.

² **Haberstam J., Livingston T.** (Eds.) *Posthuman Bodies*. Bloomington, 1995.

³ **Mracek W.** *Simuliert Körper: vom künstlichen zum virtuellen Menschen*. Wien, 2004.

⁴ Sk.: **Haraway D.** *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York, 1991; **Kroker A., Kroker M.** (Eds.) *The Last Sex. Feminism and Outlaw Bodies*. New York, 1993; **Lingis A.** *Foreign Bodies*. New York, 1994; **Braidotti R.** *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York, 1994; **Grigers C.** *Becoming Woman in Postmodernity*. Minneapolis, 1996; **Hostert A. C.** *Passing*. Roma, 1997.

⁵ **Fausto-Sterling A.** *Myths of Gender. Biological Theory about Women and Men*. New York, 1992; **O'Neil J.** *Fives Bodies. The Human Shape of Modern Society*. Ithaca, 1985. Džons O'Nīls gan neraksta par naturālajiem ķermeņiem, viņa uzmanības lokā ir pasaules, sociālie, politiskie, konsumēšanas (patērēšanas) un medicinizētie ķermeņi.

⁶ Sk.: **Кох И. С.** *Введение в сексологию*. Москва, 1989. С. 45. Starp citu, bioloģiskā skatījumā cilvēkdzimas tēviņiem netiek paredzēta ilga pastāvēšana; ņemot vērā viņu ģenētisko materiālu, tiem esot jādzīvdzīvo 5000 paudzēs jeb 125 000 gadus. Sk.: **Jones St.** *Der Mann. Ein Irrtum der Natur?* Reinbek, 2003; **Sykes B.** «Keine Zukunft für Adam?» Bergisch-Gladbach, 2003.

⁷ **Freud S.** *Studienausgabe*. Frankfurt/M., 1989. Bd. 1. S. 322.

uztvere un darbība. Taču ķermenis ir attiecību transfigurācija, nevis naturāli pašesošs fakts.

Bet kas tad cilvēkam ir? Katrā ziņā latviešu cilvēkam ķermenis ir kaut kas pavisam jauns. 1867. gadā Atis Kronvalds ģermānisma “ķerpers” vietā ieteic lietot vārdu “ķermens”. Attiecīgais vācu vārds ir saistīts ar latīņu valodu, proti, *corpus* (ģenitīvā – *corporis*). 20. gadsimtā nostiprinās vārds “ķermenis”, kā arī apzīmējums “korpuss”. Vai ķermenis ir tikai korpuss? Latviski pastāv arī vārdi “augums”, “organisms”, “miesa” u. c. Līdz ar jaunvārdu “ķermens” ir piedāvāti arī citi apzīmējumi, piemēram, “mieseklis” un “lieteklis”. Kas tad ir šis lieteklis, un kāda ir tā lietošana?

Zinātniskajā skatījumā lielākoties tiek izmantoti apzīmējumi “ķermenis” un “organisms”. Vai organisms ir orgānu kopums? Lai kas arī būtu organisms un lai cik nozīmīga būtu diskursīvā prakse “organisms”, ķermenis nav tikai organisms. Pastāv tā sauktā ķermeņa shēma¹, kas acīmredzot izskaidro trūkstošo locekļu izjušanu un pārdzīvošanu. Tehniski iespējams transplantēt orgānus, ar kuriem indivīdiem ir jāsadzīvo (ne jau bioloģiskais saderīgums tiek domāts) un kuri transformē pasaules uztveri un izpratni. Organismu ir iespējams reproducēt, mūsdienās pat rodas jautājums, kādas ir indivīda tiesības uz savu organismu, jo tā “ģenētiskais nospiedums” lielākoties nav viņa varā; paša gēni var kļūt par manipulāciju objektu.² Tiesa, organismiskais skatījums pretendē uz zinātnes statusu, kaut arī zinātniskā atainojumā organisms tomēr tiek noformēts ideoloģiski.

Savukārt “ķermenis, par kuru runā sociologi, vienmēr ir sava veida sociālo spēku iemiesojums, kas tajā ir guvis veidolu kā ieradumi, kustības kompetences, pašinterpretācijas, izjūtu veidi un uztveres stili”³. Ķermeņi ir ne tikai organiski (pareizāk sakot – ar organismu saistīti), bet arī sociāli, politiski u. tml., tie ir ne tikai individuāli, bet arī kolektīvi. Var pieņemt, ka miesīgā indivīda funkcionēšana atbilstīgi sabiedriskajiem priekšstatiem un priekšrakstiem iezīmē viņa ķermeni. Taču līdztekus ķermenim pastāv acīmredzot arī ar to neidentificējamā miesa, turklāt mūsdienās iezīmējas tendence, ko var saukt par ķermeņa atkalatklāšanu, kas jo uzskatāmi izpaužas tā sauktajās ķermeņterapijās.⁴

¹ **Schilder P.** *Das Körperschema*. Berlin, 1923.

² Sk., piemēram: **Orland B.** (Hrsg.) *Artifizielle Körper – Lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*. Zürich, 2005. Sk. arī Barbaras Dūdenas pārdomas: **Duden B.** *Meine Gene und Ich* // **Steiner T.** (Hrsg.) *Genpool: Biopolitik und Körper-Utopien*. Wien, 2002. S. 70–81.

³ **Hahn A.** *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*. Frankfurt/M., 2000. S. 353.

⁴ **Milz H.** *Der wiederentdeckte Körper. Vom schöpferischen Umgang mit sich selbst*. München, 1994. Barbaras Gindlas darbā par literatūru ķermeņpsihoterapijā vāciski tiek minētas 634 vienības (**Gindl B.** *Deutschsprachige Literatur zur Körperpsychotherapie*. Berlin, 2002). Sk. arī: *The International Journal of Body-Psychotherapy*.

Marsels Moss jau 1936. gadā raksta par ķermeņa tehnikām¹, tomēr ķermeņa tehnikas joprojām vēl ir mazizpētīts un nepārdomāts temats. Stāvēšana, iešana, sēdēšana, piemēram, nepavisam nav konstanta organisma pārvietošana vai izvietošana, ķermeņa tehnikas ir kultūrvēsturiskas, variablas norises. Ķermeņa tehnikas ir nevis vienkārši ķermeņa lietošana, bet tā lietošana atbilstīgi sabiedrībā izstrādātajiem ieradumiem un priekšrakstiem. Līdz ar to var jautāt, kā mieseklis tiek lietots un cik lieti tiek izmantots lieteklis. Turklāt ieradumi nav kaut kas psiholoģisks, ieradumi ir atradumi, kuros rodas un pastāv noteikta dzīvespasaule.

Viena no ierastākajām mūsdienu ķermeņa tehnikām ir sēdēšana. Tā ir kaut kas tik ierasti parasts, ka bieži vien par to netiek sniegts nekāds norēķins. Kaut arī sēdekļu, krēslu ir daudz, sēdēšanas tehniku nemaz nav tik daudz. Rietumu pasaulē cilvēks lielākoties sēž tā, ka nevar uzreiz piecelties; lai pieceltos, viņam ir jāveic dažas papildu kustības. Savukārt tradicionālajā Austrumu pasaulē cilvēks sēž tā, ka tūdaļ pat spēj rīkoties. Industriālās pasaules cilvēks lielākoties ir sedatīvs (*sedere* – sēdēt). Viņš nespēj tūlīt piecelties, nespēj pats noturēties, tāpēc viņš arī sēž. Un lielākoties viņš sēž pie ekrāna – pie televizora vai datora ekrāna. Viņš ir apsēsts ar sēdēšanu un, lai nomierinātos un spēcīnātu sevi, lieto visdažādākos sedatīvos līdzekļus, kā tehniskus, tā farmakoloģiskus. Modernais rietumnieks lielākoties ir sēdošas miesas, sava veida sēdvietas iemiesojums, viņš tiek pārvietots, nevis pārvietojas pats. Sēdēšana ir sajūgta ar komfortu, taču komforts nav tikai ērtums, šā vārda sākotnējā nozīme ir ‘spēcīnāt’, ‘nodrošināt’. Sēdēšanas tehnikā (arī citās tehnikās) ievijas varas attiecības², sēdēšana pauž hierarhiju, tā ir varas apliecināšana, uzturot noteiktu distanci.

Ķermenis ierobežo un norobežo, tas ļauj ieturēt distanci. Nejauša pieskaršanās nevilšus liek sarauties, jo ir pārkāpta robeža, taču dažādās kultūrās šī robeža ir atšķirīga. Turklāt ne visiem ļauts pieskarties vienādā mērā, pieskaršanās kā rokas uzlikšana izsenis ir bijusi dziedināšanas paņēmiens, kas atveidojas arī mūsdienu ārstnieciskajā praksē. Pieskaršanās ir kontakts ar sevi un citiem, kontakts (*contactus*) nozīmē tikties (*contigere*), un tikšanās nav nekas cits kā pieskaršanās. *Contactus* ietver *tactus*, proti,

¹ **Mauss M.** Lec techniques du corps // **Mauss M.** *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1993. P. 365–386. 1950. gadā rakstītajā priekšvārdā K. Levi-Stross uzsver nepieciešamību izveidot starptautisku ķermeņa tehniku arhīvu (*Op. cit.* P. XIII), tomēr šajā ziņā joprojām paveikts ir ārkārtīgi maz.

² Sk., piemēram, Eliasa Kaneti pārdomas šajā sakarībā: **Kaneti E.** *Masa un vara*. Rīga, 1999. 327.–333. lpp. Iespējams, ka ķermeņa tehnikās vai saistībā ar to funkcionēšanu saglabājas visai arhaiskas vai pat arhetipiskas iezīmes. Olga Freidenberga, piemēram, norāda, ka galds ir “izveidots ne jau ēšanas ērtības dēļ, taču pie galda ēd, jo saplēšamais un apēdamais totēms ir ‘debesis’; galdu, debesis dublē uz tā esošais ēdiens-debesis” (**Фрейденберг О. М.** *Миф и литература древности*. Москва, 1978. С. 64). Līdzīgi arī sēdošais ir mirušais, kas dzīvāks par dzīvajiem, kuri stāv, u. tml.

pieskaršanos, kas vienlaikus ir takts, taktiskums. Pieskaršanās var būt arī aizskārums, taču tā var būt arī aizkustināšana un drošības garantēšana. Pieskaršanās kā glāsts ir ne tikai mīļuma izpausme, bet arī cilvēka veseluma un veselības nodrošināšana. Pirmās cilvēkam veidojas taktilās maņas, taču modernajā pasaulē lielākoties tiek ekspluatētas citas maņas, disonējot ar cilvēka prenatālo ķermeņa apziņu.

Pieskaršanās var būt daudzveidīga, taču, lai kāda tā būtu, pirmām kārtām tiek skarta āda. Bioloģiskā skatījumā āda ir saistīta ar elpošanu, tā nodrošina vielmaiņu un ir līdzdalīga siltuma regulēšanā. Āda nemitīgi reģenerējas, t.i., cilvēks, gluži kā čūska, regulāri “nomet ādu”. Āda kopā ar mikroorganismiem veido pirmo aizsardzības slāni, t.i., tā tiešām ir miesīgās patības bioloģiskā robeža. Taču āda ir vēl daudz nozīmīgāka, un tas atveidojas visdažādākajos izteikumos (dīrāt ādu, tikt cauri ar veselu ādu, nebūt savā ādā u. tml.). Ādas nozīmīgumu var aptvert, atceroties tās izcelsmi. No ektodermas veidojas nervu sistēma un āda, tā ka āda savā ziņā ir smadzeņu ārējā virsma. Rainers Marija Rilke, atainojot Rodēna “Domātāju”, raksta: “Viņš sēž iegrimis un kluss, grūts ar tēliem un domām, visi viņa spēki (kas ir rīcību veicošā spēki) domā. Visa viņa miesa ir kļuvusi par galvaskausu, un visas viņa asinis dzīslās ir kļuvušas par smadzenēm.”¹ Brīžiem var rasties iespaids, ka mūsdienu zinātnieki, domātāji ir bez smadzenēm un viņiem nav ādas, lai justu notiekošo. Āda kopumā ir maņas “orgāns”, tā ir ne tikai uztveres, bet arī atbildes (ekspresijas) līdzeklis, patības Es sastāvdaļa².

Miesīgajam ķermenim var fiksēt vairākas īpašības, kas acīmredzot ir universālas. Šis ķermenis ir nevis kaut kas atsevišķs, bet vienmēresošs, tas ir nevis kaut kas nošķirts, bet līdzdalīgs visā notiekošajā. Sakot, ka ir auksti, tiek pausts, ka cilvēks jūtas auksti un ka ir auksti pasaulē, kurā atrodas. Miesīgais ķermenis nodrošina saikni ar sevi pašu un pasauli – lietām un citām miesīgām būtnēm. Izteikumi “Man ir auksti” vai “Es jūtos auksti” nenozīmē, ka aukstumu izjūt kaut kāds Es vai ka to piedzīvo nez kāds “mans”. Miesīgo ķermeni raksturo nepārtrauktība, cilvēks var kaut kur atstāt savus pirkstaiņus, bet ne pirkstus. Viņš visur un vienmēr ir ar savām miesām un tikai iedomā spēj pastāvēt bez tām. Taču savu ķermeni viņš redz noteiktā veidā, un tas turklāt vēl ir jāiemācās. Miesīgajam ķermenim piemīt dubultizjūta, piemēram, taustot jūt, ko tausta, un izjūt, ar ko tausta.

¹ Rilke R. M. *Werke*. Frankfurt/M., 1984. Bd. 3, 2. S. 382–383.

² Didjē Anžjē 1974. gadā ievieš apzīmējumu “ādas Es”, ko vēlāk izvērš savā grāmatā, raksturojot bērna agrīnās attīstības fāzes. Sk.: Anzieu D. *Le Moi-Peau*. Paris, 1985. Acīmredzot ādas Es nav tikai bērnībā vērojams fenomens, kurā Anžjē fiksē 9 funkcijas. Sk. arī: Benthien C. *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*. Reinbek, 1999.

Miesīgais ķermenis ir arī paškustīgs, t.i., kustības cēlonis ir sevī pašā. Līdz ar to var teikt, ka “miesīgums nav nekāda reģionāli norobežota joma, kurā varētu ietiekties no ārienes, miesa ir visu skatpunktu skatpunkts”.¹

Miesīgais ķermenis ir cilvēka mājvieta, dzīvesvieta un līdzeklis, kas izmantojams dzīvošanai. Mūsdienās tas lielākoties tiek instrumentalizēts, tā funkcionēšana tiek zinātniskota un attiecīgi arī regulēta. Sports un parasportiski pasākumi kļūst par cilvēka mobilizēšanas instrumentu. Par ķermeņa dzīves režīma burvju formulu ir kļuvusi higiēna, kas sajūgta ar slimību izskaušanu. Paradoksālā kārtā gan slimību izskaušana izvēršas arvien jaunā slimību konstruēšanā, nodrošinot profitu farmaceitiskajai industrijai. Ķermenis tiek padarīts aizvien slimāks un slimīgāks, kaut gan cilvēks šajā ķermenī ne vienmēr jūtas slims. Šādi aizvien pamatīgāk tiek aizmirsts, ka miesa ir arī kaut kas pašfunkcionējošs. Jau Niče, runājot par miesas nicinātājiem, raksta: “Miesa ir liels prāts.”² Taču šis prāts ir aizmirsts vai netiek ievērots.

Miesa – cilvēka mājvieta. Un tas nozīmē, ka miesa nepavisam nav kaut kas naturāls. Vēl vairāk – miesa var kļūt par cilvēka mājām, dažkārt pasaules nemājīgums sakņojas tajā, ka cilvēks pats savā miesīgumā jūtas nemājīgi, viņš nav mājās pats sevī. Cilvēks nevar iztikt bez miesas instrumentalizēšanas, taču tās “pilnīga savaldīšana (*Beherrschung*), ko veic apziņa vai sabiedrība, vienmēr ir utopija”³. Miesas savaldīšana gan raksturo civilizāciju jeb kultūru, kā to rāda Norberts Eliass⁴, taču šajā savaldītībā gūtais ķermenis ir mēms. Nepastāv nekāda universāla ķermeņa valoda, ķermenim liek runāt sabiedrība un cilvēks. Un tieši tāpēc ir nepieciešama ķermeņa hermeneitika, kas ļautu saprast un prast izmantot teikto un teicamo. Turklāt atšķirībā no ķermeņa miesai laikam tiešām ir sava balss, kura civilizētības apstākļos ir aplūkusī vai netiek sadzirdēta.

Miesa nav tikai gaļa vai muskuļaudu un taukaudu kopums. Miesa jau ir noteikts veidojums. Žans Pjērs Vernāns, izmantojot gan citu apraksta valodu, saistībā ar senajiem grieķiem norāda: “Nepastāv termins, kas apzīmē ķermeni kā organisku vienību, kurā indivīds balstītos uz savu vitālo un mentālo funkciju daudzveidību. Vārds *sōma*, ko parasti tulko kā “ķermenis”, sākotnēji apzīmē līķi, t.i., to, kas paliek no indivīda, kad to ir atstājis

¹ **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Frankfurt/M., 2000. S. 9. Atsaucoties uz Dekartu un Huserlu, Bernhards Valdenfelzs arī iztīrī aplūkotās ķermeņa īpašības.

² **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe.* München, 1988. Bd. 4. S. 39.

³ **Hahn A.** *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte.* Frankfurt/M., 2000. S. 356.

⁴ **Elias N.** *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (1969). Frankfurt/M., 1992. 2 Bde.

viss, kas viņā iemieso dzīvību un fizisko dinamiku.”¹ Miesa nepavisam nav tikai somatiskais vai ķerpers. Vēl vairāk – cilvēku raksturo miesas, kas tiek civilizētas par miesu. Cilvēks atrod sevi miesās, viņš tajās mitinās, un šī mājošana ne vienmēr ir apzināta. Miesīgā patība ir sevis atrašana šajās miesās. Tas nenozīmē, ka cilvēkam ir jāklūst mieslam, proti, jānododas miesai, tas tikai nozīmē, ka bez miesas, miesām viņš neiespēj būt arī pats. Katrā ziņā miesloties, t.i., liksmoties, viņš spēj tikai kā miesīgs radījums ar noteiktu ķermeni.

¹ Vernant J.-P. Corps obscur, corps élatant // Malamoud Ch., Vernant J.-P. Corps des dieux. Paris, 1986. P. 22.

Varas ielogā

Kafkam ir neliela "leģenda" jeb eseja "Likuma priekšā". Tā ir sarakstīta 1914. gadā un nākamajā gadā tiek publicēta. Eseja sākas ļoti vienkārši. "Likuma priekšā stāv durvjusargs. Pie šī durvjusarga ierodas vīrs no laukiem un lūdz to ielaist likumā."¹ Tomēr durvjusargs nevar viņu ielaist. Vīrs grib palūkoties pa durvīm, taču saņem brīdinājumu. Vīrs paliek gaidīt atļauju, viņš cenšas piekukuļot durvjusargu, kurš pieņem visu, paskaidrojot, ka nevēloties vīrā radīt izjūtu, ka viņš būtu palaidis garām kādu iespēju. Mūža nogalē vīrs uzdrošinās pajautāt, kāpēc pa šiem gadiem neviens cits nav mēģinājis iegūt atļauju ieiet pa šīm durvīm. Un durvjusargs atbild, ka tās ir domātas tikai viņam, un, manīdams viņa beigu tuvošanos, dodas durvis aizslēgt.

Kafkas eseja ir interpretēta dažādi. Taču šoreiz runa nav par jaunu interpretāciju vai jau esošo interpretāciju pārskatīšanu. Kafkas eseja tiek minēta uzskatījumam – uzskatījumam pārdomās par varu. Durvis ir vaļā, tās ir atvērtas, taču pa tām nevar iekļūt. Vīrs no laukiem ir iekļauts likuma atvērtībā un tāpēc nevar tajā iekļūt. Beigās durvis tiek slēgtas; iespējams, ka pēc šīs procedūras viņš var pa tām iekļūt. Viņš ir vienlaikus ieslēgts un izslēgts. Var gadīties, ka gluži tāpat ir ar varu un likumiem, kas to sargā. Cilvēks ir iekļauts varā, viņš ir tās ielogā, taču tieši tāpēc varbūt tā viņam ir slēgta. Viņš ir ieslēgts attiecīgajā varas praksē, un tas izslēdz vai var izslēgt patstāvīgu varas praktizēšanu. Cilvēks it kā laužas vaļējās durvīs – viņš ir visdažādāko varu satīklojumā, taču tiecas pēc varas, cenšas to iegūt. Būdamas varas ielogā, viņš ļauj varas loģicismam.

Šāds uzskatījums vai uztakts var radīt neizpratni, jo pastāv taču atzīti varas problemātikas skatījumi, piemēram, politoloģiskie, socioloģiskie, juridiskie u. tml. Var gan pieļaut, ka tieši šie skatījumi nodrošina vai veicina varas atvērtību, t.i., neiespējamību iekļūt tajā vai tās izpratnē. Rīdigers Būbners² norāda uz pastāvošo varas un politikas iztīrījumu tukšumu, salīdzinot politologus pat ar zemes uzmērītājiem, kas ierodas pēc okupācijas armijas, jo tie savos iztīrījumos neietver pārdomas par labo. Ticamāk gan, ka šie mērnieki vienkārši dara savu darbu, t.i., šie varas skatījumi vienkārši iederas noteiktās varas tehnikās un nav paredzēti varas noskaidrošanai. Savu artavu varas un politikas analizē sniedz Mišels Fuko, kurš aizvien vēl nereti (vismaz Latvijā) ir savā ziņā "izslēgtais", t. i., neizmantotais varas "eksperts".

¹ Kafka F. *Das erzählerische Werk*. Berlin, 1988. Bd. 1. S. 209.

² Bubern R. *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*. Frankfurt/M., 2002.

Fuko raksta, ka neveido valsts teoriju, ka aiztaupa tādas veidošanu, gluži tāpat kā aiztaupa nebaudāmu maltīti.¹ Iespējams, ka nav jāveido arī varas teorija. Var tikai pievienoties Fuko, ka valsts nav nekāda universālija. Valsts nav nedz jāmīl, nedz jānīst. Savā ziņā tā ir būtiskota fikcija. Taču šī fikcija ir sajūgta ar noteiktu varas izmantošanu. Tiras varas nav, pastāv tikai tās izmantojums jeb prakse, kurā iemīt noteiktas uztveres, spriešanas, rīcības stratēģijas, t.i., šī prakse vienlaikus ir arī diskursīva. Lai raksturotu un analizētu šo problemātiku, Fuko ievieš nojēgumu *gouvernementalité*. Fuko analīze attiecas uz plašu laikposmu – no antīkās pasaules līdz mūsdienai neoliberālismam; un šo analīzi var saistīt ar viņa jau veikto varas analīzi un aplūkojamo biopolitiku.²

Fuko analīzē īpaši uzsverami ir divi aspekti. Pirmais aspekts ir varas tehniku un zināšanu formu savstarpējā mijiedarbība. Valdīšanas (*gouverner*) un saprašanas (*mentalité*) sajūgtība norāda, ka varas tehnoloģiju analīze nav iespējama bez attiecīgās politiskās racionalitātes analīzes. Tas nozīmē, ka pastāv nevis realitāte, kas tiek racionalizēta un pārvaldīta, bet gan konstruēta realitāte, kas pieļauj attiecīgo racionalizēšanu un pārvaldīšanu. Otrs aspekts ir varas, tās prakses pluralizēšana, paužot varas formu ciešo saistību ar subjektivēšanas procesiem. Uz to norāda arī Fuko izvēlēta salikteņa pirmā daļa. *Gouverner* nozīmē – vadīt, pārvaldīt, vadīt, stūrēt, audzināt, ļauties stūrei; *gouverneur* – pārvaldnieks, gubernators, audzinātājs, kuģa vadītājs; *gouvernant* – guvernante, saimniece, saimniecības vadītāja. Tādējādi var teikt, ka valdīšana ir varas izmantošana jeb cilvēku vadīšanas (no pārvaldes līdz audzināšanai) prakse, procedūra un metodes, kas sajūgtas ar cilvēku virzīšanu uz noteiktiem mērķiem, izturēšanās veidošanu.³ Tas nozīmē, ka “pārvalde” ietver arī “pārvaldīšanu”, t.i., subjekti ne tikai tiek veidoti par objektiem un virzīti, tie arī paši objektīvas, pārtop no subjektiem par objektiem, lielākoties nesniedzot sev par to norēķinu.

Fuko analīzes rosina jaunus pētījumus. Iesākumā to autori lielākoties ir viņa lekciju klausītāji: Fransuā Evalds, Daniels Defērs, Džovanna Prokači u. c. Viņu publikācijās tiek skatītas pārmaiņas 19. gadsimta “gubernēšanas” mentalitātē, tajās tiek aplūkotas liberālās nodrošināšanas un apdrošināšanas politikas transformācijas, kas iezīmē neoliberālo

¹ Foucault M. La phobie d'État // *Libération*. 1984. 30. VI – 1. VII (Nr. 967). P. 21.

² Sk.: Lemke T. *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin, 1997.

³ Sal.: “Varas tehnoloģijas (...) nosaka indivīda izturēšanos un pakļauj to noteiktiem mērķiem vai kundzībai, padarot subjektus par objektiem.” (Foucault M. *Technologies of the Self // Technologies of the Self*. Ed. by Martin L. H. et al. Amherst, 1988. P. 18 = *Dits et écrits*. T. 4. Nr. 363.)

stratēģiju.¹ Tā izpaužas kā valsts, pārvaldes atbildības (piemēram, par veselību, bezdarbu, nabadzību u. tml.) pārņemšana uz pašiem indivīdiem un tās pārvēršana viņu rūpēs par sevi. "Valsts atkāpšanās" ir politika, veidojot kalkulojošu, aprēķinošu subjektobjektu; bet pati atkāpšanās pārvēršas par indivīdu iekļaušanu, ieslēgšanu īstenotajā politikā.² Audzinošās pārvaldīšanas un vadīšanas analīze neaprobežojas ar Fuko ieskicēto problēmu aplūkošanu. 1981. gadā Fuko lasa lekcijas Luvēnas Universitātē, pētnieciskajā seminārā viņš rosina Beļģijas sociālās aizsardzības ģenealoģijas izpēti.³ Divus gadus vēlāk Fuko piedāvā kopprojektu – izveidot pētniecisko centru Amerikā, lai studētu mūsdienu valdīšanu, pārvaldi, tomēr šie plāni netiek īstenoti.⁴ Beidzot 1989. gada nogalē Londonā tiek izveidots projekts "*History of the Present*". Deviņdesmitie gadi iezīmē gan plašu *governmentality studies* aizsākšanos, gan pakāpenisku to pārdislocēšanos no frankofonajām uz anglofonajām zemēm. Pēc programmatiskā krājuma "Fuko efekts" (1991) izdošanas tiek publicēti aizvien jauni darbi par "pārvaldes mākslu", aptverot gan bērniības, gan pilsētas un *cyberspace*, gan gēnu tehnoloģijas un menedžmenta jomas.⁵ Mičels Dīns aplūko jau ierastās jomas, bet Oļegs Harhordins pievēršas Krievijas (Padomu Savienības) pārvaldes mentalitātei.⁶ Savukārt Džordžo Agambens un Antonio Negri, atsaucoties uz Fuko izstrādātajiem par biopolitiku, piedāvā jaunus risinājumus, bet Filips Zarazins

¹ Defert D. "Popular Life" and Insurance Technology; Pasquino P. *Criminology: The Birth of a Special Knowledge*; Proccacci G. *Social Economy and the Government Poverty* (krājumā – Burchell G., Gordon C., Miller P. (Eds.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London, 1991); Donzelot J. *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris, 1984; Ewald F. *L'État-Providence*. Paris, 1986; Proccacci G. *Gouverner la misère. La questions sociale en France 1789–1848*. Paris, 1993.

² Sk., piemēram: Rose N., Miller P. *Political Power Beyond the State: Problematics of Government* // *British Journal of Sociology*. 1992. 43 (2). P. 173–205; Garland D. *The Limits the Sovereign State. Strategies of Crime Control in Contemporary Society* // *British Journal of Criminology*. 1996. 36 (4). P. 445–471; Hyatt S. B. *Poverty in a "Post-welfare" Landscape. Tenant Management Policies, Self-governance and the Democratization of Knowledge in Great Britain* // Shore C., Wright S. (Eds.) *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London, 1997. P. 217–238, u. c.

³ Tulkens F. *Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880–1914)*. Bruxelles, 1988.

⁴ Gandal K., Korkin S. *Governing Work & Social Life in the USA and the USSR* // *History of the Present*. 1985. Nr. 1. P. 4–14.

⁵ Barry A., Osborne Th., Rose N. (Eds.) *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government*. Chicago, 1996; Baddeley S. *The Governance of Cyberspace: Politics, Technology and Global Restructuring*. London, 1997; Brockling U., Krasmann S., Lemke T. (Hrsg.) *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/M., 2000, u. c.

⁶ Dean M. *The Constitution of Poverty. Toward a Genealogy of Liberal Governance*. New York, 1991; Dean M. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. London, 1999; Хархордин О. *Обличать и лицемерить*. Санкт-Петербург, 2002.

analizē higiēnas diskursu un pieļauj, ka arī Fuko darbi būtu skatāmi šā diskursa tradīcijā.

Publikācijas par Fuko iezīmēto “pārvaldes mākslu” ir gandrīz nepārskatāmas, tomēr saistībā ar šo pētījumu virzienu var izdarīt dažus secinājumus.¹ Tajās netiek izmantoti vispārīgie un dihotomiskie jēdzieni (valsts un sabiedrība, idejas un prakse u. tml.), atsedzot racionalitātes formu un varas tehnoloģiju savstarpējo saistību. Šiem pētījumiem ir empīriska ievirze, to uzmanības centrā ir mikroprakses, to homogenizēšanās un pārtapšana makrofenomenos un to vēsturiski ģeoloģiska izpēte. Vienlaikus šie pētījumi saglabā politiski kritiskas perspektīvas, kas tradicionālajās “analīzēs” lielākoties ir zudušas. Taču lielas grūtības izraisa šo pētījumu savstarpējā savietojamība.

Varas tehnoloģiju analīzē neapejama figūra ir Nikolo Makjavelli. Darbā “Princeps” viņš aplūko varas iegūšanas un saglabāšanas tehnikas. Izsakoties mūsdienīgi, šis darbs ir sava veida krīžu menedžments. Makjavelli darbs, kas uzrakstīts 1513. gadā un pēc 19 gadiem publicēts, vēlāk izraisa visdažādākos morālos pārspriedumus, kaut arī tie lielākoties nav pamatoti nedz darbā, nedz tā kontekstā. Netiek ņemts vērā, ka pasaule, kurā tas top, ir *mundus furiosus* un ka tas ir domāts pilsētvalstij. Makjavelli raksta nevis par valdnieku, bet princepu, proti, pirmo starp vienlīdzīgajiem. Sākotnējo sajūsmu par darbu drīz vien nomaina noraidījums (traktāts tiek iekļauts aizliegto darbu sarakstā), tomēr sajūsma laiku pa laikam atjaunojas. Ņemot vērā varas tehnoloģiju un stratēģiju sukcesivitāti, kā arī darba ikreizējo kultūrvēsturisko aktualitāti, var pieļaut, ka Makjavelli aprakstītās varas tehnikas neapzināti tiek atkārtotas arī mūsdienās. Makjavelli fiksē, ka vara nepieder, t.i., tā nav īpašums. Varu (valsti) iegūst mantojuma vai iekarojuma rezultātā. Un tas nozīmē, ka tās pamats ir vardarbība vai vienošanās. No varas nepiederības izriet nemitīgā “varas īpašnieka” apdraudētība – gan iekšēja, gan ārēja. Tas nozīmē, ka “variniekam”, lai nosargātu varu, ir jābūt pieredzējušam karamākslā un miera laikā tajā jāvingrinās vēl vairāk nekā kara laikā (*è lo essere professo di questa arte; e nella pace vi si debbe più esercitare che nella guerra*)². Viņa uzdevums ir saglabāt, nostiprināt, aizsargāt. Taču šī uzdevuma izpilde ir specifiska, “firsts” rūpējas nevis par indivīdiem un teritoriju, bet gan par attiecībām ar tiem. Savā ziņā viņš ir attiecību speciālists, tāpēc “reģentam” ir jāiekopj sevī veiklība un izmanība.

Drīz pēc Makjavelli darba publicēšanas aizsākas antimakjavelliskās literatūras izstrāde, kurā arī sakņojas mūsdienu, modernās varas tehnoloģijas. Pirmām kārtām izzūd reģenta singularitāte, proti, aizsākas tā pluralizācija

¹ Šajā ziņā es sekoju Tomasa Lemkes atziņām – **Lemke T.** Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien // *Politische Vierteljahresschrift*. 2000. Nr. 1. S. 31–47.

² **Machiavelli N.** *Il Principe*. Stuttgart, 1995. S. 112, 114.

(monarhs, firsts, maģistrs, prelāts, tiesnesis, ģimenes galva u. tml.). Vienlaikus tiek izstrādāts “labā reģenta” nojēgums, “valdnieks” jeb “varinieks” ir gudrs, pacietīgs, veicinošs u. tml. Šajā norisē atbalsojas pastorālās varas tehnoloģijas iezīmes, piemēram, “varinieks” ir gans, kas dienu un nakti ir nomodā, rūpējoties par padoto labklājību. Tomēr daudz svarīgāk ir tas, ka šis “varinieks” valda pār lietām, proti, cilvēku un lietu kompleksu. Šādi aizsākas varas īpašumošana, privatizēšana. Privātais, *privatus*, ir saistīts ar *privativus*, privātīvo, noliedzozo, *privatio* ir liegšana, atņemšana un norāda uz izņēmuma stāvokli. Varinieks ir izņēmuma stāvoklī, un viņa uzdevuma izpildē (varas funkcionēšanas pilnīgošanā, maksimalizēšanā, intensificēšanā u. tml.) veidojas bezvarnieki. Varas attiecības principā ir vienpusējas attiecības, subjekta un objektu attiecības, tāpēc arī objekti tiek pārvaldīti un uzraudzīti.

Veidojas uzraudzīšanas sabiedrība, ko raksturo disciplinārā vara.¹ Sodīšana kā izrāde beidz pastāvēt, sāpes un ciešanas vairs tieši neietilpst sodīšanā. Justīcija kļūst kautrīga, sods tiek birokrātiski apslēpts un noslēpts no skatītāju acīm. Sodīšanu aizstāj centieni labot to, kas nogrēkojies pret likumu. Sodīšana attiecas ne tik daudz uz miesu, cik dvēseli vai – galējā situācijā – uz dzīvību. To atņemt ir pilnvaroti ierēdņi, bet uzlabotāji – audzinātāji, uzraugi, psihiatri, psihologi un pedagogi – uzstājas kā humānisma un labvēlības maskā tērpti ierēdņi, kaut arī noraida savu ierēdnieciskumu. Garīgās un morālās ortopēdijas tehniķi izmanto disciplināro varu, ķeroties pie sodīšanas tikai galējas nepieciešamības gadījumā. Individīda veidošanā aizvien lielāku nozīmi iegūst uzraudzīšana un disciplinēšana. Disciplinārā sabiedrībā indivīdi uzrauga gan paši sevi, gan arī citus; disciplīna ir jaunās sabiedrības saturēšanas tehnika. Tā atveidojas visdažādākajās institūcijās – cietumos un slimnīcās, skolās un rūpnīcās –, kas kļūst aizvien vienveidīgākas un cita citai līdzīgākas. Laika gaitā uzraudzīšana kļūst par pašuzraudzīšanu.

Savukārt labo valdītāju un vadītāju izstrāde norisinās neostoicismā un pārvaldes mākslas jeb zinātnes izstrādātajos padomos.² Šī izstrāde attiecas uz četriem reģioniem: 1) sevis pārvaldi; 2) dvēseles un dzīves vadīšanu (īpaši to izstrādā katoliskā un protestantiskā pastorāta ietvaros); 3) pareizo audzināšanu; 4) pārvaldīšanu. Uzskatāmības labad var izveidot shēmu: pats (patība) – ētika; ģimene – ekonomika; valsts – politika. Pārvaldes “sākums” ir ētika, taču tās pamats ir ekonomika. Šādi aizsākas ekonomiskā politika un sociālā ekonomizācija. Precizitātes nolūkos gan jāpiebilst, ka sākot-

¹ Sk.: **Fuko M.** *Uzraudzīt un sodīt*. Rīga, 2001.

² Sk.: **Foucault M.** *Dits et écrits*. Paris, 1994. T. 3. P. 635–657 (Nr. 239). Sk. arī M. Fuko 1978. gada 1. februāra lekciju: **Foucault M.** *Sécurité, territoire et population*. Paris, 2004.

nēji ekonomika ir oikonomika, t.i., nama pārvaldes māksla. Pārvaldīšanas paraugs ir namvadība, kas pamazām pārtop ekonomikā. Pārvaldi nodrošina "policija", kas ir nevis atsevišķa institūcija, bet gan zinātne un tehnika, "ar kuras palīdzību vara valsts struktūrā spēj pārvaldīt ļaudis kā pasaulei nozīmīgus un derīgus indivīdus"¹. Pārvalde ir sajūgta ar valsts prāta koncepta izstrādi.² Laika gaitā valsts prāts transformējas par valsts interesēm, taču prāts ir norāde, ka valsti raksturo racionālas likumsakarības, t.i., sava racionalitāte, kuru iespējams apgūt un izmantot. Viena no šīs racionalitātes izpausmēm un nodrošinājumiem ir politiskā aritmētika jeb statistika. Šie procesi ir vērsti pret Makjavelli aprakstīto varas tehnoloģiju un kristietisko varas tehnoloģiju, kurā tiek ievērota dievišķo, cilvēcisko un dabas likumu sistēma.

Sociālā ekonomizācija atveidojas līgumteorijās. Tās ir vai nu vispārīgas, vai arī veidotas pēc ģimenes (oikonomikas) parauga un drīz vien tiek transformētas. 18. gadsimtā ģimene ir varas instrumentalizācijas objekts (vēršanās pret mirstību, laulību slēgšanas regulēšana u. tml.), taču laika gaitā tās vietā stājas iedzīvotāji jeb populācija, cilvēkresursi. Ģimene no pārvaldīšanas parauga kļūst par privilēģētu varas instrumentu, tomēr, neraugoties uz šo privilēģētību, ģimene ir tikai varas īstenošanas arēna un līdzeklis, turklāt ar laiku šis privilēģētais statuss zūd. Modernā valsts pastāv pati par sevi, to interesē tikai pašas intereses, tā neinteresējas nedz par ģimeni, nedz par indivīdiem, cilvēkiem. Tā interesējas par indivīdu kopumu tiktāl, ciktāl tas atbilst pašas funkcionēšanas interesēm, kaut gan ideoloģiski joprojām uzsver, ka gādā, rūpējas par ģimeni un indivīdu. Fuko raksta: "Kļūst skaidrs, ka pārvaldei nav jārūpējas par indivīdiem vai arī valsts rūpēm par tiem jāizpaužas tiktāl, ciktāl no viņu darbības, dzīves, nāves, rīcības, individuālās izpausmes, viņu darba utt. ir atkarīga valsts spēku stiprināšana."³ Citiem vārdiem sakot, valsts pastāv pati par sevi un indivīds var pastāvēt, ciktāl tas atbilst valsts interesēm.

¹ **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība*. Rīga, 1995. 75. lpp. A. Šuvajevas tulk. Norādišu uz dažiem darbiem, kas attiecas uz politiku kā zinātņi un tehniku jeb mākslu: **Justi J. H. G. von.** *Grundsätze der Polizey-Wissenschaft in einem vernünftigen, auf den Endzweck der Polizey gegründeten, Zusammenhange und zum Gebrauch academischer Vorlesungen abgefasst*. Göttingen, 1756; **Pfeiffer J. F. von.** *Polizeiwissenschaft*. Frankfurt/M., 1779 (Aalen, 1970); **Barth A.** *Vorlesungen über Polizey-Wissenschaft und Polizeyrecht*. Augsburg, 1840. Sk. arī periodisko izdevumu: *Archiv der politischen Oekonomie und Polizeiwissenschaft*. Heidelberg, 1835–1853. Magdalēna Humperte (**Humpert M.** *Bibliographie der Kameralwissenschaften*. Köln, 1937) bibliogrāfiskajā pētījumā par policijas zinātņi no 16. gadsimta līdz 1850. gadam uzrāda vairāk par 4000 vienībām.

² Sk.: **Meinecke F.** *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München, 1924 (4. Aufl. Stuttgart, 1976).

³ **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība*. Rīga, 1995. 74. lpp.

Policija izvēršas kā birokratizācija, veidojas pasaule, kuru, Maks Vēbera vārdiem runājot, iemieso "ēģiptiskā riebeklība"¹, proti, birokrātija, kas nodrošina "ieredņu diktatūru"². Šāda diktatūra, viņaprāt, veidojas sociālismā, savukārt ierēdnieciskošanās kapitālisma pasaulē nodrošina tādu indivīdu veidošanos, kuri "kļūst nervozi un mīksti, ja šī kārtība uz mirkli sašķobās, un bezpalīdzīgi, ja tiek izņemti no savas pilnīgās pielāgotības šai kārtībai"³. Veidojas tā sauktā krusteniskā struktūra – jo vairāk kapitālisms birokratizējas un kļūst spēcīgāks ("cietāks"), jo vairāk tas sekmē vāju un bezpalīdzīgu ("mīkstu") raksturtipu veidošanos. Jo iedzīvotāji ir pasīvāki un demoralizētāki, jo vairāk tas nodrošina valsts šķietamo stiprumu, bet viņi paši kļūst vēl paklausīgāki. Jo vairāk birokratizējas pārvaldes aparāts, jo tas kļūst korumpētāks un oportūnistāks. Savukārt tas nodrošina jau Marksa fiksēto noslēpumainību un jezuītisma zelšanu. Toties iedzīvotāji kļūst apolītiski, t.i., norisinās anonimizācijas un masifikācijas process. Vēbers par birokratizācijas pazīmi uzskata fabrikveida dzīves organizēšanu, savā ziņā fabricējošā uzņēmējdarbība kļūst par neatņemamu modernās varas tehnoloģijas sastāvdaļu. Tomēr arī birokrāti, ierēdņi modernajā valstī ir tikai materiāls vai resursi; viņiem pašiem nākas gādāt par sevi, un to viņi var izdarīt, atsaucoties uz valsts interesēm un parazitējot uz citu rēķina. Modernā valsts Vēbera skatījumā ir nevis kaut kas normāls, bet gan ārpusnormāls, tā ir virzīta uz kaitēšanu dzīvei un tās nomākšanu. Šāds varas izkārtojums ir sajūgts ar karu, kas ir izņēmums tikai vēsturiskā, nevis loģiskā aspektā.

Jaunā varas diskursīvā prakse tiek saistīta ar tirgus fenomenu. Sākotnēji to skaidro kā Dieva noliktu kārtību vai *invisible hand*, neredzamās rokas⁴ vadītu uzņēmumu. Tirgus tiek izprasts kā brīvības nosacījums, t.i., tirgus tiek izprasts kā organizējošs faktors. Šāda izprašana veicina dzīves ekonomizāciju un militarizāciju. Laika gaitā "brīvais tirgus" kļūst par "redzamās rokas" vadītu uzņēmējdarbību, t.i., brīvība (arī tirgus) tiek fabricēta un aranžēta. Tādējādi norisinās dzīves gladiatorizācija un vispārēja mobilizācija. Modernā gladiatora figūra ir uzņēmējs (gan indivīds, gan valsts vai kāda cita organizācija). Tikai šī uzņēmējdarbība nav saimnieciskā oikonomikas, namturības nozīmē, "uzņēmēji izmanto ekonomiku savu problēmu risināšanai"⁵. Savukārt mobilizāciju visuzskatāmāk laikam demonstrē modernais menedžments, lai gan kopumā Rietumu indivīds ir nevis mobilis, bet tiek mobilizēts.

¹ Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, 1921. Bd. 3. S. 120.

² Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie*. Tübingen, 1988. S. 508.

³ *Ibid.* S. 414.

⁴ Å. Smits. Starp citu, no viņa simtiem lappušu biežā apcerējuma par tirgus saimniecību tikai nepilnas 10 lappuses ir veltītas brīvajam tirgum.

⁵ Baecker D. *Organisation als System*. Frankfurt/M., 1999. S. 302.

Šī mobilizācija izpaužas arī *Total Quality Management* koncepcijā, kas uzņēmējiem sola panākumus tirgū, efektivitātes kāpinājumu un konverģējas ar to pašmēdžmentu, kurā indivīds ir sevis paša uzņēmējs. Totālās kvalitātes menedžmenta (*TQM*) starptautiski atzītā definīcija nosaka, ka vissvarīgākais tajā ir kvalitāte.¹ Tā tiek attiecināta uz visām uzņēmējdarbības aktivitātēm un aptver ne tikai produktu, bet arī ražošanas procesu un komunikāciju ar pircēju jeb patērētāju. Atbildība par kvalitāti gulstas uz ikvienu uzņēmuma līdzstrādnieku, kvalitātes speciālisti kontrolē nevis produkciju, bet ražojošo paškontroli kvalitātes nodrošināšanā. Kvalitātes indikators ir klienta apmierinātība, klientorientētajā darbībā kvalitāte ir nevis sasniedzams mērķis, bet gan nebeidzams process, cenšoties aizvien labāk apmierināt patērētāja vajadzības. Augstākā vērtība uzņēmumā ir nevis disciplinārā kārtība, bet gan klientu kvalitatīva apkalpošana, viņa vajadzību apmierināšana un vēlmju uzminēšana. Tā kā piedāvājums pārsniedz pieprasījumu, tad uzņēmējam vienmēr ir jābūt gatavam pārmaiņām. Turklāt bauslis "*Quality first*" paredz, ka pats svarīgākais ir nemitīga kvalitātes uzlabošana. Arī uzņēmuma līdzstrādnieks ir klients, t.i., pircējs jeb patērētājs, kura vajadzības un gaidas tiek apmierinātas, lai viņš vēl labāk gādātu par uzņēmuma darbību.

Uzņēmuma darbiniekam jāapliecina, ka viņš nemitīgi gādā par kvalitātes uzlabošanu un orientējas uz klientu. Tas ir jāapliecina arī vadītājam, kura uzdevums ir nevis izriķot un komandēt, bet gan mobilizēt un būt ciešā kontaktā ar līdzspēlētājiem. Viņš uzņemas pastorālo cilvēk vadību, zina, kas līdzspēlētājiem vajadzīgs, un gādā par viņu labklājību. Pret līdzstrādniekiem izturas tā, kā gaida izturamies pret klientu. Savukārt viņos pašos cenšas izraisīt un nostiprināt noteiktu identitāti, proti, piederīguma, mēsīguma izjūtu. Viņiem ne tikai ir jāprot strādāt komandā, bet arī jābūt inovatīviem, viņu pienākums ir būt līdzstrādniekam ar iniciatīvu. Par kļūmēm vai kļūdām nevis nosoda vai soda, bet gan kopīgiem spēkiem tās analizē un cenšas novērst, tāpēc ārkārtīgi liela loma ir pilnīgai darbības dokumentēšanai. Izšķirīga nozīme darbības novērtēšanā ir klientu aptaujai, t.i., līdzstrādnieka darba kvalitāti nosaka patērētājs. Šis pats princips tiek ievērots paša uzņēmuma ietvaros: ikviens spriež par kolēģiem, pats palikdams neredzams un anonīms; ziņošana vai denuncēšana nav iespējama, tā ir pārvērtusies par aptauju. Tādējādi uzraudzīšanas vietā stājas pašuzraudzīšana, lai atbilstu gaidāmajam kvalitātiskumam.

Indivīds iemācās skatīt sevi tā, kā viņu redz citi. Viņš kļūst par uzņēmēju, kura darbības objekts ir paša dzīve, t.i., šā uzņēmēja firma saucas "Es&Co",

¹ Masing W. (Hrsg.) *Handbuch Qualitätsmanagement*. München, 1994. S. 31. Sk. arī: Töpfer A., Medhorn A. (Hrsg.) *Besser – Schneller – Schlanker. TQM-Konzepte in der Unternehmenspraxis*. Neuwied, 1994.

kur *Co* viņš pats vien ir. Individam nākas definēt sevi kā produktu, tā ražošanu un izplatīšanu. Sava individuālā kapitāla pašpārvalde iziet ārpus profesionālās dzīves, tā nepazīst nedz brīvdienas, nedz privāto sfēru. Šāds pašmenedžments ir totāla sevis mobilizēšana, turklāt neveiksmēs vai panākumu trūkumā ir vainojami nevis apstākļi vai citi, bet gan pats uzņēmējs. Izteikums, ka ikviens ir savas laimes kalējs, pārtop atziņā, ka katrs pats vainīgs savā nelaimē. Pastāvot panākumiem, indivīds apliecina savu "mentālo fitnesīgumu", savukārt panākumu trūkums liecina, ka viņš nav gana fitnesīgs. Tas paredz sevis "uztrenēšanu", inventarizāciju un efektīvu pašsugestiju, kas variējas no dažādu psihotehniku izmantošanas līdz neirolingvistiskai programmēšanai. Sevis menedžēšana ir sajūgta ar atbilstīgu sevis prezentēšanu, indivīds nevis kaut kur ierodas vai uzstājas, bet prezentē sevi. Kļūstot par savas dzīves uzņēmēju, indivīda pašvērtību, tās izjūtu nosaka tas, cik labi izdodas sevi pārdot, lai pircējs būtu apmierināts. Individam ir jākļūst par to, ko viņš vēlas prezentēt, viņš ir piedāvājums. Klientorientētā uzņēmējdarbība ir sajūgta ar patērēšanu. Patērējošais attiecas pret citiem kā pret preci, kuras vērtību nosaka maiņas vērtība. Šāda attieksme viņam ir arī pašam pret sevi, viņš jūt sevi kā preci un vienlaikus arī kā tās pārdevēju. Patērējošais principā nav ieinteresēts paša dzīvē, viņš visiem spēkiem cenšas nepazaudēt spēju pārdoties. Lai varētu pārdoties, viņam ir jāzina, pēc kā pastāv pieprasījums; viņa pašcieņa ir atkarīga no citiem, no viņu apstiprinājuma. Viņš neprot dzīvot sev, viņam nozīmīgi ir tikai panākumi un tas, kā panākt un apsteigt citus. Šāds indivīds principā nekad nav pats, viņš ir tukšums vai futrālis, ko steigšus var piepildīt ar apgrozībā pieprasīto.

Totālās kvalitātes menedžments paredz decentralizāciju, un principā tas nav saistīts arī ar teritoriju. Šajā diskursīvajā praksē atveidojas modernās valsts varas tehnoloģija, taču laikam tajā iezīmējas arī jaunais varas izkārtojums, ko Maikls Hārts un Antonio Negri dēvē par impēriju, impērisko pasaules kārtību, kuru ir iespējams izprast tikai kā universālu republiku.¹ Modernās valsts pārvaldes un politikas mērķis ir nevis nostiprināt taisnīgumu vai laimīgu dzīvi, bet gan pašu valsti. Pārvaldes māksla, proti, policija, ir ne tikai prakse, bet arī zinātne, kuru apgūst ierēdņi. Tā tiek zinātniskota, līdz beigu beigās kā tās atzars izveidojas mūsdienu politoloģija. Savulaik Eiropā populārais Vīnes ārsts Johans Peters Franks 1779. gadā uzsāk vairākkārt papildinātā sešsējuma darba "Pilnīgas medicīniskās policijas sistēma" publicēšanu. Traktātu viņš sāk ar definīciju: "Vispārīgās policijas zinātnes objekts ir valsts iekšējā kārtība."² Medicīniskā policija ir valsts

¹ **Hardt M., Negri A.** *Empire. Die neue Weltordnung.* Frankfurt/M., 2003. S. 178.

² **Frank J. P.** *System einer vollständigen medicinischen Polizey.* Mainheim, 1784. S. 3. Plašāk par Franku sk.: **Breyer H.** *Johann Peter Frank. "Fürst unter der Ärzten Europas".* Leipzig, 1983.

“aizsardzības māksla”, un Franks aplūko ēšanu, dzeršanu, laulību, grūtniecību, fizisko audzināšanu, “radīšanas dziņas” izmantošanu, celibātu, drošības iestāžu ierīkošanu, vienvārdsakot visu, kas jāuzlabo un jānostiprina, lai pastāvētu valsts. Taču svarīgākais ir iekšējā kārtība. Tāpēc modernā valsts nereti funkcionē kā tīrā valsts jeb uzņēmums, kurā Franka aplūkotā aizsardzības māksla ir paša indivīda ziņā. Toties jaunais varas izkārtojums paredz iejaukšanās tiesības, kas lielākoties norisinās, apelējot pie universālām vērtībām. Indivīds it kā ir atstāts savā ziņā, taču tikai tiktāl, ciktāl tas atbilst varas interesēm.

Policijas zinātne ir saistīta ar tiesiskas valsts koncepta izstrādi un iemiestošanu dzīvē. Apzīmējums “tiesiska valsts” pirmo reizi acīmredzot figurē 1813. gadā publicētajā Karla Teodora Velkera darbā “Tiesību, valsts un sodu pamatu pamati”, taču nostiprinās pēc Roberta fon Mola 1832. gadā publicētās grāmatas “Policijas zinātne saskaņā ar tiesiskas valsts pamatprincipiem”.¹ Tiesiskas valsts ideja sākotnēji ietver divas prasības: 1) pilsoņu tiesisku aizsardzību pret valsti un 2) pārvaldes tiesājamību. 19. gadsimta otrajā pusē norisinās šo prasību depolitizācija un formalizācija, proti, juridizēšana. Principā tiesiskā valsts neattiecas uz indivīdu kā faktisku būtni, tā attiecas tikai uz noteikti apstrādātu indivīdu. Tiesiskas valstis tiek izveidotas gan nacionālsociālistiskajā Vācijā, gan padomiski sociālistiskajā (komunistiskajā) Krievijā (Padomju Savienībā). Šāds tiesību subjekts var būt pilsoņi, tauta, šķira vai vēl kaut kas; modernā valsts pastāv pati par sevi, pieļaujot indivīda tiesības tikai savu interešu īstenošanas kontekstā. Ne velti līdztekus tiesiskās valsts iestrādei norisinās diskusijas par cilvēka dzīvības vērtību vai nevērtīgumu un tās eliminēšanas autorizāciju.

Mūsdienu valsts ir sajūgta ar karu. Karls Klauzevics – modernās karazinātnes izveidotājs – uzskata, ka “karš ir nevis vienkāršs politisks akts, bet gan īsts politisks instruments, politiskās satiksmes turpinājums, tās īstenošana ar citiem līdzekļiem”². Tomēr 19. gadsimta beigās beidz pastāvēt ekonomiskā racionalitāte un politiskā ekonomija, sāk dominēt militārā saimniekošanas forma (par to liecina arī tādas karazinātnes disciplīnas kā loģistikas straujā attīstība). Dzīve tiek pakārtota karam, ikviens civiliedzīvotājs ir potenciāls militārists vai “militārās ekonomikas” izejmateriāls, proti, resursu iemiesotājs. Policijas zinātnes modernajos atzaros tiek runāts par militāri rūpnieciskajiem kompleksiem, nepamanot, ka pastāv vienkārši kara

¹ Mohl R. von. *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (1832). Tübingen, 1866. Bde. 1–3. Par Robertu fon Mola (1799–1875) sk.: Ehrle P. M., Schäfer V. *Robert von Mohl*. Tübingen, 1975. Par Velkeru sk.: Müller-Dietz H. *Das Leben des Rechtslehrers und Politikers Karl Theodor Welcker*. Freiburg, 1968.

² Clausewitz C. von. *Vom Kriege*. Stuttgart, 1995. S. 39.

mašīnas vai tīrais karš.¹ Miers – izņēmuma stāvoklis vēsturiskā aspektā, tā nodrošināšana ir militāro draudu uzturēšana, miers kļūst par latentu karu, iejaukšanās tiesību izmantošanu. Kara priekšspēle parasti ir morāla iejaukšanās, apelējot pie vērtībām un piesaucot mieru. Modernais karš nepavisam nav politikas turpinājums, gluži pretēji, politika ir kara turpinājums², politika ir kara īstenošana ar citiem līdzekļiem. Valsts saglabā sev tiesības uz vardarbību un terorismu, apkarojot individu terorismu, liedzot viņiem šādas tiesības. Tā ne tikai saglabā monopoltiesības uz terorismu, bet lielā mērā arī pārvērš terorismu par savas politikas īstenošanas pamatprincipu.

Modernajā politikā un karā vairs nav pretinieku. Karls Šmits jau 20. gadsimta pirmajā pusē norāda, ka galvenais kritērijs ir drauga un ienaidnieka izšķiršana.³ Tiesa, arī draugi ir tikai pagaidu draugi, kas ātri vien var kļūt par ienaidniekiem. Šo militārpolitisko praksi raksturo šī izšķiršana un jaunā suverēna izpratne, proti, “suverēns ir tas, kam ir izšķiršanās izņēmuma stāvoklī”⁴. Savukārt izņēmuma stāvoklis ir ārkārtas stāvoklis, kas pieļauj ārkārtējus pasākumus. Tādējādi rodas paradoksāla situācija: suverēns vienlaikus ir ārpus un iekšpus tiesiskās (likuma) kārtības. Kārtība, atrodoties izņēmuma stāvoklī, tiek nodrošināta ar ārkārtējiem pasākumiem, savukārt vērsšanās pret suverēnu tiek sodīta kā tiesiskās kārtības pārkāpums. Suverēns ir nesodāms, toties sodāmi ir indivīdi, kas ir izņēmums no ārkārtas stāvokļa, proti, viņi vienlaikus ir izslēgtā un ieslēgtā stāvoklī. Šo paradoksālo situāciju raksturo arī tas, ka var pastāvēt likumi, bet tiem nav nozīmes, jo ne jau indivīdam ir izšķiršanās tiesības.

Fuko norāda, ka “jau iesākumā valsts vienlaicīgi ir gan individualizējoša, gan totalitāra”, ka iejaukšanās indivīdu darbībā ir raksturojama kā totalitāra.⁵ Tas nozīmē, ka pastāv cieša radniecība starp tā saukto totalitārismu un (masas) demokrātiju vai kapitālismu un sociālismu – abām kādreiz tik naidīgajām noietnēm. “Dažādās “totalitārisma” koncepcijas, kas tika izstrādātas aukstā kara laikā, izrādījās derīgi propagandas instrumenti,

¹ Sk.: **Virilio P.** *Pure War*. New York, 1983.

² Sk.: **Keegan J.** *Die Kultur des Krieges*. Berlin, 1995; **Crevelde M. van.** *Die Zukunft des Krieges*. München, 1998.

³ Sal.: “Arī tūkstošgadīgajā cīņā starp kristietību un islāmu neviens kristietis nav iedomājies, ka tā vietā, lai aizstāvētu Eiropu, mīlestības dēļ pret saracēņiem vai turkiem tā būtu atdodama islāmam.” (**Schmitt C.** *Der Begriff des Politischen*. Berlin, 1996. S. 29) Lakoniski šo ienaidnieka fenomenu ir fiksējis Adorno: “Ienaidnieks pastāv kā pacients vai liķis.” (**Adorno Th. W.** *Minima moralia*. Frankfurt/M., 2003. S. 62–63) Labākajā gadījumā ienaidnieks ir izārstējams ar militāriem vai paramilitāriem līdzekļiem, bet principā tas ir potenciāls liķis.

⁴ **Schmitt C.** *Politische Theologie*. Berlin, 1996. S. 13.

⁵ **Fuko M.** *Patiesība. Vara. Patība*. Rīga, 1995. 69. lpp. un 64. lpp. E. Freibergas tulk.

taču analītiski izrādījās pilnīgi nepiemērotas un bieži vien kalpoja tikai inkvizitoriskām metodēm un moralizējošiem apvainojumiem.¹ Arī demokrātijas analītiskā daudzināšana lielākoties ir tikai moralizējoša cildināšana. Runa ir par biopolitiku, kurā ir mainījušies uzsvari. Iepriekš indivīdam ļauj dzīvot un liek mirt, savukārt mūsdienās viņam liek dzīvot un ļauj nomirt.² Veidojas indivīds, kuru nedrīkst nogalināt, bet var nonāvēt. Cilvēks ir pie dzīvības, taču tā nav viņa ziņā, viņam nav varas pār savu kailo dzīvību. Indivīds ir ne tikai ieslēgtā, bet arī izslēgtā, izņēmuma stāvoklī, viņš ir *bandito* – izslēgtais un it visam atvērtais vai pakļautais, proti, bandīts. Šis biopolitikas paraugs ir nevis ģimene, nams vai valsts, bet gan (koncentrācijas) nometne, tā ir “biopolitiskā paradigma”, “nometnē valsts un mājas ir kļuvušas neatšķiramas”.³ Lai izprastu mūsdienas, varas un indivīda tehnoloģijas tajās, ir nepieciešams izprast (koncentrācijas) nometni, kurā cilvēkam nav tiesības uz savu nāvi.

Var strīdēties, vai pirmo koncentrācijas nometni 19. gadsimta nogalē Kubā ierīkojuši spāņi kā *campos de concentraciones* vai nedaudz vēlāk, karojot ar būriem, to izveidojuši angļi kā *concentration camps*. Tomēr skaidrs, ka savu tradicionālo izskatu – dzeloņstieplu iežogojums, skatorņi u. tml. – koncentrācijas nometne iegūst Ziemeļamerikā 19. gadsimta otrajā pusē. Turklāt apzīmējumu “koncentrācijas nometne” parasti drīz vien nomaina citi – audzināšanas nometne, darba pāraudzināšanas nometne, saglabāšanas nometne, labošanas iestāde u. tml. Tas ļauj neredzēt koncentrācijas nometnes un noliegt to pastāvēšanu. Tomēr der atcerēties, ka Vācijā pirmo koncentrācijas nometni ierīko nevis nacionālsociālisti, bet gan sociāldemokrāti jau 20. gadsimta divdesmito gadu sākumā; tā tiek izveidota kā nometne ārzemniekiem (galvenokārt ebrejiem). Nometne tiek izveidota, atsaucoties uz izņēmuma stāvokli, kas kļūst par visu nometņu pastāvēšanas pamatojumu. Krievijā sociālisma jeb komunisma celtniecība jau no pirmajiem brīžiem ir nesaraucama saistīta ar koncentrācijas nometni.⁴ Tiesa, šādas nometnes ir pastāvējušas jau agrāk, tās tikai tiek izmantotas plašāk un ar nebijušāku vērienību. Koncentrācijas nometnes nav raksturīgas kādām atsevišķām valstīm, 20. gadsimtā tās ir pārņēmušas ne tikai to pasaules daļu, kas pazīstama kā Eiropa, bet arī visu Eirāzijas kontinentu. Koncentrācijas nometne ir apzīmējusi mūsdienu dzīvi, izplatoties visā

¹ **Hardt M., Negri A.** *Empire*. Frankfurt/M., 2003. S. 423. Vāciski gan nav pārtulkota pasāža, ka lielākā daļa no šīs literatūras var tikai izraisīt kaunu un ka no tās ir jāatsvabinās.

² **Foucault M.** “*Il faut défendre la société.*” Paris, 1997. P. 214.

³ **Agamben G.** *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M., 2002. S. 190, 197. Par “bandītu” – S. 39.

⁴ ГУЛАГ (Главное управление лагерей). 1918–1960. Под. ред. **А. Н. Яковлева**. Москва, 2002.

pasaulē.¹ Turklāt koncentrācijas nometne ir ne tikai kaut kas ierīkots, izveidota vieta, šajā ierīkojumā indivīds ir iebūvējis pats sevi, kļūstot par koncentrācijas nometnes apdzīves diagrammu.

Nav noliedzamas nometnes reģionālās atšķirības, tomēr vienlaikus nevar neatzīmēt ideāltipiskās struktūras un mehānismus, kas iezīmē šīs atšķirīgās nometnes.² Nometne ir izņēmuma stāvokļa iemiejums. Būdamā izņēmums, tā atrodas ārpus visa, savā ziņā tā ir iemiesota nekuriene. Tas nozīmē, ka nometne ir ne-vieta, kuras nelokalizējamā klātbūtne atveidojas visā dzīves masīvā. Vienlaikus tas izskaidro, kāpēc informācija, pārdomas par koncentrācijas nometnēm lielākoties ir nevietā, proti, to visu cenšas izstumt no apziņas, attiecināt uz pagātnes norisēm u. tml. Turklāt sākotnēji nometnes nav nekas nezināms, par tām tiek atklāti runāts, nometnes iekļaujas tradicionālajās apdzīvotajās vietās, pilsētās. Nometne ir izņēmums, kas ir visiem redzams, un tāpēc laikam arī ar laiku to iemanās neredzēt.

Nometne ir uzņēmums izņēmuma realizēšanai. Izņemt – *eliminare*, proti, arī izlikt un eliminēt, t.i., novērst, izolēt. Novērst, iznīcināt – *exterminare*, kas vienlaikus norāda uz pasākuma terminēto, pagaidu raksturu. Nometne ir uzņēmums, kas paredzēts koncentrētai, masveidīgai indivīdu izolēšanai un pāraudzināšanai (lielākoties ar darbu). Faktiski tas paredz viņu destruēšanu vai iznīcināšanu nelabojamības dēļ un bailu gaisotnes uzturēšanu sabiedrībā. Pirmo fāzi “pāraudzināšanā” iezīmē apcietināšanas izraisītais šoks, jo apcietināšana tiek uztverta kā kaut kas pretlikumīgs vai kļūms pārpratums. Ekstremālā situācijā apcietinātais apcietināšanu gan var uztvert pat kā nepieciešamu pasākumu, jo uzskata, ka neatbilst veidojamajai sabiedrībai. Otrā fāzē ir “bez vainas vainīgā” transportēšana uz nometni. Šajā laikā “audzināšanas” nolūkos norisinās publiska pazemošana, spīdzināšana un “bezmērķīgi mērķtiecīga” nonāvēšana, nodrošinot vēlamo kārtību. Otrajā fāzē tiek izdarīta lielākā daļa pašnāvību, jo cilvēki vēl nav pietiekami pielāgojušies jaunajai kārtībai. Savukārt tie, kas netiek apcietināti, notiekošo uztver kā kaut ko tādu, kas neattiecas uz viņiem. Iesākumā to nākas mācīties, taču drīz vien šī vienaldzība jau ir ieskolota, gluži tāpat kā ieslodzītajiem koncentrācijas nometnē, proti, notiekošais attiecas tikai

¹ Kotek J., Rigoulot P. *Le siècle des camps. Détenion concentration, extermination, cent ans de mal radical*. [Éd. J.-C. Lattès], 2000.

² Žoela Koteka un Pjēra Rigulo darbs ir viens no mēģinājumiem sniegt plašu skatījumu uz mūsdienu nometnēm; viņu faktiskās neprecizitātes vēl būtu attaisnojamas, taču to nevar teikt par tradicionālo nacionālsociālistisko un sociālistisko (komunistisko) nometņu pretstatīšanu un to saistīšanu ar totalitārismu. Nometnes ir atšķirīgas ne tikai reģionāli, atšķirīga ir jau viena pati nometne. Sal.: “Pastāvēja daudzas atšķirīgas Buhenvaldes.” (*Konzentrationslager Buchenwald 1937–1945*. Hrsg. von der Gedenkstätte Buchenwald. Göttingen, 1999. S. 13.)

uz attiecīgajā pasākumā iesaistīto, ikviens ir atstāts savā ziņā. Trešā fāze ir pielāgošanās nometnes dzīvei.

Adaptēšanās norisinās atšķirīgi, tāpēc var izdalīt vairākas ieslodzīto grupas. Taču pirms pielāgošanās norisinās izlase jeb selekcija, pēc kuras arī sākas cīņa par eksistenci, izdzīvošanu. Lai izdzīvotu, nepieciešams izdarīt dažādas manipulācijas ar sevi, pakļauties jaunajiem apstākļiem un piemēroties izvirzītajām prasībām. Itin viegli to izdara indivīdi, kuru dzīves saturs ir apmierinātība, sociālais statuss, amati, tituli, apkārtējo respekts u. tml. Taču, ja viņi nometnē negūst iepriekšējā satura aizstājēju, tad šie sīkmanīgie dzīves karjeristi nespēj uzturēt arī savu dzīvību. Otrās grupas pārstāvji cenšas nepieļaut savas patības pārmaiņas, taču lielākoties viņi iet bojā, ja vien pēc neilga laika netiek atbrīvoti. Visnotaļ labi nometnei piemērojas reliģiskās ticības piekritēji, spējot pielāgoties un kalpot jaunajai kārtībai.¹ Tomēr idejiskās un reliģiskās ticības pārņēmtie ir arī tie, kas visilgstošāk spēj pretoties destruēšanai. Koncentrācijas nometne ir šādas destruēšanas izmēģinājuma laboratorija, kurā tiek veikti eksperimenti tiešā un pārnestā nozīmē. Turklāt "izmēģinājuma dzīvnieki" ir ne tikai ieslodzītie, Bruno Betelheims norāda: "Gestapo vīriem koncentrācijas nometnei bija jākalpo par sava veida vingrinājuma laukumu, lai viņus ataudzinātu no visām cilvēcis-kajām emocijām un ievirzēm un iemācītu visiedarbīgākās metodes, kuras izmantot, lai salauztu neaizsargāto civiliedzīvotāju pretošanos."² Taču šāda "pāraudzināšana" attiecas ne tikai uz uzraugiem, precīzi to ir fiksējis Teodors Adorno: "Koncentrācijas nometnes tehnika ir vērsta uz to, lai ieslodzītos padarītu par viņu [pašu] uzraugiem, bet nogalinātos – par slepkavām."³ Principā uzraugs ir tas pats ieslodzītais, proti, tas, kas sevi iesloga koncentrācijas nometnē, savukārt ieslodzītais kļūst par sevis un citu uzraugu.

Viens no cilvēka destruēšanas paņēmieniem ir pieaugušo reinfantilizācija, nepilngadīgā izturēšanās formu iestrāde. Pārspīlēta vērība nometnē tiek veltīta tīrībai, par kuru gādā paši ieslodzītie. Nometnē ir milzum daudz visādu priekšrakstu un instrukciju, kas lielākoties ir pretrunīgi un ieslodzītajiem nezināmi. Tāpēc jebkura darbība var tikt kvalificēta kā pārkāpums, par kuru pienākas sods. Ieslodzītais ir sava veida nogrēkojies bērns, kurš jāpārmāca. Starp ieslodzītajiem reti kad veidojas noturīgas attiecības: viņi vai nu pieņem noteikto sašķirotību (pēc tautības, politiskās pārliecības

¹ Garīdznieks Žans Kamerē savas atmiņas par ieslodzījuma laiku (**Kammerer L.** *La baraque des prêtres à Dachau*. Brepols, 1995) ietver formulā "*Homo homini lupus est, sacerdos sacerdoti lupissimus*" (Cilvēks cilvēkam vilks, garīdznieks garīdzniekam – vislielākais vilks). Nometnēs (ne tikai nacionālsociālistiskajās) nacionālisms un rasisms zeļ vēl plašāk nekā apkārtējā sabiedrībā.

² **Bettelheim B.** *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*. München, 1990. S. 59.

³ **Adorno Th. W.** *Minima moralia*. Frankfurt/M., 2003. S. 116.

u. tml.), vai arī izturas kā bērni, te strīdoties un salīgstot mieru, te atkal strīdoties. Par īpašu nopelnu tiek uzskatīta zādzība, turklāt nozagtajā parasti nedalās. Nometne ir pilna ar izpalīgiem un brīvprātīgiem ziņu pienesējiem, lai gan ziņošana, denuncēšana parasti netiek atalgota. Reinfantilizācija atveidojas arī bezdzimumības iestrādē, taču tas netraucē zelt brīvprātīgai un piespiedu prostitūcijai.¹

Ieslodzīto (ar paša un citu palīdzību) veido par bezspēcīgu un bezpalīdzīgu būtni, kas rīkojas pēc komandas un dzīvo komandā. Bezspēcība tiek pārvarēta, identificējoties ar uzraugiem; identificēšanās var izpausties ne tikai atzīto vērtību, bet arī ārējā izskata (apģērba) un izturēšanās ziņā. Negatīvais vērtējums lielākoties tiek attiecināts uz tiešiem izpildītājiem, toties augstākās amatpersonas tiek vērtētas pozitīvi, uzskatot tās par labām vai labvēlīgām personībām. Koncentrācijas nometnē plaukst un zēl personības kults, veidojas personificētas varas attiecības, tāpēc ieslodzītie cenšas nokļūt pie nometnes vadītāja, lai izklāstītu viņam visas nebūšanas un pastāstītu par padoto pārkāpumiem un neizdarībām. Līdzīga norise ir vērojama arī modernajā masas sabiedrībā: “Bezpalīdzības izjūta, izjūta, ka esi “tikai mazais cilvēks”, rotaļlieta vareno rokās, rada vajadzību pēc kompensācijas. Bērnam, kas pilnīgi un galīgi saistīts ar vecākiem, jātīc savu vecāku labestībai, jo tikai šādi var gūt drošu izjūtu, ka par viņu rūpējas. Kritiska vai agresīva attieksme pret vecākiem bērnam rada vainas izjūtu, jo viņš ir pilnīgi ar tiem saistīts. Līdzīgi ir masu valstī: jo bezspēcīgāks saimnieciski, sociāli un politiski ir atsevišķais cilvēks, jo svarīgāki viņam šķiet tie, kuru rokās iedomājas esam varu.”² Lai kāda arī būtu šīs norises ģenealogija, svarīgākais ir nekritiskuma pārņemšana un identificēšanās ar piedāvātajām vērtībām.

Kārtību nometnē uztur paši ieslodzītie, viņi uzrauga cits citu un nepieciešamo kārtību. Ieslodzītos parasti uzmana tikai daži uzraugi, taču viņiem reti kad tiek uzbrukts. Ieslodzītie dodas drošā nāvē, taču lielākoties viņiem pat neienāk prātā sacelties un nepieņemt sev paredzēto galu. Viņu pēdējais vārds – klusēšana, ļaujoties notiekošajam. Tas gan neizslēdz sacelšanos, taču bieži vien sacelšanos izjauc paši ieslodzītie. Nometnē netiek pieļauta individuāla atbildība, tāpēc arī ieslodzītie cenšas nepieļaut iespējamus pārkāpumus. No ieslodzītajiem tiek veidota bezpersonisku skaitļu figūru masa, kuras tapšanā ir līdzdalīgi arī viņi paši. Nometnē tiek izskausta citādība,

¹ Par atsievietiskošanu sk.: **Baumgartner A.** *Die vergessenen Frauen von Mauthausen.* Wien, 1997. Sk. arī: **Paul Ch.** *Zwangsprostitution. Staatlich errichtete Bordelle im Nationalsozialismus.* Berlin, 1994. Par Gulagu sk.: **Applebaum A.** *Der Gulag.* Berlin, 2003. S. 333–358; **Stark M.** *Frauen im Gulag. Alltag und Überleben.* München, 2003. Sk. arī: **Виленьский С.** *Дети Гулага.* Москва, 2002.

² **Bettelheim B.** *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft.* Frankfurt/M., 1989. S. 94.

jebkura atšķirība – pat fiziskā aspektā. Bez tiešas vardarbības nometnē tiek uzturēta nemitīga draudu gaisotne, un tā tiek uzturēta ne bez ieslodzīto palīdzības. Ieslodzītā izdzīvošana lielākoties ir dzīve uz citu rēķina, ne velti tās kvintesence ir izdzīvot par katru cenu, “tas nozīmē – uz cita rēķina”¹.

Ieslodzītie nemitīgi ir ar kaut ko aizņemti, viņi nododas visdažādākajiem pārspriedumiem, kaut gan viņu rīcībā nav patiesas un precīzas informācijas. Šie pārspriedumi nodrošina ļaunos tīkamajam, vairojot vienaldzību pret īstenību. Ieslodzītie iemācās neredzēt notiekošo un izlikties, viņi iemācās nespriest patstāvīgi un neizteikt savas domas. Ieslodzītajam ir liegtas tiesības uz pašnāvību – mēģinājums to izdarīt tiek sodīts ar nāvi. Cilvēks ir pie dzīvības, taču viņam nav varas pār to. Nometnē rodas tā sauktie muhamedāņi, kas, būdami vēl dzīvi, ir jau miruši. “Tā sauktajam muhamedānim, kā nometnes valodā dēvēja ieslodzīto, kurš bija atsacījies pats no sevis un no kura bija atsacījušies biedri, vairs nebija nekādas apziņas telpas, kurā spētu nostāties iepretim labajam vai ļaunajam, cēlajam vai prastajam, garīgajam vai negarīgajam. Viņš bija grīlīgs līķis, fizisku funkciju saišķis pēdējās konvulsijās.”² Viņš neizraisa nekādu līdzcietību. Muhamedānis ir zaudējis “jebkādu interesi – par citiem cilvēkiem, dzīvi, pats par sevi. Viņš kļūst kurls, stulbs, zaudē spēju raudāt, pat ja viņu vilkšus velk pa zemi aiz ragavām. Nāve viņu vairs nebaida, viņu pārņem padevīgs rozīgs stāvoklis. Viņš ir pārgājis visas robežas, aizmirsis, kā sauc viņa sievu un bērnus, aizmirsis, kā sauc viņu pašu.”³ Primo Levi uzsver: “Viņi, muhamedāņi, zudušie, ir nometnes nervs: viņi, anonīmie, nemitīgi atjaunotā un vienmēr identā masā klusējoši maršējošie un pārgurušie necilvēki, kuros izdzisusi dievišķā dzirksts un kuri jau ir pārāk izdiluši, lai patiesi ciestu. Viņus vairās dēvēt par dzīviem, nāvi, no kuras viņi nebīstas, vairās dēvēt par nāvi, jo viņi ir pārāk noguruši, lai to aptvertu.”⁴ Muhamedānis ir ideālais koncentrācijas nometnes iemītnieks, nometnes būtība ir muhamedanizācija.

“Muhamedānis” ir Osvencimā tapušais apzīmējums. Citviet pastāv citi apzīmējumi: nogurušais šeihs, kamielis, peldētājs, kretīns, rotaslieta, atkritumu rijējs, samazgu lacējs, *доходяга* u. c. Taču ne jau apzīmējumi ir svarīgākais. Muhamedānis ir koncentrācijas nometnē īstenotās pāraudzināšanas produkts – cilvēks, kas vairs nav cilvēks, proti, necilvēks. Muhamedānis ir necilvēciskuma iemiesojums, tas, kurš guvis vispilnīgāko nometnes pieredzi. Muhamedāni vairās uzskatīt par cilvēku, pret viņu neizturas kā

¹ Солженицын А. *Архипелаг ГУЛАГ* (Малое собрание сочинений. Т. 6). Москва, 1991. С. 376.

² Améry J. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München, 1988. S. 23.

³ Солженицын А. *Ук. соч.* С. 137.

⁴ Levi P. *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*. München, 2002. S. 108.

pret cilvēku – pat paši ieslodzītie, kas atrodas muhamedanizācijas procesā. Muhamedānis ir figūra, vēl staigājošs numurs, viņš ir totālā subjekta, *subjectum*, pamesla, iemiesojums. Muhamedāņa nāvi vairās dēvēt par nāvi, viņš atrodas viņpus nāves un tāpēc arī vairs nav cilvēks. Koncentrācijas nometne uzskatāmi parāda, ko nozīmē, ka cilvēkam nav tiesības uz savu nāvi. Liedzot tiesības uz nāvi, cilvēks kļūst par necilvēku, viņu nevis nogalina, bet nonāvē, t.i., novāc atkritumu, tā arī dēvē muhamedāni.

Koncentrācijas nometnes pastāvēšanā ir arī ceturtā fāze, proti, mēģinājumi dzīvot pēc nometnes. Ne visi ieslodzītie to spēj: daļa izdara pašnāvību. Cita daļa kļūst nejutīgi vai turpina dzīvot pēc nometnes likumiem, vēl citi kļūst par kriminālās pasaules pārstāvjiem (vai tādi kļūst viņu pēcteči).¹ Traumatiskais pārdzīvojums lielākoties ir pārmērīgs, bieži vien viņi cieš no piedzīvotajām psihofizioloģiskajām pārmaiņām. Un tikai neliela daļa mēģina tikt skaidrībā ar to, kas ir noticis un kas turpina notikt. Turklāt notikušo viņi atceras atšķirīgi un ne vienmēr tam spēj atrast piemērotos vārdus, necilvēciskā pasaule ir bezvārdu, nevalodas pasaule.² Izzdzīvojušajiem (lielākoties atbrīvotajiem) tiek noteikts simboliskais statuss, kuru nereti viņi paši nemaz nepieņem vai kuram neatbilst.

Par izdzīvojušajiem ieslodzītajiem pārsvarā runā kā par lieciniekiem, mocekļiem vai upuriem, lielākoties viņi sevi neuzskata par tiesnešiem. Latīņu valodā ir divi vārdi liecinieka apzīmēšanai.³ *Testis* – tas, kurš kā trešais uzstājas strīdā vai procesā, proti, nostājas starp divām partijām. *Superstes* – tas, kurš palicis dzīvs, bijis klāt kādā norisē līdz galam un var to apliecināt. Izzdzīvojušais nevar būt trešais, viņš var būt *superstes*, kaut arī pats līdz galam nav piedzīvojis muhamedanizāciju. Izzdzīvojušais reiz jau ir bijis velnišķīgi baisajā pasaulē – izņēmuma nodrošinātajā ne-vietā, taču arī pēc nometnes faktiskās izzušanas viņš vēlreiz nokļūst izņēmuma stāvoklī. Ieslodzītais savā ziņā nevar izkļūt no ieslodzījuma, viņš turpina būt ieslodzītais, bet viņu ieslodzījušais suverēns ir notiesājams tikai no spēka pozīcijām, t.i., no jauna izņēmuma stāvokļa pozīcijām.

Sengrieķu valodā liecinieks ir *martys*. Agrīnajā kristietībā drīz vien tiek izveidots vārds *martyrium*, lai apzīmētu liecinieku kā mocekli. Taču koncentrācijas nometnē nav martīru, mocekļu, cilvēki tajā tiek nevis nomocīti, bet gan nomaitāti, viņiem tiek liegta cieņpilnas nāves pieņemšana, jo pati nāve un tiesības uz savu nāvi ir iznīcinātas. Iespējams, ka martīrisma feno-

¹ Sk., piemēram: **Langbein H.** *Menschen in Auschwitz*. Wien, 1987. S. 534 ff.

² Džeimss Jungs tematizē šīs pasaules aprakstus saistībā ar ebreju pieredzi: **Young J. E.** *Beschreiben des Holocaust. Darstellungen und Folgen der Interpretation*. Frankfurt/M., 1992 (*Writing and Rewriting the Holocaust*, 1988).

³ Detalizētāk par turpmāk minēto sk.: **Agamben G.** *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino, 1998. P. 15 ff.

mens rodas, lai attaisnotu šo bezjēdzīgo slaktiņu. Līdzīgi var būt arī ar vārda “holokausts” izmantošanu, tomēr tā lietošana ir pilnīgi nevietā. Latīņu *holocaustum* pamatā ir sengrieķu vārds *holokautos*, burtiski – pilnīgi sadezdis. Ar *holocaustum* kristieši apraksta vienu no Vecajā Derībā minētajiem upuriem, nosodot ebreju asiņainā upura veltīgumu. Džordžo Agambens uzsver, ka holokausts “paredz nepieņemamu krematoriju un altāru salīdzināšanu” un “aptver semantisko mantojumu, kas jau no paša sākuma ir antiebrejisks”: “Tāpēc mēs to nekad neizmantosim. Tie, kas to turpina izmantot, apliecina nezināšanu vai sensibilitātes trūkumu (vai arī abas šīs lietas kopā).”¹ Acīmredzot sensibilitātes trūkums ļauj plaukt arī holokausta industrijai – ienesīgam ieņēmumu rūpalam.² Turklāt, rezervējot holokaustu tikai ebreju vajadzībām, viņi vēlreiz tiek nostādīti izņēmuma stāvoklī, kas ir koncentrācijas nometnes funkcionēšanas pamatā.

Izdzīvojušais var parādīt, kā nometnē nešķirami saplūst valsts un mājas – vietas, kurās cilvēks mīt un darbojas kā dzīva un politiska būtne. Turklāt cilvēks nav vienkārši objekts, ar kuru dažādi izdarās ļaundari, viņš pats ir šīs politikas subjekts, t.i., līdzautors, vai totālais subjekts – necilvēks. Betelheims uzsver: “Bez ieslodzīto lielākās daļas kooperācijas SS pat nespētu noorganizēt koncentrācijas nometnes, šī palīdzība parasti bija brīvprātīga un tikai dažreiz nelabprātīga.”³ Tomēr līdzdalībai piekūrīt ne jau visi, tādējādi apliecinot kārtējo izņēmumu un neapzināto devumu sevis pašu destruēšanai. Fuko norāda: “Cilvēks gadu tūkstošu gaitā ir palicis tāds pats, kāds viņš ir bijis Aristoteļa skatījumā: dzīvs dzīvnieks, turklāt spējīgs uz politisku eksistenci; mūsdienu cilvēks ir dzīvnieks politikā, no kuras viņa kā dzīvas būtnes dzīve ir atkarīga.”⁴ Mūsdienu indivīds ir dzīvnieks, kura politikā tiek izspēlēta un paspēlēta viņa dzīve un dzīvība, un šīs spēles modelis ir koncentrācijas nometne – ne tikai faktiskā, bet arī dzīves iemaņās, eksistences tehnikās iestrādātā. Tās neredzēšana tikai apliecina, cik lielā mērā politiskais dzīvnieks ir progresējis kā ieslodzītais.

¹ Agamben G. *Op. cit.* P. 29.

² Sk.: Finkelstein N. G. *Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird.* München, 2002 (angļu versijas “The Holocaust Industry” (2000) papildināts izdevums).

³ Bettelheim B. *Erziehung zum Überleben.* München, 1990. S. 278–279.

⁴ Fuko M. *Seksualitātes vēsture.* Rīga, 2000. 1. sēj. 96. lpp. I. Auziņas tulk. (“L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d’une existence politique; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question.” Foucault M. *Histoire de la sexualité.* Paris, 1995. T. 1. P. 188.)

Blēdīgā atzišanās

Tradicionāli atzišanās tiek saistīta ar kristietību. Sākotnēji pastāv procedūra, ko sauc *ekshomologēsis* jeb *publicatio sui, confessio*. Šī atzišanās lielākoties tiek īstenota reizi mūžā un parasti – pirms nāves. Atzišanās ietver arī atzišanu, t.i., teikšanu, slavināšanu.¹ Rietumu kristietībā laika gaitā nostiprinās *confessio*, kas, savijoties ar sākotnējo *eksagoreusis* un *metanoia* procedūru, ļauj rasties grēksūdzei.² Laterāna koncilā 1215. gadā tiek pieņemts, ka kristietim vismaz reizi gadā ir jāizsūdz grēki, taču principā tas attiecas uz klēru. Tieši šis lēmums aizsāk atzišanās diskursīvās prakses izstrādi, un par *summa confessorum* ciltstēvu var uzskatīt Ramonu (Raimondu) no Peņafortes (pie Barselonas, apt. 1175–1275). Viņu glorificē dominikānis Johans no Freiburgas (apt. 1250–1314), kas izstrādā “grēksūdzes jurisprudenci”. Atsaucoties uz freiburgieti, “*Summa de casibus conscientiae*” (1338) izstrādā arī Pizas Bartolomejs no Sankonkordijas (1262–1347). 15. un 16. gadsimtā ļoti populārs ir Klavāzīo Eņģeļa (*Angelus de Clavasio*) darbs “*Summa angelica casuum conscientiae*” (1486), kā arī Silvestra Macolīni (1460–1523) darbs “*Summa summarum*” (1516). Visbeidzot 1551. gadā Tridentas koncilā grēksūdze tiek pasludināta par sakramentu.

Tieši rekrizianizācijas procesā arī nostiprinās atzišanās diskursīvās prakses nozīmība. Mihails Uvarovs uzskata atzišanos pat par “īstu eiropēiskās domāšanas diskursa arhetipu”, kas “organizē jaunieropieša apziņas haosu neatkarīgi no tā, kāda jēga – reliģiska, pasaulīga vai filosofiski simboliska – tiek iekļauta šajā jēdzienā”.³ Rekrizianizācijas procesā atzišanās kļūst blēdīga, t.i., klejojoša, tā iziet ārpus reliģiski preskriptīviem tekstiem, kļūst par sava veida dreifējošu diskursu, kurā tiek ietvertas aizvien jaunas jomas. Atzišanās diskursīvajā praksē iekļaujas Maksa Vēbera aprakstītā pašdisciplinēšana, puritānismā pat laulība ir “atzišanās kopība”.⁴ Mūsdienu sociologs Aloīzs Hāns norāda, ka mūsdienas, jo īpaši kopš 19. gadsimta,

¹ Sk.: **Nowicki H.** *Confessio, Confessor, Confiteor* // **Hiltbrunner O.** (Hrsg.) *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung* 4. Bern, 1992. S. 226–243; **Pfligersdorfer G.** Augustins “Confessiones” und die Arten der Confessio // **Pfligersdorfer G.** *Augustino Praeceptorii. Gesammelte Aufsätze.* Salzburg, 1987. S. 59–77; **Rheinholder H.** Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen // **Rheinholder H.** *Philologische Schatzgräbereien.* München, 1968. S. 54–67.

² Sk.: **Fischer E.** *Zur Geschichte der evangelischen Beichte.* Leipzig, 1902; **Kirsch P. A.** *Die Beichte, ihr Recht und ihre Geschichte.* München, 1904; **Ohst M.** *Pflichtbeichte: Untersuchungen zum Busswesen im hohen und späten Mittelalter.* Tübingen, 1995; **Poschmann B.** *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums.* München, 1928; **Poschmann B.** *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter.* Breslau, 1930.

³ **Уваров М.** *Архитектоника исповедального слова.* Санкт-Петербург, 1998. С. 9, 7.

⁴ **Schücking L.** *Die Familie im Puritanismus.* Leipzig, 1929. S. 55.

raksturo "pastiprināta atzišanās rituālu iekļaušana"¹. Viņš raksta: "Varbūt pat empīrisko sociālo pētījumu varētu uzskatīt par Svētās inkvizīcijas dabisko meitu (ja vien kaut ko tik nesvētu kā dabiska meita vispār drīkst nosaukt vienā elpas vilcienā ar Svēto inkvizīciju)." Atzišanās ir sajūgta ar inkvizīciju – modernās zinātnes ciltsmāti, taču atzišanās diskursīvā prakse ir daudz plašāka. Uz to norāda arī pats Hāns: "Par totalitārajiem režīmiem apgalvotais, ka tie nemitīgi raksta savu vēsturi no jauna, attiecas arī uz moderno indivīdu un viņa atzišanās saturu."² Iespējams, ka visuzskatāmāk tas izpaužas mūsdienu biografizācijā, nemitīgajā CV producēšanā.

Savā ziņā mūsdienās atzišanās ir kļuvusi vēl nozīmīgāka un plašāka nekā kristietībā. Mišels Fuko pat raksta, ka "cilvēks Rietumos ir kļuvis par atzišanos dzīvnieku"³. "Rietumu cilvēks" ir atzišanās-atzišanas dzīvnieks, un tas ir skatīts dažādos pētījumos, taču principā šie Rietumi ir Rietumeiropa, latīņu kristietības iezīmētā Eiropa. Mihails Uvarovs uzskata, ka Krievija ir zeme, kurā atzišanās ir izkopta vispilnīgāk un kura ir paraugs visai pasaulei: "kristietiskās grēku atzišanas patiesā jēga – no laika dzīlēm līdz mūsu dienām – saglabājas tieši Austrumu kristietības tradīcijā"⁴. Austrumu kristietības ietvaros veidojas atšķirīga atzišanās, turklāt šī diskursīvā prakse tiešām ir dreifējoša, t.i., to neierobežo sociālpolitiskas, valstiskas u. tml. robežas. Vēl jo nozīmīgāk ir tas, ka atzišanās tiek izstrādāta tekstos, kas nav preskriptīvi, t.i., tie ir sava veida fona teksti un iekļaujas indivīdu patības un politikas tehnoloģijās.

Jau agrīnajā kristietībā veidojas miesas un ķermeņa pieredze, kas ievijas turpmākajās patības tehnoloģijās un politiskajās norisēs. Svarīgs tās elements ir pašnoliegšanās, pašatteikšanās (*arnēsis heautū*). Kristieša miesa nav pašā, tā ir aizdotais, trauks, kas turams tīrs atbilstīgi kristietības priekšrakstiem. Cits elements ir *mortificatio carnis*, t.i., miesas atmērdēšana un kristietiskā ķermeņa pieņemšana. Austrumu kristietības iezīmētajos reģionos, ieskaitot Krieviju, pastāv dažādi mortifikācijas varianti: sākot no tā, ka vārda tiešā nozīmē nav nedz sievietes, nedz vīrieša un pastāv tikai jaunais pārcilvēks, un beidzot ar to, ka sieviete ir nevis cilvēks, bet tikai mauka, šādi turpinot jau kristietībā iestrādāto attieksmi pret sievieti kā deģeneratīvu radījumu. Pašatteikšanās un mortifikācija ievijas atzišanās procedūrā un attiecīgajās eksistences tehnikās. Taču atzišanās "Krievijā" vai Rietumu austrumos ir atšķirīga no "Rietumeiropas" atzišanās, tā ir publiska. Savukārt

¹ Hahn A. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*. Frankfurt/M., 2000. S. 197. Nākamais citāts – turpat.

² *Ibid.* S. 236.

³ Fuko M. *Seksualitātes vēsture I. Zinātgriba*. Rīga, 2000. 43. lpp. I. Auziņas tulk. "L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu." (Foucault M. *Histoire de la sexualité*. Paris, 1995. T. 1. P. 80.)

⁴ Уваров М. *Ук. соч.* С. 61–62.

Rietumos līdz 16. gadsimtam nav “grēksūdzētavas”, t.i., konfesionāla vai bikts krēsla. 1565. gadā Valensijas koncilā tiek pieņemts lēmums par īpašu telpu izveidi, un šajās norobežotajās telpās tiek īstenota atzišanās – sirdsapziņas attīrīšana un uzraudzīšana. Tiek ieteikts šīs telpas veidot tā, lai tās būtu redzamas no visām pusēm, taču lai neviens nepienāktu par tuvu tam, kas īsteno atzišanos.¹ Vienuviet veidojas savrupināta atzišanās, citviet – visiem redzama un dzirdama atzišanās. Pareizticības ietvaros atzišanās ir publiska, tās subjekts ir visu priekšā, centrā, turklāt atzišanās savijas ar sodīšanu.² Tradicionāli “konfesors” pilda tiesneša, ārsta un gana funkcijas, savukārt pareizticībā priekšplānā izvirzās baznīcas tiesa, kas transformēti pastāv arī turpmāk. Oļegs Harhordins norāda, ka “boļševistiskās organizācijas iemiesoja un intensificēja atcelto baznīcas tiesu prakses”³, tomēr tas ir raksturīgi ne tikai šīm organizācijām.

Baznīcas tiesai analogisku funkciju Krievijā un tās impēriskajos veidojumos veic Centrālā kontroles komisija (CKK), kaut arī tiesas loma nemitīgi tiek noliegta. Tiek runāts un rakstīts par attīrīšanos, kas noslēdzas ar partijas (un ne tikai) rindu tīrīšanu.⁴ Ļeņins uz partijas attīrīšanos norāda jau rakstā “Partijas organizācija un partijas literatūra”, bet par oficiālu terminu tīrīšana kļūst 1921. gada partijas attīrīšanas laikā. Šī tīrīšana ir publiska, t.i., tai ir nepieciešams atklātums – glasnostj. Un šī tīrīšana paredz nemitīgu pārbūvi – perestroiku.⁵ CKK gādā par apzinīgumu, doktrinālo apzinīgumu, kas jau 1920. gadā tiek pasludināts par “jaunās radības” galveno kritēriju: “Atšķirot partijas locekļus tikai pēc viņu apzinīguma, uzticības, izturētības, politiskā brieduma, revolucionārās pieredzes, gatavības pašuzpurēties, partija cīnās ar jebkuriem mēģinājumiem atšķirt partijas locekļus pēc

¹ **Borromée Ch.** *Instructions aux confesseurs de sa ville et de son diocèse.* Paris, 1665. P. 12. Fuko detalizētāk šo norisi aplūko 1975. gada 19. februāra lekcijā: **Foucault M.** *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975).* Paris, 1999. Sākotnēji tiek spriests par īpašu “grēksūdzētavu” izveidi sievietēm, taču Rietumeiropā šāda institūcija netiek izveidota. Sievietes, t.i., kristietes statusa nostiprināšanu iezīmē Huans Luiss Vīvess (Džons Juijs Vīvē), viņa darbs “*De institutione feminae christiana*” (1523). Sk. arī: **Watson F.** (Ed.) *Vives and the Renaissance Education of Women.* New York, 1912.

² Sk.: **Попов А.** *Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву.* Казань, 1904; **Алмазов А. И.** *Тайная исповедь в православной восточной церкви.* Одесса, 1894.

³ **Хархордин О.** *Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности.* Санкт-Петербург, 2002. С. 43. Sekojot Harhordina atziņām, tiek pausti arī citi secinājumi.

⁴ Attīrīšanai kā fiziskai tīrīšanai ir senāka vēsture, kuru būtu vērts rekonstruēt, turklāt tā attiecas ne tikai uz komunistiskām, bet arī fašistiskām, t.i., melnsimtnieciskām organizācijām. Sk. Sergeja Stepanova pētījumu: **Степанов С.** *Черная сотня.* Москва, 2005.

⁵ Glasnostj un perestroika nepavisam nav 20. gadsimta astoņdesmitajos gados izdomāti apzīmējumi, šīs diskursīvās prakses, sakņodamās kristietībā, rodas līdz ar Krievijas komunismu. Sk., piemēram: *О перестройке партийно-политической работы.* Москва, 1937.

jebkuras citas pazīmes.”¹ Apzinīgums izpaužas kā doktrīnas atzišana un tās slavināšana.² Turklāt apzinīgumam ir ne tikai kristietiska, bet arī specifiski krieviska, t.i., inteliģences nodrošināta ģenealoģija.

Uzraugošā un dziedinošā iztiesāšana norisinās Jēzus sludinātās mācības ietvaros: “Bet, ja tavs brālis grēko, tad noej un pamāci viņu zem četrām acīm, kad viņš tev klausā, tad tu savu brāli esi mantojis. Un, ja viņš neklausā, tad pieaicini vienu vai divus, lai no divu vai triju liecinieku mutes katrs vārds tiek apstiprināts. Bet, ja viņš tiem neklausā, tad saki to draudzei; bet ja viņš neklausā arī draudzei, tad turi viņu par pagānu un muitnieku.” (*Mat.* 18: 15–17) Pret “cilvēku, kas turas pie maldu mācības” attieksme ir maināma – “vienreiz un otreiz pamācījis, noraidi” (*Tit.* 3: 10). Šīs nostājas latviešu versijā var izdalīt trīs elementus: 1) pamācīt, 2) darīt zināmu (darīt zināmu draudzei ar liecinieku apstiprinājumu), 3) noraidīt. Darīt zināmu, t.i., publiskot – *dēmosieuein* (apzīmējums ietver arī nozīmi ‘padarīt par tautas’, ‘konfiscēt’). Pamācīt (*Mat.* 18: 15) – *elenchein*, t.i., kaunināt, nosodīt, arī atmaskot. Darīt kaunu (*Mat.* 1: 19) – *paradeigmatizein* (padarīt par (kauna) piemēru). Taču krieviski attiecīgie trīs elementi iegūst citu skanējumu. Pamācīšanas vietā figurē *обличить*; šā apzīmējuma nozīmi neizsmel tradicionāli izraudzītie latviešu vārdi “paust”, “rādīt”, “atmaskot”. “Darīt zināmu” vietā stāv *увещать*, t.i., pamācīt, pārliecināt. Taču instance, pie kā vērsas, ir nevis draudze, bet gan baznīca. Noraidīšana figurē kā *отрицать, отлучать* – noliegt, izslēgt, proti, ekskomunicēt. Līdz ar to diskursīvajā praksē figurē atmaskošana, pārliecināšana un izslēgšana. CKK vairās no izslēgšanas – augstākā soda mēra, tā vedina atmaskot un pārliecināt.

Atzišanās Krievijā ir ne tikai publiska un sajūgta ar “atmaskošānu”, “pamācīšanu” un “izslēgšanu”, tā lielākoties tiek izprasta kā nožēlošana. Nereti “atzišanās” tiek vienkārši aizstāta ar “nožēlošanu”³, vai arī tiek piesaukta tikai nožēlošana. Šī atzišanās nozīmes pārvirze acīmredzot ir saistīta ne tik daudz ar pašu atzišanos, cik atzišanos, kas tiek izprasta kā grēksūdze. Iespējams, ka šī pārmaiņa ir saistīta ar grēksūdzes noslēpuma izpaušanu līdz ar baznīcas valstiskošanu.⁴ Katrā ziņā Tertuliāna minētā *paenitentiae disciplina* (**Tertull.** *De paenit.* VII 1) Krievijā kļūst par disciplīnu,

¹ *Вопросы партийного строительства*. Москва, 1927. С. 168.

² Sal.: būt Kristū = būt žēlastībā = būt mīlestībā; savukārt mīlestība tiek izprasta kā slavināšana un ticēšana (*Evangelisches Kirchenlexikon*. Hrsg. von **H. Brunotte, O. Weber**. Göttingen, 1962. Bd. 2. Sp. 1096–1099).

³ *Библейская энциклопедия*. Москва, 1891. Вып. 2. С. 303. Tikai nožēlošana – Христианство. *Энциклопедический словарь*. Москва, 1995. Т. 1. С. 653.

⁴ **Ирецкий А. Н., Рукавцова О. М., Псалтопулу Д.** Исповедь церковная и литературная. Нравственно-педагогический опыт российского общества // *Опыт религиозной жизни и ценности культуры*. Санкт-Петербург, 1994. С. 123.

noturīgu patības un politiskās tehnoloģijas sastāvdaļu. Turklāt jāņem vērā, ka arī *confessio* sākotnēji ir iekļauts tiesvedības valodā, šādi tiek apzīmēta nevis brīvprātīga, bet piespiedu atzīšanās. Tas Oļegam Harhordinam ļauj secināt, ka "Rietumu cilvēks radās kā atzīšanās dzīvnieks, savukārt padomju cilvēks nāca pasaulē kā nožēlojošais zvērs"¹. Tomēr nožēlojošais dzīvnieks nav specifiski padomju, sovjetiskā dzīvesveduma rezultāts.

Nožēlošana ir noturīgs dzīvesveduma elements, tas tiek izmantots, piemēram, arī 1906. gadā veiktajās "pamācīšanas" procedūrās: "Monarhiskos uzskatos apvainoto novietoja biedru vidū un uz ceļiem lika izlūgties piedošānu."² Arī padomiskā atzīšanās-nožēlošana norisinās kolektīvā, noteikti organizētā masā. Kolektīvs sovjetiskajā pasaulē kļūst par dzīves formu, visa dzīve un pasaule kļūst par milzīgu vienotu organizāciju jeb ķermeni, kas atbrīvojams no jebkura svešķermeņa. Dominē organoloģiskais diskurss³; sabiedrība tiek izprasta kā organisms, kura funkcionēšanu nodrošina "orgāni", savukārt organisma locekļiem nav nekādas pašvērtības. Tie var būt nepilnīgi, sabojājušies vai pat samaitājušies. Individīds tajā visā ir aicināts atzīties, un viņš atzīstas kolektīva priekšā. Atzīšanās-nožēlošana ir publiska un norisinās "priekšā" vai "centrā" – indivīds tiek novietots "zem tāda stikla kupola" jeb "vāka" (*колпак*), lai "viņš justu, ka"⁴ nemitīgi tiek uzraudzīts. Viņš tiek novietots "zem lustras" (A. Makarenko), lai nekas nepaliktu nepamanīts. Šāda uzraudzīšana (*надзор*), kurā ievijas pašuzraudzīšana, ļauj pamācīt, t.i., kaunināt un paust nicinājumu (*позор, признание*). Turklāt ne jau vertikālā uzraudzība ir vissvarīgākais, daudz nozīmīgāka ir uzraudzība un pašuzraudzīšana, lai noturētos nepieciešamajā apzinīgumā. Tāpēc "ikvienam partijai loceklim ir jābūt ČK aģentam, t.i., jāskatās un jāziņo"⁵. Skatās un ziņo ne tikai partijnieki, kam vienlaikus jābūt čekistiem, ziņošana (*донесение, донос*) vairs nav denuncēšana, tā vienkārši ļauj darīt zināmu un disciplinēt.

Atzīšanās un atzīstamā ziņošana nodrošina savstarpēju uzraudzīšanu. Šādi tiek īstenota nesaudzības jeb nežēlības tehnika (*техника*

¹ Хархордин О. Ук. соч. С. 287.

² Степанов С. Ук. соч. С. 283.

³ Acīmredzot ne jau nejausi modernā organoloģiskā diskursa aizsācēja Paula fon Liliensfelda darbs tiek publicēts Jelgavā, Krievijas impērijā. Sk.: P. L. *Gedanken über die Staatswissenschaft. Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus*. Mitau, 1873. Sk. arī: Weingart P. *Biologie als Gesellschaftstheorie // Menschenbilder. Zur Pluralisierung der Vorstellung von der menschlichen Natur (1850–1914)*. Hrsg. von A. Barsch, P. M. Hejl. Frankfurt/M., 2000. S. 146–166. Daīlīteratūrā sabiedrības ķermeņa slimā locekļa amputācijai ir senāka vēsture, tā figurē jau Frīdriha Šillera acīmredzot 1785. gadā tapušajā darbā "Noziedznieks zaudētā goda dēļ". Sk.: Schiller F. *Der Verbrecher aus verlorener Ehre // Schiller F. Sämtliche Werke*. Darmstadt, 1993. Bd. 5. S. 3–19.

⁴ VI Пленум ЦКК созыва XIII Съезда РКП (б). Москва, 1926. С. 52.

⁵ XIV съезд ВКП (б). Москва, 1926. С. 600.

беспощадности)¹, t.i., varonīgais humānisms, kas arī tikai ļauj atzīties visā pilnībā, kad eshatoloģiskā atklāsmē tiek celta jaunā pasaule. Pat Nikolajs Ježovs – viens no padomju “konfesoriem” – pēc 10 mēnešu apcietinājuma atzīstas, ka spiegojis Latvijas slepeno dienestu labad.² Atzīšanās procedūrā apliecina pievēršību jaunajam, trūkumus un nevēlamo, noskaidro atkritējus, un vienlaikus tā ir nožēlošana nepieciešamā apzinīguma nepilnīgumā. Attīrīšanās nodrošina saliedētību un atveseļošanos, tā ir pilnīga atklātība, kas nav iespējama bez kritikas un paškritikas. Savukārt jaunā atzīšana paredz pārbūvi, sovjetiskā pasaule sākas ar pārbūvi un kļūst par nemitīgu pārbūvi jeb pārkārtošanos, pat tās sabrukšana ir tikai pārkārtošanās. Ježovs principā nevar neatzīties: ja viņš neatzītos, jaunā pasaule draudētu sabrukt, jo tajā nav nevainīgu cilvēku. Mihails Gellers norāda uz vēl vienu šīs pasaules iezīmi: “Izmeklētājs pārvēršas par biktstēvu, kas ar sodu attīra no vainas – nodarītās, iedomātās vai vienkārši potenciāli iespējamās. Taču cilvēks, kurš atzīstoties “attīrījies” no savas nenodarītās vainas, ir gatavs apvainot visus pārējos jebkurā noziegumā.”³ Principā pastāv tikai divi cilvēku dzimumi⁴ – “vainīgie” un “nevainīgie”, kuri gan arī nav bez vainas.

Šādā diskursīvā praksē rodas personība, kas atklāj indivīda dziļās motīvētības vai interešu struktūru un rīcības mehānismu. Personība ir sovjetiskās pasaules zīmogs, sava veida patiesība, kas sāk veidoties 19. gadsimtā un turpina pastāvēt arī 21. gadsimtā. Runa ir nevis par personu, bet personību, kas ir sava veida ontoloģiska vienība, kura gan iespējama tikai kolektīva, organizētas masas ietvarā. Tiek producēti noteikti personības tipi un veidota īpaša personības psiholoģija. Šādi rodas, piemēram,

¹ **Макаренко А.** *Сочинения*. Москва, 1958. Т. 5. С. 145. Varonīgais humānisms vienlaikus ir arī vīrišķīgais, kurā sievišķīgumam nav vietas. Sal.: “Mūsu jaunatne iziet demonstrācijā ar ziediem rokās. Bet aiz baltā kleitā tērtās, garām Mauzolejam ejošās meitenes pleca slēpjas šautene. Jo šķiras humānisms, kas negantā ciņā iekaro cilvēkiem tiesības uz patiesi cilvēcisku eksistenci, – ir varonīgais humānisms.” (**Лиходеев Л.** Метафоры // *Вопросы литературы*. 1988. № 10. С. 117.) Šī atziņa atskan pirmajā padomju rakstnieku kongresā. Var gan piebilst, ka šajā kongresā cirkulē vēstule, kurā rakstīts: «Mēs esam šausmīgi nežēlīgas nepieciešamības prostitūtas, mums nav izejas no PSRS publiskā nama, kā vien nāve.» (Подпольная листовка, перехваченная сотрудниками секретно-политического отдела ГУГБ НКВД СССР в дни работы все-союзного съезда писателей // *Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКП (б) – ВКП (б), ВЧК – ОГПУ – НКВД о культурной политике, 1917–1953*. Москва, 1999. С. 228.) Tomēr Rietumos šis vēstījums netiek sadzirdēts un, cik var spriest, arī publiskajā namā neiegūst nekādu rezonansi.

² **Hedeler W., Rosenblum N.** *1940 – Stalins glückliches Jahr*. Berlin, 2001. S. 98. Par atzīšanos saistībā ar publiskajām prāvām sk.: **Riegel K. G.** *Konfessionsrituale im Marxismus-Leninismus*. Graz, 1985.

³ **Геллер М.** *Концентрационный мир и советская литература*. Лондон, 1974. С. 178.

⁴ Arī Luters runā par diviem dzimumiem, proti, *recti* un *impii*, t.i., taisnajiem un pareizajiem un tiem, kas tādi nav, proti, nešķīstie, nekrietnie. Sk.: **Groh D.** *Schöpfung im Widerspruch*. Frankfurt/M., 2003. S. 576 ff.

“noziedznieka personība”. Līdz ar to sods nevis tiek piemērots par paveikto, bet gan attiecināts uz “noziedznieka personību”. To cenšas labot un pārveidot, un tas notiek cietumā, koncentrācijas nometnē, t.i., darba labošanas nometnē u. tml. Pārējās personības tiek veidotas ikdienā, tomēr arī tās var nokļūt nometnē, lai gan visa jaunā pasaule funkcionē kā koncentrācijas nometne. Taču visupirms indivīds ir jāatmasko, proti, jāatsedz viņa personības dziļā struktūra, jāatklāj viņa īstā seja. Nepieciešams panākt, lai viņš atzīstas savā noziedzīgumā vai vainīgumā un to nožēlo. Viņš tiek pamācīts, pārmācīts vai “izslēgts”. Tomēr atmaskošana (*обличить*) ir ne tikai atmaskošana, bet arī jaunas sejas pielaikošana (*об-личить*), t.i., atmaskošana ir at-maskošana vai paredz to. At-maskošana paredz jaunas maskas pieņemšanu (un personība nav vienīgā maska) un maskēšanās iemaņu iestrādi, kas atveidojas arī slepenīguma kultivēšanā.

Atmaskošana izpaužas kā kritika un paškritika, kas jaunajā diskursīvajā praksē iegūst savpatu nozīmi. Kritika ir citu kritika, savukārt paškritika nepavisam neattiecas uz sevi pašu, toties kā viena, tā otra ir publiska. Paškritika ir savu kļūdu kritizēšana, rādot piemēru, lai panāktu citu atzīšanos. Cits paškritikas variants ir atzīšanās nepaveiktajā vai partijas, tās biedra atklāšanās, t.i., trūkumu vai kaišu atklāšana, apliecinot vēlmi to visu pārvarēt. Katrā ziņā paškritikā nav paša indivīda, tā ir at-maskojoša darbība; paškritika nozīmē, ka “strādnieku šķira, īstenojot proletārisko diktatūru un vedot aiz sevis plašas darbaļaužu masas, pati, balstoties šo masu atbalstā, kritizē un izlabo savas kļūdas un neveiksmes”¹. Paškritika nav iedomājama bez labošanās, taču lielākoties paškritika ir sevis apvainošana, nodrošinot un apliecinot apzinīgumu.² Savukārt kritikai ir jābūt efektīvai, tā nevar aprobežoties tikai ar vārdiem: “Kritikai ir jābūt sekām: arestiem, tiesas spriešanai, bargiem spriedumiem, fiziskai un morālai nošaušanai. (...) Padomju presē kritika ir nevis zobošanās, ļaunestīga mietpilsoniska ķīķināšana, bet gan šķiras smagā raupjā roka, kas, nolaižoties uz ienaidnieka muguras, salauž mugurkaulu un sasmalcina lāpstiņas.”³ Šo kritiku kritizēšanas speciālists Sergejs Ingulovs jau divdesmitajos gados izprot kā aicinājumu “Piebeidz viņu!”.

¹ **Ингулов С.** Самокритика в действии. Москва, 1930. С. 97. Kanonizētais kritizēšanas diskurss – **Леонов М. А.** Критика и самокритика – диалектическая закономерность развития советского общества. Москва, 1948. Par šo pārspriedumu noturīgumu liecina vēl publikācijas astoņdesmitajos gados, sk., piemēram: **Хомяков А. А.** Критика и самокритика в деятельности партийных организаций. Москва, 1984.

² **Unfried B.** Selbstkritik im Stalinismus. Erziehungsmittel und Form des Terrors // *Stalinischer Terror 1934–1941*. Hrsg. von **W. Hedeler**. Berlin, 2002.

³ Cītēts pēc: **Блюм А. В.** Советская цензура в эпоху тотального террора, 1929–1953. Санкт-Петербург, 2000. С. 47. Pats Ingulovs tiek “piebeigts”, t.i., likvidēts 1938. gadā.

Paškritika un kritika ir sava veida tēlojums. Savukārt atmaskot nozīmē noskaidrot, atklāt – *выявить*. Taču atklāt var atklāto, pausto, to, kam ļauts jausties. Cilvēks ir aicināts apliecināt sevi – *проявить себя*. Sevis apliecināšana jeb atklāšana izteikti figurē tajā diskursīvās prakses aspektā, kas ieguvis dažādus nosaukumus, proti, stahanovieši, trieciennieki, pirmrindnieki u. tml. Cilvēkam ir nepieciešams parādīt sevi; izrādāt atbilstīgo tipāžu, viņš tiek atzīts. Izrāde iekļaujas atzišanās procedūrā, taču atzīstas tajā, kam ļauts būt, atzīstas pieļautajā patiesībā un personības brīvībā.¹ Tādējādi at-maskošana izpaužas kā *лицемерие*, kas nepavisam nav sadzīviskā izlikšanās. Pret izlikšanos kā divkosību (*притворство, двурушничество* u. tml.) norisinās stingra vērtšanās. Izlikšanās ir sejas maiņa vai (jaunas) sejas pielāgošana, *лицемерие* ir atvedināms no *гипокрисис*, proti, aktieru mākslas, t.i., masku maiņas. Tāpēc cilvēkam ir jāstrādā ar sevi, precīzāk – jā(pie)strādā pie sevis (*работать над собой*). Tādējādi veidojas universāla izlikšanās pasaule, kurā iederas arī izsišanās (no tikšanas uz priekšu vai augšu līdz iznirelībai), tomēr kopumā tā ir at-maskošanās pasaule, kurā neatzīst divkosību. Izlikšanās attiecas arī uz darbu, tiek strādāts pie tā, lai nebūtu jāstrādā, sevi apliecina ar fiktīvu darbu, proti, *tuftu*² – fiktīvā darba uzskaites tehniku.

Izstrādājamais cilvēks jeb padomju cilvēks, t.i., personība³, ir ontoloģizēta maska jeb marionete. Komunisti kā personība ir mortificēts indivīds, viņu raksturo pašnoliegšanās, pašatteikšanās. Uzskatāmi tas ir redzams Nikolaja Ostrovska paradigmātiskā darba “Kā rūdījās tērauds” galvenajā varonī, kas sevī atmērdējis visu individuālo, cilvēcisko. Korčagins pat ļaunībā stājas, lai izveidotu no sievas īstu komunisti, un viņa labākie draugi ir čekisti. Arī čekisti ir atmērdējuši sevi un kļuvuši par iznīcinātājiem – citu un sevis iznīcināšanas funkcionāriem: “Izpildījuši savu uzdevumu, pirmās paaudzes čekisti upurē sevi, pārliecinājušies, ka nespēj kļūt par tīrām

¹ Martins Heidegers savā dzejojumā “Par patiesības būtību” pauž: “Ļaut būt ir iekļaujoša pašlaušanās uz esošo.” (**Heidegger M.** *Wegmarken*. Frankfurt/M., 1999. S. 188.) Uz šo Heidegera darbu saistībā ar *проявить себя* fenomenu norāda O. Harhordins (**Хархордин О.** *Ук. соч.* С. 288 и д.). Iespējams, ka šādi labāk kļūst izprotams ne tikai Heidegera fašisms, bet arī fašisma un komunisma sabalsošanās. Sk. arī: **Faye E.** *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris, 2005.

² *Техника Учета Фиктивного ТрудА*. Šis apzīmējums esot parādījis Baltās un Baltijas jūras kanāla celtniecības laikā, sk.: **Олейник А. Н.** *Тюремная субкультура в России: от повседневной жизни до государственной власти*. Москва, 2001. С. 265. Solžeņicins gan uzstāj, ka tas esot zagļu pasaules vārds, tāpēc aizstāv krievisko, proti, zemniecisko *тухта* (**Солженицын А.** *Архипелаг ГУЛАГ* (Малое собрание сочинений. Т. 6). Москва, 1991. С. 49). Tomēr *tufta* ir pazīstama tālu ārpus Krievijas robežām, sk.: **Applebaum A.** *Der Gulag*. Berlin, 2003. S. 378–387.

³ **Смирнов Г. Л.** *Советский человек. Формирование социалистического типа личности*. Москва, 1980.

ģeometriskām figūrām, mašīnām.”¹ Tomēr arī viņi var strādāt izlikšanās pasaulē. 1940. gada 20. augustā tiek izdota *NKVD* pavēle, kurā izklāstīta jaunā kodu sistēma: sievietes – grāmatas, speciālisti – žurnāli, ievainotie un slimie – izlādētie, nomirušie – norakstītie u. tml.² Šo kodu tiešā funkcija ir ļaut izlikties un neredzēt individuus, vispār neuzskatīt viņus par cilvēkiem. Tāda paša iezīme ir vērojama arī Staļina 1941. gada 16. augustā izdotajā pavēlē Nr. 270, ka karagūstekņi ir tēvzemes nodevēji, t.i., principā viņi ir miruši, pat ja vēl ir pie dzīvības. Šādi gan viņš tikai atkārtot sava kritizējamā objekta, proti, Trocka, teikto 1919. gadā: “Komunists, kas krīt gūstā, noteikti mirst.”³ Tajā visā principā nav nekā personiska, runa ir par bezpersoniskām norisēm, nodrošinot personības, jaunā pārcilvēka vai vienkārši cilvēka tapšanu.⁴ Pašaieliedzīgi atmērdējot sevi, nav grūti mortificēt arī visu pārējo.

Atzīšanās procedūra Eiropas austrumos ir sajūgta ar inteligenci. Šī sajūgtība ir paradoksāla. Inteligence ir tā, kas aicina atzīties un nožēlot un pati arī īsteno šo procedūru. Vienlaikus intelīģence tiek vainota gandrīz vai visās nebūšanās un tiek spiesta nožēlot padarīto vai nepadarīto. Tā tiek uzlūkota kā iekšējais ienaidnieks, un vienlaikus tā arī pati meklē ienaidnieku, kas izskaužams, lai nodrošinātu attīrīto dzīvi. Intelīģence pretendē uz augstāko apzinīgumu, taču tā izpelnās arī nicinošus apzīmējumus (*интеллигушка, антиинтеллигент, интеллигуся, затыканный интеллигент* u. tml.) un tiek uzskatīta nevis par tautas smadzenēm, bet gan sūdiem⁵. Katrā ziņā to raksturo vainīguma prezumpcija.⁶ Lai kā arī būtu, intelīģence aktīvi īsteno nožēlošanu.

Intelīģence ir vēsturiski variabla, tomēr atzīšanās diskursīvās prakses ietvaros var fiksēt dažas tipoloģiskas iezīmes. Intelīģenci raksturo nicinājums pret *мещанство*. Šis apzīmējums figurē ar dažādām nozīmēm (sīkpilsonība, mietpilsonība, sīkburžuāzija), to var izprast gan kā īpašības, gan kā būtiskota substantivējuma nomināciju. *Мещанство* saplūst ar *обыватель*, kura sākotnējā nozīme (iedzīvotājs noteiktā vietā) transformējas un norāda uz mietpilsoniskumu, savrupumu, neiekļaušanos pasaulē (*мир* – pasaule, kā arī kopiena jeb kopība). Tas ir pārņemts ar *быт* – sadzīves veidu, ikdienu, kuru apzīmogojusi *пошлость* (banalitāte, vulgaritāte, pliekānība). Intelīģence

¹ Гелнер М. Ук. соч. С. 107.

² Hedeler W., Rosenblum N. *Op. cit.* S. 70 u.w.

³ Троцкий Л. *Сочинения*. Москва, 1926. Т. 17. С. 326.

⁴ Par naturāliem cilvēka tapināšanas eksperimentiem un iecerēm sk.: Шишкин О. *Красный Франкенштейн. Секретные эксперименты Кремля*. Москва, 2003.

⁵ Tāds ir Ļeņina novērtējums – Ленин В. И. *Полное собрание сочинений*. Т. 51. С. 47–49. Šajā 1919. gada 15. septembrī rakstītajā vēstulē M. Gorkijam Ļeņins aicina viņu “netērēt sevi sapuvušu intelīģentu šņukstēšanas dēļ”.

⁶ Timo Vihavainen arzīmējums. Вихавайнен Т. *Внутренний враг: борьба с мещанством как моральная миссия русской интеллигенции*. Санкт-Петербург, 2004. С. 134.

ģences priekšnosacījums ir sadzīviskā, pliekanā nicināšana, nievāšana (*презрение*), tā tiecas pēc kaut kā augstāka, dižāka. Šajā sadzīviskajā pliekanībā, saistoties ar bezkaunību, rupjību (*хамство*), jaušas seksuālā zemlikas, kas ir vienlīdz pliekanas un nicināmas. Inteligence pret to visu vērsas jau 19. gadsimtā, un arī 20. gadsimtā mietpilsoniskuma (sīkburžuāziskuma), sadzīviskās pliekanības apzināšanās kļūst par apzinīguma indikatoru.¹ Tiesa, komunistiskajā, sovjetiskajā pasaulē uz sīkburžuāziskās mietpilsonības apzināšanos – atzišanos un nožēlošanu – tiek vedināta pati inteligence.

Cerot uz reliģisku revolūciju jeb atdzimšanu, pret mietpilsoniski sīkburžuāzisko pliekanību un bezkaunību vērsas Dmitrijs Merežkovskis. 1906. gadā tiek laists klajā viņa sacerējumu apkopojums “Nākamības Hams”, kurā bezkaunīgās viduvējības, hamīguma² iztirzājumā tiek ievērtta reliģiskā toņkārtā. Merežkovskis apokaliptiski brīdina: “Viena baidieties – verdzības un sliktākās no visām verdzībām – mietpilsonības, un sliktākās no visām mietpilsonībām – hamīguma, jo uzkundējies vergs ir hams, bet uzkundējies hams ir velns.”³ Atsaucoties uz Hercenu un Millu, mietpilsonība tiek skaidrota kā *conglomerated mediocrity*, saliedēta viduvējība. Tās cēlonis ir pozitīvisms jeb ķīnizācija, “dzeltenās briesmas”, kas pārņēmušas visu pasauli. Ķīnieši ir “dzeltensejaini pozitīvistī; eiropieši – pagaidām vēl nepilnīgi baltsejaini ķīnieši”. Nākošā Kristus gaidās Merežkovskis raksta: “Mūsu sejas vēl ir baltas; taču zem baltās ādas tek jau nevis agrākās biežās, sārtās, āriskās, bet gan daudz šķidrākās, “dzeltenās” asinis.” Bez rasiski deģeneratīvām un patoloģizējošām toņkārtām jaušamās pasaules viedējumā Merežkovska apcerējumā īpaša vieta tiek atvēlēta Krievijai un tās inteligencei. Tikai Krievija, precīzāk – tās inteligence, spēj nodrošināt reliģisko atdzimšanu, Kristus atnākšanu. Vienlaikus Merežkovskis aplūko Krievijas Hama trīs sejas. Pirmā ir “patvaldības seja, birokrātisma (*казенщина*; arī šablonisms, formālisms, ar kroni saistītais) beigtais pozitīvisms, rangu tabeles Ķīnas mūris”. Tā ir tagadnes seja, savukārt pagātnes seja ir “pareizticīgā birokrātisma beigtais pozitīvisms”. Tomēr visbaisākā ir nākotnes seja – “no apakšas nākošā hamīguma – huligānisma, baskājības, melnsimtniecisma seja”. Šīs trīs sejas ir garīgā mietpilsoniskuma

¹ Studer B., Unfried B. *Der stalinistische Parteikader. Identitätsstiftende Praktiken und Diskurse in der Sowjetunion der dreissiger Jahre*. Köln, 2001. S. 15.

² Darba nosaukumā ir norāde ne tikai uz bibliisko personāžu, bet arī bezkaunīgu; turklāt runa ir ne vien par nākamību, bet arī par nākošo, jau uznākošo. Attiecīgais krievu vārds etimoloģiski tiek saistīts gan ar Hamu, gan ar turku vārdu, kas nozīmē ‘rupjš’ (*Фасмер М. Этимологический словарь русского языка*. Москва, 1987. Т. 4. С. 220).

³ *Мережковский Д. Больная Россия*. Ленинград, 1991. С. 42–43. Viduvējība – С. 14; dzeltenās briesmas – С. 18; baltsejaini ķīnieši – С. 17; dzeltenās asinis – С. 18; Hama trīs sejas – С. 43.

sākums. Merežkovskis nevar vien rimties atmaskot rupekļību un bezkauņīgumu un šādi fiksē arī pirmo fašisma izpausmi, proti, melnsimtniecisma rašanos.

Īpaša vieta mietpilsoniskuma atmaskošanai ir atvēlēta Maksima Gorkija daiļradē, viņš jau 1905. gadā publicē "Piezīmes par mietpilsoniskumu". Viņa skatījumā mietpilsoniskums izpaužas kropļīgā attieksmē pret īpašumu, proti, privātīpašnieciskumā. Savukārt darbā "Māte", kas sākotnēji 1906. gadā tiek publicēts angļiski, tiek aprakstīta jaunā, nākošā inteliģence. Romānā tiek aprakstīts, ka "novākt" nodevēju ir pareiza rīcība, bet atturēšanās no "novākšanas" ir aplama. Gorkijs ieskicē jauno dižo un jautro dzīvi – "tad nevis dzīve būs, bet gan kalpošana cilvēkam"¹. Tie, kas ziedojas šai kalpošanai cilvēkam, neatzīst citu tiesu: "Es kā partijas cilvēks atzīstu tikai savas partijas tiesu un runāšu nevis sevis aizstāvēšanai, bet – pēc savu biedru vēlmes, kuri arī atteicās no aizstāvības, – mēģināšu jums izskaidrot to, ko nesapratāt." Tā ir atteikšanās no pliekanās pasaules, tās netaisnās tiesas un svētās tiesas spriešana. No pasaules netaisnās tiesas atsakās jau agrīnās kristietības pārstāvji², Gorkijs tikai aktualizē seno pozīciju un pauž Krievijā jau iestrādāto tiesas atmaskošanu.

Bet kas tad nav saprotams singularizētās patiesības neatzinējiem? Viņiem nav saprotams nicinājums pret sīkpilsonisko pliekanību un tiesības uz atreibību, kuras Gorkijs pamato darbā "Amerika". Inteliģentais krievu rakstnieks iestājas par naida patiesību: "Kad runā un raksta par svētu, dižo un vēl kaut kādu tur patiesību, es to saprotu tikai kā naida patiesību. Nekādas citas patiesības nav. Jebkura cita patiesība – meli!"³ Septiņus gadus vēlāk Gorkijs ir vēl daiļrunīgāks, rakstot par proletārisko naidu, kas attaisnojams attiecībās "pret visiem vienaldzīgajiem, sliņķiem, prasībām (*пошлякам*) un citiem kropļiem, kas vēl dzīvo un ņudz mūsu zemē". Gorkija literārais varonis Samgins saņem triecienu, atskanot kļiedzienam "Nost no ceļa, tarakān!". Un jau 1936. gadā, uzturot naida patiesību, sākas pastiprināta insektu satriekšana. Taču tas notiek izlikšanās pasaulē: cilvēki netiek nomaitāti, tiek iznīcināti kaitēkļi, turklāt pastāv arī tādi, kas tikai izliekas, t.i., atzīšanās-nožēlošanas procedūru nav veikuši pilnībā.

Atzīšanās diskursa komunistisko variāciju, publicējoties ar dažādiem pseidonīmiem, izstrādā Vladimirs Uljanovs. Pēc revolūcijas jeb apvērsuma

¹ Горький М. *Мать. Дело Артамоновых*. Москва, 1967. С. 134. Nākamais citāts – С. 291.

² Суворов Н. С. *Учебник церковного права*. (3. изд., 1908) Москва, 2004. С. 242. Šī pozīcija kristietībā tiek pamatota ar atsaukšanos uz Pāvilu (1. Kor. 6: 1–8).

³ Citēts pēc: Фриче В. Горький и пролетарская культура // *Красная новь*. 1928. № 3. С. 230. Nākamais citāts: Горький М. *Пролетарская ненависть // Комсомольская правда*. 1935. 29 марта. Šī Gorkija atziņa tiek multiplicēta tālaika presē. Gorkija darbs «Amerikā» – Горький М. *Собрание сочинений*. Москва, 1970. Т. 6. С. 237–276.

par Ļeņinu pārtapušais politiskā romantisma censonis ir vēl dedzīgāks jaunās patiesības iedibinātājs. Darbā “Valsts un revolūcija” kādreizējais melnsimtniecisms tiek pacelts vispārības līmenī un padarīts par masu organizēšanas principu, t.i., par kolektīvu iesaistīšanu resentimentālās patiesības nostiprināšanā. Programmatiskajā rakstā “Kā organizēt sacensību” Ļeņins aicina sacensties apspiešanā, izmantojot bagāto un liekēžu uzskaiti un kontroli. Viņaprāt, tikai šādi var “uzvarēt šīs nolādētās kapitālistiskās sabiedrības paliekas, šos cilvēces atkritumus, šos bezcerīgi sapuvušos un atmirušos locekļus, šo sērgu, mēri”¹. Šādi tiek spriesta tiesa un veikta ārstēšana, kurai tiek pakļauta arī kādreizējā inteliģence. “Kaitēkļi” ir jāņem “īpašā visu iedzīvotāju uzraudzībā, ar viņiem nežēlīgi jāizrēķinās par vismazāko sociālistiskās sabiedrības noteikumu un likumu pārkāpumu”. Ļeņins min visdažādākos piemērus, kā to visu var izdarīt: nošaujot, iesēdinot cietumā, liekot tīrīt sausās atejas, piešķirot dzeltenas biļetes, “lai visa tauta, līdz viņi izlabojas, uzraudzītu viņus kā kaitīgus ļaudis”, u. tml. Tādējādi ikvienai komunistiskajai kopienai jeb kolektīvam paveras iespēja sacensties par darba ražīguma, t.i., apspiešanas un iznīcināšanas, kāpināšanu.

Tiek gādāts arī par inteliģenci: pēc Ļeņina pavēles Dzeržinskim 1922. gadā regulāri tiek uzraudzīti profesori un rakstnieki, bet pēc diviem gadiem “dzelzs Felīkss” liek uzraudzīt jau visu inteliģenci.² Līdztekus kādreizējās inteliģences “ekskomunicēšanai” vai pāraudzināšanai norisinās arī jaunās apzinīgās inteliģences veidošana. Līdzās apzinīgumam tiek iestrādāta arī modrība (*бдительность*), kas sabalsojas ar reliģisko *бдение* (*бдеть* – būt nomodā), modernā politiskā tehnoloģija tiek sajūgta ar pastorālo varas tehnoloģiju. Modrība neļauj būt vienaldzīgam pret vienaldzīgo un vienaldzību un vienlaikus ļauj neredzēt acīmredzamo. Savstarpējā iesaistītība un uzraudzīšana tikai kāpina vispārējo sajūsmu, entuziasmu un sacensīguma garu. Un Staļins 1935. gadā pasludina, ka dzīvot ir kļuvis labāk un jautrāk.³ Tas nepaliek nepamanīts arī ārpus Padomju Savienības. Renco Bertoni jau gadu agrāk ir publicējis grāmatu par fašisma triumfēšanu šajā zemē, kaut arī atzīmē, ka Itālija tomēr vēl nav pārspēta.⁴ Rietumu intelektuāļus (un

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 35. С. 200. Par uzraudzīšanu – Т. 35. С. 201; kaitīgie ļaudis – Т. 35. С. 204; pavēle Dzeržinskim – Т. 54. С. 265–266.

² Измозик В. С. Глаза и уши режима. Государственный политический контроль за населением Советской России в 1918–1928 годах. Санкт-Петербург, 1995. С. 134.

³ Сталин И. В. Речь на Первом всесоюзном совещании стахановцев // Правда. 1935. 22 ноября. Jau savā runā Pirmajā kolhoznieku trieciennieku Vissavienības kongresā 1933. gada 19. februārī Staļins atzīmē, ka zemnieki beidzot ir nodrošināti, bet tuvākajos 2, 3 gados kļūs tīri, t.i., tiks pacelti “līdz tādu ļaužu līmenim, kam produkti ir pārpilnībā un kas dzīvo pilnīgi kulturalu dzīvi” (*Staļins J. Raksti*. Rīga, 1951. 13. sēj. 235. lpp.). Laikam jau lieki piebilst, ka izlikšanās pasaulē tā ir patiesība.

⁴ Bertoni R. *Il trionfo del fascismo nell'U.R.S.S.* Roma, 1934.

ne tikai) fascinē komunistiskais eksperiments¹, kas gan tiem netraucē reizēm pāriet fašistiskās, nacionālsociālistiskās vai nacionālistiskās pozīcijās.

Līdz ar labākas dzīves pasludināšanu aizsākas kulturālības iestrāde.² Tās pamats ir Makarenko aprakstītā novietošana zem lustras – centrā vispārējai apskatei, t.i., uzraudzīšanai. Viens no kulturālības aspektiem ir politikorekturnums, ko nodrošina ar cenzūras palīdzību. Cenzēta, t.i., kontrolēta tiek ne tikai valoda, bet arī ikdiens, sadzīve. Lai nepieļautu mietpilsoniskuma, sīkburžuāzisma pastāvēšanu, tiek noteikta nepieciešamā dzīvojamā platība – 14 kvadrātmetri uz cilvēku (no 1930. gada – 9).³ Tas nenozīmē, ka ikviens ar to tiek nodrošināts, tas tikai nozīmē, ka netiek pieļauts liekais. Vienlaikus šī normēšana sajūdzas ar komunālo dzīvi, kas nodrošina savstarpējo uzraudzīšanu. “Dzīvojamās platības”, piešķirtās vai paša meklēšanai atstātās, modelis ir koncentrācijas nometnes, cietuma iekārtojums.⁴ Šāda dzīvošana nodrošina arī privātā, intīmā publiskošanu. Kulturālība attiecas arī uz pliekanības apzīmogoto seksualitātes jomu. Savulaik sievietē, kas neļaujas seksuālam kontaktam, var tikt apvainota inteligentumā vai mietpilsoniskumā; līdz ar kulturālības iestrādi šādu nostāju cenšas novērst. Komunistiskā Sofija Smidoviča norāda: “Ikvienai jaunai komjaunietei, komunistiskās jaunatnes sievišķajai loceklei, ikvienai rabfakovietei vai citādi studējošajai, uz kuru krīt tā vai cita puīša izvēle – nezinu, no kurienes mums ziemeļos radušās šādas afrikāniskas kaislības, – jāļaujas viņam, citādi viņa ir ‘sīkburžuāziska’.”⁵ Tomēr seksualitāte padomju cilvēkam joprojām nav pieņemama. Uzskatāmi tas ir atainots Fjodora Gladkova konjunktūriskajā darbā “Cements” (1934), kuram cauri aužas Pāvila sludinājums, ka bez sievas esošais lai nemeklē sievieti, bet precētie lai ir kā neprecētie (1. Kor. 7: 27; 20). Tomēr šāda šķīstība un tīrība ir pieejama tikai pilnīgi apzinīgiem cilvēkiem, kas rūpīgi piestrādā pie savas personības un ir uzticīgi partijai. Arī jaunajos apstākļos, gluži kā kristietībā, nav pieļaujama sirdsdalītība.

Nesakārtota seksuālā dzīve netiek pieļauta, to ir nepieciešams kontrolēt un uzraudzīt.⁶ Jau Ļeņins uzsver: “Nekārtība seksa jautājumos ir bur-

¹ Sk. lielisko Fransuā Firē pētījumu: **Furet F.** *Le passe d'une illusion*. Paris, 1995. Diemžēl nākas šaubīties, ka šī ilūzija ir pārvarēta.

² **Вихавайнен Т.** *Внутренний враг: борьба с мещанством как моральная миссия русской интеллигенции*. Санкт-Петербург, 2004. С. 164 и д., 295 и д.

³ **Обертрейс Ю.** «Бывшее» и «излишнее»: изменение социальных норм в жилищной сфере в 1920–1930-е гг. // *Нормы и ценности повседневной жизни. Становление социалистического образа жизни*. Санкт-Петербург, 2000. С. 86.

⁴ **Олейник А. Н.** *Тюремная субкультура в России*. Москва, 2001. С. 248 и д.

⁵ Citēts pēc: **Reich W.** *Die sexuelle Revolution*. Frankfurt/M., 1988. S. 190. Par apvainošanu inteligentumā vai mietpilsoniskumā: **Сосновский Л.** *О культуре и мещанстве*. Ленинград, 1927. С. 42, 43, 49.

⁶ Sk.: *Жизнь без контроля (половая жизнь и семья рабочей молодежи)*. Москва, 1925.

žuāziska parādība, tā ir izdzimšanas pazīme.”¹ Sakārtojot šo jomu, tiek iestrādāta kristietiskā atziņa, ka nav nedz sievietes, nedz vīrieša. Savukārt iekāres tiek iestrādātas kā instinktīvais, no kura vai nu vispār jāatsakās (revolucionāri jāsublimē), vai arī jāīsteno pieļaujamos ietvaros. Ļeņins norāda, ka “komuniste pieder partijai”, un laika gaitā šāds nepatstāvīgums tiek attiecināts uz sievieškārtas radījumu vispār. Sieviete “kalpo kolektīvam”, kā norāda Aleksandra Kolontaja, šādi atkārtojot Pāvila atziņu, ka “sievai nav noteikšana par savu miesu” (1. Kor. 7: 4). Līdztekus sovjetiskās bezdzimumības un iekāru izstrādāšanai pastāv arī sievietes kā maucama un sitama radījuma izstrāde. Šādā diskursīvā praksē, kas neaprobežojas tikai ar kriminālo pasauli, vārda “sieviete” sinonīms ir “prostitūta”², un, ja dzimumattiecībās viņa nepretojas, tad tiek devalvēta par mauku (блядь) jeb blandu, t.i., netiklu sievieti.

Kriminālā pasaule ar savu blata sistēmu un personificētajām politiskajām attiecībām nepavisam nav tikai Krievijas vai Eiropas austrumu subkultūra, tā uzskatāmi parāda mūsdienu biopolitiku, kuras modelis ir koncentrācijas nometne. Iespējams, ka nacionālsociālisms (fašisms) un komunisms ir divu olšūnu dvīņi.³ Iespējams, ka to “pirmdzimtene” pat ir Krievija, taču mūsdienās šie blandu bērni ir apceļojuši jau visu pasauli. Turklāt ne jau to dzimtene un radniecība ir tik svarīga. Šie koncepti (gluži kā totalitārisms) drīzāk aizskaidro, nevis izskaidro mūsdienu norises. Mūsdienu biopolitika diez vai ir iespējama bez rekristianizācijas procesā izstrādātās atzišanās un atzišanās diskursīvās prakses. Tā saglabājas dzīvesvedumā, dzīves iemaņās, tāpēc šo blēdīgo diskursu diez vai var ierobežot ar valstiskām vai kādām citām robežām. Taču nenāktu par ļaunu sniegt sev par to norēķinu un redzēt acīmredzamo, nevis tikai ņemties ar nemitīgu nožēlošanu.

¹ Citēts pēc: **Стайтс Р.** *Женское освободительное движение в России*. Москва, 2004. С. 507. Nākamā Ļeņina atziņa – С. 461; Kolontajas atziņa – С. 480. Staitss aplūko arī A. Kolontajas, S. Smidovičas un kādreizējās Musolīni sekretāres Anželikas Balabanovas revolucionārās aktivitātes.

² **Олейник А. Н.** *Ук. соч.* С. 123. Turpat arī par mauku. Sal. ar Ričarda Staitsa rakstīto (**Стайтс Р.** *Ук. соч.* С. 487), ka, pavedinājis sešpadsmitgadīgu meiteni, vīrietis saka «tu, mazā padauza, kas atdevās bez pretošanās» un atsakās ar viņu precēties.

³ **Besancon A.** *Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la shoah*. Paris, 1998. P. 9.

Melu valdzinājums

Vai meli ir izlikšanās? Ja tā, tad patiesības neteicējs ir ja ne gudrāks, tad vismaz izmanīgāks par to, kas noticējis nepatiesībai. Tiesa, tas paredz, ka šim izmanīgajam ir zināma patiesība, turklāt drīzāk viņš ir viltnieks, nevis melis. Vai meli ir atbilde, kuru pauž cilvēks, kas alojas? Tie ir nevis meli, bet alošanās, viņš pats viņas. Vai meli ir krāpšana? Taču arī krāpšana var būt apzināta un neapzināta, turklāt tā ir krāpšana. Vai aiz neziņas pateiktais ir meli? Vai novecojušas patiesības paušana arī ir meli? Ikdienā šādi jautājumi nemaz tik bieži netiek uzdoti, un parasti ir zināms, kas ir melošana. Tomēr varbūt ar tiem meliem nemaz nav tik vienkārši. Katrā ziņā meli paredz, ka tos ir iespējams atklāt. Bet kā tad ir iespējams melot? Varbūt melošana ir sava veida spēle, sacenšoties viltībā vai mānīšanā? Varbūt meli ir melšana, nieku malšana, pļāpāšana? Lai kā arī būtu, attieksme pret meliem ir visai viennozīmīga. Bet kā gan iespējama šāda viennozīmīga attieksme, ja patiesībā nav zināms, kas ir meli? Nezināšana gan neliedz paust attieksmi, kas parasti ir negatīva un noliedzoša.

Rietumu pasaulē attieksmi pret meliem lielā mērā noteic jūdaiski kristietiskā tradīcija. Jau Vecajā Derībā tiek vēstīts: “Tev nebūs nepatiesu liecību dot pret savu tuvāku.” (2. M. 20: 16) Vai nepatiesais būtu meli? Arī meli taču var būt patiesi. Daudz skaidrāka atbilde ir rodama Jaunajā Derībā, tur par melu tēvu tiek pasludināts velns: “Jūs esat no sava tēva – velna, un jums gribas piepildīt sava tēva kārības. Viņš no paša sākuma ir bijis slepkava un nestāv patiesībā, jo patiesības nav viņā. Melus runādams, viņš runā pēc savas dabas, jo viņš ir melis un melu tēvs.” (Jņ. 8: 44) Kristietībā ir zināms arī melu liktenis – “visiem melkuļiem būs sava daļa degošā sēra uguns jūrā” (Atkl. 21: 8). “Stāvēdams patiesībā”, pret meliem vēršas arī Augustīns, sarakstot darbus “Par meliem” (*De mendacio*) un “Pret melošānu” (*Contra mendacium*) un uzsverot, ka meli ir grēks (**Aug. Ench.** 6, 18; 7, 22)¹. Augustīnam ir zināmi dažādi meli, tomēr tie visi ir grēks, šajā ziņā (un ne tikai tajā) viņš ir radikāls, un “Augustīnu vajadzētu ņemt nopietni viņa radikalitātē”². Akvīnas Toms jau ir pielaidīgāks, viņš nošķir trīs melu veidus, proti, joku melus (*mendacium iocusum*), nepieciešamos melus (*mendacium officiosum*) un kaitējošos melus (*mendacium perniciosum*). IZRĀDĀS, ka meli ir dažādi un arī apiešanās ar tiem, attieksme pret tiem ir atšķirīga. Tomēr kristietībā svarīgākais ir stāvēt patiesībā, apliecināt to.

Bet kas tad ir patiesība? To jautā Pilāts, izdzirdot sakām: “Tāpēc es esmu dzimis un pasaulē nācis, lai apliecinātu patiesību. Ikviens, kas ir no

¹ Sk.: **Augustīns**. *Enhiridions // Kentauri XXI*. 2004. Nr. 35. 5., 8. lpp.

² **Groh D.** *Schöpfung im Widerspruch*. Frankfurt/M., 2003. S. 296.

patiesības, dzird manu balsi.” (*Jņ.* 18: 37) Jautājums gan netiek atbildēts, tiek apliecināta vien patiesība, kas dzirdama tajā dzimušajiem. Arī Pāvils liecina: “Kāds pravielis no viņu pašu vidus ir sacījis: “Krētieši aizvien melo, tie ir nikni kā zvēri, slinki kā maisi.” Šī liecība ir patiesa.” (*Tit.* 1: 12–13) Tiesa, vārdā nenosauktais Ebulids, atsaucoties uz Epimenidu, ir tikai teicis, ka krētieši vienmēr melo (*krētes aei pseustai*). Izteikuma sāls ir tas, ka šādu apgalvojumu izsaka krētiešis. Vai viņš melo? Viņš saka patiesību? Sakot patiesību, viņš melo. Savukārt melojot viņš saka patiesību. Izrādās, ka ar melošanu vai patiesības teikšanu nemaz nav tik vienkārši. Turklāt var teikt, ka grieķi nemaz nemeloja, jo vienkārši nebija tāda vārda – *pseudein* nozīmē mānīties, izlikties.¹ Mānīšanās ir šķitums, taču šķitums nepavisam nav nepatiesība, nereti patiesība nav nekas cits kā šķitums.

Tiek pieņemts, ka patiesība ir zināmais vai principā izzināmais vai uzzināmais. Bet kāds ir pamats uzskatīt, ka cilvēkam vispār ir pieejama patiesība? Varbūt patiesība nemaz nav izzināma un nekad arī nebūs zināma? Vai tiešām patiesība ir tāda, ka patiesības nav? Eliass Kaneti norāda: “Es ienīstu mūžīgo gatavību uz patiesību, uz patiesību aiz ieraduma, uz patiesību aiz pienākuma. Patiesība drīzāk jau ir negaiss, kas, attīrījis gaisu, dodas tālāk. Patiesībai ir jāķer kā zibenim, citādi tai nav nekādas iedarbības. Kam tā zināma, tam no tās jābaidās. Patiesība nedrīkst kļūt par cilvēku suni, ak vai tam, kas sadomājis tai uzsvilpt. To neved pie pavadiņas, to nedaudzina. To neuzbaro, to nemēra, tai ļauj briest tās baisajā mierā. Pat Dievs pārāk familiāri apgājās ar patiesību un tāpēc arī noslāpa.”² Patiesība nav nekāda sūkājāmā ledene, tā var satriekt vai pat nosist. Visai ticami, ka patiesība ir baisa un bailīga, t.i., bīstama, un dažkārt tas tiek atskārsts – patiesība ir biedīga, tā sit, šķel, dzeļ. Patiesības dzēliens sūrst, un lielākoties patiesība tiek aizmelota, aizstāta ar samelsto. Toties meli valdzina, pat ja tie ir grēks.

Vai māksla nav valdzinoši meli, t.i., izlikšanās, mānīšana? Māksla ir māņi, *vana curiositas*, turklāt tā lolo un apmierina kāribu, acu iekāri, *voluptas oculorum*, un tā, kā teiktu Augustīns, jau ir grēkošana.³ Tomēr māksla mielo, mielo ne tikai acis, bet visas maņas. Māksla ir mānīšanās, kas nepieļauj pašapmānu, t.i., noticēšanu tās patiesībai. Noticot mākslai kā patiesībai, tiek sagrauta patiesība – skatoties, kā Otello žņaudz Dezdemoni, un metoties viņai palīgā, meli tiek noturēti par patiesību, bet māksla – ja ne

¹ Plašāk par šo problemātiku sk. Martina Hozes rakstu: **Hose M.** Fiktionalität und Lüge. Über einen Unterschied zwischen römischer und griechischer Terminologie // *Poetica* 28. 1996. Hf. 3/4. S. 257–274.

² **Canetti E.** *Die Provinz des Menschen*. Frankfurt/M., 1994. S. 22–23.

³ Augustīns runā par 3 kārēm jeb kārdinājumiem (*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*), atsaucoties uz apustuļa Jāņa pirmo vēstuli: miesas kārumu, acu kārumu, dzīves lepību (1. *Jņ.* 2: 16).

sagrauta, tad izjaukta. Skatītājs nestiepjās pēc klusajā dabā attēlotajiem āboliem, negrasās uzaut Van Goga atainotos zābakus. Ja māksla ir izlikšanās, tad jau drīzāk piedienētu runāt par melu mākslu – to, cik prasmīgi vai izveicīgi tiek melots. Nīče norāda uz “baudu melot kā mākslas māti”¹. Savukārt Ludvigs Vitgenšteins uzskata, ka “melošana ir vārdspele, kuru nepieciešams mācīties kā jebkuru citu”² vārdspeļi.

Pastāv ne tikai meli, bet pat melošanas māksla vai centieni to izstrādāt.³ Roterdamas Erasmus 1526. gadā saraksta eseju “Māksla melot” (darbā *Colloquia familiaria*). Savukārt “patiesību apliecinošais” Lutera divus gadus vēlāk atklāti laiž klajā darbu “*Liber vagatorum*” (1512. gadā darbs tiek publicēts anonīmi), kurā aplūko meļu, krāpnieku valodu un pašus melkuļus.⁴ Viņa skatījumā šādi blēži nav neviens cits kā ebreji ar savu māņu valodu, tāpēc viņš ieteic pielaist uguni to sinagogām, neļaut staigāt pa ietvēm un likt vaiga sviedros strādāt. Augustīnu radikalizējošā⁵, rekatolizējošā Lutera patiesība rod dzirdīgas ausis nacionālsociālistiskajā Vācijā, kur melošana oficiāli ir aizliegta. Džonatans Svifts un Džons Arbetnots raksta par politisko melu mākslu (*A Treatise of the Art of Political Lying*), bet Prūsijas Zinātņu akadēmijas 1780. gadā izsludinātais konkurss “*Est-il utile de tromper le peuple?*”, “Vai derīgi vilt tautu?”, kļūst par populārāko konkursu – tiek iesūtīti 42 darbi. Johans Dāvids Mihaeliss vēl raksta par pienākumu teikt patiesību (*Von der Verpflichtung des Menschen die Wahrheit zu sagen*, 1773), bet Johans Heinrots jau melus skata kā dvēseles slimību.⁶ Toties Makss Nordavs (*Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit*, 1883) melus uzrāda jau visur: bez sadzīviskajiem meliem pastāv arī kultūras pieci lielie meli, proti, reliģija, aristokrātija, politika, ekonomika un laulība. Patiesība viņa skatījumā atjaušama labi ja vien politisko cionistu nolūko-

¹ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 12. S. 337.

² Vitgenšteins L. *Filosofiskie pētījumi*. Rīga, 1997. 94. lpp. J. Taurena tulk.

³ Sk.: Hartmut E. (Hrsg.) *Lügen und ihre Widersacher: literarische Ästhetik seit dem 18. Jahrhundert*. Würzburg, 2004; Mayer M. (Hrsg.) *Kulturen der Lüge*. Wien, 2003; Dietzsch St. *Kleine Kulturgeschichte der Lüge*. Leipzig, 1998; Baruzzi A. *Philosophie der Lüge*. Darmstadt, 1996; Sommer V. *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*. München, 1993; Kant und das Recht der Lüge. Hrsg. von G. Geismann. Würzburg, 1986; Shibles W. *Lying. A Critical Analysis*. Whitewater, 1985. Sk. ar: *Kentaurs XXI*. 2004. Nr. 35.

⁴ Šis patiesības murgs ir rodams Lutera darbu Veimāras izdevumā (Luther M. *Werke*. Weimar, 1909. Bd. 26). Par šāda skatījuma pastāvēšanu sk.: Ave-Lallement F. Ch. B. *Das deutsche Gaunerthum in seiner social-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestande*. Leipzig, 1862. Bd. 4. S. 313–319. Par Luteru un ebrejiem sk.: Bienert W. *Martin Luther und die Juden*. Frankfurt/M., 1982.

⁵ Groh D. *Op. cit.* S. 541. Ādolfs Harnaks (Harnack A. von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1932. Bd. 3. S. 809) norāda, ka Lutera veikums “daudzos aspektos ir senkatoliska izpausme”.

⁶ Heinroth J. *Die Lüge*. Leipzig, 1836.

tajā zemē, kur Martins Būbers cer "ierīkot radošā gara diktatūru"¹. Oskars Vailds gan publicē darbu "Melošanas panīkšana" (*The Decay of Lying*, 1889), taču viss liecina par pretējo, melots tiek uz nebēdu, panīkst labi ja melošanas māksla. Karls Mundings² norāda uz sociālistiskā evaņģēlija meliem, taču Krievijā un tās impēriskajā lolojumā – Padomju Savienībā un sociālistisko zemju noietnē – tas kļūst par patiesību. Melošana kļūst par goda lietu, tā ir tik izplatīta, ka izpelnās visdažādāko zinātņu uzmanību.³ Melošana vairs nav melošana, bet tai neatbilstošais, protams, tiek nosodīts – melot taču nedrīkst, jūdaiski kristietiskajā tradīcijā tas ir kārtīgi iemācīts.

Sprīžot par meliem vai patiesību, neiztikt bez atsaukšanās uz īstenību. Bet kas ir šī īstenība? Mūsdienās visnotaļ populārs ir uzskats par īstenības valodisko strukturētību, galējā variantā pat tiek uzsvērts, ka pastāv tikai dažādi vokabulāri, nevis no tiem neatkarīga īstenība. Ričards Rortijs raksta: "Aptuveni pirms divsimt gadiem Eiropā iztēli sāka valdzināt ideja, ka patiesība varētu būt radīta, nevis atklāta. Franču revolūcija pierādīja, ka visu sabiedrisko attiecību vārdu krājumu var aizstāt gandrīz vienas dienas laikā."⁴ Mainot vokabulāru, tiek mainīta īstenība, t.i., tiek konstruēta jauna īstenība un patiesība. Ne tik krasa nostāja pauž, ka īstenība ir valodiski, jēdzieniski nosacīta, un šī nosacītība ir tematizācijas rezultāts. Nevis valoda kaut ko teic, bet valodā cilvēki sarunājas un kaut ko cits citam saka. Tematizācija ir process, kurā kaut kas tiek padarīts par kaut ko noteiktu. Tematizācijas rezultātā par to var runāt, taču šī runātvarēšana paredz arī klusēšanu, nepateikšanu vai pat nepasakāmību vispār. Tematizācija ietver noteiktu problēmas risināšanas iespējamību, taču tās gadījumā ir darīšana tikai ar noteiktu īstenību, nevis īstenību vispār.

Varbūt patiesība ir rodama zinātnē? Mūsdienu cilvēks lielākoties sliecas sniegt apstiprinošu atbildi uz šo jautājumu. Tiek runāts, ka kaut kas ir "zinātniski pierādīts", mēdz runāt arī par "zinātnisko progresu", "zinātnisko standartu", "zinātnisko ekspertīzi". Nav grūti pamanīt, ka vārda "zinātnisks" izmantošana saistās ar kaut ko labu, lielisku, izcilu. Tiesa, nevar nepamanīt, ka apzīmējums "zinātnisks" ne vienmēr ir norāde uz kaut ko labu, jo mēdz runāt arī par "zinātnisko pasaules uzskatu", "zinātnisko komunismu". Turklāt svarīgi, ka šī runāšana ir sajūgta ar noteiktu darbību, bet diskursīvā prakse nemaz nav tik nevainīga. Zinātniskā komunisma vietā var stāties

¹ Buber M. *Der Jude und sein Judentum*. Gerlingen, 1993. S. 244.

² Munding K. *Die Lügen des sozialistischen Evangeliums und die moderne Gesellschaft*. Stuttgart, 1885.

³ Sk. piemēram, Oto Lipmana un Paula Plauta sastādīto krājumu: *Die Lüge*. Hrsg. von O. Lipmann, P. Plaut. Leipzig, 1927.

⁴ Rortijs R. *Nejaušība, ironija un solidaritāte*. Rīga, 1999. 21. lpp. V. Vēveres tulk.

jauna zinātne, piemēram, rasoloģija.¹ Tomēr kopumā atsaukšanās uz zinātniskumu ir atsaukšanās uz kaut ko autoritatīvu; zinātniskais ir noteicošais, paraugus un mērogus sniedzošais, tas ir kaut kas neaizskarams un neapšaubāms. Tāpēc jau arī reklāmās mēdz atsaukties uz zinātniski pārbaudīto, zinātnieku ieteikto; tas ir jo īpaši efektīvi, ja jānodrošina apšaubāmas preces noiets vai šaubīga pasākuma īstenošana. Var gan iebilst, ka minētais attiecas uz parazīnātniskām norisēm vai parādībām, kas ir saaugušas ar zinātni, tomēr nevar noliegt, ka tajā visā ir iesaistīti zinātnieki, kuri ne vienmēr apzinās, kas tā zinātne vispār ir.

Zinātnes autoritatīvitate kontrastē ar to, ka lielākoties zinātne ir faktoloģiska un to raksturo propabilisms, t.i., zinātne ir varbūtīga, tā ir nemitīgi korigējama. Dabaszinātne, piemēram, ir zinātne, kas nemaz nepēta dabu. Dabaszinātne ir īpaši izveidota valoda un iestrādāti paņēmieni, kas ļauj matemātiski aprakstīt mehānismu “daba”.² Tradicionālajā dabaszinātnē runa ir nevis par dabu, bet par dabas faktiskošanu ar likumu, cēloņsakarību, kvantitātes u. tml. jēdzieniem. Zinātne tiek piesaukta eksperta lomas pildīšanai (piemēram, lai noskaidrotu, vai indivīds patiešām ir garīgi slims), taču nereti tas ir problemātiski, jo īstenība zinātnē ir kļuvusi par faktu kopu. Tiek nevis noskaidrots tas, kas ir, kas ir īstenībā, bet fiksēta atbilstība. Turklāt zinātne nepavisam nav tik vienota, kā vedina uzskatīt apzīmējuma “zinātnisks” izmantošana. Pie tam ekspertīzi veic nevis zinātne, bet gan indivīdi, kas ne tikai funkcionē noteiktā veidā, bet kas arī noteiktā veidā ir apstrādājuši sevi, lai būtu zinātnieki. Arī zinātnieks ir cilvēks, nevis *homo scientificus*. Kaut gan zinātniekiem lielākoties raksturīgs “zinātniskais šovinisms” un ticība racionālismam, “kas nav nekas cits kā dievārda spēka ticības sekularizēta forma”³. Niče sev raksturīgajā saasinātībā rezumē: “Rezultāts: ticība prāta kategorijām ir nihilisma cēlonis – pasaules vērtību mēs esam samērojuši ar kategorijām, kas attiecas uz tīri izdomātu pasauli.”⁴

Vai tas nozīmē, ka zinātne būtu aizliedzama, ka no tās būtu jāatsakās? Nepavisam, Rīgā dzimušais Nikolajs Hartmans raksta: “Cīņa pret intelektuālismu beidzas ar intelekta iznīcināšanu un neinteliģentu neziņas iedomību.”⁵ Viņš norāda, ka “filosofijas ilgstošais uzdevums ir būt zinātnes

¹ Sk.: **Авдеев В.** *Расология. Наука о наследственных качествах людей.* Москва, 2005. Šis rasistiskais darbs, kaut arī autors norāda, ka šī vārda “izmantošana izglītotu cilvēku sabiedrībā nav ieteicama” (Ук. соч. С. 15), sniedz labu priekšstatu par rasistiskajām izstrādātnēm Krievijā no 19. gadsimta līdz mūsdienām.

² Sk.: **Feyerabend P.** *Wider den Methodenzwang.* Frankfurt/M., 1999. Vācu versija ir darba angļu varianta (*Against Method*) papildināts variants.

³ **Feyerabend P.** *Erkenntnis für freie Menschen.* Frankfurt/M., 1980. S. 49. Par šovinismu – S. 121.

⁴ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe.* München, 1988. Bd. 13. S. 49.

⁵ **Hartmann N.** *Zur Grundlegung der Ontologie.* Berlin, 1935. S. 235. Nākamais citāts – S. 239.

sirdsapziņai", tomēr labāk būtu, ja pašai zinātnei un tās darinātājiem būtu sirdsapziņa. Zinātne nepavisam nav nonievājama, vajadzētu tikai par to sniegt norēķinu. Zinātne tiek nostādīta zināšanu hierarhijas augšgalā, tā pati cenšas nodrošināt šādu hierarhiju. Kāpēc zinātnes zināšanas ir labākas? Parasti mēdz atsaukties, ka tās esot precīzākas, objektīvākas, drošākas u. tml. Taču arī pārējās zināšanas pretendē uz šādu aprakstu, un tās iegūst šo statusu, ja vien tiek zinātniskotas. Turklāt pastāv vēl iespēja atsaukties uz tradīciju, tādējādi, piemēram, līdztekus ķīmijai kā zinātne pastāv teoloģija, bet alkīmijai tas tiek liegts. Zinātniskošanas process ir sajūgts ar profesionalizāciju, t.i., zinātnisku pamatojumu izstrādi un centieniem iekļaut universitātes apmācības sistēmā. Šādi gan vēlreiz tikai tiek apstiprināta un nostiprināta zināšanu un izmantotāju hierarhija. Arhitekts nav nekāds mūrnieks, tāpēc šī profesija ir apgūstama universitātē, gluži tāpat kā pedagoga profesija, kas pieļauj pat iespēju nebūt skolotājam. Par zinātni tiek teikts, ka tā esot objektīva un vērtību ziņā neitrāla, taču tieši tas traucē tās objektivitātes un neitralitātes noskaidrošanu. Šādi it viegli aizmirstas, ka ne jau patiesība ir vissvarīgākais zinātnē, zinātne ir tendēta uz derīgo.

Zinātne pamatojas uz akumulētu pieredzi, un tas nozīmē, ka zinātniekiem pašiem nemaz nav lielākās daļas šīs pieredzes. Zinātne ir kolektīvs pasākums, kurā tiek producētas ne tikai zināšanas, to raksturo egoistiska konkurence un arī sīkmanīga greisirdība, jo zināšanas netiek saistītas ar paša personu. Zinātnes kolektīvisms izpaužas darba dalīšanā, un tas nozīmē, ka zinātnieks principā nepārskata pētniecisko lauku un paša zinātnes vēsturi. Šī darba dalīšana pieļauj arī dzīvot uz citu rēķina, bet inovatīvisma pieprasīšana ļauj izvīrīties izveicīgākajiem un izmanīgākajiem savas lietderības apliecinātājiem. Zinātnē svarīgs ir jaunākais un visjaunākais, tāpēc zinātniekiem nemitīgi nākas apstiprināt un pierādīt savu lietderību. Zinātnes mērķis nav patiesības noskaidrošana, tās uzdevums ir nodrošināt manipulācijas ar objektiem. Mūsdienās zinātnes pastāvēšanu iezīmē tās valstiskošana un militarizēšana, kaut gan modernā zinātne jau savos pirmsākumos saaug ar valsts aparātu, kaut arī pastāv kā valsts valstī, *imperium in imperio*.¹ Zinātne nepavisam nav pieejama visiem – tā ir pieejama ekspertiem, to kritizēt drīkst tikai speciālisti. Savukārt tās lietderīgums principā ir atkarīgs no tā, kas, kad un kur to izmanto. Nesniedzot norēķinu par zinātni, it viegli nepamanīt, ka tā ir Rietumu kultūras produkts, ka ar zinātni lepojas un to izkopj Rietumu pārņemtajā pasaules daļā. Mūsdienās vērojamā dzīves

¹ Sk. Paolo Rosi darbu par zinātnieka un zinātnes tapšanu: *Der Mensch des Barock*. Hrsg. von R. Villari. Frankfurt/M., 1999 (*L'Uomo barocco*. Roma, 1991). Sk. arī: Fleck L. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und vom Denkkollektiv*. Basel, 1935 (Frankfurt/M., 1993).

zinātniskošana¹ ir tās rietumnieciskošana, savukārt ar zinātnei saistītā citu zināšanu formu devalvēšana un degradēšana norāda ne tikai uz rietumnieciskumu, bet arī uz to, ka zinātne principā attiecas uz pieaugušo.

Zinātne ir modernisma projekts, un tam nemaz nav tik sena vēsture. Turklāt šis projekts ir sajūgts ar modernā cilvēka tapšanu, kurai ir dažas vispārīgas iezīmes. Moderno cilvēku raksturo konfrontācija ar paša iedabu, mēģinot rast risinājumu tehniskiem līdzekļiem. Šī procesa otra puse savā ziņā ir attālināšanās, atsvešināšanās no miesiskās pieredzes, intīmās dzīvespasaules, tiek dzīvots ar zināšanām, nevis zināšanās vai zināšanā. Veidojas dzīvesvedums, kurā cilvēks uztver un izprot sevi kā kairināmu un pārkairināmu mašīnu.² Šāda dzīves prakse veidojas higiēnas diskursīvajā praksē, kuras ietvaros tiek izstrādāta arī rases higiēna, kas tiek veidota kā zinātne, savukārt vēršanās pret netīrību, kaitēkļiem un insektiem transformējas vērstībā pret tā visa iemiesojumu, arī pret noteiktā veidā identificējamajiem cilvēkiem. Visuzskatāmāk šī vērstība laikam atveidojas koncentrācijas nometnes laboratoriskajā praksē³, pati nometne jau ir sava veida zinātniska laboratorija. Niče retoriski jautā: "Vai starp meliem un pārliecību vispār ir kāds pretstats?" Parasti tic, ka šāds pretstats pastāv, tomēr Niče to noliedz un norāda: "Es saucu par meliem nevēlēšanos redzēt to, kas ir redzams, nevēlēšanos redzēt tā, kā tas ir redzams: vai tiek melots liecinieku klātbūtnē vai bez lieciniekiem, tam nav nozīmes. Visparastākie meli ir tie, ar ko apmāna paši sevi; citu apmānīšana ir relatīvi rets gadījums."⁴

Diskursīvās prakses ietvarā indivīdi iemācās redzēt un saprast noteiktā veidā, šādi veidojas dzīves iemaņas, no kurām nemaz nav tik viegli atsvabināties. Taču rezultāts ir tāds, ka netiek redzēts acīmredzamais; redzamais tiek producēts, un tas atveidojas indivīdu dzīvesvedumā. Marks Fero⁵ parāda, kā dažādās zemēs bērniem tiek iestāstīta un iemācīta atšķirīga vēsture. Viņš aplūko arī "balto" vēsturi, kurai raksturīgi tādi stereotipi kā ticība progresam, cieņa pret kārtību un likumiem, nacionālā vienotība, demokrātija, industriālās ekonomikas uzsvēršana u. tml. Šie stereotipi var izpausties arī kontrvēsturē, taču nereti šāda vēsture ir veidota pēc pavisam citiem principiem, uzsverot kaut ko citu vai pilnīgi pretējo. Moderno cilvēku

¹ Sk.: **Sarasin Ph., Tanner J.** (Hrsg.) *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt/M., 1998.

² Sk.: **Sarasin Ph.** *Reizbare Maschinen.* Frankfurt/M., 2001.

³ Sk.: **Mitscherlich A., Mielke F.** *Medizin ohne Menschlichkeit.* Ulm, 1960. Zinātnes tapināšana Gulagā joprojām gan vēl ir mazizpētīts temats, sk., piemēram: **Кокурин А.** Особое техническое бюро НКВД СССР//*Исторический архив.* 1999. № 1. С. 85–99.

⁴ **Niče F.** *Antikrists.* Rīga, 1996. 90. lpp. A. Kluiņa tulks.

⁵ **Ferro M.** *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier.* Paris, 1986.

raksturo arī divdzimumības iestrāde, nodrošinot problemātiskumu attiecībās starp dzimumiem un sevi pašu, jo tā sakņojas sadomātā bioloģijā. Modernisms ir sajūgts ar emancipāciju, kas lielākoties ir atbrīvošanās no sevis paša un jaunu konstrukciju pieņemšana. Emancipēšanās ietver vai nu bioloģisku identificēšanos, vai identificēšanos, kuru raksturo progresiska attīstība un sasniegumu loģika un kura principā attiecas uz veselu pieaugušo. Šī identificēšanās ietver normalizāciju, nodrošinot problemātiskumu attiecībās ar neveselajiem, bērniem un svešajiem, proti, nebaltajiem. Šie procesi ir pamatā politikai, ko patlaban jau nepamatoti dēvē par eiropocentrisku, jo ne jau Eiropa tagad ir galvenā šādas politikas īstenošana.

Kolīdz mūsdienās tiek pieminēta politika, tā lielākoties tūdaļ pat rodas aizdomas par meliem un negodīgumu. Niče pat atzīmē, ka "partijas cilvēks nepieciešami kļūst par meli"¹. Iespējams, ka tā arī ir, proti, runa ir par pašapmāna pārņemtu cilvēku, kurš melus neuzskata par meliem un sava melīguma dēļ nav pat nožēlas cienīgs. Tomēr bez šādas politikas pastāv arī paša indivīda apzināta vai neapzināta politika, paša eksistences politika, kuru var veidot bez šāda melīguma. Turklāt varbūt ar tā saukto politiku nemaz nav tik slikti? Politikā ierasts atsaukties uz praksi, taču jau Kants ir atzīmējis, ka ne "jebkura darbošanās"² ir prakse. Tāpēc politikā atsaukšanās uz praksi bieži vien ir atsaukšanās uz darbošanos. Šī darbošanās iekļaujas noteiktā dzīvesvedumā, diskursīvā praksē, kurā iekļaujas arī samelstais. Indivīds pastāv melojumā un nesniedz par to norēķinu, gluži pretēji, viņš veic procedūras, lai atbilstu samelstajam. Šādi, piemēram, kļūst iespējamas tādas parādības kā personība un kolektīvs. Latvijā savulaik kolektīvs ir kaut kas nezināms, "kolektīvs" nav pat svešvārds. Tiek lietots vārds "kolektīvi" (t.i., kopīgi), pazīstams ir arī "kolektīvisms", proti, "mācība, pēc kuras zeme un ražošanas līdzekļi nāk sabiedrības rokās"³, t.i., marksisms resp. komunisms. Nav pazīstama arī personība, kaut arī tiek

¹ **Niče F.** *Antikrists*. Rīga, 1996. 90. lpp.

² **Kants I.** *Kas ir apgaismība?* Rīga, [2005]. 63. lpp.

³ *Svešvārdu vārdnīca*. Rīga, 1912. 174. lpp. Par personu – 284. lpp. Viesturs Reņģe, aplūkojot Rietumos izstrādātās psiholoģijas problemātiku, kolektīva psiholoģiju pat nepiemin (sk.: **Reņģe V.** *Sociālā psiholoģija*. Rīga, 2002). Savukārt citviet pastāv ne tikai kolektīva psiholoģija, bet arī personības psiholoģija. Par personībām tiek runāts vietā un nevietā, aizmirstot, kādas procedūras ir veiktas, lai indivīdu padarītu par personību, t.i., noteiktā veidā konstruētu indivīdu. Minēšu tikai divus piemērus bezjēdzīgai "personības" lietošanai. "Īpaša vērība jāpievērš t. s. defekta simptomiem – personības izmaiņām – un to attīstības gaitai." (*Psihiatrija ārstiem nepsihietriem*. Rīga, 1985. 11. lpp.) "Traktātu viņš ir sarakstījis vēstules formā, kas adresēta Postūmijam Terenciānam, kura personība arī ir pagātnes miglā tīta." (**Longīns.** *Par cildeno*. Rīga, 2003. 60. lpp.) Par personības un kolektīva tapšanu un funkcionēšanu sk.: **Хархордин О.** *Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности*. Санкт-Петербург, 2002.

izmantoti tādi vārdi kā – persona, personāls, personifikācija u. tml. Tā ka melš ne tikai partijnieki un politikāņi – melošanas funkcionāri.

Varbūt patiesība ir rodama mākslā? Hēsiods zina vēstīt, ka mūzas viņam ir devušas “dievišķu balsi, lai dziesmās gan nākotni paust, gan pagātni spētu, mūžīgi esošos laimīgos dievus likdams slavēt, pieminēt pašas arvien, gan sākot, gan nobeidzot dziesmu” (**Hes. Theog.** 31–34)¹. Mūzu piekritējiem “valoda salda no lūpām plūst” (97), un arī pašas mūzas ir gana balsīgas – “zeme visapkārt gavilē, tām dziedot, un takti dun soļi” (69–70), “vienbalsis pauzdamas skaņās it visu, kas notiek patlaban, notiks un noticis agrāk” (38–39). Mūzas “ar dziesmām liek ciešanas aizmirst un izkļiedē rūpes” (55), taču par patiesību Hēsiods neko nepauž. Turklāt mūzu piekritējiem, skandiniekiem laikam ir zināmas problēmas, jo mūzas tomēr ir dažādas. Pausanijs zina stāstīt (**Paus.** IX 29, 1–5), ka mūzu kultu pirmie ir iedibinājuši milži, dodot tām arī vārdus – Melēte (“rūpība”), Mnēme (“atmiņa”) un Aoida (“dziesma”). Vēlāk jau tiek daudzīnātas deviņas mūzas – Mnēmossines, proti, Atmiņas, meitas: Kleio (Klīo), Eiterpe, Melpomene, Polihimnija, Talija, Terpsihora, Erato, Kalliope, Urānija. Katra no tām norāda uz saistību ar kādu mākslu vai zinātni; laika gaitā mūzu tēli diferencējas, kļūst par dzejnieku jeb, kā agrāk teica, dziedātāju mītiskajām aizbildnēm, ļaujot dziedāt arī Klīo, vēstures mūzas, un Urānijas, astronomijas mūzas, pielūdzējiem. Pastāv gan arī versija (**Apolod.** I 3, 4; **Strab.** X 3, 19), ka mūzas ir dzemdējušas koribantus, sirēnas – būtnes, kas pievilina un aprij ceļiniekus. Šīs mūzas ir trakojošas, neprātīgas, proti, viņas ir fūrijas, tā ka ar mūzām un to pielūdzējiem laikam ieteicams būt piesardzīgam.

Šo piesardzību ievēro arī savulaik mūzām kalpojušais Platons. Viņa skatījumā dzejdziedis ir iedievišķots, *entheūs*, entuziastisks, *enthūsiasīstīkos*, proti, iedvesmots, iejūsmināts (**Plat. Ion.** 533e, 534c). Dzejnieks gan ir dieva hermeneits un viņā ir dievišķs spēks (534c, 535a, 533d), taču viņš nav pie saprašanas, *ūk emphrones* (534a). Viņš vairs nemīt prātā (*nūs mēketi en autōj enēj*), dievs to ir atņēmis (534c). Mākslas pārņemtais ir ārpus sevis (*eksō sautū*, 535b), ne savā prātā, ne savā varā. Platons norāda, ka tad “dievs velk cilvēku dvēseles” (*theos helkei tēn psychēn tōn anthrōpōn*, 535d), t.i., uzliek savu spēku. Šādi, netieši atsaucoties uz Homēru (**Hom. Od.** 11, 580), Platons gan norāda uz izvarošanu. Vēlāk šī nebūšana pie prāta un sevī tiek pārinterpretēta, un tie, kam “valoda salda no lūpām plūst”, kļūst par patiesības viedētājiem un paudējiem.

Mākslas kulta iezīmējas līdz ar romantismu, māksla tiek dzīvota, dzīvi tiecas pakārtot mākslai, aizsākas vispārēja estetizācija. Jau vācu klasiskajā filosofijā iezīmējas atziņa, ka estetizētajā, mākslā atklājas patiesība.²

¹ Hēsiods. *Teogonija. Darbi un dienas*. Rīga, 1998. Ā. Feldhūna tulk.

² Velšs V. *Estētiskas robežceļi*. Rīga, 2005. 43. lpp. un tālāk.

Māksla tiek pasludināta par vienīgo patieso filosofijas organonu, kaut gan Frīdrihs Šlēgels atzīmē: "Tajā, ko dēvē par mākslas filosofiju, parasti trūkst viens no dieviem: vai nu filosofijas, vai arī mākslas."¹ Tomēr mākslas un filosofijas pielīdzināšanas tendence nostiprinās; Vitgenšteins norāda, ka turpmāk filosofija drīkstētu tikai dzejoj², bet Blohs raksta par nepieciešamo galējās robežas filosofisko lirismu³. Un, akceptējot mākslas un filosofijas samērojamību, filosofi nereti arī nodarbojas ar dzejošanu, delīrisku domdzejošanu, vai tiek pasludināts, ka māksla, skaistums glābs pasauli, u. tml. Pauls Feierābends gan norāda: "Prasībai, ka mākslasdarbs vai zinātnisks uzskats esot patiesi vai atbilstot īstenībai, vai nu vispār nav jēgas, vai arī tā paredz, ka mākslasdarbs vai noteikta teorija tiek pielāgota jau pastāvošam vai vēl tikai izveidojamam cilvēkdarinājumam."⁴ Diez vai pasauli glābs māksla un dzejošana, varbūt to iespēs cilvēki, ja vien nāks pie prāta. Savukārt bez mūzas esošā filosofija patiesību var ieraudzīt it visā, arī sīkumos, turklāt tā nav nekāda patiesības pārvaldniece.

Lai aptvertu patiesību, acīmredzot ir vajadzīga ne-patiesība; katrā ziņā Heidegers uzsver, ka "patiesība ir ne-patiesība"⁵. Tāpēc nevar nemelot, taču melot ir nepieciešams lietpratīgi, citādi meli tiešām izvirst par vienkāršu, prastu melšanu. Māksla ir mānīšanās, kuras lietpratīgajā melojumā ir atskāršama patiesība. Arī runāšana ir mānīšanās, iespējams, ka pati valoda ir meli. Būtnes bez valodas laikam nemelo, katrā ziņā melojošu suni vai kaķi var sastapt labi ja pasakās. Taču meli nav tikai valodošana, vismaz par to liecina Heines atziņa: "Kādi meli skūpstos!"⁶ Melot iespēj tikai cilvēks, un tas ļauj teikt, ka iesākumā bija un joprojām ir meli. Jautājums ir tikai par to, cik lielā mērā cilvēks iespēj melot, lai, izmantojot to pašu valodu, paustu patiesību, nevis ļautos prastai mēlnesībai. Melot nav grūti, arī iedomāties, ka nemelo, nav grūti, jo tā ir tikai spēju izmantošana, daudz grūtāk ir neļauties melšanai un prastai melošanai.

Mūsdienų melīgā mēļošana ir saistīta ar korektumu vai tiek iekļauta tajā. Tiesa, šajā korektumā atbalsojas militārisms, uzskats, kurā dzīve tiek izprasta kā cīņa.⁷ Militārisms ir saistīts ar rietumniecisko Ījaba pozīciju "*Militia est vita hominis super terram*", t.i., "Vai cilvēkam zemes virsū nav sīvi jācīnās?" (Īj. 7: 1). Cīņa, karš nepastāv bez mānīšanās, meliem,

¹ Schlegel F. *Werke*. Berlin, 1988. Bd. 1. S. 166.

² Wittgenstein L. *Werkausgabe*. Frankfurt/M., 1984. Bd. 8. S. 483.

³ Safranski R. *Ein Meister aus Deutschland*. Frankfurt/M., 1997. S. 123. Tur arī plašāk par kontekstu.

⁴ Feyerabend P. *Wissenschaft als Kunst*. Frankfurt/M., 1984. S. 40.

⁵ Heidegers M. *Malkasceļi*. Rīga, 1998. 40. lpp. R. Kūļa tulk.

⁶ Heine H. *Buch der Lieder*. Frankfurt/M., 1975. S. 250.

⁷ Sk.: Perniola M. *Militia sine malitia // Klugheitslehre: militia contra malicia*. Berlin, 1995. S. 128–142.

turklāt – pašā ikdienišķākajā, sadzīviskākajā to nozīmē. 17. gadsimtā tiek izveidota formula *militia contra malicia*, proti, cīņa pret ļauno, slikto. Militāris jeb cīnītājs iestājas pret netaisno, novērš ļaunumu. Izzūdot policijai kā pārvaldes tehnikai, miliča lomu pilda policists. Un par policistu kļūst indivīds – cilvēks, valsts vai kāda apvienība. Šajā *militia* sakņojas arī modernais politkorektums jeb *culturally sensitive*, kulturālais jutīgums. *Political correctness* pārstāvji cīnās par sensitivitāti, cenšoties novērst to vārdu un apzīmējumu izmantošanu, kas aizskar noteiktu indivīdu grupas, t.i., principā īsteno sava veida valodas higiēnu. Politkorektums iemieso *militiae sine malitia*, cīņu bez ļaunuma. Politkorektisti piedāvā nostāju, kas atšķiras no tradicionālo kara tehniķu nostājas, proti, centieniem visiem līdzekļiem satriekt pretinieku vai ienaidnieku. Sensitīvisti atsaucas uz upura statusu un satriecamību. Tā ir žēlošanās, norādot uz labi ja vārdos izskaužamo atšķirību un neticot pazemoto vai diskriminēto stāvokļa pārvarēšanai. Tomēr politkorektums ir militanta kustība, kurā tiek īstenots melanholisks karš, izmantojot žēlošanos kā ieroci. Šajā kustībā izpaužas ne tikai ijabiskais, bet arī Jeremijam raksturīgā valodas izpratne. Valoda tiek izprasta kā kaut kas maģisks – žēlabas attālina ļaunumu no upura un liek ļaunumam piemeklēt pašu vajātāju. Vēl spēcīgāk šajā kustībā izpaužas kristietiskā tradīcija, proti, diskursīvā prakse “cīnītājs bez ieročiem”. Tajā tiek izstrādāta spēja izturēt jebkādas vajāšanas un gatavību jebkuru brīdi mesties cīņā, apliecinot savu ticību. Politkorektums ir utopisks “militārisms”, aizmirstot vai izliekoties nemanām, ka pastāv reāla pazemošana, diskriminēšana un nogalināšana. Drīzāk jau *political* un *sexual correctness* ir sava veida mūsdienu galantie meli vai politiskā afonija.

Varbūt meli nemaz nav izskaužami, jo melošana ir cilvēka iedabā? Kristietībā tā kā būtu skaidrs: “Ja sakām, ka mums nav grēka, tad maldinām paši sevi, un patiesība nav mūsos.” (1. Jņ. 1: 8) Bez grēka atzīšanas nav iespējama kristietiska eksistence, bet melošana ir grēks. Tomēr meli nav patiesības pretstats, jo tā īstenojas arī melos. Kants ir teicis, ka meli ir “slinkuma traips cilvēka iedabā”¹. Līdz ar to varbūt svarīgāk ir nevis spriest par meliem un censties tos atmaskot vai apkarot, bet gan pārvarēt sevis paša slinkumu. Turklāt vēl svarīgāk ir tas, ka, pieminot slinkuma traipu, Kants meliem pretstata patiesīgumu – ikviena pienākumu attiecībās ar citiem. Kanta pieminētais patiesīgums ir jau antīkajā pasaulē pazīstamā parrēsija, proti, tieša un atklāta valoda. Mūsdienās piemirstais klasicists, katarses problemātikas aktualizētājs Jakobs Bernaiss savulaik to ir raksturojis šādi: “Praktisks indivīda protests pret atdvēseļotās formās sastingušas, bojāejai nolemtas civilizācijas ciešanām, muļķībām un grēkiem un mēģinājums

¹ Kant I. *Sämtliche Werke*. Leipzig, 1868. Bd. 6. S. 498.

vispārējā katastrofā izglābt indivīda brīvību.”¹ Tāpēc viņa skatījumā arī pastāv *parrhēsīa*, politiska drosme un reliģiska brīvdomība.² Bernaiss parrēsiju saista ar kinismu, un arī Niče atgādina³, ka par lielām lietām esot runājams kiniski. Savukārt Bernaisa brāļameitas vīrs Freids pats runā parrēsiski, bet viņa analītiskajā kūrē cilvēks iemācās būt tiešs un atklāts pats pret sevi.

Parrēsisms raksturo ne tikai kinismu, bet arī epikūrismu. Filodēms saraksta traktātu “*Peri parrhēsias*”, kurā norāda, ka atklātā valoda ir asprātības māksla (*technē stochastikē*), kurai ir gan terapeitisks, dziedniecisks aspekts (fr. 63, 64, 69), gan katarsisks, attīrošs aspekts (fr. 66).⁴ Parrēsija ir saistīta ar ievingrināšanos gudrībā, kurai jābūt publiskai (fr. 87). Parrēsija ir vistiešākajā veidā saistīta ar politiku, jo citādi kļūst par privatīvu un privātu cilvēku, t.i., *idiōtēs*. Taču brīva un atklāta valoda nav nekāda melšana, turklāt vajag zināt isto brīdi (*kairos*), kad runāt skaidru valodu. Ja sabiedrībā nav vietas parrēsismam, ja tiek ierīkotas īpašas vietas, kur drīkst runāt tieši un atklāti, tad pilnīgi nevietā izlikties, ka viss ir kārtībā. Kaut kas nav kārtībā nedz ar sabiedrību, nedz cilvēkiem. Viņi liekuļo sev, izvairās no patiesības, kas tiek rezervatizēta un saistīta ar īpašām tiesībām, kuru īpašniekiem tā arī ir tikai pieejama.

Parrēsijas diskurss aužas cauri visai antīkajai pasaulei, tāpēc nav brīnums, ka tas atveidojas arī agrīnajā kristietībā. 20. gadsimtā to atgādina un cenšas praktizēt Volfgangs Beilners, kurš saka: “Tāpat esmu pārliecināts, ka tas, kas ir labi un taisni man kā kristietim, būtu labi un taisnīgi ikvienam šīs pasaules cilvēkam.”⁵ *Parrhēsīa* ļauj noprast, ka Pēteris un Jānis ir “nemācīti un vienkārši cilvēki” – *anthrōpoi agrammatōi kai idiōtai* (Apd. 4: 13). Tomēr kopumā Jaunajā Derībā parrēsija tiek minēta pietiekami reti, kristietības internacionalizētājs Pāvils to savos vēstījumos lieto tikai 5 reizes.⁶ Parrēsija lielākoties figurē apokrīfos, saistībā ar kristiešu martīrismu

¹ Bernays J. *Lucian und die Kyniker*. Berlin, 1879. S. 25.

² *Ibid.* S. 24, S. 30.

³ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 13. S. 189.

⁴ Philodemus. *Libertate*. Ed. A. Olivieri. Lipsiae, 1914. Tiek uzskatīts, ka šis teksts ir fragments no darba “*Peri ēthōn kai biōn*”. Sk.: Gigante M. *Filodemo sulla libertà di parola // Gigante M. Ricerche filodemeae*. Napoli, 1983. P. 55–113; Dorandi T. *Filodemo storico del pensiero antico // Aufstieg und Niedergang der rōmischen Welt*. Berlin, 1990. Bd. II. 36, 4. S. 2407–2423; *Die Philosophie der Antike*. Hrsg. von H. Flashar. Basel, 1994. Bd. 4/1. S. 289–362.

⁵ Beilner W. *ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Ein neutestamentliches Wortfeld mit aktuellen Implikationen*. Salzburg, 1979. S. 49. Par paša praksi – S. 73. Šajā rektora runā V. Beilners arī norāda uz universitāti kā parrēsijas, tiesa, kristietiskās, vietu. Diemžēl man palika nepieejams Džuzepes Skarpata darbs: Scarpata G. *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (1964). Brescia, 2001.

⁶ Beilners saskaita 31 substantīvu un 9 verbus (Beilner W. *Op. cit.* S. 6), viņš arī norāda uz pārsteidzošo parrēsijas trūkumu Pāvila tekstos (*Ibid.* S. 8). Par jomām, kur visbiežāk tiek praktizēta parrēsija, – S. 48.

un lūgšanās. Kristieši ir parrēsiski attiecībās ar citiem, bet vēlāk šī tiešā un atklātā valoda tiek pieprasīta attiecībās ar konfesoru. Turklāt kristietiskajā parrēsijā parādās jauna, no pārējās antīkās parrēsijas atšķirīga iezīme. Pāvils norāda, ka kristieši ir parrēsiski tāpēc, ka viņiem ir cerība (2. Kor. 3: 12). Šī cerība ir sajūgta ar kristietisko patiesību, kas ir atklāsmes, proti, apokalipses patiesība.

Parrēsismam ir veltīts mūsdienu parrēsista Mišela Fuko 1983. gada seminārs Bērklīja Universitātē, viņš arī nodrošina parrēsijas popularitāti.¹ Parrēsijas apzīmējumu acīmredzot ievieš Eurīpids, saistot to ar politiku un izspēlējot to cilvēku un dievu attiecību kontekstā. Parrēsija kļūst par noturīgu pārdomu priekšmetu un rīcības veidu. Parrēsija ir sajūgta ar atklātību, t.i., runātājs neliekuļoti izsaka savas domas, teiktais ir arī viņa rīcība. Sakot patiesību, tā arī tiek uzturēta, un par to liecina runātāja ētiskums, morālā stāja vai seja. Patiesība netiek sludināta vai vēstīta, tā tiek uzturēta un apliecināta. Tiešai un atklātai valodai ir vajadzīga drosme, t.i., parrēsija vienmēr ir saistīta ar bīstamību, galējā situācijā ar draudiem paša dzīvībai. Parrēsija nav patiesības klāstīšana, tā ir kritika, iekļaujot tajā arī sevi. Turklāt parrēsija vienmēr ir brīvprātīgs akts, tā ir brīva cilvēka akts, kas viņu atšķir no verga, lišķa vai iztapīga muldoņas. Parrēsija jo īpaši kļūst svarīga laikā, kad, Aristofana vārdiem runājot, valstī valda nelieši (**Aristoph. Ecc1.173–176**), taču tā ir vajadzīga arī valstī ar labiem likumiem (**Plat. Legg. 835c**).

Sacensībā ar Eurīpidu parrēsiju aplūko arī Platons. Šajā ziņā svarīgs ir viņa nelielais darbs "Lahēts", kur parrēsija figurē veselas 5 reizes.² Tradicionāli šā darba virsraksts ir "Par drosmi", taču šīs aporētiskās sarunas atainojums ir veltīts nokļūšanai labbūtībā un parrēsijas saistībai ar pašrūpi. Platons parrēsiju sajūdz ar dzīvi un parāda tās dzīvo iemiesojumu, proti, Sokratu, kas tiecas uzvedināt uz noteiktu dzīves režīmu. Parrēsiju praktizē arī "otrais Sokrats"³, proti, Epiktēts, kas vedina nebūt trakam, t.i., nesekot parādībām (**Epict. Diss. I 28, 33**), un pareizi izmantot priekšstatus (I 1, 7). Acīmredzot tas ir ne mazāk svarīgi arī mūsdienās, kad, "valodai saldi plūstot no lūpām", tiek sludinātas dažādas patiesības un politkorekti muldēts.

¹ Sk.: **Flynn Th. R.** Foucault as Parrhesiast. His Last Course at the Collège de France // *The Final Foucault*. Ed. by **J. Bernauer, D. Rasmussen**. Cambridge, 1988. P. 102–118. Fuko tekstu sk.: **Foucault M.** *Diskurs und Wahrheit*. Berlin, 1996.

² **Plat. Lach.** 178a; 179c; 186d; 189a; 196b. Fuko norāda (**Foucault M. Op. cit.** S. 91), ka tikai 3 reizes.

³ Epiktēts ir otrs jeb jaunais Sokrats "jaunajam Ksenofontam", proti, Arriānam (*Cyneg.* 1, 7; 16; *Alan. 22; Peripl.* 12, 5), kurš arī apkopo viņa diatribas Epiktēta spriešanas un parrēsijas dēļ (**Epict. Diss.** I. 2–3).

Smieklīgā patiesība

Nopietnības un jēdzienu, sistēmu nopietnības geto nokļuvušā filosofija ir kļuvusi par apsmieklu pati sev. Tai raksturīgā apteoretizēšanās, siloģistiski strukturētais diskurss un analītiski filosofiskā izteicienu pārgremošana un atgremošana patiesībā laikiem ir tikai filosofijas grēmas, kurās grūti nojaušama patiesība. Filosofija savā nopietnībā laikiem ir kļuvusi nenopietna, tajā tiek tērgāts par patiesību, aizmirstot, ka to ir nepieciešams arī īstenot. Vēl Senekam ir zināms, ka filosofija “māca rīkoties, nevis runāt” (**Sen. Epist.** 20, 2)¹, ka filozofs ir “nevis patiesības skolotājs, bet apliecinātājs” (20, 9) – *non praeceptor veri, sed testis est*. Tāpēc “dvēsele jāuzmodina no miega un jāuzpurina” (20, 13), un uzpurināt to var kinisms.

Tiesa, kinismam nav veicies. To vai nu vispār noklusē², vai atstāj filologu pārziņā. Kinisma recepcijā dominē divi varianti. Vienu no tiem pauž Hēgelis: “Par to nekas īpašs nav atzīmējams.”³ Viņš aizsāk to recepcijas variantu, ko daudz pamatīgāk izstrādā hēgelietis Cellers, kam filosofija ir jēdzienu attīstības vēsture, taču kiniķu darbu pārpalikumos to ir visai pagrūti atrast. “Visi modernie kinisma vispārējie izklāsti, kaut arī samazināti un pielāgoti mainītiem skatpunktiem, aizvien vēl pārtiek no abām nodaļām, ko Eduards Cellers veltījis kiniķiem savā materiāla pārpilnībā līdz šim vēl neaizstājamajā monumentālajā darbā.”⁴ Otru recepcijas variantu raksturo centieni saskatīt kinismā materiālismu, antīko komunismu u. tml.⁵ Arī šī recepcija aizsākas 19. gadsimtā un aizvien vēl liek sevi manīt.

Kinisma filosofiskās tiesības cenšas atgūt Heinrihs Nīhuess-Prēbstings, norādot, ka “kinisms tiek padzīts no filosofijas, ja tam ķeras klāt jēdzienu stingrībā, ja ar to apietas ar terminoloģiskā spiedīguma audzināšanas žaģariem”⁶. Peters Sloterdajks ar savu žurnālistisko “Ciniskā prāta kritiku” gan parūpējas par kinisma popularitāti, taču atzīst, ka kinisms “sākas kā plebejisks individuālisms”⁷, tādējādi atkārtojot jau ierasto recepciju. Kinisms

¹ Sk.: **Seneka L. A.** *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. Rīga, 1996. Ā. Feldhūna tulks.

² Klasisks piemērs ir Mihaela Hauzkellera darbs (**Haukeller M.** *Die antike Ethik*. München, 1997), kurā kinisms, tajā izkoptā ētika vispār netiek pieminēta.

³ **Hegel G. W. F.** *Werke*. Frankfurt/M., 1986. Bd. 18. S. 551.

⁴ **Billerbeck M.** (Hrsg.) *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam, 1991. S. 1. Sk.: **Zeller E.** *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. (Tübingen, 1844–1852. 5 Bde.) Darmstadt, 1963. Bd. 2, 1. S. 280–336; Bd. 3, 1. S. 791–803.

⁵ **Goetling C. W.** *Diogenes der Cyniker oder Die Philosophie des griechischen Proletariats // Goetling C. W. Abhandlungen aus dem classischen Altertum*. Halle, 1851. Bd. 1. S. 251–277. Sal.: **Нахов И. М.** *Киническая литература*. Москва, 1981; **Он же.** *Философия киников*. Москва, 1982.

⁶ **Niehues-Pröbsting H.** *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (1979). Frankfurt/M., 1988. S. 8.

⁷ **Sloterdijk P.** *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/M., 1983. Bd. 2. S. 400.

tiek pielīdzināts cinismam, jau Dions Hrīsostoms kīniķi Diogenu nosauc par cilvēkdzimitas bastardu (**Dion Chrys.** 32, 9), tādējādi it kā svētot kīniķu tekstu iznīcināšanu. Kas ir kinisms? Kas ir šī “suņu filosofija”, ko iemanās sunīt visneiedomājamākos veidos? Kīniķi uzskatāmi demonstrē, ka filosofija izpaužas tekstā, bet nav reducējama uz tekstu, tekstualitāti. Teksta tekstūra ir sava veida lamatas, kurās iekrīt, ja filosofiju reducē uz tekstualitāti, žonglēšanu ar terminiem un jēdzienu vivisekciju. Tas, ka kīniķu tekstuālais korpuss lielā mērā ir iznīcināts, principā nedz apgrūtina, nedz atvieglina “kiniskā” teksta saprašanu. Savukārt tā rekonstrukcija vienmēr ir konstrukcija, rekonstruēšana vienmēr ir saistīta ar jauna nostāsta rašanos. Diogens savā ziņā ir figūra, kas dažādi transfigurējas vēsturē.¹

Kīniķi, šie suņi, antīkās pasaules nomadi, ir klimtuši apkārt, neko jēdzīgu, t.i., sabiedriski derīgu nav darījuši, toties ņirgājušies par sabiedrībā pastāvošajām normām, vērtībām un tikumiem. Turklāt ne tikai ņirgājušies, bet arī pārkāpuši; viņiem neesot nekā svēta – nedz tautas, nedz tēvzemes, nedz valsts. Kīniķi esot cīniķu priekšteči jeb antīkās pasaules cīniķi. Tā gan ir vistīrākā izdoma, lai neteiktu – cinisks spriedums. Kinismam nav nekāda sakara ar cinismu, var pat teikt, ka kinisma trūkums rada cinismu. Var gan iebilst, ka nosaukums “cinisms” ir radies no vārda “kinisms”; tā ir vēra ņemama iebilde, taču precīzāk būtu – “cinisms” ir saistīts ar “kinismu” valodas prakses aspektā. Starp cinismu un kinismu pastāv būtiska atšķirība: kinisms ir ētika, principiālas stājas izkopšana un rīcība, turpretim cinisms ir bezprincipialitāte, ko nereti papildina ar dažāda veida moralizēšanu. Cinisms ir vienaldzīga attieksme pret dzīvi, novērotāja pozas ieņemšana, smīkņīgā pārākumā nolūkojoties uz pasaulē notiekošo, turpretim kinisms ir aktīva iesaistīšanās dzīvē, proti, dzīvas dzīves dzīvošana. Kinisms ir skaudrs norēķins par pasauli un sevi, turpretim cinisms ir nerēķināšanās ar citiem, galu galā pārvēršoties vienaldzībā arī pašam pret sevi. Cinisms raksturo stulbeņu un nevēgu dzīves pozīciju, ja vien to var saukt par pozīciju.

Kas tad ir kinisms? Sev raksturīgā veidā precīzi to ir formulējis Hēgelis. Viņam kinisms ir “dzīvesveids”, tiesa, tas neko labu neliecina, jo tas ir iznīcinošs spriedums – kinisms nav radījis “sistēmu”, “zinātni”.² Filosofijai ir jābūt teorētiskai, jēdzieniskai, proti, jēdzienu vai vārdu pašemanācijai. Tai nav nekāda vai gandrīz nekāda sakara ar dzīvi, katrā ziņā ne jau nu ar paša dižprātīgā filosofa dzīvi. Tā rodas teoretizējoši domas giganti, kas

¹ Sk.: **Largier N.** *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Mit einem Essay zur Figur des Diogenes zwischen Kynismus, Narrentum und postmoderner Kritik.* Tübingen, 1997.

² **Hegel G. W. F.** *Op. cit.* S. 551. Jau Lāertas Diogens norāda, ka kinisms ir nevis vienkārši dzīve, bet gan filosofija, kuras centrā ir ētika (**Diog. Laert.** VI, 103).

dzīvē nereti nespēj izpildīt pat pigmeju uzdevumus. Līdz ar to filosofiskās prātošanas atlēti pārvēršas sadzīves punduros, ko paši, protams, negrib un laikam arī nespēj atzīt. Kīniķi nenododas teoretizēšanas kultam, taču tas nenozīmē, ka viņi neveido teoriju vai, pareizāk sakot, teorijas. Tomēr teorija viņiem nav abstrakcija, tā ļauj īstenot, kā atzīmē Hēgelis, savu dzīvesveidu. Kinisms ir “dzīves forma”¹, filosofiski dzīvota dzīve, tās reprezentatīvākais pārstāvis Diogens “dzīvoja savas domas un domāja savu dzīvi”². Kinisms ir brīvības askēze – ievingrināšanās “spējā” būt brīvam, turklāt tā ir publiska, atklāta ievingrināšanās brīvībā un tās īstenošana. Vienlaikus kinisms ir dzīves izlūkošana un izbaudīšana, tā ir sevis pārbaudīšana, bez žēlastības atmetot neīsto. Kinisms ir dzīves transformēšana, taču kīniķis nevis pārveido citus, bet gan veido pats sevi. Kinisms ir visīsākais, visvieglākais ceļš (**Diog. Laert.** VI, 71) uz brīvību un eudaimoniju, dzīvi “labā garā”, jo ir vajadzīgs tikai prāts vai cilpa (**Diog. Laert.** VI, 24). Kinisms ir skaudrs, tā nav nekāda jēdzienu vai spriedumu ziņjāšana. Visuzskatāmāk acīmredzot to apliecina Diogens, kaut gan dažkārt viņu nemaz neuzskata par kīniķi.³ Tomēr šis “neprātīgais Sokrats” – *Sōkratēs mainomenos* (**Diog. Laert.** VI, 54), kā teicis Platons vai kāds viņa vietā, laikam visvieglāk ļauj aptvert kinismu.

Kīniķis ir ķeceris, herētiķis, t.i., hairētiķis, kas ļauj kļūt par “mākslinieku, grandioza stila režisoru”⁴. Viņš praktizē *hairesis*, proti, izdara izvēli. Kas ir šī izvēle – *hairesis*, ko viņš izvēlas? Tā ir sevis paša izvēle, sevis kā brīva cilvēka izvēle. Turklāt tā ir fundamentāla izvēle, jo brīvs var būt tikai tad, ja īsteno noteiktus aktus; tā nav izvēle “starp” vai izvēlēšanās “no”. Šī izvēle nosaka sevis pašradīšanu un pašuzturēšanu, proti, paša dzīves īstenošanu noteiktā veidā, par kuru Montēns teiktu⁵, ka tā ir pati fundamentālākā un lieliskākā lieta. Tā ir arī savas, savējās filosofijas izvēle, kas nosaka kīniķa vērtēšanu pret skolmeistarīgo filosofiju. Vispār jau, lai iesavinātu filosofiju, ir vajadzīga “jauna tāfele”, t.i., prāts (**Diog. Laert.** VI, 3; tiek apspēlēti: *kainū*, jauns un *kai nū*, un prāts). Turklāt paša filosofijas izvēle nav izvēlēšanās, dodot priekšroku kādai filosofijai, drīzāk jau pati filosofija izvēl cilvēku,

¹ **Rudberg G.** Zur Diogenes-Tradition // *Symbolae Osloenses*. 14. 1935. S. 22–43. Citēts pēc: **Billerbeck M.** *Op. cit.* S. 107.

² **Onfray M.** *Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung subversiven Denkens bei den Kynikern.* Frankfurt/M., 1991. S. 57 (*Cynismes. Portrait du philosophe en chien.* Paris, 1990). Sal.: “Filosofija ir nevis teorija par dzīvi, bet gan dzīves gudrība pasaulē.” (**Largier N.** *Diogenes der Kyniker.* Tübingen, 1997. S. 364.)

³ Sk.: **Goulet-Cazé M.-O., Goulet R.** (Dir.) *Le cynisme Ancien et ses prolongements.* Paris, 1993.

⁴ **Onfray M.** *Op. cit.* S. 33.

⁵ **Montaigne M. de.** *Essais.* Paris, 1995. T. 3. P. 406 (III, 13).

paredzot noteiktu aktu īstenošanu. Šī izvēle ir citas dzīves, nevis jezgainas dzīvošanas izvēle.

Šo citu dzīvi raksturo suns. Apzīmējums "kiniķis" ir darināts no vārda *kyōn*, suns. Par kinisma aizsācēju uzskatītais Antistens ir *haplokyōn*, vienkārši suns (**Diog. Laert.** VI, 13). Suņi ir dažādi, taču ir jāņem vērā mediterānās – kā antīkās, tā lielā mērā arī mūsdienu – pasaules īpatnība. Suns raksturo citu dzīvi, tas dzīvo uz ielas, savā vaļā. Suns nav mājdzīvnieks, pieradināts kustonis, suns ir āra būtne. Tas klimst apkārt, tam pašam jā rūpējas par sevi, jo ikviens tam var iespert, katrs, kam nav slinkuma, var to iekautīt. Sunim ir jāprot pastāvēt par sevi, tas spēj ne tikai luncināt asti, bet arī atņirgt zobus vai iekost, sevi aizstāvēt. Suns ir nomadiska būtne, kas mūždien izcīna savu eksistenci. Taču šī izcīnīšana nav citu un citādā iznīcināšana, suns nav plēsējkartas dzīvnieks. Šī izcīnīšana ir cīņa par sevi – sevis paša aizstāvēšana un aizsargāšana, nevis uzbrukšana. Šis aspekts ir saistīts ar otro nostāstu par apzīmējuma "kinisms" rašanos. Kinisma eventuālais ciltstēvs, Sokrata skolnieks Antistens esot mācījis nepilntiesīgajiem atēniešiem paredzētajā Kinosarga gimnasijā. Šī vingrotava ir veltīta Hēraklam, antīkās pasaules nomadam un varonim. Arī Hērakls klimst pa pasauli un izcīna uzvaru pēc uzvaras, piemēram, izmēž Augeja stallus, t.i., tiek vaļā no mēsliem. Hērakla klaidonības motīvs ir saistīts ar vēl vienu antīkās pasaules "klaidoni", proti, Odiseju, kas vienlaikus ir pilsētgrāvējs. Odisejs ir grāvējs, antīkās pasaules "vesera filosofijas" pārstāvis, nevis graušanas un grautiņu speciālists. Kā Hērakls, tā Odisejs ir iecienīts tēls kiniķu nostāstos.

Arī kiniķis ir "klaidonis" un grāvējs. Viņš grauj vispārpieņemtos tikumus, jo līdzīgi sunim ir bezkaunīgs – *anaideia*. Taču šis bezkaunīgums nenozīmē, ka kiniķis dzīvo bez kauna, drīzāk jau viņu raksturo bezkaunīgums, t.i., gudra kaunēšanās. Jau Dēmokrits runā par *aidōs*, kurā kaunēšanās no sevis ir sajūgta ar pašcieņu. Tieši kiniķi raksturo kauns, kaunēšanās. Diogenu sunī par suni, jo viņš pretēji pieņemtajiem tikumiem atļaujas agorā publiski notiesāt savu maltīti. Tikumīgie viņu notiesā par bezkaunīgu. Diogens gan bilst, ka paši sunītāji līdzinās suņiem, jo sapulcējušies, lai noskatītos maltītes ieturēšanā. Diogenam kā sunim tiek pamests kauls, un viņš līdzīgi sunim promejot paceļ kāju un aplaka nomesto ēdmaņu. Kas ir bezkaunīgs – Diogens vai sunītāji un kaulu metēji? Šajā pasāžā ir ietverta arī valodiska bezkaunība. Diogens līdzīgi sunim aplaka nomesto kaulu. Bet vai tad suns kaut ko aplaka? Nereti var dzirdēt, ka suns ir kaut ko apmīzis. Piekļājīgiem un tikumīgiem cilvēkiem gan tā neklājas runāt. Turklāt, ja kaut kas tiek atmests, jābūt taču pateicīgam. Pie tam cilvēki jau nemīž un nedarīš, viņi "kārto dabiskās vajadzības". Savukārt, ja kāds "čurā uz galvas", var teikt, ka debesu lietutiņš sijā, bet, ja uzdirš, labāk nelikties manām vai teikt, ka dirsējs, pardon! – bezkauna, gan ir nepieklājīgs cilvēks. Atmešanu

un visas tās nepieklājīgās izdarības taču vajag kārtot kulturāli, to visu vajag iekļaut kulturālā kārtībā.

Diogens arī pats sevi dēvē par suni, turklāt viņš sevi sauc par gudru suni (**Diog. Laert.** VI, 33). Gudrs suns zina, kā rīkoties. Turklāt viņš ir debesu suns. Seno grieķu debesīs arī ir suns, proti, Sīriuss – *ūranios kyōn*. Taču Diogens savu “ūranisko” izcelsmi pierāda citādi, viņš ir dievadītais (**Diog. Laert.** VI, 77), proti, *Dio-genēs*. Tiesa, dievadības dievdotību nereti saprot kā kaut ko tādu, kas ir pasists gaisā jeb, izsakoties citiem vārdiem, dievadots pajoliņš. Taču Diogens nepavisam nav pajoliņš, kas izspēlē jokus vai tikai ākstās. Suns kopumā ir pejoratīvs apzīmējums, ko laikam nespēj mazināt arī kristiešu Dieva suņi, t.i., dominikāņi, kurus gan drīzāk var uzskatīt par sargsuņiem. Savukārt Eliass Kaneti uzsver, ka īsts dzejnieks vai rakstnieks “ir sava laika suns”¹. Viņš uzsver, ka ir svarīgi, lai būtu “pasaule, ko pats esi iz-ostījis, nolūkojis, iz-klausījis, iz-jutis un iz-domājis”. Suņa simboliku izmanto arī Rainers Marija Rilke, rakstīdams par Sezana pašportretu: “Un to, cik liels un nepiekukuļojams bija šī viņa skatiņa lietišķums, gandrīz vai aizkustinoši apstiprina tas, ka pats sev (..) atkātoja ar tik pazemīgu objektivitāti, ar tāda lietišķi ieinteresēta suņa ticību, kurš lūkojas spogulī un domā: tur ir vēl viens suns.”² Arī Francs Kafka uzraksta eseju “Kāda suņa pētījumi”. Taču Diogens izspēlē savu sunīgumu, nevis raksta par suņiem.

Gudram sunim ir jābūt modram un vēriģam, pretējā gadījumā viņš ir tikai dzīvs izbāznis. Modrība (*phrūrētikon*) ļauj stāvēt sardzē (*phrūrein*). Un šī modrība paredz labu ožu – draudošais un nevēlamais ir jāmana jau pa gabalu, bezsamaņā nedz ko mana, nedz arī ir pie maņas, proti, prāta. Tas attiecas gan uz paša, gan sabiedrības dzīvi. Oža ļauj ne tikai manīt, bet arī izošņāt, tāpēc kiniķi nereti tiek dēvēti par ošņām, okšķeriem. Taču ožai principā ir cita nozīme, tā raksturo spēju diagnosticēt, proti, atšķirt – *diakrīnein*. Šī spēja atšķirt (*diakritikon*) ļauj spriest, vērtēt, būt kritiskam (*kritikos*) – un tas jau ir pavisam nepieklājīgi un netikumīgi, jo šādi daudzina tajā tikumībā var pamanīt apvārdoto netikumību, kulturālo stulbumu. Modrība, vēriba nozīmē sensibilitātes izkopšanu, kas, piemēram, var izpausties tolerances uzturēšanā, t.i., nevis runāšanā par toleranci, bet tolerantā būšanā pret citiem un sevi. Atšķirtspējas nozīmi var apliecināt arī eksperimentāli. Ja vardi iemet karstā ūdenī, tā cenšas no tā izkļūt. Taču, ja vardi ieliek ūdenī, ko pakāpeniski uzkaršē, tā mierīgi uzvārās. Diogena suniskums ir vērst pret šādu pašizvārīšanos un uzvārīšanos, lai gan kādu laiku, protams, var būt patīkami staipīties ūdenī, kas kļūst siltāks. Varde nedomā, ka tas var

¹ **Canetti E.** *Das Gewissen der Worte*. Frankfurt/M., 1992. S. 13. Nākamais citāts – S. 52. Arī Kaneti uzvārda pamatā ir *cane* daudzskaitļa deminutīvs *canetti* (suniši).

² **Rilke R. M.** *Briefe*. Wiesbaden, 1950. Bd. 1. S. 220.

klūt karsts, un, ja arī domā, tad nespēj to diagnosticēt, manīt, viņa kustas kā nemaņā.

Kinisms nepiedāvā izstrādātu jēdzienu sistēmu, ko atliktu tikai pieņemt vai noraidīt. Tāpēc arī nemaņas radījumiem šāda filosofija nav derīga, jo to nevar vienkārši iegaumēt vai cietpaurīgi skandēt kā burvju formulu. Filosofija principā paredz pavisam citu dzīves režīmu, un kiniķi arī ir principiāli. Nostāstos par kiniķiem tiek atstāstītas nevis viņu mācības, bet gan joki, jokaini atgadījumi. Var pat teikt, ka kiniķi ir nevis teoretizēšanas speciālisti un terminoloģijas žonglieri, bet gan jokdari, artistiski valodas izmantotāji. Tiesa, viņu jokainība ir savdabīga. Kas tad ir šis “joks” – *chreia* (izmantojums)? *Chreia* ir aforistisks, t.i., diagnosticējošs, izteiciens, asprātīga atziņa, kas sajūgta ar darbību. Kiniķi jokoja nopietni, viņu rīcībā ietvertās atziņas ir vienlaikus asprātīgas un nopietnas – *spūdogeloin* (*spūdaios* – nopietns, *geloios* – smieklīgs). Tas ir trāpīgs un asprātīgs vārds – *eustochos* (**Diog. Laert.** VI, 74). Un tas nepavisam nenozīmē, ka kiniķim ir “liela mute” (*eustomos*), ka viņš bazarē, kā pauž vārda *eustomos* eifēmiskā nozīme. Kinismā tieši vēršas pret bazarētājiem un mutes bajāriem, tajā vēršas pret liekvārdību, plāpīgumu, vārdu nelietīgu izmantošanu (**Diog. Laert.** VI, 26). Trāpīgums paredz precizitāti un asu prātu, kiniķu asprātība nav jociņi, nevainīga irgāšanās. Viņu “joki” ir eksistenciāli, tā ir skaudra patiesības atklāšana, kurai ir vajadzīgs nevis vienkārši prāts, bet ass prāts, t.i., domājoši kritisks, jūtīgs prāts.

Runājot par tautas vadoni, Diogens neredz neko labāku, kā norādīt uz viņu ar paceltu vidējo pirkstu (**Diog. Laert.** VI, 34). Sunīšanas akts *par excellence*, jo, izsakoties pieklājīgi, šis žests simbolizē fallu, fallisku kustību. Tā ir penetrenta un penetrenējoša atziņa. Bet vai šādi netiek atklāta patiesība par vadoni, lai kādu veidolu viņš arī pieņemtu? Vai patiesībā vadonis ir vairāk vērts par norādi ar paceltu vidējo pirkstu? Diogens atgādina, ka arī žests ir filosofijas valoda un filosofiska rīcība. Šis žests atgādina, ka filosofija ir nevis teoretizējoša vāvuļošana, bet gan akts. Kiniķu filosofija ir akcionāla un agonāla, kā arī provokatīva. Apmeklējot laba cilvēka, un tādu vienmēr ir bijis leģions, skaisto māju, Diogens beigās iesplauj saimniekam sejā, jo neatrod labāku vietu, kur nospļauties (**Diog. Laert.** VI, 32). Tā ir vēršanās pret šķietamību (*para doksa*), tāpēc kiniķis rīkojas paradoksāli. Viņš ir provokatīvs nevis pašas provokācijas dēļ, bet tāpēc, lai izsauktu atbildi. Un šī atbilde nav vienkārši reakcija, ar kādu parasti pagodina kiniķa “pieklājīgo” izturēšanos. Šī rīcība vedina uz patiesību atskāršanu, jo runas “pieklājīgajiem” lielākoties ir nesaprotamas vai viņi izliekas tās nesaprotam. Kiniķi ir nevis nepieklājīgas vārdošanas akcionāri, bet filosofiski provocētāji. Turklāt cūcību var pateikt arī pieklājīgi, taču kinismā nevis izrunājas cūciski, bet runā tieši un atklāti, norādot uz cūcību.

Kiniķu asprātības ir viena no smieklu mākslas sastāvdaļām. Smieklī ir veselīgi¹, taču arī smieties ir jāprot. Smieties par citiem nav īpaši grūti, daudz grūtāk ir pasmieties pašam par sevi. Un pats lielākoties arī ir vienīgais īstais smieklu objekts. Ik pa laikam der pajautāt “Vai tas, ko es daru, nav smieklu vērts?”, kaut arī šāds jautājums ne vienmēr ir patīkams. Cilvēks visai bieži pārvēršas nopietnā dzīvniekā, rīkojas dzīvnieciskā nopietnībā. Taču “tā sauktā dzīvnieciskā nopietnība ir slimības simptoms, turklāt arī izteikums par dzīvniecisko nopietnību ir visai dumjš, jo dzīvnieciskā nopietnība ir cilvēciska īpašība”². Kiniķi ir nopietni, taču, būdami nopietni, neaizmirst smieties. Smieklī ir dažādi, un tas nozīmē, ka jāprot arī dažādi smieties. Katrā ziņā dzīve dzirkstejo smieklos, un gaišos smieklos ievingrinās priecāties par dzīvi. Diogens norāda, ka ikviens saprātīgs cilvēks redz, ka ik diena ir svētki (**Plut. Mor.** 477c). Vienīgi spēcīgs cilvēks smejas, vājais – žēlojas un gaužas. Iespējams, ka smieklī sakņojas atiezienā, taču tie nav pretstatāmi raudāšanai, asarām. Var gadīties, ka smieklū, tīro smieklū kulminācija ir smaidis, turklāt smaidīt nepavisam nenozīmē glaimot vai jokot; smaidā rimti apzinās smieklīgumu – centienu un nopietnības smieklīgumu.

Kiniķis izvēlas citu dzīvi, kļūdamas par citādības atzinēju, kurā varbūt arī tikai īstenojas paša patība. Šī atzišana paredz alegorizēšanu, alegorija nenozīmē neko citu kā pateikt, pavēstīt, atklāt citādi (*allos agoreuein*), turklāt – nevis vienkārši citādi, bet publiski. Jau Sokrats izpelnās sofistā slukto slavu, jo nodarbojas ar atspēkošanu un apvēršanu, galu galā liekot it visam izskatīties citādi. Atspēko un apvērš gan sofistis, gan filosofis, taču šajā norisē pastāv noteikta atšķirība. Viens to dara naudas vai slavas, varas dēļ, bet otrs – patiesības dēļ, viens to iedomājas zinām, otrs apzinās, ka nav tās īpašnieks. Šajā ziņā zīmīgs ir nostāsts par kādu filosofētķārotāju, kas vēlējies mācīties pie Diogena. Filosofis tiek uzskatīts par būtiskā draugu, bet Diogenam būtiskais ir tas, kas nepieciešams dzīvei. Draudzība (*philiā*), kas ietverta arī filosofijas (*philosophiā*) nosaukumā, paredz simbolu, kas norāda uz šo draudzību un to apliecina. Draugam ir jābūt uzticīgam attiecībā pret šo simbolu, citādības zīmi, jo tā ir cita, tā, kas nav klāt un tomēr vienmēr ir klātesošs, zīme. Un Diogens topošajam māceklim kā šādu simbolu piedāvā zivi. Gudrības kārums ir kaunīgs un atsakās no šā simbola, kam jānorāda uz draudzību un draudzīgumu pret dzīvi. Tāpēc Diogens smiedamies var teikt, ka draudzība, arī gudrības draudzība, nav bijusi

¹ Sk.: **Schroeder S.** “*Lachen ist gesund*” – eine volkstümliche und medizinische Binsenwahrheit im Spiegel der Philosophie. Berlin, 2002. Diemžēl Zuzanna Šrēdere neapliūko kinismu.

² **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Frankfurt/M., 2000. S. 207.

pat zivs vērtā (**Diog. Laert.** VI, 36). Zivs (citā variantā – siers) ir vienkāršo ļaužu ēdiens, un tā norāda, ka arī filosofijai ir jābūt vienkāršai. Zivs ir saistīts arī ar kinismā praktizēto pašpietiekamību un eksistenciālo redukciju. Turklāt šajā nostāstā ir ietverts vēl viens apvērsums. Sofisti par mācīšanos ņem samaksu, Sokrats šo procedūru apvērš – viņš neņem naudu, jo principā neko nevar iemācīt. Diogens it kā atspēko Sokratu un apvērš viņa nostāju – viņš maksā par to, ka pie viņa kāds ir gatavs mācīties, turklāt ar zivs palīdzību viņš apvērš arī “naudu”, jo stāsta, ka naudas vietā Diogens piedāvājis izmantot metamos kauliņus (**Athen.** IV, 159). Taču arī viņš neko nevar iemācīt, jo filosofiju nevis iemāca, bet iemācās, ievingrinoties tajā.

Ar zivs simbolu Diogens skaidri un gaiši parāda, kāda ir filosofija. Stāsta, ka ceļu uz to viņam ir norādījusi pele (**Diog. Laert.** VI, 22), kas dzīvojuši vienkāršu un dabisku, t.i., pašpietiekamu dzīvi. Diogens atsakās arī no kausa, jo zēns, lai padzertos, pasmēlis ūdeni sauļā (**Diog. Laert.** VI, 37). Savā ziņā kinisms ir skarbs un skaudrs dzīves stils, reducējot pat uzturu līdz eksistenciālam minimumam. Lai dzīvotu un priecātos, lai priecātos par dzīvi, nav vajadzīga bagātība un greznība. Kiniķis Kratēts izdala savu naudu, bet daļu deponē saviem bērniem, piebilstot, ka, ja viņi kļūs par filosofiem, tā jāizdalot tautai (**Diog. Laert.** VI, 88). Naudas lietās iespējams būt kiniskam, taču nauda ļauj būt arī ciniskam. Kas ir bagātnieki un jaunbagātnieki jeb, izsakoties vienkāršāk, iznirēji? Viņi, protams, ir bagāti – vismaz naudas daudzuma ziņā, taču paši lielākoties nav pat pacelta vidējā pirksta vērti. Lai izkoptu attieksmi pret viņiem, var lieti noderēt Diogena vingrinājums – lūgt žēlastības dāvanu statujai (**Diog. Laert.** VI, 49).

Diogens iestājas par vienkāršību un tiešumu. Jautāts par to, kas ir vis-skaistākais un vislabākais, viņš atbild: *parrhēsiā* – tieša un atklāta valoda (**Diog. Laert.** VI, 69). Parrēsiskums ļauj dzīvot bez bailēm, tas ļauj nebūt vergam, jo verdzība ir bailes (**Diog. Laert.** VI, 75). Verdzība ir pašpaverdzināšanās rezultāts, baiļu diktēta eksistence, brīvs cilvēks, cilvēks, kas iespēj runāt brīvi un atklāti, nespēj būt vergs, jo vergs iemieso noteiktas spējas. Reiz Diogens tiek pārdots verdzībā, ar viņu atgadās tas pats, kas atgadās ar reizēm uz zoba pavilkto Platonu. Taču atšķirībā no šī platpleča Diogens pārdošanas brīdī nodarbojas ar pašreklāmu, viņš piedāvā pircējiem iegādāties sev kungu, tādējādi izsniedzot reklamāciju sadzīviskajai kundzībai. Diogens tiek nopirkts, un viņa īpašnieks patiešām iegūst sev labu kungu. Kinisms ir īpašuma un varas ekspertīze un meistarīga varas praktizēšana.¹

¹ Sk. lielisko Petera Šolca pētījumu par filosofa un politikas attiecībām, kaut arī viņš tajā nav iekļāvis kinismu: **Scholz P.** *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* Stuttgart, 1998.

Zīmīgs ir nostāsts par Maķedonijas Aleksandru, ka viņu palūdž paiet nost no saules. Ne tik literāri, bet daudz patiesāk būtu – palūdž novākt savu ēnu, *aposkotēson* (Diog. Laert. VI, 38).¹ Diogens negrasās dzīvot kāda ēnā, viņš grib dzīvot pats savu dzīvi. Dzīvot ēnā nozīmē dzīvot kā alā. Tādējādi viņa nostāstā atspoguļojas Platona līdzība par alu, kas “bija pilsētas anticipācija”², pilsētas un valsts anticipācija. Var dzīvot “alā”, un var dzīvot – vismaz mēģināt – arī savu dzīvi. Diogens ir izdarījis savu izvēli, viņš negrasās dzīvot nedz vadoņa, nedz arī polisas, t.i., valsts, ēnā. Valstī valda daudznodarbinātība, tajā ļaujas apstulbināšanai un dievišķošanai, bet tas nekādi nav savienojams ar pašpietiekamību. Diogens iestājas par to, ka nepieciešams tikai viens – būt pašam un brīvam. Kad tautu vadonis Aleksandrs tiek dievišķots, t.i., pasludināts par Dionīsu, Diogens vedina godbijīgos cilvēkus uzskatīt viņu par Serapisu. Šis ēģiptiešu dievs pilda to pašu funkciju, ko grieķiem veic Asklēpijs; Diogens vēlas dziedināt slimo sabiedrību, viņš “kļūst par civilizācijas ārstu”³.

Ja jau sabiedrība – cilvēki valstī – ir slima un traka, tad arī jārikojas kā trakam, un Diogens tā arī rīkojas. Turklāt viņš ir bezkaunīgs – onanē un saka, cik labi būtu, ja ar vēdera braucīšanu varētu apmierināt arī izsalkumu (Diog. Laert. VI, 46). Tolaik gan grieķiem Onāns nav pazīstams, taču arī grieķi viņam par godu nodēvēto nodarbošanos neuzskata par ekonomisku, t.i., mājturībā – sevis un nama uzturēšanā – iekļaujamu, pasākumu. Vai nu Diogens tā ir rīkojies, vai arī viņam tikai piemērots izteikums “dīrāt suni”⁴, *kyna anaspān*, proti, onanēt, svarīgāka ir šī akta jēga. Ko īsti nozīmē Diogena akts? Zināmu ieskatu tajā var sniegt onānisma speciālists Vilhelms Štēkels: “Ikviens onānists ir *autotheos*, jo viņš neatzīst nevienu kungu pār savām baudām. Bet vecāki vēlas, lai viņi bērniem paliktu dievi.”⁵ Kinismā gan svarīgāka būtu pašpietiekamība, nevis sevis dievišķošana. Turklāt – vai tad onanēšana ir kaut kas neķītrs? Herberts Markuze, rakstot par atbrīvošanos, norāda: “Nevis kailas sievietes attēls, kas atsedz viņas kaunuma apmatojumu, ir neķītrs, bet gan izbirstēts ģenerālis, kas izstāda apskatei savus agresijas karos iegūtos ordeņus; neķītri ir nevis hipiju rituāli, bet gan augstas baznīcas amatpersonas svinīgi zvēresti, ka miera dēļ ir nepieciešams karš.”⁶ Vai politiskā bazarēšana, novedot cilvēkus līdz dzīvei ar pliku pakaļu, nav lielāka neķītrība? Vai ar vēdera braucīšanu var apmierināt

¹ Nostāsts ir zīmīgs, jo tāda tikšanās nav notikusi; plašāk par šādu nostāstu rašanos un funkcionēšanu sk.: **Niehus-Pröbsting H.** *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus.* Frankfurt/M., 1988.

² **Blumenberg H.** *Höhlenausgänge.* Frankfurt/M., 1996. S. 77.

³ **Onfray M.** *Der Philosoph als Hund.* Frankfurt/M., 1991. S. 32.

⁴ **Hopfner T.** *Das Sexualleben der Griechen und Römer.* Prag, 1938. S. 80.

⁵ **Stekel W.** *Onanie und Homosexualität.* Wien, 1921. S. 135.

⁶ **Marcuse H.** *Versuch über die Befreiung.* Frankfurt/M., 1969. S. 22.

izsalkumu? Vai solījumi, ka drīz būs labāk, ka piemetīs kādu grasi iztikšanai, patiesībā nav vistīrākā “suņa dīrāšana”? Ticamāk, ka onanē nevis Diogens, bet gan šādi solītāji, pasaules politikas taisītāji, kas prot vien pietaisīt. Var uzņemties par tautas tribūnu, runājot tautas vārdā, vai pievērsties biznesam, lai veicinātu labklājību, taču patiesībā cēlo nodomu un nesavtīgo interešu vadīto cilvēkēli var vadīt orālā vai anālā fiksācija. Var kļūt par vadoni, jo šādi var stāties aizstājdzimumattiecībās ar tautu vai iedomāto kopumu. Kas patiesībā ir neķītrs – šāda darbošanās vai tās uzrādīšana?

Apvēršana ir saistīta arī ar naudas viltošanu – noturīgu kinisma raksturojumu. Kīniķi viltojot naudu, šie bezkaunās viltojot monētas, viņiem raksturīgs *paracharattein to nomisma*. Kaut gan nauda principā ir viltojums, tā paredz “pārlikšanu citās vērtībās”¹ un maiņu, kurā izmaina pats sevi. *Nomisma* ir tas, kam ir nozīme vai vērtība, proti, monēta vai tikums. Kas ir šī kīniķu *falsify the currency*? Vai viņi falsificē, pārkaļ monētas? Nostāstos tā tas arī tiek stāstīts, turklāt viņi vēl pārkaļ tikumus. *Nomisma* ir tas, kas ir apgrozībā, turklāt šī “monētārā vienība” ir saistīta ar *nomos*, proti, noteikumu, kuru parasti uzdod par likumu. Taču noteikumi ir maināmi, dažkārt tos vienkārši ir nepieciešams mainīt. Un kīniķi to arī dara, tāpēc arī rodas nostāsti par naudas viltošanu un tikumu pārkaļšanu. Taču kīniķi pārvērtē apgrozībā esošo morālo valūtu un, “pārkaļot monētas”, atjauno to patieso nozīmi. Kīniķi ir vērtību pārvērtētāji, nevis bieži vien nevērtīgās morālās valūtas spekulanti. *Paracharattein to nomisma* ir vērtību pārvērtēšana.

Kīniķi kā “naudas viltotāji” tiek padzīti no dzimtajām pilsētām, no tēvzemes, tāpēc arī viņi klimst pa visu pasauli. Šajā ziņā zīmīgs ir Plūtārha nostāsts (*Plut. Mor.* 331f–332e) par Maķedonijas Aleksandru, kurš vēlētos būt Diogens, ja vien nebūtu Aleksandrs. Tieši viņš ir naudas viltotājs – gan tiešā, gan pārnēstā nozīmē; viņš pārveido to, kas ir apgrozībā, t.i., nosaka citus noteikumus un naudu. Savukārt Diogens ar vērtību pārvērtēšanu pauž ko citu. Lāertas Diogena nostāstā par viņu ir frāze (*Diog. Laert.* VI, 72), kas tiek saistīta ar kosmopolitismu. Taču šī frāze – *monēn te orthēn politeiān einai tēn en kosmōj* – ir pietiekami asprātīga, lai nepieļautu viennozīmīgu tulkojumu. Proti: vienīgā pareizā politiskā, valstiskā kārtība rodama kosmosā, t.i., visā pasaulē. Tādējādi kīniķis apliecina sevi kā pasaules pilsoni. Vai arī: vienīgā pareizā politiskā satversme rodama kosmosā, t.i., zvaigznēs. Tādējādi kosmopolīts ir utopists, sava veida *science fiction* autors vai īstenotājs. Šādi tiek atgādināts, ka, lai arī dzīvojam katrs savā pasaulē, tomēr vienlaikus dzīvojam arī vienotā pasaulē. Kosmopolitisms nepavisam nav vienas (turklāt – savas) pasaules, politiskās kārtības vai satversmes uzspiešana, gluži pretēji, tas ir atgādinājums, ka ikviens dzīvo savā un

¹ Simmel G. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt/M., 1996. S. 12.

tomēr visiem kopīgā pasaulē. Saistībā ar kosmopolītismu jau kiniķiem tiek pārmesta okšķerēšana un spiegošana. Kiniķis tiešām ir spiegs, šīs citas, kosmopolītiskās pasaules spiegs – *kataskopos*. Šo “nepieklājīgo” vārdu var pārtulkot arī piedienīgāk, proti, izlūks, ja jau tiek uzskatīts, ka šādi apzīmogots cilvēks nodarbojas ar kaut ko pieklājīgāku un tikumīgi augstvērtīgāku. Taču būtiskais ir tas, ka būt kataskopiskam nozīmē būt apgaismotājam¹, t.i., izlūkot, izbaudīt un pārbaudīt notiekošo un nosargāt patieso, proti, praktizēt apgaismību.

Šajā izlūkošanā Diogens meklē cilvēku. Viņš sauc cilvēkus (**Diog. Laert.** VI, 32). Bet, kad ap viņu sarodas ļaudis, viņš saka, ka saucis cilvēkus, nevis negēļus. Iededzis dienā gaismekli, viņš meklē cilvēku un neatrod (**Diog. Laert.** VI, 41). Viņš neatrod cilvēku un arī nevar to atrast, jo cilvēks ir abstrakcija, cilvēks ir abstrakcija, kuru iemanās piesaukt vietā un nevietā. Diogens grib izvērtēt cilvēku (**Diog. Laert.** VI, 24) – *nomizein ton anthrōpon*, viņš nodarbojas ar cilvēka pārvērtēšanu. Cilvēka meklēšana un pārvērtēšana ir saistīta ar cilvēka pamatošanu (**Diog. Laert.** VI, 74) – *anthrōpon archein*. Kas ir cilvēka pamats, sākums – *archē*? Pamatu atrašana ir sajūgta ar *autarkeia*, ko latviski dažkārt iemanās skaidrot kā pašapmierināšanos. Autarķija ietver *autos* un *arkein*, un tas nozīmē – palīdzēt pašam sev, pietikt ar sevi pašu. Lai palīdzētu sev, visupirms jāpazīst pašam sevi un jāprot sev sniegt palīdzību. Palīdzēt pašam sev nozīmē būt sevis paša sargam. Un nosargāt sevi var tikai tad, ja ir pašpietiekams. Pašpietiekamībā iekļaujas sevis paša izvēle un pašvara, tāpēc kiniķis arī izvēlas brīvību (**Diog. Laert.** VI, 71) – *eleutheriān prokrīnein*. Šajā brīvajā pašbūšanā ir nepieciešams ievingrināties (*askein*), bez šīs askētikas nekas nav iespējams. Šī askētika ir filosofija, kas ļauj dzīvot skaisti (**Diog. Laert.** VI, 65) – *kalōs zēn*. Reiz kāds vīrs Diogenam teicis, ka viņam nav nekādas daļas gar filosofiju, un saņēmis kinisku atbildi: ko gan tu dzīvo, ja nerūpējies, lai dzīvotu skaisti? Kinisms ir dzīves estētika, taču tā ir estētika aistētikas nozīmē, proti, vēršanās pret dzīves anestezēšanu, iestāšanās par aistētisku ētiku. Kiniķiem tiek pārmesta suniska mīlēšanās, taču viņi ir tālu no tā, lai priekšlaikus parodētu *cogito ergo sum* kā *coeo ergo sum*², viņi tikai apvērš akceptēto seksuālās saskarsmes veidu, ļaujot atskārst patiesi vērtīgo un izvēli. Kiniskā Hiparhija, acīmredzot pirmā filosofe, uzstāj (**Diog. Laert.** VI, 96): vai nu viņas izvēle (*hairesis*), vai arī *anhairesis*, proti, viņa dara sev galu.

Pašpietiekamību raksturo pēra jeb mugursoma, kurā satilpst viss dzīvei nepieciešamais. Hiparhijas vīrs Kratēts pat slavina Pēras valsti (**Diog. Laert.**

¹ Viens no pirmajiem par antīko filosofiju apgaismības aspektā laikam ir rakstījis Teodors Gompercs, sk.: **Gomperz T.** *Griechische Denker* (1896–1909). Frankfurt/M., 1996. 3 Bde.

² **Flake O.** *Pandāmonium. Eine Philosophie des Identischen*. München, 1921. S. 5.

VI, 85). Dzīve bez pēras ir bezperspektīva, vienīgi tā ļauj dzīvot “izvirtuša prāta un netikumu duļķainajā jūrā”. Dzīve bez pēras (*aneu pērās*) ir kropla būšana – *anapēros* (**Diog. Laert.** VI, 33). Kiniķi ir hairētiķi, taču principā arī filozofija ir haireisija, “ķecerība”. Tāpēc arī kinismā vēršas pret konvencijām, abstrakciju būtiskošanu, liekvārdību un tukšvārdību – ne tikai dzīvē, bet arī filozofijā. Diogens vēršas pret sava laika gramatiķiem, muzikantiem un matematiķiem, t.i., zinātniekiem (**Diog. Laert.** VI, 28). Mūsdienīgi Diogena atziņu var izteikt šādi: filologi pārzina visas literārā varoņa likstas, bet paši ar savām bēdām neprot tikt galā; muzikanti prot salabot jebkuru instrumentu, bet neprot uzlabot paši sevi un savu dzīvi; zinātnieki zina gandrīz par itin visu uz pasaules un pasaulē, bet paši sevi nepārzina.

Reiz Diogenam bilsts, ka daudzi par viņu smejas. Diogens atbildējis, ka par viņiem savukārt smejas ēzeļi; viņiem nav nekādas daļas par ēzeļiem, bet viņam – par smējējiem (**Diog. Laert.** VI, 58). Vai tad patiesībā nav jāsmejas par tiem, kas taisa teorijas, bet nedzīvo saskaņā ar tām? Ēzeļīgi smieties var aklie un kurlie, kuri neredz un nedzird, t.i., nesaprot Diogena teoriju. *Theōriā* ir izrāde, kurā kaut kas kļūst redzams un dzirdams. Diogens neapmeklē teātri – izklaides vietu, viņš visu mūžu spēlē izrādi (**Diog. Laert.** VI, 64).¹ Izrāde var izraisīt izbrīnu, bet izbrīns (*thauma*) tiek dēvēts par filozofijas sākumu. Diogens ir izbrīnīšanas tehniķis, kura izrādes gan var izraisīt arī šausmas. Taču aklie un kurlie tikai tā varbūt kaut ko spēj atskārst. Turklāt starp izbrīnu un šausmām (*deosí*) varbūt nemaz nepastāv tik liela atšķirība, katrā ziņā Nīče norāda, ka “lielas lietas prasa, lai par tām klusētu vai runātu augsti, tas nozīmē – kiniski un nevainīgi”². Izrāde ir inscenējums, un Diogens arī izrāda un inscenē, viņš vadās pēc sava veida izlikšanās imperatīva. Lai izrādītu, ir jāizliekas, un Diogens ir izlikšanās (*eirōneiā*) meistars, t.i., eksistenciāls ironiķis.

Diogens mūždien ir valdzinājis, kaut gan lielākoties šis neprātīgais Sokrats ir izraisījis pārpratumus. 19. gadsimtā kinismu atgādina Frīdrihs Nīče, kas tiek dēvēts par neokiniķi.³ Arī viņš praktizē visu vērtību pārvērtēšanu un iestājas par filozofiski dzīvotu dzīvi. Taču Nīče tikai vaicā pēc filozofiskas dzīves, kiniķi to publiski īsteno, savukārt Nīče to principā izdzīvo savās publikācijās. Viņa “Dievekļu mijkrēlis jeb kā filozofēt ar veseri” ir cilvēka izklaudināšana, secinot, ka tas ir tikai dievekļis jeb elks. Arī Nīči raksturo izrādīšanās jeb izlikšanās imperatīvs, un kādus tikai pārmetumus

¹ Sekoju Niklausa Laržē interpretācijai: **Largier N.** *Diogenes der Kyniker*. Tübingen, 1977. S. 8.

² **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von **Colli G., Montinari M.** München, 1988. Bd. 13. S. 189. Turpmāk Nīče tiek citēts, norādot KSA un attiecīgo sējumu un lappusi.

³ Par neokiniķi Nīči uzskata, piemēram, Ludvigs Šteins: **Stein L.** *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren*. Berlin, 1893.

viņš nav saņēmis! Gan Diogens, gan Nīče ir dinamītiski, viņi spridzina un sasprindzina citai dzīvei. Saistībā ar citādo un tā iemiesotājiem Nīče raksta: “Viņi nāk kā liktenis, bez kāda pamata, bez prāta, respektēšanas, aizbildināšanās, viņi ir klāt kā zibens, pārāk šausmīgi, pēkšņi, pārliecinoši, pārāk *citādi*, lai tos pat varētu neieredzēt.” (KSA 5, 324–325) Šādi viņš apraksta nomadus, kuru nomadiskums atveidojas paša dzīvē un rakstībā. Vienlaikus Nīče ir arī liels smējējs, kas laikam gan nav izturējis paša smējienu.

Nīčes darbi ir lasāmi smejojoties – “tas, kas Nīči lasa nesmejojoties, nesmejojoties daudz, bieži, brīžiem – neprātīgi, it kā nemaz nelasa Nīči”¹. Kaut arī Nīče ir daudz ko sarakstījis, iespējams, ka viņa vienīgais darbs ir paša dzīve. Taču smieklī var būt dažādi: zirdzīgi, īdzīgi, bezjēdzīgi, jestri un draiski, gaiši un priecīgi, jautri un līksmi, tie var būt arī izsmējīgi un sarkastiski. Iespējams, ka tie visi iederas Nīčes darbu lasīšanā. Tikai nevajadzētu aizmirst, ka smieklos var arī nosmakt; guldzošie smieklī var pāriet nāves gārdzienos. Turklāt, lasot Nīčes darbus, laikam vispirms ieteicams iemācīties smieties par sevi un tā arī rīkoties. Ne velti darba “Jautrā zinātne” moto satur atziņu “Izmēju aizvien vēl ik meistarū, kas neizsmēja pats sevi” (KSA 3, 343). Arī Nīče smejas par sevi, viņš savieto nopietnības un smieklu perspektīvu, beigdams dzīvi neprātīgos smieklos. Nīčes darbi ir ne-nopietni, un tā tie būtu arī uztverami. Nīče nav uztverams nopietni, viņš pats norāda: “Ak, kas gan ar jums noticis, manas rakstītās un gleznotās domas! Vēl nesen jūs bijāt tik krāsainas, jaunas un ļaunīgas, pilnas dzelkšņu un slēptu virču, liekot man šķaudīt un smieties, – bet tagad? Jūsu novitāte jau ir izgaisusi, un dažas no jums, bīstos, ir gatavas kļūt par patiesībām: tik nemirstīgas tās jau izskatās, tik satriecoši kārtīgas, tik garlaicīgas!” (KSA 5, 239) Pateikt patiesību par Nīči – smieklīgi, kaut gan patiesības maniaki laikam tā nedomā. Acīmredzot arī runāt par Nīči nopietni ir smieklīgi. Pārvaldīdams “transfigurācijas mākslu”, kas, viņaprāt, arī ir filosofija (KSA 3, 349), un nemitīgo sevis pārinterpretāciju, Nīče nemitīgi uzstājas citā maskā. Tāpēc arī viņa darbi ir lasāmi ne-nopietni, tie ir nevis smieklīgi – smieklus saturoši, izraisoši vai nodrošinoši –, bet gan smīklīgi. To smīklīgums ļauj lasītājam smieties pašam par sevi, citādi viņš kļūst smieklīgs, kladzinot vai īdot novecojušas, izkurtējušas patiesības.

Viens no smīklīgākajiem Nīčes darbiem dienasgaismu ierauga 1882. gadā, bet papildinātā variantā – 1887. gadā. Ne mazāk mīklains ir tā nosaukums, proti, “*Die Fröhliche Wissenschaft*” – jautrā, līksmā, priecīgā, jestrā zinātne. Taču tikpat labi – skaidrā, rāmā, gaišā, saulainā zinātne, neapgrūtinātā, baudāmā, ar prieku pildītā zinātne. Šajā jestri daudznozīmīgā nosaukuma darbā, “lai izteiktu mīklas formā” (KSA 6, 264), ir ne mazāk

¹ Deleuze G. Pensée nomade // *Nietzsche aujourd'hui?* Paris, 1973. P. 170.

daudznozīmīgs aforisms *"In media vita"*. *Aphorizein* – diagnosticēt, atšķirt, noteikt. Un Nīče diagnosticē: *"In media vita*. Nē! Dzīve mani nav pievīlusi! Gluži pretēji, no gada uz gadu es to uzskatu par aizvien patiesāku, iekārojāmāku un noslēpumaināku – no tās dienas, kad pār mani nāca lielā atbrīvotāja, tā doma, ka dzīve var būt izzinošā eksperiments, nevis pienākums, kļūms liktenis, blēdīšanās! – Un pati izzīņa: kaut arī citiem tā būtu kaut kas cits, piemēram, dīvāns vai ceļš uz dīvānu, vai izklaide, vai dīkdienība, – man tā ir briesmu un uzvaru pasaule, kur dejot un draiskoties arī heroiskām izjūtām. *"Dzīve – izzīņas līdzeklis"* – ar šādu principu sirdī var ne tikai drosmi, bet pat *jautri dzīvot un jautri smieties!* Un kurš gan vispār prastu labi smieties un dzīvot, ja visupirms neprastu labi karot un uzvarēt?" (KSA 3, 552–553)

Ko nozīmē – *in media vita*? Šī pati atziņa atskan Nīčes transfiguratīvās dzīves noslēgumā: *"In media vita*. Pateicīgā skicējumi." (KSA 13, 632) Iecerētais darbs gan tiek publicēts ar nosaukumu *"Ecce homo"*. Tajā var lasīt: "Mans tēvs nomira trīsdesmit sešu gadu vecumā: viņš bija maigs, laipns un slimīgs, gluži kā tikai pārejoša būtne, – drīzāk labvēlīga atmiņa par dzīvi nekā pati dzīve. Tajā pašā gadā, kad viņa dzīve sāka iet lejup, arī manējā sāka iet lejup: mūža trīsdesmit sestajā gadā es nokļuvu savas vitalitātes viszemākajā punktā – es vēl dzīvoju, taču neredzot pat trīs soļus uz priekšu. Tolaik – tas bija 1879. gadā – es atteicos no savas profesūras Bāzelē, nodzīvoju vasaru līdzīgi ēnai Sanktmoricā un nākamo ziemu, saules ziņā vistrūcīgāko savā mūžā, kā ēna Naumburgā." (KSA 6, 264) Vai *"in media vita"* – "dzīves vidū" – nozīmē pagriezieni, pāreju no ēnas pie saulainas dzīvošanas, no atmiņas par dzīvi – pie dzīves? Vai vispār ir iespējama pāreja no pārejošā uz nepārejošo? Vai vidū ir vidus? Katrā ziņā 1869. gadā Nīče tiek uzaicināts uz Bāzeli, kur kļūst par klasiskās filoloģijas profesoru, bet 1889. gadā Turīnā viņš sabrūk uz ielas. Nīče daļēji pielāgo savu dzīves gājumu, tā izklāstu sava tēva dzīvei, taču drīz pēc trīsdesmit sestā mūža gada lejupejas sākas ceļš augšup jeb kalnup. Nīče raksta: "Filosofija, kādu līdz šim esmu to sapratis un dzīvojis, ir brīvprātīga dzīve ledājos un augstkalnē." (KSA 6, 258) No filologa viņš ir pārvērties filosofā, kaut gan arī filosofš ir tikai maska. Pats Nīče norāda, ka *"Ecce homo"* ir "mēģinājums izplatīt nedaudz gaismas un šaušalas par sevi"¹. Bet vai dzīves vidū ir dzīve ledājos, vienatumā augstu kalnos? Un kam lai vēl būtu pateicīgs?

Darbā *"Jautrā zinātne"* Nīče iekļauj sev adresēto Jaungada apsveikumu: "Vēl es dzīvoju, vēl es domāju: man vēl ir jādzīvo, jo man vēl ir jādomā. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.*" (KSA 3, 521) Nīče tiecas būt nevis noliedzējs, bet apstiprinātājs, apliecinātājs. Apsveikumā viņš raksta:

¹ Nietzsche F. *Sämtliche Briefe*. München, 1986. Bd. 8. S. 471 (1888. 14. 11.).

“Es negribu karot pret nejauko. Es negribu apsūdzēt, es negribu apsūdzēt pat apsūdzētāju. *Lūkošanās prom* būs mans vienīgais noliegums! Un visā kopumā – es gribu reiz būt tikai jā-sakošais.” (KSA 3, 521) Nīčem “dzīves vidū” ir atskārta par jā-teikšanu dzīvei. Bet vai tad apstiprināta un apliecināta tiek dzīve? Dzīve var būt sāja un pliekana, tā lielākoties vienmēr izpaužas kā pieķeršanās kaut kam, un šis “kaut kas” lielākoties ir elki. Atbilde ir nojaušama darba “Jaurā zinātne” aforismā “Viens ir nepieciešams”. Ko pauž šī bibliskā, kaut arī jau antīkajā filosofijā ieskandētā formula “Viens ir nepieciešams”? Nepieciešams piešķirt stilu savam raksturam. Nīče turpina: “Tajā vingrinās tas, kas pārlūko visu, ko piedāvā viņa natūras vājības un spēki, un tad iesaista mākslinieciskā plānā tā, ka itin viss parādās kā māksla un prāts, un arī vājība vēl apbur acis.” (KSA 3, 530) Jau darbā “Nesavlaicīgās pārdomas” Nīče atzīmē: “Jā, it kā pati dzīve nebūtu amats, kura jāapgūst nemitīgi un no pašiem pamatiem un kurā jāievīngrinās bez kādas saudzības.” (KSA 1, 327) Runa ir par to, ka indivīds “*formē* pats no sevis ko tādu, ko citi uzlūko ar baudu” (KSA 3, 155), cenšas “pats sev piešķirt virzību” (KSA 3, 157). Visizteiktāk šī pašstilizācija, pašinterpretācija un pārinterpretācija acīmredzot figurē darbā “*Ecce homo*”, kurā der ielūkoties, lai aptvertu, ko nozīmē “dzīves vidū”.

Sev raksturīgā nesaudzīgumā Nīče norāda: “Gluži citādi mani interesē jautājums, no kura “civēces pestīšana” atkarīga vairāk nekā no kaut kādas teologu kuriozitātes: *uztura* jautājums.” (KSA 6, 279) Jautājums ir par to, kas katram pašam lietojams, lai sasniegtu savu spēku, no morāles brīvās tikumības maksimumu. Nīče atzīstas: “Mana pieredze šajā ziņā ir tik bēdīga, cik vien tas iespējams; esmu pārsteigts, ka tik vēlu esmu sadzirdējis šo jautājumu, ka tik vēlu no šīs pieredzes esmu guvis “prātu”. Tikai mūsu vācu izglītības pilnīgais nekrietnums – tās “ideālisms” – man puslīdz izskaidro, kāpēc tieši šajā ziņā biju līdz svētumam atpalicis.” (KSA 6, 279) Nīče piedāvā diaitētiskās pārdomas un savu konstatāciju saistībā ar vāciešiem raksturīgo uzturu, proti, izdaudzinātais vācu gars ir cēlies “no duļķainām iekšām”, “vācu gars ir gremošanas traucējums, tas ne ar ko netiek galā” (KSA 6, 280). Darbā ir vērojama nepārprotama Nīches distancēšanās no vāciešiem, vāciskā. Tomēr var pieļaut, ka arī Nīches darbos atveidojas šis “gremošanas traucējums” un samanāmas “duļķaino iekšu” atraugas. Taču tieši “dzīves vidū” viņš atsakās no šāda uztura un lielākoties uzturas mediterānajā pasaulē; svarīgāks viņam ir nevis vīns, bet ūdens: “Es dodu priekšroku vietām, kur it visur ir iespēja pasmelt no tekošiem avotiem.” (KSA 6, 281)

Nīče ir pret sēdēšanu un vietsēdību: “Pēc iespējas mazāk *sēdēt*; neticēt nevienai domai, kas nav dzimusi brīvā dabā un brīvi kustoties – tur, kur muskuļi svin svētkus.” (KSA 6, 281) Viņš pat uzsver, ka *Sitzfleisch* – sēdošas

miesas, gaļīga sēža – ir istā apgrēcība pret Svēto Garu. Uztura jautājuma iztirzāšana Nīčes izklāstā pāraug jautājumā par uzturēšanos, proti, vietu un klimatu. Gandrīz visu mūžu – līdz “dzīves vidum” – viņam ir nācies uzturēties vienīgi sev postīgās vietās, “tikai *slimība*,” kā uzsver Nīče, “mani veda pie prāta” (KSA 6, 283). Šī diaitētika – paša dzīvesveida brīva stilizēšana – Nīčem sajūdzas ar atpūtu, proti, lasīšanu un mūziku. “Lasīšana,” raksta Nīče, “mani tieši atpūtina no *manas* nopietnības.” (KSA 6, 284) Vai tas nozīmētu – nopietns rakstītājā un nenopietns dzīvotājā? Acīmredzot arī šī Nīčes atziņa ir uztverama ne-nopietni. Gluži tāpat kā norāde, ka, Stendālu lasot, konstatējais – šis atņēmis viņa vislabāko joku, proti, “Dieva vienīgais attaisnojums ir tas, ka Viņš neeksistē”, kuram tūdaļ pat piemetina savējo, ka lielākais iebildums pret Dieva eksistenci līdz šim bijis pats Dievs (KSA 6, 286). Cik nopietni vai nenopietni tas uztverams? Lai kā arī būtu, saprast to laikam ļauj tikai smieklī un tas, ka Nīče līdztekus Heinriham Heinem atzīst sevi un viņu par “pirmajiem vācu valodas artistiem” (KSA 6, 286). Šajā valodas artistiskumā, mākslinieciskumā Nīče ne tikai izspēlē savu dzīvi, bet savā ziņā arī destruē iesīkstējušos, sastāvējušos valodu.

“*Ecce homo*” ļauj labāk aptvert to, kas domāts (vai varētu būt ticis domāts) ar “dzīves vidū”. Nīče apsver vairākus darba nosaukumus: “Spogulis. Pašnovērtējuma mēģinājums” (KSA 13, 633), “*Vademecum*. Par *manas* dzīves prātu” (KSA 13, 634), “*De vita sua*” (KSA 13, 633). Nīče grasās rakstīt par sevi un savu dzīvi, taču runa ir nevis par dzīvi kā izziņas līdzekli, bet eksperimentālo, pieredzošo dzīvi – paštapšanu kā sevis veidošanu un pašstilizāciju. Kaut gan laikam var runāt arī par izziņu, neraugoties uz visām Nīčes atrunām, tikai uzsvars ir liekams uz izzinošā eksperimentu, skaidrojot un aptverot dzīves daudzveidību. Šādi pats izzinošais kļūst daudzveidīgs. Uz to norāda viens no darba nosaukumiem: “*Ecce homo*. Daudzveidīgā skicējumi” (KSA 13, 632). Daudzveidīgais – tas nozīmē: “1. Runā psihologs. 2. Runā filozofs. 3. Runā dzejnieks. 4. Runā mūziķis. 5. Runā rakstnieks. 6. Runā audzinātājs.” Nīče izvēlas dažādas perspektīvas un sastāsta sevi, savu dzīvi; jau darbā “Viņpus labā un ļaunā” viņš ir atzīmējis, ka perspektivitāte ir “visas dzīves nosacījums” (KSA 5, 12). Skicējumi, *Aufzeichnungen*, taču vienlaikus – piezīmes un piezīmētais, pieraksts un pierakstītais, atzīmēšana un zīmēšanās. Perspektīvismā Nīče saredz perspektīvu, taču varbūt tieši nopietnā perspektivitātes uztvere viņu arī sabeidz. Kaut gan varbūt Nīče to uztvēra pārāk nenopietni, un tieši tāpēc tam visam bija tik nopietnas sekas – dinamītiski rakstītā un rakstāmā dzīve uzsprāgst (KSA 6, 365)¹.

¹ Sal.: Nietzsche F. *Sämtliche Briefe*. München, 1986. Bd. 7. S. 258.

Beigu beigās darbs tiek publicēts ar nosaukumu "*Ecce homo*. Kā kļūst par to, kas ir". Darba virsraksts ir tieša atsaukšanās uz Jauno Derību: "Un Pilāts viņiem saka: "Redziet, kāds cilvēks!" (Jņ. 19: 5) Oriģinālā: *Idū ho anthrōpos*; latīniski – *ecce homo*. Šī atziņa tiek pausta pēc ainas, kurā Jēzus Kristus teic, ka viņš ir nācis pasaulē, "lai apliecinātu patiesību" (Jņ. 18: 37), bet Pilāts vaicājis "Kas ir patiesība?" (Jņ. 18: 38). Nīčem šis stāsts ir labi zināms, darbā "Antikrists" viņš raksta: "Jaunajā Derībā sastopama tikai viena *vienīga* figūra, kas ir godājama. Pilāts, romiešu valstsvīrs. (..) Romieša dižciltīgā izsmiekls, kura acu priekšā notiek bezkaunīga vārda "patiesība" lietošana nevietā, ir bagātinājis Jauno Derību ar vienīgo izteicienu, *kam ir vērtība*, kas pats ir tās kritika, tās *iznīcināšana*: "Kas ir patiesība!".." (KSA 6, 225) Nīče vērsas pret kristietību, tomēr vienlaikus arī stājas Kristus vietā. Vēstulē Nīče skaidro darba nosaukumu: "Šis *homo* esmu es pats, ieskaitot *ecce*."¹ Kristus vietā pats, taču vienlaikus arī "ieskaitot *ecce*", proti, tā vietā, kas skaidri un gaiši izvirza jautājumu par patiesību. Turklāt šis cilvēks, kā pats apgalvo, ir "visdziļāk cietis" (KSA 6, 290). Visvairāk cietušais kā dzīves un dzīvā apliecinātājs, jā-sakošais, kas spēj jautri dzīvot un smiet. Runa ir par dzīves eksperimentā, t.i., pieredzē un pārdzīvojumos, arī ciešanās, atskārsto patiesības bezdibēnīgumu. Tā ir vēlreizēja atsaukšanās uz Jēzu Kristu: "Es esmu dzimis un pasaulē nācis, lai apliecinātu patiesību. Ikviens, kas ir no patiesības, dzird manu balsi." (Jņ. 18: 37) Taču Nīče ir nācis pasaulē ne jau tāpēc, lai apliecinātu pārpasaulīgu patiesību. Viņš raksta: "Mana patiesība ir *baisa*: jo *melus* līdz šim sauca par patiesību." (KSA 6, 365) Patiesība ir cita. Bet kāda?

Vai patiesība, kas vienlaikus skaidro "*in media vita*", būtu atziņa "*Šī dzīve – tava mūžīgā dzīve!*" (KSA 9, 513)? Iespējams, tikai pārliecīgā gatavībā patiesībai var aizrīties, patiesības sludināšanā var aizsmakt un pat nosmakt. Tomēr Nīče raksta: "Tikai es esmu *atklājis* patiesību caur to, ka pirmais uztvēru – *saodu* – melus kā melus." (KSA 6, 366) Taču vienlaikus viņš uzsver: "Man ir šausmīgas bailes no tā, ka mani kādu dienu pasludinās par *svētu*. (..) Es negribu būt svētais, tad jau labāk jokupēteris." (KSA 6, 365) Nīče joko, viņš nerro un ākstās; dažkārt viņu arī uzskata par nerru, kaut gan tas ir tikpat niekkaļbīgi, cik uzskatīt viņu par svēto. Pats sevi viņš raksturo kā "dēmonu, kas smejas" (KSA 6, 354). Viņa baisā patiesība ir visu vērtību pārvērtēšana, tā, viņš raksta, ir "mana cilvēces pašapjēgsmes augstākā akta formula" (KSA 6, 365). Dievklī tiek pārvērtēti, tāpēc Nīče nodarbojas ar pārvērtēšanu un pārvērtētā satriekšanu, t.i., atgriešanos pie dzīves un dzīvā. Turklāt ne jau no patiesības viņš ir, viņu pie prāta ved slimība (KSA 6, 283). Nīče raksta: "No savas veselības, dzīves gribas es

¹ *Ibid.* Bd. 8. S. 471 (1888. 14. 11.).

izveidoju savu filosofiju.” (KSA 6, 267) Niče transfigurē slimo (arī sevi) par veselo, viņš pašizdziedinās, mitēdamies būt arī pesimists (KSA 6, 267). Un darbs “Jaurā zinātne” kļūst par gaišu jā-teikšanas grāmatu (KSA 6, 333).

Darbā “Jaurā zinātne” ir iekļauts aforisms “Lielā veselība” (KSA 3, 635–637), kas vēlāk tiek atkārtots arī grāmatā “*Ecce homo*” (KSA 6, 337–339). Niče raksta: “Mēs, jaunie, vārdā nenosauktie, slikti saprastie, mēs, vēl nepierādītās nākotnes priekšlaicīgi dzimušie, mums jaunam mērķim vajadzīgs arī jauns līdzeklis, proti, jauna veselība, stiprāka, slīpētāka, sīkstāka, pārgalvīgāka, priecīgāka, nekā bijušas visas veselības līdz šim. Kam dvēsele slāpst būt piedzīvojušai visu līdzšinējo vērtību un vēlamības apjomu un būt apkuģojušai visus šīs ideālās “Vidusjūras” krastus, kurš iz paša vistiešākās pieredzes piedzīvojumiem grib zināt, kas uz sirds ideāla iekarotājam un atklājējam, kā arī māksliniekam, svētajam, likumdevējam, gudrajam, mācītajam, dievbijīgajam, viedētājam, vecā stila eremītam, – tam visu pirms nepieciešams viens: *liela veselība* – tāda, kas ne tikai ir, bet ko arī vēl pastāvīgi iegūst un kas jāiegūst, jo no tās aizvien no jauna atstājas, tā jāatstāj!” (KSA 3, 635–636) Tāpēc Niče neapmierinās ar “tagadējo cilvēku”, viņš raugās jaunajā ideālā un nojauš “lielās nopietnības”, “tragēdijas” sākšanos (KSA 3, 637).

Darba “Jaurā zinātne” pirmizdevums noslēdzas ar aforismu “*Incipit tra-goedia*”, ar vārdiem “Tā sākās Zaratustras nokāpšana” (KSA 3, 571). Pēc pieciem gadiem darba “Jaurā zinātne” četras grāmatas tiek papildinātas ar piekto – “Mēs, bezbailīgie” –, bet jau pēc gada dienasgaismu ierauga darbs “Tā runāja Zaratustra”. Savukārt darbā “*Ecce homo*” “Jaurā zinātne” tiek aprakstīta kā pāreja (KSA 6, 333) uz visiem un nevienam domāto grāmatu “Tā runāja Zaratustra”. Darbs “Jaurā zinātne” acīmredzot tiešām ir pāreja, tas ir pašā vidū un vienlaikus pats mediterānākais, vidusjūrīgākais darbs, ļaujot pāriet uz karojošām, visas vērtības pārvērtējošajām pozīcijām. Niče iezīmē Zaratustras pozīciju: “Zaratustra reiz strikti noteica savu uzdevumu – tas ir arī manējais –, ka attiecībā uz *jēgu* nevar kļūdieties; viņš ir *jāsakošs* līdz pat visa pagājušā attaisnošanai, līdz atpestīšanai.” (KSA 6, 348) Līdz ar Zaratustru parādās arī jaunais ideāls, proti, pārcilvēks. Kristietiskajā literatūrā patapinātais apzīmējums ir pārprotams, un tas arī ticis pārprasts. Niče skaidro: “Vārds “*pārcilvēks*” visizdevušākās pilnības apzīmēšanai, pretstatā “moderniem” cilvēkiem, “labiem” cilvēkiem, kristiešiem un citiem nihilistiem.” (KSA 6, 300) Pārcilvēks kļūst par pašpārvarēšanas formulu. “Tā runāja Zaratustra” tiek publicēts 1883. gadā, taču jau nākamajā gadā Niče atzīmē: “Lēmums. Es gribu runāt, nevis vairs Zaratustra.” (KSA 11, 83)

Darbā “*Ecce homo*”, kas top 1888. gadā, Niče distancējas no pārcilvēka, tas ir “ļoti aizdomīgs vārds” (KSA 6, 300). Pārcilvēks nav nekāds paraugs, cilvēces glābējs vai pestītājs, runa nepavisam nav par kādu jaunu cilvēku

sugu vai tipu. Taču pārprotams ir ne tikai pārcilvēks, pārprotami principā ir visi Ničes formulējumi: mūžīgā atgriešanās, lielā veselība, dionīsisms, dekadentisms utt. Pārprotama ir arī Ničes vērsšanās pret Jēzu Kristu. Niče iestājas par dzīves apliecināšanu, pat noliegšana ir “lūkošanās prom” (KSA 3, 521), t.i., citas perspektīvas izvēle. Jēzum, kā raksta Niče, ir sajēga “par to, kā *dzīvojams*, lai justos “kā debesīs”, lai justos “mūžīgs” (..) : tikai tā ir “pestīšanas” psiholoģiskā realitāte. – Jauna izturēšanās, *nevis* jauna ticība” (KSA 6, 206). Šāda “pestīšana” ir “izsmalcināta hedonisma attīstīšana uz visnotaļ slimīga pamata” (KSA 6, 201). Slimīgs, trausls – *morbid*, tāds ir Jēzus, taču tāds pats ir arī Niče un viņa tēvs – “pārejoša būtne” (KSA 6, 264). Jēzus ir dekadentisks (KSA 6, 202), tāds ir arī Niče, taču viņš vienlaikus ir dekadentisma pretstats (KSA 6, 266). Ne-dekadentisms ir sajēga par delikāto un delikatesēm, niansēm, filigrānumu, rafinētību. Savu dekadenci Niče saista ar “tveršanas un aptveršanas filigrāno mākslu”, “pirkstiem priekš *nuance*”, “ap-stūra-redzēšanas” psiholoģiju” (KSA 6, 265–266). Distancējoties no pārcilvēka, Niče distancējas arī no Zaratustras, kaut gan piebilst, ka varbūt pat tiks ierīkotas katedras Zaratustras interpretēšanai, taču “tā būtu pilnīga pretruna man” (KSA 6, 298).

Tomēr Ničem ir zināms, ka “kaut kad būs nepieciešamas institūcijas, kurās dzīvo un māca, kā es protu dzīvot un mācīt” (KSA 6, 298). Jau darba “Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara” “Paškritikas mēģinājumā” Niče raksta par “artistisko, antikristietisko dzīvi”, ko nodēvē par dionīsisku (KSA 1, 19). Un, neraugoties uz to, darbs “Traģēdijas dzimšana” noslēdzas ar aicinājumu: “Bet nu seko man uz traģēdijas izrādi un upurē kopā ar mani abu dievību [Dionīsa un Apollona – I. Š.] templī!” (KSA 1, 156) Niče gandrīz nemitīgi ļauj noraudzīties dubultošanās, re-duplicēšanās virtenē, vedinot “mācīties smieties” (KSA 1, 22). “Kaut kad būs nepieciešamas institūcijas.” Smieklīgi, un vēl smieklīgāk laikam, ja kādreiz tā arī notiks. Tomēr viens ir nepieciešams. Nepieciešama lielā veselība. To jau Niče ir izmēģinājis. Savukārt darba “Jautrā zinātne” aforismā “Viens ir nepieciešams” Niče norāda arī uz kaut ko citu. Viņš raksta: “Jo viens ir nepieciešams: tas, ka cilvēks *sasniedz* apmierinātību ar sevi – vai tā būtu šī vai tā dzeja vai māksla: tikai tad cilvēks ir uzlūkojams puslīdz ciešami! Tas, kurš ir neapmierināts ar sevi, nepārtraukti gatavs to atriebt; mēs, pārējie, esam viņa upurī, kaut vai tāpēc, ka vienmēr jāpacieš tā riebīgais paskats. Jo riebīgā paskats dara sliktu un drūmu.” (KSA 3, 531) Taču var jau arī nelūkoties šajā resentimenta cilvēkā, kas vienmēr gatavs riebt, tikai viņam laikam tas riebjas vēl vairāk.

Duplicēšanās virtenē ir dažas figūras, kas acīmredzot iezīmē arī Ničes dzīvi. Zaratustras runas sākas ar stāstu par trejādo pārvēršanos: “Kā gars top par kamieli, un kamielis par lauvu, un lauva pēdīgi par bērnu.” (KSA 4, 29) Kamielis ir nesējdzīvnieks, tas nes atzītās konvencionālās vērtības,

audzināšanas, morāles un kultūras sadomāto nastu. Kamielis ir transporta līdzeklis, kas neapzinās nesamās vērtības un pārnēsā nihilismu. Kamielim līdzvērtīga figūra ir ēzelis, turklāt ēzelis vēl ir smieklīgs. Ēzeļa “jā” (ī-ā) nav “jā”, viņa “nē” (ī-ī) nav “nē”, šajā īdēšanā izpaužas atriebīguma, resentimenta pilnais “jā” un “nē”. Kamielis, nokļuvis tuksnesī, pārtop par lauvu – dievekļu satriecēju, vērtību pārvērtētāju. Viss tiek pārvērtēts, un lauva top par bērnu, t.i., jestru apliecinātāju un radītāju. Runa ir par pašpārvarēšanu un pārvērtēšanu, taču ēzelis saka, ka tas neesot nepieciešams – ī-ā. Vai nepieciešams mācīties smieties un dzīvot? Ēzelim atbilde ir gatava – ī-ī. Savās saduļkotajās un pārstaipītajās iekšās viņš gan jauš “jā”, tomēr iznīd tikai “nē”. Ēzelis ir reaktīvs un alkst revanša, tāpēc par varītēm cenšas tikt pie varas. Turklāt viņš ir konservatīvs, viņš daudz ko var panest, tikai ne kritiku un viņa “ī-ā” un “ī-ī” neņemšanu par nopietnu. Smieklīgais īdētājs nespēj smieties un iemācīties šo mākslu, jautrs laikam viņš spēj būt tikai tad, ja viss atbilst viņa līdz riebumam ierastajiem priekšstatiem – ī-ā.

Bet kā ir ar pašu Nīči? Jā – priecīgi īd ēzelis. Nīče brīdina: “Viens esmu es, cits ir mani raksti.” (KSA 6, 298) Viņš savieto šo “es” ar “cits” un citādo, viņš piedāvā visdažādāko optiku un lieto dažādas maskas. Nīče raksta: “Ikvienam dziļam garam vajadzīga maska.” (KSA 5, 58) Taču maskas ir vajadzīgas ne jau tāpēc, lai maskētos; maskās itin viss atmaskojas. Šim nolūkam Nīče izmanto arī daudzās perspektīvas, tostarp retrospektivitāti un prospektivitāti. Vārds “perspektīva” cēlies no latīņu vārda *perspicere*, kas nozīmē – redzēt cauri, uzmanīgi aplūkot. Taču ēzelim vajag viennozīmīgumu – kā ar mietu pa galvu. Nīče raksta: “Augstākas kultūras pazīme ir tas, ka nelielās, nepamanāmās patiesības, kas atrastas ar stingru metodi, tiek vērtētas augstāk nekā aplaimojošie un žilbinošie maldi, kas radušies metafiziskos un mākslinieciskos laikmetos un cilvēkos.” (KSA 2, 25) Laikam jau šī kultūra vēl nepastāv, jo Nīče izsaucas: “Vai man! es esmu *nuance*.” (KSA 6, 362) Nīčes niansēšana vēl ir priekšā, viņš pats norāda: “Ikvienam dziļam garam vajadzīga maska: pat vairāk – ikvienam dziļam garam pakāpeniski uzaug maska, pateicoties ikviena vārda, ikviena soļa, ikvienas dzīves zīmes, ko viņš sniedz, nemiīgi aplamajam, proti, *sekļajam* izklāstam.” (KSA 5, 58)

Piezīmēs par darbu “Jaurā zinātne” Nīče raksta: “Šai grāmatai varbūt nepieciešams tikai viens priekšvārds: neviens neko nav sapratis no viņa “jaurās zinātnes”. Pat ne nosaukumu.” (KSA 12, 150) Par rāmo jautrību rodama vēl viena piezīme: “Pagaidu atbrīvošanās no gara nebēdnības, kurš svēta un gatavo sevi ilgstošiem un baisiem lēmumiem. “Āksts” “zinātnes” formā.” (KSA 12, 150) Lai nevairotu nesaprašanu un neizrādītos vēl ēzelišķāks, minēšu tikai vienu niansi. Nīče vairās no noteiktības. Darbu nosaukumi un noslēgumi norāda uz tekstiem, kas pāriet cits citā. Tekstos

nav rezultātu un konstatāciju. Niče vairās fiksēt domu tekstos. *Feststellung* paredz apstāšanos, apturēšanu, nobremzēšanu, vietsēdību. Niče nav bremze jeb, kā pats izsakās, “domājoša varde” (KSA 3, 349), tāpēc viņš arī nepieļauj dzīves un domas apcietināšanu, arestu. Viņa skatījumā cilvēks ir “nenoteikts dzīvnieks” (KSA 5, 81). Tomēr ticamāk, ka viņš ir ne-noteiktais, ne-novietotais. Arī Niče. Bet tas, var gadīties, ir mazsvarīgi, daudz svarīgāks ir viņa jautājums “Ko mums patlaban nozīmē dzīvot filosofiski?” (KSA 11, 519). Ničes atbildi var rekonstruēt. Bet ko patlaban nozīmē dzīvot filosofiski? Ar teoretizējošo īdēšanu vien nepietiek. Pirmais solis varētu būt nepieļaut nekādu “ī-ī” un “ī-ā”. Tā ir smieklīga patiesība, taču tā ļauj nepiesmiēt pašam sevi. Bet kas tad ir patiesība? Laikam jau par to nekas īpašs nav atzīmējams.

Būt pašam

Kas ir cilvēks? Jautājums šķiet dīvains un savā ziņā pat nevietā. Tas šķiet nevietā, jo jautājums jau ir atbildēts. Tas šķiet dīvains, jo, pastāvot atbildei, tiek jautāts vēlreiz. Tiesa, var iebilst, ka pastāv dažādas atbildes, tāpēc arī vēlreiz tiek jautāts. Kādas tad ir atbildes uz šo jautājumu? Cilvēks ir *homo sapiens*, *animal rationale*. Tiek gan bilsts, ka cilvēks ir *homo faber* vai *homo ludens*. Nevar aizmirst arī to pārliecību, ka cilvēks ir *imago et similitudo Dei*. Pastāv arī vēl citas atbildes. Tomēr šīm atbildēm kopumā ir dažas raksturīgas iezīmes. Šīs atbildes raksturo zināšanas par cilvēku, t.i., apzināti vai neapzināti ir izraudzīts kāds punkts vai pozīcija, no kuras tad arī tiek spriests par cilvēku. Tādējādi var teikt, ka minētās atbildes ietver “ārējas zināšanas”, bet īstenotie spriedumi patiesībā ir pārspriedumi. Šie zinīgie pārspriedumi var būt nozīmīgi un svarīgi, nav jēgas to noliegt. Vēl jo vairāk tāpēc – un tā jau ir šo atbilžu otrā raksturīgā iezīme –, ka šīs zināšanas un pārspriedumi ir ievīti praksē, proti, tajā, kā izturas pret cilvēku un kā nereti cilvēks izturas arī pats pret sevi. Ja jau šīs atbildes iezīmē praktisko patiesību, ko gan pret tām lai iebilst? Vēl jo vairāk tāpēc, ka visai bieži mēdz atsaukties uz praksi kā patiesības kritēriju.

Tomēr dažus iebildumus var minēt. Viens no tiem būtu šaubas, vai minētās atbildes tiešām ir atbildes. Katrā ziņā Heinriha Heines skatījumā jautājums par cilvēku ir jautājums, “par kuru lauzītas jau tik daudzas galvas,/ galvas hieroglifu cepurēs,/ galvas turbānos un melnās beretēs,/ galvas parūkās un tūkstoš citas/ nabaga svīstošas cilvēku galvas”. Un tikai “nerrs gaida uz atbildi”¹. Vai šis jautājums būtu neatbildams? Vai tiešām atbildes būtu veltas? Vai atbildes ir domātas nerriem?

Vēl viens iebildums ir saistāms ar Platona inscenēto sarunu, sarunu starp Sokratu un Alkibiadu. Šajā sarunā tiek risināts jautājums par to, kas ir cilvēks. Laikam nav jēgas censties noskaidrot, kas pirmais ir izvirzījis šāda tipa jautājumu, tomēr viens no pirmajiem vai pirmais no zināmajiem ir Platons. *Ti pot ūn ho anthrōpos*, kas gan ir cilvēks (**Plat. Alcib. I** 129e)? Svarīgs ir jautājuma risināšanas konteksts; saruna notiek tad, kad Alkibiads ir kļuvis pilngadīgs un var kļūt aktīvs politikajās un erotiskajās spēlēs. Viņš grasās kļūt par padomdevēju (*syμβουλευτῆς*) un ārstu (*ιατρος*), t.i., politiķi jeb, kā mūsdienās dažkārt saka, tautas kalpu, proti, *therapeutῆς*. Līdz ar to sarunā tiek minēts ārsta prāts, *nūs iatrikos* un *nūs kybernētikos*, stūrmaņa jeb vadītāja prāts (135a). Risinot jautājumu par cilvēku, tiek runāts par dzīves kibernetiku. Atbilde uz jautājumu nav antropoloģijas pamats vai aizsākums, jo cilvēks ir *ψυχή*, dvēsele (130c). Taču arī šī atbilde

¹ Heine H. *Uz dziesmas spārniem*. Rīga, 1975. 143. lpp. Ā. Eksnes atdzeje.

nav psiholoģijas, tās derivātu vai radniecīgu disciplīnu pamats. Atbilde ir tikai risinājums, toties disciplīnas, kuru nominācijā ir iekļauta vārdsakne “psih-”, principā funkcionē gluži tāpat kā iepriekš minētās atbildes par to, kas ir cilvēks.

Šajā sakarībā var noderēt vēl viens Platona inscenējums. Runa ir par to, no kā pārtiek dvēsele. “Domājams, ka no zināšanām. Un jāuzmanās, draugs, lai sofists, slavēdams savu precī, mūs nepiemāna, kā to ar miesas barību dara pārdevējs un tirgonis. Šie taču paši nezina, kas viņu piedāvātajās precēs miesai ir derīgs vai kaitīgs, taču slavina visu, ko pārdod, un to nezina arī viņu pircēji, ja vien starp tiem negadās kāds lietpratējs vingrinājumos vai ārsts. Tāpat rīkojas arī tie, kas pa pilsētām izvadā zinības un pārdod vairumā un mazumā ikvienam, kas tās vēlas, un slavē visu, ko pārdod. Taču dažs labs no viņiem visdrīzāk nemaz nezina, kura no viņa precēm dvēselei ir derīga vai kaitīga, un tāpat to nezina viņu pircēji, ja vien starp tiem negadās kāds dvēseļu ārsts. (..) Pirkot zinības ir daudz lielākas briesmas nekā iegādāties pārtiku, jo no pārdevēja vai tirgoņa nopirktos ēdienus un dzērienus var aiznest traukos un, pirms ēdot vai dzerot uzņemt savā miesā, nolikt mājās un, pieaicinot lietpratēju, prasīt padomu, kas no tā ir ieteicams ēšanai vai dzeršanai un kas nav un cik daudz un kad; tādējādi šajā pirkumā briesmas nav lielas. Turpretī zinības nevar aiznest traukā, bet, kad esi par tām samaksājis, tās nākas uzņemt paša dvēselē un ar apgūto – vienalga, vai tev tas nācis par labu vai par ļaunu, – doties prom.” (Plat. *Prot.* 313c–314b)¹ Un, dodoties šādi prom, parasti nenokļūst pie sevis paša.

Var iebilst, ka varbūt kādreiz tā arī ir bijis, bet patlaban viss jau ir citādi. Savā ziņā tā patiešām ir. Sofista vietā ir stājies zinātnieks, eksperts. Turklāt dažāda laba prece nemaz vairs nav jāpērk, to iedāvina, lai neteiktu – uzspiež, kā kaut ko pašsaprotamu. Mūsdienās ir ne mazums dvēseles zintenieku, proti, visdažādākā profila psihologu. Bet kas tad ir sofists? Sofists ir zinātnieks, sava veida zinātnieks. Saistībā ar jautājumu “Kas ir cilvēks?” var teikt, ka sofists jeb gudriķis ir tas, kurš zina par to, kas ir cilvēks. Šādi zina arī zinātnieks vai eksperts. Šādi producētās un izmantotās zināšanas ir zināšanas par cilvēku no ārienes. Cilvēks kļūst par objektu, par kuru ir iegūstamas objektīvas zināšanas. Un tas nozīmē, ka cilvēks ir subjekts vārda tiešā nozīmē, proti, pamesls. Savukārt cilvēka iedēvēšana par subjektu ļauj izkopt personības psiholoģiju, kurā teiktais par cilvēku atbilst attiecīgi izveidotam cilvēkam, šādi nodrošinot arī personības kultu. Pārspridumi par cilvēku kļūst par aizspridumiem, kuriem cilvēks arī tiek pakārtots.

¹ Sal.: **Platons**. *Dialogi un vēstules*. Rīga, 1999. 25.–26. lpp. Ā. Feldhūna tulk.

Kas ir cilvēks? Acīmredzot iepriekš minētās un tām līdzīgās atbildes ir šā jautājuma nesaprašana vai pārprašana. Tas nav jautājums par cilvēku kā objektu vai subjektu, kas pastāv līdzās citām naturāli esošām lietām, piemēram, galdam, kokam, akmenim, cūkai, ēzeļim u. tml. Nesaprašana var būt produktīva, efektīva un efektīga, taču jautājumā “Kas ir cilvēks?” tas nav būtiski. Būtiski gan paturēt vērā, ka šādi producētas atbildes principā ir aprakstošas, kaut arī bieži vien tiek izmantotas kā esenciālas patiesības. Turklāt atbilžu izmantošanā tiek realizēta identificēšanas un identificēšanās procedūra, t.i., atbildes tiek izmantotas kā cilvēka darināšanas formula. Tā ļauj ne tikai darināt un nodarināt cilvēku, bet arī fiksēt visdažādākās novirzes, t.i., neatbilstības pieņemtajam standartam. Galu galā tas nereti izvērsas divu pasaulu radīšanā, proti, normālajā un nenormālajā pasaulē, un normalizēšanas centienos.

Nīče ir norādījis, ka cilvēks nav fiksēts dzīvnieks.¹ Tas nozīmē – cilvēks ir ne-noteikts, ne-novietots radījums. Taču mūsdienās valda tāds kā identificēšanas ziedonis – obligāti jānovieto un jāizvieto, noteikti jāsarindo. Šādai taksācijai, kas noteikti paredz analīzi un novērtējumu, protams, ir sava nozīme, tomēr īpaši liela jēga tai laikam nav, kaut arī bez tās, iespējams, nevar iztikt. Kāds uzņemas tiesības noteikt, kas tad īsti cits ir. Viņa citādība resp. patība netiek ņemta vērā. Tā ir uzurpācija (*usurpatio*), pieņemšana un runāšana (*usurpo*) cita vietā. Noteikšana, novietošana ir uzmācīga ideja, *idée fixe*, kurā fiksēta sava veida dievapsēstība, slienaina tieksme būt noteicējam. Izvairīties no šādas perversijas palīdz Platona piedāvātais risinājums par cilvēku.

Kas gan ir cilvēks? Mēs taču varam noskaidrot to, kas paši esam. Tiesa, šāda nostāja paredz, ka pastāv kaut kādi mēs, kas turklāt kaut kādā veidā jau zina, ka viņi ir cilvēki vai varētu tādi būt. Un tomēr – kas mēs paši esam, proti, *ti pot esmen auto*, kā raksta Platons (*Plat. Alcib. I 128e*)? Var iedomāties, ka runa ir par identitāti. Platona inscenētajā sarunā gan runa ir par ko citu, runa ir par patību. Lai noskaidrotu, kas paši esam, visupirms jātiek skaidrībā, kas ir pati patība jeb *auto to auto* (129b). Tomēr Sokratu nesaista patība vispār; tas ir abstrakti, viņu interesē katrs atsevišķais cilvēks, savukārt cilvēks, kā jau minēts, ir dvēsele. Bet kas ir identitāte? Latviski atbilstīgais apzīmējums ir tāpatība. Kas vai kāda ir cilvēka tāpatība? Acīmredzot cilvēka identitāte ir tas, ka viņš nav tāpatīgs sev. Tā tikai, piemēram, galds vai ķebulis ir tāpatīgs jeb idents pats sev. Kaut gan var pieļaut, ka pastāv cilvēki ar šādu identitāti. Izmantojot identitātes nojēgumu, principā tiek īstnota identifikācija. Ja jau izmanto jēdzienu “identitāte” saistībā ar cilvēku, tad nenāktu par ļaunu paturēt vērā, ka, lai tas nebūtu galīgi bezjēdzīgi, tā

¹ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 5. S. 81.

ir eksperimentāla identitāte, t.i., identitāte, kuru raksturo eksperiments un pieredze. To var raksturot arī ar Kanta atziņu¹, proti, runa ir par to, ko cilvēks kā brīva būtne var izveidot un ko tam vajag izveidot no sevis.

Tomēr pārspriedumi par identitāti mūsdienās ir cieņā. Jau labu laiku šādi izskan visdažādākie pārspriedumi par latvietību, t.i., latviešu identitāti. Kas tad ir šis *homo Latviensis*? Mēdz teikt, ka latvieši ir arī eiropieši. Kas ir *homo europaeus*? Vai šīs “sugas” pastāv kā *homo neanderthalensis*, kas arī ir pastāvējis Eiropā? Acīmredzot var izvēlēties šo pārspriedumu variantu, tikai ļoti iespējams, ka tādā gadījumā par latviešiem tiek runāts kā par neandertāliešiem. Jau Kārļa Linneja darba “Dabas sistēma” desmitajā izdevumā (1758) tiek veikta *homo* klasifikācija, norādot, ka pastāv ne tikai eiropēiskais, amerikāniskais, aziātiskais un afrikāniskais cilvēks, bet arī *trogloidytes*, proti, cilvēkpērtiķis. Un tāds arī tiek atrasts, tā ka zinātniskais apraksts nemaz nav tik nevainīgs. Tiek atrasts arī gaišmatainais un zilacainais cilvēks, proti, *homo caesius*. Visspilgtāk šie identificējošie pārspriedumi izpaužas rasismā, visdažādākā veida etnoestētiskās un etnoētikās.² Arī latvietības daudzzinātāju un skandētāju pārspriedumos ir dzirdamas sava veida maigā vai naivā rasisma toņkārtas. Var gan iebilst, ka mūsdienās identificēšanās ir katra paša ziņā. Lai jau tā būtu, tomēr jau Platons, risinot jautājumu par to, kas ir cilvēks, pauž bažas, ka tikai valsts, vara nenomāc šī jautājuma izrisināšanā (Plat. *Alcib. I* 135e). Tāpēc būtu vērts detalizēti izskatīt visdažādāko identitātes meklējumu artikulēšanu, būtu vēlams to socioloģiska, psiholoģiska un psihopatoloģiska izpēte. Taču šāda analīze parasti netiek veikta, nerunājot jau nemaz par šo identifikāciju variantu rūpīgu pārdomāšanu. Tāpēc arī naski tiek izdāļātas zināšanas, zinības par latviešiem un latvietību, pat neaizdomājoties par to un dāļāšanas iespējamo kaitīgumu.

Dažkārt cilvēku izprot, atbilstīgi arī rīkojoties, vienkārši kā būtni, kas ir pie dzīvības, t.i., dzīvu radību. Noliegt šādu skatījumu un tā pastāvēšanas tiesības būtu bezjēdzīgi. Tomēr šī radība ir ne tikai dzīva, to raksturo arī dzīve, kas reizēm ir paša dzīve. Grieķiski dzīvi var apzīmēt dažādi, proti, *bios*, *zōē*, *psychē*. *Zōē* attiecas uz visu dzīvo, savukārt *bios* apzīmē cilvēka dzīvotu un veidotu dzīvi. Cilvēks atšķiras no citiem dzīvniekiem, jo dzīvo dzīvi, katrā ziņā viņam pastāv šāda iespēja. Tomēr dažkārt biogrāfija nav nekas cits kā zoogrāfija, proti, apraksts par to, kas atgadījies ar kādu dzīvu būtni. Arī politoloģija, socioloģija un psiholoģija nereti nav nekas cits kā zooloģija. Modernās tradicionālās zinātnes lielākoties ir zooloģijas disciplīnas, kurās tiecas aprakstīt dzīvnieka “cilvēks” izturēšanos. Laikam jau

¹ Kant I. *Werke*. Darmstadt, 1975. Bd. 10. S. 399.

² Sk.: Авдеев В. *Расология. Наука о наследственных качествах людей*. Москва, 2005.

nebūtu slikti, ja šajās zinātnēs būtu kaut kas no bioloģijas (vai labāk – ja tās būtu bioloģiskas), taču mūsdienās arī bioloģija ir zooloģija, bet psiholoģija nepavisam nav mācība par jēgti veidotu dzīvi, prasmīgu dvēseles iepazīšanu un sakārtošanu. Zinātnēs, kurās tiek skatīts cilvēks, tiek producētas “ārējas zināšanas” jeb zināšanas par dzīvnieku “cilvēks”.

Cilvēks nav kaut kas tāds, kas ir vienkārši pie dzīvības. Cilvēku iezīmē dzīvotspēšana vai dzīvotvarēšana. Un tas nozīmē, ka viņš var būt pie dzīvības, taču nespēj vai nevar dzīvot, viņš var būt pie dzīvības, taču viņam neļauj dzīvot vai viņam nav teikšana par savu dzīvību. Ekstremālā gadījumā viņš var darīt galu tam, ka ir pie dzīvības. Acīmredzot ne mazāk ekstremāls risinājums ir patveršanās tajā, ko dēvē par slimību. Šo situāciju var raksturot kā dzīves neizturamību. Taču ne jau dzīve ir neizturama, drīzāk kaut kas dzīvē nav izturams, un šis kaut kas var būt itin viss. Kāds nevar izturēt to, ka viņu pametis mīļš cilvēks, kāds cits – to, ka draugs nav bijis patiess, vai viņam pārlietu smeldz sirds par kādu nebūšanu. Šī varbūtība ir izraudzīta apzināti, lai norādītu, ka dzīves neizturamības apstākļi var būt visdažādākie, kaut gan var veidot to tipoloģiju, noskaidrot dispozīcijas, to kultūrvēsturisko nosacītību u. tml. Cilvēks var darīt sev galu, jo viņam ir liegta nāve – viņam ļauj nosprāgt, nevis dzīvot dzīvi, kuras neatņemama sastāvdaļa ir nāve, nomiršana. Cilvēks nespēj dzīvot, jo neredz jēgu savai dzīvei; viņš ir spiests dzīvot jēgas vakuumā, bet ilgstoši tā nav iespējams eksistēt. Un logoterapijas pētījumi rāda, ka jēgas izzušanas vai pazaudēšanas tendence tikai pastiprinās, izraisot visdažādākās neirozes.¹ Jēga var būt ārēja, un tad tā principā ir novērtējums. Mainoties vai pagaistot novērtējumam, cilvēks zaudē savas pastāvēšanas jēgu. Sakārtoība, kurā viņš ir mitinājies, sairst, un cilvēku pārņem eksistenciāls reibonis, viņš vairs nespēj orientēties dzīvē. Ja nav kārtībā pasaule, kurā cilvēks dzīvo, tad kaut kas nav kārtībā arī ar pašu cilvēku. Turklāt cilvēks ne tik daudz dzīvo, cik mājā pasaulē. Tāpēc būtu vērts runāt par pasaules mājīgumu, ja vien atsakās no šī vārda nodeldētās, sadzīviskās nozīmes. Mājas uztur; uzturot mājas un mājīgumu, cilvēks uztur arī sevi pašu. Uzturamā pasaule ir izturama, tiesa, uzturētais var atšķirties.

Atzīstot atšķirību, nākas atzīt arī pasaļu atšķirību. Pie dzīvības cilvēki laikiem ir vienā pasaulē, bet mājā viņi katrs savā pasaulē – katrs savā un tomēr arī visiem kopīgā pasaulē. Un tas paredz, ka starp cilvēkiem pastāv komunikācija, kaut kas vienojošs un saistošs. Komunikāciju raksturo saprašana un sapraššanās, taču tā var būt apgrūtināta vai sagrauta, t.i., kārtība var būt izjaukta. Un šī izjauktība atspēlējas cilvēkā. Komunikācija paredz runāšanu, sarunu, kā arī klausīšanos un sadzirdēšanu. Spēju runāt, klausī-

¹ Plašāk sk.: Šuvajevs I. *Dzīļu psiholoģija*. Rīga, 2002. 238.–249. lpp.; Frankls V. *Izdziņošanas māksla*. Rīga, 2004.

ties, dzirdēt arī mēdz uzskatīt par kaut ko dabisku. Taču tā ir tikai iespēja, kuru cilvēks ne vienmēr spēj un prot izmantot. Uzskatāmi to raksturo aleksitīmija, kas kļūst aizvien intensīvāka.¹ Aleksitīmija nav slimība vai patoloģija, taču, pēc speciālistu ieskata, tā veicina psihosomatisku vai somatisku saslimšanu. Aleksitīmija nozīmē, ka cilvēkam nav vārdu emocijām. Viņam ir grūtības uztvert un aprakstīt jūtas, atšķirt izjūtas, savā ziņā viņš ir aneistēzisks, neaistētisks. Viņu raksturo ierobežota spēja priekšstatīt, iztēles, fantāzijas nabadzība; konfliktus viņš var atrisināt fiziski, bet ne ar vārdu palīdzību. Šādu cilvēku raksturo paaugstināts konformisms, pakļaušanās normām, stereotipiskiem priekšstatiem un aizspriedumiem. Savā ziņā tas ir tukšais cilvēks, *homo vacuus*. Viņš neprot nedz pateikt, nedz sadzirdēt, kur nu vēl saprast, viņš ir spējīgs labi ja vien uz resentmentālām reakcijām.

Komunikācija ietver artikulēšanu. Tā sajūdzas ar hermeneitiku, t.i., mākslu saprast, kurā iekļaujas prasme sadzirdēt arī neteikto; kaut gan artikulēšana acīmredzot nav iespējama bez saprašanas. Nepieciešams artikulēt arī ciešanas, šī artikulēšana iekļaujas ciešanu mākslā. Māksla ciest nozīmē ciest jēdzīgi; nav jēgas ciest bezjēdzīgi, tas tikai vairo ciešanas. Ciešanu māksla paredz saskatīt jēgu arī citu ciešanās. Taču tas nenozīmē, ka cilvēks ir *homo patiens*. Ciešanu māksla paredz, ka arī ciest ir jāiemācās. Un tas savā ziņā ir pretrunā ar mūsdienīgo dzīves tehnoloģiju, centieniem izskaust ciešanas un nereti izmisīgo dzīšanos pēc veselības. Šādi var nepamanīt, ka veselība tiek aizstāta ar fitnesību vai kādu citu veselīguma standartu. Taču veselībā iekļaujas arī slimības un ciešanas. No slimībām un ciešanām principā neviens nav nomiris, cilvēks nomirst tāpēc, ka viņš ir piedzimis. Slimības un ciešanas apgrūtina dzīvi, ja neprot slimot un ciest. Nenāktu par ļaunu iemācīties slimot vai sadzīvot ar slimībām, turklāt daudzi to vienkārši ir spiesti darīt. Iespējams, ka pat kādu laiku varētu dzīvot bez nojēguma "veselība", tas varbūt ļautu sadzirdēt un saprast arī tos, par kuriem mēdz teikt, ka viņi ir nedziedināmi slimi.

Bet kas tad galu galā ir cilvēks? Platons pauž, ka cilvēks ir dvēsele. Iespējams, ka teikto var apvērst, proti, dvēsele ir cilvēks. Katrā ziņā velti iedomāties, ka dvēsele ir kaut kas iekšējs. Platona risinājums drīzāk ir konstruktīva tautoloģija, kas paredz noteiktu procedūru veikšanu. Turklāt cilvēks ir abstrakcija. Cilvēks acīmredzot nepavisam nav jaunlaiku darinājums, jau Diogens, meklējot, saucot cilvēku un neatrodot to (**Diog. Laert.** VI, 32; 41), konstatē, ka cilvēks ir abstrakcija. Nereti gan var dzirdēt aicinājumu

¹ Aleksitīmija – 1972. gadā darināts apzīmējums. Sk.: **Nemiah J. C., Freyberg H., Sifneos P. E.** Alexithymia: A View of the Psychosomatic Process // *Modern Trends in Psychosomatic Medicine*. Ed. by **O. W. Hill**. London, 1976. Vol. 3; **Pedinielle J.-L.** *Psychosomatique et alexithymie*. Paris, 1992; **Sifneos P. E.** Alexithymia: Past and Present // *American Journal of Psychiatry*. 1996. Vol. 153. P. 137–142.

“Esi taču cilvēks!”, taču lielākoties laikam tas vairs nav izprotams, gluži tāpat kā rūgtā atziņa “Tev nav dvēseles”. Dvēseles vietā var figurēt sirds, piemēram, kādam ir plaša sirds vai viņam tādas nemaz nav. Naturāli sirds pastāv, taču nedz sirds, nedz dvēseles attiecīgajai radībai nav, un var šaubīties, vai tā vispār ir cilvēks. Mūsdienās par nojēgumiem “cilvēks”, “dvēsele” vai “sirds” daudz populārāks ir apzīmējums “personība”, nereti aizrunājoties pat līdz personību apliecinošiem dokumentiem. Taču personība ir tikai konstrukcija, atbilstīgi kurai tiek veidots radījums “cilvēks”. Saprātīgāk rīkojas tie, kas runā par personu. Tomēr arī persona ir *prosōpon* – maska, t.i., ap miesu (*peri sōma*) esošais, personas “pamats” ir *per-sonare*, proti, caur kaut ko skanošais.¹ Cilvēks nepavisam nav personība, viņš skan vai pauž sevi caur personu, ar kuru gan viņš var identificēt sevi. Cilvēka dzīve principā ir maskarāde, kurā var dominēt arī Es vai Mēs kults ar pārspriedumiem par esīgumu un mēsīgumu.

Vai tiešām jautājums “Kas ir cilvēks?” paredz tikai nerra cienīgu atbildi? Ticamāk, ka ar šādu jautājumu tiek vaicāts pēc kaut kā cita un jautāts par kaut ko citu. Iespējams, ka, transformējot jautājumu, tas ir atjaušams labāk. Ko nozīmē būt cilvēkam? Atbildot uz šo jautājumu, visnotaļ naivi būtu atsaukties uz kaut kādām zināšanām, īpašībām, vērtībām, normām u. tml. Kaut gan aicinājumā “Esi cilvēks!” ieskanas atsaukšanās uz noteiktām īpašībām vai normām. Uzsvars jautājumā ir likts uz vārdu “būt”. Būt cilvēkam nozīmē iespēt būt, jo cilvēks nav naturāli esošais. Cilvēks kā cilvēks nav naturāli iespējams, cilvēks ir šādas neiespējamības pārvarēšanas vai, varbūt gluži pretēji, iespēšanas rezultāts. Cilvēku, protams, raksturo tas, ka viņš ir, taču šī ir jeb iraidība ir kaut kas pārejošs unirstošs. Bet cilvēku kā cilvēku raksturo “būt”, viņš dzīvo ne tikai irā, viņš pastāv uz nebūtiņas fona, kaut gan kā dzīva radība ir caurcaurēm iraidīgs.

Reizēm cilvēks atjauš šo atšķirību starp “ir” un “būt”, tas var notikt visnegaidītākajos brīžos. Taču tikpat labi viņš var nodzīvot visu mūžu, tā arī nemanot šo atšķirību, nenojaušot to. Turklāt tas laikam nepavisam nenozīmē, ka viņš ir dzīvojis vai pastāvējis tikai kā irošais. Savukārt atšķirības nomanīšana, atjaušana vai atskāršana var atveidoties visdažādākajos izteikumos. “Tā nav dzīve, bet eksistence vai veģetēšana” – latviski laikam būtu visbiežāk sastopamais izteikums. Bet ko nozīmē “būt”? Būt aktierim. Tas nozīmē būt tam, kas neesi vai vēl neesi; savukārt, esot aktierim, “būt aktierim” nozīmē jau ko citu. Būt cūkai. Skaidrs, ka cilvēks nav cūka, taču viņš spēj tāds būt. “Es gribu būt kā viņš” vai “Es gribu būt viņa vietā”.

¹ Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. Москва, 1978. С. 537. Sk. arī klasisko Marsela Mosa pētījumu par personu: Mauss M. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de “moi” // Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1933. P. 331–362.

Šajos izteikumos "būt" norāda uz kaut kā neesoša sasniegšanu, taču sasniegtais vienmēr ir esošais, proti, irošais. Vai to nozīmē "būt"? Valoda, tās izmantošanas prakse diez vai ļauj noskaidrot to, ko nozīmē "būt", kaut arī var uzrādīt daudzas sakarības. Katrā ziņā būt var tikai te un tā. Tiesa, var jau būt arī šeit vai tur, var būt klāt, proti, atrasties šur tur vai klāt, t.i., tā arī nebūt. Būdam te, cilvēks ir tagad, viņš iespēj būt tagad, ietverot arī pagātņi un nākotņi. Nespējot saturēt šos laikaodus, cilvēka eksistence sairst vai tiek pakļauta dažādām ligām. "Būt" ir sajūgts ar būšanu, taču nav ar to identificējams. Cilvēks vai nu iespēj būt te un tagad, vai arī izgaist nebūtībā, kaut arī turpina pastāvēt. Cilvēks ir var-būtība, viņš ir var-būtīga būte, ja vien iespēj būt. Un šis varbūtīgums iezīmē arī viņa būšanu un pašumu.

Iespējams, ka jautājumā "Kas ir cilvēks?" nemaz nav tik svarīgi noskaidrot un aprakstīt to, kam veltīts vārds "cilvēks". Var gadīties, ka ne tik nozīmīgs ir arī mēģinājums aprakstīt un analizēt to, kas apzīmēts ar vārdu "būt". Katrā ziņā būt nākas ikvienam pašam, cita vietā nav iespējams būt. Tāpēc svarīgāk laikam ir uzvedināt uz šo būtīspēšanu. Bet kā būt pašam? Šis jautājums var izraisīt tādus pašus pārpratumus kā jautājums par cilvēku. Ja jau būt iespēj tikai katrs pats, tad "būt pašam" šķiet neproblemātiski. Taču būt pašam laikam var dažādi. Cilvēks vienlaikus var būt daudz kas – aktieris, tēvs, latvietis u. tml. Var iebilst, ka šādi iezīmējas dažādas būšanas. Bet kā visās šajās būšanās būt pašam? Var būt patīgs, taču var būt arī patisks, t.i., autisks. Kas ir šī patība, ar kuru saistīta paša būšana?

Platona Sokratu neinteresē patība vispār, proti, *auto to auto*. Tomēr priekšstats par patību ievijas cilvēka būšanā, cilvēks nereti eksistē tās pavadā. Patība var iegūt dažādus nosaukumus un izpratni, Rietumos tā ilgstoši tiek izprasta kā cilvēka iedaba, kas saistīta ar dabu kopumā.¹ Līdz ar to ir iespējamās divas galējās pozīcijas, kas nosaka ne tikai cilvēka un pasaules izpratni, bet arī attieksmi, praktisko darbību. Vienu pozīciju raksturo priekšstats par *oeconomia naturae*, proti, harmonisku, pozitīvu dabisko mājturību jeb saimniecību, bet otru – priekšstats par *natura lapsa*, kritušo dabu.² Vienā gadījumā veidojas pozitīva, optimistiska antropoloģija ar liberālu varas praksi, savukārt otrajā – negatīva, pesimistiska antropoloģija ar autoritāru vai pat totalitāru varas praksi.³ Nojēgums par kritušo dabu

¹ Sk. Anatolija Ahutina lietpratīgo pētījumu: **Ахутин А. В.** *Понятие «природа» в античности и в Новое время*. Москва, 1988.

² Var norādīt arī uz pozīciju, kas saistīta ar priekšstatu par pasaules novecošanos, *mundus senescens*. Tiek norādīts, ka šajā saistībā galvenā reference ir Tita Lukrēcija Kāra darbs "Par lietu dabu" (*De rer. nat.* II 1144 ff.).

³ **Groh D.** *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt/M., 2003. S. 16, 21.

sakņojas jūdaiski kristietiskajā tradīcijā (*Gen.* 2–3)¹, pieļaujot vismaz divas atšķirīgas nostājas. Cilvēkam ir iespēja laboties, t.i., izšķiršanās par to ir viņa paša ziņā; daba ir ne tik daudz kritusi, cik samaitājusies vai sabojājusies. Šajā uzlabošanās un uzlabošanas tradīcijā acīmredzot sakņojas arī jaunlaiku un mūsdienu dabaszinātne, kā arī cilvēka pāraudzināšanas visdažādākās programmas.² Cilvēks un pasaule ir grēka apzīmogota, cilvēka izšķiršanās un centieni itin neko nenozīmē – “pareizai rīcībai un “labai dzīvei” nav nekādas nozīmes priekš šīpasaulīgā likteņa”³. Labākajā gadījumā viņš var ticēt un cerēt uz apžēlošanu. Šo nostāju visuzskatāmāk apliecina Pāvila mācība par *peccatum originale*, pirmdzimto grēku (*Rom.* 7: 18–23; 5: 12), kuru, veidojot savu žēlastības mācību, pastiprina Augustīns.

Šai žēlastības mācībai ir tālejošas sekas. Kurts Flašs raksta: “Augustīna žēlastības mācība bija ne tikai intrateoloģisks produkts, bet arī dzīves spēks. Eiropā tā mācīja baznīcas un valstis, skolotājus un tēvus uzstāties kā dievšausmināšanas pārvaldītājiem.”⁴ Šo šausmināšanas politiku turpina Lutērs, par kuru Nīče savā tiešumā raksta: “Ja Lutērs būtu sadedzināts kā Huss, varbūt apgaismības rītausma būtu iestājusies agrāk un ar skaistāku spozmi, nekā patlaban spējam nojaust.”⁵ Priekšstats par *natura lapsa*, ko apzīmogojis *originale peccatum*, ir apokaliptisks, tas ir atklāsmes, nevis pārdomu, domāšanas un izpētes rezultāts. Jurijs Antonjans saistībā ar kristietisko apokaliptiskumu norāda tā nekrofilo virzību un pamatu teroristiskai attieksmei pret citām kultūrām.⁶ Tas ir “pilnīga izmisuma kļiedziens, kas liecina par pilnīgu neziņu, ko tad galu galā darīt ar nelaimīgo cilvēci. Jo kristietības un tās nožēlojamā līdzinieka – marksistiski ļeņiniskās mācības – daudzo eksperimentu prakses nav novedušas ne pie kā noteikti pozitīva moku un ciešanu beigu un cilvēka nesalīdzināmi labākas dzīves nozīmē.” Tomēr apokaliptiskums un eshatoloģisms ir daudz plašāks⁷, tas figurē ne

¹ *Gen.* 1–2: 4a un *Gen.* 2: 4b–3: 24 ir atšķirīgu tradējumu rezultāts, sk.: **Westermann C.** *Genesis 1–11*. Darmstadt, 1993. S. 14 f.

² Sk.: **Fried J.** *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*. München, 2001.

³ **Groh D.** *Schöpfung im Widerspruch*. Frankfurt/M., 2003. S. 313.

⁴ **Flasch K.** (Hrsg.) *Augustinus. Logik des Schreckens*. Mainz, 1990. S. 137. Mācība par grēkiem tiek pieņemta Kartāgas sinodē 418. gadā, gandrīz burtiski tā tiek pārņemta Trientas koncilā (1545–1563).

⁵ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 2. S. 200.

⁶ **Антонян Ю. М.** *Исследование Апокалипсиса*. Москва, 2005. С. 26. Nākamais citāts – C. 10–11.

⁷ Sk.: **Baumgarten A.** (Ed.) *Apocalyptic Time*. Leiden, 2000; **Bochinger Ch.** (Hrsg.) *Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendswende*. Gütersloh, 1999; **Berger K.** *Wie kommt das Ende in der Welt?* Stuttgart, 1999; **Maier G.** *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*. Tübingen, 1981; **Koch K.** *Das Buch Daniel*. Darmstadt, 1980; **Schreiner J.** (Hrsg.) *Das 4. Buch Esra*. Gütersloh, 1981; **Klin A. F. J.** (Hrsg.) *Die syrische Baruch-Apokalypse*. Gütersloh, 1976; **Charles R. H.** (Ed.) *The Book of*

tikai komunismā, taču apokaliptiskās diskursīvās prakses, to pastāvēšana mūsdienās tiešām joprojām lielā mērā ir neapzināta. Turklāt šajās diskursīvajās praksēs iestrādātie priekšstati par iedabu un dabu varbūt nemaz neattiecas uz patību.

Lai kā arī būtu, patība diez vai ir kaut kas nemainīgs. Katrā ziņā var sekot Nīčes padomam: “Ja kāds reiz ir atradis pats sevi, jāprot laiku pa laikam sevi pazaudēt un tad atkal atrast.”¹ Šādi kļūst iespējams atsvabināties no sastingušās patības, noskaidrot un iepazīt sevi pašu. Nīče raksta: “Ak, kāda garlaicība ir pārvarama, cik daudz sviedru ir nepieciešams, līdz atrod savas krāsas, savu otu, savu audeklu! – Un tad aizvien vēl nav savas dzīvesmākslas meistars, taču tad vismaz ir kungs paša darbnīcā.”² Iepazīstot pašumu, kļūst iespējams tikt vaļā arī no patības, no centieniem sasniegt vai īstenot kaut kādu patību. Būt pašam nenozīmē īstenot kaut kādu patību, ticamāk, ka, atsakoties no jebkādām patībām, iespējams būt pašam vai vienkārši būt. Lai gan principā patība ir ficija, sava veida valodas prakses rezultāts, proti, substantivēts iteratīvais, atgriezeniskais vārds. Patības pamatā ir pats³, t.i., *potis* – tas, kas spēj, var.

Līdz ar to iespējams raksturot to, ko nozīmē būt pašam. Būšana ir kaut kas transitīvs, savukārt “būt” – intransitīvs. Tiesa, šajā “būt” laikam nav iespējams pastāvēt nemitīgi, un šajā nozīmē tas ir pārejošs, t.i., no šāda pastāvēšanas režīma izkrist vienkārši sava irīguma dēļ. Taču būtspēšana ir mūžības vai mūžīgā sasniegšana, kurā nav nekā personiska. Būt pašam nenozīmē sevībušanu, tas nenozīmē dzīvot sev vai lolot kaut kādu Es vai Mēs. Gluži pretēji, jau Seneka norāda, ka *alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*, “tev jādzīvo citam, ja gribi dzīvot sev” (**Sen. Epist.** 48, 2)⁴. Dzīvot tikai sev nozīmē savīgā un patiskā kultivēšanu, savukārt, dzīvojot citiem, no kuriem viens ir pats, iespējams dzīvot patīgi, būt pašam.

“Būt” var te un tagad, nevis tur un tad. “Būt” tagad nozīmē dzīvot tā, it kā pasaule tiktu redzēta pirmo un pēdējo reizi. Tas attiecas arī uz sevi pašu. Protams, gan pirms tam, gan pēc tam kaut kas ir, taču būt attiecas tikai uz tagad. Iespējams, ka tā ir vienīgā īstā bauda, proti, bauda dzīvot, būt.⁵

Hennoch or 1 Hennoch. Oxford, 1912; **Börrich Ch.** (Hrsg.) *Das slavische Henochbuch*. Gütersloh, 1995; **Uhlig S.** (Hrsg.) *Das Äthiopische Henochbuch*. Gütersloh, 1984; **Berger K.** (Hrsg.) *Das Buch der Jubiläen*. Gütersloh, 1981; **Булгаков С.** *Апокалипсис Иоанна*. Москва, 1991; *Ветхозаветные апокрифы. Книга юбилеев. Заветы двенадцати патриархов*. Санкт-Петербург, 2000; *Книги Еноха. Тайны земли и неба*. Москва, 2003 u.c.

¹ **Nietzsche F.** *Kritische Studienausgabe*. München, 1988. Bd. 2. S. 689.

² *Ibid.* S. 667.

³ **Karulis K.** *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga, 1992. 2. sēj. 25.–26. lpp.

⁴ **Seneka L. A.** *Vēstules Lucīlijam par ētiku*. Rīga, 1996. Ā. Feldhūna tulks.

⁵ Pjērs Ado raksta – *le plaisir d'exister* (**Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001. P. 246).

Tas ļauj labāk izprast arī horācijisko *carpe diem*.¹ Runa nepavisam nav par mirkļa izbaudīšanu, tīksmināšanos par to. *Carpe diem* nozīmē izraut brīdi no jezgainā dzīves plūduma un iespēt būt. Laikam tas latviski arī atskan atziņā, ka cilvēks tiešām, patiesi ir dzīvojis. Jau Aristotelis raksta, ka *to d' aisthanesthai hoti zēj, tēn hēdeōn kath' hauto* – just, ka dzīvo, ir bauda (Arist. NE 1170b 1).² Šī bauda dzīvot ir prieks būt. Bet priekam nav cēloņu, tāpēc varbūt var teikt, ka šis “būt” ir tīrā eksistence. Tiesa, būt ir sajūgts ar būšanu, kuru nenāktu par sliktu veidot baudāmu, priekpilnu vai nodrošināt tajā baudas, prieka iespējamību.

Būt te un tagad nozīmē iespēt būt tagadnē, nevis dzīvot pagātnes atcerē vai nākotnes ilgās. Dzīvot tagadnē ir ārkārtīgi grūti, daudz vieglāk ir ļauties pagājībai vai nākamībai. Taču “tikai tagadne,” kā atzīst Fausts un Helēna, “ir mūsu laime”³. Tikai te un tagad ir iespējams galīgajā tvert bezgalīgo, bet mirklī – mūžību, kā raksta Viljams Bleiks (*Hold Infinity in the palm of your hand, / And Eternity in an hour*)⁴. Tagad, tagadnes stāvoklis ir aprakstīts dažādīgi, gluži tāpat kā te stāvoklis. Jā, bet kāpēc gan cilvēks ir šeit? Varbūt var likt mieru cilvēkam un pajautāt – kāpēc esmu šeit? Var minēt visdažādākās atbildes, dažādi censties tās pamatot. Taču, iespējams, visprecīzāko atbildi ir sniedzis Rainers Marija Rilke, teikdams, ka šeit “varbūt esam, lai teiktu”⁵ pavisam vienkāršus vārdus, ļaujot attiecīgajām lietām pastāvēt, lai neaizmirstulītēs saskatītu debesis, lai... Uzskaitījumu vai raksturojumu var turpināt, taču tajā visā svarīgākais ir “varbūt” – *vielleicht*. Iedomāties zinām atbildi ir nerra cienīgi. Taču, iespējot būt te un tagad, iespējams atskārst un laikam arī sasniegt būtību. Laikam tomēr ir vērts būt, *de te fabula narratur*. –

¹ Sk.: Hadot P. *Philosophie als Lebensform*. Berlin, 1991. S. 101–122.

² Sal.: Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Rīga, 1985. 193. lpp. I. Ķemeres tulk.

³ Goethe J. W. *Faust*. Berlin, 1977. S. 342–343 (*Faust II* 9381).

⁴ Blake W. *Selected Verse*. Moscow, 1982. P. 324.

⁵ Rilke R. M. *Werke*. Frankfurt/M., 1984. Bd. 1, 2. S. 474.



Ls. 5,40

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0307043150

2007-4
L218

Igors Šuvajevs

Filosofija kā dzīvesmāksla

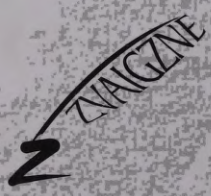


Igors Šuvajevs – Dr. phil., Latvijas Universitātes profesors, LZA korespondētājloceklis.

Apģādā Zvaigzne ABC iznākušas viņa grāmatas *Sarunas par filosofiju 1*, *Sarunas par filosofiju 2* un *Dzīļu psiholoģija*, kā arī populārs apraksts *Freids*. Profesors aktīvi piedalās sēriju *Mūsdienu domātāji* un *Slaveni teksti* veidošanā; viņš tulkojis Z. Freida, K. Jaspersa, A. Ādlera, H.-G. Gadamera, V. Šmida, K. Jaspersa, V. Frankla un M. Vēbera darbus.

“Filosofijā kā dzīvesmākslā runa ir par ikdienišķo, par to, kas var interesēt ikvienu. Un tas atveidojas arī šajā grāmatā. Kas ir mīlestība, ciešanas, meli, vara? Kā tas iekļaujas cilvēka dzīvē? Kāda nozīme ir ķermenim, un ko nozīmē būt pašam? Kāda nozīme ir tradicionāli piesauktajām vērtībām vai dzīvesvedumiem?”

Igors Šuvajevs



ISBN 978-9984-37-911-1



9 789984 379111