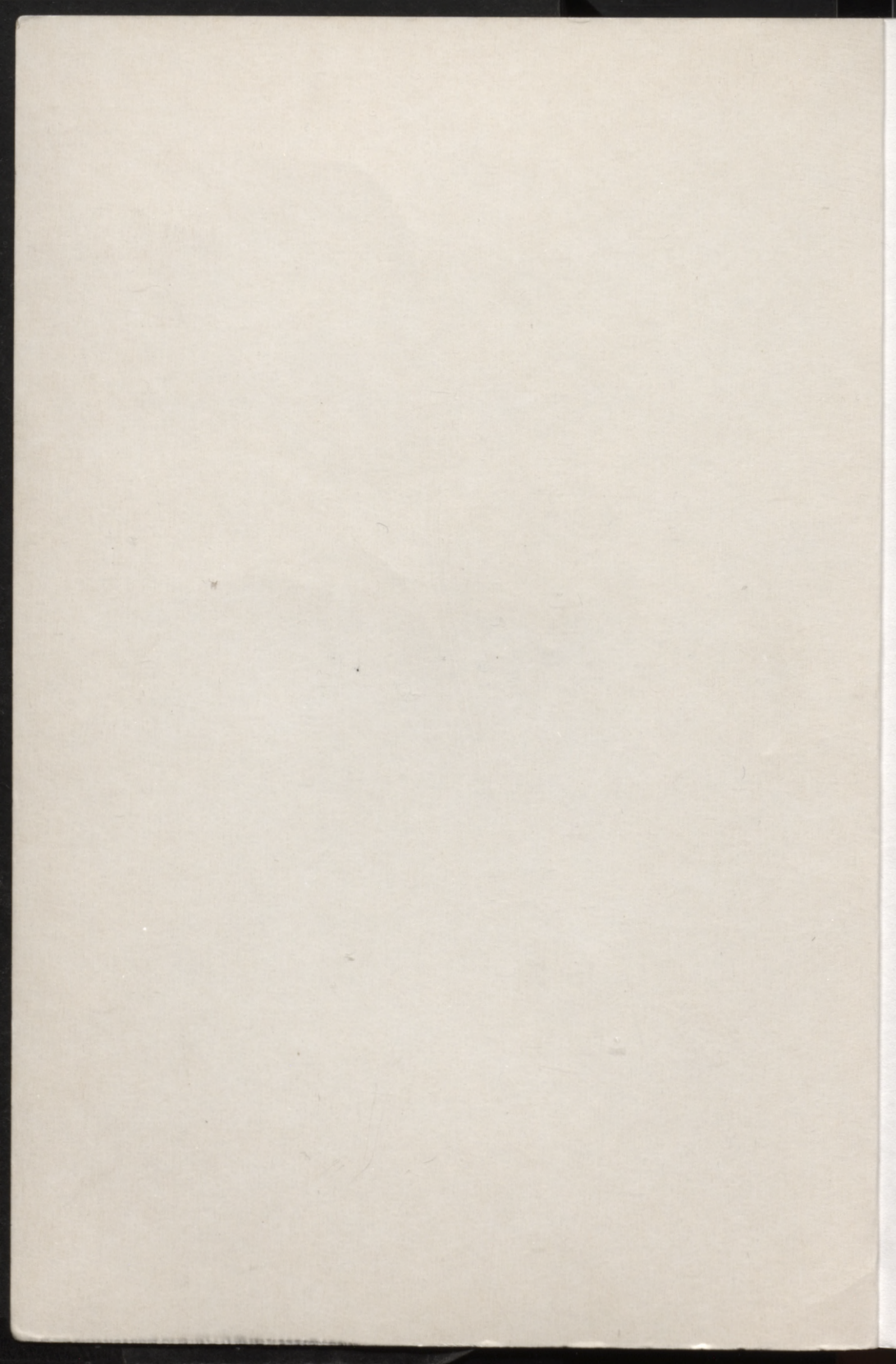


Jesaja Berlins

ČETRAS ESEJAS PAR BRĪVĪBU



CS



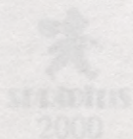


Jesaja Berlins

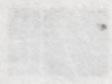


Šī grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūta (Budapešta)
Izdevējdarbības attīstības centrs un
Sorosa fonds – Latvija

This edition is published with the support
of the Central European University Translation Project,
sponsored by the Center for Publishing Development of
the Open Society Institute – Budapest and
the Soros Foundation – Latvia



1880



The following is a list of the
names of the persons who
were present at the
meeting of the
Board of Directors
of the
Company held on
the 15th day of
January 1880.

The names of the persons who
were present at the
meeting of the
Board of Directors
of the
Company held on
the 15th day of
January 1880.

2001-4
72

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

Jesaja Berlins

ČETRAS ESEJAS PAR BRĪVĪBU

ALMĪDĀS DE SAGUĒS VĒSTURĀ	54
ABIMĀGĒBĪNĀS VĒSTURĀ	69
INĒŽINĀS VĒSTURĀ	161
STUĀRTS MILLS UN DZĪVES MĒRĶI	216
PuĶkums	247
Alfabētiskais rādītājs	248



0301015768

UDK 1

Be 590

© *Isaiah Berlin* **Four Essays on Liberty**

This translation of Four Essays on Liberty originally published in English in 1969 is published by arrangement with Oxford University Press

'This selection and introduction' © *Isaiah Berlin* 1969

'Political Ideas in the Twentieth Century' copyright Foreign Affairs 1950

'Historical Inevitability' copyright *Isaiah Berlin* 1954, © *Isaiah Berlin* 1969, 1997

'Two Concepts of Liberty' © *Isaiah Berlin* 1958, 1969, 1997

'John Stuart Mill and the Ends of Life' © *Isaiah Berlin* 1959

Tulkotāja Zane Rozenberga

Zinātniskais redaktors Jānis Krieviņš

Redaktors Andrejs Rijnieks

Korektore Jautrīte Roze

Maketētāja Inna Lizunkova

Fotogrāfs Andrejs Grants

Sērijas grāmatu tehniskais paraugmakets izgatavots izdevniecībā «AGB»[®]

© «Sprīdītis», 2000

© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais noformējums, 2000

ISBN 9984-699-01-3

SATURA RĀDĪTĀJS

<i>Jānis Vējš. Brīvības vērtība</i>	7
Ievads	15
POLITISKĀS IDEJAS 20. GADSIMTĀ	64
VĒSTURISKĀ NEIZBĒGAMĪBA	99
DIVI BRĪVĪBAS JĒDZIENI	167
DŽONS STJUARTS MILLS UN DZĪVES MĒRĶI	216
Pielikums	247
Alfabētiskais rādītājs	248

1884

SATURDAY

.....	12
.....	64
.....	99
.....	169
.....	218
.....	257
.....	274

BRĪVĪBAS VĒRTĪBA

Jesajas Berlina deviņdesmitgadei veltītie pasākumi Rīgā 1998. un 1999. gadā noritēja zem brīvības zīmes. «Brīvības vērtība: Jesajas Berlina izaicinājums» – tā saucās starptautiskā konference 1998. gada septembrī, kurā speciālisti no dažādām Eiropas valstīm un no Kanādas runāja par mūsdienu liberālismu; brīvības nojēgums tika daudzināts 1999. gada jūnijā, atklājot piemiņas plāksni pie kāda no Alberta ielas namiem šim Rīgā dzimušajam izcilajam pasaules intelektuālās kultūras pārstāvim; brīvības fenomena analīzei un jaunas izpratnes iedibināšanai veltīta grāmata, kuras latviskojumu lasītājs patlaban tur savās rokās.

Būtu lieki šī tulkojuma priekšvārdā apcerēt brīvības vietu civilizācijas vēstures gājumā vai cilvēka eksistenciālajā struktūrā; tās nozīmīgums latviešu lasītājam rodams jau tajā apstākļi vien, ka mūsu jaunatgūtās brīvības neilgā pieredze – ar jūsmu un cerībām, arī ar vilšanos un rezignāciju – prasīt prasās pēc brīvības jēdziena saturiska piepildījuma ar iespējami skaidru izpratni un saprātīgu pamatojumu. Un kur gan varētu iedomāties vēl veiksmīgāku izkārtojumu kā iespēju vērsties šajā jautājumā pie viena no gaišākajiem divdesmitā gadsimta prātiem, kura brīvības analīze kļuvusi par mūsdienu politikas zinātnes paradigmu un kurš – kā izrādās – mūsu pašu Rīgu ir pamatoti saucis par dzimto pilsētu, jo šeit viņš ne tikai dzimis un pavadījis savus pirmos gadus, bet viņa domātāja, vēsturnieka, diplomāta un esejista talants veidojies mums labi pazīstamajā ģeopolitiskajā un kultūras telpā uz Pēterburgas – Rīgas un Vakareiropas ass.

Sers Jesaja Berlins dzimis Rīgā 1909. gada 6. jūnijā, audzis kā vienīgais bērns turīga koktirgotāja ģimenē. 1915. gadā, kad vācu armija tuvojās Rīgai, ģimene pārcēlās uz Pēterburgu, kur pieredzēja gan Februāra revolūciju, gan lielinieku apvērsumu – tas atstāja dziļas pēdas nākamā filozofa apziņā – viņa pirmais zināmais sacerējums, kas sarakstīts angļu valodā divpadsmit gadu vecumā drīz pēc ierašanās Lielbritānijā, veltīts Krievijas

revolucionārās vardarbības nosodījumam. 1920. gadā Berlinu ģimene atgriezās Latvijā un visai drīz – 1921. gada sākumā devās uz Angliju – tur tēvam bija saglabājusies daļa koktirdzniecībā iegūto līdzekļu, ar kuriem viņš turpināja savus darījumus. Jaunajam Berlinam bija iespēja iegūt labu izglītību vienā no prestižajām zēnu skolām un vēlāk – no 1928. gada studēt Oksfordas universitātē. Pēc divu humanitāro specialitāšu apguves, kurās ietilpa vēsture, filozofija, politika un ekonomika – turklāt viņš šīs studijas absolvēja ar pirmās pakāpes goda diplomu – Jesaja Berlins kļuva par filozofijas pasniedzēju Oksfordas universitātē, iesaistīdamies jaunās dinamiskās domas kustības – t. s. Oksfordas reālisma izveidē un tālāk-virzībā. 1939. gadā tika publicēta viņa pirmā grāmata – par Kārli Marksu, kurā iezīmējās turpmākās pētnieciskās intereses, proti, Eiropas ideju vēsture, it īpaši totalitārisma, varmācības un apspiešanas ģenēze, iepretim cilvēka brīvības, humānisma un liberālisma padziļinātai izpētei.

1941. gadā sakarā ar Otrā pasaules kara apstākļiem Jesaja Berlins sāka strādāt Lielbritānijas Ārlietu ministrijā; pildījis uzdevumus vēstniecībās Vašingtonā un samērā īsu laiku arī Maskavā. Šajā periodā viņam bijušas nozīmīgas tikšanās ar B. Pasternaku, A. Ahmatovu u.c. krievu kultūras cilvēkiem, par kuriem sarakstījis interesantu atmiņu portretējumus. 1950. gadā Jesaja Berlins atgriezās Oksfordā, kur no 1957. gada pildīja Sociālās un politiskās teorijas profesora pienākumus. No 1974. līdz 1978. gadam bijis Britu Akadēmijas prezidents; šī organizācija apvieno Lielbritānijas humanitāro zinātņu speciālistus un līdzās tradīcijām bagātajai Karaliskajai akadēmijai, kurā ietilpst eksakto zinātņu pārstāvji, veido britu intelektuālo eliti. Sava bagātā radošā mūža otrajā pusē Berlins ieguva plašu starptautisku atzinību un saņēma dažādus pagodinājumus, ieskaitot Sera titulu. Atzinība no dzimtās pilsētas akadēmiskajām organizācijām brieda pārāk gausi, lai sasniegtu Seru Jesaju Berlinu pirms viņa nāves 1997. gada 5. novembrī.

Berlina popularitāti noteica viņa plašā erudīcija ideju vēstures jomā, kā arī prasme uzrunāt lasītājus (un klausītājus, jo viņš bijis brīnišķīgs lektors un sarunu biedrs) par sarežģītām gara kustības parādībām saistošā manierē, populāri šī vārda labākajā nozīmē. Viņa iemīļotākais žanrs nebija biezas grāmatas, bet gan esejas – sacerējumi, kurus iespējams izlasīt «vienā elpas vilcienā», gūstot intelektuālu līdzpārdzīvojumu saistībā ar Eiropas gara kustības negaidītajiem un sarežģītajiem pavērsieniem. Berlina sacerējumi veltīti tik dažādiem domātājiem kā Markss, Tolstojs, Hercens, Turgeņevs, Makjavelli, Viko, de Mestrs, ar Rīgu saistītiem vācu domātājiem

Hamanam un Herderam; viņš portretējis arī Čērčilu, Haksliju, Einšteinu, Veicmani un citus politiķus, filozofus un gara darbiniekus; īpašu vietu viņa interešu sfērā ieņēma Apgaismības un romantisma laikmeta domātāji un 19. gadsimta romantisma – estētiskā, filozofiskā un, jā, arī politiskā romantisma – izvērtējums.

«Četras esejas par brīvību» Berlina jaunradē ieņem īpašu vietu. Šajā grāmatā ietverti četri sacerējumi, kas visi veltīti brīvības tēmai – tie vairākkārt izdoti gan atsevišķi, gan kopējā krājumā, tulkoti daudzās valodās; tas ir darbs, kuru autors pats uzskatīja par nozīmīgu savu ideju paudumu, – sarakstīdams plašu kopkrājuma ievadu, viņš papildināja izvirzīto brīvības koncepciju ar jaunu argumentāciju. Līdz ar to, lai arī hronoloģiski un tematiski neviengabalaina, šī ir grāmata, par kuru var sacīt, ka tā vistipiskākajā veidā reprezentē Berlina ieguldījumu politisko ideju vēstures un politiskās filozofijas attīstībā. Visas četras esejas tapušas piecdesmitajos gados – laikā, kad bija izveidojusies aukstā kara ģeopolitiskā realitāte – «brīvās» un totalitārās pasaules konfrontācija, un turpmākajā periodā brīvības jēdziena liberāli demokrātiskā koncepcija lielā mērā balstījās uz Berlina izveidoto paradigmu – it sevišķi saistībā ar negatīvās un pozitīvās brīvības nošķirumu un analīzi. Tāpēc krājuma centrālais darbs nenoliedzami ir «Divi brīvības jēdzieni», kas ir radies 1958. gadā un nolasīts kā inaugurācijas lekcija, Berlinam stājoties Sociālās un politiskās teorijas profesora amatā.

Inaugurācijas lekcijai pēc senas akadēmiskas tradīcijas jābūt tādai, kas iezīmē kontraversiālu uzskatu attīstību, piedāvā jaunus risinājumus tradicionālām zinātnes problēmām. Un Jesajas Berlina inaugurācijas lekcija par brīvības tematiku pilnībā atbilst šiem nosacījumiem.

Kur rodama šajā darbā pausto uzskatu novitāte un oriģinālums? Saprotais, ka katrs lasītājs pats atbildēs uz šo jautājumu atbilstoši saviem vērtēšanas kritērijiem un nosliecēm politisko procesu un cilvēka dabas izvērtējumā. Taču es vēlētos pievērst uzmanību dažām niansēm, kas, pilnībā nezinot pārējo Jesajas Berlina teorētisko devumu, iespējams, paliktu nepamātas. Pats negatīvās un pozitīvās brīvības nodalījums nav nekas jauns – šos jēdzienus, apcerot brīvības nojēgumu, jau lietojuši arī citi domātāji pirms Berlina. Un arī uzsvērdams, ka loģiski šie jēdzieni ir ļoti tuvi un ka vēsturiski «pozitīvā» brīvības izpratne attīstījusies no «negatīvās», Berlins – kaut interesanti un pārlicinoši argumentēdams par labu šai tēzei – vēl neievieš neko principiāli jaunu brīvības izpratnē. Ir parasts, ka daudzi filozofi šādu brīvības jēdziena semantikas evolūciju izmantojuši, lai parādītu, ka pozitīvā brīvība, kas allaž saistāma ar personības izvēles akta

iekšējo motivāciju, ir kaut kādā veidā augstvērtīgāka, pārāka, «garīgāka» par kailo negatīvo brīvību, kas parasti izpaužas kā ārējo, fizisko šķēršļu trūkums indivīda gribas realizācijā. Berlins, kā neviens cits domātājs pirms viņa, ir saskatījis jebkuras brīvības formas ierobežoto raksturu un – galvenais – saskatījis to, ka brīvība – it īpaši pozitīvā brīvība, tāpat kā negatīvā, – var tikt izkropļota un vēstures gaitā ir tikusi izkropļota, pārvērsties savā pretstatā. Un tieši pozitīvās brīvības – šīs šķietami augstākās brīvības formas vārdā cilvēce, it īpaši pēdējo divu gadsimtu laikā ir tikusi pakļauta varmācībai, apspiešanai, nežēlībai, indivīda manipulēšanai un viņa brīvības ierobežošanai tādos apmēros, kādi nav pieredzēti nekad agrāk. Tieši mūsu gadsimta totalitārie režīmi ir visskaļāk klaigājuši par brīvības nozīmi (vai tad mēs to nezinām!), tieši pagājušā gadsimta mežonīgais *laissez-fair* kapitālisms (un vai mūsu šodienas pieredzē mēs neredzam to pašu?) indivīda cieņas kājām mīdīšanu ir pamatojis ar citu indivīdu tiesībām uz brīvu ekonomisku spēli. Brīvība tādējādi ir ne vien cēls (kā domāja agrāk), bet arī viltīgs jēdziens, un šī viltīguma teorētiskā atmaskošana ir Jesajas Berlina nopelns. Tā kā Jesaja Berlins ir iezīmējis un risinājis indivīda un sabiedrības, taisnīguma un brīvības, iespēju un atbildības paradoksālo sakarību saistību ar konkrētiem sociāliem un politiskiem risinājumiem, tad varam sacīt, ka viņš uzlūkojams par vienu no divdesmitā gadsimta otrās puses vispārējās labklājības valsts un atbildīgas sabiedrības koncepcijas izveidotājiem.

Otrs nozīmīgs aspekts Berlina ieguldījuma originalitātes izpratnei saistāms ar viņa analīzes metodoloģisko pamatojumu. Lasītājs ievēros, ka autors savu specifisko brīvības izpratni un kaismīgo iestāšanos par liberālu, tolerantu un taisnīgu attieksmi pret ikviena indivīda vēlmēm un vajadzībām saista ar specifiski lietotu plurālisma un monisma pretnostādījumu. Monisma un plurālisma priekšstati Berlina uzskatu sistēmā attiecas uz atsevišķa cilvēka un visas cilvēces iespējām (pareizāk sakot, neiespējamību) panākt visu ētisko un sociālo problēmu galīgu un **taisnīgu** atrisinājumu. No Eiropas garīgās dzīves attīstības viedokļa raugoties, šādi priekšstati teorētiskajā domā agrāk nav pausti (ja nu vienīgi antīkās Stojas filozofijā); taču ikdienas apziņas līmenī šādas noskaņas ir plaši pazīstamas: tu, cilvēks, nekad nevari panākt to, ko tu vēlies, un tad, kad, šķiet, ka tu to tomēr esi panācis, izrādās, ka tu atkal vēlies ko citu, ko tu atkal nevari (pilnībā) panākt. Un, kaut ko iegūstot, no kaut kā cita ir jāatsakās, un tas, kas izvērties par ieguvumu tev, droši vien kļūs par zaudējumu kādam citam... Un tā tālāk un tā joprojām. Un gluži tas pats attiecas uz vēstures gaitu – uz centieniem panākt sociālo, nacionālo vai reģionālo taisnīgumu. Paaudze

pēc paaudzes sev stādījušas izcilus mērķus, un nekad un nekur pilnīgs taisnīgums un vispārēja laimība nav realizēta. Paradīze zemes virsū nav iespējama. Tāda ir vispārējo izjūtu tonkārtā, kuras ietvaros darbojas Jesajas Berlina radošā doma. Berlins pirmais no lielajiem domātājiem (līdzās K. Poperam) ir ievērojis un atbilstošos terminos formulējis atziņu, ka visi galvenie Rietumu teorētiskās domas atzari – racionālisms un iracionālisms, romantisms un marksisms, sociālais utopisms un reliģiskais aktīvisms – ir piedāvājuši aplūkojamās problēmas neiespējamus risinājumus, un šīs principiālās neiespējamības pamatā rodams monisms – pārlicība par to, ka visas cilvēciskās vērtības ir principā iespējams harmonizēt vienā nepretrunīgā un pilnīgā veselumā. Berlina pārliecinošs atzinums ir, ka tas nav iespējams un ka ir jāsamierinās ar personīgo un sociālo vērtību daudzveidību, pretrunīgumu un nesavienojamību. Jāsamierinās un, «ar vēsu prātu» – cik tas ir iespējams – vērtējot cilvēcisko kaislību un iracionālo spēku ģenerētos personiskās dzīves un vēstures sarežģījumus, jācenšas saskaņot savas individuālās un intersubjektīvās attiecības tā, lai tiktu panākts pēc iespējas lielāks ieguvums visiem un – galvenais – lai netiktu nelietīgi pazemotas un varmācīgi apspiestas ikviena indivīda pamata brīvības. Kādas ir šīs pamata brīvības – tas nav «zvaigznēs ierakstīts», tās izsecināmas no civilizācijas gaitā gūtās pieredzes un vienmēr no jauna atkal apstiprināmas cilvēku savstarpējās sapratnes meklējumos, dodot iespēju katram indivīdam lietiski piedalīties sava un savas sabiedriskās kopības likteņa veidošanā.

Varbūt Berlina antimoniskās argumentācijas oriģinalitāte rodama ne tik daudz moniskā risinājuma neiespējamības uzrādīšanā, kā tanī apstākļi, ka viņš asi un nesaudzīgi atmaskoja «vienīgā pareizā risinājuma» ideju – ideju, kas tik cieši ieaugusi Eiropas apziņā –, parādot, ka tieši monisms vainojams tanīs autoritārisma, totalitārisma un varmācības orgānijās, kuras brāzušās pāri Eiropai pēdējā gadsimta laikā. Komunisms, fašisms, anarhisms, nihilisms izauguši no racionālisma un iracionālisma, arī romantisma un reliģiskā aktīvisma kultivētās monisma ideoloģijas – no pārlicības, ka ir kāds viens pareizais risinājums un ka cilvēki jāpiespiež – viņu pašu interesēs – dzīvot atbilstoši šī risinājuma prasībām. Tanī pašā laikā gandrīz visās pieminētajās ideju sistēmās Berlins saskata arī cita veida iezīmes – plurālisma iedīgļus, kas saistāmi ar Eiropas garīgās kultūras liberālajiem un tolerantajiem strāvojumiem – cilvēcības un indivīda brīvības saprātīga izkārtojuma meklējumiem.

Berlina devuma oriģinalitāte ir pietiekami liela, lai tā nebūtu palikusi bez kritiskās domas tālākvirzības. Plurālisma koncepcijas dēļ viņam ir

pārmests subjektīvisms, relatīvisms, vēsturiskais indeterminisms un citi eiropēiskās domas attīstības negatīvismi. Šādiem pārmetumiem nav pamata, un autors pats tos atspēko eseju krājuma ievadā. Taču – no šī viena krājuma materiāliem tas var nekļūt pietiekami skaidrs – apvainojumi relatīvismā un indeterminismā nav pamatoti dziļāku iemeslu dēļ. Tas, ka Berlīnam izdodas – cik nu tas vispār ir iespējams – nobalansēt uz subjektivitātes un objektivitātes robežas, izriet no tām filozofiskajām nostādnēm, kuru ietvaros darbojas viņa sociālās un politiskās teorijas doma. Berlīna analīzes metodoloģiskais instrumentārijs rodams divdesmitā gadsimta lingvistiski analītiskajā filozofijā. Jesaja Berlīns ir ievērojams šī filozofiskā virziena pārstāvis un minams kopā ar A. Aieru, S. Hempšīru, Dž. Ostīnu, G. Railu un citiem Oksfordas kolēģiem, kā arī – plašākā nozīmē – ar L. Vitgenšteinu, B. Raselu, Dž. Mūru – ar domātājiem, kuri divdesmitā gadsimta vidusdaļā iedibinājuši to domāšanas modeli, uz kura balstījās brīvā pasaule tās konfrontācijā ar totalitārisma režīmiem.

Jānis Vējš

IEVADS

*Prāta spēks un spēks ir cilvēka būtis pati,
bet viņi ir vienā pasaulē kā vienā pasaulē.
Arī viņi ir vienā pasaulē.
Stīvens Spenderam, 1982. gada jūlijā*

1

Pirmā no četrām šīs grāmatas daļām tika publicēta presedimentājos dzimst Novejkas izdevumā *Foreign Affairs*; pārējās tās sākotnējo izpaušmi ieguva lekcijās.¹ Tājas apskatīti dažādi individuālās brīvības aspekti. Pirmkārt, tās apcer šī jēdziena mainīgo dabu mūsu gadsmiņa ideoloģiskās cīņās; otrkārt, apskata nozīmi, kāds tam savos darbos piešķirusi vēstnieki, sociāli-zinātnu pētnieki un rakstnieki, kuri analizē valstis vai socioloģijas postulātus un metodes; treškārt, šķērsē divi galveno brīvības koncepciju svarīgo lauku ideju vēsturē un, ceturtkārt, apskata formu, kādā individuālās brīvības ideālam piešķir vienu no šīs lauksaimniecības struktūras — Džons Squarts Mills.

Pirmā daļa pārdēvē ceļu aktīvu cilvēka neitratēja. Turpinti cetur un trešā daļā pētnieki un, manuprāt, augstāgs uzskats uzskatīties. Tā kā daži mani pētnieki ir izvirzījuši iebildumus, kuri man šķiet gan būtiski, gan pamatoti, es vēlos viest skaidrību citos aspektos, kura šimkā man šķiet nepieciešamu vai neskaudrību rezultāts, ir bijusi arī citi pamatoti, kuri man šķiet maldīgi, un es ceru šeit izpaušmi savu viedokli. Daudz tādus būs, kā šīs šķērsē uzbrūk maniem uzskatiem, kas izvirzāms ne faktus, ne argumentus, vai arī pētnieki man dootās, kādās pētnieki prācis, un, kaut gan iespējams, ka tiešām tām patālam ideoloģijā manā nepieciešamā

¹ Izcila parādība notikda, pēc kuru izdevuma šīs grāmatas izdevda, ka šīs grāmatas izdevdā, bet daži vārdi tās vēstis publicēti.

IEVADS

*Reālas būtnes tiek upurētas abstraktu būtņu vārdā,
un visai tautai piedāvā katra tās atsevišķa
pārstāvja ugunsupuri.*

Benžamēns Konstāns, Iekarošanas gars

I

Pirmā no četrām šīs grāmatas esejām tika publicēta piecdesmitajos gados Ņujorkas izdevumā *Foreign Affairs*; pārējās trīs sākotnējo izpaušmi ieguva lekcijās.¹ Tajās apskatīti dažādi individuālās brīvības aspekti. Pirmkārt, tās apcer šī jēdziena mainīgo dabu mūsu gadsimta ideoloģiskajās cīņās; otrkārt, apskata nozīmi, kādu tam savos darbos piešķīruši vēsturnieki, sociālo zinātņu pētnieki un rakstnieki, kuri analizē vēstures vai socioloģijas postulātus un metodes; treškārt, akcentē divu galveno brīvības koncepciju svarīgo lomu ideju vēsturē un, ceturtkārt, apskata lomu, kādu individuālās brīvības ideālam piešķīris viens no tās kaismīgākajiem aizstāvjiem – Džons Stjuarts Mills.

Pirmā un pēdējā esēja aktīvu atbalsi neizraisīja. Turpretī otrā un trešā veicināja plašas un, manuprāt, auglīgas uzskatu sadursmes. Tā kā daži mani pretinieki ir izvīrējuši iebildumus, kuri man šķiet gan būtiski, gan pamatoti, es vēlos viest skaidrību tajos aspektos, kuru kritika man šķiet pārpratumu vai neskaidrību rezultāts; ir bijuši arī citi pārmetumi, kuri man liekas maldīgi, un es ceru šeit izgaismot savu viedokli. Daži mani bargākie kritiķi uzbrūk maniem uzskatiem, neizvīrīdami ne faktus, ne argumentus, vai arī piedēvē man domas, kādas neesmu paudis; un, kaut gan iespējams, ka cēlonis tam palaikam meklējams manā nepietiekamajā

¹ Izsaku pateicību iestādēm, pēc kuru ielūguma šīs lekcijas tika nolasītas, kā arī esēju izdevējiem, kuri deva atļauju tās vēlreiz publicēt.

izteiksmes skaidrībā, es tomēr nejutu pienākumu ne apspriest, ne – vēl jo mazāk – aizstāvēt viedokļus, kuri man dažkārt šķiet tikpat bezjēdzīgi kā tiem, kuri tos kritizē.¹

Galvenās domstarpības starp maniem nopietnajiem kritiķiem un mani var apkopot četrās grupās: pirmkārt, determinisms un tā saikne ar mūsu priekšstatiem par cilvēkiem un viņu vēsturi; otrkārt, aksioloģisko vērtību, it īpaši morāles spriedumu, vieta vēsturiskajā un sociālajā domāšanā; treškārt, iespējamība un vēlamība politiskās teorijas jomā nošķirt «pozitīvo» brīvību no «negatīvās» brīvības, kā tās iedēvējuši mūsdienu autori, un izprast šī dalījuma saistību ar tālāko atšķirību starp brīvību un brīvības nosacījumiem, kā arī jautājumu, kas tad īsti piešķir jebkāda veida brīvībai to iekšējo vērtību, kuras dēļ pēc tās tiecamies un gribam to saglabāt; un, visbeidzot, jautājums par monismu, par cilvēku mērķu vienotību jeb harmoniju. Manuprāt, nevēlamais kontrasts, kāds dažkārt iezīmējas starp «negatīvo» brīvību un citiem, ārēji daudz lielākā mērā pozitīviem sociāliem un politiskiem mērķiem, pēc kuriem cilvēki tiecas, – tādiem kā vienotība, harmonija, miers, racionāla pašvirzība, taisnīgums, pašpārvalde, kārtība, sadarbība vispārības interesēs, – reizēm sakņojas kādā senā doktrīnā, pēc kuras visas patiesi labās lietas un parādības ir saistītas vienā nevainojamā veselumā vai vismaz nevar būt savstarpēji nesaderīgas. Tas liek secināt, ka viņu veidotā modeļa izpratne ir visas racionālās – gan sabiedriskās, gan privātās – darbības vienīgais patiesais mērķis. Ja šī pārliecība izrādītos nepatiesa vai bezjēdzīga, tas varētu iznīcināt vai vājināt ievērojamu daļu pagātnes un tagadnes domu un darbības, vai vismaz ietekmēt priekšstatus par personisko un sociālo brīvību, kā arī tām piešķirto vērtību. Tāpēc arī šis ir būtiski svarīgs pamatjautājums.

Laujiet man sākt ar visvairāk izdaudzīnāto jautājumu, jo tas ietekmē cilvēka dabu: ar determinismu, vienalga, vai tas būtu cēlonisks vai teleoloģisks. Mans viedoklis, pretēji tam, ko apgalvo mani dedzīgākie kritiķi, nav tāds, ka determinisms noteikti ir nepatiess, un – vēl jo mazāk – ka es varu to pierādīt; gribu tikai teikt, ka argumenti tā labā nav pārliecinoši,

¹ Kaut gan neesmu tekstu būtiski mainījis, tomēr esmu izdarījis dažus labojumus, kuru mērķis ir ieviest skaidrību galvenajos manu kritiķu un recenzentu pārprastajos jautājumos. Esmu ļoti pateicīgs profesoriem S.N.Hempšīram (*S.N.Hampshire*), H.L.A. Hartam (*H.L.A.Hart*), Tomasam Neidželam (*Thomas Nagel*) un misteram Patrikam Gārdīneram (*Patrick Gardiner*), kuri piesaistīja manu uzmanību kļūdām un neskaidrībām. Esmu pēc iespējas centies tās labot, tomēr esmu pārliecināts, ka pilnībā nespēju apmierināt šos teicamos un izpalīdzīgos kritiķus.

un, ja tas jebkad kļūs par plaši pieņemtu pārliecību un ieaudīsies vispārējā domā un uzvedībā, tad dažu cilvēkiem būtisku jēdzienu un vārdu nozīme vai nu kļūs novecojusi, vai arī kardināli mainīsies. No tā izriet secinājums: šo pamatvārdu un jēdzienu pašreizējais lietojums liecina ne jau par labu spriedumam, ka determinisms būtu nepatiess, bet gan hipotēzei, ka daudzi no šīs doktrīnas sludinātājiem savos darbos reti seko saviem vārdiem vai pat nedara to nemaz un (ja mana tēze ir pamatota) dīvainā kārtā šķiet neredzam to, kas *prima facie* izskatās pēc neatbilstības starp viņu teoriju un viņu īsteno pārliecību, ja tā izpaužas viņu darītajā un teiktajā. Apstākļi, ka brīvās gribas problēma ir vismaz tikpat veca kā stoicisms, ka tā ir mokoši nodarbinājusi gan vienkāršos cilvēkus, gan profesionālos filozofus, ka to ir ārkārtīgi grūti skaidri formulēt, ka nedz viduslaiku, nedz mūsdienu diskusijas, kaut arī tās ir vedušas pie smalkākas ar šo problēmu saistītā plašā jēdzienu klāsta analīzes, būtībā nemaz nav tuvinājušas mūs galīgam atrisinājumam, ka dažus cilvēkus tā dabiski mulšina, turpretī citi šīs mulsiņošanās neskaidrības uzlūko par tīro jucekli, kurā skaidrība jāievieš varenām filozofiskām brīnumzālēm, – tas viss piešķir determinismam īpašu statusu filozofisko jautājumu vidū. Es šajās esejās neesmu centies sistematizēt pašu brīvās gribas problēmu, bet galvenokārt tās saistību ar cēlonības jēdzienu ideju vēsturē. Šeit varu tikai atkārtot savu sākotnējo tēzi, ka, manuprāt, ir nepārprotama nekonsekvence apgalvot, no vienas puses, ka visus notikumus, kādi tie ir, nosaka citi notikumi (lai kāds būtu šī sprieduma statuss¹), un, no otras puses, ka cilvēki var brīvi izvēlēties vismaz vienu no diviem rīcības veidiem, – brīvi ne tikai tādā nozīmē, ka spēj darīt to, ko izvēlējušies (un tāpēc, ka ir to izvēlējušies), bet tādā nozīmē, ka viņu izvēli nenosaka cēloņi ārpus viņu kontroles. Ja tiek uzskatīts, ka ikvienu gribas vai izvēles aktu pilnībā nosaka attiecīgi iepriekšējie notikumi, tad (par spīti visam, kas pret to iebilsts) man joprojām šķiet, ka šis uzskats nav savienojams ar izvēles jēdzienu, kā to izprot vienkāršie cilvēki un cilvēki, kad viņi necenšas apzināti aizstāvēt deterministu viedokli. Konkrētāk runājot, es neredzu iespējas apiet to apstākli, ka determinisma pozīcija grauj pamatus ieradumam morāli uzslavēt un vainot, apsveikt un nosodīt cilvēkus par viņu rīcību ar zemtekstu, ka viņi par to ir morāli atbildīgi, jo būtu varējuši rīkoties arī citādi – proti, viņiem nebūtu vajadzējis rīkoties tieši tā, kā viņi rīkojušies (dažās «varēt» un «vajadzēt» nozīmēs,

¹ Tas izskatās pēc vispārēja atzinuma par lietu dabu. Bet diez vai tas var būt gluži empīrisks, jo kāda konkrēta pieredze var liecināt pret to?

kuras nav nedz īsti loģiskas, nedz likumīgas, bet kurās šos vārdus ikdienā, lieto gan parasti cilvēki, gan vēsturnieki). Nav šaubu, ka šos pašus vārdus varētu lietot deterministi, lai paustu apbrīnu vai nicinājumu par cilvēku īpašībām vai rīcību, kā arī lai tos paskubinātu vai atrunātu, un tādas funkcijas ir veiktas jau kopš cilvēku sabiedrības pastāvēšanas pirmsākumiem. Lai nu kā, bet bez izvēles un atbildības brīvības pieņēmuma tādā nozīmē, kādā šos vārdus lietoja Kants, vismaz viens no veidiem, kādos tos šodien parasti lieto, tiek šķietami iznīcināts. Determinisms nepārprotami atņem dzīvību veselai morālu izpausmju virknei. Ļoti nedaudzi determinisma aizstāvji ir pievērsušies jautājumam par to, ko šī virkne ietver un (neatkarīgi no vēlamības vai nevēlamības) kāda šādai likvidācijai būtu ietekme uz mūsu domāšanu un valodu. Tāpēc es uzskatu, ka tie vēsturnieki vai vēstures filozofi, kuri noliedz determinisma un atbildības nesaderību, maldās neatkarīgi no tā, vai kāds determinisma veids ir vai nav paties¹; savukārt, neatkarīgi no tā, vai kāds viedoklis par morālās atbildības esamību ir pamatots vai ne, skaidrs šķiet tas, ka šīs iespējas ir savstarpēji izslēdzošas; abi uzskati var būt nepamatoti, taču abi nevar būt patiesi. Es neesmu mēģinājis izteikt spriedumu par labu kādai no šīm alternatīvām, bet tikai uzsvērt, ka ikdienišķās sarunās cilvēki visos laikos izvēles brīvību ir uzlūkojuši par pašsaprotamu. Un atbilstoši tam apgalvoju: ja cilvēki patiešām pārlicinātos par šī uzskata maldīgumu, tad šādas atskārsmes izraisītā pamatterminu un ideju pārskatīšana un pārveidošana būtu lielāka un atstātu nopietnākas sekas, nekā vairums mūsdienu deterministu spēj iedomāties. Tālāk par šo atziņu es neesmu gājis un nesolos iet arī tagad.

Uzskats, ka es esot vēlējies pierādīt determinisma nepareizību, – un tieši uz to balstās prāva daļa manu argumentu kritikas – ir nepamatota. Tas man jāpasaka diezgan kategoriski, jo daži mani kritiķi (it sevišķi *misters E.H.Kārs [E.H.Carr]*) neatlaidīgi turpina man piedēvēt apgalvojumu, it kā es būtu atspēkojis determinismu. Taču šādu viedokli, tāpat kā citu savdabīgu uzskatu, kurš man palaikam tiek piedēvēts – proti, ka vēsturniekiem esot nepārprotams pienākums moralizēt, – es nekad neesmu

¹ Kāds ir šis nesaderības veids – loģisks, konceptuāls, psiholoģisks vai citāds –, tas ir jautājums, uz kuru es atturoos atbildēt. Man šķiet, ka faktisko uzskatu sakarībām ar morālajām attieksmēm (jeb uzskatiem) – gan loģiskā, gan psiholoģiskā ziņā – nepieciešama dziļāka filozofiskā izpēte. Tēze, ka te nepastāv nekādas loģiskas sakarības, t.i., faktu un vērtību nošķiršana, ko bieži piedēvē Hjūmam, pēc manām domām, ir aplama un norāda uz problēmu, nevis tās risinājumu.

nedz paudis, nedz aizstāvējis, un pie šī jautājuma man būs iespēja atgriezties vēlāk. Konkrētāk runājot, man tiek pārņemts, ka es it kā jaucot determinismu ar fatālismu¹. Taču arī tas ir pilnīgs pārpratums. Manuprāt, ar fatālismu tiek domāts vai raksturots uzskats, ka cilvēku lēmumi ir tikai blakusprodukti, sekundāras parādības, kas nespēj ietekmēt notikumus, kuri rit savu neizdibināmo gaitu neatkarīgi no cilvēku vēlmēm. Es nekad neesmu piedēvējis šo neticamo viedokli kādam no saviem oponentiem. Lielākā daļa no viņiem cieši turas pie «pašdeterminisma» – pie doktrīnas, pēc kuras cilvēku raksturi un «personības struktūras», kā arī viņu paustās emocijas, attieksme, izvēle, lēmumi un rīcība patiešām būtiski ietekmē notiekošo, taču pašus tos izraisa psihiski un fiziski, sociāli un individuāli cēloņi, kurus savukārt rada citi cēloņi, un tā tas turpinās bezgalīgā secībā. Saskaņā ar visplašāk pazīstamo šīs doktrīnas versiju, es esmu brīvs, ja varu darīt, ko vēlos, un ja varu izvēlēties vienu no diviem iespējamajiem rīcības veidiem. Taču mana izvēle pati par sevi ir cēloniski nosacīta, jo citādi tā būtu nejauša, un šīs alternatīvas izsmel pastāvošās iespējas; tātad aprakstīt izvēli kā brīvu kādā tālākā nozīmē – nedz kā cēloniski izraisītu, nedz kā nejaušu, – nozīmētu censties pateikt kaut ko bezjēdzīgu. Šis klasiskais uzskats, par kuru vairums filozofu spriež, ka tas likvidē brīvās gribas problēmu, man liekas tikai deterministu vispārējās tēzes paveids, kurš izslēdz atbildību tieši tāpat kā šīs teorijas «stiprākais» variants. Šādu «pašdeterminismu» jeb «vājo determinismu», ar kuru kopš stoīķu prātnieka Hrisīpa sākotnējā formulējuma piesegušies daudzi domātāji, Kants raksturoja kā «nožēlojamu atrunāšanos». Viljams Džeimss apzīmēja to par «maigo determinismu» un nosauca – varbūt pārāk skarbi – par «izvairības mūklāju».

Es nespēju saprast, kā par Helēnu var teikt ne vien to, ka viņas seja bija tā, kas lika doties jūrasbraucienā tūkstoš kuģiem, bet arī to, ka viņa ir vainojama Trojas karā (nevis vienkārši bija par cēloni tam), ja jau šī kara pamatā bija vienīgi kaut kas tāds, ko noteica nevis viņas brīvā izvēle – bēgšana kopā ar Parīdu –, ko Helēna būtu varējusi nedarīt, bet tikai viņas neatvairāmais skaistums. Misters Sens (*Sen*) savā saprotami un mēreni izteiktajā kritikā atzīst to, ko neatzīst daži viņa sabiedrotie, – ka pastāv nekoncekvence starp vismaz dažām nozīmēm, kuras tiek piedēvētas ikdienišķu morāles spriedumu saturam, no vienas puses, un determinismu, no

¹ Sk. A.K.Sen, «Determinism and Historical Predictions», *Inquiry*, no.2, New Delhi, 1959, 99. – 115. lpp. Arī Gordon Leff, *The Tyranny of Concepts*, 146. – 149. lpp.

otras puses. Tomēr viņš noliedz, ka determinismam būtu jāizslēdz racionāla morāles sprieduma iespēja, pamatodams savu viedokli ar to, ka šādus spriedumus tomēr var izmantot, lai ietekmētu – stimulētu vai kavētu – cilvēku uzvedību. Diezgan līdzīgos vārdos profesors Ernests Neidžels (*Ernest Nagel*) tipiski pedantisku un skaidri saprotamu pārspriedumu gaitā¹ apgalvo, ka pat no determinisma pozīcijām uzslava, pārmetums un atbildības piedēvējums parasti var ietekmēt cilvēka uzvedību – piemēram, atstājot iespaidu uz disciplīnu, pūliņiem un tamlīdzīgi, turpretī tie (domājams) nevarētu šādi ietekmēt cilvēka gremošanas norises vai asinsriņķošanu. Tā tas tiešām var būt, taču tas neietekmē galveno jautājumu. Mūsu vērtību spriedumi – mirušu un senaizgājušu cilvēku rīcības un raksturu cildinājumi vai nosodījumi – nav tikai (vai pat galvenokārt) utilitāri paņēmieni mūsu laikabiedru paskubināšanai vai brīdināšanai, nedz arī vadugunis nākamībai. Izteikdami šādus spriedumus, mēs mēģinām ne jau vienkārši ietekmēt nākotnes rīcību (kaut gan varbūt patiešām darām arī to) vai tikai formulēt it kā estētiskas atziņas – piemēram, sprieždami par citu cilvēku (vai savu) skaistumu vai neglītumu, attīstītu prātu vai muļķību, augstsirdību vai zemiskumu, proti, par īpašībām, kuras vienkārši cenšamies sagrupēt atbilstoši kādam vērtību mēram. Ja kāds mani slavē vai nosoda par tādu rīcību, kādu esmu izvēlējis, es vienmēr nesaku: «Tāds es esmu un citādi izturēties nevaru,» vai arī: «Lūdzu, sakiet tā vēl, tas uz mani atstāj teicamu iespaidu: tas stiprina (vai vājina) manu apņemšanos doties karā vai stāties komunistiskajā partijā.» Iespējams, ka šādi vārdi, tāpat kā izredzes saņemt apbalvojumu vai sodu, tiešām zināmos veidos ietekmē uzvedību un tāpēc ir lietderīgi vai bīstami. Bet ne jau tas ir galvenais jautājums. Galvenais jautājums ir tāds: vai šādas uzslavas, pārmetumi un tā tālāk ir pelnīti un morāli atbilstoši vai ne. Viegli iedomāties gadījumu, kad mums šķiet, ka cilvēks ir pelnījis nosodījumu, tomēr mēs spriežam, ka tā izteikšanai var būt nevēlama sekas, tāpēc neko nesakām. Bet tas nemaina šī cilvēka vērtējumu, kas neatkarīgi no sikākas analīzes ietver secinājumu, ka viņš būtu varējis izdarīt citādu izvēli (nevis vienkārši rīkoties citādi). Ja es spriežu, ka cilvēka uzvedība faktiski bijusi iepriekš noteikta, ka viņš nebūtu varējis uzvesties (justies, domāt, ilgoties, izvēlēties) citādi, tad man šādas uzslavas vai pārmetumi jāuzlūko par viņam neatbilstošiem. Ja determinisms

¹ *The Structure of Science*, New York, 1961, 599. – 604. lpp. Arī tā paša autora darbā 'Determinism in History', *Philosophy and Phenomenological Research*, XX sēj., nr.3, 1960. gada marts, 311. – 317. lpp.

ir paties, tad nopelnu vai nosodījuma jēdziens šo vārdu ierastajā nozīmē nav izmantojams. Ja visas lietas, notikumi un cilvēki ir pakļauti iepriekšējai nolemtībai, tad uzslava un pārmetums tiešām kļūst tikai par pedagoģiskiem paņēmieniem – skubinošiem vai brīdinošiem; vai arī tie ir tīri aprakstoši līdzekļi, kas klasificē parādības atbilstoši to attiecībām pret kādu ideālu. Tie apraksta cilvēku kvalitāti: kas un kādi ir cilvēki, kas viņi var būt un ko viņi var izdarīt; tie var mainīt šo kvalitāti un pat tikt izmantoti tieši šādam mērķim – līdzīgi tam, kā mēs apbalvojam vai sodām dzīvnieku; atšķirība ir tikai tāda, ka saskarsmē ar cilvēkiem mēs rēķināmies ar sazināšanās iespēju, bet saskarsmē ar dzīvniekiem to nevaram. Tāda ir «maigā» determinisma būtība – tā dēvētā Hobsa–Hjūma–Šlika (*Hobbes–Hume–Schlick*) doktrīna. Taču, ja priekšstati par nosodījumu, nopelniem, atbildību u.c. balstītos uz priekšstatu par izvēli, kura nav pilnībā atkarīga no paša, tad tie atbilstoši šim uzskatam kļūtu iracionāli vai nesakarīgi, un racionāli cilvēki tos atmetu. Vairums Spinozas skaidrotāju uzskata, ka viņš turējies tieši pie šāda viedokļa, un daudzi no tiem domā, ka viņam bijusi taisnība. Bet neatkarīgi no tā, vai Spinoza atbalstīja šo viedokli vai ne, un neatkarīgi no tā, vai viņam šai ziņā bija vai nebija taisnība, mana tēze ir tāda: lai kā būtu ar Spinozu, vairums cilvēku un vairums filozofu un vēsturnieku nerunā un nerīkojas tā, it kā ticētu šādam uzskatam. Ja deterministu tēze tiktu patiešām pieņemta, tai vajadzētu nozīmēt radikālu pārmaiņu vismaz tiem cilvēkiem, kuri vēlas būt racionāli un konsekventi. Misters Sens ar apbrīnojamu konsekvenču un vaļsirdību tik tiešām paskaidro, ka deterministi, runādami morālu uzslavu vai nopelnumu valodā, ir kā ateisti, kuri tomēr piemin Dievu, vai mīlētāji, kuri solās būt uzticīgi «līdz mūža galam»;¹ šāda valoda ir hiperboliska un nav jāuztver burtiski. Tas vismaz nozīmē atzīt (pretēji vairumam deterministu), ka tad, ja šie vārdi tiktu uztverti burtiski, kaut kas nebūtu kārtībā. Es personiski neredzu iemeslu pieņemt, ka lielākā daļa to, kuri lieto šādu valodu ar tajā ietvertu zemtekstu par brīvu alternatīvu izvēli – pagātnē vai nākotnē –, to nedomā burtiski, bet kādā pārnestā, metaforiskā vai retoriskā veidā. Profesors Ernests Neidžels uzsver, ka deterministi, kuri, tāpat kā Bosjē (*Bossuet*), ticēja Likteņa visvarenībai un visgudrībai un tā kontrolei pār ikvienu cilvēka soli, tomēr brīvi piedēvējuši indivīdiem morālo atbildību; un ka deterministu dažādo ticību piekritēji – musulmaņi, kalvinisti u.c. – nav atturējušies no atbildības piedēvējumiem un uzslavu un nosodījumu dāsna

¹ *op. cit.*

izmantojuma.¹ Tāpat kā daudz kas no profesora Ernesta Neidžela teiktā, tā ir nenoliedzama patiesība. Taču tas neatrisina jautājumu: apstākļi, ka daudzas cilvēku ticības ir nekonsekventas, nav nekāds jaunums.² Šie piemēri tikai norāda uz to, ka cilvēki acīmredzot uzskata par pilnīgi iespējamu atbalstīt determinismu teorētiskā līmenī un neievērot to savā dzīvē. Fatālists nav ieaudzinājis pasivitāti musulmaņos, un determinisms nav sagrāvis kalvinistu vai marksistu enerģiju, kaut arī daži marksisti baidījās, ka tas varētu notikt. Praktiskā darbība palaikam nonāk pretrunā ar pārliecību, lai cik cieša tā arī būtu.

Misters E.H.Kārs iet krietni vien tālāk. Viņš paziņo: «Fakts ir tāds, ka jebkura cilvēku rīcība ir gan brīva, gan iepriekšnosacīta, atbilstoši vieloklim, no kāda tā tiek skatīta.» Un vēl: «Pieauguši cilvēki ir atbildīgi par savu personību.»³ Te, manuprāt, lasītājam tiek pasniegta neatrisināma mīkla. Ja misters Kārs grib teikt, ka cilvēki var pārveidot savas personības dabu, visiem citiem nosacījumiem paliekot nemainīgiem, tad viņš noliedz cēlonību; ja viņi to nevar un viņu rīcību pilnībā nosaka raksturs, tad runas par atbildību (ši vārda parastajā nozīmē, kura ietver morālu nopelnumu) zaudē jēgu. Vārdam «varēt», bez šaubām, ir daudzas nozīmes, un šo apstākli ir izgaismojuši asredzīgie mūsdienu filozofi, norādīdami uz daudzām svarīgām niansēm. Un tomēr, ja es burtiskā nozīmē nevaru padarīt savu raksturu vai uzvedību citādu ar izvēles rīcību (vai veselu šādas rīcības kopumu), kuru savukārt nenosaka tikai cēloniski priekšapstākļi, tad es neredzu, kā racionāls cilvēks jebkādā izprotamā nozīmē var piedēvēt man morālu

¹ *The Structure of Science*, 603.–604. lpp.

² Sk. arī līdzīgu, bet tikpat nepārliecinošu argumentu profesora Sidnija Polarda (*Sydney Pollard*) ievadlekcijā Šefildas universitātē (*Past and Present*, nr. 30, 1965. gada aprīlis, 3. – 22. lpp.). Daudz kas no profesora Polarda teiktā man šķiet pamatots un atgādināšanas vērts, taču viņa uzskats (kuru balsta atsaukšanās uz vēsturi), ka cilvēku profesijām jābūt saskaņotām ar viņu praktisko darbību, vēsturnieka sniegtā šķiet, maigi izsakoties, pārsteidzošs. Profesors Neidžels (op. cit., 602. lpp.) izsaka domu, ka ticība brīvai gribai var būt saistīta ar determinismu tādā pašā veidā, kā pārliecība, ka galdam ir cieta virsma, ir saistīta ar hipotēzi, ka tā sastāv no riņķojošiem elektroniem; abi apraksti atbild uz jautājumiem dažādos līmeņos un tāpēc nenonāk sadursmē. Man šī nelielās atbilstoša paralēle. No domas, ka galds ir ciets, blīvs, nekustīgs utt., neizriet nekādi secinājumi par elektroniem, un principā tā ir savienojama ar jebkuru doktrīnu par tiem: šeit līmeņi nesaskaras. Bet, ja es pieļauju, ka cilvēks ir rīkojies brīvi, un vēlāk man stāsta, ka viņš tā rīkojies tāpēc, ka «tāds ir radīts» un nebūtu varējis rīkoties citādi, tad es noteikti uzskatītu, ka manā pieļāvumā kaut kas tiek noliegts.

³ *What is History?* – London, 1964, 95. lpp.

atbildību par manu raksturu vai manu rīcību. Priekšstats par morāli atbildīgu būtni kļūst labākajā gadījumā mitoloģisks: šis nereālais tēls piebiedrojas nimfu un kentauru pulkam. Šī dilemma mūs ir pavadījusi vairāk nekā divus gadu tūkstošus, un nav jēgas mēģināt no tās izbēgt vai mīkstināt to ar ērtu atziņu, ka viss atkarīgs no viedokļa, no kāda mēs apskatām jautājumu. Šī problēma, kura nodarbināja Millu (un kurai viņš beigās piedāvāja tik juceklīgu atbildi) un no kuras mokošas risināšanas Viljams Džeimss izvairījās, tikai lasīdams Renuvjē, un kura joprojām ir filozofijas uzmanības priekšplānā, nav atbidāma malā, pasakot, ka jautājumi, uz kuriem atbilde rodama zinātniskajā determinismā, ir citādi nekā jautājumi, uz kuriem atbildi dod doktrīna par voluntarismu un brīvu alternatīvu izvēli; vai arī paziņojot, ka šie divi jautājumu tipi rodas dažādos «līmeņos» un tāpēc šo «līmeņu» (vai tiem atbilstošo kategoriju) sajaukums ir radījis pseidoproblēmu. Jautājums, uz kuru determinisms un indeterminisms neatkarīgi no to neskaidrībām dod savstarpēji izslēdzošas atbildes, ir viens, nevis divi jautājumi. Kāds ir šis jautājums – empīrisks, konceptuāls, metafizisks, pragmatisks, lingvistisks – un kāds cilvēka un dabas modelis vai shēma ietverti izmantotajos terminos, tie ir plašāki filozofijas temati, bet šeit to aplūkojums būtu nevietā.

Un tomēr – kaut vai tikai tāpēc, ka daļu bargāko pārmetumu manai tēzei izteikuši filozofi, kuri nodarbojas ar šo pamatjautājumu, – to nevar pilnīgi ignorēt. Tā, piemēram, profesors Dž.A.Pasmors¹ (*J.A.Passmore*) pret mani izvērza divus argumentus. (a) Jēdziens par Laplasa sekotāju, kurš var nemaldīgi paredzēt nākotni, jo viņam ir visas nepieciešamās zināšanas par iepriekšējiem apstākļiem un likumiem, principā nav formulējams, jo doma par kāda notikuma visu iepriekšējo apstākļu izsmēļošu uzskaitījumu nav saprātīga; ne par vienu situāciju nevar teikt, ka «šie ir visi iespējamie priekšnoteikumi, un to uzskaitījums ir pilnīgs». Tas, bez šaubām, ir pareizi. Tomēr pat tad, ja determinisms tiktu piedāvāts tikai kā pragmatiska politika – «Es rīkošos un domāšu atbilstoši pieņēmumam, ka ikvienam notikumam ir identificējams pietiekams cēlonis vai cēloņi,» – tas apmierinātu deterministu prasību. Bet šāds lēmums nozīmētu radikālu atšķirību, jo tas efektīvi izdzēstu dzīvību jebkādai moralitātei, kas iet rokrokā ar tādiem jēdzieniem kā atbildība, morālā vērtība un brīvība Kanta izpratnē, un tas notiktu tādos veidos un ar tādām loģiskām sekām, ko deterministi parasti vai nu atturas analizēt, vai arī noniecina. (b) Jo

¹ *Philosophical Review*, 68 sēj., 1959, 93. – 102. lpp.

vairāk mēs atklājam par *prima facie* morāli nosodāmu rīcību, jo vairāk tiecamies saprast, ka darītājs, ņemot vērā viņa konkrētos apstākļus, raksturu un iepriekšnoteiktos cēloņus, nevarēja izvēlēties citu ceļu kā to, kuru viņam, mūsaprāt, būtu vajadzējis izvēlēties; mēs pārāk viegli viņu nosodām par to, ka viņš nav darījis to, ko nav varējis darīt, un nav bijis tāds, kāds nav varējis būt. Nezināšana, neiejūtība, steiga, iztēles trūkums vājina spriestspēju un dara mūs aklus pret patiesajiem faktiem; mūsu spriedumi bieži vien ir sekli, dogmatiski, pašapmierināti, bezatbildīgi, netaisni, barbariski. Man ir simpātiski šie humānie un civilizētie apsvērumi, kuri iedvesmojuši profesora Pasmora slēdzienu. Nezināšana, aizspriedumi, dogmas un nespēja saprast, no kā būtu iespējams izvairīties, tiešām ir izraisījuši daudz netaisnības un cietsirdības. Taču to vispārināt – kā, manuprāt, dara profesors Pasmors – nozīmē padoties vecajiem *tout comprendre* maldiem iztapīgi mūsdienīgā ietērpā. Ja mēdz būt tā (un tā visbiežāk mēdz būt tiem, kuri spējīgi uz patiesu paškritiku), ka mēs, arvien vairāk uzzinot par sevi, arvien mazāk tiecamies sev piedot, tad kāpēc vajadzētu pieņemt, ka attiecībā uz citiem spēkā ir pretējais un ka tikai mēs esam brīvi, bet citi pakļauti iepriekšējai nolemtībai? Atsegt nezināšanas vai iracionalitātes kaitīgās sekas ir viens, bet pieņemt, ka tās ir vienīgais morāla sašutumuma avots, ir nepieļaujama ekstrapolācija; tāda atziņa varētu izrietēt no Spinozas sekotāju premisām, bet ne no visām pārējām. Tas vien, ka mūsu spriedumi par citiem nereti ir virspusēji vai netaisni, nenozīmē, ka spriedumi vispār nav jāizdara vai ka no tiem iespējams izvairīties. Tas būtu tikpat kā aizliegt visiem nodarboties ar skaitīšanu tikai tāpēc, ka ir daži, kuri neprot pareizi skaitīt.

Profesors Mortons Vaitis (*Morton White*) uzbrūk maniem argumentiem mazliet citādā aspektā.¹ Viņš pieļauj, ka parasti nedrīkst nosodīt (kā «nepareizu») tādu rīcību, kuru darītājs nevarēja novērst (piemēram, Linkolna slepkavību, pieņemot, ka slepkavas Būta izvēlei to darīt bija noteikti cēloņi, vai arī, to darot, viņam nebija nekādas izvēles). Vismaz profesors Vaitis domā, ka ir nekrietni vainot cilvēku par cēloniski noteiktu rīcību; ka tas ir nekrietni, netaisni, tomēr nav pretrunā ar deterministu uzskatiem. Mēs varam, pēc viņa domām, iztēloties kādu kultūru, kurā šādi morāli slēdzieni tiktu uzlūkoti par normāliem. Tāpēc no mūsu puses būtu tīrā

¹ *Foundations of Historical Knowledge, New York, 1965, 276. lpp. un tālāk.* Es neizlikšos, ka spēju šeit adekvāti spriest par komplicēto un interesanto tēzi, kuru izklāsta profesora Vaita spožā grāmata. Ceru to izdarīt citur un lūgt viņam piedošanu par šīs īsās piezīmes lakonisko raksturu.

aprobežotība uzskatīt, ka mūsu iespējamā neērtības izjūta, dēvējot cēloniski noteiktu rīcību par pareizu vai nepareizu, ir visaptveroša un izriet no kāda pamatjēdziena, kurš valda pār pieredzi visās iespējamās sabiedrībās. Profesors Vaits iztīrā to, kas tiek saprasts ar «nepareizu» rīcību. Es domāju tāds izteiciens kā «nosodāms», «tāds, ko nebūtu vajadzējis darīt», «pelnījis pārmetumus», no kuriem neviens nav ekvivalents «ļauņai rīcībai» vai cits citam. Tomēr pat ja tā būtu, es šaubos, vai profesors Vaits, sastapis kleptomānu, uzskatītu par prātīgu tam sacīt: «Tiesa, tu nevari nezagt, kaut, iespējams, pats domā, ka to darīt ir slikti. Tomēr tu nedrīksti tā darīt. Tev jāatturas no šādas rīcības. Ja tu tā turpināsi, mēs ne vien uzskatīsim tevi par likumpārkāpēju, bet tu izpelnīsies arī morālu nosodījumu. Vienalga, vai tas tevi attur vai ne, tu vienlīdz izpelnīsies nosodījumu abos gadījumos.» Vai profesors Vaits nejustu, ka šādā pieejā kaut kas ir gluži aplam un ka tā tas būtu ne vien mūsu, bet ikvienā sabiedrībā, kurā šādi morāles terminoloģijai ir kāda jēga? Vai varbūt viņš domātu, ka pats šis jautājums liecina par jautātāja nepietiekamo morālo iztēli? Vai pārmet cilvēkiem to, ko viņi nav varējuši nedarīt, ir tikai nekrietni un netaisni, vai tas, tāpat kā nereti cietsirdības un netaisnības gadījumos, ir arī iracionāli? Ja cilvēkam, kurš spīdzināšanas dēļ nodevis draugus, jūs teiksiet, ka viņam tā nevajadzēja darīt, ka viņa rīcība bijusi morāli nepareiza, kaut arī jūs būtu pārliecināts, ka viņš, būdams tāds, kāds ir, citādi nespēja rīkoties, vai jūs varētu vajadzības gadījumā pamatot savu spriedumu? Kāds būtu šis pamatojums? Tāds, ka jūs gribētu nākotnē mainīt viņa (vai citu cilvēku) uzvedību? Vai varbūt tāds, ka jums gribas izlādēt savu nepatiku? Ja tas būtu viss, tad par taisnīgu izturēšanos pret viņu te nemaz nav runas. Taču, ja kāds jums teiktu, ka, nosodīdams cilvēku, jūs esat bijis netaisns vai ļauns, jo neesat pūlējies iedziļināties grūtībās, kādas šim cilvēkam bija jāizcieš, neesat domājis par spiedienu, kas uz viņu tika izdarīts, un tā tālāk, tad šāda veida pārmetumi balstās uz pieņēmumu, ka dažos – vai pat visos – gadījumos cilvēks būtu varējis izvairīties no jūsu neatzītās izvēles, tikai nebūt ne tik viegli, kā jums šķiet, – proti, ar mocekļa ciešanām vai upurējot nevainīgo, vai par kādu citu cenu, kuru, pēc jūsu kritizētāja domām, jums, moralizētājam, nav tiesību prasīt. Tāpat kritizētājs pamatoti pārmet jums peļamu nezināšanu vai necilvēcību. Bet, ja jūs patiešām domātu, ka šim cilvēkam bija (cēloniski) neiespējami izvēlēties to, kas jums būtu licies vēlams, vai tad ir saprātīgi teikt, ka viņam tomēr to vajadzēja izvēlēties? Kādus būtiskus iemeslus jūs varat minēt, lai piedēvētu viņam atbildību vai piemērotu morāles likumus (piemēram, Kanta

maksimas, kuras mēs saprotam, vienalga, vai tās pieņemam vai ne), kurus jums neliktos saprātīgi piemērot piespiedu izvēles gadījumā – kleptomāniem, dipsomāniem un tamlīdzīgi? Kur jūs novilkto robežlīniju un kāpēc? Ja visos šajos gadījumos rīcība ir cēloniski noteikta, lai cik dažādi būtu cēloņi – dažos gadījumos savienojami (vai, atbilstoši dažu uzskatiem, identiski), vadoties no saprāta, citos ne, – kāpēc ir racionāli vienā gadījumā paust nosodījumu, bet citā ne? Es izslēdzu utilitāro argumentu par labu uzslavai, nosodījumam, draudiem vai citiem stimuliem, jo misters Vaits, pilnīgā saskaņā ar maniem uzskatiem, arī to ignorē; mans nolūks ir koncentrēt uzmanību uz nosodījuma morālo kvalitāti. Es nesaprotu, kāpēc ir mazāk nesaprātīgi (nevis tikai mazāk vēltīgi) vainot cilvēku par cietsirdīgu rīcību, ja viņš no tās psiholoģiski nespēj atturēties, nekā fizisku kropli par to, ka viņam ir deformēta kāja vai roka. Notiesāt slepkavu nav ne vairāk, ne mazāk racionāli kā vainot viņa dunci, sprieda Godvins (*Godwin*). Viņš savā fanātiskumā vismaz bija konsekvents. Kaut gan viņa pazīstamākās grāmatas nosaukums ir «Politiskais taisnīgums», nav viegli pateikt, ko taisnīgums kā morāles jēdziens nozīmētu pārliecinātam deterministam. Es varu klasificēt taisnīgu un netaisnīgu rīcību, tāpat kā likumīgu un nelikumīgu rīcību, tāpat kā gatavus un negatavus persikus. Bet, ja cilvēks nevarēja nerikoties tā, kā rikojās, ko tādā gadījumā nozīmētu sacīt, ka viņš to un to «bija pelnījis»? Priekšstati par poētisku taisnīgumu, par pelnītu sodu, par morālu nosodījumu vispār tādā gadījumā ne tikai nebūtu nekur piemērojami, bet pat kļūtu gandrīz nesaprotami. Kad Semjuels Batlers savā darbā *Erewhon* noziegumus padara par līdzcietības un žēluma objektiem, bet sliktu veselību par pārkāpumu, kas pelna sodu, viņš tiecas izgaismot nevis morāles vērtību nosacītību, bet gan to iracionalitāti savā sabiedrībā – nosodījuma iracionalitāti morālu un garīgu noviržu gadījumos, bet ne fizisku vai fizioloģisku noviržu gadījumos. Nevaru iedomāties vēl spilgtāku ilustrāciju tam, cik atšķirīga būtu mūsu morāles terminoloģija un mūsu uzvedība, ja mēs būtu patiešām konsekventi zinātniskie deterministi, kādiem mums, pēc dažu domām, vajadzētu būt. Kategoriskākie socioloģiskie deterministi patiešām spriež taisni tā un uzskata, ka ne vien atalgojums vai atriebība, bet arī taisnīgums – ārpus tā stingri likumiskajiem ietvariem –, izprasts kā morāles standarts vai kanons, ko nenosaka mainīgi noteikumi, pauž nezinātnisku priekšstatu, ko izraisa psiholoģiska brieduma trūkums un maldi. Tam pretstatā Spinozas un mistera Sena uzskati man šķiet pareizi. Ja mēs ņemtu determinismu nopietni, tad dažus apzīmējumus mēs vairs nelietotu vai arī lietotu tikai šauri specifiskā nozīmē – apmēram

tā kā raganas vai Olimpa dievus. Tādi jēdzieni kā taisnīgums, objektivitāte, nopelni būtu noteikti jāpārskata, ja tie vispār tiktu saglabāti, bet varbūt tie iemantotu atmetamu izdomājumu lomu, kļūtu par iedomām, ko nekaitīgas padarījis saprāta uzvaras gājiens, par mītiem, kas šķita vareni mūsu racionālajā jaunībā, taču ir sagruvuši vai vismaz kļuvuši neiedarbīgi zinātniskā progresa dēļ. Ja determinisms ir pamatots, tad par to būtu jāmaksā šāda cena. Vienalga, vai esam vai neesam gatavi to darīt, mums vismaz skaidri jāapzinās šī perspektīva.

Ja mūsu morāles jēdzieni pieder tikai mūsu kultūrai un sabiedrībai, tad mums pienāktos sacīt mīstera Vaita nezināmās kultūrvides loceklim nevis to, ka no loģikas viedokļa viņš nonāk ar sevi pretrunās, sludinādams determinismu un tomēr turpinādams paust Kanta tipa morāles spriedumus, bet gan to, ka viņš izsakās nesakarīgi, ka mēs neredzam, kādi viņam ir iemesli lietot šādus apzīmējumus, un ka viņa valoda, ja to lieto reālā pasaulē, mums vairs nav pietiekami saprotama. Protams, tas apstāklis, ka arī mūsu kultūrvidē ir bijis un droši vien joprojām ir daudz domātāju, kuri vienlaikus sludina ticību determinismam, tomēr netraucēti un brīvi lieto šādas morālās uzslavas un nopelumus, aprādīdami citiem, kā tiem būtu vajadzējis rīkoties, parāda tikai to – ja es ļoti nemaldos –, ka daži visumā gaiši un paškritiski domātāji reizēm kļūst jucekļīgi. Citiem vārdiem sakot, es vēlos skaidrāk pateikt to, par ko vairums cilvēku nešaubās: nav saprātīgi reizē ticēt, ka izvēle tiek cēloniski izraisīta, un uzskatīt, ka cilvēki pelnījuši pārmetumus vai sašutumu (vai pretēju attieksmi) par to, ka izvēlējušies kaut ko darīt vai nedarīt.

Pieņēmums, ka determinisma pamatotības gadījumā ētikas valoda būtu radikāli jāpārstrādā, nav ne psiholoģiska, ne fizioloģiska un nepavisam ne ētiska hipotēze. Tā ir atziņa par to, ko pieļautu vai izslēgtu jebkura domas sistēma, kura izmanto mūsu pieņemtās morāles pamatjēdzienus. Secinājums, ka nav saprātīgi nosodīt cilvēkus, kuru izvēle nav brīva, pamatojas nevis uz noteiktu morāles vērtību kopumu (ko cita kultūrvidē var noraidīt), bet uz konkrēto saikni starp aprakstošiem un vērtējošiem jēdzieniem, kuri valda mūsu lietotajā valodā un domās. Izteikums, ka tikpat labi var morāli nopelt galdu kā nosodīt tumsonīgu barbaru vai neārstējamu narkomānu, nav ētiska atziņa, bet secinājums, kas uzsver konceptuālu patiesību: šādai uzslavai vai nopelnam ir jēga tikai starp cilvēkiem, kuriem ir brīva izvēle. To aicina saprast Kants, tas ir apstāklis, kurš mulsināja agrīnos stoiķus, jo pirms viņiem izvēles brīvība, šķiet, tika uzlūkota par pašsaprotamu; šis iepriekšpieņēmums vienlīdz pausts gan Aristoteļa diskusijā par

brīvu un nebrīvu (*voluntary and involuntary*) rīcību, gan nefilozofējošu cilvēku domāšanā līdz pat šai dienai.

Viens no motīviem, kāpēc cilvēki pieķeras determinismam, šķiet, ir saprāta atbalstītāju bailes no tā, ka šādu priekšnoteikumu uzliek pati zinātniskā metode. Tā profesors S.N.Hempširs saka:

«Cilvēka uzvedības pētījumi liecina, ka filozofiska māņticība šobrīd var viegli pārņemt tradicionālās reliģiskās māņticības lomu progresā bremzēšanā. Šajā kontekstā māņticība nozīmē sajaukt pārliecību, ka pret cilvēciskām būtnēm nevajag izturēties kā pret dabas objektiem, ar pārliecību, ka tās īstenībā nav dabas objekti: ir ļoti viegli pāriet no morālā pieņēmuma, ka cilvēkus nevajag pakļaut manipulācijām un kontrolei kā jebkurus citus dabas objektus, pie cita, šķietami filozofiska pieņēmuma, ka tos nevar pakļaut manipulācijām un kontrolei kā jebkurus dabas objektus. Pašreizējā uzskatu gaisotnē pastāv tendence gluži dabiskas bailes no plānveidības un sociālās tehnoloģijas godināt par indeterminisma filozofiju.»¹

Šis spēcīgi izteiktais brīdinošais apgalvojums man šķiet raksturīgs piemērs plaši izplatītajai un iedarbīgajai domai jeb šķītumam, ko esmu jau pieminējis, – ka noliedzot vai pat tikai apšaubot determinismu, tiek apdraudēta zinātne un racionalitāte. Man šīs bailes liekas nepamatotas; censties meklēt kvantitatīvas sakarības un skaidrojumus nenozīmē pieņemt, ka viss ir nosakāms kvantitatīvi; paziņot, ka zinātne meklē cēloņus (vienalga, vai tā būtu vai nebūtu patiesība) nenozīmē sacīt, ka tādi ir visām norisēm. Patiesībā šai citētajā rindkopā es saskatu vismaz trīs mulsošus momentus:

(a) Mums saka: «sajaukt pārliecību, ka pret cilvēciskām būtnēm nevajag izturēties kā pret dabas objektiem, ar pārliecību, ka tās īstenībā nav dabas objekti», nozīmējot māņticību. Bet kāds cits iemesls man ir neizturēties pret cilvēciskām būtnēm «kā pret dabas objektiem», kā vienīgi mana pārliecība, ka viņi atšķiras no dabas objektiem dažos konkrētos aspektos – tajos, kuru dēļ viņi ir cilvēki, – un ka šis fakts ir pamatā manai morālajai pārliecībai, ka man nevajadzētu izturēties pret viņiem kā pret objektiem, t.i., tikai kā pret līdzekļiem mana mērķa sasniegšanai un ka tieši šīs atšķirības dēļ es uzskatu par nepieļaujamu ar viņiem brīvi manipulēt, veikt piespiedu darbības, smadzeņu skalošanu utt.? Ja man saka, lai es

¹ *The Listener*, 1967. gada 7. septembris, 291. lpp.

pret kaut ko neiztuos kā pret krēslu, iemesls tam var būt apstākļi, ka minētajam objektam ir kāda īpašība, kuras nav parastam krēslam, vai arī to no parasta krēsla atšķir kādas īpašas manas vai citu cilvēku asociācijas, kāda iezīme, kuru varētu neievērot vai noliegt. Ja netiek uzskatīts, ka cilvēkam piemīt kāda pārāka, augstāka īpašība nekā tās, kuras viņam ir kopīgas ar citiem dabas objektiem – dzīvniekiem, augiem, priekšmetiem utt. (vienalga, vai pati šī atšķirība tiek saukta par dabisku vai ne), morālajai prasībai neizturēties pret cilvēkiem kā pret dzīvniekiem vai lietām nav racionāla pamata. Mans secinājums ir tāds: šeit nebūt nav runas par divu dažāda veida pieņēmumu sajaukšanu; gluži otrādi, tos nevar atdalīt vienu no otra, vismaz vienam no tiem nelaupot pamatojumu, un tas diez vai var veicināt progresu, par kuru runā autors.

(b) Attiecībā uz brīdinājumu nepāriet no pieņēmuma, ka «cilvēkus nevajag pakļaut manipulācijām un kontrolei», uz pieņēmumu, ka «tos nevar pakļaut manipulācijām un kontrolei kā jebkurus dabas objektus», laikam gan ir saprātīgāk uzskatīt: ja es saku, lai tu to nedari, tad ne jau tāpēc, ka pret cilvēkiem, pēc manām domām, tā nevar izturēties, bet tāpēc, ka domāju: to var gan, un tāda iespēja ir pat ļoti liela. Ja es tev lieku nepakļaut kontrolei un manipulācijām cilvēciskas būtnes, tad ne jau tāpēc, ka zinu: tev tas nevar izdoties, un tāpēc tu veltīgi šķiedīsi laiku un pūles, bet, gluži pretēji, tāpēc, ka zinu: tev tas var izdoties ļoti labi, un tādējādi cilvēkiem tiks laupīta brīvība – brīvība, kuru tie, pēc manām domām, var saglabāt, ja tiem izdosies izvairīties no pārliecīgas kontroles un manipulācijām.

(c) «Bailes no plānveidības un sociālās tehnoloģijas», domājams, visasāk izjūt tie, kuri tic, ka šie spēki nav neatvairāmi un ka tad, ja cilvēkiem neliek pārāk daudz šķēršļu, viņiem ir iespējas brīvi izvēlēties kādu no vairākiem rīcības veidiem, nevis tikai (kā uzskata deterministi) labākajā gadījumā īstenot izvēli, kas pati ir iepriekšnoteikta un paredzama. Iespējams, ka otrsais gadījums patiešām atbilst mūsu faktiskajam stāvoklim. Bet, ja kāds dod priekšroku pirmajam, lai cik grūti tas būtu formulējams, vai tā ir māņticība vai cits «apziņas malds» piemērs? Tā tas varētu būt tikai tad, ja determinisms ir patiess. Taču šis arguments noved burvju lokā. Vai pašu determinismu nevar nosaukt par maldīgu pārliecību, ka zinātne tiks kompromitēta, ja tas netiks pieņemts, un vai tāpēc to nevar pašu nosaukt par «apziņas malds» gadījumu, kuru izraisījuši maldi attiecībā uz zinātnes dabu? Jebkuru doktrīnu var iztulkot kā māņticību, taču es

personiski neredzu iemesla uzskatīt, ka determinisms vai indeterminisms vai nu ir mānītība, vai tos vajadzētu šādi tulkot.¹

Atgriezīsimies pie nefilozofiskiem autoriem. Sacerējumi, kuru autori uzsvēruši dabaszinātņu kategoriju nepietiekamību attiecībā uz cilvēku rīcību, ir tik ļoti pārveidojuši šo jautājumu, ka pat diskreditējuši 19. un 20. gadsimta materiālistu un pozitīvistu primitīvos risinājumus. Tāpēc jebkādai nopietnai diskusijai par šiem jautājumiem tagad jāšākas, kaut kādās robežās rēķinoties ar šī temata apskatu visā pasaulē mūsu gadsimta pēdējā ceturksņa gaitā. Kad misters E.H.Kārs apgalvo, ka piedēvēt vēsturiskus notikumus indivīdu rīcībai («bioloģiskā nosliece») esot bērnišķīgi vai vismaz bērniem raksturīgi un, jo bezpersoniskākus mēs veidošot savus vēsturiskos aprakstus, jo zinātniskāki un tāpēc nobriedušāki un pamatotāki tie būšot, viņš apliecina, ka ir uzticams – pārāk uzticams – 18. gadsimta dogmatisko materiālistu sekotājs.² Šī doktrīna nelikās gluži ticama pat Konta un viņa piekritēju laikos vai, teiksim, krievu marksisma tēva Pļehanova laikos – viņš, par spīti savai izcilībai, vēstures filozofijā vairāk balstījās uz 18. gadsimta materiālismu un 19. gadsimta pozitīvismu nekā uz Hēgeļa mācību un tās elementiem Marksa darbos. Ļaujiet man atbilstoši novērtēt misteru Kāru. Kad viņš apgalvo, ka animisms vai antropomorfisms – cilvēku īpašību piedēvējums nedzīvām esamībām – esot primitīvas mentalitātes simptoms, es nejutu vēlēšanos to atspēkot. Bet vienu maldu apvienojums ar citiem reti veicina patiesības izzināšanu. Antropomorfisms ir maldi, kas cilvēciskās kategorijas pielāgo jomām ārpus cilvēku pasaules. Bet tādā gadījumā tiek pieņemts, ka šīs cilvēciskās kategorijas kādai pastāvošai jomai tomēr ir pielāgojamas: proti, cilvēku pasaulei. Pieņemts, ka tikai tas, kas ir spēkā aprakstos un paredzējumos ārpus cilvēku jomas, ir noteikti spēkā arī cilvēkiem un ka tās kategorijas, kuras ļauj mums atšķirt cilvēciskas būtnes no pārējās pasaules, tātad ir maldinošas, – raksturot tās kā mūsu agrīno, nenobriedušo gadu novirzes – ir pretējā kļūda; tie ir animistu vai antropomorfistu maldi, apgriezti ar kājām gaisā. Ko iespējams sasniegt ar zinātnisku metodi, to, protams, ar šo metodi jācenšas sasniegt.

¹ Hempširs atbild: «Norādījums neizturēties pret cilvēkiem kā pret parastiem dabas objektiem raksturo morālo attieksmi tieši tāpēc, ka no zinātniskā viedokļa pret cilvēkiem ir iespējams tā izturēties. Sers Jesaja Berlins nepiekrīt man (un Kantam), uzlūkodams jautājumu «Vai cilvēki ir dabas objekti?» empīriskā līmenī, turpretī mans uzskats ir šāds: tā kā neviens *nevar* pret sevi izturēties tikai kā pret dabas objektu, tad neviens *nedrīkstētu* izturēties pret citu tikai kā pret dabas objektu.

² *The Listener*, 1967. gada septembris, 291. lpp.

Vis, ko var darīt, izmantojot statistikas metodes, datus vai jebkādas citas veiksmīgas dabaszinātņu paņēmienus vai metodes, lai klasificētu, analizētu, paredzētu vai atskatā pārlūkotu cilvēka uzvedību, protams, ir apsveicami; atturēties no šo metožu izmantojuma kāda doktrināra iemesla dēļ būtu tīrais obskurantisms. Taču šī doma ir tālu no dogmatiskās pārliecības: jo vairāk apskatāmo tematu iespējams pielāgot dabaszinātnei, jo tuvāk mēs piekļūsim patiesībai. Šī doktrīna mistera Kāra versijā top par atziņu: jo bezpersoniskāk un vispārīgāk, jo pamatotāk; jo vairāk specifiskas pieejas, domas brieduma, individu un viņu īpatnību akcentējuma vēstures norisēs, jo vairāk fantāzijas un attālināšanās no objektīvās patiesības un realitātes. Tas man šķiet ne vairāk un ne mazāk dogmatiski kā pretējā kļūda – reducēt vēsturi uz ievērojamu personu biogrāfijām un veikumiem. Atziņa, ka patiesība meklējama kaut kur pa vidu starp šīm galējībām, starp vienlīdz fanātiskajām Konta un Kārlaila pozīcijām, varbūt šķiet neinteresanta, tomēr ir tuvāka patiesībai. Kā bezkaislīgi atzīmēja kāds ievērojams mūsdienu filozofs, nav iemesla *a priori* uzskatīt, ka atklātā patiesība katrā ziņā būs interesanta. Tai nav noteikti jābūt ne satraucošai, ne uztraucošai – tā var tāda būt un var nebūt; to mēs iepriekš nezinām. Šeit nav īstā vieta analizēt mistera Kāra historiogrāfiskos uzskatus,¹ kuri man šķiet izstrāvojam pēdējo Saprāta laikmeta valdzinājumu, – drīzāk racionālistiski nekā racionāli, ar to apskaužamo vienkāršību, skaidrību un brīvību no šaubām un paštājušanas, kas raksturoja šo domas ievirzi tās neapēnotajā sākotnē, Voltēra un Helvēcija ziedu laikos, kad vācieši savā kaismīgajā tieksmē rakāties vēl nebija sapostījuši gludos zālienus un simetriskos dārzus. Misters Kārs ir aizrautīgs un ar interesi lasāms autors, kuru mazliet skāris vēsturiskais materiālisms, bet kurš būtībā ir vēlīnais pozitīvisms Ogista Konta, Herberta Spensera un H.Dž.Velsa tradīciju garā; viņš ir tas, ko Monteskjē nosauca par *un grand simplificateur*, un viņu netraucē tās problēmas un grūtības, kuras apsēdušas šo tematu kopš Herdera un Hēgeļa, Marksa un Maksa Vēbera laikiem. Viņš bijīgi izturas pret Marksu, tomēr ir tālu no viņa komplicētā pasaules skatījuma; viņš meistarīgi piedāvā taisnāko ceļu uz mērķi un galīgās atbildes uz lielajiem neatbildētajiem jautājumiem.

Bet, kaut gan es šeit nevaru iztirzāt mistera Kāra viedokli ar tādu rūpību, kādu tas būtu pelnījis, varu vismaz mēģināt atbildēt uz dažiem viņa bargākajiem kritiskajiem izteikumiem par manis paša uzskatiem. Viņa nopietnākie pret mani vērstie apvainojumi ir trejādi: (a) es uzskatot,

¹ To es ceru izdarīt citā piemērotā gadījumā.

ka determinisms ir nepatiess un noliedzot aksiomu, ka visam ir cēlonis, kurš, saskaņā ar misteru Kāru, «ir priekšnosacījums mūsu spējai saprast, kas ap mums notiek»; (b) es dedzīgi apgalvoju, ka «vēsturnieka pienākums ir tiesāt Kārli Lielo, Napoleonu u.c. par viņu masveida slepkavībām», t.i., dot vērtējumu vēsturiski nozīmīgu indivīdu morālajai uzvedībai; (c) es uzskatot, ka skaidrojums vēsturē ir cilvēku nodomu apraksts, kuram misters Kārs pretstata alternatīvu «sociālo spēku» jēdzienu.

Uz to visu es varu tikai vēlreiz atbildēt: (a) Es nekad neesmu noliedzis (nedz arī apcerējis) loģisku iespēju, ka kāds determinisma paveids principā (tiesa, varbūt tikai principā) varētu piedāvāt pamatotu teoriju par cilvēku uzvedību; vēl jo mazāk esmu pūlējies pats to atspēkot. Mans vienīgais apgalvojums ir tāds, ka determinisma pamatzskats nav saskaņojams ar tiem uzskatiem, kuri dziļi iesakņojušies gan parasto cilvēku, gan vēsturnieku ikdienas runās un domās – vismaz Rietumu pasaulē, un tāpēc uzlūkot determinismu nopietni nozīmētu izraisīt radikālu šo būtisko jēdzienu pārvērtēšanu – apvērsumu, kuram nav neviena zināma piemēra nedz mistera Kāra, nedz jebkura cita vēsturnieka darbos. Es nezinu nevienu pārliecinošu argumentu determinisma labā. Taču tā nav mana galvenā doma; mana doma ir tāda, ka determinisma atbalstītāju faktiskā prakse un viņu nevēlēšanās redzēt, ko šajā gadījumā viņiem maksātu teorijas un prakses vienotība, liecina, ka šāds teorētisks atbalsts, lai arī kurš mēģinātu to paust, šobrīd nav ņemams nopietni. (b) Mani apvaino, ka es aicinot vēsturniekus moralizēt. Nekā tamlīdzīga es nedaru. Es tikai apgalvoju, ka vēsturnieki, tāpat kā citi cilvēki, lieto valodu, kuru neizbēgami iekrāso vārdi ar vērtējošu nozīmi, un ka aicināt viņus attīrīt savu valodu no šādiem vārdiem nozīmē likt viņiem veikt neiedomājami grūtu un neveicamu darbu. Prasme būt objektīvam, bezkaislīgam un izvairīties no nosliecēm neapšaubāmi ir teicama īpašība kā vēsturniekam, tā jebkuram citam, kas vēlas noskaidrot kādā jomā patiesību. Bet vēsturnieki ir cilvēki, un viņu pienākums nav padarīt sevi mazāk cilvēciskus par citiem cilvēkiem; tematus, kurus viņi izvēlas savām diskusijām, kā arī uzmanības un akcentu izvietojumu, nosaka viņu pašu vērtības skala, un, ja viņi vēlas izprast cilvēku uzvedību vai darīt zināmu savu viedokli lasītājiem, tā nedrīkst pārlietu atšķirties no vispārpieņemtām cilvēciskām vērtībām. Izprast citu motīvus un viedokļus nebūt nenozīmē tos pieņemt; izpratne nenozīmē atzīšanu; vīstalantīgākie vēsturnieki (un romānu rakstnieki) visretāk ir viena viedokļa piekritēji; ir nepieciešama distancēšanās no apskatāmā temata. Taču, kaut gan motīvu, sociālo un morāles kodeksu vai veselu

civilizāciju izpratne neliek tos pieņemt vai pat tiem simpatizēt, tā tomēr ietver iepriekšpieņemtu viedokli par to, kas indivīdiem vai grupām ir būtiski svarīgs, – pat tad, ja šīs vērtības šķiet nepieņemamas. Un tam pamatā ir viedoklis par cilvēku dabu un cilvēku mērķiem, kas iekļaujas paša vēsturnieka ētiskajā, reliģiskajā vai estētiskajā pasaules skatījumā. Šīs vērtības, it īpaši morālās vērtības, kuras nosaka faktu izvēli, to izgaismojumu un atklāsmi, izpaužas un nevar neizpausties viņu valodā tikpat daudz un tikpat maz kā jebkuru citu cilvēku vērtības, kad tie cenšas izprast un aprakstīt cilvēkus. Kritēriji, kurus mēs izmantojam, vērtējot vēsturnieku darbu, nav atšķirīgi, un tiem nav jābūt atšķirīgiem no tiem kritērijiem, pēc kuriem mēs vērtējam speciālistus citās zinībū un radošas iztēles jomās. Kritizējot to speciālistu sasniegumus, kuru darbība saistīta ar cilvēku pasauli, mēs nevaram krasī nošķirt «faktus» no to nozīmības. «Vērtības iespēžas faktos un kļūst par to būtisku daļu. Mūsu vērtību izpratne ir nešķirama daļa no mūsu cilvēciskās būtības.» Tie nav mani vārdi. Tos teicis neviens cits kā (lasītājs, to uzzinādams, noteikti jutīsies pārsteigts) pats misters Kārs.¹ Es būtu varējis pateikt šo atziņu citādiem vārdiem. Bet mistera Kāra vārdi mani pilnīgi apmierina, un uz tiem es mierīgu prātu varu balstīt savu aizstāvību pret viņa apvainojumiem. Vēsturniekiem nepavisam nav vajadzīgs formāli pasludināt morālu vērtējumu, un misters Kārs maldās, iedomādamies, ka es gribu viņus uz to skubināt. Viņiem kā vēsturniekiem nav pienākuma paziņot lasītājiem, ka Hitlers nodarīja ļaunumu cilvēcei, turpretī Pastērs deva tai lielu labumu (vai arī citādas savas domas attiecībā uz notikušo). Jau pats ikdienišķais valodas lietojums neizbēgami pauž autora pārlicību par to, kas ir ierasts, satriecošs, izšķirīgs, nenozīmīgs, pacilājošs vai nomācošs. Aprakstot notikumus, es varu teikt, ka tik un tik cilvēku Eiropā tika lemti vardarbīgai nāvei; un tāpat es varu teikt, ka viņi gāja bojā, ziedoja dzīvību, tika noslaktēti, vai arī vienkārši paziņot, ka Eiropas iedzīvotāju skaits samazinājās, ka pazeminājās to vidējais vecums, ka daudz cilvēku zaudēja dzīvību. Neviens no šiem aprakstiem par notikušo nav pilnīgi neitrāls; tajos visos jaušams morāls zemitēksts. Vēsturnieka sacītais, lai cik rūpīgi viņš censtos runāt tikai aprakstošā valodā, agri vai vēlu atklāj viņa attieksmi. Arī neitralitāte ir morāla pozīcija. Neitrālas valodas lietojums («Pēc Himlera rīkojuma daudzi cilvēki tika nosmacēti») tāpat atsedz savā ziņā ētisku intonāciju. Es negribu sacīt, ka skarbi neitrāla valoda par cilvēciskām būtņēm būtu nesasniedzams mērķis.

¹ *Op.cit.*, 131. lpp.

Statistiķi, izlūkdienu zinojumu apkopotāji, pētniecības nodaļas, dažāda veida ekonomisti un sociologi, akreditēti žurnālisti, datu vācēji, kuru uzdevums ir piegādāt ziņas vēsturniekiem vai politiķiem, var šādam stilam tuvināties, un tas no viņiem tiek pat gaidīts. Taču tas ir tāpēc, ka šī darbošanās nav autonoma – tā paredzēta neapstrādāta materiāla piegādei tiem, kuriem viņu darbs ir galamērķis – vēsturniekiem un vēstures veidotājiem. Pētniecības asistenta uzdevums nav izvēlēties un izcelt šķietami svarīgo un pieklusināt šķietami nesvarīgo cilvēku dzīvē. Vēsturnieks no tā nevar izvairīties, citādi viņa rakstītais – neatkarīgi no tā, ko viņš, viņa sabiedrība vai cita kultūrvide uzlūko par galveno vai otršķirīgo – vairs nebūs saucams par vēsturi. Ja vēsture ir tas, ar ko nodarbojas vēsturnieki, tad galvenais jautājums, no kura nevar izvairīties neviens vēsturnieks, vai viņš to apzinās vai ne, ir tas, kā mēs (un citas sabiedrības) izveidojamies tādi, kādi esam vai bijām. No tā *eo facto* izriet konkrēts sabiedrības, cilvēku dabas, vērtību un vērtību skalu skatījums – tas, no kā fiziķi, fiziologi, fiziskie antropologi, valodnieki, ekonometri un dažu nozaru psihologi (piemēram, tie, kuri piegādā datus citiem interpretācijai) var izvairīties. Vēsture nav palīgnodarbe; tā meklē un cenšas dot pēc iespējas pilnīgāku apskatu par to, ko cilvēki dara un cieš; saukt tos par cilvēkiem nozīmē piedēvēt tiem vērtības, kuras mums jāprot pazīt, citādi tie mūsu izpratnē nav cilvēki. Tāpēc vēsturnieki (vai nu tie moralizē, vai ne) nevar izvairīties no noteiktas pozīcijas par to, kas uzskatāms par svarīgu un cik svarīgs tas ir (pat tad, ja tie nevaicā, kāpēc tas ir svarīgs). Ar to pietiek, lai priekšstatu par vēsturi, kas «brīva no vērtību izpratnes», un par vēsturnieku, kurš pārraksta *rebus ipsis dictantibus*, nosauktu par ilūziju.

Varbūt tieši šī doma bija pamatā Aktona (*Acton*) iebildumiem pret Kreitonu (*Creighton*): nevis vienkārši tas, ka Kreitons lietojis mākslīgi izvēlētus ārpusmorāles terminus, bet gan tas, ka viņš, cenzdamies aprakstīt Bordžijas un to rīcību, faktiski tuvojās to attaisnošanai; neatkarīgi no tā, vai viņš rīkojās pareizi vai nepareizi, viņš to darīja; arī neitralitāte ir morāles kategorija, un gudrāk ir skatīties šai patiesībai acīs. Aktons nešaubījās par to, ka Kreitons rīkojies nepareizi. Mēs varam piekrist vai nu Aktonam, vai Kreitonam. Taču jebkurā gadījumā mēs vērtējam un paužam morālu attieksmi pat tad, ja negribam to klaji pavēstīt. Aicināt vēsturniekus aprakstīt cilvēku dzīves, nevis šo dzīvju nozīmi no tāda viedokļa, ko Mills dēvēja par cilvēces nemainīgajām interesēm, vairs nenozīmē aicināt viņus aprakstīt cilvēku dzīves, lai cik labi domāta būtu sākotnējā iecere. Prasīt no vēsturniekiem, lai viņi cenšas iztēloties citu pārdzīvojumus, un

liegt viņiem paust morālu viedokli, nozīmē aicināt viņus izteikt pārāk niecīgu daļiņu no savām zināšanām un atņemt viņu darbam cilvēcisku nozīmību. Būtībā tas ir viss, kas man iebilstams pret mistera Kāra morāles sprediķi par slikto ieradumu paust morāles sprediķus.

Nav šaubu: viedoklis, vai pastāv objektīvas morālās vai sociālās vērtības, kuras ir mūžīgas un vispārējas, kuras vēstures pārmaiņas neskar un kuras pieejamas jebkura racionāla cilvēka prātam, ja vien viņš vēlas tās saredzēt, ir plaši un pamatīgi diskutējams. Tomēr iespēja saprast sava vai cita laika cilvēkus, būtībā cilvēku iespēja savstarpēji sazināties, ir atkarīga no dažu kopīgu vērtību pastāvēšanas, nevis tikai no kopīgas «faktu» pasaules. Šāda pasaule ir nepieciešams, bet nepietiekams cilvēku saskarsmes nosacījums. Tie, kuriem nav saiknes ar ārējo pasauli, tiek dēvēti par cilvēkiem ar novirzēm vai, smagākos gadījumos, par plānprātīgiem. Bet tieši tāpat – un tā ir mūsu jautājuma būtība – tiek dēvēti tie, kuri aizklīst pārāk tālu no kopējās sabiedrisko vērtību pasaules. Cilvēkam, kurš paziņo, ka viņš kādreiz zinājis atšķirību starp labo un ļauno, bet ir to aizmirsis, diez vai ticēs; ja arī ticēs, tad viņš pamatoti tiks uzskatīts par garīgi neveselu. Bet par tādu tiek uzskatīts arī cilvēks, kurš nevis vienkārši atzīst, atbalsta vai piedod, bet burtiskā nozīmē nespēj saprast, kādi kādam var būt iebildumi pret, teiksim, likumu, pēc kura jānogalina ikviens cilvēks ar zilām acīm, neminot nekādu citu iemeslu. Tāds cilvēku sugas pārstāvis tiktu uzlūkots apmēram tāpat kā cilvēks, kurš nespēj skaitīt tālāk par seši vai tic, ka viņš ir Jūlijs Cēzars. Šādi normatīvi (neapprakstoši) garīgo noviržu testi balstās uz to, kas piešķir atbilstošo ticamību dabas likumu doktrīnām, it sevišķi tajās versijās, kuras nepieļauj nekādu aprioru statusu. Kopīgu vērtību atzīšana (vismaz kāda noteikta to minimuma atzīšana) pieder pie mūsu priekšstata par normālu cilvēcisku būtņi. Tas ļauj atšķirt tādus jēdzienus kā cilvēku morāles pamati no citiem jēdzieniem, tādiem kā paražas jeb tradīcijas, likums, manieres, mode vai etiķete – visām tām jomām, kurās plaša diapazona sociālas un vēsturiskas, nacionālas un lokālas atšķirības un pārmaiņas netiek uzlūktas par retumu, novirzi vai galēja ekscentriskuma vai plānprātības apliecinājumu; tās netiek pat uzskatītas par nevēlamām un par filozofisku problēmu nesējām nepavisam ne.

Neviens vēsturisks apcerējums, kurš paceļas augstāk par kailas hronikas līmeni un ietver akcentu izvēli un to nevienlīdzīgo izvietojumu, nevar būt gluži *wertfrei*. Kas tādā gadījumā atšķir pamatoti nosodāmu moralizēšanu no tās, kura šķiet neatraujama no jebkāda līmeņa pārdomām par cilvēku

likteņiem? Tas nav atklātais izpausmes veids: tie, kuri nepiekrīt autora viedoklim, šķietami neitrālas valodas izvēli uzskata par vēl viltīgāku ieroci. Par to, ko nozīmē noslieces un tendenciozitāte, esmu mēģinājis spriest esejā par vēsturisko neizbēgamību. Varu tikai atkārtot, ka mēs, šķiet, atšķiram subjektīvu vērtējumu no objektīva pēc tā, līdz kādai pakāpei galvenās atsegtās vērtības pašas par sevi ir kopīgas cilvēkiem vispār, – tas ir, vairumam cilvēku gandrīz visās vietās un laikos. Tas, protams, nav ne absolūts, ne stingrs kritērijs; pastāv variācijas, pastāv gandrīz nemanāmas (kā arī uzkrītošas) nacionālas, lokālas un vēsturiskas īpatnības, aizspriedumi, ticējumi, racionalizējumi un iracionālas ietekmes. Taču šis kritērijs nav arī gluži relatīvs vai subjektīvs, citādi jēdziens par cilvēku kļūtu pārāk nenoteikts un cilvēki vai sabiedrības, ko nošķir nepārvaramas normatīvu atšķirības, pilnīgi nespētu sazināties pāri ievērojamiem attālumiem telpā, laikā un kultūrā. Morālu spriedumu objektivitāte, šķiet, atkarīga (un tur ir gandrīz to galvenā būtība) no cilvēku reakciju pastāvīguma pakāpes. Šo jēdzienu nevar principā uzskatīt par krasī norobežotu un nemainīgu. Tā robežas paliek izplūdušas. Morāles kategorijas – un vērtību kategorijas vispār – nemēdz būt tik noteiktas un negrozāmas kā, teiksim, materiālās pasaules izziņas kategorijas, taču tās nav arī tik relatīvas vai izplūdušas, kā daži autori pārāk vieglu prātu tiekušies pieņemt, protestēdami pret klasisko objektīvistu dogmatismu. Kopīga morālā pamata – savstarpēji saistītu jēdzienu un kategoriju – minimums ir cilvēku saskarsmei iekšēji piemītoša iezīme. Kādi ir šie jēdzieni un kategorijas, cik tie elastīgi, kādām izmaiņām pakļauti tādu vai citādu «spēku» ietekmē, – šie ir empīriski jautājumi jomā, ko pārzina morāles psiholoģija un vēsturiskā un sociālā antropoloģija; tā ir saistoša, svarīga un nepietiekami izpētīta joma. Prasīt vairāk par to, manuprāt, nozīmē tīkties pāri saziņai pakļaujamo cilvēku zināšanu robežām.

(c) Man pārmet pieņēmumu, ka vēsture nodarbojoties ar cilvēku motīviem un nodomiem, ko misters Kārs gribētu aizstāt ar «sociālo spēku» darbību. Šeit man atliek tikai atzīt savu vainu. Man vēlreiz jāatkārto: ikviens, kura darbība saistīta ar cilvēkiem, apskata un apsver to rīcības motīvus, nolūkus, izvēli, specifiski cilvēcisko pieredzi, kāda ir vienīgi cilvēkiem, – un nevis tikai to, kas ar tiem noticis tāpat kā ar citām dzīvām un just spējīgām būtnēm. Ignorēt ārpuscilvēciskos faktorus, cilvēku rīcības neplānoto seku iespaidu, to apstākli, ka cilvēki bieži vien pareizi neizprot paši savu individuālo uzvedību vai tās izcelsmi, pārstāt meklēt cēloņus gluži burtiskā un mehāniskā nozīmē, lai izskaidrotu, kas kāpēc noticis, –

tas viss būtu bezjēdzīga bērnišķība vai obskurantisms, un nekā tamlīdzīga es neesmu ierosinājis. Taču ignorēt motīvus un kontekstu, kurā tie rodas; plašo iespēju diapazonu, kurš paveras darītājiem un kura varianti pa lielāku daļai nav tikuši realizēti un daži nemaz nebūtu iespējami; ignorēt cilvēku domas un iztēles spektru – kāda izskatās pasaule un paši cilvēki tiem, kuru redzesloku un vērtību sistēmu (arī ilūzijas) mēs galarezultātā varam uztvert tikai paši ar savas izpratnes starpniecību, – nozīmētu pārstāt rakstīt vēsturi. Var strīdēties par atšķirīgo pakāpi, kādā tas vai cits indivīds ietekmējis notikumu norises. Bet censties reducēt indivīdu uzvedību uz bezpersoniskiem «sociāliem spēkiem», neanalizējot tālāk cilvēku uzvedību (kaut gan cilvēki, pat pēc Marksa domām, veido vēsturi), nozīmē tiekties pēc nedzīvas statistikas; tie ir birokrātu un administratoru «apziņas maldi», to cilvēku apziņa, kuri aizmiedz acis pret visu, kas nav nosakāms kvantitatīvi, un tāpēc kļūdās teorijā un arī dehumanizē praksi. Ir zāles, kuras izraisa jaunas slimības neatkarīgi no tā, vai tās izārstē kaiti vai ne. Biedēt cilvēkus, liekot viņiem saprast, ka viņi atrodas bezpersonisku spēku varā un gandrīz nav spējīgi šos spēkus ietekmēt, nozīmē radīt mītus – itin kā tāpēc, lai likvidētu citus izdomājumus, teiksim, priekšstatus par pārdabiskiem spēkiem, visvareniem indivīdiem vai neredzamo roku. Tas nozīmē izgudrot jaunas būtnes vai esamības, propagandēt ticību neietekmējamiem notikumu modeļiem, kuriem empīriskās liecības ir, maigi izsakoties, nepietiekamas un kuri, atbrīvodami indivīdus no personiskās atbildības nastas, veicina vienos iracionālu pasivitāti, bet citos – tikpat iracionālu fanātisku aktivitāti, jo nav labāka iedvesmas avota par pārliecību, ka tava laime rakstīta zvaigznēs, ka «Vēsture» vai «sociālie spēki», vai «nākamības vilnis» ir tavā pusē un nes tevi uz priekšu. Mūsdienu empīrisma lielais nopelns ir tāds, ka tas atmaskojis šādu domāšanas un runas veidu. Ja mana eseja ietver kādu polemisku «dūrienu», tad tā mērķis ir diskreditēt šāda veida metafiziskus sadomājumus. Ja runāt par cilvēkiem tikai statistisku iespējamību līmenī, ignorējot lielāko daļu patiesi cilvēcisko iezīmju – vērtējumus, izvēles, atšķirīgus dzīves skatījumus, – ir pārspīlēts zinātniskās metodes lietojums, nedibināts biheiviorisms, tad tikpat maldīgi ir meklēt risinājumu iedomātos spēkos. Pirmajam paņēmienam ir sava vieta; tas apraksta, klasificē, paredz, kaut arī neizskaidro. Otrais paņēmienis, tiesa, izskaidro, taču dara to okultā (es mēdzu sacīt: neoanimistiskā) līmenī. Jādōmā, ka misters Kārs netiecas aizstāvēt nevienu no šīm teorijām. Taču savā reakcijā pret naivumu, pašapmierinātību, nacionālistiskas, šķiriskas vai personiskas moralizēšanas augstprātību viņš ir ļāvis pretējai galējībai – bezpersoniskuma

tumsībai, kurā cilvēciskas būtnes tiek izšķīdinātas un pārvērstas abstraktos spēkos. Tas apstākļi, ka es pret to iebilstu, liek misteram Kāram domāt, ka es tiecos krist pretējā absurda skavās. Viņa pieņēmums, ka šīs galējības izsmel visas pastāvošās iespējas, man šķiet viņa galvenā kļūda, no kuras secīgi izriet viņa (un varbūt arī citu) manu īsto un man piedēvēto uzskatu kritika.

Šeit es vēlētos vēlreiz atkārtot dažas vienkāršas patiesības, no kurām es neatkāpjos: ka cēlonības likumi ir piemērojami cilvēku vēsturei (atziņa, kuru, *pace Mr. Carr*, man liktos bezjēdzīgi noliegt); ka vēsture nav galvenokārt «dramatisks konflikts» starp indivīdu gribas izpausmēm;¹ ka zināšanas, it sevišķi zinātniski nostiprinātu likumu zināšanas, piešķir lielāku iedarbīgumu mūsu domām un rīcībai² un paplašina mūsu brīvības robežas, ko savukārt tiecas ierobežot nezināšana un ilūzijas, bailes un aizspriedumi, ko tie rada;³ ka pietiekami daudz empīrisku liecību apstiprina viedokli: brīvas izvēles robežas ir krietni šaurākas, nekā daudzi cilvēki pagātnē iedomājušies un, iespējams, joprojām maldīgi domā;⁴ un pilnīgi iespējams pat tas, ka vēsturē saskatāmi objektīvi vēstures modeļi. Man vēlreiz jāatkārto, ka gribu apgalvot tikai vienu: ja šādi likumi un modeļi neatstāj kādu vērā ņemamu izvēles brīvību – un nevis tikai brīvību rīkoties atbilstoši izvēlei, kuru pašu pilnībā nosaka iepriekšēji cēloņi, – tad mums vajadzēs atbilstoši pārkārtot savus priekšstatus par realitāti, un šis uzdevums ir daudz pamatīgāks un grūtāks, nekā vairums deterministu tiecas domāt. Deterministu pasaule – vismaz principā – varētu būt iespējama: tajā viss, ko profesors Ernests Neidžels pasludina par cilvēka gribas funkciju, paliktu neskarts; cilvēka uzvedību joprojām ietekmētu uzslavas un nopelni, un ietekmētu to citādi nekā vielu maiņa (vismaz tiešā veidā);⁵ cilvēki turpinātu

¹ Šādu viedokli man piedēvējis misters Kristofers Dosons (*Christopher Dawson*) darbā *Harvard Law Review*, 70. sēj., 1957, 584. – 588. lpp.

² To, ka acimredzot neesmu pratis pietiekami skaidri izklāstīt savu viedokli, man lika saprast tas, ka šīs nostādnes pretstatu – primitīvu un absurdu antiracionālismu – man piedēvējuši misters Gordons Lefs (*Gordon Leff, The Tyranny of Lefs Concepts*, 146. – 149. lpp.), profesors Dž. A. Pasmors (*The Philosophical Review, loc. cit.*), misters Kristofers Dosons (*op. cit.*) un savs pusducis marksistu, kuri to varbūt darījuši ar vislabvēlīgākajiem nodomiem.

³ Tomēr ne visos gadījumos: sk. manu rakstu «Brīvi no cerībām un bailēm» izdevumā *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1959–60.

⁴ Sīkāk tas paskaidrots 68., 70.–71., 73.–75., 84. lpp.

⁵ Sk. P. Rikmena apskatu izdevumā *The Hibbert Journal*, 1958. gada janvāris, 169. – 170. lpp.

dēvēt personas un lietas par skaistām un neglītām, vērtēt rīcību par labvēlīgu vai kaitīgu, drosmīgu vai glēvu, cildenu vai zemisku. Bet, kad Kants teica: ja izrādītos, ka likumi, kuri valda pār ārējās pasaules parādībām, valda pār visu esošo, tad morāle – viņa izpratnē – tiktu iznīcināta; un, kad šīs domas iespaidā viņš apcerēja brīvības jēdzienu, saistīdams to ar savu priekšstatu par morālo atbildību, un ieteica visai drastiskus paņēmienus tās saglabšanai, man šķiet, ka viņš vismaz pauda patiesu izpratni par to, kas tiek likts uz spēles. Viņa risinājums ir miglains un varbūt nepārliciecināms, taču arī tad, ja tas jānoraida, problēma paliek. Cēloniski nosacītā sistēmā brīvas izvēles un morālās atbildības jēdzieni to ierastajā nozīmē pazūd vai vismaz zaudē pielietojumu, un jāpārskata arī rīcības jēdziens.

Es apzinos to apstākli, ka daudzi domātāji, šķiet, nejut nekādu intelektuālu neveiklību, interpretējot tādus jēdzienus kā atbildība, vainas apziņa, nožēla utt., stingrā saskaņā ar cēlonisko nosacītību. Labākajā gadījumā viņi cenšas izskaidrot citādi domājošo pretestību, piedēvējot tiem tieksmi jaukt cēlonību ar kāda veida piespiešanu. Piespiešana traucē manām vēlmēm, bet, kad es tās piepildu, es noteikti esmu brīvs, kaut arī manas vēlēšanās pašas par sevi ir cēloniski noteiktas; ja tās tādas nav, ja tās nav manu vispārējo tieksmju sekas vai daļa no maniem ieradumiem vai dzīvesveida (ko var aprakstīt tīri cēloniskos terminos), vai arī tie savukārt nav tādi, kādi ir, tikai fizisku, sociālu, psiholoģisku cēloņu rezultātā, tad tie noteikti pastāv tīrās nejaušības elements, kas pārrauj cēlonības ķēdi. Bet vai nejauša uzvedība nav tiešs pretstats brīvībai, racionalitātei, atbildībai? Un tomēr šķiet, ka šīs alternatīvas izsmel visas iespējas. Priekšstats par bezcēlonisku izvēli kā kaut ko tādu, kas radies no zila gaisa, noteikti nav apmierinošs. Bet (man nav tas vēlreiz jāpierāda) vienīgā alternatīva, ko šādi domātāji pieļauj, – cēloniska izvēle, kas tiek saistīta ar atbildību, nopelumu utt. – ir tikpat nepārliciecināma. Šī dilemma ir šķīrusi domātājus vairāk nekā divtūkstoš gadu. Dažus tā nomoka vai vismaz mulsina joprojām, tāpat kā mulsināja agrīnos stoiķus; citi šeit nekādu problēmu nesaskata. Iespējams, ka tā vismaz daļēji cēlusies no kāda mehāniska modeļa izmantojuma, pielāgojot to cilvēku rīcībai; vienā gadījumā izvēles tiek uzlūkotas kā ķēdes posmi cēloniskā virknē, kas mēdz būt tipiska mehāniskām norisēm; otrā gadījumā – kā pārrāvums šajā virknē, joprojām uztverot to kā komplikētu mehānismu. Neviens no abiem priekšstatiem konkrētajā gadījumā lāgā neiederas. Izskatās, ka mums vajadzīgs jauns modelis, kāda shēma, kas glābtu morālās apziņas apliecinājumus no Prokrusta gultām, kuras tiem uzspiež tradicionālo diskusiju uzstājīgie ietvari.

Visi pūliņi izlauzties no vecajām, apgrūtinotajām analogijām vai (izmantojot pazīstamu terminoloģiju) nepiemērotas valodas spēles likumiem līdz šim izrādījušies neveiksmīgi. Tam nepieciešama augstākā līmeņa filozofiskā iztēle, kura šai gadījumā vēl meklējama. Profesora Vaita risinājums – piedēvēt konfliktējošos viedokļus dažādām vērtību skalām vai morālā izmantojuma atšķirībām – manuprāt, nesola izeju. Man gribot negribot jādomā, ka viņa uzskats ir daļa no plašākas teorijas, saskaņā ar kuru ticība determinismam vai jebkuram citam pasaules uzskatam būtībā ir tāds kā plaša mēroga pragmatisks lēmums par attieksmi pret tādu vai citādu domas vai pieredzes jomu, un tā pamatā ir viedoklis par to, kādu kategoriju kopums dotu vislabākos rezultātus. Pat tad, ja to pieņemtu, nekļūtu vieglāk samierināt priekšstatus par cēlonisko nepieciešamību, izvairīšanās iespēju, brīvu izvēli, atbildību utt. Neapgalvoju, ka esmu atspēkojis determinisma slēdzienus, taču neredzu iemesla, kāpēc lai mēs steigtos tiem pretī. Manuprāt, tos nerada nedz doma par vēsturisko izskaidrojumu, nedz cieņa pret zinātnisko metodi. Ar to es beidzu apkopojumu par savām nesaskaņām ar profesoru Ernestu Neidželu, profesoru Mortonū Vaitu, misteru E.H.Kāru, klasiskajiem deterministiem un viņu mūsdienu sekotājiem.

II

POZITĪVĀ PRET NEGATĪVO BRĪVĪBU

Sociālās un politiskās brīvības gadījumā rodas problēma, kurai ir daudz kopēja ar sociālā un vēsturiskā determinisma problēmām. Mēs atzīstam nepieciešamību pēc brīvas izvēles telpas, un tās ierobežošana nav savienojama ar to, ko varam pamatoti dēvēt par politisko (vai sociālo) brīvību. Indeterminisms neizslēdz iespēju, ka pret cilvēkiem faktiski var izturēties kā pret dzīvniekiem vai lietām; arī politiskā brīvība, tāpat kā izvēles brīvība, nav cilvēka būtībai iekšēji piemītoša parādība; tā ir vēsturiska izaugsme, telpa, ko nosaka robežas. Jautājums par robežām, pareizāk, vai robežu jēdziens šai jomai ir pamatoti piemērojams, ietver citus jautājumus, ar kuriem saistīta liela daļa pret manām tēzēm vērstās kritikas. Galvenos jautājumus šeit varam sargrupēt trīs daļās.

(a) Vai atšķirība, kuru esmu noteicis starp pozitīvo un negatīvo brīvību (šādu dalījumu es neesmu ieviesis pirmais), ir mākslīgi radīta vai varbūt pārāk krasa?

(b) Vai apzīmējumu «brīvība» var izmantot tik plaši, kā, šķiet, vēlētos daži mani kritiķi, tādējādi nelaupot šim jēdzienam ievērojamu daļu nozīmīguma un iedarbīguma?

(c) Kāpēc politiskā brīvība uzlūkojama par vērtību?

Pirms šo problēmu pārspriešanas es vēlos izlabot kādu kļūdu, kura patiešām sastopama «Divu brīvības jēdzienu» sākotnējā versijā. Kaut gan šī kļūda nevājinā esejā izmantotos argumentus un nav pretrunā ar tiem (drīzāk, man šķiet, tos pat stiprina), tā tomēr pauž viedokli, kuru es uzskatu par kļūdainu.¹ «Divu brīvības jēdzienu» sākotnējā versijā es runāju par brīvību kā par šķēršļu neesamību cilvēka vēlmju piepildīšanā. Tā ir izplatīta, varbūt pat visizplatītākā nozīme, kādā brīvības vārds tiek lietots, taču tā neatspoguļo manu viedokli. Jo, ja brīvam būt – negatīvā nozīmē – ir vienkārši netikt citu kavētam savu vēlmju piepildīšanā, tad viens no veidiem, kā šādu brīvību iespējams panākt, ir likvidēt savas vēlmes. Minētajā darbā es kritizēju šādu definīciju un šādu domas ievirzi kopumā, neaptvērdams, ka tas ir pretrunā ar manu iesākuma formulējumu. Ja brīvības pakāpes būtu vēlmju apmierinājuma funkcija, tad es brīvību varētu vienlīdz efektīvi paplašināt, gan vēlmes apmierinot, gan tās likvidējot; es varētu darīt cilvēkus (arī sevi) brīvus, liekot tiem zaudēt to sākotnējās vēlmes, kuras esmu nolēmis neapmierināt. Es varu nevis pretoties spiedienam, kurš vērsts pret mani, vai to novērst, bet gan to «internalizēt». Tas ir stāvoklis, kuru sasniedz Epiktēts, apgalvodams, ka viņš, vergs, ir brīvāks par savu saimnieku. Ignorējot šķēršļus, aizmirstot tos, «paceļoties tiem pāri», iemācoties nejst to esamību, es varu iegūt mieru un līdzsvaru, cildenu savrupību un nošķirtību no bailēm un naida, kas nomāc citus cilvēkus, – vienā nozīmē patiešām brīvību, taču ne tajā nozīmē, kādā es par to vēlos runāt. Kad (saskaņā ar Cicerona aprakstu) stoīķu prātnieks Poseidonijs, mirdams no mokošas slimības, teica: «Dariet ļaunu, sāpes, cik gribat; lai ko jūs darītu, jūs nevarat piespiest mani jūs ienīst,» tādējādi pieņemdams un iegūdams vienotību ar «Dabu», kura, būdama identiska ar kosmisko «saprātu», darīja viņa sāpes ne vien neizbēgamas, bet racionālas, viņš ieguva brīvību ne jau tajā pamata izpratnē, kurā cilvēki runā par brīvības zaudēšanu, būdami ieslodzījumā vai faktiskā verdzībā. Stoīķu brīvības izpratne, lai cik tā cildena, jāšķir no brīvības, kuru ierobežo vai

¹ Dāsnaiss un asredzīgais anonīmais kritiķis, kurš izteica savas domas par manu lekciju *Times Literary Supplement*, bija pirmais, kurš man norādīja uz šo kļūdu; viņš pauda arī citu trāpīgu un rosinošu kritiku, no kuras esmu guvis daudz labuma.

iznīcina apspiedējs vai apspiedēja institūciju darbība.¹ Šoreiz es ar prieku atzīstu Ruso trāpīgo domu: apzināties savas važas ir labāk nekā rotāt tās ar puķēm.² Garīgā brīvība, tāpat kā morālā uzvara, jāšķir no brīvības pamatizpratnes un ikdienišķākas uzvaras izpratnes, citādi teorijā draud sajukums, bet praksē – apspiešanas attaisnošana pašas brīvības vārdā. Nevar noliegt, ka ir sava jēga cilvēkam mācīt: ja viņš nevar dabūt to, ko grib, viņam jāiemācās gribēt tikai to, ko var dabūt, un tas vairo viņa laimes un drošības izjūtu; taču tas nevairo viņa pilsonisko vai politisko brīvību. Brīvība tajā izpratnē, par kādu es runāju, ietver nevis vienkārši frustrācijas neesamību (ko var panākt, nokaujot savas vēlmes), bet šķēršļu neesamību iespējamās izvēles un rīcības ceļā – šķēršļu neesamību tajos ceļos, pa kuriem cilvēks var nolemt staigāt. Šāda brīvība galarezultātā nav atkarīga no tā, vai es vispār vēlos staigāt vai cik tālu vēlos staigāt, bet no tā, cik durvju ir vaļā, cik plaši tās atvērtas, kāda ir to relatīvā nozīme manā dzīvē, kaut arī nebūtu iespējams to burtiski izmērīt jebkādā kvantitatīvā izteiksmē.³ Manas sociālās un politiskās brīvības pakāpe izpaužas šķēršļu neesamībā ne tikai manai faktiskajai, bet arī potenciālajai izvēlei – manai tādai vai citādi rīcībai atkarībā no manas vēlēšanās. Līdzīgi var teikt, ka šādas brīvības neesamību nosaka aizvērtas durvis vai nespēja tās atvērt apzinātas vai neapzinātas, mainīties spējīgas cilvēka darbības rezultātā, cilvēka starpnieku funkcionēšanas rezultātā; tiesa, tikai tad, ja šāda darbība tiek veikta ar nodomu (vai varbūt, apzinoties, ka tā var nosprostot ceļu), ir pamats to dēvēt par apspiešanu. Ja nepieņemam šādu pozīciju, stoīķu

¹ Lieliska diskusija par šo tematu atrodama doktora Roberta R. Veldera (*Robert R. Waelder*) rakstā «Autoritārisms un totalitārisms» izdevumā *Psychoanalysis and Culture* (New York, International Universities Press, 185. – 195. lpp.). Viņš runā par *super ego* pārkausēšanu ārējā spiediena «internalizācijā» un spilgti izceļ atšķirību starp autoritārismu, kurā ietver paklausību varai, nepieņemot tās pavēles un prasības, un totalitārismu, kurš piedevām ietver iekšēju pakļaušanos diktatora uzspiestajai sistēmai; no šejienes izriet totalitārais spiediens uz izglītību un ideoloģisko apstrādi pretstatā tīri ārējai paklausībai – draudīgais process, kuru esam pārāk labi iepazīnuši. Ir, protams, milzīga atšķirība starp prāta likumu asimilēšanu, ko sludina stoicisms, un iracionālu kustību vai patvaļīgas diktatūras likumu iekšēju pieņemšanu. Tomēr psiholoģiskā norise ir līdzīga.

² Šo apstākli trāpīgi izcēla viens no maniem kritiķiem – misters L. Dž. Makfārlens (*L.J. McFarlane*) rakstā «Par diviem brīvības jēdzieniem» (*Political Studies*, 14. sēj., 1966. gada februāris, 77.–81. lpp.). Ļoti kritisku, taču godīgu un vērtīgu pārspriedumu gaitā misters Makfārlens atzīmē, ka apzināties savas važas nereti ir pirmais solis ceļā uz brīvību, kurš varbūt nekad netiek sperts, ja cilvēks šīs važas ignorē vai pat mīl.

³ Sk. zemsvītras piezīmi 130.lpp.

jēdziens par brīvību («patiesu» brīvību – morāli neatkarīga verga stāvokli), kurš ir savienojams ar ļoti augstu politiskā despotisma pakāpi, tikai izraisīs sajukumu šajā jautājumā.

Interesants, bet varbūt šeit nepiederīgs ir vēsturiskais jautājums, kad un kādos apstākļos jēdziens par individuālo brīvību šādā nozīmē pirmoreiz kļuva skaidrs rietumu sabiedrībā. Es neesmu atradis nevienu drošu liecību par tā skaidru formulējumu senajā pasaulē. Daži mani kritiķi to ir apšaubījuši, taču piedevām norādēm uz tādiem mūsdienu autoriem kā Aktons (*Acton*), Jellineks (*Jellinek*) vai Bārkers (*Barker*), kuri tiešām sakās atrodam šo ideālu senajā Grieķijā, daži no viņiem – situācijai atbilstošāk – citē vēl arī Otana priekšlikumus pēc Viltus Smerdija nāves Hērodota sniegtajā aprakstā, slaveno cildinājumu brīvībai Perikla bērnu runā, kā arī Nīkija runu pirms beidzamās kaujas ar sirakūziešiem (Tukidīda hronikā) kā liecību tam, ka grieķiem vismaz esot bijusi skaidra koncepcija par individuālo brīvību. Atzīšos, ka man tas neliekas pārlicinoši. Kad Perikls un Nīkijs salīdzina Atēnu pilsoņu brīvību ar mazāk demokrātisku valstu iedzīvotāju likteni, viņi grib sacīt (vismaz man tā šķiet), ka Atēnās pilsoņi bauda brīvību pašpārvaldes nozīmē, ka viņi nav nekādu kungu vergi, ka viņi veic savus pilsoņu pienākumus aiz mīlestības pret savu pilsētvalsti, bez nepieciešamības tikt piespiesti, bez drakonisku likumu vai uzraugu skubinājumiem vai sitieniem (kā Spartā vai Persijā). Tā skolas direktors par savas skolas zēniem varētu sacīt, ka tie dzīvo un darbojas saskaņā ar krietniem principiem nevis tāpēc, ka tiek uz to spiesti, bet tāpēc, ka tos iedvesmo lojalitāte pret savu skolu, «kolektīva gars», solidaritātes apziņa un kopējs mērķis; turpretī citās skolās šādi rezultāti ir sasniegti ar bailēm no soda un bargiem noteikumiem. Taču nedz vienā, nedz otrā gadījumā netiek pieņemts, ka cilvēks varētu – nezaudēdams savu labo slavu, neizpelnīdamies nicinājumu vai savas cilvēciskās būtības noniecinājumu – vispār aiziet no sabiedriskās dzīves un tiekties pēc personiskiem mērķiem, dzīvot atsevišķā istabā, uzturēties tuvāko draugu sabiedrībā, kā vēlāk ieteica Epikūrs un kā, iespējams, Sokrata kuniķu un kirēniešu mācekļi bija sludinājuši jau pirms viņa. Kas attiecas uz Otanu, viņš nevēlējās nedz valdīt, nedz pakļauties citu valdīšanai – tiešs pretstats Aristoteļa izpratnei par patiesu pilsonisku brīvību. Varbūt šī attieksme tiešām sāka parādīties Hērodota laika nēpolitisko domātāju idejās, piemēram, sofista Antifonta idejās un, iespējams, dažās paša Sokrata pārdomās. Taču tā paliek izolēta un – līdz pat Epikūram – neizkopta. Citiem

vārdiem sakot, man šķiet, ka individuālās brīvības jautājums, jautājums par robežām, kuras nedz laicīgā, nedz garīdznieciskā vara normālos apstākļos nedrīkst pārkāpt, tajā laikposmā vēl nebija skaidri izkristalizēties; varbūt galvenā ar to saistītā vērtība (kā es minēju savas lekcijas priekšpēdējā rindkopā) ir vēlīns kapitālistiskās civilizācijas produkts, elements tajā vērtību sistēmā, kura ietver tādus jēdzienus kā personiskās tiesības, pilsoniskā brīvība, indivīda personības neskamība, privātuma nozīmība, personiskās attiecības un tamlīdzīgi. Es negribu sacīt, ka senie grieķi nebūtu baudījuši krietnu tiesu no tā, ko mēs šodien saucam par individuālo brīvību.¹ Mana tēze ir tikai tāda, ka šis priekšstats nebija skaidri izveidojies un tāpēc grieķu kultūrā un varbūt arī citās mums zināmās senās civilizācijās neieņēma centrālo vietu.

Viens no šīs sociālās attīstības pakāpes blakusproduktiem vai simptomiem ir, piemēram, tāds, ka jautājums par brīvo gribu (pretstatā jautājumam par voluntāru rīcību) stoīkiem, šķiet, nerada problēmu; no tā izriet secinājums, ka dažādība pašas dažādības labad – un atbilstošā nepatika pret vienveidību – nav nekāds dižais ideāls un varbūt vispār nav skaidri izveidojies ideāls pirms renesanses laikmeta vai pat tās plaukumā, piecpadsmitā gadsimta sākumā. Šāda veida jautājumi, šķiet, radās tikai tad, kad dzīves veids un tajā ietvertie sabiedriskie modeļi pēc ilgiem laikposmiem, kuros tie uzskatīti par pašsaprotamiem, tika apvērsti un tādējādi kļuva par uzmanības un apzinātu pārdomu priekšmetu. Ir daudz vērtību, par kurām cilvēki diskutējuši, par kurām un pret kurām cīnījušies, bet kuras nav pieminētas agrākās vēstures stadijās, – vai nu tāpēc, ka pieņemtas bez apšaubīšanas, vai arī tāpēc, ka cilvēki nav tādā stāvoklī (neatkarīgi no cēloņa), lai spētu tās aptvert. Iespējams, ka izsmalcinātākas individuālās brīvības formas cilvēces masu apziņā neveidojās vienkārši tāpēc, ka cilvēki dzīvoja postā un apspiestībā. Kamēr cilvēki dzīvo tādos apstākļos, kuros nav pietiekami daudz ēdiena, siltuma, pajumtes un minimālas drošības, diez vai viņi nodarbosies ar tādiem jautājumiem kā kontraktu vai preses brīvība.

Varbūt šī diskusija kļūs skaidrāka, ja es šeit pieminēšu to, ko uzskatu par vēl vienu maldīgu priekšstatu – proti, brīvības identifikāciju ar aktivitāti pašu par sevi. Kad, piemēram, doktors Ērihs Fromms sava laika aizkustinošajos traktātos runā par patiesu brīvību kā par pilnvērtīgas, harmoniskas

¹ Profesors A.V.Gomme (*A.W.Gomme*) un citi ir minējuši pietiekami daudz liecību par labu hipotēzei, ka viņi to tiešām pazina.

personības brīvprātīgu, racionālu aktivitāti, un šai ziņā viņam daļēji seko profesors Bernards Kriks (*Bernard Crick*), es viņiem nepiekrītu.¹ Brīvība, par kuru es runāju, nozīmē izdevību rīcībai, nevis rīcību pašu par sevi. Ja man ir pa prātam tiesības iet caur atvērtām durvīm, bet es labprātāk izvēlos rāmi sēdēt un veģetēt, tāpēc es neklūstu mazāk brīvs. Brīvība ir izdevība darboties; tā ir nevis pati rīcība, bet rīcības iespēja, un tai nav katrā ziņā jābūt tās dinamiskai īstenošanai, ar kuru to identificē gan Fromms, gan Kriks. Ja apātiska nevēlēšanās izmantot dažādus līdzekļus ceļā uz enerģiskāku un pilnvērtīgāku dzīvi – lai kā to varētu nosodīt citu iemeslu dēļ –, netiek uzlūkota par parādību, kura nav savienojama ar brīvības jēdzienu, tad man nav nekādu iebildumu pret abu minēto autoru formulējumiem. Bet man diemžēl šķiet, ka doktors Fromms šādu atteikšanos uzskatītu par integritātes trūkumu, un integritāte viņam ir brīvības neatņemama daļa, varbūt pat identiska ar pašu brīvību; turpretī profesors Kriks uzskatītu, ka šāda apātija ir pārlietu inerta un bikla, lai pelnītu brīvības nosaukumu. Man šo autoru pasludinātais pilnvērtīgas dzīves ideāls šķiet simpātisks, tomēr tā identificēšana ar brīvību, manuprāt, ir divu dažādu vērtību sapludināšana. Teikt, ka brīvība ir aktivitāte pati par sevi, nozīmē šajā apzīmējumā iekļaut pārlietu daudz; šāda nostāja tiecas aizēnot un atšķaidīt galveno jautājumu – tiesības un brīvību rīkoties –, par kuru cilvēki ir diskutējuši un cīnījušies gandrīz visu rakstītās vēstures laiku.

Atgriezīsimies pie diviem brīvības jēdzieniem. Mani oponenti ir plaši apcerējuši šo šķirtni (uzlūkodami to par neīstu vai pārspīlētu), kuru esmu mēģinājis iezīmēt starp diviem jautājumiem: «Kas mani pārvalda?» un «Kādā pakāpē mani pārvalda?» Tomēr es, jāatzīstas, nevaru piekrist nedz tam, ka šie jautājumi būtu identiski, nedz tam, ka atšķirība starp tiem būtu mazsvarīga. Man joprojām liekas, ka atšķirība starp abu veidu atbildēm un tātad arī starp dažādajiem tajos ietvertās «brīvības» jēdzieniem nav nedz maznozīmīga, nedz juceklīga. Vēl vairāk: es joprojām uzskatu, ka šis jautājums ir būtiski svarīgs gan vēsturiskā, gan jēdzieniskā nozīmē; gan teorijā, gan praksē. Gribu pateikt vēlreiz: «pozitīvā» un «negatīvā» brīvība tajā nozīmē, kādā es šos apzīmējumus lietoju, savā sākotnējā pozīcijā loģiski neatrodas tālu viena no otras. Jautājumi: «Kurš ir noteicējs?» un «Par kādu jomu es esmu noteicējs?» nav gluži atraujami viens no otra. Es vēlos pats būt noteicējs par sevi, nevis pakļauties citu diktātam, lai cik gudri vai labvēlīgi būtu šie citi; mana uzvedība gūst neaizstājamu vērtību

¹ Savās ievadlekcijās Šefildas universitātē 1966. gadā.

tikai no tā vien, ka ir manējā un nav man uzspiesta. Taču es neesmu un nevaru gribēt būt pilnīgi neatkarīgs vai sociāli visvarens.¹ Es nevaru novērst savā ceļā visus šķēršļus, kurus rada manu līdzcilvēku uzvedība. Es varu censties tos ignorēt, izturēties pret tiem kā pret iedomu vai arī «saplūst» ar tiem un piedēvēt tos pats saviem iekšējiem principiem, sirdsapziņai, morāles izpratnei, vai arī censties izkausēt savu personiskās identitātes apziņu kopīgā pasākumā, pārvērst to par elementu plašākā, pašvirzītā kopumā. Tomēr, par spīti šādām varonīgām pūlēm pārvarēt vai izkliegt konfliktus un citu cilvēku pretestību, man jāatzīst – ja nevēlos sevi maldināt –, ka pilnīga harmonija ar citiem nav savienojama ar pašidentitāti; ja es negribu būt atkarīgs no citiem vienmēr un visur, man vajadzīga kāda joma, kuras robežās viņi nevar mani traucēt pēc savas patikas, un es uz to varu paļauties. Te rodas jautājums: cik plaša ir joma, par kuru es esmu noteicējs vai par kuru man tādām jābūt? Mana tēze ir tāda, ka vēsturiski priekšstats par «pozitīvo» brīvību – atbildot uz jautājumu: «Kurš ir noteicējs?» – atdalījās no priekšstata par «negatīvo» brīvību, kas atbild uz jautājumu: «Par kādu jomu es esmu noteicējs?», un ka šī plaša paplašinājās, savas patības jeb «es» jēdzienam piedzīvojot metafizisku sašķelšanos «augstākajā» jeb «īstajā», jeb «ideālajā» patībā, kuras mērķis ir pārvaldīt «zemāko», «empīrisko», «psiholoģisko» patību jeb dabu; mans labākais «es» kā noteicējs par manu zemāko ikdienas «es»; Kolridža lielais ES ESMU kā noteicējs par tā mazāk transcendentālajiem iemiesojumiem laikā un telpā. Šī senā un uzstājīgā abu patību metafiziskā tēla pamatos, iespējams, slēpjas patiess iekšējā sprieguma pārdzīvojums, kura iespaids varbūt bijis ievērojami pārāks par valodu, domu un uzvedību; lai nu kā, «augstākā» patība ar laiku sāka identificēties ar institūcijām, baznīcām, nācijām, rasēm, valstīm, šķirām, kultūrām, partijām, kā arī ar tādiem vairāk abstraktiem jēdzieniem kā vispārējā griba, kopējais labums, sabiedrības gaišākie spēki, visprogresīvākās šķiras avangards, Nepielūdzamais Liktenis (*Manifest Destiny*). Mana tēze ir tāda: šī procesa gaitā tas, kas bija sācies kā brīvības doktrīna, pārtapa varas un reizēm pat apspiešanas doktrīnā un kļuva par

¹ Ir izteikts pieņēmums, ka brīvība vienmēr ir trejāda sakarība: cilvēks var tikai censties atbrīvoties no X, lai darītu vai būtu Y; tātad «visa brīvība» ir pozitīva un negatīva reizē vai, vēl drīzāk, ne viena, ne otra (sk. G.C. Makalemu [*G.C. McCallum*], jr, *Philosophical Review*, 76. sēj., nr.3, 1967, 312. – 334. lpp.) Tā man šķiet kļūda. Cilvēks, kurš cīnās pret savām važām, vai cilvēki, kuri cīnās pret verdzību, ne vienmēr apzināti tiecas pēc kāda noteikta turpmākā stāvokļa. Cilvēks ne vienmēr zina, kā izmantos savu brīvību; viņš tikai vēlas nomest jūgu. Tāpat notiek ar šķirām un tautām.

iecienu ieroci despotisma rokās – šī parādība ir pietiekami labi pazīstama arī mūsu laikos. Es apdomīgi atgādināju, ka tāds pats varētu būt bijis arī negatīvās brīvības doktrīnas liktenis. Daži no duālistiem, kuri nošķīra šīs divas patības, daži – it sevišķi ebreju un kristiešu teologi, bet arī deviņpadsmitā gadsimta ideālistu metafiziķi, – ir runājuši par nepieciešamību atbrīvot «augstāko» jeb «ideālo» patību no šķēršļiem tās ceļā, piemēram, no «zemākās» patības iejaukšanās, no «vergošanas» tai; daži saskatīja šīs zemās esamības iemiesojumu institūcijās, kuras kalpo iracionālām vai ļaunām kaislībām un citiem velnišķiem spēkiem, kuri var kavēt «patiesās» jeb «augstākās» patības, jeb «mana labākā es» īsteno attīstību. Iespējams, ka politisko doktrīnu (tāpat kā dažu protestantu sektu) vēsture ir pieņēmusi šo «negatīvo» formu. Tomēr jāuzsver, ka tas noticis samērā reti, piemēram, agrīno liberāļu, anarhistu un dažu veidu populistu rakstos. Bet pa lielāku daļu metafiziskas ievirzes autori identificēja brīvību ar patiesās patības izpausmi ne tik daudz individuālos cilvēkos, cik ar tās iemiesojumu institūcijās, tradīcijās, plašākās dzīves formās nekā ierobežotā indivīda empīriskā telpas un laika eksistence. Man šķiet, ka šie domātāji visbiežāk identificējuši brīvību ar šo institucionālo («organisko») dzīves formu «pozitīvo» aktivitāti, izaugsmi utt., nevis tikai ar («negatīvo») šķēršļu likvidēšanu no šādu «organismu» ceļa, par atsevišķu indivīdu ceļu pat nerunājot, – šāda šķēršļu neesamība labākajā gadījumā tiek uzlūkota par līdzekli vai priekšnosacījumu brīvības iegūšanai, nevis par pašu brīvību.

Katrā ziņā ir ieteicams atcerēties, ka ticība «negatīvajai» brīvībai ir savienojama ar liela un ilgstoša sociāla ļaunuma izraisīšanu un (ciktāl idejas ietekmē uzvedību) spēlējusi šai norisē zināmu lomu. Gribu uzsvērt, ka to daudz retāk aizstāvējuši vai maskējuši tie samākslotie argumenti un veiklie triki, ko parasti izmantojuši «pozitīvās» brīvības bīstamāko formu aizstāvji. Neiejaukšanās propaganda (kā, piemēram, «sociālais darvinisms»), protams, tika izmantota, lai atbalstītu politiski un sociāli destruktīvas ievirzes, kas apbruņoja stipros, brutālos un negodīgos cīņā pret humānajiem un vājajiem, spējīgos un nesaudzīgos pret mazāk apdāvinātajiem un mazāk veiksmīgajiem. Brīvība vilkiem nereti ir nozīmējusi nāvi aitām. Ekonomiskā individuālisma un neierobežotās kapitālistiskās konkurences nežēlīgais stāsts šodien, šķiet, nevienam nav īpaši jāatgādina. Tomēr, ņemot vērā pārsteidzošos uzskatus, kādus man piedēvējuši daži mani kritiķi, varbūt man būtu bijis prātīgāk akcentēt dažas savu argumentu daļas. Man būtu vajadzējis skaidrāk pasacīt, ka neierobežota *laissez-faire* ļaunumi, kā arī sociālās un juridiskās sistēmas, kuras to atbalstīja un veicināja, noveda

pie «negatīvās» brīvības rupjas graušanas, pārkāpjot pamattiesības (kas vienmēr ir «negatīvs» jēdziens: mūris pret apspiedējiem), tostarp arī brīvas izteikšanās un biedrošanās tiesības, bez kurām var pastāvēt gan sava veida taisnīgums, gan biedriskums un pat laime, taču nevar pastāvēt demokrātija. Un varbūt man vajadzēja uzsvērt (kaut arī man tas likās pārlietu pašsaprotami, lai par to runātu), ka šīs sistēmas nav spējušas nodrošināt to apstākļu minimumu, bez kura indivīdiem vai grupām nav iespējama nekāda vēra ņemama «negatīvās» brīvības pakāpe, un tiem, kam šī brīvība pieder teorētiski, no tās nav liela labuma. Jo kas ir tiesības bez iespējām tās īstenot? Biju iedomājies, ka gandrīz ikviens nopietns mūsdienu rakstnieks, kurš nodarbojies ar šo tematu, ir pietiekami daudz pateicis par personiskās brīvības likteni neiegrozota ekonomiskā individuālisma apstākļos – par sāpīgi skartā vairākuma dzīves apstākļiem, it sevišķi pilsētās; par tiem, kuru bērni savas dzīves izputināja raktuvēs vai fabrikās, kamēr vecāki dzīvoja nabadzības, slimību un tumsonības gūstā, – tādā stāvoklī, kurā runāt par trūcīgo un vājo likumīgajām tiesībām izlietot savu naudu tā, kā viņi grib, vai izvēlēties tādu izglītību, kādu viņi vēlas (ko Kobdens un Herberts Spensers, un to sekotāji viņiem piedāvāja, šķiet, no visas sirds), kļuva par cinisku izsmieklu. Tā ir bēdīgi slavēta patiesība. Juridiskā brīvība ir savienojama ar galēju ekspluatāciju, brutalitāti un netaisnību. Valsts vai cita efektīva starpnieka iejaukšanos, lai nodrošinātu nepieciešamos apstākļus indivīdu pozitīvajai brīvībai un vismaz minimālai negatīvās brīvības pakāpei, var pamatot ar ļoti pārlicinošiem argumentiem. Liberāļi, kā, piemēram, Tokvils un Dž.S.Mills, un pat Benžamēns Konstāns (kurš vairāk par visiem mūsdienu autoriem cildināja negatīvo brīvību), to apzinājās gluži labi. Sociālās likumdošanas vai plānošanas taisnību, labklājības un sociālisma valstu taisnību var vienlīdz pārlicinoši pamatot gan no negatīvās brīvības, gan no tās pozitīvās līdzinieces viedokļa, un, ja vēstures gaitā tas netika pārāk bieži darīts, tad tāpēc, ka ļaunums, pret kuru negatīvās brīvības jēdziens tika vērsti kā ierocis, bija nevis *laissez-faire*, bet despotisms. Abu jēdzienu uzplaukums un noriets ir diezgan jūtami saistīti ar konkrētajiem draudiem, kādi attiecīgajā brīdī visvairāk uzglūnēja noteiktai grupai vai sabiedrībai: no vienas puses, pārmērīga kontrole un iejaukšanās vai, no otras puses, nekontrolēta «tirgus» ekonomika. Katru no šiem jēdzieniem, šķiet, iespējams sagrozīt par labu tieši tam ļaunumam, pret kuru tas sākotnēji cīnījies. Bet liberālo ultraindividuālismu šodien diez vai var saukt par plaukstošu spēku, turpretī «pozitīvās» brīvības retorika – vismaz savā izkropļotajā formā – liek sevi manīt daudz biežāk un turpina spēlēt

savu vēsturisko lomu (gan kapitālistiskās, gan nekapitālistiskās sabiedrībās) kā despotisma aizsegs plašākas brīvības vārdā.

«Pozitīvā» brīvība, ja to izprot kā atbildi uz jautājumu «Kam mani jāpārvalda?», ir spēkā esošs, visaptverošs mērķis. Es nezinu, kāpēc man šajā sakarībā tiek piedēvētas šaubas, tāpat kā turpmākais spriedums: ka demokrātiska pašpārvalde ir cilvēku pamatnepieciešamība, vērtība pati par sevi, neatkarīgi no tā, vai tā konfliktē ar negatīvās brīvības vai jebkādu citu mērķu prasībām vai ne; ka tā ir vērtība iekšēji piemītošu iemeslu dēļ un nevis tikai to iemeslu dēļ, ko tai par labu izvirzījis, piemēram, Konstāns, – ka bez tās negatīvā brīvība ir pārāk viegli sagraujama, – vai Mills, kurš to uzskata par neaizstājamu līdzekli – un tomēr tikai par līdzekli – laimes sasniegšanai. Varu vienīgi atkārtot, ka pozitīvās brīvības izkropļošana, pārvēršot to savā pretmetā – varas apoteozē – patiešām ir notikusi un ilgu laiku bijusi viena no pazīstamākajām un nomācošākajām mūsdienu parādībām. Lai kāds tam būtu iemesls vai cēlonis, «negatīvās» brīvības jēdzienu (ja to saprot kā atbildi uz jautājumu: «Līdz kādai pakāpei mani ir jāpārvalda?»), par spīti tā neiegrožoto formu postošajām sekām, tās teorētiski nav vēsturiski tik bieži un efektīvi sagrozījuši, pārvērdami neizdibināmi metafiziskā vai sociāli draudīgā parādībā, nedz arī attālinājuši to tik ļoti no sākotnējās nozīmes kā tās «pozitīvo» līdzinieci. Pirmo var pārvērst tās pretmetā un tomēr ekspluatēt ar tās nevainīgo izcelsmi saistītās labdabīgās asociācijas. Otrā – gan ar savu labo, gan ļauno – daudz biežāk ir uzlūkota par tādu, kāda tā ir; pēdējo simt gadu gaitā ne mazums uzsvērti tās nelabvēlīgie aspekti. Tāpēc man šķiet, ka svarīgāk ir atsegt pozitīvās, nevis negatīvās brīvības novirzes.

Es nebūt negrastos noliegt arī to, ka kopš deviņpadsmitā gadsimta radušies jauni veidi, kuros brīvību var ierobežot gan tās pozitīvajā, gan negatīvajā nozīmē, un tas ir darīts. Laikmetā, kurā plaši attīstās ekonomiskā produktivitāte, pastāv veidi, kā apcirpt abu veidu brīvību, – piemēram, pieļaujot vai veicinot situāciju, kurā veselas grupas un tautas tiek arvien vairāk nošķirtas no guvumiem, ko netraucēti varējušas uzkrāt tikai citas grupas un tautas, tikai bagātie un stiprie, – situāciju, kura savukārt radījusi (un kuru pašu radījusi) tāda sociālā organizācija, kas uzcēlusi sienas starp cilvēkiem un aizvērusi durvis individu un šķiru attīstības ceļā. To panākusi sociālā un ekonomiskā politika, kas palaikam bijusi atklāti diskriminējoša, citkārt maskēta; to panākuši izglītības politikas triki un uzskatu ietekmēšanas līdzekļi, likumdošana morāles jomā un līdzīgi paņēmieni, kas dažkārt ierobežojusi un sašaurinājuši cilvēku brīvību tikpat efektīvi kā tiešas

apspiešanas klajie un brutālie paņēmieni – verdzība un ieslodzīšana, pret ko balsis pacēla sākotnējie brīvības aizstāvji.¹

Tagad es gribētu apkopot savu tiktāl izklāstīto nostādni. Cilvēka negatīvās brīvības pakāpi itin kā raksturo tas, kādas un cik daudzas durvis viņam ir atvērtas, uz kādām izredzēm tās paver ceļu un cik plaši tās ir atvērtas. Ar šo rādītāju nevajag pārlieku aizrauties, jo ne visas durvis ir vienlīdz svarīgas, tāpat arī to pavērtie ceļi piedāvā visai dažādas iespējas. Tādējādi problēma, kā paplašināt vispārējo brīvību konkrētos apstākļos un kā to sadalīt (it sevišķi tādās situācijās, kurās – un tā ir gandrīz vienmēr – atvērt vienas durvis nozīmē gan pacelt, gan nolaist jaunas barjeras), citiem vārdiem, kā katrā konkrētā gadījumā panākt iespēju optimizāciju, var būt ļoti sarežģīta, un to nevar atrisināt ar stingru un negrozāmu likumu.²

¹ Nevar teikt, ka šādas atklātas vardarbības būtu trūcis arī mūsu pašu zemē, un reizēm tā praktizēta zem cildena karoga: ar mērķi iegrozot patvaļīgu pārvaldi un brīvības ienaidniekus un atbalstīt apspiesto iedzīvotāju un slāņu emancipāciju. Šajā sakarā es piekritu daudzām domām, kuras par šo tematu izteicis profesors A.S.Kaufmanis (*A.S. Kaufman*) «Profesors Berlins par negatīvo brīvību», *Mind*, 1962.gada aprīlis, 241.–244.lpp.). Dažas no šīm domām atrodamas kādā profesora Māršala Kouena (*Marshall Cohen*) agrākā uzbrukumā («Berlins un liberāļu tradīcija», *Philosophical Quarterly*, 1957, 216. – 228. lpp.). Ceru, ka uz dažiem mistera Kaufmaņa iebildumiem atbildes jau ir dotas. Tomēr ir viens jautājums, kurā es nevaru viņam piekrist. Viņš, šķiet, uzskata, ka ierobežojumi vai šķēršļi, kurus nav izraisījuši cilvēki, ir sociālās vai politiskās brīvības atņemšanas paveidi. Es nedomāju, ka tas ir savienojams ar to, ko parasti uzskata par politisko brīvību, – ar vienīgo tās nozīmi, kura mani interesē. Mistera Kaufmanis runā (*op.cit.*, 241.lpp.) par «cilvēka gribas kavēkļiem, kuriem nav nekā kopīga ar varas attiecību sabiedrisko modeli,» kā par šķēršļiem ceļā uz (politisku vai sociālu) brīvību. Tomēr, ja šādi kavēkļi sākotnēji neizriet no varas attiecībām, tie, šķiet, nav būtiski attiecībā uz sociālās vai politiskās brīvības esamību. Neredzu jēgas runāt par to, kā «cilvēku pamattiesības» (lietojot mistera Kaufmaņa frāzi) grauj «ārpuscilvēka faktoru ieviešanu». Ja es pakļūpu un nokritu, un tādējādi tiek ierobežota manu kustību brīvība, es taču nevaru sacīt, ka būtu zaudējis cilvēka pamattiesības. Neprasme nošķirt cilvēka un ārpuscilvēka faktoru radītos šķēršļus brīvībai, manuprāt, iezīmē sākumu lielam sajukumam attiecībā uz brīvības veidiem un vēl kādai tikpat liktenīgai parādībai – brīvības nosacījumu identifiķēšanai ar pašu brīvību, kas ir pamatā vairākiem manis iztirzātiem maldīgiem viedokļiem.

² Mistera Deivisa Nikolss (*David Nicholls*) savā lieliskajā apskatē «Pozitīvā brīvība, 1880.–1914. gads» izdevumā *American Political Science Review*, 1962. gada martā, pauž domu, ka es nonākot pretrunā pats ar sevi, atzinīgi citēdamas Bentema (*Bentham*) sacerējumu «Ikviens likums ir brīvības pārkāpums», jo daži likumi palielina kopējo brīvības daudzumu sabiedrībā. Es neredzu pamatu šādam iebildumam. Manuprāt, ikviens likums ierobežo kādu daļu brīvības, kaut arī varbūt paplašina cita veida brīvību. Vai tas palielina kopējo pieejamās brīvības daudzumu, tas, protams, atkarīgs no katras konkrētās situācijas. Pat likums, kurš paredz, ka neviens nedrīkst attiecīgajā jomā izmantot piespiešanu, gan nepārprotami palielina vairākuma brīvību, taču ir «pārkāpums» pret potenciālo

Galvenais, ko es gribu teikt, ir tas, ka neatkarīgi no abu brīvības veidu kopīgā pamata un neatkarīgi no tā, kurš veids tiek pakļauts nopietnākiem sagrozījumiem, negatīvā un pozitīvā brīvība nav viens un tas pats. Abas ir galamērķi. Abas var nonākt nesamierināmā konfliktā. Kad tas notiek, priekšplānā neizbēgami izvirzās izvēles un prioritāšu jautājums. Vai konkrētajā situācijā jāveicina demokrātija uz individuālās brīvības rēķina? Vai vienlīdzība uz māksliniecisku sasniegumu rēķina, vai žēlsirdība uz taisnīguma rēķina, vai spontānums uz lietpratības rēķina, vai laime, uzticība, nevainīga neziņa uz zināšanu un patiesības rēķina? Tā vienkāršā patiesība, kuru es gribu uzsvērt, ir tāda: gadījumos, kad gala vērtības ir nesamierināmas, viennozīmīgi risinājumi principā nav atrodamī. Spriest šādās situācijās racionāli nozīmē izdarīt lēmumus atbilstoši vispārējiem ideāliem, visaptverošajam dzīves modelim, pēc kura tiecas cilvēks, grupa vai sabiedrība. Ja divu (vai vairāk nekā divu) brīvības veidu prasības kādā gadījumā izrādās nesavienojamas un ja šajā gadījumā saduras vērtības, kuras ir reizē absolūtas un nesamērojamas, ir labāk atzīt šo intelektuāli neērto faktu nekā to ignorēt vai automātiski piedēvēt to kādam mūsu trūkumam, kuru iespējams

huligānu un policistu brīvību. Šāds pārkāpums var būt ļoti vēlams, kā tas ir šajā konkrētajā gadījumā, tomēr tas paliek «pārkāpums». Nav iemesla domāt, ka Bentems, kurš atbalstīja likumus, gribēja ar to pateikt kaut ko vairāk.

Savā rakstā misters Nikolss citē T.H.Grīna (*T.H.Green*) izteikumu (no «Liberālās likumdošanas un kontraktu brīvības»): «Tikai piespiešanas likvidācija, iespēju došana cilvēkam rīkoties, kā viņš vēlas, pati par sevi vien nav nekāds ieguldījums ceļā uz patiesu brīvību [...] patiesas brīvības ideāls ir visu sabiedrības cilvēku vienlīdz maksimālas iespējas izpaust sevi vislabākajā veidā.» (*T.H.Green, Works*, iii, 371.–372. lpp.). Tas ir klasisks pozitīvās brīvības raksturojums, un kritiskie apzīmējumi te, protams, ir «patiesa brīvība» un «izpaust sevi vislabākajā veidā». Varbūt nav vajadzības vēlreiz iedziļināties šo apzīmējumu liktenīgajā nenoteiktībā. Kā sauciens pēc taisnīguma un kā apsūdzība atbaidošajam pieņemumam, ka strādnieki var (jebkurā sev svarīgā aspektā) brīvi uzskatīties sarunas ar tālaika darba devējiem, Grīna eseja ir meistarīga un nevainojama. Strādnieki teorētiski acīmredzot baudīja ievērojamu negatīvo brīvību. Bet, tā kā viņiem nebija līdzekļu tās realizēšanai, tas bija bezvērtīgs ieguvums. Tiktāl man nav nekādu iebildumu pret Grīna ieteikumiem; nevaru piekrist vienīgi metafiziskajai doktrīnai par divām patībām – individuālās strauņītes pretstatā sabiedriskajai upei, kurā tām jāaplūst; tie ir dualistiski maldi, kuri tiek bieži izmantoti, lai pamatotu dažāda veida despotismu. Es, protams, negribu arī noliegt, ka Grīna uzskati bija izcili progresīvi, un tas sakāms par daudziem liberālisma kritiķiem Eiropā un Amerikā pēdējo simt gadu laikā. Tomēr autora izraudzītie vārdi ir svarīgi, un ar viņa uzskatiem un mērķiem vien nepietiek, lai maldinošas terminoloģijas izmantojums kļūtu teorijā un praksē nekaitīgs. Šajā ziņā liberālisma vēsture nav labāka par vairumu citu politiskās domas skolu vēsturi.

novērst, paaugstinot prasmi vai zināšanas;¹ vai arī – vēl sliktāk – vienu no sāncensīgajām vērtībām apslāpēt pavisam, izliekoties, ka tā ir identiska ar savu sāncensi, – un tādējādi galarezultātā izkropļojot tās abas. Un tomēr man liekas, ka tieši to visu laiku ir darījuši un joprojām dara filozofiskie monisti, kuri pieprasa galīgu risinājumu – kārtību un harmoniju par katru cenu. Protams, es to nedomāju izvīrīt kā pretargumentu spriedumam, ka zināšanu un prasmes pielietojums var konkrētos gadījumos novest pie apmierinošiem risinājumiem. Kad šādas dilemmas rodas, viens ir teikt, ka visiem spēkiem jācenšas tās atrisināt, un cits – izvīrīt par noteiktu *a priori*, ka vienmēr ir principā jābūt pareizam un nešaubīgam atrisinājumam; kaut ko tādu šķita garantējam senā racionālistu metafizika.

Tātad, kad misters Špīcs² (*Spitz*) apgalvo, ka robeža meklējama ne tik daudz starp pozitīvo un negatīvo brīvību, bet «prasmē noteikt, kurš no konkrēto brīvību un ar tām saistīto ierobežojumu kopumiem drīzāk veicinās tās vērtības, kuras saskaņā ar Berlina teoriju ir izteikti cilvēciskas», un sava interesantā un rosinošā apcerējuma gaitā apgalvo, ka šis jautājums atkarīgs no uzskatiem par cilvēka dabu vai cilvēka mērķiem (kas indivīdiem ir atšķirīgi), es viņu nedomāju apstrīdēt. Bet, kad viņš turpinājumā apgalvo, ka savos centienos tikt galā ar vērtību relativitāti es atgriezoties pie Dž.S.Milla uzskatiem, man šķiet, ka viņš maldās ļoti svarīgā aspektā. Mills patiešām šķiet pārliecinājies sevi, ka vērtību spriedumu jomā pastāv kaut kas tāds kā sasniedzama, tālāk nododama, objektīva patiesība, taču nosacījumi tās atklāšanai pastāv vienīgi sabiedrībā, kura nodrošina pietiekamu individuālās brīvības pakāpi, it īpaši iztaujāšanas un diskusiju ziņā. Tā ir vienkārši vecā objektīvistu tēze empīriskā formā līdz ar īpašu papildinājumu par individuālās brīvības nepieciešamību kā nepieciešamu nosacījumu šī galamērķa sasniegšanā. Mana tēze nepavisam nav tāda, un tai ir citāda pamatdoma: tā kā dažas vērtības var nonākt sadursmē savu iekšēji piemītošo īpašību dēļ, priekšstats, ka vienmēr principā atrodams modelis, kas tās visas dara harmoniskas, balstās uz maldīgu aprioru uzskatu par pasauli. Ja šai ziņā man ir taisnība un cilvēku stāvoklis ir tāds, ka tie nevar vienmēr izvairīties no izvēles, viņi nevar no tās izvairīties ne tikai to pašsaprotamo iemeslu dēļ, kurus filozofi reti ir ignorējuši, – proti, ka pastāv daudzi iespējami rīcības veidi un dažādi dzīvesveidi, un tāpēc izvēle starp tiem saistīta ar racionalitāti vai morālu spriestspēju; cilvēki nevar

¹ Kā to darīja Kondorsē (*Condorset*) un viņa sekotāji.

² «Daba un brīvības robežas», *Dissent*, VIII sēj., 1962. gada ziema, 78. – 86. lpp.

izvairīties no izvēles viena galvenā iemesla dēļ (kurš savā ikdienišķajā nozīmē ir konceptuāls, nevis empīrisks), proti, tāpēc, ka galamērķi nonāk sadursmē, – tāpēc, ka cilvēks nevar iegūt visu. No tā izriet secinājums, ka priekšstats par ideālu dzīvi – par dzīvi, kurā nekas vērtīgs nav jāzaudē vai jāupurē, kurā visas racionālās (vai morālās, vai citādi atzīstamās) vēlēšanās jāvar pilnvērtīgi apmierināt, – ir ne vien utopisks, bet arī gluži neloģisks priekšstats. Nepieciešamība izvēlēties, upurēt dažas pamatvērtības citu vērtību labā, ir cilvēka problēmu pastāvīga iezīme. Ja tā ir, tas iedragā visas teorijas, saskaņā ar kurām brīvas izvēles vērtība izriet no tā fakta, ka bez tās mēs nevaram iegūt pilnvērtīgu dzīvi; turklāt zemteksts ir tāds, ka, sasniedzot šādu pilnību, zūd nepieciešamība izvēlēties kādu no alternatīvām. Atbilstoši šādam viedoklim izvēle, tāpat kā partiju sistēma vai tiesības balsot pret valdošās partijas kandidātiem, atmirst, un notiek pārtapšana ideālā platoniskā vai teokrātiskā, vai jakobiņu, vai komunistiskā sabiedrībā, kurā jebkāda pretestības pazīme ir maldu un ļaunuma simptoms. Jo pilnīgi racionālam cilvēkam ir tikai viens iespējamais ceļš, nav vairs nedz maldinošu ilūziju, nav konfliktu, nav nesaskaņu, nav pārsteigumu, nav īsta, neparedzama jaunatklājuma; viss ir rāms un pilnīgs šajā visumā, kuru pārvalda, Kanta vārdiem runājot, Svētā Griba. Vai šāda rāma jūra bez paisumiem un bēgumiem būtu sasniedzama vai ne, tā neatgādina reālo pasauli – vienīgo, saskaņā ar kuru mēs vērtējam cilvēku dabu un viņu vērtības. Tajā pasaulē, kuru mēs pazīstam un esam pazinuši kopš cilvēku rakstītās vēstures pirmsākumiem, izvēles spējas ir racionalitātei iekšēji piemītoša īpašība, ja racionalitāte saistīta ar normālu spēju aptvert reālo pasauli. Pārvietoties vidē, kurā nav berzes, vēlēties tikai to, ko var sasniegt, nejust vilinājumu pēc alternatīvām, nekad nemeklēt nesaskaņojamus mērķus nozīmē dzīvot loģiski konstruētā fantāzijas pasaulē. Piedāvāt šādu ideālu nozīmē censties dehumanizēt cilvēkus, pārvērst tos apmierinātās «izskalotu smadzeņu» būtnēs, kādas pazīstam no Oldosa Hakslija izcilā totalitārisma murga atainojuma. Sašaurināt cilvēka izvēles iespējas nozīmē nodarīt cilvēkiem ļaunumu ne tikai utilitārā, bet iekšējā, kantiskā nozīmē. Tas apstāklis, ka priekšnosacījumi visplašākās izvēles iespējām ir jāpielāgo (lai cik nepilnīgā veidā) citām vajadzībām, sociālai stabilitātei, prognozējamībai, kārtībai un tā tālāk, nemazina šo priekšnosacījumu būtisko svarīgumu. Izvēles (ne tikai racionālas un morālas izvēles) iespējām pastāv minimālā robeža, aiz kuras cilvēku aktivitāte vairs nav saucama par brīvu nevienā jēgpilnā nozīmē. Ir tiesa, ka sauciens pēc individuālās brīvības nereti ir maskējis tieksmi pēc privilēģijām vai varas apspiest un ekspluatēt,

vai vienkārši slēpis bailes no sociālām pārmaiņām. Tomēr mūsaiķu bailes no vienādošanas, konformisma un dzīves mehanizācijas nebūt nav bez pamata.

Attiecībā uz vērtību relativitāti un subjektīvo dabu, man jādomā, vai filozofi nav šo jautājumu pārspīlējuši tīri argumentācijas dēļ un vai cilvēki un to viedokļi plašākā laikā un telpā tiešām ir tik ievērojami atšķirušies, kā tas dažkārt tiek aprakstīts. Taču šajā sakarā – cik nemainīgas, cik «galīgas», cik vispārējas un būtiski svarīgas ir cilvēku lolotās vērtības, – man par to nav drošas pārliecības. Ja vērtības dažādos periodos un kultūrvīdēs būtu ievērojami mainījušās, sazināšanās process būtu noritējis grūtāk, un mūsu vēsturiskās zināšanas, kuras zināmā mērā atkarīgas no spējas saprast mērķus, motīvus un dzīvesveidu citās kultūrvīdēs, kas atšķirīgas no mūsējās, izrādītos ilūzija. Tāpat, protams, būtu ar vēsturiskās socioloģijas atklājumiem, no kuriem lielā mērā izriet pats sociālās relativitātes jēdziens. Skepticisms, kas novests līdz galējībai, iznīcina pats sevi, radīdams pašnoliegšanas iespēju.

Runājot par jautājumu, kas īstenībā ir tās vērtības, kuras mēs uzskatām par vispārējām un būtiski svarīgām – kuras jau iepriekšēji nosaka (ja tāda ir pareizā loģiskā sakarība) morāles un cilvēcības jēdzieni pašī par sevi, – tas man šķiet daļēji empīriskas dabas jautājums. Proti, tas šķiet jautājums, kura atbilde jāmeklē pie vēsturniekiem, antropologiem, kultūrfilozofiem, dažādu nozaru sociālajiem pētniekiem, zinātniekiem, kuri pēta veselu sabiedrību galvenos priekšstatus un galvenos uzvedības veidus, kas vērojami pieminekļos, dzīvesveidā, sabiedriskajā darbībā, kā arī atklātākos uzskatu izpausmes veidos, piemēram, likumdošanā, ticībā, filozofijā, literatūrā. Es to nosaucu par *daļēji* empīrisku, jo jēdzienus un kategorijas, kas pārvalda dzīvi un domu ļoti lielā zemeslodes daļā (vai pat visā zemeslodē) un ļoti garā rakstītās vēstures periodā (vai pat visā vēstures gaitā), ir grūti un praktiski pat neiespējami neņemt vērā, un šajā ziņā tie atšķiras no dabaszinātņu elastīgākajām un mainīgākajām hipotēzēm un skaidrojumiem.

Ir vēl kāds aspekts, pie kura vērts pakavēties. Ir svarīgi atšķirt brīvību no tās izmantošanas nosacījumiem jeb apstākļiem. Ja cilvēks ir pārāk trūcīgs vai neizglītots, vai nevarīgs, lai izmantotu savas juridiskās tiesības, tad brīvība, kuru šīs tiesības viņam piešķir, neko viņam nedod, tomēr tādējādi netiek likvidēta. Pienākums veicināt izglītību, veselības aizsardzību, taisnīgumu, celt dzīves līmeni, dot iespējas mākslas un zinātnes attīstībai, kavēt reakcionāras politiskās, sociālās un juridiskās ievirzes vai patvaļīgi radītu nevienlīdzību, netiek vājināts tāpēc, ka tas ne vienmēr tiecas veicināt

pašu brīvību, bet gan apstākļus, bez kuriem brīvībai nav vērtības, vai arī ir vērsti uz tādiem vērtību veidiem, kuri var būt neatkarīgi no brīvības. Un tomēr brīvība ir viens, un tai nepieciešamie apstākļi ir cits. Minēsim konkrētu piemēru: es uzskatu, ka ir vēlams ieviest katrā zemē vienotu vispārējās pamatizglītības un vidējās izglītības sistēmu, – kaut vai tikai tāpēc, lai likvidētu sociālā statusa atšķirības, kuras šobrīd rada skolu sociālās hierarhijas esamība dažās rietumu valstīs, nenoliedzami arī manējā. Ja man jautātu, kāpēc es tā domāju, es minētu apmēram tādus iemeslus, kādus minējis misters Špics,¹ piemēram, iekšēji piemītošo prasību pēc sociālas vienlīdzības; ļaunumu, ko rada statusu atšķirības, ja tās izriet no izglītības sistēmas, kurā noteicošais ir vecāku finansiālais vai sociālais stāvoklis, nevis bērnu spējas un vajadzības; sociālās solidaritātes ideālu; nepieciešamību nodrošināt fiziski un garīgi pēc iespējas lielāku cilvēku skaitu, nevis tikai privilēģēto šķiru pārstāvjus; un šajā gadījumā vēl būtiskāko nepieciešamību nodrošināt maksimālam bērnu skaitam brīvas izvēles iespējas, ko var palielināt vienlīdzība izglītībā. Ja man teiktu, ka tas stipri ierobežotu vecāku brīvību, – jo vecākiem ir tiesības prasīt, lai šajā jomā neiejauktos neviens no malas, lai netiktu pārkāptas viņu elementārās tiesības pašiem izvēlēties saviem bērniem dodamo izglītību un noteikt intelektuālos, reliģiskos, sociālos un ekonomiskos apstākļus, kādos bērns tiks audzināts, – es nevarētu to kategoriski noliegt. Tomēr es paliktu pie domas: gadījumos, kad notiek nepārprotama vērtību sadursme (kā šajā gadījumā), ir jāizdara izvēle. Šajā gadījumā sadursme notiek starp nepieciešamību saglabāt pastāvošo brīvību, kas daļai vecāku ļauj noteikt saviem bērniem gribēto izglītības veidu, nepieciešamību atbalstīt citus sociālos mērķus un, visbeidzot, nepieciešamību radīt apstākļus, kuros šīs tiesības (tas ir, tiesības brīvi izvēlēties) varētu īstenot arī tie, kuriem tās juridiski ir, taču viņi bez šādiem apstākļiem nevar tās izmantot. Neizmantojama brīvība ir jāvērs par izmantojamu, taču tā nav identiska ar apstākļiem, kuri nepieciešami šim izmantojumam. Tā nav tikai pedantiska robežu vilkšana: ja to ignorē, izvēles brīvības vērtību viegli iespējams pazemināt. Savā degsmē radīt sociālus un ekonomiskus apstākļus, bez kuriem brīvībai nevar būt patiesas vērtības, cilvēki tiecas aizmirst pašu brīvību; ja arī viņi nevar to atceras, tad tiecas pabīdīt to malā, lai izbrīvētu telpu šīm citām vērtībām, kuras pilnībā pārņēmušas reformistu un revolucionāru prātus.

¹ *Op.cit.*

Un vēlreiz jāatgādina: kaut gan sabiedrībā, kurā trūkst vienlīdzības, taisnīguma un savstarpējas uzticēšanās, brīvība bez pietiekamas materiālās nodrošinātības, veselības un zināšanām var būt faktiski neizmantojama, tikpat kaitīgs var būt arī pretējais variants. Nodrošināt materiālās vajadzības, izglītību, tādu vienlīdzību un drošību, kāda ir, teiksim, bērniem skolā vai parastam cilvēkam teokrātijā, nenozīmē paplašināt brīvību. Pasaulei, kurā mēs dzīvojam, raksturīgi režīmi (gan labējie, gan kreisie), kuri dara vai tiecas darīt tieši to; un, kad tie dēvē tādu stāvokli par brīvību, tā var būt tāda pati fikcija kā ubaga brīvība, kas tam dod juridiskas tiesības pirkt greznumlietas. Dostojevskas izcilais stāsts par lielinkvizitoru romānā «Brāļi Karamazovi» trāpīgi parāda, kā paternālisms var nodrošināt brīvībai nepieciešamos apstākļus un tomēr laupīt pašu brīvību.

No teiktā izriet kāda vispārēja atziņa. Ja mēs vēlamies dzīvot saskaņā ar saprātu, mums jāievēro zināmi likumi vai principi, jo tieši tas ir racionalitātes pamats. Kad šie likumi vai principi konkrētos gadījumos nonāk sadursmē, rīkoties racionāli nozīmē darīt to, kas vismazāk ierobežo mūsu uzskatiem atbilstošo vispārējo dzīves modeli. Pareizo taktiku nevar noteikt mehāniskā vai deduktīvā ceļā: nav negrozāmu un stingru likumu, pēc kuriem vadīties; apstākļi bieži vien ir neskaidri, un principus nav iespējams pilnībā analizēt vai piemērot situācijai. Mēs tiecamies pielāgot nepielāgojamo, mēs darām, ko varam. Nevar noliegt, ka savā ziņā laimīgāki ir tie, kuri sevi pieradinājuši (vai kurus pieradinājuši citi) paklausīt kādam augstākam principam, atstājot visas problēmas tā ziņā. Nešaubīgi monisti, nesaudzīgi fanātiķi, cilvēki ar visaptverošu, stingri loģisku pasaules skatījumu nepazīst to šaubas un mokas, kuri nespēj aizvērt acis pret realitāti. Taču pat tie, kuri apzinās pieredzes komplicēto dabu un pazīst jomas, kas nepakļaujas vispārinājumiem vai izskaitļojumiem, beigu beigās var pamatot savus lēmumus tikai ar to atbilstību kādam vispārējam personiskās vai sabiedriskās dzīves vēlamam modelim, kuru viņi pilnībā aptver varbūt tikai tad, kad rodas nepieciešamība risināt šāda veida konfliktus. Ja šāda atziņa šķiet neskaidra, tas ir neizbēgami. Doma, ka uz normatīviem jautājumiem vienmēr jābūt galīgām, objektīvām atbildēm, patiesībām, kuras var nodemonstrēt vai nepārprotami uztvert ar intuīciju, ka principā ir iespējams atklāt harmonisku modeli, kurā tiek saskaņotas visas vērtības, un ka tieši pēc šī unikālā mērķa mums jātiecas; ka mēs varam atklāt kādu vienīgo, centrālo principu, kurš piešķir šai vīzijai formu un kurš, reiz atklāts, pārvaldīs mūsu dzīvi, – šī senā un gandrīz vispārējā ticība, uz kuras balstās ļoti daudz domu, rīcības un filozofisku doktrīnu, manuprāt, ir nepamatota

un palaiķam izraisījusi (un joprojām izraisa) absurditātes teorijā un barbariskas sekas praksē.¹

Brīvības pamatnozīme ir brīvība no važām, no ieslodzījuma, no verdzības. Pārējais ir šīs nozīmes paplašinājums vai pat metafora. Censties būt brīvam nozīmē tiekties likvidēt šķēršļus; cīnīties par personīgo brīvību nozīmē censties novērst iejaukšanos, ekspluatāciju, verdzību, kuru uzspiež cilvēki ar citādiem, pašiem sev vēlamiem mērķiem. Brīvība, vismaz savā politiskajā nozīmē, ir tuva iebiedēšanas un virskundzības novēršanai. Tomēr brīvība nav vienīgā vērtība, kas var noteikt un kam vajadzētu noteikt uzvedību. Turklāt runāt par brīvību kā par mērķi ir pārāk vispārināti. Es gribu vēlreiz atkārtot saviem kritiķiem, ka jautājuma nostādne nav negatīvā brīvība kā absolūta vērtība pret citām, zemākām vērtībām. Jautājums ir sarežģītāks un sāpīgāks. Viena brīvība var likvidēt citu, kavēt vai neveidot apstākļus, kuri pavērtu ceļu citām brīvībām vai lielākai brīvības pakāpei, vai brīvību lielākam cilvēku skaitam; pozitīvā brīvība var nonākt sadursmē ar negatīvo; indivīda vai grupas brīvība var gluži nesakrist ar pilnīgu līdzdalību kopējā dzīvē ar visām tās prasībām pēc sadarbības, solidaritātes un brālības. Bet aiz tā visa ir nopietnāks jautājums: augstākā nepieciešamība apmierināt citu, ne mazāk būtisku vērtību prasības: taisnīguma, laimes, mīlestības, jaunrades spēju īstenošanas, patiesības atklāsmes prasības. Nekas netiek iegūts, ja pati brīvība jebkurā no tās nozīmēm tiek identificēta ar šīm vērtībām vai ar brīvībai nepieciešamajiem nosacījumiem, vai arī, ja brīvības veidi tiek sajaukti savā starpā. Tas apstāklis, ka minētie negatīvās brīvības piemēri (it sevišķi tajos gadījumos, kad tie sakrīt ar varu un tiesībām) – teiksim, vecāku vai skolu direktoru tiesības noteikt bērnu izglītību, darba devēju tiesības ekspluatēt vai atlaist savus darbiniekus, vergturu tiesības nogalināt savus vergus vai inkvizitora tiesības darīt sāpes saviem upuriem – daudzos gadījumos var būt pilnīgi nevēlami un jebkurā saprātīgā, sakārtotā sabiedrībā ir ierobežojami vai apkarojami, nenozīmē, ka tie neietvertu īstenas brīvības nozīmi; tāpat arī šis apstāklis neaizbildina mūsu pieņemto brīvības formulējumu, kas vienmēr attēlo brīvību kā kaut ko neapšaubāmi labu – kaut ko tādu, kas vienmēr ved pie vislabākajām sekām, vienmēr it kā veicina manas «augstākās» patības izpausmi un vienmēr ir saskaņā ar manas vai manu sabiedrības locekļu «īstās» dabas

¹ Klasiskā – un, manuprāt, joprojām vislabākā – šī prāta stāvokļa atklāsmē atrodama Maks Vēbera aprakstītajā atšķirībā starp sirdsapziņas ētiku un atbildības ētiku sacerējuma «Politika kā aicinājums» (*Max Weber, Essays on Sociology, ed. H.H. Gerth and C.W. Mills*).

patiesajiem likumiem un tā tālāk, kā tas darīts daudzos klasiskajos brīvības traktējumos no stoicisma līdz mūsdienu sociālajām doktrīnām, aizmiglojot būtiskas atšķirības.

Ja nevēlamies bezcerīgi kompromitēt domas skaidrību vai rīcības racionalitāti, šādas atšķirības ir būtiski svarīgas. Individuālā brīvība var nonākt un var nenonākt sadursmē ar demokrātisku organizāciju, un pašizpaušmes pozitīvā brīvība var nonākt un var nenonākt sadursmē ar neiejaukšanās negatīvo brīvību. Akcentējot negatīvo brīvību, parasti paveras vairāk ceļu indivīdiem vai grupām; pozitīvā brīvība parasti piedāvā mazāk šādu ceļu, bet dod dibinātākus iemeslus vai drošākas iespējas pa tiem iet; abi šie veidi var nonākt un var nenonākt sadursmē. Daži mani kritiķi ir sašutuši par domu, ka cilvēkam saskaņā ar šo viedokli vairāk «negatīvās» brīvības iespējams baudīt iecietīga vai neprasmīga despota varas apstākļos nekā spraigas, bet neiecietīgas, egalitāras demokrātijas apstākļos. Taču Sokrats savā ziņā būtu baudījis lielāku brīvību – vismaz vārda un varbūt pat rīcības brīvību –, ja viņš, tāpat kā Aristotelis, būtu aizbēdzis no Atēnām, nevis pieņēmis likumus – kā labos, tā sliktos –, kurus iedibinājuši un piemērojuši viņa līdzpilsoņi demokrātijas sistēmā, kurā viņš bija pilntiesīgs līdzdalībnieks un apzināti pieņēma šādu situāciju. Tāpat arī jebkurš cilvēks var pamest rosīgu, īstenas «līdzdalības» demokrātisku valsti, kurā sociālais vai politiskais spiediens viņam kļuvis pārāk nomācošs, par labu tādām klimatam, kurā ir mazāk pilsoniskas līdzdalības, bet vairāk privātuma, mazāk dinamiska un aptveroša sabiedriskā dzīve, mazāk kopības, bet mazāk arī uzraudzības. Tas var likties nevēlami tiem, kuri nepatīku pret sabiedrisko dzīvi un publiskumu uzlūko par *malaise* simptomu, par smagu atsvešinātību. Taču temperamenti mēdz būt atšķirīgi, un pārliecīga aizraušanās ar kopējām normām var novest pie neiecietības un nevērības pret cilvēka iekšējo dzīvi. Es saprotu un atbalstu demokrātu sašutumu – ne tikai tāpēc, ka ikviena negatīvās brīvības izpaušme, ko varu baudīt iecietīga vai neprasmīga despotisma apstākļos, ir nedroša vai pieejama tikai minoritātei, bet tāpēc, ka despotisms pats par sevi ir iracionāls, netaisns un pazemojošs; tāpēc, ka tas noliedz cilvēku tiesības pat tajā gadījumā, ja padotie nejutās neapmierināti; tāpēc, ka līdzdalība pašpārvaldē, tāpat kā taisnīgums, pieder pie cilvēka pamattiesībām un ir patstāvīgs mērķis. Jakobīņu «represīvā iecietība» iznīcina individuālo brīvību tikpat efektīvi, kā despotisms (vienalga, cik iecietīgs) iznīcina pozitīvo brīvību un pazemo savus padotos. Tie, kuri cieš no vienas sistēmas trūkumiem, tiecas viegli aizmirst, kādas ēnas puses ir otrai. Dažādos vēsturiskajos apstākļos daži

režīmi īsteno lielāku apspiestību nekā citi, un sacelties pret tiem ir drosmīgāk un gudrāk nekā pakļauties. Tomēr, pretojoties lielam pastāvošam ļaunumam, nevajadzētu aizmirst, kādus iespējamus draudus slēpj jebkura cita principa absolūts triumfs. Man šķiet, ka neviens saprātīgs divdesmitā gadsimta vērotājs nevar būt brīvs no šādām bažām.¹

Tas, kas attiecināms uz abu brīvības veidu jaukšanu vai brīvības identifiķēšanu ar tai nepieciešamajiem apstākļiem, vēl jo vairāk sakāms par brīvības vārda paplašināšanu tiktāl, ka tas ietver citu vēlamu jēdzienu kopumu – vienlīdzību, taisnīgumu, laimi, zināšanas, mīlestību, jaunradi un citus mērķus, pēc kuriem cilvēki tiecas pašu šo mērķu labad. Šāda jaukšana nav tikai teorētiska kļūda vien. Tie, kurus pārņēmusi doma, ka negatīvajai brīvībai ir maz vērtības, ja nav atbilstošu apstākļu tās aktīvai īstenošanai vai arī tā neapmierina citus cilvēka centienus, tiecas samazināt tās nozīmību, noliegt to pašas brīvības vārdā, pārņest to uz kaut ko citu, ko viņi uzskata par vērtīgāku, un, visbeidzot, aizmirst to, ka bez šīs brīvības cilvēka dzīve – kā sabiedriskā, tā individuālā – neglābjami panīkst. Ja esmu pārāk dedzīgi aizstāvējis šo vērtību – kura, kā man var atgādināt, ir tikai viena starp daudzām citām cilvēku vērtībām, – un neesmu pietiekami (tik, cik vēlētos mani kritiķi) uzsvēris to, ka citu vērtību ignorēšana var būt ceļš uz tikpat nelabojamu ļaunumu, man tomēr jāsaka: manis liktais uzsvars apstākļos, kuros brīvības nosacījumiem varbūt pienāktos vēl augstāka prioritāte, nelaupa pamatojumu manai vispārējai analīzei un argumentiem.

Visbeidzot var jautāt, kāda vērtība ir brīvībai pašai par sevi. Vai tā ir kādas cilvēku pamatvajadzības izpausme vai tikai priekšnoteikums citām būtiskām prasībām? Un vēl: vai tas ir empīrisks jautājums, kas saistīts ar psiholoģiskiem, antropoloģiskiem, socioloģiskiem un vēsturiskiem faktiem? Vai arī tas ir tīri filozofisks jautājums, kura risinājums rodams mūsu pamatjēdzienu pareizā analizē un kura atbildei pietiek ar piemēriem, vai tie būtu reāli vai iedomāti, un nav nepieciešamas faktiskas liecības,

¹ Šī patiesībā bija 171.lappuses priekšpēdējās rindkopas galvenā doma, kurā daudzi saskatīja bezierunu aizstāvību «negatīvajai» brīvībai salīdzinājumā ar «pozitīvo». Tāds nebija mans nolūks. Šī daudzkārt kritizētā rindkopa tiešām bija domāta kā aizstāvība, bet kā plurālisma aizstāvība, kas balstās uz domu par vienlīdz būtisku galamērķu nesavienojamību un ir vērsta pret jebkādu nesaudzīgu monismu, kas šādas problēmas risina, likvidējot visus sāncensus un atstājot tikai vienu pretendentu. Tāpēc esmu pārstrādājis minēto tekstu ar mērķi skaidri pasacīt, ka neizceļu negatīvās brīvības jēdzienu kā pretstatu tās pozitīvajai līdzinieci, jo tāda nostāja jau pati par sevi nozīmētu tieši to neiecietīgu monismu, pret kuru vērsti visi mani argumenti.

kādas prasa empīriski taujājumi? «Brīvība ir cilvēka būtība»; «*Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel*» (brīvam būt nav nekas; brīvam kļūt ir īstās debesis); «Katram cilvēkam ir tiesības uz dzīvi, brīvību un laimes meklējumiem.» Vai šīs frāzes ietver spriedumus, kuriem ir kāds empīrisks pamats, vai varbūt tām ir kāds cits loģiskais statuss? Vai tie ir spriedumi vai maskētas komandas, emociju izpaudumi, nodomu vai mērķu formulējumi? Kāda loma šo jautājumu patiesības vai pamatoības noteikšanā ir liecībām – vēsturiskajām, psiholoģiskajām, socioloģiskajām –, ja tām vispār ir kāda loma? Vai šīs varētu būt gadījums, kad, liecībām vai faktiem runājot pretī mūsu idejām, mums šīs idejas jāpārstrādā, jāatmet vai vismaz jāatzīst, ka šie spriedumi – ja tie ir spriedumi – ir spēkā tikai noteiktās sabiedrībās, noteiktos laikos un vietās, kā apgalvo daži relativisti?¹ Vai varbūt šo spriedumu spēku atklāj to filozofiskā analīze, kura mūs pārlicina: vienaldzība pret brīvību nav savienojama ar cilvēcību vai vismaz ar pilnīgu cilvēcību, – vienalga, vai ar cilvēciskām būtņēm mēs domājam paši savas kultūrvides caurmēra pārstāvjus vai cilvēkus vispār, visur un visos laikos? Uz to pietiekama ir šāda atbilde: tie, kuri jebkad augstu vērtējuši brīvību pašu par sevi, ir uzskatījuši, ka brīvība izvēlēties, nevis tikt izvēlētam, ir neatņemama daļa no tā, kas cilvēku dara par cilvēku, un ka tā ir pamatā gan pozitīvajai prasībai teikt savu vārdu attiecībā uz likumiem un dzīvesveidu sabiedrībā, kurā cilvēks dzīvo, gan nepieciešamībai

¹ Žozefs de Mestrs (*Joseph de Maistre*) reiz atzīmēja, ka Ruso uzdots jautājums – kāpēc cilvēki, kuri piedzimst brīvi, tomēr visur ir važās, – ir tāds pats kā jautājums, kāpēc aitas, kuras piedzimst par gaļēdājiem, tomēr visur ēd zāli. Tāpat arī krievu radikālis Aleksandrs Hercens norādīja, ka mēs klasificējam būtnes atbilstoši zooloģiskajam tipam, atbilstoši pazīmēm un ieradumiem, kas visbiežāk ir raksturīgi šai būtni. Tādējādi viena no zivju raksturotājpašībām ir to spēja dzīvot ūdenī, un, kaut gan pastāv lidojošas zivis, mēs par zivīm kopumā nesakām, ka to daba vai būtība – «patiesais» mērķis, kāpēc tās radītas, – ir lidot, jo vairums zivju to nespēj un neizrāda ne mazāko tieksmi šādā virzienā. Tomēr attiecībā uz cilvēkiem, un tikai uz cilvēkiem, mēs sakām, ka cilvēka daba liek tiem meklēt brīvību, kaut arī tikai pavisam nedaudzī cilvēki mūsu rases ilgajā pastāvēšanas laikā ir to patiesām meklējuši, turpretī lielais vairākums gandrīz visos laikos izrādījuši pēc tās niecīgu tieksmi un, šķiet, itin labprāt ļāvuši sevi pārvaldīt citiem un tiekušies drīzāk pēc tā, lai viņus prasmīgi pārvaldītu tie, kuri pietiekami nodrošina viņus ar ēdienu, pajumti, dzīves kārtību, bet nav īpaši tiekušies pārvaldīt sevi paši. Kāpēc tikai cilvēkus, jautā Hercens, vajadzētu klasificēt, izceļot tādu tieksmi, kuru tikai niecīga daļa šad tad izvirzījusi par patstāvīgu mērķi un kura dēļ aktīvi cīnījusies vēl mazāka daļa? Šīs skeptiskās pārdomas pauda cilvēks, kuram visas dzīves pamatā bija viena negrozāma, kaismīga vēlme – centieni pēc personiskās un politiskās brīvības savai un citām tautām, kuru dēļ viņš upurēja savu sabiedrisko karjeru un personīgo laimi.

pēc jomas – ja vajadzīgs, mākslīgi radītas, – kurā cilvēks ir pilnīgs noteicējs par sevi, «negatīvu» jomu, kurā cilvēkam par savu rīcību nav jāatskaitās nevienam citam, ciktāl tas saskaņojams ar organizētas sabiedrības eksistenci.

Un vēl viena – beidzamā piebilde. Nekas no tā, ko esejā par diviem brīvības jēdzieniem esmu apgalvojis attiecībā uz individuālās brīvības robežām (un tas sakāms arī par grupu un apvienību brīvību) nav jāsaprot tā, it kā brīvība jebkādā savā nozīmē būtu neaizskarama vai pietiekama kaut kādā absolūtā izpratnē. Tā nav neaizskarama, jo var izveidoties nenormāli apstākļi, kuros pat Konstāna minētās svētās robežas, t.i., robežas, kuras tiek pārkāptas tikai ar atpakaļejošiem likumiem, ar nevainīgu cilvēku sodīšanu, tiesas atzītu slepkavošanu, bērnu nodevību pret vecākiem, nepatiesu liecību sniegšanu, iespējams, nākas ignorēt, lai novērstu kādu pietiekami baisu alternatīvu. Šo argumentu pret mani izvirza misters Makfārlens,¹ un, manuprāt, dara to pamatoti. Tomēr izņēmumi apstiprina likumu: tieši tāpēc, ka mēs šādas situācijas uzlūkojam par pilnīgi nenormālām un šādus līdzekļus par derdzīgiem un izmantojamiem vienīgi ārkārtējos gadījumos, kad jāizvēlas starp diviem lieliem ļaunumiem, mēs atzīstam, ka normālos apstākļos vairumam cilvēku vairumā laiku un vietu šīs robežas tomēr ir svētas un to pārkāpšana nozīmē ceļu uz necilvēcību. No pretējās puses skatoties, minimālā joma, kas cilvēkiem vajadzīga, lai izvairītos no šādas dehumanizācijas, – minimums, kuru citi cilvēki vai viņu radītās institūcijas tiecas ieņemt, – ir tikai minimums; tā robežas nav jāpaplašina uz citu vērtību pienācīgi stingro prasību – arī pašas pozitīvās brīvības prasību – rēķina. Un tomēr patiesu priekšstatu par individuālās brīvības pakāpēm, manuprāt, nosaka tās jomas plašums, kurā pastāv izvēle. Šī minimuma joma var būt nesavienojama ar citu sociālo (teokrātisku, aristokrātisku vai tehnokrātisku) ideālu prasībām, taču vajadzība pēc tās ir individuālās brīvības būtība. Tā nepavisam neprasa, lai indivīdi vai grupas atteiktos no sabiedrības demokrātiskās pašpārvaldes pēc tam, kad viņu pašu ērti nospraustais kaktiņš ir nodrošināts un nožogots pret citiem, atstājot visu pārējo varas politikas spēlei. Bezgalīgi paplašinot to jomu, kurā cilvēki var brīvi izvēlēties vienu no dažādiem iespējamiem rīcības veidiem, acīmredzami iespējams nonākt sadursmē ar citu vērtību īstenošanu. Tātad, ņemot vērā pastāvošos apstākļus, mēs esam spiesti pielāgot prasības, izvēlēties kompromisus, noteikt prioritātes, iesaistīties visās

¹ *Op.cit.*

praktiskajās norisēs, ko īstenībā vienmēr prasījusi sabiedriskā un pat individuālā dzīve.

Ja man sacīs, ka brīvības vērtības identifikācija ar brīvas izvēles jomas vērtību faktiski ir pašizpaušmes doktrīna vai nu labiem, vai ļauniem mērķiem un ka tā ir tuvāka pozitīvajai nekā negatīvajai brīvībai, es necentīšos sevišķi iebilst, vienīgi atkārtosu, ka vēstures gaitā šīs pozitīvās brīvības (vai pašdeterminisma) nozīmes sagrozījumi – pat tad, ja to paudējs bijis tik labestīgs liberālis kā T.H.Grīns, tik oriģināls domātājs kā Hēgelis vai tik pamatīgs sociālais analītiķis kā Markss, – ir darījuši šo tēzi neskaidru un brīžiem pat piešķīruši tai pretēju nozīmi. Kants, kurš savu morālo un sociālo pozīciju pauda krietni nepārprotamāk, nosodīja paternālismu, jo tas liek šķēršļus tieši pašdeterminisma ceļā; pat tad, ja tas būtu pilnīgi nepieciešams dažu ļaunumu novēršanai, tirānijas pretiniekiem tas ir labākajā gadījumā nepieciešams ļaunums, tāpat kā jebkura lielāka varas koncentrācija. Tie, kuri apgalvo,¹ ka šāda koncentrācija reizēm ir nepieciešama, lai likvidētu netaisnību vai paplašinātu individu vai grupu nepietiekamo brīvību, tiecas ignorēt vai par zemu novērtēt medaļas otru pusi – to, ka liela vara (un ietekme) arī parasti nozīmē pastāvīgus draudus būtiskākajiem brīvības veidiem. Visi tie, kuri jaunākajos laikos ir protestējuši pret tirāniju, – no Monteskjē līdz mūsu dienām – ir spēkojušies ar šo problēmu. Doktrīna, ka varas koncentrācija nekad nevar būt pārāk liela, ja tā tiek racionāli kontrolēta un izmantota, ignorē vispirms galveno iemeslu, kāpēc cilvēks tiecas pēc brīvības, – to, ka visas paternālistu valdības, lai cik tās būtu labdabīgas, piesardzīgas, objektīvas un racionālas, galu galā tomēr allaž ir tiekušās uzlūkot cilvēku vairākumu par mazvērtīgākām, nelabojami nesaprātīgām vai bezatbildīgām būtnēm, vai arī uzskatījušas, ka to prāts nobriest pārmēru lēni un tāpēc nekādā skaidrī paredzamā nākotnē (praksē tas parasti nozīmē pilnīgu nenoteiktību vispār) nav pamata piešķirt tiem brīvību. Šāda politika degradē cilvēku, un tai, manuprāt, nav nekāda racionāla vai zinātniska pamatojuma; gluži pretēji, tā balstās uz ļoti maldīgu viedokli par cilvēka būtiskākajām vajadzībām.

Turpmāk dotajās esejās es esmu centies analizēt dažas kļūmes, kuru pamatā ir dažu cilvēka galveno vajadzību un mērķu pārpratumi, – ar «galveno» domājot vajadzības un mērķus, kas ir būtiski svarīgi mūsu ierastajā priekšstatā par to, ko nozīmē būt cilvēciskai būtnei; šī būtne ir

¹ piem., L.Dž.Makfārlens (*L.J.McFarlane*), *op.cit.*, un lielākā daļa demokrātijas teorētiķu.

apveltīta ar vajadzību un mērķu kodolu, kas kopīgs visiem cilvēkiem; šim kodolam var būt mainīgs modelis un struktūra, taču tā robežas nosaka pamatnepieciešamība kontaktēties ar citām līdzīgām būtnēm. Šāda kodola un šādu robežu jēdziens ietilpst mūsu koncepcijā par galvenajām īpašībām un funkcijām, ko mēdzam saistīt ar cilvēkiem un sabiedrībām.

Es ļoti labi apzinos dažas grūtības un neskaidrības, kuras joprojām slēpjas manā tēzē. Taču izdarīt vairāk šai jomā man nebija iespējams (ja vien nerakstu par to atsevišķu grāmatu), un vajadzēja aprobežoties ar tās kritikas pārspriešanu, kura, pēc manām domām, tika pausta visbiežāk un visneefektīvāk, jo balstījās uz pārāk vienkāršotu dažu zinātnisko vai filozofisko principu piemērojumu sociālām un politiskām problēmām. Bet pat šajā gadījumā es labi apzinos, cik daudz vēl darāms, – it īpaši jautājumā par brīvo gribu, kura risinājums, manuprāt, prasa jaunu konceptuālu instrumentu kopumu, atraušanos no tradicionālās terminoloģijas, un pagaidām, cik man zināms, to neviens nav spējis īstenot.

POLITISKĀS IDEJAS 20. GADSIMTĀ¹

«Ieviens, kurš vēlas mierīgu dzīvi, ir kļūdīties,
piedzimdamš divdesmitajā gadsimtā.»

L. Trockis

I

Lai cik precīzi savā darbā censtos būt ideju pētnieki, viņi tomēr nevar izvairīties no ieraduma uztvert pētījumu objektu atbilstoši kādam noteiktam modelim. To sacīt nenozīmē katrā ziņā pievienoties kādam hēgelisma dogmas variantam par likumu un metafizisko principu dominējošo lomu vēsturē – viedoklim, kurš mūsu laikos kļūst arvien ietekmīgāks un pamato personu, lietu un notikumu kārtību un īpašības ar vienu izskaidrojumu. Parasti šāda veidokļa būtība ir kādas pamatkategorijas vai principa pasludināšana par nekļūdīgu ceļrādi gan pagātnei, gan nākotnei, par burvju lēcu, kas atklāj «iekšējos», nepielūdzamos, visaptverošos vēstures likumus, kuri parasta hronista neapbruņotajai acij nav saskatāmi, bet, reiz izprasti, spēj dot vēsturniekam neaizstājamu pārlicības apjautu – ne vien par to, kas īstenībā noticis, bet arī par iemeslu, kāpēc nemaz nav varējis notikt citādi; tie dod drošas zināšanas, kuras parastam empīriskam pētniekam ar tā datu krājumiem, ar grūtās pūlēs iegūto liecību nedrošo struktūru, aptuvenajiem pagaidu pieņēmumiem un pastāvīgu iespēju kļūdīties un sākt visu no gala, sasniegt ir pavisam bezcerīgi.²

¹ Raksts tapa 1949. gadā pēc ASV žurnāla *Foreign Affairs* redaktora lūguma. Tā kop-toni ievērojami noteica padomju režīma politika Staļina dzīves pēdējos gados. Par laimi, šis diktatūras ļaunākās galējības kopš tā laika ir mikstinājušās, tomēr vispārējā tendence, kas bija galvenais rakstā apskatītais jautājums, man šķiet pat pastiprinājusies – ne tik daudz intensitātē, cik izplatībā; dažas Āzijas un Āfrikas jaunizveidotās valstis nedomā par pilsoņu brīvību vairāk kā šo zemju agrākie režīmi (pat ņemot vērā drošības un plānošanas kritisko nepieciešamību, no kā atkarīga šo valstu attīstība vai saglabāšanās).

² Es, protams, nemēģinu piedēvēt šo uzskatu nedz Hēgelim, nedz Marksam, kuru abu doktrīnas ir komplicētākas un krietni ticamākas; es to piedēvēju tikai *terribles simplificateurs* viņu sekotāju vidū.

Priekšstats par šāda veida «likumiem» ir pamatoti noraidīts kā metafiziskas fantāzijas paveids; taču pretējais priekšstats par kailiem faktiem – par faktiem, kuri ir tikai fakti: skarbi, neizbēgami fakti bez interpretācijas vai arī sagrozīti salikti cilvēka radītos modeļos, – ir līdzvērtīgs mīts. Saprast, pretstatīt, klasificēt un izvietot, uztvert materiālu ar vairāk vai mazāk komplicētu modeļu starpniecību, – tas nav nekāds īpašs domāšanas veids, tā ir pati domāšana. Mēs vairojam vēsturniekus pārspilējumos, sagrozījumos, nezināšanās, aizspriedumos vai novirzēs no faktiem ne jau tāpēc, ka viņi izvēlas, salīdzina un izklāsta materiālu atbilstoši kontekstam un kārtībai, ko vismaz daļēji izvēlas paši un ko daļēji nosaka viņu materiālās un sociālās vides apstākļi vai pašu raksturi un mērķi, – mēs viņus vairojam tikai tad, ja rezultāts ir ar pārāk jūtamam novirzi, ja tas pārlieku kontrastē ar pārbaudēs un interpretācijās pieņemtajiem noteikumiem, kuri atbilst viņu laikam, vietai un sabiedrībai. Šie noteikumi, metodes un kategorijas ir konkrētā perioda un kultūrvides normāla, racionāla viedokļa daļa, un savā labākajā izpausmē tie ir šī viedokļa saasināta, augsti izkopta forma, kas ņem vērā visus pieejamos, būtiski svarīgos zinātniskos paņēmienus, bet pati par sevi nav neviens no šiem paņēmieniem. Jebkura kritika, kas vērsta pret kādu autoru un nosoda viņa pārmērīgo tendenciozitāti vai sadomātību, pārāk nedrošo avotu izmantojumu vai pārāk aprobežoto pieeju notikumu kopsakarībām, nebalstās ne uz kādu absolūtu patiesības standartu, stingra «faktiskuma» standartu, uz ciešu turēšanos pie mūžam nemainīgas, ideālas «zinātniskas» metodes, kas atklātu pagātnei *wie es eigentlich gewesen* pretstatā tīrajām teorijām par to, jo galu galā tādām jēdzieniem kā «objektīva kritika» ārpus konkrēta laika nav nekādas jēgas. Drīzāk tā balstās uz ļoti izkoptu jēdzienu par precizitāti, objektivitāti un pedantisku «uzticību faktiem», kas pastāv konkrētajā sabiedrībā konkrētajā laika posmā attiecīgā temata ietvaros.

Kad lielais romantisma apvērsums vēstures rakstīšanā pārvietoja akcentu no indivīda sasniegumiem uz institūciju izveidošanos un ietekmi, darot vēsturi daudz bezpersoniskāku, «faktu ievērošanas» nozīme nebūt nemazinājās. Jaunā veida vēsture, apraksti par to, kā noteiktā laika posmā attīstījās, teiksim, sabiedriskās un privātās tiesības vai valdības, vai literatūra, vai sabiedrības paražas, nebija katrā ziņā precīzāka vai neprecīzāka, «objektīvāka» vai «neobjektīvāka» par agrākajiem aprakstiem, kuri izklāstīja Alkibiāda, Marka Aurēlija, Kalvina vai Ludviķa XIV rīcību un likteni. Tukidīds, Tacits vai Voltērs nebija subjektīvi, nenoteikti vai pārlicēģas fantāzijas pārņemti tādā nozīmē, kādu nevarētu attiecināt arī uz Ranki, Savinji vai

Mišlē. Jaunā vēsture vienkārši tika rakstīta, kā šodien teiktu, no cita «redzes leņķa». Fakti, kurus vēlējās fiksēt jaunā vēsture, bija atšķirīgi, arī akcenti bija atšķirīgi, bija notikusi intereses pārbīde izvīrztajos jautājumos un tai atbilstoši arī izmantotajos pētīšanas paņēmienos. Jēdzieni un terminoloģija atspoguļoja citādu viedokli par to, kas ir pierādījums, un tādējādi arī par to, kas ir «fakti». Kad «zinātniskie» vēsturnieki kritizēja hronistu «romantiskos sacerējumus», vismaz daļa zemtekstā paustā pārmetuma attiecās uz neatbilstību starp senāko autoru darbiem un vēlākā perioda populārāko un uzticību izraisošo zinātņu atklājumiem, un tos savukārt bija noteikusi pārmaiņa valdošajos priekšstatos par cilvēces attīstības modeļiem – pārmaiņa modeļos, ar kuru starpniecību tika uztverta pagātne; mākslinieciskajos, teoloģiskajos, mehāniskajos, bioloģiskajos vai psiholoģiskajos modeļos, kuri atspoguļojās izpētes jomās, no jauna uzdotajos jautājumos un izmantotajos paņēmienos, meklējot atbildes uz jautājumiem, kuri likās interesantāki vai svarīgāki nekā tie, kuri bija novecojuši.

Šo «modeļu» mainīšanās vēsture lielā mērā ir arī cilvēces domas vēsture. «Organiskajām» jeb marksistiskajām vēstures pētīšanas metodēm par savu popularitāti bija ievērojami jāpateicas stipri specializētajām dabaszinātnēm vai specifiskajiem mākslinieciskajiem paņēmieniem, kuru prestižs bija augsts un pēc kuru modeļa šīs metodes šķietami vai patiesi bija veidotas; piemēram, pastiprinātā interese par bioloģiju un mūziku, no kā tika atvasinātas daudzas galvenās metaforas un analogijas, bija būtiski svarīga deviņpadsmitā gadsimta vēsturiskajiem sacerējumiem, tāpat kā astoņpadsmitā gadsimta filozofijai un vēsturei svarīga bija spriegā interese par fiziku un matemātiku; to vēsturnieku darbos, kuri rakstīja pēc 1914. – 1918. gada kara, bija mērenāks, ievērojami piezemēts stils, ar ironisku attieksmi, jo viņus bija izšķiroši ietekmējuši jaunie psiholoģijas un socioloģijas paņēmieni, kuri šajā periodā bija piesaistījuši publikas ievērību. Relatīvais sociālo, ekonomisko un politisko jēdzienu pārsvars un iepriekšēji pieņēmumi kādreiz apjūsmotā vēstures darbā vairāk atsedz vispārējo sava laika raksturojumu un tāpēc ir ticamāks rādītājs attiecībā uz pieņemtajiem standartiem, uzdotajiem jautājumiem, «faktu» un «interpretāciju» attiecīgajām lomām un tād visa laikmeta politiskajiem un sociālajiem uzskatiem, nekā konkrētā darba iedomātais attālums no kāda iztēlota, stingri noteikta, nemainīga absolūtās patiesības ideāla, vienalga, vai tas būtu metafizisks vai zinātnisks, empīrisks vai apriors. Tieši no tādām pārmaiņām izmantotajos paņēmienos vai attieksmē pret pagātņi (vai arī pret tagadni vai nākotni), no idiomām un populāriem vārdiem, no to paustajām šaubām un cerībām,

bailēm un dziņām, vislabāk var spriest par politisko ideju attīstību, par sabiedrības konceptuālo izveidi un par tās talantīgākajiem un spilgtākajiem pārstāvjiem. Bez šaubām, jēdzieni, kādos cilvēki runā un domā, var būt citu sociālu, psiholoģisku, fizisku procesu simptomi vai sekas, un šo procesu atklāšana ir kādas attiecīgas empīriskās zinātnes uzdevums. Taču tas nemazina to nozīmi un nepadara tos mazāk interesantus cilvēku acīs, kuri vēlas zināt, kas ietilpst kāda laikposma vai sabiedrības raksturīgāko pārstāvju apzinātajā pieredzē, neatkarīgi no tās cēloņiem vai turpmākā likteņa. Un saprotams, ka mūsu situācijā perspektīvā skatījuma neapšaubāmās priekšrocības ļauj to vieglāk noteikt attiecībā uz pagātnes sabiedrībām nekā uz savējo. Vēsturiskā pieeja ir neizbēgama: jau pati kontrasta un atšķirības apjauta, kādu mums uzvēdi pagātne, rada vienīgo būtisko fonu, uz kura mūsu pašu pieredzes savdabīgās iezīmes izceļas pietiekami reljefi, lai tās varētu atbilstoši saskatīt un aprakstīt.

Cilvēkam, kurš pēta, teiksim, deviņpadsmitā gadsimta vidus politiskās idejas, jābūt aklam, ja viņš agrāk vai vēlāk neapjauš ievērojamo atšķirību idejās un terminoloģijā, vispārējā situācijas skatījumā – veidos, kuros pieredzes elementi tiek saistīti kopsakarībās, visās šais parādībās, kas atšķir šo ne pārāk tālo gadsimtu no mūsējā. Viņš neizprot ne to laiku, ne savējo, ja neapjauš kontrastu starp to, kas bija kopīgs Kontam un Millam, Madzīni un Mišlē, Hercenam un Marksam, no vienas puses, un Maksam Vēberam un Viljamam Džeimsam, Tonijam un Bīrdam, Litonam Strečijam un Namīram, no otras puses; Eiropas intelektuālās tradīcijas nepārtrauktība, bez kuras vispār nebūtu iespējama nekāda vēsturiska izpratne, tuvāk ieskatoties, ir specifisku diskretismu virkne. Tāpēc atziņas, kuras sekos, tīši ignorē līdzības par labu specifiskajām atšķirībām politiskajos uzskatos, kas raksturo mūsu pašu laikmetu un ievērojamā pakāpē tikai mūsu laikmetu vien.

II

Deviņpadsmitā gadsimta divas galvenās politiskās atbrīvošanās strāvas, kā mums vēsta ikviena vēstures grāmata, bija humanitārais individuālisms un romantiskais nacionālisms. Lai kādas būtu to atšķirības – un tie bija pietiekami vispārzināmi un pamatīgi izstrādāti, lai abu strāvu ideāli ievirzītos visai dažādās gultnēs un galu galā nonāktu sadursmē, – tiem bija kopīgs pamats: pārliecība, ka gan indivīdu, gan sabiedrību problēmas var

tikt atrisinātas, ja vien izdotos panākt saprāta un tikuma uzvaru pār tumsību un nekrietnību. Pretēji pesimistiem un fatalistiem (kā reliģiskajiem, tā laicīgajiem) – kuru balsis īsti skaļi ieskanējās tikai gadsimta beigās, kaut arī dzirdamas bija jau krietni agrāk, – tā domājošie ticēja, ka visus skaidri saprotamos jautājumus cilvēki var atrisināt ar viņu rīcībā esošajiem morālajiem un intelektuālajiem resursiem. Nav šaubu, ka dažādu domu skolas uz šīm atšķirīgajām problēmām deva dažādas atbildes; utilitāristi sacīja vienu, neofeodālie romantiķi – toriju demokrāti, kristīgie sociālisti, pangermānisti, slavofili – apgalvoja citu. Liberāļi ticēja izglītības neierobežotajam spēkam un racionālas morāles spējai pārvarēt ekonomisko postu un nevienlīdzību. Sociālisti, gluži pretēji, uzskatīja, ka bez radikālas sadales pārveidošanas un ekonomikas resursu kontroles nekādas pārmaiņas individu sirdīs vai prātos nebūs pietiekamas vai pat nenotiks vispār. Konservatīvie un sociālisti ticēja institūciju varai un ietekmei un uzskatīja tās par nepieciešamu drošības līdzekli pret haosu, netaisnību un nežēlību, ko izraisa nekontrolēts individuālisms; anarhisti, radikāļi un liberāļi ar aizdomām uzlūkoja institūcijas pašas par sevi, saredzēdami tajās šķēršļus brīvās (un, pēc šo domātāju vairākuma uzskatiem, arī racionālās) sabiedrības veidošanai, kādu varētu gan izplānot, gan īstenot cilvēka griba, ja tās ceļā nestātos mūžsenā ļaunuma (vai nesaprātības) neiznīcinātās paliekas, uz kurām tik ļoti balstās pašreizējie sabiedrības pārvaldītāji – gan indivīdi, gan administratīvais aparāts, – un kuras nereti patiešām ļoti tipiski izpaužas šo pārvaldītāju darbībā.

Krājās argumenti par to, cik relatīva ir indivīda pienākuma pakāpe attiecībā pret sabiedrību – un otrādi. Diez vai ir vajadzīgs atkārtot pazīstamos jautājumus, kuri līdz pat šai dienai veido diskusiju pamatkodolu Rietumu domas konservatīvāk noskaņotajās institūcijās, lai saprastu vienkāršo patiesību: lai cik plašs ir atšķirību diapazons uz šiem jautājumiem dotajās atbildēs, paši jautājumi ir kopīgi kā liberāļiem, tā konservatīvajiem. Protams, pat tajā laikā bija sastopami izolēti iracionālisti – Štirners, Kirkegors, dažā nozīmē Kārlails; tomēr kopumā visas grupas, kuras iesaistījās šajā lielajā diskusijā – pat kalvinisti un ultramontānie katoļi –, pieņēma jēdzienu par cilvēku kā par būtni, kas dažādās pakāpēs līdzinās vienam vai otram no diviem idealizētiem tipi. Vai nu šī būtne ir brīva un pēc dabas krietna, taču to iegrožo un nomoka¹ novecojušas, korumpētas vai

¹ Atbilstoši dažu uzskatiem, tas notiek vēsturiski vai metafiziski neizbēgamu iemeslu dēļ, kuri tomēr agri vai vēlu zaudēs savu spēku.

ļaudabīgas institūcijas, kas izliekas par glābējam, aizstāvēm vai svētu tradīciju glabātājam; vai arī tā ir būtne, kas zināmās robežās, bet ne pilnībā, ir brīva un zināmās robežās, bet ne pilnībā, ir krietna, un tādējādi nav spējīga glābt sevi ar pašas pūlēm un bez ārējas palīdzības, tāpēc pamatoti meklē glābiņu stiprās organizācijās – valstīs, baznīcās, apvienībās. Jo tikai šie varenie veidojumi nodrošina solidaritāti, drošību un pietiekamu spēku, lai pretotos seklajiem priekiem un bīstamajām, galarezultātā pašiznīcinošajām brīvībām, ko sludina nekrietnie vai rūgti maldinātie individuālisti, kādas nedzīvas intelektuālas dogmas vārdā vai kādas cildenas, ar cilvēka dzīvi nesaistītam ideālam veltītas degsmes vārdā ignorēdami vai iznīcinādami bagāto sabiedriskās dzīves struktūru ar tās daudzajiem pagātnes dārgumiem, – aklu sekotāju akli vadoņi, kuri atņem cilvēkiem vislielākās bagātības un atkal pakļauj tos vientuļai, skarbai, neciešamai un īsai dzīvei. Tomēr vismaz viena premisa visiem šiem diskutētājiem bija kopīga: proti, pārliecība, ka šīs problēmas ir īstas, ka to pareizam formulējumam nepieciešami ārkārtīgi pieredzējuši un gudri cilvēki, cilvēki ar izcilām faktu izpratnes spējām un attīstītu domāšanu, lai spētu atrast un pielietot pareizos risinājumus.

Šīs divas dzižās strāvas galu galā izvērtās tādās pārspilētās un nenolieklamam izkropļotās formācijās kā komunisms un fašisms – pirmā bija iepriekšējā gadsimta liberālā internacionālisma nodevīga mantiniece, bet otrā – mistiska patriotisma, tālaika nacionālo kustību uzkurinātāja, kulminācija un sabrukums. Katrai kustībai ir sava izcelsme, priekšapstākļi, grūti pamanāma sākotne: divdesmito gadsimtu no deviņpadsmitā, šķiet, neatdala tāda visaptveroša eksplozija kā Francijas revolūcija, kas pat mūsu dienās vērtējama kā vislielākā vēsturiskā robežšķirtne. Tomēr būtu nepareizi uzlūkot fašismu un komunismu galvenokārt tikai par agrākas krīzes mežonīgākām bezkompromisa izpausmēm, par kulmināciju cīņai, kura sareždzama jau krietni agrāk. Atšķirības starp divdesmitā un deviņpadsmitā gadsimta politiskajām kustībām ir ļoti krasas un izriet no faktoriem, kuru patiesais spēks tika īsti izprasts tikai tad, kad jau labu laiku ritēja tagadējais gadsimts. Jo pastāv barjera, kura atdala nepārprotamo pagātņi, bijušo un aizgājušo, no tā, kas vistipiskāk pieder mūsu dienām. Tas, ka šī barjera mums labi pazīstama, nedrīkst mūs padarīt aklus pret to apstākli, ka tā ir relatīvi jauna. Viens no jaunā skatījuma elementiem ir priekšstats par neapzinātajām un iracionālajām ietekmēm, kuras pārspēj saprāta spēkus; cits nozīmīgs elements ir priekšstats, ka atbildes uz problēmām atrodamas nevis racionālos risinājumos, bet pašu problēmu likvidācijā ar citādiem

paņēmienu, nevis ar uzskatiem un argumentiem. Intermedija starp veko tradīciju, kas vēsturi skatīja kā kaujaslauku starp viegli nosakāmiem gaismas un tumsas, saprāta un obskurantisma, progresa un reakcijas spēkiem, vai arī starp spirituālismu un empīrismu, intuīciju un zinātnisko metodi, institucionālismu un individuālismu, – konflikts starp šo kārtību un, no otras puses, jaunajiem faktoriem, kuri neganti pretojas buržuāziskās civilizācijas humānistu psiholoģijai, daudzējādā ziņā ir mūsdienu politisko ideju vēsture.

III

Un tomēr nejausam divdesmitā gadsimta politikas un uzskatu vērotājam pirmajā brīdī var likties, ka ikviena mūsu laikiem tipiska ideja un kustība vislabāk izprotama kā dabiska to tendenču attīstība, kuras bija spēcīgi jūtamas jau deviņpadsmitajā gadsimtā. Attiecībā, piemēram, uz starptautisko institūciju veidošanos tā šķiet vispārzināma patiesība. Hāgas tiesa, vecā Tautu Savienība un tās mūsdienu pēctece, neskaitāmās pirmskara un pēckara starptautiskās aģentūras un politiskās, ekonomiskās, sociālās un humanitārās konvencijas, – kas gan tās ir, ja ne vistiešākās sekas tam liberālajam internacionālismam – Tenisona «Cilvēka parlamentam», kas vainagoja visu progresīvo domu un rīcību deviņpadsmitajā un krietnu tās daļu pat astoņpadsmitajā gadsimtā? Izcilo Eiropas liberālisma dibinātāju (piemēram, Kondorsē vai Helvēcija) valoda pēc būtības un pat pēc formas ievērojami neatšķiras no raksturīgākajām vietām Vudro Vilsona vai Tomāša Masarika runās. Eiropas liberālisms ārēji atgādina atsevišķu, sakarīgi saistītu kustību, kura maz mainījiesies triju gadsimtu gaitā un izveidojusies uz relatīvi vienkāršās intelektuālās bāzes, kam pamatus lika Loks vai Grocijs, vai pat Spinoza; tā saknes sniedzas pagātnē līdz pat Erasmam un Montēnam, itāliešu renesansei, Senekam un grieķiem. Šajā kustībā pastāv principiāla racionāla atbilde uz ikvienu jautājumu. Cilvēks – vismaz teorētiski – visur un jebkuros apstākļos spēj atrast un izmantot savu problēmu racionālus risinājumus, ja vien viņš to vēlas. Un šie risinājumi, tāpēc ka tie ir racionāli, nevar nonākt sadursmē cits ar citu, un galarezultātā tie izveidos harmonisku sistēmu, kurā valdīs patiesība un kurā visiem būs iegūstama brīvība, laime un neierobežotas iespējas netraucētai pašattīstībai.

Tā vēstures izpratne, kas izveidojās deviņpadsmitajā gadsimtā, pārveidoja stingro un vienkāršo klasiskās teorijas modeli, kāds pastāvēja

astoņpadsmitajā gadsimtā. Radās un nostiprinājās doma, ka cilvēces progresu nosaka daudz komplicētāki faktori par tiem, kādi tika saskatīti liberālā individuālisma agrīnajā plaukumā: izrādījās, ka ar izglītību, racionālistu propagandu un pat likumdošanu laikam ne vienmēr un ne visur pietiek. Tādi faktori kā konkrētās un specifiskās ietekmes, kas vēsturiski veidoja dažādas sabiedrības – dažreiz fizisko apstākļu dēļ, citreiz sociāl-ekonomisku spēku vai grūtāk uztveramu emocionālo un tā dēvēto ne visai skaidro «kultūras» faktoru iespaidā –, ieguva lielāku nozīmību, nekā tiem tika atvēlēta pārlieku vienkāršotajās Kondorsē vai Bentema shēmās. Tagad tika uzskatīts, ka izglītība un jebkāda sabiedriskā darbība jāpārveido tā, lai tiktu ņemtas vērā vēsturiskās vajadzības, kuru dēļ cilvēki un to institūcijas bija grūtāk iekļaujami agrākajos, naivākajos laikos pārāk optimistiski pieņemtajā modelī.

Tomēr sākotnējā programma turpināja darboties savos dažādajos veidos, izraisīdama gandrīz visaptverošu apmātību. Tas attiecās tiklab uz labējo, kā uz kreiso novirzienu. Konservatīvie domātāji, ja vien to vienīgās rūpes nebija aizšķērsot ceļu liberāļiem un to sabiedrotajiem, domāja un darbojās atbilstoši pārliecībai, ka viss vēl var izdoties labi, ja vien pret dažiem lēniem, bet noteiktiem «dabiskās» attīstības procesiem netiks vērsta pārmērīga varmācība; ātrākajam nedrīkst ļaut pastumt malā lēnāko, un tādējādi visi nonāks pie mērķa. Šo doktrīnu gadsimta sākumā sludināja Bonalds, un tā pauda pat pārliecinātu iedzīmtā grēka aizstāvju optimismu. Ja vien tradicionālās uzskatu un sociālās struktūras atšķirības tiktu pasargātas no tā, ko konservatīvie labprāt mēdza raksturot kā liberāļu atbalstītus «bezīstēles», «mākslīgus», «mehāniskus» vienādošanas procesus; ja vien «netveramo», «vēsturisko», «dabisko» vai «likteņa noteikto» atšķirību bezgalība (kura viņiem šķita auglīgu dzīves formu pati būtība) tiktu pasargāta no pārveides viendabīgu esību vienveidīgā kopumā, kura virzību diktētu kāds «neatbilstošs», «svešas izcelsmes» spēks, kas nicina ar likumu noteiktās vai tradicionālās tiesības un paradumus. Ja vien tiktu nodibināta pietiekama drošība pret svētās pagātnes pārdošu bradāšanu, tad – ar šīm garantijām – racionālas reformas un pārmaiņas būtu iespējamas un pat vēlamas. Ar šādu nodrošinājumu konservatīvie, tāpat kā liberāļi, bija gatavi ar zināmu atzinību uzlūkot cilvēces attīstības apzinātu virzīšanu, ko veiktu kvalificēti eksperti un ne tikai eksperti, bet arvien lielāks skaits indivīdu un grupu – arvien izglītotākas un gaišākas sabiedrības arvien plašāku slāņu izvirzīti pārstāvji.

Šāds noskaņojums un attieksme deviņpadsmitā gadsimta beigās Eiropā, turklāt ne tikai Rietumos, bet arī Austrumos, bija kopīgi plašākai domātāju grupai, nekā agrāku vai vēlāku laikposmu politisko cīņu ietekmē atzinuši vēsturnieki. Viens no tā rezultātiem – jo tas bija cēlonisks faktors, nevis tikai šī procesa simptoms, – Rietumos izpaudās plašā politiskās pārstāvības attīstībā, kuras gaitā visi iedzīvotāju slāņi nākamajā gadsimtā dažādās valstīs agrāk vai vēlāk sāka iemantot zināmu varu. Deviņpadsmitajā gadsimtā ļoti daudz varas sistēmā nepārstāvētu grupu iesaistījās cīņā par labklājību, pašizpaušmi un vēlāk arī par līdzdalību pārvaldē. Šī gadsimta cilvēku vidū bija tādi varoņi, mocekļi un indivīdi ar morālu un radošu spēku, kādus mēdz izvirzīt šāda rakstura cīņa. Divdesmitais gadsimts, kurā tika apmierinātas daudzas viktoriānisma laikmeta sociālās un politiskās alkas, tiešām pieredzēja krasu materiālā stāvokļa uzlabošanos lielākajā Rietumeiropas tautu daļā, un to ievērojami noteica enerģiskā sociālā likumdošana, kas pārveidoja sabiedrisko kārtību.

Taču viens no šīs tendences visnegaidītākajiem rezultātiem (kaut gan tādi atsevišķi domātāji kā Tokvils, Burkharts, Hercens un, protams, Niče to nojauta itin labi) bija morālā spēka un degsmes, kā arī romantiskā, radošā dumpinieciskuma kvalitātes lejupslīde salīdzinājumā ar neapmierināto sociālo grupu agrīnajām cīņām to varonības laikposmā, kad tās, neraugoties uz būtiski nopietnajām savstarpējām atšķirībām, kopīgi cīnījās pret tirānkiem, garīdzniekiem un kareivīgiem mietaisniekiem. Lai kāda ne-taisnība un posts pastāvētu mūsu laikos – un to noteikti nav mazāk kā nesenajā pagātnē –, maz ticams, ka tie varētu rast izpaušmi cildenas daiļrunības pieminekļos, jo šķiet, ka tāda veida iedvesmu rada tikai veselu sabiedrības slāņu apspiestība.¹ Pienāk neilgs brīdis, kā ļoti asredzīgi atzīmēja Markss, kad visspilgtāko un sociālekonomiski attīstītāko apspiesto grupu vadoņus zināmu laiku iedvesmo un pacilā kopējā noskaņa, un viņi runā ne vien savas šķiras vai vides vārdā, bet visu apspiesto vārdā; īsu brīdi viņu runām un izpaudumiem piemīt universāla kvalitāte.

Taču tāds stāvoklis, kurā gandrīz visi plašākie sabiedrības slāņi ir guvuši vai tikpat kā guvuši kaut vai formālu varu, ir nelabvēlīgs šai patiesi nesavtīgajai daiļrunībai, – nesavtīgajai vismaz daļēji tāpēc, ka piepildījums

¹ Varbūt tieši tas ir iemesls sociālā protesta (lai cik pamatots tas būtu) ļoti atšķirīgajai kvalitātei intonācijas un būtības ziņā mūsdienu Rietumos salīdzinājumā ar Āzijas vai Āfrikas pētniekiem, kuru apcerētajās sabiedrībās plaši iedzīvotāju slāņi joprojām atrodas ļoti nožēlojamā vai apspiestā stāvoklī.

ir ļoti tālu, principi visspožāk mirdz tumsā un tukšumā, iekšējais skatījums vēl ir brīvs no sajukumiem un neskaidrībām, kompromisiem un izplūdušajām robežām, ko neizbēgami uzspiež ārējā pasaule, līdzko uzsāka praktiskā darbība. Neviena cilvēku kopa, kas baudījusi varas garšu vai arī teju teju grasās to baudīt, nespēj izvairīties no zināmas cinisma devas, ko gluži kā ķīmisku reakciju izraisa krasais kontrasts starp tiro, tuksnesī izloloto ideālu un tā īstenošanu kādā iepriekš neparedzamā formā, kas reti ir saskaņā ar agrākā laika cerībām vai bailēm. Tāpēc vajadzīga ārkārtīga iztēles piepūle, lai atbrīvotos no vēlāko gadu konteksta un iejustos tajā laikposmā, kad uzskati un kustības, kas tagad jau triumfējušas un sen zaudējušas savu spožumu, vēl spēja izraisīt tik dedzīgu ideālistisku jūtu savīļņojumu; kad, piemēram, nacionālisms principā nelikās nesavienojams ar augošo internacionālisma garu vai pilsoņu brīvība nešķīta konfliktējam ar sabiedrības racionālu organizāciju; kad daļa konservatīvo tam ticēja gandrīz tāpat kā to pretinieki un plaisu starp mērenajiem abās pusēs noteica tikai atšķirība starp uzskatu, ka saprātam nedrīkst ļaut skubināt progresu ārpus «vēstures» noteiktajām robežām, un pretējo uzskatu, ka *la raison a toujours raison*, ka atmiņas un ēnas ir mazāk svarīgas nekā reālās pasaules tiešā uztvere skaidrā dienasgaismā. Tas bija laiks, kad liberāļi paši savukārt sāka just vēsturiskuma iespaidu un atzīt nepieciešamību pēc zināmas pielāgošanās un pat kontroles sabiedriskajā dzīvē, pieļaudami, ka varbūt tas jārealizē pat nīstajai valstij, – kaut vai tāpēc vien, lai mazinātu neierobežoto privātuzņēmēju patvaļu, aizstāvētu vājāko tiesības, nodrošinātu tās cilvēku pamattiesības, bez kurām nav iespējams tiekties ne pēc laimes, ne taisnīguma, ne brīvības, kas piešķirtu dzīvei vērtību.

Šo liberāļu uzskatu filozofiskie pamati deviņpadsmitā gadsimta vidū bija diezgan neskaidri. Tiesības, kuras nosauktas par «dabiskām» vai «iekšēji piemītošām», patiesības un taisnīguma absolūtie standarti, nebija savienojami ar eksperimentālo empīrismu un utilitārismu, tomēr liberāļi ticēja abiem. Arī ticība pilnīgai demokrātijai nebija īsti saskaņojama ar ticību minoritāšu vai disidentu pārstāvjiem. Bet, kamēr opozīcijas labējais spārs cīnījās pret visiem šiem principiem, pretrunas lielos vilcienos varēja palikt apslēptas vai arī izpausties mierīgu, akadēmisku disputu veidā, un tās nesaasināja tūlītēja praktiska pielietojuma nepieciešamība. Patiesībā nekonsekvences atklāšana doktrīnā vai politikā pat pastiprināja racionālas kritikas lomu, ar kuras palīdzību it kā beigu beigās visi jautājumi ir atrisināmi un agri vai vēlu tiks atrisināti. Sociālisti no savas puses līdzinājās konservatīvajiem ar to, ka ticēja nepielūdzamu vēstures likumu esamībai, un, tāpat kā

konservatīvie, apvainoja liberāļus par to, ka tie rēķinās ar «nevēsturiskām» ārpuslaika abstrakcijām, uzlūkojot to par rīcību, par kuru vēsture nevilcināsies atmaksāt. Bet viņi līdzinājās arī liberāļiem, ticēdami racionālas analīzes augstākajai vērtībai, politikas virzieniem, kuri balstās uz teorētiskiem, no «zinātniskām» premisām atvasinātiem teorētiskiem apsvērumiem, un kopā ar viņiem apvainoja konservatīvos par to, ka tie nepareizi interpretējot «faktus», lai attaisnotu nožēlojamo *status quo*, pieļaujot postu un netaisnību – nevis ignorējot vēsturi, kā liberāļi, bet nepareizi to tulkojot ar apzinātu vai neapzinātu aprēķinu, lai saglabātu paši savu varu pār iedomātu morāles pamatu. Bet, kaut gan daudzi viņu vidū bija patiesi revolucionāri un pilnīgi jauna parādība Rietumu pasaulē, vairumam no viņiem bija kopīgs uzskats ar tām grupām, kam viņi uzbruka: proti, ar cilvēkiem jārūnā un aicinājumi viņiem jāizsaka to vajadzību, interešu un ideālu valodā, ko viņi saprot vai ko viņiem var iemācīt saprast.

Konservatīvie, liberāļi, radikāļi, sociālisti atšķīrās ar savām vēsturisko pārmaiņu interpretācijām. Viņiem bija dažādas domas par to, kādas ir cilvēku galvenās vajadzības, intereses, ideāli; par to, kam tās piemīt, cik tās dziļas vai plašas, vai ilgstošas; par to atklāšanas metodi un pamatotību kādā noteiktā situācijā. Viņiem bija dažādas domas par faktiem, viņiem bija dažādas domas par mērķiem un līdzekļiem, viņiem, šķiet, nebija vienprātības nevienā jautājumā. Bet viņiem bija kopīga viena iezīme – pārāk labi saskatāma, lai viņi paši to īsti apzinātos, – pārlicība, ka viņu laikmetu nomāc sociālas un politiskas problēmas, kuras iespējams atrisināt, tikai apzināti izmantojot patiesības, par kurām visi atbilstošām garīgām spējām apveltīti cilvēki ir vienisprātis. Tiesa, marksisti to teorijā apšaubīja, taču praksē ne: pat viņi nopietni neuzbruka tēzei, ka vēl nesasniegta mērķu un ierobežotas izvēles gadījumos pareizais ceļš, kā pielāgot līdzekļus mērķiem, ir visu iespējamo prasmju un enerģijas, un intelektuālās un morālās asredzības izmantojums. Un, kaut gan daži uzskatīja šīs problēmas par radniecīgām dabaszinātņu problēmām, daži – ētikas vai reliģijas problēmām, bet citi domāja, ka tās ir pavisam *sui generis* un prasa pavisam īpašus risinājumus, viņi visi bija vienisprātis – tas šķita pārāk pašsaprotami, lai to īpaši atgādinātu, – ka pašas problēmas ir īstas, neatliekamās un vairāk vai mazāk līdzīgā izteiksmē saprotamas visiem skaidri domājošiem cilvēkiem, ka visas atbildes ir uzklusāmas un ka nekas netiks panākts ar nezināšanu vai pieņēmumu, ka šādas problēmas neeksistē.

Šie kopīgie pieņēmumi – kuri ietver daļu no vārda «apgaismība» nozīmes –, protams, bija savā dziļākajā būtībā racionālistiski. Tos netieši

noraidīja visa romantisma kustība un tieši un atklāti noliedza izolēti domātāji – Kārlails, Dostojevskis, Bodlērs, Šopenhauers, Niče. Bija arī neskaidrāku izpausmju pravieši – Bīhners, Kirkegors, Leontjevs –, kuru protests pret valdošo ortodoksiju bija tik dziļš un oriģināls, ka tas īsti izprotams kļuvis tikai mūsu dienās. Šie domātāji nepārstāv nevienu atsevišķu kustību vai pat viegli nosakāmu «virzienu»; taču viena būtiska iezīme atsedz viņu radniecību. Viņi noliedza uz racionāliem apsvērumiem balstītas politiskas rīcības nozīmību, un šajā ziņā viņus pamatoti neieredzēja respektablā konservatīvisma atbalstītāji. Viņi teica vai lika saprast, ka racionālisms jebkādā formā ir maldi, kas cēlušies no cilvēku rakstura nepatiesas analīzes, jo cilvēka rīcības sākotne atrodas tādās jomās, par kurām saprātīgie domātāji pat nenojauš, kaut arī viņu uzskati ieguvuši prestižu nopietnās publikas vidū. Tomēr šis bālsis bija nedaudzas un nesaskanīgas, un šo cilvēku ekscentriskie uzskati tika piedēvēti viņu psiholoģiskajām novirzēm. Liberāļi, kaut arī apjūsmoja viņu māksliniecisko ģenialitāti, nespēja samierināties ar to, kas, viņuprāt, bija perverss cilvēces skatījums, un vai nu to ignorēja, vai arī sašutumā noraidīja. Konservatīvie viņos saskatīja sabiedrotos pret pārspīlēto racionālismu un kā liberāļu, tā sociālistu kaitinošo optimismu, tomēr izturējās pret viņiem ar zināmu nervozitāti kā pret dīvainiem fantastiem, kuri ir mazliet īpatnēji un tāpēc tos nevajag pārlietu atdarināt un tiem pārlietu tuvināties. Sociālisti tos piepulcēja daudzajiem psihiski nelīdzsvarotajiem reakcionāriem, kuri nav pat viņu šaujampulvera vērti. Lielās strāvas – kā labējās, tā kreisās – plūda apkārt un pāri šiem nekustīgajiem, izolētajiem klintsakmeņiem, kuri tik absurdā veidā, šķiet, tiecas saistīt vai novirzīt galveno straumi. Kas gan tie tādi ir – nekas cits kā atliekas no tumšāka laikmeta vai savdabīgi īpatņi, bēdīgi un reizēm saistoši vēstures rata upuri, kuriem palaikam vērts veltīt līdzjūtīgu uzmanību, – talantīgi vai pat ģeniāli cilvēki, kuri piedzimuši netaisnā, apdāvināti dzejnieki, ievērojami mākslinieki, bet ne jau domātāji, kuri pelnītu nopietna sociālās un politiskās dzīves pētnieka sīkāku uzmanību!

Marksismā, lielos vilcienos izteikti racionālistiskā sistēmā, bija (to ir vērts atkārtot vēlreiz) kāds diezgan draudīgs elements, kas neskaidri iezīmējās jau pašā tā sākotnē un šķita naidīgs visam šim viedoklim ar to, ka noliedza indivīda saprāta prioritāti gan mērķu izvēlē, gan sekmīgā valsts pārvaldē. Taču dabaszinātņu pielūgsmē un to izvirzīšana par vienīgo pareizo modeli politiskai teorijai un darbībai, kas marksismam bija kopīga ar tā liberālajiem antagonistiem, nebija labvēlīga šī paša elementa dabas

skaidrākai un pilnīgai atklāsmei; tādējādi šis aspekts jūtami palika novārtā, līdz Sorels to atdzīvināja un apvienoja ar Bergsona antiracionālismu, kas ļoti spēcīgi iekrāso viņa domu, un līdz Ļeņins ar savu atšķirīgo izcelsmes fonu un savu izcilo organizatora prasmi pa pusei instinktīvi apjauta, cik teicami tas atklāj cilvēka uzvedības iracionālo sākotni, un pārkausēja to efektīvā darbībā. Taču nedz Ļeņins, nedz viņa sekotāji neaptvēra – un daudzi viņu piekritēji, šķiet, īsti neaptver līdz šai dienai –, cik ievērojami šis pamatā romantiskais marksisma elements ietekmējis viņu rīcību. Ja arī viņi to aptvēra, tad neatzina un neatzīst arī tagad. Tāds bija stāvoklis, kad sākās divdesmitais gadsimts.

IV

Hronoloģiskie posmi reti mēdz būt robežzīmes ideju vēsturē, un iepriekšējā gadsimta domāšanas ritums, kas likās neatvairāms, šķiet, mierīgi ieplūda jaunajā gadsimtā. Drīz tomēr aina sāka mainīties. Humanitārais liberālisms savām dedzīgajām reformām sastapa arvien vairāk šķēršļu, kurus sagādāja apzināta vai neapzināta opozīcija gan valdībās, gan citos sociālās varas centros, kā arī institūciju un paradumu pasīvu pretestību. To kareivīgākie pārstāvji atklāja, ka ir spiesti izmantot arvien radikālākus līdzekļus, organizējot tos iedzīvotāju slāņus, kuru labā tie cīnījās, un veidojot tos par pietiekamu spēku, kas varētu efektīvi stāties pretī vecajai iekārtai.

Reformistu un fabiāņu taktikas pārtapšanas vēsture kareivīgajos komunisma un sindikālisma veidojumos, kā arī mērenākajos sociāldemokrātijos un arodbiedrību veidojumos, ir ne tik daudz principu vēsture, cik vēsture to mijiedarbībai ar jauno faktu materiālu. Savā ziņā komunisms ir doktrinārs humanitārisms, kas novests līdz galējībai, tiecoties pēc iedarbīgām uzbrukuma un aizstāvēšanās metodēm. Pirmajā brīdī var likties, ka marksisms no liberālā reformisma atšķiras krasāk par visām citām kustībām, tomēr galvenās doktrīnas – cilvēka pilnveidojamība, iespēja dabiskiem līdzekļiem izveidot harmonisku sabiedrību, ticība brīvības un vienlīdzības savienojamībai (patiesībā pat to nešķiramībai) – ir kopīgas abām šīm kustībām. Vēsturiskā pārveidošanās var notikt nepārtraukti vai pēkšņiem revolucionāriem lēcieniem, taču tai jānotiek atbilstoši saprotamam, loģiski saistītam modelim, un atkāpšanās no tā vienmēr ir muļķīga, vienmēr utopiska. Neviens nešaubījās, ka liberālisms un sociālisms ir sīvi pretinieki

gan mērķu, gan metožu ziņā, tomēr to malas savstarpēji saplūda.¹ Marksisms ir doktrīna, kura – lai cik ļoti tā uzsvērtu rīcības un domas šķiriski nosacīto raksturu – teorijā tomēr apelē pie saprāta, vismaz attiecībā uz to šķiru, kam vēsture lēmusi triumfēt, proti, proletariātu. Atbilstoši komunistu viedoklim, proletariāts vienīgais spēj bezbailīgi stāties pretī nākotnei, jo tam nav vajadzības nodarboties ar faktu falsifikāciju bailēs no tā, ko var nest nākotne. Turpmākais secinājums attiecinā uz pašu arī uz tiem intelektuāļiem, kuri sevi atsvabinājuši no aizspriedumiem un racionalizējumiem – viņu ekonomiskā slāņa «ideoloģiskajiem izkropļojumiem» – un nostājušies vienā ierindā ar sociālās cīņas uzvarošo spēku. Tā kā viņi ir pilnīgi racionāli, viņiem var piešķirt demokrātijas privilēģijas un ļaut izmantot visas savas intelektuālās spējas. Viņi marksistiem ir tas pats, kas enciklopēdistiem bija apgaismības *philosophes*: viņu uzdevums ir atbrīvot cilvēkus no «apziņas maldiem» un palīdzēt īstenot procesu, kurā visi, kas vēsturiski uz to spējīgi, tiks pārveidoti pēc viņu pašu atbrīvotās un racionālās līdzības.

Bet kāds 1903. gada notikums iezīmēja kulmināciju procesam, kurš ir pārvērtis mūsu pasaules vēsturi. Krievijas sociāldemokrātiskās partijas konferencē, kas togad sākās Briselē un beidzās Londonā, notika diskusija par to, kas sākumā likās tīri tehnisks jautājums, – cik tālu centralizācijai un hierarhijas disciplīnai jāpārvalda partijas uzvedība, un kāds delegāts, vārdā Posadovskis, vaicāja: vai nevar izrādīties, ka «stingro» sociālistu – Ļeņina un viņa piekritēju – uzsvērtā nepieciešamība pēc partijas revolucionārā kodola absolūtas varas nav savienojama ar tām pamatbrīvībām, kuru īstenošanai sociālisms oficiāli ir nodevies ne mazāk kā liberālisms? Viņš jautāja, vai šāda partijas vadoņu lēmuma gadījumā pilsoniskās brīvības pamatminimums – «personas neaizskaramība» – netiks ierobežots vai pat pārkāpts. Viņam atbildēja Pļehanovs, viens no krievu marksisma pamatlicējiem un liela autoritāte šai jomā, izglītots, izsmalcināts un morāli asredzīgs zinātnieks ar plašu redzesloku, kurš divdesmit gadus bija nodzīvojis Rietumeiropā un kuru augstu vērtēja Rietumu sociālisma līderi; īstens civilizētas «zinātniskās» domāšanas simbols Krievijas revolucionāru vidū. Svinīgā nopietnībā, brīnišķīgi ignorēdams gramatiku, Pļehanovs izrunāja vārdus: «*Salusrevolutiae suprema lex.*»² Protams, ja to prasa revolūcija, tad

¹ Deviņpadsmitā gadsimta liberālisma pārtapšanai divdesmitā gadsimta sociālismā ir sarežģīta un saistoša vēsture un loģika; tas ir kardināli svarīgs temats, taču šajā īsajā esejā vietas un iederības trūkuma dēļ tam nav iespējams pat pieskarties.

² Tomēr ieskatieties Pielikumā!

jāziedo viss – demokrātija, brīvība, indivīda tiesības. Ja demokrātiskā sapulce, kuru krievu tauta ievēlēs pēc revolūcijas, pakļausies marksistu taktikai, tā tiks saglabāta kā Ilgais parlaments; ja ne, tad to vajadzēs atlaist pēc iespējas drīzāk. Marksistu revolūciju nevar īstenot cilvēki, kurus apsēdušas sīkumainas raizes par buržuāzisko liberāļu principiem. Bez šaubām, visu, kas šajos principos vērtīgs, tāpat kā visu citu, kas labs un vēlams, varonīgā strādnieku šķira galu galā īstēnos, taču revolūcijas periodā noņemšanās ar tādiem ideāliem liecina par nopietnības trūkumu.

Pļehanovs, kurš bija audzis humānu un liberālu tradīciju gaisotnē, protams, vēlāk pats atkāpās no šīs pozīcijas. Utopiskas ticības sajaukums ar brutālu nevērību pret civilizētu morāli galu galā izrādījās pārlietu atbaidošs cilvēkam, kurš savas civilizētās un ražīgās dzīves lielāko daļu pavadījis starp Rietumu strādniekiem un to vadoņiem. Tāpat kā lielākā sociāldemokrātu daļa, tāpat kā Markss un Engelss, viņš bija pārāk eiropiešs, lai censtos realizēt tādu politiku, kura, runājot Ņiņiņova vārdiem Dostojevska darbā «Velni», «sākas ar neierobežotu brīvību un beidzas ar neierobežotu despotismu». Taču Ņeņins² pieņēma šīs premisas un, loģiski nonākdams pie secinājumiem, kuri vairumam viņa kolēģu likās atbaidoši, pieņēma tos viegli un bez manāmiem sirdsapziņas pārmetumiem. Varbūt viņa pieļāvumi savā ziņā joprojām bija līdzīgi astoņpadsmitā un deviņpadsmitā gadsimta optimistisko racionālistu pieņēmumiem: piespiešana, vardarbība, eksekūcijas, vispārēja individuālo atšķirību apspiešana, neliela, būtībā pašiecelta mazākuma vara nepieciešama tikai tik ilgi, kamēr jāiznīcina spēcīgs ienaidnieks. Tas nepieciešams tikai tāpēc, lai cilvēces lielākā daļa – līdz tā tiek atbrīvota no eksploatācijas, kurā krāpnieki izmanto muļķus, un lielāki krāpnieki izmanto sīkākus krāpniekus, – varētu attīstīties un to vairs neiegrožotu tumsonība, slinkums vai ļaunums; lai tā beidzot brīvi un pilnīgi varētu īstenot savas neizmērojami bagātās cilvēka dabas potences. Šim sapnim patiešām varētu būt zināma radniecība ar Didro, Sensimona vai Kropotkina sapņiem, taču relatīvi jauna iezīme šeit bija pieņēmums par līdzekļiem, kas nepieciešami to īstenošanai. Un, kaut gan šis pieņēmums šķietami saistījās tikai ar metodēm un bija atvasināts no Babefa vai Blankī, Tkačova vai franču komunāru uzskatiem,¹ tas bija ļoti atšķirīgs no praktiskās programmas, kuru izvirzīja paši «aktīvākie» un vismazāk

¹ Tāpat kā pats Posadovskis.

² Vai arī, ļoti ticams, no tā, ko Markss pats rakstīja 1847. – 1851. gada sacerējumos.

«evolucionārie» Rietumu sociālisti deviņpadsmitā gadsimta beigās. Atšķirība bija radikāla, un tā iezīmēja jauna laikmeta sākumu.

Ļeņina prasība nozīmēja neierobežotu varu nelielai profesionālu revolucionāru grupai, kuri īpaši apmācīti tikai šim vienam mērķim un nemitīgi tiecas pēc tā, izmantojami visus savā varā esošos līdzekļus. Atbilstoši šim viedoklim, tā ir nepieciešamība, jo agrāko reformistu un dumpīgi noskaņoto personu izmantotās demokrātiskās metodes un mēģinājumi pārliecināt un sludināt, negūst efektu; tas savukārt notiek tāpēc, ka to pamatā ir maldīga psiholoģija, socioloģija un vēstures teorija – proti, pieņēmums, ka cilvēki rīkojas tā, kā rīkojas, apzinātas pārliecības dēļ, un šo pārliecību var mainīt diskusiju ceļā. Jo viens no Marksa galvenajiem veikumiem ir tāds, ka viņš nepārprotami pierādījis: šāda pārliecība un ideāli ir tikai sociāli un ekonomiski determinētu cilvēku šķiru stāvokļa «atspoguļojumi», jo ikviens indivīds neizbēgami pieder pie kādas no šīm šķirām. Atbilstoši Marksa un Engelsa uzskatam, cilvēka pārliecība izriet no viņa šķiriskā stāvokļa, un to nevar mainīt – vismaz attiecībā uz masām ne –, nemainot pašu situāciju. Tāpēc katra revolucionāra īstenais pienākums ir mainīt «objektīvo» situāciju, t.i., sagatavot šķiru tās vēsturiskajam uzdevumam gāzt līdzšinējās valdošās šķiras.

Ļeņins šai ziņā gāja vēl tālāk. Viņš rīkojās tā, it kā ticētu ne vien tam, ka lieki ir diskutēt un apspriesties ar cilvēkiem, kuriem šķiriskās intereses liedz saprast marksisma patiesības un atbilstoši rīkoties, bet arī tam, ka pašas proletāriešu masas ir pārāk tumsonīgas, lai aptvertu savu vēstures uzlikto lomu. Viņš saskatīja izvēli starp divām iespējām: izglītība, trūcīgo masu stimulēšana «cīņas sparam» (kura tās intelektuāli atmodinātu, taču varētu izraisīt milzum daudz diskusiju un nesaskaņu, līdzīgas tām, kas sašņēļ un vājina intelektuāļus), vai šo masu pārvēršana paklausīgā spēkā, ko satur kopā militāra disciplīna un nemitīgi atkārtotas formulas (vismaz tikpat spēcīgas kā cara režīma izmantotie patriotiskie saukļi), izslēdzot neatkarīgas domas iespēju. Ja ir jāizvēlas, tad būtu vistīrākā bezatbildība akcentēt pirmo iespēju kaut kādu abstraktu principu – demokrātijas vai apgaismības – vārdā. Pats svarīgākais ir radīt tādu stāvokli, kurā cilvēku resursi tiek veidoti atbilstoši racionālam modelim. Cilvēkus daudz biežāk aizrauj iracionāli nekā saprātīgi risinājumi. Masas ir pārāk dumjas un aklas, lai ļautu tām iet pašām savas izvēles virzienā. Tolstojs un populistu ir dziļi maldījušies: vienkāršam laukstrādniekam nav īstenas pārliecības, nav dzīves vērtības, ko nodot citiem; gan viņš, gan pilsētas strādnieks, gan vienkāršais kareivis ir vienlīdz pakļauti citu kalpībā un dzīvo

nožēlojamā postā un nabadzībā; viņus apspiež sistēma, kas kultivē sāncensību un cīņu visu šo nelaimes biedru vidū; glābt viņus var vienīgi nesaudzīgas pavēles no vadoņiem, kuri izzinājuši un apguvuši prasmi organizēt atbrīvotos vergus racionāli plānotā sistēmā.

Leņins pats dažā ziņā bija dīvains utopists. Viņš iesāka ar egalitāro pārlicību, ka ar izglītību un racionālu ekonomisko organizāciju galu galā iespējams panākt, ka gandrīz ikviens prasmīgi veic gandrīz ikvienu darbu. Taču praksē viņš bija tāds pats kā tie iracionālie reakcionāri, pēc kuru domām, cilvēks visur ir mežonīgs, nekrietns, dumjš un nepaklausīgs, tāpēc viņš jātur grožos un jānodrošina ar nekritisks pielūgsmes objektiem. Tas jāveic vērīgu organizatoru slānim, kuru taktika vai pat ideāli balstās uz elitāristu – tādu cilvēku kā Niče, Pareto vai franču absolūtisma domātāji no de Mestra līdz Morā, vai pat Markss, – apgūtajām patiesībām, tādu cilvēku spriedumiem, kuri atklājuši sociālās attīstības patieso dabu un savu atklājumu gaismā uzlūko cilvēces progresa liberālo teoriju par kaut ko nereālu, nedrošu, patētisku un absurdu. Lai kādas būtu viņu nepilnības un kļūdas, galvenajā jautājumā taisnība izrādījusies Hobsam, nevis Lokam: cilvēki nemeklē ne laimi, ne brīvību, ne taisnīgumu, bet visupirms un galvenokārt drošību. Taisnība bijusi arī Aristotelim: ļoti daudz cilvēku pēc savas dabas ir vergi, un, kad viņi tiek atbrīvoti no važām, viņiem nav ne morālo, ne intelektuālo spēju uzņemties atbildību, stāties pretī pārāk plašai alternatīvu izvēlei; tāpēc viņi, zaudējuši vienas važas, neizbēgami meklē citas, vai arī nokaļ tās paši. Tātad visgudrs revolucionārais likumdevējs nebūt necentīsies atbrīvot cilvēkus no būra, bez kura tie jūtas pazuduši un izmisuši, bet drīzāk izveidos jaunu, pats savu būri, atbilstošu jaunā laikmeta jaunajām vajadzībām, un veiks to dabisku vai tehnoloģisku pārmaiņu ceļā. Būra vērtība būs atkarīga no nešaubīgās ticības, ar kādu tiks pieņemtas tā galvenās īpašības, citādi tas vairs nebūs pietiekami stiprs, lai balstītu un apvaldītu tumsonīgās, potenciāli anarhistiskās, sev palīdzēt nespējīgās būtnes, kuras tajā meklē glābiņu. Šis būris ir tā politisko, sociālo, ekonomisko un reliģisko institūciju sistēma, tie «mīti», dogmas, ideāli, domu un valodas kategorijas, jūtu modeļi, vērtību skalas, «sociāli atzītās» attieksmes un paradumi (ko Markss sauca par virsbūvi) – «racionalizācijas», «sublimācijas» un simbolisku atveidojumu paudēji, kas liek cilvēkiem darboties organizēti, novērš haosu, īsteno Hobsa valsts funkcijas. Šis uzskats, kurš iedvesmojis jakobiņu taktiku, kaut gan, protams, ne jau jakobiņu vai komunistu doktrīnas, nav pārāk tāls no de Mestra centrālās un tiši nepētītās mīklas – pārdabiskās autoritātes, ar kuras palīdzību un

kuras vārdā valdnieki var valdīt un iegrozot savu padoto nepaklausības tiesmes, vispirmām kārtām tieksmi uzdot pārāk daudz jautājumu, apšaubīt pārāk daudz ieviestu likumu. Nedrīkst pieļaut neko tādu, kas varētu kaut mazliet vājināt šo drošības un pašvērtības apziņu – to, ko šim būrim pienākas nodrošināt. Tikai tādējādi (saskaņā ar šo viedokli) jaunās brīvās sabiedrības dibinātājs var kontrolēt visu, kas draud izšķērdēt cilvēka enerģiju vai palēnināt nesaudzīgi vienmuļo darbu, kas vienīgais attur cilvēkus no pašnāvnieciski mulķīgas rīcības, kas vienīgais pasargā tos no pārliecīgas brīvības, no savaldības trūkuma, no tukšuma, kuru cilvēce necieš tieši tāpat kā daba.

Anrī Bergsons (kurš sekoja vācu romantiķiem) runājis par kaut ko diezgan līdzīgu, pretstatīdams dzīves plūdumu kritiskā saprāta spēkiem, kas nespēj ne radīt, ne apvienot, bet tikai sašķelt, apturēt, nobeigt, saskaldīt. Arī Freids te deva savu ieguldījumu – nevis meistarīgi darbodamies kā mūsdienu izcilākais dziednieks un psiholoģiskais teorētiķis, bet kā racionālu psiholoģisku un sociālu metožu nepareiza pielietojuma pamatlicējs (lai cik nevainīgi būtu bijuši viņa nolūki), kurš iedvesmojis nesaprātīgus gan labas gribas cilvēkus, gan daždažādus šarlatānus un viltus praviešus. Uzskatam, ka cilvēku ticības patiesie iemesli visbiežāk ir pavisam citādi, nekā viņi paši domā, un tos bieži izraisa notikumi un procesi, kurus viņi nedz apzinās, nedz vēlas apzināties, tika radīti un plaši izplatīti pārspīlēti paveidi, un tādējādi šie izcilie domātāji kaut neviļus, tomēr palīdzēja diskreditēt racionālos pamatus, kas piešķir loģikas spēku viņu pašu doktrīnām. Jo no tā bija tikai neliels solis līdz uzskatam, ka visnoturīgāko apmierinājumu cilvēkiem sagādā nevis – kā viņi paši domā – atrisinājumu rašana saviem mulsinošajiem jautājumiem, bet drīzāk kāds dabisks vai mākslīgs process, ar kura palīdzību šīs problēmas vispār pazūd. Tās pazūd tāpēc, ka to psiholoģiskie «avoti» ir pāvērsti citā virzienā vai izžuvuši un atstājuši tikai tos mazāk uzstājīgos jautājumus, kuru risināšana neprasa cilvēka spēkiem nesasniedzamus resursus.

Tas, ka šis vienkāršais neapmierināto un apmulsušo neitralizācijas paņēmieni, kurš bija pamatā daudzām tradicionālistu, antiracionālistu, labējā spārna domām, varēja ietekmēt kreisos, patiešām bija jaunums. Tieši šī pārmaiņa attieksmē pret intelekta funkciju un vērtību varbūt vislabāk raksturo lielo plaisu, kas atdalīja divdesmito gadsimtu no deviņpadsmitā.

V

Galvenais, ko gribu uzsvērt, ir, lūk, kas: visu rakstītās vēstures gadsimtu gaitā intelektuālo centienu un izglītības mērķu virzība un būtiskie strīdi par ideju patiesīgumu un vērtību ir pauduši iepriekšēju pieņēmumu par to, ka pastāv daži kritiski jautājumi, atbildes uz kuriem ir ārkārtīgi svarīgas. Tika jautāts: cik pamatoti ir dažādie solījumi (kurus devušas tādas lielas un ievērojamas disciplīnas kā metafizika, ētika, teoloģija un zinātnes par dabu un cilvēku) nodrošināt vislabākās metodes zināšanu un patiesības atrašanai? Kāds ir pareizais cilvēka dzīves veids, un kā to atrast? Vai Dievs eksistē, un vai Viņa nolūkus var izziņāt vai pat uzminēt? Vai Visumam un it īpaši cilvēka dzīvei ir mērķis? Ja ir, tad kā labā šis mērķis darbojas? Kā cilvēks meklē atbildes uz šādiem jautājumiem? Vai tie ir vai nav analogiski tādiem jautājumiem, uz kuriem apmierinošas, vispārpieņemtas atbildes dod dabaszinātnes vai veselais saprāts? Ja tie tādi nav, vai vispār ir jēga tos izvirzīt?

Tādas pašas norises kā metafizikā un ētikā bija vērojamas arī politikā. Politiskās problēmas saistījās, piemēram, ar tādu jautājumu: kāpēc indivīdam vai indivīdiem būtu jāklausa citiem indivīdiem vai indivīdu grupām? Visas klasiskās doktrīnas, kuras nodarbojas ar tādiem pazīstamiem tematiem kā brīvība un pakļaušanās autoritātei, augstāka vara un dabiskās tiesības, valsts mērķis un indivīda mērķis, Vispārējā Griba un minoritāšu tiesības, laicīgums un teokrātija, funkcionālisms un centralizācija – tie visi ir dažāda veida mēģinājumi formulēt metodes tādos vārdos, lai uz šo pamatjautājumu varētu atbildēt saskaņoti ar citām pārliecībām un taujātāja un viņa paaudzes vispārējo redzes viedokli. Lielu un reizēm pat letālu konfliktu ir izraisījušies par to, kādā veidā uz šiem jautājumiem pareizi jāatbild. Daži meklēja atbildes svētās grāmatās, citi tiešās personiskās atklāsmēs, daži metafiziskā skatījumā, citi nemaldīgu prātnieku paredzējumus, spekulatīvās sistēmās vai grūtos empīriskos pētījumos. Šie jautājumi bija būtiski svarīgi dzīves ievirzei. Protams, katrā paaudzē bija skeptiķi, kuri domāja, ka galīgu atbilžu varbūt nemaz nav, ka piedāvātie risinājumi atkarīgi no tādiem ļoti mainīgiem faktoriem kā, piemēram, klimats, kurā teorētiskais dzīvojis, viņa vai laikabiedru sociālais, ekonomiskais vai politiskais stāvoklis, viņa vai laikabiedru emocionālās noslieces, viņa vai laikabiedru intelektuālo interešu veidi. Taču šādi skeptiķi parasti tika uzskatīti par nenopietniem un mazsvarīgiem vai arī par nevēlami traucējošiem un pat bīstamiem; nestabilos periodos viņi dažkārt tika vajāti. Taču pat viņi –

pat Seksts Empīriķis, Montēns vai Hjūms – faktiski neapšaubīja pašu jautājumu svarīgumu. Viņi apšaubīja tikai iespēju rast galīgus un absolūtus risinājumus.

Dvīdesmitajam gadsimtam atlika ķerties pie radikālākiem līdzekļiem. Tagad pirmo reizi tika aptverts, ka visefektīvākais jautājumu risināšanas veids – it īpaši attiecībā uz tām atkārtotajām problēmām, kuras mulsinājušas un nereti pat mocījušas gaišus un krietnus prātus ikvienā paaudzē, – ir nevis izmantot saprāta ieročus un nepavisam ne tās mistiskās spējas, kuras sauc par «atskārsmi» vai «intuīciju», bet gan likvidēt pašus jautājumus. Un šis paņēmieni nenozīmē jautājumu novēršanu racionālā ceļā – piemēram, pierādot, ka to pamatā ir intelektuālas kļūdas, verbāls sajukums vai faktu nezināšana, – jo tas savukārt ietvertu nepieciešamību pēc filozofisku vai psiholoģisku strīdu racionālām metodēm. Šis pieejas būtība ir izturēties pret jautātāju tā, lai problēmas, kuras reiz likušās ārkārtīgi svarīgas un gluži neatrisināmas, pazustu no jautātāja apziņas kā ļauni sapņi un viņu vairs neapgrūtinātu. To būtība ir nevis attīstīt loģisku saistību un izgaismot nozīmi, kontekstu vai kādas specifiskas problēmas sakarību un izcelsmi – saskatot, kas no tās izriet, – bet vispirms mainīt pašu skatpunktu, kas to radījis. Jautājumus, kuru risināšanai nevar vienkārši piedāvāt gatavus paņēmienus, pavisam viegli iespējams klasificēt kā apsēstību, no kuras pacients ir jāizdziedina. Tādējādi, ja cilvēku vajā aizdomas, ka, teiksim, pilnīga indivīda brīvība demokrātiskā valstī nav savienojama ar vairākuma īstenotu piespiešanu, un viņš tomēr turpina tiekties gan pēc demokrātijas, gan pēc individuālas brīvības, ar atbilstošu izturēšanos ir iespējams atbrīvot viņu no šīs *idee fixe*, lai tā pazustu un vairs neatgrieztos. Tādējādi raizīpilnais politisko institūciju apšaubītājs tiek atsavināts no savas nastas un top brīvs sabiedriski derīgam darbam, un viņu nekavē un nenovērš pārdomas, kuras ir likvidētas, iznīcinot to cēloni.

Šai metodei piemīt ģeniāli pārdroša vienkāršība: tā nodrošina vienprātību politisku principu jautājumos, novēršot psiholoģisko iespēju alternatīvām, kuras pašas atkarīgas – vai tiek uzskatītas par atkarīgām – no vecās sociālās organizācijas formas; bet šo formu savukārt pagātnē aizraidījusi revolūcija un jaunā sociālā kārtība. Tieši šādā veidā komunistiskās un fašistiskās valstis – un visas citas gandrīz totalitārās vai daļēji totalitārās sabiedrības un laicīgās un reliģiskās pārliecības – ir būtībā īstenojušas savu politiskās un ideoloģiskās vienprātības uzspiešanas uzdevumu.

Protams, Kārļa Marksa darbi šajās norisēs nav vainojami vairāk par jebkurām citām mūsdienu tendencēm. Markss bija tipisks deviņpadsmitā

gadsimta sociālais teorētiķis – tādā pašā nozīmē kā Mills vai Konts, vai Bakls. Apzinātas psiholoģiskās apstrādes politika viņam bija tikpat sveša kā šiem pārējiem domātājiem. Viņš ticēja, ka daudzi viņa priekšteču izvirzītie jautājumi ir īsti, un domāja, ka ir tos atrisinājis. Savus risinājumus viņš balstīja uz argumentiem, kuri, pēc viņa domām, bija pilnīgā saskaņā ar tālaika zinātnes un filozofijas labākajiem kanoniem. Vai viņa viedoklis patiešām bija tik zinātnisks un piedāvātie risinājumi tik iespējami, tas ir cits jautājums. Svarīgi ir tas, ka viņš atzina risināmo jautājumu patiesīgumu un, mēģinādams uz tiem atbildēt, piedāvāja teoriju, kuru uzskatīja par zinātnisku šī vārda pieņemtajā nozīmē, un tādējādi ievērojami izgaismoja (un arī daļēji «aptumšoja») daudzas samilzušas problēmas, kā arī izraisīja daudzas auglīgas (un arī neauglīgas) pārbīdes vērtējumos un interpretācijās.

Taču komunistisko valstu prakse un, vēl loģiskāk, fašistisko valstu prakse (jo tās atklāti noliedz un nosoda racionālo jautājumu un atbildžu metodi) nav balstījusies uz centieniem vingrināt savu pilsoņu kritiskās vai risinājumu meklēšanas spējas, nedz arī uz vēlmi attīstīt viņos kādas īpašas uztveres vai intuīcijas spējas, ar kuru palīdzību it kā varētu atklāt patiesību. Tās būtību ar patiesām šausmām būtu uzlūkojis ikviens deviņpadsmitā gadsimta domātājs, kurš jūt cieņu pret zinātni, – audzināt un vingrināt indivīdus tā, lai tie nespētu apgrūtināt sevi ar jautājumiem, kuru izvirzīšana un apspriešana var apdraudēt sistēmas stabilitāti; radīt un izsmalcināti izveidot stipru institūciju aparātu, «mītus», dzīves un domāšanas ieradumus, kuru mērķis ir sargāt sistēmu no piepešiem triecieniem vai lēnas sairšanas. Tāds ir intelektuālais viedoklis, kas pavada totalitārisma ideoloģiju uzplaukumu, – Džordža Orvela un Oldosa Hakslija baismīgo satīru būtība, tāds prāta stāvoklis, kurā apgrūtinātie jautājumi tiek uzlūkoti par garīgu traucējumu paveidu, par kaitīgu parādību indivīdu garīgajai veselībai un – plašāku diskusiju gadījumos – visas sabiedrības veselībai. Šāda attieksme ir aizgājusi tālu no Marksa un Freida; jebkādu iekšēju konfliktu tā uzlūko par ļaunumu vai, labākajā gadījumā, par neauglīgas pašmiecības veidu; domstarpības, morālas, emocionālas vai intelektuālas sadursmes, to skaudro garīgo diskomfortu, kas mēdz pārtapt mokošā kulminācijā un ir sākotne daudziem izciliem cilvēces intelekta un iztēles radītiem darbiem, tā uzskata par kaut ko līdzīgu postošām slimībām, tādām kā neirozes, psihozes, garīgi traucējumi, kam nopietni nepieciešama psihiatra palīdzība, un vispirms par bīstamu novirzi no tās pamatlīnijas, pie kuras jāturas visiem indivīdiem un sabiedrībām, ja to mērķis ir apmierināta,

problēmu nenomākta sabiedrība ar teicamu kārtību un pastāvīgu, pašuzturu līdzsvaru.

Tā patiesi ir tālu tēmēta koncepcija, turklāt spēcīgāka par Platonam, de Mestram, Sviftam vai Kārlailam raksturīgo pesimismu vai cinismu: šie domātāji cilvēces vairākumu uzskatīja par nelabojami dumju vai neārstējami nekrietnu, tāpēc domāja par to, kā darīt pasauli drošu īpašajai, gaišākajai vai citādi pārākajai minoritātei vai indivīdam. Šo cilvēku skatījums vismaz atzina sāpīgo problēmu esamību un noliedza tikai vairākuma spējas tās atrisināt; turpretī otra, radikālākā, attieksme intelektuālu neziņu uzlūko par parādību, ko izraisījusi vai nu kāda ar praktisku pieeju atrisināma tehniska problēma, vai arī par neiroti, kura jāārstē, proti, jāliek tai pazust un, ja iespējams, bez pēdām. Tas kopumā ved pie jauna patiesības un nesavtīgu ideālu jēdziena, kurš diez vai būtu bijis izprotams iepriekšējiem gadsimtiem. Pieņemot to nozīmē uzskatīt, ka ārpus tīri tehniskās jomas (kurā jautāts tiek vienīgi, kādi ir visefektīvākie līdzekļi noteikta praktiskā mērķa sasniegšanai) tādi vārdi kā «paties», «pareizs» vai «brīvs», un jēdzieni, ko tie apzīmē, ir jāformulē no jauna – atbilstoši vienīgajai par vērtīgu atzītājai darbībai, proti, sabiedrības izveidei par teicami strādājošu mašīnu, kas nodrošina vajadzības tiem sabiedrības locekļiem, kuriem atļauts saglabāties. Vārdiem un idejām šādā sabiedrībā jāatspoguļo tādu pilsoņu viedoklis, kuri ir pielāgojušies tā, lai domstarpību starp indivīdiem un katrā indivīdā būtu pēc iespējas mazāk un tie brīvi varētu nodoties savā rīcībā esošo resursu «optimālam» izmantojumam.

Tā patiesi ir Dostojevska utilitārā murga īstenošana. Savos sociālas labklājības meklējumos humanitārie liberāļi, kurus dziļi satricinājusi cietirdība, netaisnība un nemākulība, atklāj, ka vienīgais saprātīgais veids, kā šos jaunumus novērst, ir nevis sagādāt visplašākās iespējas brīvai intelektuālai un emocionālai attīstībai – jo kurš zina, pie kā tas var novest? – bet gan likvidēt motīvus teiksmei pēc šiem bīstamajiem mērķiem, apspiežot jebkādas tendences, kas var izraisīt kritiku, neapmierinātību, kārtībai nepakļautu dzīvesveidu. Es šeit nemēģināšu vēsturiski izsekot, kā tas varēja notikt. Kaut kur šajā stāstā noteikti būtu iekļaujams tas apstāklis, ka tehniskās attīstības un sociālo pārmaiņu tempa un apjoma neatbilstība, kā arī tas apstāklis, ka savstarpēju harmoniju abām šīm norisēm nebija iespējams garantēt – par spīti Ādama Smita optimistiskajām cerībām – un tās nonāca sadursmē arvien biežāk, noveda pie arvien postošākām un šķietami nenovēršamām ekonomiskām krīzēm. Tās pavadīja sociālas, politiskas un morālas klizmas, kuras vispārējie ietvari – uzvedības modeļi, paradumi,

pasaules uzskats, valoda, tas ir, «ideoloģiskā virsbūve», – nespēja izturēt. Rezultātā zuda uzticība pastāvošajai politiskajai praksei un ideāliem un radās izmisīga vēlēšanās dzīvot tādā Visuma telpā, kur varētu būt kaut vai garlaicīgi un vienmuļi, toties vismaz nebūtu jābīstas no šādu nelaimju atkārtošanās. Viens no šī procesa elementiem bija pieaugoša apjauta, ka tādi senatnīgi cīņu saukļi kā «brīvība», «vienlīdzība», «civilizācija» vai «patiesība» ir vairāk vai mazāk bezjēdzīgi, jo to izmantojums pastāvošajā vidē vairs nebija tik skaidrs kā deviņpadsmitajā gadsimtā.

Reizē ar šīs ievirzes attīstību vairumā gadījumu bija saistīta nevēlēšanās to pieņemt. Taču savulaik svētās frāzes netika atmetas. Tās tika izmantotas, atņemot tām sākotnējo vērtību, – lai aizsegtu atšķirīgos un reizēm diametrāli pretējos priekšstatus par jauno morāli, kura pēc vecās vērtību sistēmas kritērijiem šķita gan negodīga, gan brutāla. Vienīgi fašisti nepūlējās tēlot, ka saglabā vecos simbolus, un atšķirībā no politiskajiem konservatīviem un jaunlaiku lielā biznesa mazāk iegrožoto formu pārstāvjiem, kuri pa pusei ciniski, pa pusei cerīgi turējās pie tādiem vārdiem kā brīvība vai demokrātija, fašisti šos apzīmējumus atklāti noliedza ar teatrāla nicinājuma un nonievājuma žestiem, izsmējiģi dēvēdami par novalkātu ideālu skrandām, kuras sen jau sairusas pišļos. Taču, par spīti atšķirīgajai politikai konkrēto simbolu izmantojumā, visiem jaunās politiskās attieksmes variantiem piemīt būtiska līdzība.

Divdesmit pirmā gadsimta pētnieki noteikti saskatīs šīs modeļu līdzības vieglāk, nekā mēs, tajās iesaistītie, spējam to šodien. Viņi tās tikpat viegli un dabiski atšķir no savas nesenās pagātnes – deviņpadsmitā gadsimta *hortus inclusus*, kurā joprojam šķiet dzīvojam daudzi mūsdienu vēsturnieki, žurnālisti un politisku runu autori, – kā mēs atšķiram romantiskā nacionālisma vai naiivā pozitīvisma uzplaukumu no apgaismības despotisma vai patriciešu republiku veidošanās. Taču arī mēs ar šodienas acīm varam saskatīt kaut ko jaunu paši savos laikos. Pat mēs redzam, kā veidojas jaunas iezīmes, kuras kopīgas ļoti atšķirīgām jomām. No vienas puses, mēs varam saskatīt progresējošo un apzināto politikas pakļaušanu sociālām un ekonomiskām interesēm. Visspilgtākie šīs pakļaušanas simptomi ir atklātā pašidentifikācija un apzinātā solidaritāte, cilvēkiem noslāņojoties kapitālistos un strādniekos; tā pārspēj nacionālās un reliģiskās piederības apziņu, kaut gan reti mēdz to vājināt. No otras puses, mēs sastopamies ar pārliecību, ka politiskā brīvība ir nevērtīga bez ekonomiskā spēka, kas ļautu to izmantot, un tai nāk līdzī maskēta vai atklāta pretestība pretējam apgalvojumam, ka ekonomiskās iespējas ir izmantojamas tikai

politiski brīviem cilvēkiem. Tas savukārt ietver bezvārdu piekrišanu apgalvojumam, ka valsts atbildībai par saviem pilsoņiem jāpieaug un tā pieaugs, nevis samazināsies; šo teorēmu šodien par pašsaprotamu pieņem gan speciālisti, gan parastie cilvēki, turklāt Eiropā, šķiet, pieņem to nešaubīgāk nekā Savienotajās Valstīs, taču arī tur to pieņem ar tādu atsaucību, kāda šķita neiespējama vēl tikai pirms trīsdesmit, un jō vairāk pirms piecdesmit, gadiem. Šī ievērojamā pārmaiņa līdz ar neapšaubāmu materiālo progresu un tikpat neapšaubāmu sociālās vienlīdzības attīstību vismazāk liberālajās sabiedrībās iet rokrokā ar kaut ko citu, kas veido medaļas otru pusi, – tiek likvidētas vai, labākajā gadījumā, krasi nosodītas tieksmes brīvi jautāt un radīt: nezaudējot savu dabu, šīs tieksmes nevar palikt tik konformistiskas un likumam pakļāvīgas, kā prasa divdesmitais gadsimts. Pirms simt gadiem Ogists Konts jautāja: ja gluži pamatoti netiek pieprasīta brīvība nepieņemt matemātikas atziņām, kāpēc tāda būtu jāpieļauj vai jāveicina ētikā vai sociālajās zinātnēs? Tiesa, ja galvenais sabiedriskās un individuālās rīcības mērķis ir noteiktu «optimālu» uzvedības (kā arī domu un jūtu) modeļu radīšana indivīdiem un veselām sabiedrībām, tad uz Konta jautājumu ir grūti dot atbildi. Tomēr tieši šīs plašās tiesības, kas ļauj neņemt vērā kārtības un ieraduma spēkus, pat sabiedriski pieņemtos «optimālos» rīcības mērķus, veido tās buržuāziskās kultūras triumfu, kura savu zenītu sasniedza deviņpadsmitajā gadsimtā un kuras norieta sākumu mēs konstatējam tikai tagad.

VI

Jaunā attieksme, kuras pamatā ir centienu un neapmierinātības samazināšanas politika, apkarojot spējas, kuras tos var radīt, protams, ir naidīgi vai vismaz aizdomīgi noskaņota pret nesavtīgu zinātkāri (kurai var būt neapprēķināmas sekas) un visus mākslas veidus, kuri nav acīm redzami noderīgi sabiedrībai, uzskata labākajā gadījumā par sociālas frivolitātes izpausmēm. Šādas nodarbes, ja tās neietver skaidri redzamus draudus, atbilstoši šim viedoklim, ir kaitinoša un tukša izšķiešanās, virspusīga niekošanās, enerģijas tērēšana vai ievirzīšana nepareizā gultnē: tā kā enerģiju vienmēr ir grūti sakopot, to vajadzētu pilnībā un bez mitas veltīt labi noregulēta (dažreiz to sauc par «integrētu») sabiedriskā kopuma izveidei un uzturēšanai. Dabiski, ka ar šādu domāšanas ievirzi tādi apzīmējumi kā patiesība, gods, pienākums vai skaistums tiek pārvērsti tīrajos uzbrukuma

vai aizstāvības ieročos: tos izmanto valsts vai partija savos centienos izveidot sabiedrību, kura būtu nodrošināta pret svešām, ārpus savas tiesās kontroles esošām ietekmēm. Šādu rezultātu iespējams panākt ar stingru cenzūru un izolāciju no pārējās pasaules – no pasaules, kura paliek brīva vismaz tādā nozīmē, ka daudzi tās iedzīvotāji turpina sacīt, ko grib, pārāk neizvēloties vārdus ar visām neparedzamajām un tātad «bīstamajām» sekām, kas no tā izriet; vai arī to iespējams panākt, paplašinot stingras kontroles jomu tiktāl, ka tā aptver visus iespējamus anarhijas avotus, t.i., visu cilvēci. Tikai vienā no šiem abiem veidiem iespējams sasniegt tādu stāvokli, kurā ar cilvēku uzvedību samērā viegli var manipulēt tehniski kvalificēti speciālisti – konfliktu noregulētāji, fiziska un garīga miera veicinātāji, valdošās grupas interesēs nodarbināti ierēdņi un zinātniskie eksperti, psihologi, sociologi, ekonomiskie un sociālie plānotāji utt. Skaidrs, ka tāds intelektuālais klimats nav labvēlīgs spriedumu oriģinalitātei, morālai neatkarībai vai neparastām asredzības spējām. Šādas kārtības galvenā un visaptverošā tendence ir reducēt jebkādas jautājumus uz vairāk vai mazāk nozīmīgām tehniskām problēmām, pirmkārt, uz problēmu, kā izdzīvot, atbrīvoties no neatbilstībām, sasniegt stāvokli, kurā indivīda psiholoģiskās vai ekonomiskās spējas tiek izmantotas maksimālai neapēnotas sociālās apmierinātības radīšanai līdz ar pretestību jebkādiem eksperimentiem ārpus šīs sistēmas ietvariem; šai nolūkā savukārt nepieciešams apspiest visu, kas indivīdā varētu izraisīt šaubas vai pretestību vienam visaptverošam, vis-skaidram, visapmierinošam plānam.

Šī tendence, kura pastāv visās stabilās sabiedrībās – un varbūt visās sabiedrībās pašas par sevi –, jebkādu sāncensīgu ietekmju apspiešanas rezultātā ir ieguvusi sevišķi asu formu, piemēram, Padomju Savienībā. Tur pakļaušana centrālajam plānam un traucējošo spēku iznīcināšana izglītības vai represiju ceļā ir veikta ar tādu ticību burtiskai ideoloģijas iedvešanai – cilvēku spējai un pienākumam pārvērst idejas praksē visā pilnībā, precīzi un nekavējoties, – kāda, šķiet, izcili piemītusi visiem krievu domātājiem neatkarīgi no filozofiskās skolas. Padomju modelis ir skaidrs, vienkāršs un izriet no «zinātniski pierādītām» premisām. Tā īstenošanas uzdevums jāuztic tehniski apmācītiem ticības piekritējiem, kuri uzlūko viņu rīcībā esošos cilvēkus par materiālu, ko var bezgalīgi mīcīt un veidot zinātņu noteiktajās robežās. Staļina atziņa, ka radošie mākslinieki ir «cilvēku dvēseļu inženieri», ļoti precīzi izsaka valdošo garu. Tikpat skaidri pārredzama ir fašistiskā sabiedrība, kurā zinātne aizstāta ar intuīciju vai instinktu un liekulība ar cinismu. Rietumeiropā šī tendence ir izpaudusies

maigākā formā – ar akcenta pārbīdi no nevienprātības politiskajos principos (un no partiju cīņām, kuru pamatā vismaz daļēji bija patiesas viedokļu atšķirības) virzienā uz tīri tehniskām domstarpībām par izmantojamām metodēm – par vislabākajiem veidiem, kā sasniegt to minimālo ekonomiskās un sociālās stabilitātes pakāpi, bez kuras ar pamatprincipiem saistīti argumenti un dzīves mērķi liekas «abstrakti», «akadēmiski» un nesaistīti ar tābrīža steidzamajām vajadzībām. Tas ved pie arvien jūtama Rietumeiropas iedzīvotāju intereses trūkuma par tālejošiem politiskiem jautājumiem – pretstatā dienišķajām ekonomiskajām vai sociālajām problēmām –, kuru palaikam mēdz apraudāt satriektie amerikāņu vai britu komentētāji, maldīgi piedēvēdami šo parādību cinisma uzplaukumam un ideālu zudumam.

Saprotams, ka veco vērtību atmešana un aizstāšana ar jaunām to atlikušajiem piekritējiem var likties bezsirdīga necieņa pret morāli vispār. Ja tā notiek, tie ir nopietni maldi. Jaunās vērtības tiešām nesastop lielu neuzticību, vienalga, vai tas būtu bezsirdības vai vienaldzības dēļ. Gluži pretēji, tām mēdz piekerties ar itin nesaprātīgu ticību un to aklo neiecietību pret skepsi, ko nereti izraisa iekšējs krahs vai bailes, izmisīga cerība, ka vismaz šeit rodams drošs patvērums – varbūt šaurs, tumšs, izolēts, tomēr drošs. Arvien vairāk cilvēku ir gatavi pirkt šo drošības izjūtu pat par visai augstu maksu: ļaujot plašas dzīves jomas kontrolēt ļaudīm, kuri apzināti vai neapzināti darbojas tā, lai sistemātiski sašaurinātu cilvēku aktivitātes diapazonu līdz pārvaldāmiem apmēriem, lai savietotu cilvēkus pēc iespējas vieglāk kombinējamās kopējā modeļa vienībās – savstarpēji maināmās, gandrīz vai rūpnieciski saražotās daļās. Pastāvot tik stiprai vēlmei stabilizēties – ja vajadzīgs, kaut vai viszemākajā līmenī, atrast zem kājām pamatu, no kura nevar nokrist, kurš nevar pievilt vai iegāzt, – visi vecie politiskie principi sāk pagaist, tie šķiet vārgi ticību simboli, kuri vairs neiederas jaunajā realitātē.

Šis process visur nenorit vienādā solī. Šķiet, ka Savienotajās Valstīs acīm redzamu ekonomisko iemeslu dēļ deviņpadsmitais gadsimts ir saglabājies vairāk nekā jebkur citur. Politiskie jautājumi un sadursmes, diskusiju temati un demokrātisko vadoņu idealizētās personības pašlaik atgādina Viktorijas laikmeta Eiropu vairāk nekā jebkas cits Amerikas kontinentā.

Vudro Vilsons bija deviņpadsmitā gadsimta liberālis vārda pilnā un vistiešākajā nozīmē. «Jaunais kurss» un prezidenta Rūzvelta personība savilņoja daudz vairāk tādu politisku kaislību, kas līdzinājās versmīgajām cīņām ap Gledstonu un Loidu Džordžu, vai ap antiklerikālajām valdībām

gadsimtu mijā Francijā, nekā ap jebkādām atbilstošā laika norisēm Eiropā; un šis lielais liberālais pasākums, neapšaubāmi pats konstruktīvais kompromiss starp individuālo brīvību un ekonomisko drošību, kāds pieredzēts mūsu laikos, vairāk atbilst Džona Stjuarta Milla politikājiem un ekonomiskajiem ideāliem viņa pēdējā, humanitāri sociālistiskajā fāzē nekā Eiropas kreisā spārna domai trīsdesmitajos gados. Nesaskaņas attiecībā uz starptautiskām organizācijām – Apvienotajām Nācijām un tās apakšnodalām, kā arī citām pēckara starptautiskajām organizācijām, tāpat kā tās nesaskaņas, kuras pēc 1918.gada virmoja ap Tautu Savienību, ir pilnīgi saprotamas deviņpadsmitā gadsimta politisko ideālu valodā, un tāpēc tās Amerikā piesaistīja daudz vairāk uzmanības un nozīmēja daudz vairāk nekā Eiropā. Kaut arī Savienotās Valstis varbūt bija zaudējušas bijību pret prezidentu Vilsonu, tās turpināja dzīvot raksturīgajā Vilsona laika morāles gaisotnē – labi pazīstamajā viktoriāņu vērtību un melnbaltās morāles pasaulē. 1918. gada notikumi krimta Amerikas sirdsapziņu divdesmit piecus gadus, turpretī Eiropā 1918.–1919.gadu *exalté* atmosfēra drīz vien pagaisa – tas bija īss iluminācijas brīdis, kas atskatoties šķiet vairāk amerikānisks nekā eiropeisks: izcilas, taču mirstošas tradīcijas pēdējā manifestācija Eiropā, apkārtējai pasaulei jau dzīvojot jaunā vidē un to pilnīgi apzinoties, ļoti labi izprotot tās atšķirības no pagātnes un jūtot nepatiku pret šo pagātni. Lūzums nebija piepešs un vispārējs, tas nebija dramatisks *coup de théâtre*. Daudzas astoņpadsmitajā un deviņpadsmitajā gadsimtā sētās sēklas ir sazēlušas un uzziedējušas tikai divdesmitajā gadsimtā: piemēram, politiskā un ētiskā gaisotne, kurā Vācijā, Anglijā vai Francijā uzplauka arodbiedrības, ietver elementus no vecajām, pazīstamajām doktrīnām par cilvēku tiesībām un pienākumiem, kuras – atzītas vai neatzītas – bija kopīgas gandrīz visām grupām un viedokļiem liberālisma, humanitārisma, ekspansionisma simt gados, kuros valdīja miers un tehnikas progress.

Galvenā deviņpadsmitā gadsimta straume, protams, ieplūst un saglabājas tagadnē, it īpaši Amerikā, Skandināvijā un Britu Sadraudzības zemēs; taču tā nav raksturīgākā mūsdienu iezīme. Jo pagātnē notika ideju sadursmes, turpretī mūsu laikmetu drīzāk raksturo nevis viena ideju kopuma cīņa pret citu, bet augošs naidīgums pret idejām vispār. Tā kā idejas tiek uzlūkotas par pārmērīga nemiera avotu, pastāv tendence apspiest konfliktu starp liberāļu prasībām pēc individuālām politiskajām tiesībām un nepāprotamo ekonomisko netaisnību, kāda var rasties, ja šīs prasības tiek apmierinātas (tas ir sociālistu kritikas pamats), abus nogremdējot autoritārā

režīmā, kurš likvidē brīvo joslu – šāda konflikta iespējamo rašanās telpu. Patiesi tipiska parādība mūsu laikiem ir jauns jēdziens par sabiedrību, kuras vērtības ir analizējamas nevis vēlmju vai morālas apziņas izpratnē, kas iedvesmo uzskatu par indivīda vai grupas spraustu un lolotu galamērķi, bet, izejot no kādas faktu hipotēzes vai metafiziskas dogmas par vēsturi, rasi vai nacionālo raksturu, – izpratnē, kurā atbildes uz jautājumiem par labo, pareizo, nepieciešamo, vēlamo, derīgo var tikt «zinātniski» atvasinātas, intuitīvi nojaustas vai izteiktas tādā vai citādā uzvedības veidā. Ir viens un tikai viens virziens jebkuram indivīdu kopumam, kuru turp virza it kā okulti bezpersoniski spēki – tādi kā viņu šķiriskā struktūra vai kolektīvā zemapziņa, vai rasu izcelsme, vai tādas vai citādas tautas vai grupas mitoloģijas «īstās» sociālās vai fiziskās saknes. Šo virzienu var ietekmēt, vienīgi skarot slēpto uzvedības cēloni, un tiem, kuri vēlas to skart, saskaņā ar šo viedokli, pieder ierobežota brīvība noteikt pašiem savu un citu cilvēku virzību nevis ar pastiprinātu racionālu pieeju un atbilstošiem argumentiem, bet gan ar sociālās uzvedības mehānisma augstāku izpratni un prasmi ar to manipulēt.

Šai drūmajā veidā beidzot ir piepildījušies Sensimona pareģojuma vārdi – vārdi, kuri reiz šķita tik drosmīgi un optimistiski: «Cilvēku pārvaldi aizstās lietu administrācija.» Kosmiskie spēki tiek uztverti kā visvareni un nesagraujami. Cerības, bailes, lūgšanas un vēlmes nepalīdz tos likvidēt, taču ekspertu elite tos var līdz zināmai pakāpei virzīt un kontrolēt. Tādu ekspertu uzdevums ir pielāgot cilvēkus šiem spēkiem un izkopt viņos nesatricināmu ticību un nešaubīgu uzticēšanos jaunajai kārtībai, lai tā droši nostiprinātos uz visiem laikiem. Tāpēc tehniskajām disciplīnām, kuras virza dabas spēkus un pielāgo cilvēkus jaunajai kārtībai, jāņem virsroka pār humanitārajām tieksmēm – filozofiju, vēsturi, mākslu. Šīs intereses labākajā gadījumā var tikai papildināt un izgreznot jauno ēku. Turgeņeva naivais materiālists, romāna «Tēvi un dēli» varonis «nihilistiskais» zinātnieks Bazarovs beidzot var justies gandarīts, kā allaž tika paredzējuši Sensimons un viņa prozaiskāk noskaņotais sekotājs Konts, taču pavisam citu iemeslu dēļ, nekā varēja iedomāties pirms simt gadiem. Bazarova ticība balstījās uz apgalvojumu, ka vārdes secēšana ir svarīgāka par dzeju, jo tā ved pie patiesības, bet Puškina dzeja turp neved.

Motīvs, kurš darbojas šodien, ir iznīcinošāks: anatomija ir pārāka par mākslu, jo tā nerada neatkarīgus dzīves mērķus, nerada pārdzīvojumus, kuri darbojas kā neatkarīgi ļaunā vai labā, patiesības vai viltus kritēriji un tāpēc varētu nonākt sadursmē ar to ortodoksiju, kuru esam radījuši kā

vienīgo bastionu sevis pasargāšanai no šaubām, izmisuma un bailēm no nespējas pielāgoties. Būt tādām un tādām emocionālā vai intelektuālā ziņā ir *malaise* paveids. Cīnīties pret to var vienīgi, likvidējot alternatīvas, kuru samēri ir tādā līdzsvarā, lai starp tām būtu iespējama – vai vismaz liktos iespējama – izvēle.

Tā, protams, ir lielinkvizitora pozīcija Dostojevskā «Brāļos Karamazovos»: viņš apgalvoja, ka cilvēki visvairāk baidoties no izvēles brīvības, no iespējas palikt vieniem tumsā un pašiem taustīt savu ceļu; un baznīca, noveldama no viņu pleciem atbildību, ir padarījusi viņus par labprātīgiem, pateicīgiem un laimīgiem vergiem. Lielinkvizitors pārstāvēja gara dzīves dogmatisko organizāciju, Bazarovs – tās teorētisko pretmetu, brīvus zinātnes meklējumus, «kailo» faktu pieņemšanu, skatīšanos acīs patiesībai, lai cik tā brutāla vai satraucoša. Vēstures ironija (kuru Dostojevskis daļēji paredzēja) bija tāda, ka pretmeti noslēdza līgumu, kļuva par sabiedrotajiem un šodien bieži nav atšķirami viens no otra. Buridāna ēzelis, kā mums stāsta, nobeidzies badā, nespēdams izvēlēties starp divām vienlīdz pieejamām siena kaudzēm. Vienīgais glābiņš no šāda likteņa ir akla paklausība un ticība. Nav lielas nozīmes tam, vai šis glābiņš tiek atrasts dogmatiskā reliģiskā ticībā vai dogmatiskā ticībā sociālajām vai dabas zinātnēm: galvenais ir tas, ka bez šādas paklausības un ticības nav ne paļāvības, ne cerību, ne optimistiska, «konstruktīva», «pozitīva» dzīvesveida. Represīvās institūcijās pārtapušu ideju pielūgsmi pirmie atmaskoja Furjē, Feierbahs un Markss, un tas apstākļi, ka viņu sekotāji kļuva par visdedzīgākajiem «priekšmetiskošanas» un «dehumanizācijas» jauno formu aizstāvjiem, patiešām ir vēstures ironija.

VII

Viens no šīs tendences savdabīgākajiem un satraucošākajiem simptomiem saskatāms Rietumu lielo filantropisko apvienību politikā. Šo institūciju kritika, kuru ļoti bieži pauž gan Eiropas, gan Amerikas komentētāji, balstās uz to, ka šādu apvienību mērķi esot pārāk rupji un utilitāri: tās atbalstot nevis tieksmi pēc patiesības vai radošas aktivitātes (piemēram, būtisku pētniecību vai māksliniecisku darbību), bet veltījot spēkus visviešākajai un tūlītējai cilvēku dzīves uzlabošanai primitīvi materiālā izpratnē – fiziskajai labklājībai, īslaicīgai sociālu un ekonomisku problēmu risināšanai, profilaksei pret politiski «nevēlamiem» uzskatiem un tā tālāk.

Tomēr man šķiet, ka apvainojumi balstās uz pārpratumu. Esmu pārliecināts, ka šādās aktivitātēs iesaistīto, daudzīnāto un devīgo organizāciju pūlīņi patiešām balstās uz patiesu un nesavtīgu vēlēšanos kalpot cilvēces cildenākajām interesēm, nevis tikai materiālajām vajadzībām. Taču šīs intereses gandrīz visas tiek uztvertas tīri terapeitiskā izpratnē: sasprindzinājums (atsevišķā individuā, starp indivīdiem, starp grupām vai tautām), kurš jāatslābina, ievainojumi, sadursmes, uzmācīgas idejas, «fobijas» un bailes, dažāda veida fiziskas un psihiski fiziskas novirzes, kuru ārstēšanai vajadzīgi speciāli dziednieki – ārsti, ekonomisti, sociāli darbinieki, diagnosticētāji, inženieri vai citu speciālistu komandas, kas var palīdzēt sasirgušajiem un apmulsušajiem, – visdažādākie individuālie un kolektīvie praktiskās gudrības avoti. Ciktāl šādas ar pielietojamām zinātnēm ārstējamas ciešanas tiešām pastāv, – īstas fiziskas un garīgas slimības, trūkums, sociālā un ekonomiskā nevienlīdzība, netīrība, posts, apspiestība, ko cilvēki un nauda, eksperti un iekārta, var ārstēt vai remdināt, – tiktāl šāda politika, protams, ir patiesi labdarīga, un tās organizētais atbalsts ir liela morālā palīdzība attiecīgajam laikam un zemei. Taču šīs medaļas otra puse ir tendence, no kuras grūti izvairīties, bet kura slēpj sevī nopietnas briesmas, – asimilēt visas cilvēku primārās vajadzības ar tām, kurām šādas metodes ir piemērotas; reducēt visus jautājumus un centienus uz kaut ko līdzīgu izmežģījuma, kuru speciālists var ievilkt atpakaļ vietā. Daži tic piespiešanai, citi dod priekšroku maigākām metodēm, taču kopējais viedoklis par cilvēku vajadzībām kā par cietumnieku, labošanas iestāžu, skolu vai slimnīcu iemītnieku vajadzībām ir drūms, nedibināts un galēji pazemojošs; tas pašos pamatos noliedz visu cilvēku vai lielākās cilvēces daļas racionālo un produktīvo dabu. Pretestība šim uzskatam – vienalga, vai tā izpaustos kā uzbrukumi amerikāņu «materialismam» (ja tas radies no nevēlotas, pat naivas un nereti primitīvas altruistiskā ideālisma formas), vai arī komunistu vai nacionālistu fanātismam (ja tā būtība ir, kā visbiežāk vērojams, pārprasta un pārlieku pragmatiska tieksme pēc cilvēku emancipācijas), – sakņojas neskaidrā apjautā, ka abas šīs tendences, par spīti to kopīgajam pamatam, ir naidīgas cilvēku kā radošu un pašvirzītu būtņu attīstībai. Ja cilvēki patiešām ir tādas būtnes, tad pat šī tendence, lai cik visaptveroša tā pašlaik liktos, galu galā nekļūs liktenīga cilvēces progresam. Šis riņķveida arguments, kurš būtībā raksturīgs visiem kritiskajiem racionālistiem – gan Marksam (vismaz viņa jaunības periodā) un Freidam, gan Spinozam un Kantam, gan Millam un Tokvilam –, ja tas ir pamatots, dod iemeslu piesardzīgam un ļoti atturīgam optimismam par cilvēku dzimuma morālo un intelektuālo nākotni.

VIII

Te varētu sacīt, ka manis aprakstītā situācija nebūt nav jauna. Vai tad ar kaut ko līdzīgu nav nodarbojušies ikviena autoritāra institūcija, ikviena iracionālistu kustība – proti, ar šaubu mākslīgu kļiedēšanu, ar centieniem vai nu diskreditēt neērtus jautājumus, vai arī iemācīt cilvēkus tos neuzdot? Vai tā nav bijusi lielo, organizēto baznīcu prakse, patiesībā ikvienas institūcijas prakse no veselas valsts līdzniecīgai sektai? Vai tāda nav saprāta ienaidnieku attieksme no senajiem mistēriju kultiem līdz romantisma, anarhistiskā nihilisma, sirreālisma, neorientālistu kultiem pēdējos simt piecdesmit gados? Kāpēc vajadzētu īpaši apvainot mūsu laikmetu šādas tendences kultivēšanā, ja šī pati tendence veidoja galveno tēmu sociālajās doktrīnās, kuras sniedzas pagātnē līdz pat Platonam un izpaužas gan asasinu sektās, gan daudzās austrumu filozofijās un misticismā?

Tomēr pastāv divas lielas atšķirības, kas nodala mūsu laikmeta politiskās iezīmes no to sākotnēm agrākajos laikos. Pirmkārt, agrāko laikposmu reakcionāri vai romantiķi, kaut arī daudz sludināja institūciju varas vispārāko gudrību vai izteiktā vārda pārākumu pār individuālo saprātu, pat savos spilgtākajos neprāta brīžos necentās mazināt atbildamo jautājumu svarīgumu. Gluži pretēji: viņi apgalvoja, ka iegūt pareizo atbildi ir tik ļoti svarīgi, ka vienīgi svētās institūcijas, iedvesmas pārņemti vadoņi, mistiskas revolūcijas vai dievišķa vara spēj piedāvāt pietiekami dziļu un visaptverošu risinājumu. Nav šaubu, ka ikvienas pastāvošās sociālās sistēmas pamatā ir noteikta jautājumu svarīguma kārtība – hierarhija, kuras autoritāte pati par sevi nav pakļaujama nekādiem jautājumiem. Turklāt dažu piedāvāto atbilžu miglainība ikvienā laikmetā ir slēpusi to patiesības trūkumu vai neatbilstību jautājumiem, kurus tām paredzēts risināt. Un iespējams, ka tradicionāli bijis vajadzīgs daudz liekulības, lai nodrošinātu to panākumus. Bet liekulība ievērojami atšķiras no cinisma vai akluma. Pat domu cenzori un patiesības ienaidnieki jutās spiesti ar formālu godbijību atzīt, ka ļoti svarīgi ir iegūt pareizās atbildes uz lielajiem problēmu jautājumiem ar vislabākajiem paņēmieniem, kādi pieejami. Ja viņu praktiskā rīcība runāja tam pretī, tad vismaz pastāvēja kaut kas, kam runāt pretī: nodevēji un ķecerī bieži palīdz saglabāt atmiņas par ticību, kuru tiecas nodot, un pat šīs ticības autoritāti.

Otra atšķirība slēpjas tai apstākļi, ka pagātnē šādi centieni aizmiglot risināmo jautājumu dabu visbiežāk asociējās ar atzītiem saprāta un indivi-

duālās brīvības ienaidniekiem. Spēku samēri ir bijuši skaidri vismaz kopš renesanses laikiem; progress un reakcija, lai cik bieži šie vārdi daudzinauti nevieta, tomēr nebija tukši jēdzieni. Vienā pusē stāvēja varas un aklas ticības atbalstītāji, kuri ar aizdomām vai pat atklātu pretestību izturējās pret neierobežotiem patiesības meklējumiem vai centieniem pēc individuālu ideālu brīvas īstenošanas. Otrā pusē, par spīti savstarpējām atšķirībām, bija tie brīvas taujāšanas un pašizpaušmes atbalstītāji, kuri par saviem praviešiem uzlūkoja Voltēru un Lesingu, Millu un Darvinu, un pat Ibsenu. Viņu kopējā īpašība – iespējams, vienīgā kopējā īpašība – bija zināma uzticības deva renesanses ideāliem un naidis pret visu, kas pamatoti vai nepamatoti tika saistīts ar viduslaikiem – tumsību, apspiestību, visu neortodoksālo izpaušmju aplāpēšanu, vērsanos pret miesu un pret jautrību, pret domas un izteiksmes brīvību un pret dabiskā skaistuma mīlestību. Protams, bija daudzi, kurus nevar tik vienkāršoti un primitīvi piepulcēt kādai noteiktai kategorijai, taču līdz pat mūsu dienām robežas bija iezīmētas pietiekami spilgti, lai to cilvēku pozīcija, kuri visjūtāmāk ietekmēja savu laiku, būtu nepārprotama. Uzticība zinātniskiem principiem apvienojumā ar «obskurantistu» sociālās teorijas principiem šķita pilnīgi neiedomājama. Šodien tendence likt ietvarus, ierobežot un norobežot, noteikt diapazonu tam, ko drīkst un ko nedrīkst jautāt, kam drīkst un kam nedrīkst ticēt, vairs nav veco «reakcionāru» raksturīga iezīme. Gluži otrādi: deviņpadsmitā gadsimta radikāļu, racionālistu, «progresīvo domātāju» mantiniekos tā izpaužas tikpat spēcīgi kā viņu ienaidnieku pēctečos. Notiek ne vien zinātnes vajāšana, bet zinātnes vajāšana ar pašas zinātnes palīdzību vai vismaz tās vārdā, un šādu murgu diez vai spēja paredzēt pat drūmākie Kasandras tipa pravieši kā vienā, tā otrā nometnē.

Mums bieži tiek sacīts, ka šis esot cinisma un izmisuma laikmets, grūstošu vērtību, Rietumu civilizācijas dibināto standartu un mērauklu sairuma laikmets. Taču tā nav patiesība, un tas neizklausās pat ticami. Pasaule šobrīd nepavisam neatgādina neizturīgu irstošas kārtības audumu: to ir iekaluši un savažojuši stingri likumi un kodeksi un kaismīgas, iracionālas reliģijas. Tā nepavisam neizrāda iecietību, kādu mēdz radīt ciniska nevērība pret senajām sankcijām: visu neortodoksālo tā uzlūko par vislielāko draudu.

Gan Rietumu, gan Austrumu pasaulē šis drauds šķiet lielāks nekā jebkad agrāk. Šodien daudz enerģiskāk nekā vakar tiek daudzinauta vienprātība, daudz stingrāk tiek pārbaudīta uzticība, skeptiķi, liberāļi, indivīdi ar tieksmi pēc privātās dzīves un ar saviem iekšējiem uzvedības standar-

tiem – ja viņi nepūlas identificēt sevi ar kādu organizētu kustību –, izraisa bailes un izsmieklu abās nometnēs un kļūst par izsmiekla un vajāšanas objektiem, kurus atstumj un nicina visas mūsdienu lielajos ideoloģiskajos karos iesaistītās partijas. Un, kaut gan tajās sabiedrībās, kuras tradicionāli izrāda pretestību galējībām – piemēram, Lielbritānijā, Dānijā vai Šveicē, – šī tendence izpaužas mazāk asi, vispārējā modeli tam nav lielas nozīmes. Lai šodienas pasaulē indivīds sasniegtu vispārārtzītu politisku, ekonomisku vai intelektuālu statusu, viņam muļķība vai nekrietnība tiek piedota daudz vieglāk nekā neprasme vai nevēlēšanās saplūst ar kādu akceptētu partiju vai attieksmi. Agrākajos periodos, kad cilvēka dzīvi pārvaldīja vairāk nekā viena autoritatīva vara, cilvēks varēja izbēgt no valsts spiediena, meklējot patvērumu opozīcijas cietoksnī – organizētas baznīcas vai disidentiskas feodālas organizācijas nometnē. Pats konflikts starp pastāvošajām varām radīja nevienam nepiederošu teritoriju – šauru un mainīgu, tomēr vienmēr pastāvošu telpu, kurā joprojām varēja dzīvot nedrošu privāto dzīvi, jo neviena nometne neuzdrošinājās iet pārāk tālu, baidīdamās par daudz stiprināt pretējo pusi. Šodien pat vislabāko nodomu radītā un virzītā paternālistu valstī jau paši tās tikumi – patiesa vēlme novērst postu, slimības un nevienlīdzību, iespiesties ikvienā aizmirstā dzīves kaktiņā un spraugā, kurā var būt vajadzīgs tās taisnīgums un atbalsts, – un tās panākumi šajā labdarīgajā rīcībā ir sašaurinājuši jomu, kurā indivīds var spert kļūmīgus soļus, un iegrožojuši viņa brīvību, gādājot (ļoti patiesi gādājot) par viņa labklājību, veselu psihi, veselību, drošību, brīvību no trūkuma un bailēm. Viņa izvēles joma ir sarukusi nevis kāda pretēja principa dēļ – kā tas bija viduslaikos vai nacionālo kustību uzplaukuma periodā –, bet tādēļ, lai radītu situāciju, kurā ir likvidēta pat pretēju principu iespēja, jo tie var neierobežoti radīt psiholoģisku stresu, bīstamību un iznīcinošas sadursmes – par labu vienkāršākai un labāk regulētai dzīvei, veselīgi uzticoties prasmīgi noregulētai kārtībai, kuru netraucē mokoši morāles konflikti.

Tomēr šīs norises nenotiek gluži par velti: sociālā un ekonomiskā situācija, kurā esam nonākuši, nespēja līdzsvarot tehniskā progresa sekas ar politiskās un ekonomiskās organizācijas spēkiem, kas mantoti no agrāka laikposma, patiešām prasa kādus sociālas kontroles pasākumus, lai pasargātu no haosa un posta, kas cilvēcisko spēju attīstībai var būt ne mazāk liktenīgi kā akla pakļaušanās un vienprātība. Nebūtu ne realistiiski, ne morāli pieņemami atstāt savus sociālos ieguvumus un kaut īsu brīdi apsvērt iespēju atgriezties seno laiku netaisnībā, nevienlīdzībā un bezcerīgajā postā. Tehniskās meistarības progress plānošanu dara racionālu un

pat nepieciešamu, un rūpes par konkrētas plānotas sabiedrības panākumiem gluži dabiski vedina plānotājus norobežoties no bīstamiem spēkiem (jo tie ir neapprēķināmi), kuri varētu šos plānus graut. Un tas ir spēcīgs stimuls «autarķijai» un «sociālismam vienā zemē», vienalga, vai to uzspiestu konservatīvie, «Jaunā kursa» sekotāji, izolacionisti, sociāldemokrāti vai pat imperiālisti. Un tas savukārt rada mākslīgas barjeras un arvien vairāk ierobežo pašu plānotāju resursus. Galējos gadījumos šī politika ved pie neapmierināto represijām un nemitīgas disciplīnas pastiprināšanas, līdz tā izsūc arvien vairāk un vairāk laika un izdomas no tiem, kuri sākotnēji uztvēra šīs aktivitātes tikai kā minimālas iedarbības līdzekli. Pēc kāda laika tas kļūst par atbaidošu pašmērķi, izraisa apburto loku: represijas nepieciešamas, lai saglabātos, un saglabāšanās galvenais mērķis ir represijas. Tādējādi zāles kļūst ļaunākas par slimību un iegūst to ortodoksiju formu, kuras balstās uz vienkāršotu, puritānisku ticību: šīs ticības nēsātāji ir indivīdi, kuri nekad nav pazinuši vai ir aizmirsuši tādu parādību kā *douceur de vivre*, brīva pašizpaušme, bezgalīga cilvēku un to attiecību dažādība, kuru grūti paciest, bet no kuras vēl grūtāk atteikties.

Šī dilemma ir loģiski neatrisināma: mēs nevaram upurēt nedz brīvību, nedz organizāciju, kas nepieciešama tās aizsardzībai vai minimālam labklājības līmenim. Tāpēc izeja jāmeklē kādā loģiski nesakārtotā, elastīgā un pat nedefinējamā kompromisā. Katrai situācijai vajadzīga sava konkrētā taktika, jo no greizā cilvēces koka, runājot Kanta vārdiem, nekas taisns vēl nav pagatavots. Laikmetam vajadzīgs nevis (kā mums bieži apgalvo) vairāk ticības vai stiprāka vadība, vai zinātniskāks organizējums. Drīzāk ir otrādi – tam vajadzīgs mazāk fanātiskas dedzības, vairāk gaišas skepses, lielāka iecietība pret savdabībām, biežāki *ad hoc* pasākumi, lai sasniegtu mērķus saredzamā nākotnē, vairāk telpas to indivīdu un minoritāšu personiskajiem mērķiem, kuru gaume un ticība negūst atsaucību (nav svarīgi, dibinātu vai nedibinātu iemeslu dēļ) majoritātes vidū. Vajadzīgs mazāk mehānisks, mazāk fanātisks principu pielietojums, lai cik racionāli vai pareizi tie būtu, piesardzīgāks un ne tik augstprātīgi pašpārliecināts plaši pieņemto, zinātniski pārbaudīto vispārējo risinājumu pielietojums nepārbaudītos, individuālos gadījumos. Taleirāna nelietīgais «*surtout pas trop de zèle*» var būt humānāks nekā krietnā Robespjēra prasība pēc vienādības un dziedinošās bremzes cilvēku dzīves pārmērīgai kontrolei sociālās plānošanas un tehnoloģijas laikmetā. Mums jāpakļaujas autoritātēm nevis tāpēc, ka tās ir nemaldīgas, bet pilnīgi un neslēpti utilitāru iemeslu dēļ, uzskatot to par nepieciešamu līdzekli. Tā kā nav garantijas pret kļūdām,

neviena rīcība nav pēdējā un galīgā. Tāpēc elastība un iecietība pret minimālu neprasmi, pat zināma iecietība pret dīku runu, dīku ziņkārī, bezmērķīgiem, patvaļīgiem centieniem – pret «acīmredzamu izšķērdēšanos» – var izraisīt vairāk brīvu, individuālu variāciju (par kurām individuālam gala rezultātā jāuzņemas pilna atbildība) un būs vērtīgāka nekā visrūpīgāk un smalkāk veidotais modelis, kurš uzspiests no augšas. Vispirms jāapzinās: tās problēmas, kuras tā vai cita izglītības metode, zinātniskā sistēma, reliģiskā vai sabiedriskā organizācija noteikti atrisinās, nebūt nav *eo facto* vienīgie un galvenie cilvēku dzīves jautājumi. Netaisnība, nabadzība, verdzība, tumsonība – šīs parādības iespējams novērst reformu vai revolūcijas ceļā. Bet cilvēki nedzīvo tikai tāpēc, lai cīnītos ar ļaunumu. Viņi dzīvo ar pozitīviem mērķiem – individuāliem un kolektīviem, dažādiem un daudzveidīgiem mērķiem, kuri reti ir paredzami iepriekš un dažkārt ir savstarpēji nesavienojami. Tieši dedzīga nodošanās šādiem nesamērojamiem, nesalīdzināmiem galamērķiem bez drošas garantijas par to nemainīgumu vai mainīgumu, – aizrautīgi individuāli vai kolektīvi centieni pēc šādiem mērķiem, neplānoti centieni, kuriem bieži trūkst atbilstoša tehniskā nodrošinājuma un ar kuriem visbiežāk nesaistās apzinātas cerības uz panākumiem, nemaz nerunājot par oficiāla vērtētāja publisku atzinību, – rada lieliskākos brīžus indivīdu un tautu dzīvē.

VĒSTURISKĀ NEIZBĒGAMĪBA

«...šie plašie bezpersoniskie spēki...»

T.S.Eljots¹

I

Pirms gadiem desmit, tolaik² kad Vācija bija okupējusi Ziemeļitāliju, Bernards Berensons savā patvēruma vietā pierakstīja savas domas par to, ko nosauca par «Gadījuma ieskatu vēsturē»: «Tās mani aizveda,» rakstīja autors, «tālu no doktrīnas, kuru biju uzsūcis jaunībā, – par notikumu neizbēgamību un par to, ka Molohs mūs joprojām rij arī šodien, par «vēsturisko neizbēgamību». Es arvien mazāk ticu šīm, maīgi izsakoties, apšaubāmajām un nenoliedzami kaitīgajām dogmām, kuras tiecas piespiest mūs uztvert visu notiekošo kā kaut ko nenovēršamu, kaut ko tādu, kam būtu muļķīgi pretoties.»³ Šos izcilā kritiķa vārdus sevišķi vērts atcerēties laikā, kad vēsturnieku vai vismaz vēstures filozofu vidū vērojama tendence atgriezties pie senā uzskata, ka viss, kas notiek, ir («objektīvā skatījumā») vislabākais; ka izskaidrot nozīmē («ļaunākajā gadījumā») attaisnot; ka visu zināt nozīmē visu piedot, – labskanīgi maldi (kuri tiek žēlsirdīgi dēvēti par puspatiesībām), kuri noveduši pie šīs pozīcijas aizbildināšanas un pat neskaidribu vairošanas grandiozā mērogā.

Tieši par šo tematu es vēlos runāt; taču vispirms man jāizsaka pateicība šīs lieliskās iestādes⁴ direktoram un viņa kolēģiem par man parādīto godu – uzaicinājumu lasīt šo lekciju, kura ir pirmā no Ogista Konta piemiņas lekcijām. Jo Konts patiesi ir piemiņas un cildinājuma cienīgs. Savā laikā

¹ *Notes Towards the Definition of Culture*, London, 1948, 88. lpp.

² Tas rakstīts 1953. gadā.

³ *Bernard Berenson, Rumour and Reflection: 1941:1944*, London, 1952, 116. lpp. (piezīme datēta 1943. gada 11. janvārī).

⁴ Londonas Ekonomikas un politiskās zinātnes skola.

viņš bija ļoti slavens domātājs, un, ja viņa darbi šodien tiek pieminēti reti – vismaz šajā zemē –, daļējs iemesls tam ir fakts, ka viņš savu darbu ir veicis pārāk labi. Jo Konta uzskati ir ietekmējuši mūsu domāšanas kategorijas dziļāk, nekā parasti pieņemts domāt. Mūsu viedoklis par dabaszinātnēm, par kultūras evolūcijas materiālo pamatu, par visu to, ko saucam par progresīvu, racionālu, uz apgaismību vai Rietumiem attiecināmu; mūsu viedoklis par institūciju, publiskā simbolisma un ceremoniju saistību ar indivīda un sabiedrības emocionālo dzīvi un, galu galā, mūsu viedoklis par pašu vēsturi krietni vien veidojies viņa mācības un ietekmes rezultātā. Viņa groteskais pedantisms, daudzu sacerējumu garlaicīgā vienmuļība, viņa iedomība, ekscentriskums, svinīgā nopietnība, viņa privātās dzīves patoss, viņa dogmatisms, viņa autoritārisms, viņa filozofiskie maldi un viss, kas viņa raksturā un rakstos ir ekscentrisks un utopisks, nedrīkst padarīt mūs aklus pret viņa nopelniem. Socioloģijas pamatlicējs nekādā ziņā nav tā komiskā persona, par kādu viņš nereti tiek padarīts. Dabaszinātņu lomu un to prestiža patiesos iemeslus viņš izprata labāk nekā vairums pārējo tā laika domātāju. Viņš neredzēja dziļumu vienkārši tumsā; viņš prasīja liecības; viņš atmaskoja viltojumus; viņš nosodīja intelektuālu impresionismu; viņš cīnījās pret daudzām metafiziskām un teoloģiskām mitoloģijām, no kurām dažas, iespējams, joprojām dzīvotu starp mums, ja viņš nebūtu devis tām triecienu; viņš sagādāja ieročus cīņai pret saprāta ienaidniekiem, kuri nebūt nav izmiruši arī šodien. Un, pats svarīgākais, viņš izprata galveno visas filozofijas jautājumu – atšķirību starp vārdiem (vai domām) par vārdiem un vārdiem (vai domām) par lietām, un tādējādi palīdzēja likt pamatus tam, kas ir pats labākais un apgaismojošākais mūsdienu empīriskā; un, protams, viņš deva lielu ieguldījumu vēsturiskajā domāšanā. Viņš ticēja zinātnisko, tas ir, naturālistisko skaidrojumu kanoņiem visās jomās: viņš neredzēja iemeslu, kāpēc tie nebūtu pielietojami tiklab cilvēku, kā lietu savstarpējo sakarību pētīšanā.

Šī doktrīna nebija oriģināla, un Konta laikā tā jau sāka itin kā novecot; Viko sacerējumi bija atklāti no jauna; Herders bija pārveidojis nācijas, sabiedrības un kultūras jēdzienus; Ranke un Mišlē ieviesa pārmaiņas gan mākslā, gan vēstures zinātnē. Priekšstats, ka cilvēces vēsturi varētu pārvērst dabaszinātnē, ierindojot cilvēkus tādā kā sociālās zooloģijas kategorijā, analogiski bišu vai bebru izpētei, ko tik kaismīgi tika sludinājis, pareģojis Kondorsē, – šis vienkāršotais biheiviorisms bija izraisījis pretreakciju. Tas tika uzlūkots kā faktu izkropļojums, tiešas pieredzes dotu liecību noliegums, tīša vēršanās pret to, ko mēs zinām par sevi, saviem motīviem,

nolūkiem un izvēli – kā virziens, kurš tiek pieņemts tāpēc, lai par katru cenu ieviestu vienotu metodi visos zināšanu veidos. Konts neatkātoja Lametri vai Bīhnera tipa grēkus. Viņš neteica, ka vēsture ir fizikas paveids un ka to var reducēt līdz tādām statusam; bet viņa socioloģijas koncepcija bija vērsta šādā virzienā – tā tiecās pēc vienas pilnīgas un visaptverošas zinātnisko atziņu piramīdas, pēc vienotas metodes, vienas racionālu, «zinātnisku» vērtību skalas. Šī naivā tieksme pēc vienotības un simetrijas uz pieredzes rēķina joprojām valda mūsu vidū.

II

Tiem, kuri jūt lielu bijību un apbrīnu pret dabaszinātņu panākumiem klasificēšanā, sakarību noteikšanā un, pats galvenais, prognozēšanā, gluži dabiski, šķiet pievilcīga doma, ka vēsturisko notikumu gaitā iespējams atklāt lielus sistemātiskuma modeļus. Viņi konsekventi cenšas paplašināt vēsturiskās zināšanas, lai aizpildītu pagātnes tukšos laukumus (un pie viena lai aizpildītu bezgalīgo nākotnes laukumu) ar «zinātnisku» metodi: apbruņojušies ar metafizisku vai empīrisku sistēmu, viņi uzsāk ceļu no tādām noteiktu vai gandrīz noteiktu faktisko zināšanu jomām, kuras sakās pārzinām. Un nav šaubu, ka gan vēsturē, gan citās jomās daudz ir paveikts un vēl daudz tiks paveikts, pārnesot spriedumus un argumentus no zināmā uz nezināmo un no maz zināmā uz vēl mazāk zināmo.¹ Bet, lai kāda būtu modeļu vai vienotu sistēmu uztveres vērtība konkrētu pagātnes vai nākotnes hipotēžu stimulēšanā vai apstiprināšanā, tai ir bijusi,

¹ Es šeit nevēlos iedziļināties jautājumā par to, kādas ir šīs norises, – piemēram, kas domāts, runājot par vēsturi kā par zinātņi, vai vēsturiskā atklājuma metodes ir induktīvas vai «deduktīvi hipotētiskas», vai analogas, un līdz kādai pakāpei tās ir līdzīgas, vai tām jābūt līdzīgām dabaszinātņu metodēm, un kurām no šīm metodēm un kurās dabaszinātnēs; jo skaidrs, ka pastāv daudz lielāka metožu un norišu daudzveidība nekā parasti atrodams grāmatās par loģiku vai zinātniskām metodēm. Iespējams, ka vēsturiskās izpētes metodes vismaz dažos aspektos ir unikālas un dažas no tām vairāk atšķiras no dabaszinātņu metodēm nekā līdzinās tām, turpretī citas atgādina noteiktus zinātniskos paņēmienus, it sevišķi tad, ja tās ir tuvas tādām palīgozarēm kā arheoloģija, paleogrāfija vai fiziskā antropoloģija. Tās var būt arī atkarīgas no konkrētā vēsturisko pētījumu veida un var nebūt vienādas demogrāfijā un vēsturē, politiskajā vēsturē un mākslas vēsturē, tehnoloģijas vēsturē un reliģijas vēsturē. Dažādu humanitāru pētījumu «loģika» ir nepietiekami izpētīta, un ļoti nepieciešami būtu pārlicieņoši pārskati par tās daudzveidību ar atbilstoši konkrētiem piemēriem no faktiskās prakses.

joprojām ir un arvien lielāka kļūst cita, apšaubāmāka loma mūsu laikmeta vispārējā viedokļa noteikšanā. Tā ir ietekmējusi ne tikai cilvēku raksturu un rīcības novērošanas un aprakstīšanas veidus, bet arī morālo, politisko un reliģisko attieksmi pret to. Jo starp jautājumiem, kuri neizbēgami rodas, spriežot, kā cilvēki darbojas un dzīvo un kāpēc tā un ne citādi, ir arī jautājumi par cilvēka rīcības motīviem un atbildību.

Aprakstīt cilvēku uzvedību, apejot tādus aspektus kā indivīdu raksturi, mērķi un motīvi, vienmēr bijis samāksloti un pārlieku askētiski. Un, apcerot tos, tiek automātiski vērtēts ne tikai tas, kādā veidā vai pakāpē tādi vai citādi motīvi vai raksturi ietekmē notiekošo, bet arī šo motīvu vai raksturu morālā vai politiskā kvalitāte atbilstoši tai vērtību skalai, kādu savās domās vai rīcībā apzināti vai pusapzināti pieņēmis vērtētājs. Kā izveidojusies tā vai cita situācija, kas vai kurš bijis vai ir (vai būs, vai varētu būt) atbildīgs par karu, revolūciju, ekonomisko sabrukumu, mākslas un literatūras renesansi, atklājumu vai izgudrojumu, vai garīgu transformāciju, kas maina cilvēku dzīves? Tagad ir jau labi zināms, ka pastāv personiskas un bezpersoniskas vēstures teorijas. No vienas puses, ir teorijas, pēc kurām veselu tautu vai sabiedrību dzīves ir izšķiroši ietekmējuši izcili indivīdi¹, un tām līdzās pastāv doktrīnas, saskaņā ar kurām viss notiekošais ir nevis konkretizējamu indivīdu, bet gan daudzu nekonkretizējamu cilvēku vēlmju un centienu rezultāts, ar piebildi, ka šīs kolektīvās vēlmes un mērķus nenosaka vienīgi vai pat galvenokārt bezpersoniski faktori, un tāpēc tie nav pilnībā vai pat ievērojamā pakāpē atvasināmi tikai no zināšanām par dabas spēkiem – tādiem kā vide, klimats, fiziski, fizioloģiski vai psiholoģiski procesi. Kā viena, tā otra viedokļa gadījumā vēsturnieku ziņā paliek izpēte, kurš ko gribējis, kad, kur, kādā veidā; cik cilvēku vairījušies no tāda un tāda mērķa un cik cilvēku pēc tā tiekušies, un ar kādu dedzību to darījuši; kādos apstākļos kuras vēlmes vai bailes izrādījušās iedarbīgas, līdz kādai pakāpei tās bijušas iedarbīgas un kādas tam bijušas sekas.

Pretstatā šim indivīdu mērķu un raksturu izteiksmē paustajam interpretācijas veidam pastāv viedokļu kopums (kuram dabaszinātņu progress

¹ Patiesībā jau pats izcilo cilvēku jēdziens, lai cik rūpīgi un niansēti tas būtu izveidots, ietver šādu pārliecību: šis jēdziens pat savā vispieticīgākajā formā būtu tukšs, ja tas neietvertu domu, ka dažiem cilvēkiem vēstures gaitā ir lielāka loma nekā citiem. Izcilības jēdziens atšķirībā no krietnuma, ļaunuma, talantīguma vai skaistuma jēdzieniem nenozīmē tikai indivīda raksturojumu vairāk vai mazāk privātā kontekstā; savā tradicionālajā lietojumā tas ir tieši saistīts ar sociālo efektivitāti, ar indivīdu spēju radikāli mainīt stāvokli plašā mērogā.

piešķīris lielu un arvien pieaugošu nozīmīgumu), saskaņā ar kuru visi skaidrojumi cilvēcisku nodomu līmenī radušies no iedomības un stūrgalvīgas neziņas sajaukuma. Šie viedokļi balstās uz pieņēmumu, ka ticība motīvu svarīgumam ir maldīga; ka cilvēku uzvedību patiesībā nosaka cēloņi, kuri ir lielākoties ārpus individu kontroles, piemēram, fizikāli faktori, vide vai paražas, vai kādas lielākas vienības – rases, tautas, šķiras, bioloģiskas sugas – «dabiskais» pieaugums, vai (atbilstoši dažu autoru domām) kāda esamība, kas definējama vēl atuvēnāk, – «garīgs organisms», reliģija, civilizācija, Hēgeļa (vai Budas) pasaules gars; esamības, kuru izaugsme vai izpausmes uz zemes ir vai nu empīriskas, vai metafiziskas izpētes objekts – atkarībā no konkrēto domātāju pasaules uzskata.

Tie, kuri tiecas šādi bezpersoniski interpretēt vēsturiskās pārmaiņas, – vai nu tāpēc, ka šādam viedoklim, pēc viņu domām, ir lielāka zinātniskā vērtība (tas ir, šāds viedoklis dod viņiem iespēju sekmīgāk vai precīzāk paredzēt nākotni vai atskatīties pagātnē), vai tāpēc, ka tas, pēc viņu domām, ietver kādu būtisku ieskatu Visuma dabā, var ieņemt tikai tādu nostāju, kādu šis viedoklis prasa: uzvelt galējo atbildību par visu notiekošo tādu bezpersonisku, «transpersonisku», «pārpersonisku» esamību vai «spēku» darbībai vai uzvedībai, kuru evolūcija tiek identificēta ar cilvēces vēsturi. Ir tiesa, ka piesardzīgākie un skaidrākie prāti šādu teorētiku vidū cenšas atbilst empīriski noskaņotu kritiķu prasībām, zemsvīturu piezīmēs vai atkāpēs piebilzdami: lai kāda esot viņu terminoloģija, nekādā ziņā nevajagot iedomāties, ka viņi tic tādu «radījumam» esamībai kā civilizācija, rase vai tautas gars burtiskā nozīmē, it kā tās mājotu blakus indivīdiem, kuri tās veido; viņi sakās pilnīgi saprotam, ka visas institūcijas «gala analizē» sastāv no individuāliem vīriešiem un sievietēm un nav personības pašas par sevi, bet tikai ērti līdzekļi – idealizēti modeļi, tipi, etiķetes vai metaforas; dažādi veidi, kā klasificēt, grupēt, skaidrot vai paredzēt individuālu cilvēku īpašības vai uzvedību viņu vissvarīgāko (tas ir, vēsturiski iedarbīgāko) empīrisko raksturiezīmju izteiksmē. Tomēr šie protesti pārlieku bieži ir tukši uzticības apliecinājumi principi, kuriem to sludinātāji patiesībā nemaz netic. Šādi autori reti raksta vai domā tā, it kā ņemtu šīs piekāpīgās iebildes nopietni, un visvaļsirdīgākie un naivākie no viņiem pat necenšas izlikties, ka tā domā. Tautas, kultūras vai civilizācijas Šellingam, Hēgelim (un Špengleram, un gribas piebilst, tiesa, ar zināmu vilcināšanos, arī Toinbijam) nebūt nav tikai ērti kolektīvi apzīmējumi indivīdiem ar kopīgām īpašībām, bet šķiet «reālāki» un «konkrētāki» nekā indivīdi, kuri tās veido. Indivīdi paliek «abstrakti» tieši tāpēc, ka tie ir tikai «elementi» vai «aspekti»,

«momenti», kuri mākslīgi abstrahēti *ad hoc* nolūkiem un ir pilnīgi bez realitātes (vai vismaz bez «vēsturiskas» vai «filozofiskas», vai «reālas» esamības); tiem atstāta vienīgi atsevišķu daļiņu realitāte kādā veselā kopumā – tāpat kā, piemēram, priekšmeta krāsa, forma, vērtība ir konkrētu objektu «elementi», «īpašības», «paveidi» vai «aspekti», kas ērtības labad tiek izolēti un uzlūkoti kā neatkarīgas esamības tikai kādu analizējošā intelekta trūkumu vai neskaidrību dēļ.

Markss un marksisti ir grūtāk izprotami. Mēs nevaram būt gluži pārliecināti, kā vērtēt tādu kategoriju kā sociālā «šķira», kuras izveidošanās un cīņas, uzvaras un sakāves nosaka indivīdu dzīves apstākļus, dažreiz pretēji šo indivīdu apzinātajiem vai izteiktajiem mērķiem un vairumā gadījumu neatkarīgi no tiem. Šķiras nekad netiek pasludinātas par neatkarīgām vienībām burtiskā nozīmē: tās sastāv no indivīdiem viņu (galvenokārt ekonomiskajā) mijiedarbībā. Tomēr mēģinājumus izskaidrot indivīdu rīcību vai piešķirt tai politisku vai morālu vērtību, apskatot šādus indivīdus pa vienam pat tik ierobežotā pakāpē, cik tas vispār iespējams, marksisti uzskata ne vien par neiespējamiem un laikietilpīgiem (un tur viņiem varbūt taisnība), bet par absurdiem daudz plašākā nozīmē – tāpēc, ka «patiesie» (vai «dziļākie») cilvēku uzvedības cēloņi slēpjas nevis indivīdu dzīves specifiskajos apstākļos vai indivīdu domās vai vēlmēs (kā tās varētu aprakstīt psihologs, biogrāfs vai romānu rakstnieks), bet gan visaptverošā mijiedarbībā starp daudzām un dažādām šādām dzīvēm ar savu dabisko un cilvēka veidoto vidi. Cilvēki rīkojas tā, kā rīkojas, un domā tā, kā domā, galvenokārt tāpēc, ka tā ir visas «šķiras» neizbēgamās evolūcijas «funkcija» – un no tā izriet, ka vēsturi un šķiru attīstību var pētīt neatkarīgi no tādu sastāvdaļu kā indivīdu biogrāfijām. Galarezultātā (cēloniski) svarīga ir tikai visas šķiras «struktūra» un «evolūcija». Tas ir, *mutatis mutandis*, tāpat kā ar ticību kolektīvu modeļu prioritātei, kas raksturīga tiem, kuri piedēvē aktīvas īpašības rasei vai kultūras grupējumam; to vidū ir gan tādi labdabīgi internacionālisti kā Herders, kurš uzskatīja, ka dažādas tautas var apbrīnot, mīlēt un atbalstīt cita citu un to arī dara, tāpat kā to var un dara indivīdi, jo tautas savā veidā ir indivīdi (vai superindivīdi); gan arī tādi nacionālistiskās vai rasistiskās pašapliecināšanās un karu dedzīgi atbalstītāji kā Gobino vai Hjūstons Stjuarts Čemberlens, vai Hitlers. Un tā pati doma – brīžiem maiga un civilizēta, brīžiem skarba un agresīva – dzirdama visu to kolektīvās mistikas atbalstītāju balsīs, kas aicina atteikties no indivīda un pievērsties tradīcijai vai rases, tautas vai kultūras kolektīvajai apziņai (vai «zemapziņai»), vai arī, līdzīgi Kārlailam, domā, ka abstrakti

lietvārdi būtu rakstāmi ar lielajiem burtiem, un stāsta mums, ka Tradīcija vai Vēsture (vai «pagātne», vai sugas, vai «masas») ir gudrāka nekā mēs un ka plašajai sabiedrībai, ko veido dzīvie un mirušie, mūsu priekšteči un vēl nedzimušās paaudzes, ir plašāki mērķi nekā jebkurai atsevišķai būtnei, – mērķi, kuros mūsu dzīves ir tikai niecīgi fragmenti, un ka mēs piederam pie šī plašākā veidojuma ar «dziļāko» un varbūt vismazāk apzināto sevis daļu.¹ Šim uzskatam ir daudz variāciju, kurās dažādās proporcijās sastopami empīrisms un misticisms, «delikāta» un «dzelzaina» pieeja, optimisms un pesimisms, kolektīvisms un individuālisms; taču kopīga visiem šiem viedokļiem ir to paustā pamata atšķirība starp «reāliem» un «objektīviem» spriedumiem un «subjektīviem» jeb «patvaļīgiem» spriedumiem, kuru pamatā ir attiecīgi vai nu apstiprinoša, vai noliedzoša attieksme pret šo ļoti mistisko pašidentifikāciju ar realitāti, kura sniedzas ārpus empīriskās pieredzes ietvariem.

Bosjē, Hēgelim, Marksam², Špengleram (un gandrīz visiem domātājiem, kuriem vēsture ir «vairāk» nekā pagātnes notikumi, proti, teodiceja) šī realitāte iegūst objektīva «vēstures marša» formu. Šo procesu var uzlūkot kā norisi laikā un telpā vai ārpus tiem; kā ciklisku, spirālveidīgu vai taisnvirziena norisi vai kā īpatnēja zigzaga kustību, ko reizēm sauc par dialektisku; kā nepārtrauktu un vienotu, vai arī neregulāru ar piepešiem

¹ Turklāt mums stāsta, ka mēs piederot pie šādiem veselumiem un esot «organiski» saistīti ar tiem, vienalga, vai mēs to apzinoties vai ne, un ka mums piemītošā nozīmība esot atkarīga tikai no pakāpes, kādā esam spējīgi izjust šīs neanalizējamās, netveramās, gandrīz neizskaidrojamās attiecības un identificēt sevi ar tām; jo tikai tiktāl, ciktāl mēs piederam pie esamības, kas plašāka par mums, un tādējādi esam «tās» vērtību nesēji, instrumenti «tās» mērķu sasniegšanai, dzīvojam «tās» dzīvi, ciešam un mirstam «tās» bagātākās pašizpaušmes vārdā, mēs vispār esam, vai vismaz esam kaut kā vērti. Šī pazīstamā doma būtu jāšķir no tikpat pazīstamā, bet mazāk ētiski piesātinātā pieņēmuma, ka cilvēku uzskatus un uzvedību ievērojami nosaka viņu sabiedrības bijušo un tagadējo locekļu paradumi; ka aizspriedumiem un tradīcijām ir ļoti liels spēks; ka iespējamas gan garīgas, gan fiziskas pārmantotās īpašības; un ka ikvienā mēģinājumā ietekmēt cilvēkus un vērtēt viņu uzvedību jāņem vērā šādi neracionāli faktori. Pirmais viedoklis ir metafizisks un normatīvs (tas, ko Karls Popers nosauca par «esenciālistisku»), turpretī otrais – empīrisks un aprakstošs; pirmais kā elements plaši sastopams ētiskā vai politiskā antiindividuālisma paveidā, ko pauda romantiskie nacionālisti, hēgelieši un citi transcendentālisti, turpretī otrais ir socioloģiska un psiholoģiska hipotēze, kura neapšaubāmi pauž savus ētiskos un politiskos zemtekstus, bet pamato savu apgalvojumu ar empīrisko faktu vērojumiem, kuri var to apstiprināt, noliegt vai vērst par mazāk ticamu. Savā galējā formā šie viedokļi kļūst apstrunīgi; maigākās un mazāk konsekventās formās tie tiecas daļēji sakrist un pat saplūst.

² Vai arī, kā daži mēdz labprātāk sacīt, Engelsam.

lēcieniem uz «jauniem līmeņiem»; kā rezultātu viena atsevišķa «spēka» mainīgām formām vai (atbilstoši senam mītam) konfliktējošu elementu mūžīgai Pirra cīņai; kā vienas vai vairāku dievību, «spēku» vai «principu» vēsturi; kā lemtu labam vai ļaunam galam; kā mūžīgas svētlaimes vai mūžīgas elles, to abu vai neviena, solījumu. Bet, lai kura versija tiktu pieņemta – turklāt tā nekad nav zinātniska, t.i., empīriski pārbaudāma teorija, kas izsakāma kvantitatīvos terminos, un vēl jo mazāk apraksts tam, ko redz mūsu acis un dzird mūsu ausis,¹ – morāle vienmēr ir viena un tā pati: mums jānācās atšķirt «reālo» notikumu norisi no sapņiem, fantāzijām un «racionalizācijām», ko mēs neapzināti radām paši sava mierinājuma vai izklaidēšanās dēļ; tie var mūs zināmu laiku mierināt, taču beigās mūs nesaudzīgi pievils. Pastāv, mums saka, lietu daba, un tai ir savs modelis laikā: «Lietas un norises ir tādas, kādas ir,» teica kāds prātīgs angļu filozofs pirms vairāk nekā diviem gadsimtiem, «un to sekas būs tādas, kādas būs: kāpēc gan mums jāilgojas tapt pieviltiem?»²

Kas tad mums jā dara, lai mēs netaptu pievilti? Pats mazumiņš (ja nespējam ņemt pretī pārpersonisko «garu» vai «spēku» jēdzienu) ir atzīt, ka visi notikumi risinās atbilstoši atklājamiem, vienotiem, nemainīgiem modeļiem: ja tā nebūtu, kā mēs varētu atklāt šo norišu likumsakarības? Un kā vēsture varētu būt «saprotama» bez vispārējas kārtības – patiesu likumu sistēmas? Kā tā varētu «iegūt jēgu», «būt ar nozīmi», būt kaut kas vairāk nekā dēkains nejaušu gadījumu virknes apraksts, tūrais «vecmāmiņas pasaku» apkopojums (kā šī paša iemesla dēļ, šķiet, domājais Dekarts)? Mūsu vērtības – to, ko uzskatām par labu un sliktu, par svarīgu un nenozīmīgu, pareizu un nepareizu, cildenu un nicināmu, – to visu nosaka vieta, kuru mēs ieņemam šajā modelī, uz šīm slidošajām kāpnēm. Mēs cildinām un nopelām, pielūdzam un nolādam to, kas atbilst vai neatbilst interesēm, vajadzībām un ideāliem, kurus cenšamies īstenot – mērķiem, pēc kuriem mēs (būdami tādi, kādi esam) nespējam netiekties, – atbilstoši saviem ceļa rādītājiem, proti, mūsu pašu izpratnei par savu stāvokli, savu

¹ Neviens to nav demonstrējis ar tik satriecošu skaidrību kā Karls Popers. Kaut gan man šķiet, ka viņš mazliet par zemu novērtē atšķirības starp dabaszinātņu metodēm un vēstures vai veselā saprāta metodēm (Hajeka *The Counter-revolution of Science* šajā ziņā šķiet pārliecinošāka, par spīti dažiem pārspilējumiem), viņš savos darbos *The Open Society and its Enemies* un *The Poverty of Historicism* atklāja dažus metafiziskā «historicismisma» maldus ar tādu spēku un precizitāti un tik skaidri parādīja tā nesavienojamību ar jebkāda veida zinātnisku empīrismu, ka nav vairs nekāda pamatojuma tos abus nosodīt.

² *Joseph Butler, Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, London, 1726, 7. Sprediķis, 136. lpp., 16. paragrāfs.*

vieta «Dabā». Šāda attieksme tiek uzskatīta par «racionālu» un «objektīvu» tiktāl, ciktāl mēs šo stāvokli uztveram precīzi, tas ir, saprotam, kur atrodamiem atbilstoši lielajam pasaules plānam, kustībai, kuras regularitātes mēs izšķiram tik labi, cik to ļauj mūsu vēstures izjūta un zināšanas. Katram stāvoklim un paaudzei savs skatījums pagātnē un nākotnē – atkarībā no tā, kur tie atrodas, ko atstājuši aiz muguras un vai virzās uz priekšu, – un savas vērtības atkarīgas no šīs pašas apzināšanās. Nosodīt grieķus, romiešus, asīriešus vai actekus par tādu vai citādu muļķību vai ļaunumu nozīmē, iespējams, pateikt tikai to, ka viņu rīcība, vēlmes vai domas konfliktē ar mūsu dzīves uzskatu, kurš varbūt ir patiesais vai «objektīvais» uzskats tai stadijai, kādu esam sasnieguši, un kurš ir vairāk vai mazāk skaidri apzināts atkarībā no tā, cik dziļi un precīzi mēs izprotam šo stadiju un tās attīstības veidu. Ja arī romieši vai acteki sprieda citādi nekā mēs, pilnīgi iespējams, ka viņi sprieda tikpat labi, patiesi un «objektīvi», atbilstoši pakāpei, kādā viņi izprata paši savu stāvokli un savu ļoti atšķirīgo attīstības stadiju. Ja mēs nosodām viņu vērtību skalu, tas ir pietiekami pamatoti un atbilstoši mūsu stāvoklim – vienīgajam mūsu pamatojumam ietvaram. Un, ja viņi būtu pazinuši mūs, viņi varbūt būtu mūs nosodījuši tikpat bargi, un – tā kā viņu apstākļi un vērtības bija tādi, kādiem tiem neizbēgami vajadzēja būt, – tikpat pamatoti.

Atbilstoši šim uzskatam nav nekā tāda – neviena atbalsta punkta ārpus vispārējās kustības –, kur mēs vai viņi varētu demonstrēt savu nostāju; nav nemainīgu absolūto standartu, pēc kuriem cilvēkiem un lietām varētu dot galīgo vērtējumu. Tādējādi vienīgās attieksmes, kas pareizi aprakstītas un pamatoti nosodītas kā relatīvas, subjektīvas un iracionālas, ir dažādi neveiksmīgi centieni saistīt savus spriedumus ar savām patiesākajām interesēm, tas ir, ar to, kas vispilnīgāk piepildīs mūsu dabu, – ar visu, ko katrā ziņā glabā nākamais solis mūsu neizbēgamajā attīstībā. Daži šīs skolas domātāji uzlūko subjektīvas novirzes ar līdzjūtību un aizbildina tās kā pārejošas attieksmes, no kurām cilvēci nākotnē pasargās apgaismība un izglītība. Citi ar sajūsmu vai ironiju apcer bēdīgo likteni, kāds gaida notikumam nenovēršamās gaitas pārpratējus. Bet neatkarīgi no tā, vai viņu tonis ir žēlīgs vai sardonisks, vai viņi nosoda nesaprātīgo individu vai aklā pūļa kļūdas, vai arī gavilē par to neizbēgamo iznīcību, šīs attieksmes pamatā ir ticība, ka pati vēstures mašīnērija – bezpersoniskie šķiras, rases, kultūras, Vēstures, Saprāta, Dzīvesspara, Progresā, Laikmeta Gara spēki – visam liek notikt tieši tā, kā tas notiek. Ja mūsu dzīve ir organizēta pēc šāda principa, kuru mēs neesam radījuši un nevaram mainīt, tad tikai un

vienīgi tas ir atbildīgs par visu notiekošo. Vainot vai cildināt indivīdus vai indivīdu grupas par pareizu vai nepareizu rīcību, tādējādi paužot zemtekstā, it kā viņi kaut kādā mērā patiešām varētu brīvi izvēlēties tādu vai citādu alternatīvu un tāpēc varētu taisnīgi un saprātīgi tikt vainoti vai slavēti par savu izvēli, ir liela kļūda, atgriešanās pie kāda primitīva vai naīva jēdziena par cilvēciskām būtņēm, kuras it kā būtu spējīgas kaut kā – ar dabisku vai pārdabisku spēku palīdzību – izvairīties no savu dzīvju pilnīgas nolemtības; tas ir kritiens atpakaļ bērnišķā animismā, ko ātri vajadzētu kļiedēt, apgūstot atbilstošu zinātnisku vai metafizisku sistēmu. Jo, ja šāda izvēle būtu reāla, tad nevarētu pastāvēt determinētā pasaules struktūra, kura, atbilstoši šim uzskatam, vienīgā ļauj dot visam pilnīgu – vienalga, zinātnisku vai metafizisku – izskaidrojumu. Un šāda iespēja tiek izslēgta kā neiedomājama, «saprāts to noraida», tā ir mulsinoša, maldinoša, virspusēja, tā ir bērnišķīga lieluma mānija, kas raksturīga pirmszinātnes laikiem un nav civilizētu cilvēku cienīga.

Priekšstatam, ka vēsture seko likumiem, vienalga, vai tie būtu dabiski vai pārdabiski, un ka ikviens notikums cilvēku dzīvē ir kāda nepieciešama modeļa elements, ir dziļas metafiziskas saknes: šo straumi baro apsēstība ar dabaszinātnēm, taču tās nav vienīgais vai pat galvenais avots. Pirmajā vietā šeit ir teleoloģiskais uzskats, kura saknes sniedzas tālu cilvēka domas pirmsākumos. Tas parādās daudzos paveidos, taču visiem tiem kopīga ir pārliecība, ka cilvēki un visas citas dzīvās būtnes, varbūt pat nedzīvās lietas, ne vien ir tādas, kādas ir, bet tām ir savas funkcijas un tās virzās uz noteiktiem mērķiem. Šos mērķus tām uzspiež vai nu kāds radītājs, kurš ikvienu cilvēku un lietu ir radījis, lai tā kalpotu konkrētiem mērķiem, vai arī šos mērķus neuzspiež radītājs, bet tie cilvēkiem un lietām piemīt iekšēji, tā ka ikvienai esamībai ir sava «daba» un tā tiecas uz konkrētu mērķi, kurš tai ir «dabisks», un tās pilnvērtība atkarīga no pakāpes, kādā tā spēj šo mērķi īstenot. Ļaunums, netikums, nepilnīgums, visas dažādās haosa un maldu formas pēc šī uzskata ir frustrācijas paveidi, veltīgi centieni sasniegt šādus mērķus, – neveiksmes, kas atkarīgas vai nu no nelaimēm, kuras liek šķēršļus piepildījuma ceļā, vai arī no nepareizi ievirzītiem mēģinājumiem sasniegt kādu mērķi, kurš attiecīgajam esamībai nav «dabisks».

Šajā kosmoloģijā cilvēku pasaule (un dažos variantos Visums kopumā) ir viena visaptveroša hierarhija; tātad izskaidrot, kāpēc ikviena tās daļa ir tāda, kāda ir, tur, kur ir, un tad, kad ir, un dara to, ko dara, nozīmē *eo ipso* pateikt, kāds ir tās mērķis, cik sekmīgi tā uz to tiecas un kādas ir koordinācijas un subordinācijas sakarības starp dažādo mērķtiecīgo

esamību mērķiem tai harmoniskajā piramīdā, kuru tās kopīgi veido. Ja tāda ir patiesas realitātes aina, tad vēsturiskam izskaidrojumam, tāpat kā ikvienam citam izskaidrojuma veidam, vispirms jānorāda indivīdiem, grupām, nācijām, sugām to īstenā vieta vispārējā, kopīgajā modelī. Zināt lietas vai personas «kosmisko» vietu nozīmē pateikt, kas šī lieta vai persona ir, un reizē arī, kāpēc tai jābūt tieši tādai un jādara tieši tas, ko tā dara. Tādējādi pastāvēt un iemiesot vērtību, eksistēt un veikt noteiktu funkciju (un to vairāk vai mazāk sekmīgi īstenot) ir viens un tas pats. Tikai un vienīgi kopējais modelis liek rasties un izzust, un piešķir mērķi, proti, vērtību un nozīmi, visam, kas pastāv. Saprast nozīmē uztvert modeļus. Piedāvāt vēsturiskus skaidrojumus nenozīmē tikai aprakstīt secīgu notikumu virkni, bet darīt to saprotamu; darīt saprotamu nozīmē atklāt pamatmodeli – nevis vienu no vairākiem iespējamajiem modeļiem, bet vienīgo, unikālo plānu, kurš, būdams tāds, kāds ir, īsteno tikai vienu konkrētu mērķi un tādējādi iekļaujas konkrēti nosakāmā veidā tai vienīgajā «kosmiskajā» visaptverošajā shēmā, kura ir Visuma mērķis, – tas mērķis, kura vienīgā dēļ tas vispār ir Visums, nevis nesaistītu drusciņu un daļiņu haoss. Jo pamatīgāk tiek izprasta šī mērķa daba un līdz ar to modelis, kas izpaužas dažādajos cilvēku aktivitātes veidos, jo labāka un skaidrāka – «dziļāka» – ir vēsturnieka darbība. Ja notikums vai indivīda raksturs, vai tās vai citas institūcijas vai grupas, vai vēsturiskas personas aktivitāte netiek izskaidrota kā nepieciešamās sekas tā vietai kopējā modelī (un, jo plašāka, tas ir, visaptverošāka ir šī shēma, jo drīzāk tā ir patiesa), tad vispār netiek dots nedz skaidrojums, nedz vēsturisks izklāsts. Jo vairāk notikums, rīcība vai raksturs tiek parādīti neizbēgamības gaismā, jo labāk tie ir izprasti, jo dziļāks un pamatīgāks bijis pētnieka ieskats, jo tuvāk mēs esam tikuši vienīgajai, visaptverošajai, galīgajai patiesībai.

Šī attieksme ir pašā būtībā antiempīriskā. Mēs piedēvējam mērķus visām lietām un personām ne jau tāpēc, ka mums ir liecības par labu šādai hipotēzei: ja noteicošās šeit būtu liecības, tad varētu principā atrast tādas liecības, kas runā šai teorijai pretī, un tad izrādītos, ka dažām lietām un cilvēkiem nekādu mērķu nav, tāpēc iepriekšminētajā nozīmē tās nav iekļaujamā modelī un tāvad vispār nav izskaidrojamas; taču tas nevar būt, un šāda iespēja tiek noliegta jau iepriekš, *a priori*. Skaidrs, ka mums ir darīšana nevis ar empīrisku teoriju, bet ar metafizisku attieksmi ar iepriekšnoteiktu pieņēmumu, ka jebko izskaidrot – aprakstīt to «patiesi», pat definēt to vairāk nekā vārdiski, tas ir, virspusēji, – nozīmē atklāt tās mērķi. Viss ir principā izskaidrojams, jo visam ir savs mērķis, kaut arī mūsu prāts dažkārt

ir pārāk nevarīgs vai pārāk nodarbināts citos virzienos, lai katrā konkrētā gadījumā atklātu, kāds šis mērķis ir. Atbilstoši šim viedoklim, sacīt par lietām vai cilvēkiem, ka tie eksistē, nozīmē sacīt, ka tie tiecas uz noteiktu mērķi; sacīt, ka tie eksistē vai ir reāli un tomēr tiem nav mērķa – vienalga, vai tas būtu uzspiests no ārpuses vai «iekšēji piemītošs», nozīmē izteikt nevis nepatiesu, bet burtiskā nozīmē iekšēji pretrunīgu un tāpēc bezjēdzīgu apgalvojumu. Teleoloģija nav teorija vai hipotēze, bet gan kategorija vai shēma, kuras ietvaros viss ir uztverams un aprakstāms – jeb tāds, kādam tam jābūt.

Šīs attieksmes ietekme uz vēsturiskiem sacerējumiem no eposiem par Gilgamešu līdz šīm aizraujošajām, prātu priecējošām spēlēm, kuras tiek spēlētas ar apskaužamu veiklību un iztēli, – ir pārāk labi pazīstama, lai to vēl īpaši uzsvērtu. Kaut neapzināti, tā tomēr jaušama to domās un runās, kuri apcer Savienoto Valstu vai kustību, vai šķiru, vai individu «uzplaukumu» un «krišanu» tā, it kā šīs norises būtu pakļautas kādam neatvairāmam ritmam, kādas kosmiskās upes kāpjošam vai krītošam vilnim, paisyumam un bēgumam cilvēku dzīvēs un tās noteiktu dabiski vai pārdabiski likumi; it kā kāds Nepielūdzams Liktenis būtu uzspiedis indivīdiem vai «superindivīdiem» savus izzināmos likumus, it kā priekšstats par dzīvi kā par lugu būtu ne tikai spilgta metafora vien.¹ Tiem, kuri izmanto šo

¹ Es, protams, negribu teikt, ka vajadzētu iztikt bez metaforām un citiem stilistiskiem paņēmieniem ikdienišķos un vēl jo vairāk zinātniskos izteikumos; gribu teikt tikai to, ka nepamatoti piedēvējumi – vārdu jaukšana ar lietām, realitāšu aizstāšana ar metaforām – šajā jomā ir bīstamāki nekā pierasts domāt. Visspilgtākie piemēri, protams, ir tie, kas saistīti ar Valsti un Nāciju, kuru personifikācija jau ilgāk nekā gadsimtu pamatoti likusi filozofiem un pat vienkāršiem cilvēkiem just neveiklību vai sašutumu. Taču līdzīgi draudi slēpjas arī daudzos citos vārdos un to izmantojumos. Pastāv vēsturiskas kustības, un mums tās jāatļauj tā saukt. Pastāv kolektīvas rīcības izpaudumi, sabiedrības rodas, uzplaukst, sairst un iet bojā. Modeļi, «gaisotnes», cilvēku un kultūru komplikētās savstarpējās sakarības ir tādas, kādas ir, un tās nevar analizēt, sadalot atomos. Tomēr uztvert šādus izteicienus tik burtiski, ka sāk likties dabiski un normāli piedēvēt tiem cēloniskas īpašības, aktīvu spēku, izcilas īpašības, prasības pēc cilvēku upuriem, nozīmē padoties mītu maldinošajai varai. «Ritmi» vēsturē patiešām pastāv, taču runāt par tiem kā par nepielūdzamu, nepārvaramu spēku ir bīstams cilvēka stāvokļa simptoms. Kultūru norisēm pastāv savi modeļi, un laikmetiem ir savas gaisotnes; tomēr cilvēku rīcību dēvēt par «neizbēgamām» sekām vai izpausmēm var tikai nepareiza vārdu lietojuma upuris. Nav formulas, kura garantētu veiksmīgu izvairīšanos gan no Skillas, kas piepilda pasauli ar iedomātiem spēkiem un varām, gan no Haribdas, kura visu reducē uz identificējamu cilvēku pārbaudāmu uzvedību precīzi nosakāmās vietās un laikos. Mūsu spēkos ir vienīgi atgādināt par šīm bīstamajām vietām, kurām cauri katram kuģotājam jātiek pašam saviem spēkiem.

metaforu, vēsture ir luga – vai lugu virkne –, komisks vai traģisks sacerējums ar libretu, kurā varoņi un nelieši, uzvarētāji un zaudētāji runā savas rindas un cieš savu likteni atbilstoši tekstam, kurš sacerēts viņiem, taču nav viņu pašu sacerēts, jo citādi pareizi neizdotos nekādas – ne traģiskas, ne komiskas – ieceres; nebūtu modeļa, nebūtu likumu, nebūtu izskaidrojuma. Šādā valodā runā vēsturnieki, žurnālisti, vienkārši cilvēki; tā ir kļuvusi par ikdienišķas runas neatņemamu sastāvdaļu. Tomēr uztvert šādas metaforas un frāzes burtiski, ticēt, ka šādi modeļi nav izgudroti, bet intuitīvi atklāti vai pamanīti, ka tie nav tikai dažī no daudziem iespējamiem toņiem, kurus vienas un tās pašas skaņas spēj raidīt muzikāli attīstītai dzirdei, bet kaut kas savā ziņā unikāls, domāt, ka pastāv *īstais* modelis, *īstais* vēstures pamatritms – kaut kas tāds, kas gan rada, gan attaisno visu, kas pastāv, – tas nozīmē uzlūkot šo spēli pārāk nopietni, saskatīt tajā atslēgu uz realitāti. Protams, tas nozīmē ļauties uzskatam, ka jēdziens par individuālo atbildību «beigu beigās» ir tikai ilūzija. Pat visatjautīgākie pūliņi no jauna interpretēt šo visādi locīto un mocīto frāzi nespēj teleoloģiskas sistēmas ietvaros atdot tai normālo brīvas izvēles nozīmi. Raustāmās lelles var būt pilnīgi apzinīgas būtnes un apmierināti identificēt sevi ar neizbēgamo procesu, kurā tās spēlē savu lomu; tomēr šis process paliek neizbēgams, un tās paliek marionetes.

Teleoloģija, protams, nav vienīgā vēstures metafizika; tai līdzās ir pastāvējuši pat vēl spilgtāka, taču mazliet citāda šķituma un īstenības nošķiršana. Teleoloģiskam domātājam visa šķietamā nekārtība, neizskaidrojamās nelaimes, nepelnītās ciešanas, nejaušu notikumu neizprotama sasaitāšana nav pamatojama ar lietu dabu, bet ar mūsu nespēju atklāt to mērķus. Viss, kas šķiet nederīgs, nesavienojams, zemisks, derdzīgs, ļauns, patiesībā ir vajadzīgs – ja vien mēs to zinātu – kopējai harmonijai, kuru spēj izprast tikai pasaules Radītājs vai pasaule pati (ja tā spētu pilnībā apzināties sevi un savus mērķus). Pilnīga neveiksme ir izslēgta jau *a priori*, jo «dziļākā» līmenī visas norises vienmēr tiks skatītas kā tādas, kuru kulminācija ir veiksmē; un, tā kā vienmēr jābūt līmenim, kurš ir «dziļāks» nekā jebkāds konkrētais ieskats, tad principā nepastāv nekādas empīriskas pārbaudes tam, kas veido «galīgo» veiksmi vai neveiksmi. Teleoloģija ir ticības forma, kas nespēj nedz apstiprināt, nedz noliegt jebkādas pieredzes ceļā; tai pilnīgi nav piemērojami tādi jēdzieni kā liecības, pierādījumi, iespējamība un līdzīgas koncepcijas.

Taču pastāv vēl cits, ne mazāk laika pārbaudīts viedoklis, pēc kura nevis mērķi – vieglāk vai grūtāk saskatāmi – izskaidro un pamato visu

notiekošo, bet kāda ārpus laika esoša, pastāvīga, transcendentāla realitāte «virs», «ārpus» vai «aiz»; tā mūžīgi ir tāda, kāda ir, un pastāv pilnīgā, nenovēršamā, pašizskaidrojamā harmonijā. Katrs tās elements ir tāds, kāds ir, jo to nosaka saikne ar pārējiem elementiem un vienoto veselumu. Ja mums šķiet, ka pasaule to nepauž, ja mēs neredzam faktiskos notikumus un personas šādā loģiskas nepieciešamības noteiktā savstarpējā saistībā, saskaņā ar kuru nekas nevar būt citādāks nekā ir, tad pie tā vainojama tikai mūsu pašu skatījuma nepilnība. Mūs dara aklus nezināšana, muļķība, kaislības, un skaidrošanas uzdevums zinātnē vai vēsturē ir mēģinājums parādīt šķietamības haosu kā realitātes pilnīgās kārtības nepilnīgu atspoguļojumu, tā ka viss atkal nostājas savā vietā. Skaidrojums ir «slēptā» modeļa atsegšana. Ideāls tagad ir nevis tālīna perspektīva, kas aicina visas lietas un personas uz pašapliecināšanos, bet iekšēji saskaņota, mūžīga, galīga «realitātes struktūra»; tā itin kā «bezlaicīgi» pastāv līdzās jucekļīgajai maņu pasaulei, kas ir tās izkropļots atspulgs vai vārga ēna un vienlaikus arī tās izcelsmes avots, cēlonis, izskaidrojums un pamatojums. Šis realitātes saistība ar šķietamības pasauli veido pamatu visām patiesas filozofijas nozarēm – ētikai, estētikai, loģikai, vēstures, jurisprudences un politikas filozofijai, atbilstoši uzmanības centrā izraudzītās pamatsakarības «aspektam». Taču aiz visiem šiem dažādajiem vārdiem – forma un matērija, vienīgais un daudzie, mērķi un līdzekļi, subjekts un objekts, kārtība un haoss, pārmaiņa un miers, pilnīgais un nepilnīgais, dabiskais un mākslīgais, daba un saprāts – centrālais jautājums, proti, Realitāte un Šķietamība, paliek viens un tas pats. Patiesi saprast nozīmē saprast tikai un vienīgi to. Tam ir tāda pati loma kā funkcijas un mērķa jēdzienam teleoloģijā. Tikai tas vienlaikus gan izskaidro, gan pamato.

Visbeidzot pastāv dabaszinātņu iespaids. Pirmajā brīdī tas šķiet paradokss: zinātniskā metode taču ir metafizisku spriedelējumu tiešs noliegums. Tomēr vēsturiski tie abi ir cieši savijušies viens ar otru un jomā, par kuru es runāju, uzrāda būtisku radniecību, proti, attiecībā uz priekšstatu, ka viss pastāvošais neizbēgami ir materiālās dabas objekts un tāpēc ir izskaidrojams ar zinātniskiem likumiem. Ja Ņūtons principā spēja izskaidrot ikvienas konkrētas fizikālas daļiņas ikvienu kustību no lielās vispārības nelielā likumu skaita viedokļa, vai nav saprātīgi pieņemt, ka psiholoģiski notikumi, kuri veido indivīdu apzinātās un neapzinātās dzīves, kā arī sociālos faktus – iekšējās sakarības un aktivitātes, un sabiedrību «pieredzes» – varētu izskaidrot, izmantojot līdzīgas metodes? Ir tiesa, ka par psiholoģijas un socioloģijas tematiem mēs zinām krietni mazāk nekā

par tiem faktiem, ar kuriem nodarbojas fizika vai ķīmija; bet vai principā ir kas iebilstams pret uzskatu, ka pietiekami sīki un atjautīgi cilvēku pētījumi kādu dienu varētu atklāt likumus, kuri spēj paust tikpat iespaidīgus un precīzus paredzējumus, kādi šodien iespējami dabaszinātnēs? Ja psiholoģija un socioloģija reiz iemantos sev atbilstošo stāvokli – un kāpēc gan ne? –, tad mūsu rīcībā būs likumi, kas dos iespēju vismaz teorētiski (jo praksē tas tomēr var izrādīties grūti) paredzēt (vai rekonstruēt) ikviena atsevišķa cilvēka dzīves ikvienu detaļu nākotnē, tagadnē un pagātnē. Ja tas ir (un tas noteikti ir) teorētiskais ideāls tādās zinātnēs kā psiholoģija, socioloģija un antropoloģija, tad vēsturiskie skaidrojumi, ja tie būs sekmīgi, sastāvēs vienkārši no šo zinātņu likumu – vispārārtzītu hipotēžu – pielietojuma konkrētās individuālās situācijās. Iespējams, ka būs «tīrā» psiholoģija, socioloģija, vēsture, tas ir, paši principi; un būs to «pielietojums»: radīsies sociālā matemātika, sociālā fizika, sociālās inženierzinātnes, jebkādu jūtu, attieksmju un noslieču «fizioloģija», kas būs tikpat precīza, varena un noderīga kā tās pirmsākumi dabaszinātnēs. Un īstenībā tieši tādos vārdos savu ideālu ietērpā astoņpadsmitā gadsimta racionālisti – Holbahs, Dalambērs un Kondorsē. Metafiziki ir maldu upuri; dabā nekas nav transcendentāls, nekas nav mērķtiecīgs; viss ir izmērāms; pienāks diena, kad mēs, atbildot uz visām šobrīd mokošajām problēmām, varēsim sacīt kopā ar Leibnicu «*calculemus*»,¹ un dot skaidras, precīzas un noteiktas atbildes.

Visiem šiem jēdzieniem – kā metafiziskajiem, tā zinātniskajiem – kopīgs (par spīti vēl jo lielākām atšķirībām) ir priekšstats, ka izskaidrot nozīmē sagrupēt zem vispārējām formulām, pasniegt kā piemērus likumiem, kuri aptver neskaitāmus gadījumus, tātad ar visu atbilstošo likumu zināšanām un pietiekamu atbilstošo faktu daudzumu būs iespējams pateikt ne vien, kas notiek, bet arī, kāpēc tas notiek: ja atklātie likumi ir pareizi, tad kaut ko aprakstīt būtībā nozīmē apgalvot, ka tas citāds nevar būt. Jautājums «Kāpēc?» teleologiem nozīmē: «Uz kādu nemainīgu mērķi tas tiecas?»; tiem, kuri nav teleologi, bet metafiziski «reālisti», tas nozīmē: «Kāds absolūtais modelis to nemainīgi nosaka?»; Konta sociālās statikas un dinamikas ideāla aizstāvjiem tas nozīmē: «Kādi cēloņi to radījuši?» – runājot par faktiskajiem cēloņiem, kuri ir tādi, kādi ir, vienalga, vai tie varētu būt bijuši citādi vai ne. Vēsturisko procesu, tendenču, «kāpumu»

¹ «Rēķināsim»: piem., *Die philosophischen Schriften von Gotfried Wilhelm Leibnitz*, ed. C.I. Gerhardt, Berlin, 1875–1890, 7. sēj., 200. lpp. Sevišķi raksturīga šāda attieksme bija Kondorsē.

un «kritumu» neizbēgamība ir tikai *de facto* tiem, kuri uzskata: Visums seko vienīgi «dabas likumiem», kuri to dara tādu, kāds tas ir; tas ir arī *de jure* – gan pamatojums, gan izskaidrojums – tiem, kuri šādu vienādību uzlūko nevis tikai par klaju esamību, kailu faktu, par kaut ko nemainīgu un neapstrīdamu, bet gan par modeļiem, plāniem, mērķiem, ideāliem, domām racionālas Dievības vai Visaptveroša Saprāta galvā; par galamērķi, par estētisku, pašsaprotamu veselumu, par metafizisku loģisko pamatu, teoloģisku citpasaulīgu pamatojumu, par teodiceju, kas apmierina alkas uzzināt ne vien to, kāpēc pasaule pastāv, bet arī to, kāpēc tā ir cienīga pastāvēt, un kāpēc pastāv tieši šī pasaule, nevis kāda cita vai vispār nekāda; atrisinājums tiek piedāvāts tādu vērtību izteiksmē, kuras ir vai nu kaut kā «iedarinātas» pašos faktos, vai arī «nosaka» tos no kāda transcendentāla augstuma vai dziļuma. Visas šīs teorijas tādā vai citādā nozīmē ir determinisma formas, vienalga, vai tās būtu teleoloģiskas, metafiziskas, mehānistiskas, reliģiskas, estētiskas vai zinātniskas. Un visu šo viedokļu kopējā īpašība ir netiešs norādījums, ka indivīda izvēles brīvība (vismaz šeit, uz zemes) galu galā ir ilūzija, ka priekšstats par to, it kā cilvēki varētu būt izvēlējušies kaut ko citu, nevis to, ko ir izvēlējušies, izriet no faktu nezināšanas; no tā savukārt izriet, ka jebkurš apgalvojums: viņiem būtu vajadzējis rīkoties tā un tā, viņi būtu varējuši izvairīties no tā un tā un ir pelnījuši (nevis vienkārši izraisa) uzslavu vai nosodījumu, atzinību vai nopēlumu, balstās uz iepriekšēju pieņēmumu, ka vismaz kaut kādu jomu viņu dzīvē pilnībā nenosaka likumi, vienalga, vai tie būtu metafiziski, teoloģiski vai paustu dabaszinātņu vispārinātās iespējamības. Un šāds pieņēmums, tālāk tiek apgalvots, ir nepārprotami aplams. Zināšanu progress nemitīgi pakļauj likumiem jaunas pieredzes jomas, un šie likumi dara iespējamus sistematiskus secinājumus un paredzējumus. Tātad, ja gribam būt racionāli, mēs varam slavēt un nosodīt, brīdināt un mudināt, sludināt taisnīgumu vai egoismu, piedot, samierināties, pieņemt lēmumus, izdot rīkojumus, just pamatotu nožēlu tikai tiktāl, ciktāl paliekam neziņā par pasaules patieso dabu. Jo vairāk mēs zinām, jo vairāk sašaurinās cilvēka brīvības – un tātad arī atbildības – joma. Visvarenajai būtnei, kura saprot, kāpēc nekas nevar būt citāds nekā ir, priekšstati par atbildību vai vainu, par pareizo un nepareizo, neizbēgami ir bez satura; tie ir tikai nezināšanas, bērnišķu ilūziju mērs; un to aptvert nozīmē spert pirmo soli uz morālu un intelektuālu briedumu.

Šai doktrīnai ir vairāki paveidi. Daži uzskata, ka morāliem spriedumiem nav pamata, tāpēc ka mēs zinām pārāk daudz, un citi uzskata, ka tiem nav

attaisnojuma, tāpēc ka mēs zinām pārāk maz. Savukārt, starp pirmajiem ir gan tādi, kuru determinisms ir optimistisks un labdabīgs, gan tādi, kuru determinisms ir pesimistisks, vai arī tie ir pārliecināti par laimīgām beigām, tomēr reizē pauž sašutumu vai sardonisku nelabvēlību. Daži vēsturē meklē glābiņu, citi taisnīgumu, daži atriebību, citi iznīcību. Optimistu vidū ir pārliecinātie racionālisti, it īpaši dabaszinātņu un materiālā progresa vēstītāji un pareģi (no Bēkona līdz mūsdienu sociālajiem teorētiķiem), kuri apgalvo: ļaunums un ciešanas galarezultātā vienmēr ir nezināšanas sekas. Viņu ticība balstās pārliecībā, ka ir iespējams atklāt to, ko visi cilvēki visos laikos patiesībā grib, kā arī to, ko viņi spēj darīt un kas vienmēr paliks ārpus viņu spēju robežām, un ar šādu apgaismotu pieeju izgudrot, atklāt un pielāgot līdzekļus īstenojamiem mērķiem. Posts un vājums, muļķība un ļaunums, morāli un intelektuāli trūkumi – tas viss ir neatbilstības sekas. Saprast lietu dabu nozīmē (vismaz) zināt, ko tu (un citi, kuri ir tādi paši kā tu, ja viņi ir cilvēki) patiesībā gribi un kā to iespējams dabūt. Viss sliktais pastāv tikai mērķu vai līdzekļu nezināšanas dēļ; iegūt zināšanas par tiem abiem ir zinātņu mērķis un uzdevums. Zinātne progresēs; tiks atklāti patiesie mērķi un efektīvi līdzekļi; zināšanas paplašināsies, cilvēki zinās arvien vairāk un tāpēc kļūs gudrāki, labāki un laimīgāki. Kondorsē, kura *Equisse* ir visvienkāršākais un visaizkustinošākais šīs ticības izpaudums, nešaubās, ka laime, zinātnes gudrības, tikums un brīvība ir saistīti «ar nesaraujamām saitēm»,¹ turpretī muļķība, ļaunums, netaisnība un posts ir slimības paveidi, un zinātnes progress šo slimību iznīcinās uz visiem laikiem; jo tādus, kādi mēs esam, mūs radījuši dabiski cēloņi, un, kad mēs būsim tos izpratuši, ar to pietiks, lai mums izveidotos harmonija ar Dabu.

Uzslava un nosodījums ir nezināšanas funkcijas; mēs esam tādi, kādi esam, tāpat kā akmeņi un koki, kā bites un bebrī, un, ja nav saprātīgi nosodīt lietas vai dzīvniekus, klimatu, augsni vai meža zvērus, kad tie dara mums pāri, un prasīt no tiem atbildību, tad tikpat iracionāli ir nosodīt cilvēku tikpat iepriekšnoteiktos raksturus vai rīcību. Mēs varam nožēlot – apraudāt un atmaskot – cilvēku cietsirdības, netaisnības un muļķības kalngalus un mierināt sevi ar pārliecību, ka līdz ar mūsu jauno empīrisko zināšanu straujo progresu šīs parādības drīz izzudīs kā ļauns sapnis; jo progress un izglītība, ja tie nav gluži neizbēgami, tad vismaz noteikti ir

¹ *Equisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, ed. O.H. Prior and Yvon Belaval, Paris, 1970, 228. lpp.

ļoti iespējami. Pārliecība par laimes iespējamību (vai ticamību), uzlūkojot laimi par racionālas organizācijas produktu, apvieno visus labdabīgos mūs-laiku prātniekus no itāliešu renesanses metafiziķiem līdz vācu *Aufklärung* evolucionārajiem domātājiem, no pirmsrevolūcijas Francijas radikāļiem un utilitāristiem līdz deviņpadsmitā un divdesmitā gadsimta zinātnes dievinātājiem fantastiem. Tā ir visu utopiju pamatbūtība no Bēkona un Kampanellas līdz Lesingam un Kondorsē, Sensimonam un Kabē, Furjē un Ovenam, un tās kulminācija izpaužas Ogista Konta birokrātiskajās fantāzijās par fanātiski kārtīgu pasauli, kurā cilvēki liksmi veic savas funkcijas katrs savā stingri noteiktajā jomā ideālās sabiedrības pilnīgi nemainīgajā hierarhijā. Tie ir labdabīgie humānistu pravieši, un ne mazums tādu ir arī mūsu laikmetā – no Žila Verna un H.Dž.Velsa, Anatola Fransa un Bernarda Šova līdz viņu neskaitāmajiem amerikāņu pēctečiem; viņi ir labvēlīgi noskaņoti pret visu cilvēci un ar patiesu dedzību meklē ceļu, kā atbrīvot ikvienu cilvēcisku būtņi no smagās nastas – nezināšanas, bēdām, nabadzības un pazemojošas atkarības no citiem.

Cits šīs attieksmes variants ir daudz mazāk pievilcīgs gan intonācijas, gan izjūtu ziņā. Kad Hēgelis un vēlāk Markss apraksta vēstures norises, arī viņi pieņem, ka cilvēki un cilvēku sabiedrības ir neatņemama plašākas dabas daļa, kuru Hēgelis uzskata par garīgu, bet Markss – par materiālu veidojumu. Darbojas lieli sociāli spēki, kurus jebkad apjauš tikai visvērtīgākie un spējīgākie indivīdi; parastie ikdienas cilvēki ir dažādās pakāpēs akli pret to, kas īstenībā veido viņu dzīvi, – viņi pielūdz fetišus un izdomā bērnišķus mītus, ko pagodina ar viedokļu vai teoriju nosaukumiem, lai izskaidrotu pasauli, kurā dzīvo. Laiku pa laikam īstentie spēki – bezpersoniskie un neatvairāmie –, kuri patiesībā pārvalda pasauli, savā darbībā sasniedz tādu pakāpi, kurā «jānotiek» jaunai vēsturiskai virzībai. Tad (kā neapšaubāmi ticēja gan Hēgelis, gan Markss) pienāk progresa kritiskie brīži; tie izpaužas satricinošu, stihisku lēcienu, iznīcinošu revolūciju formā, kas – nereti ar uguni un zobenu – rada jaunu kārtību uz vecajām drupām. Muļķīgās, novecojušās, pusaklās vecās iekārtas pavalstnieku pašradītās filozofijas tiek gāztas un aizmēztas kopā ar to atzinējiem.

Hēgelim un daudziem citiem – tiesa, nebūt ne visiem – romantiskās kustības filozofiem un dzejniekiem vēsture ir nepārtraukta plašu garīgo spēku cīņa, un šie spēki ir iemiesoti gan institūcijās – baznīcās, rasēs, civilizācijās, impērijās, nacionālās valstīs –, gan indivīdos, kuri paceļas pāri cilvēka vidusmēra līmenim – «pasaulvēsturiskās personībās», drosmīgos un nesaudzīgos ģēnijos, kuri atrodas augstāk par saviem necilajiem

laikabiedriem un tos nicina. Marksam šī cīņa notiek starp sociāli nosacītām, organizētām grupām – šķirām, kuras veido cīņa par eksistenci un saglabāšanos, un tātad cīņa par varu. Abu šo domātāju vārdos jaušams sardonisks tonis (kuru nedzird vienīgi viņu vislabvēlīgākie un uzticamākie sekotāji), kad tie apcer mietpilsoņu – izšķirošos vēstures brīžos nokļuvušu ikdienišķu vīriešu un sieviešu – apjukumu un postošo galu. Gan Hēgelis, gan Markss ataino šos cilvēkus kā rāmus un aprobežotus ļautiņus, kuri neapjauš savu vēsturisko lomu, aizkustinošā cerībā un vientiesībā būvē savus mājokļus, kā paši iedomājušies, mierīgā piekalnē, ticēdami sava dzīvesveida, savas ekonomiskās, sociālās un politiskās kārtības nemainīgumam, uzlūkodami savas vērtības par mūžīgiem standartiem, dzīvodami, strādādami, cīnīdamies bez jebkādas apjautas par kosmiskajiem procesiem, kuros viņu dzīve ir tikai īslaicīgs brīdis. Taču šis kalns nav parasts kalns; tas ir vulkāns; un, kad notiks neizbēgamais izvirdums (filozofs vienmēr ir zinājis, ka tas notiks), viņu mājas un rūpīgi veidotās institūcijas, viņu ideāli, dzīvesveids un vērtības ies bojā lielajā kataklizmā, kura iezīmēs lēcienu no «zemākas» uz «augstāku» pakāpi. Kad šis punkts ir sasniegts, abi lielie iznīcības pravieši jūtas savā elementā; viņi pārņem savu mantojumu; viņi vēro postošo ugunsnelaimi ar izaicinošu, gandrīz baironisku ironiju un nicinājumu. Būt gudram nozīmē saprast virzienu, kurā nepielūdzami iet pasaule, identificēt sevi ar augošo spēku, kurš ievada jaunajā pasaulē. Markss – un tur slēpjas krietna daļa viņa pievilcības līdzīgas emocionālas noslieces cilvēku acīs – triumfēdams identificē sevi (savā veidā ne mazāk dedzīgi kā Niče vai Bakuņins) ar lielo spēku, kurš ir radošs tieši savā iznīcināšanas misijā un kuru ar apjukumu un šausmām uzņem tikai tie, kuru vērtības ir bezcerīgi subjektīvas, kuri klausās uz savu sirdsapziņu, savām jūtām vai uz to, ko tiem stāsta aukles vai skolotāji, un neprot novērtēt dzīves patieso triumfu pasaulē, kura virzās no vienas eksplozijas uz nākamo, īstenodama lielo kosmisko plānu. Kad vēsture īsteno savu atriebību – un ikviens *enragé* pravietis divdesmitajā gadsimtā gaida tās atriebību pret tiem, kurus viņš visvairāk ienīst, – sīkie, patētiskie, smieklīgie cilvēkpūžņi tiks taisnīgi iznīcināti; taisnīgi tāpēc, ka to, kas ir taisnīgs un netaisnīgs, labs un slikts, nosaka mērķis, uz kuru virzās visa radība. Viss, kas ir uzvarošā saprāta pusē, ir taisnīgs un gudrs; viss, kas ir pretējā pusē – bojāejai lemtās, saprāta spēku darbības iznīcināmās pasaules pusē, tiek taisnīgi saukts par muļķīgu, tumsonīgu, subjektīvu, patvaļīgu, aklu; un, ja tas piedevām vēl mēģina pretoties spēkiem, kuriem lemts to aizstāt, tad tas – proti, tie muļķi, blēži un viduvējības, kas to veido, – tiek pamatoti

nosaukts par atpalikušu, ļaunu, obskurantisku, patoloģiski naidīgu pret cilvēces īstenajām interesēm.

Kaut arī šo determinisma formu intonācijas ir visai atšķirīgas – zinātniski lietišķas, humanitāras un optimistiskas vai saniknotas, apokaliptiskas un triumfējošas –, tām ir kopīgs uzskats: pasaulei ir savs virziens un to pārvalda likumi, un šo virzienu un likumus ir iespējams kaut kādā pakāpē atklāt, izmantojot pareizos pētniecības paņēmienus; turklāt šo likumu darbību spēj aptvert vienīgi tie, kuri saprot, ka indivīdu dzīves, raksturus un rīcību gan garīgajā, gan fiziskajā jomā pārvalda lielāki «veselumi», pie kuriem viņi pieder, un ka tieši šo «veselumu» neatkarīgā evolūcija veido tā dēvētos «spēkus», kuru virzības gaismā jāformulē patiesi «zinātniska» (vai «filozofiska») vēsture. Lai rastu izskaidrojumu, kāpēc noteikti indivīdi vai to grupas rīkojas, domā vai jūt tieši tā vai citādi, vispirms jācenšas izprast šādu «veselumu» struktūru, attīstības līmeni un virzienu – piemēram, sociālās, ekonomiskās, politiskās, reliģiskās institūcijas, pie kurām šie indivīdi pieder; līdzko tas kļūst zināms, indivīdu (vai vistipiskāko to pārstāvju) uzvedība top gandrīz loģiski secināma un nerada īpašu problēmu. Idejas par šo lielo esamību jeb spēku identitāti un par to funkcijām dažādiem teorētiķiem ir atšķirīgas. Rase, ādas krāsa, šķira, klimats, irigācija, tehnoloģija, ģeogrāfiski politiskais stāvoklis, civilizācija, sociālā struktūra, Cilvēka Gars, Kolektīvā Zemapziņa – visiem šiem uz labu laimi nosauktajiem jēdzieniem bijusi sava loma teoloģiski vēsturiskajās sistēmās un katrs kalpojies par kādu atbalsta punktu vēstures arēnā. Tie tiek attēloti kā īstie spēki, un indivīdi ir to daļiņas, kas veido to vai citu šo spēku fāzi un vienlaikus ir tās redzamākā izpausme. Tie, kuri skaidrāk un pamatīgāk par citiem apzinās lomu, kuru gribot vai negribot spēlē, spēj to spēlēt drosmīgāk un efektīvāk, un tie ir dzimušie vadoņi. Citi, kuru sīkās personiskās rūpes ved viņus nezināšanas tumsībā un liek aizmirst, ka viņi ir daļa no nemitīga vai grūdienveidīga pārmaiņu modeļa, maldīgi iedomājas (vai vismaz tā izturas), ka viņi un viņu līdzcilvēki uz visiem laikiem ir nostabilizējušies noteiktā līmenī.

Galvenais, kas izriet no visiem šīs attieksmes variantiem, tāpat kā no visām patiesā determinisma formām, ir tas, ka tie izslēdz jēdzienu par individuālo atbildību. Galu galā ir dabiski, ja cilvēki vai nu praktisku iemeslu dēļ, vai arī, vēlēdamies nodoties pārdomām, jautā, kurš vai kas ir atbildīgs par to vai citu situāciju, ko viņi uzlūko ar apmierinājumu vai bažām, entuziasmu vai šausmām. Ja pasaules vēsturi nosaka identificējamu spēku darbība un šie spēki pastāv ārpus brīvas cilvēku gribas un brīvas

izvēles (vienalga, vai tā tiek vai netiek izdarīta), kas tos tikpat kā neietekmē, tad pareizais skaidrojums par notiekošo ir izsakāms tikai no šo spēku evolūcijas viedokļa. Un pastāv tendence sacīt, ka vispārīgā skatījumā par visu «atbildīgi» ir nevis indivīdi, bet šīs plašākās esamības. Es dzīvoju konkrētā laika sprīdī garīgos, sociālos un ekonomiskos apstākļos, kuros esmu iemests: kā tad es varu rīkoties un izvēlēties citādi, nevis tā, kā to daru? Vērtību izpratne, ar kādu es dzīvoju, ir manas šķiras vai rases, vai baznīcas, vai civilizācijas vērtību izpratne, neatraujama daļa no mana «stāvokļa» – manas vietas «sociālajā struktūrā». Nevienš nenolieg, ka būtu gan muļķīgi, gan nežēlīgi vainot mani par to, ka neesmu garāks nekā esmu, vai uzskatīt, ka mana matu krāsa un manas intelekta vai sirds īpašības ir atkarīgas no manas brīvās izvēles: ne jau mana lēmuma rezultātā šie dotumi ir tādi, kādi ir. Ja es neierobežoti paplašinu šo kategoriju, tad viss esošais ir nepieciešams un neizbēgams. Šī neierobežotā nepieciešamības paplašināšana jebkura iepriekš aprakstītā viedokļa gadījumā kļūst par būtisku jebkura skaidrojuma daļu. Vainot un slavēt, apsvērt iespējamās rīcības alternatīvas, apvainot vai aizstāvēt vēsturiskas personas par to, ka tās rīkojušās tā un nevis citādi, kļūst pilnīgi bezjēdzīgi. Tiesa, var joprojām apbrīnot to vai citu indivīdu, taču tas kļūst par kaut ko līdzīgu estētiskam vērtējumam. Mēs varam cildināt vai nožēlot, mīlēt vai nīst, just gandarījumu vai kaunu, taču nevaram nedz vainot, nedz attaisnot. Aleksandrs, Cēzars, Atila, Muhameds, Kromvels un arī Hitlers ir gluži kā plūdi vai zemestrīces, saulrieti, okeāni, kalni; mēs varam tos apbrīnot vai no tiem baidīties, sumināt tos vai nolādēt, taču nosodīt vai cildināt to rīcību ir (dziļākā skatījumā) tikpat bezjēdzīgi kā lasīt sprediķi kokam (kā Frīdrihs Lielais ar viņam raksturīgo dzēlību atgādināja savā uzbrukumā Holbaha «Dabas sistēmai».¹

¹ Determinisms, protams, nav identificējams ar fatālismu, kas ir tikai viena un nebūt ne pārliecinošākā plašās determinisma ģints pasuga. Vairums deterministu, šķiet, uzskata, ka atšķirības starp brīvi izvēlētu rīcību vai uzvedību un mehāniskām kustībām vai stāvokļiem, vai starp to, par ko cilvēks ir un par ko nav atbildīgs, un tātad arī pats jēdziens par morālo starpniecību, ir atkarīgs no tā, ko ietekmē vai var ietekmēt individuālā izvēle, pūliņi vai lēmums. Viņi apgalvo: es parasti slavēju vai nosodu cilvēku tikai tad un par to, ja man liekas, ka notikušais bijis (vai vismaz daļēji varējis būt) viņa izvēles vai neizvēles rezultāts; un man nevajadzētu viņu slavēt vai nosodīt, ja skaidri redzams, ka viņa izvēle, pūliņi utt. nav varējuši ietekmēt rezultātu, kuru es apsveicu vai apraudu; un ka tas ir savienojams ar visstingrāko determinismu, jo izvēle, pūliņi utt. paši par sevi ir cēloniski neizbēgamas identificējamu laika un telpas priekšnoteikumu sekas. Manuprāt, šāda nostādne (būtībā brīvās gribas problēmas klasiskais risinājums, kuru piedāvāja britu empīristi – Hobss, Loks, Hjūms un viņu mūsdienu sekotāji Rasels, Šliks, Aiers,

Vērtēt viņu atbildības pakāpi, piedēvēt tādas vai citādas sekas viņu brīvajam lēmumam, minēt viņus kā paraugus vai briesmoņus, censties gūt kādu mācību no viņu dzīvēm, kļūst bezjēdzīgi. Mēs varam just kaunu par savu vai viņu rīcību vai par sava vai viņu prāta stāvokli, tāpat kā kuprītis

Novels–Smits, Hempširs u.c.) nevis atrisina šo problēmu, bet gan atbīda to par soli atpakaļ. Iespējams, ka juridisku vai citu iemeslu dēļ es varu tādos vai līdzīgos vārdos definēt atbildību, morālu līdzdalību u.c. Bet, ja es būtu pārliecināts: kaut gan cilvēka izvēles rīcība, rakstura noslieces u.tml. patiešām ietekmēja notikušo, tomēr pašas tās bija pilnībā atkarīgas no iepriekšējiem faktoriem, kuri nav pakļauti indivīda kontrolei (arī viņa personiskie motīvi un rīcības stimuli), es noteikti neuzskatītu šo cilvēku par morāli cildināmu vai nosodāmu. Šādos apstākļos cildinājuma vai pelnīta soda jēdzieni šodien lietotajā izpratnē man neizbēgami kļūtu tukši.

Tāds pats iebildums, manuprāt, attiecināms uz radniecīgo doktrīnu, pēc kuras brīva griba ir līdzvērtīga spējai pakļauties uzslavas, nosodījuma, pārliecināšanas, izglītības u.tml. (cēloniskai) ietekmei. Vienalga, vai cēloņi, kuri, atbilstoši šim uzskatam, pilnībā nosaka cilvēka rīcību, ir fiziskas, psihiskas vai citādas dabas, un vienalga, pēc kādas shēmas vai kādās proporcijās tiem lemts darboties, – ja tie ir patiesi cēloņi un to izraisītie rezultāti tiek uzskatīti par tik negrozāmiem kā, teiksim, fizisku vai fizioloģisku cēloņu sekas, tad tas pats par sevi, manuprāt, dara neizmantojamu jēdzienu par brīvu izvēli starp alternatīvām. Saskaņā ar šādu viedokli doma «es būtu varējis rīkoties citādi» iegūst nozīmi «es būtu varējis rīkoties citādi, ja būtu izvēlēties tā darīt», tas ir, ja nebūtu nepārvaramu apstākļu, kas mani no tā atturētu (ar papildinājumu, ka manu izvēli var ietekmēt uzslava, sabiedrisks nopelums u.tml.), bet ja mana izvēle pati par sevi ir iepriekšēju cēloņu rezultāts, tad es dziļākajā būtībā neesmu brīvs. Brīvība rīkoties ir atkarīga nevis tikai no tāda vai citāda rīcībai liktenīgu – teiksim, fizisku vai bioloģisku – šķēršļu kopuma neesamības, kamēr citi, piemēram, psiholoģiskas dabas apstākļi – raksturs, ieradumi, «nepārvarami» motīvi utt. – paliek spēkā; tā prasa situāciju, kurā neviens šādu cēlonisku faktoru apvienojums nevar pilnībā noteikt rezultātu, – kurā zināma telpa, lai cik šaura tā būtu, paliek mūsu iepriekš nenosacītas izvēles ziņā. Šajā kontekstā tā ir «varēt» minimālā jēga. Kanta arguments «kur nav brīvības, tur nav pienākumu; kur nav neatkarīgu cēloņu, tur nav atbildības un tātad nav pamata ne uzslavām, ne pārmetumiem» ir pārliecināošs. Ja es varu pamatoti sacīt: «Es nevaru tā un tā nerīkoties,» tad es neesmu brīvs. Apgalvojums, ka pie faktoriem, kuri nosaka situāciju, pieder arī manis paša raksturs, paradumi, lēmumi, izvēle utt. – un tas, protams būtu neapstrīdami pareizi –, lietas būtību nemaina un nepadara mani brīvu vienīgajā šī vārda īstenajā nozīmē. To cilvēku izjūtas, kuri brīvu gribu atzīst par patiesu un nopietnu jautājumu un nepadodas jaunāko laiku interpretācijas centieniem atbīdīt to malā, pamatoti vērsas – kā bieži mēdz būt saskarē ar lielajām problēmām, kas ikvienā paaudzē nodarbinājušas domājošus cilvēkus, – pret filozofiem, kuri apbruņojušies ar kādu uzvarošu, vienkāršu paņēmieni aizdabūt apgrūtinātos jautājumus prom redzes loka. Doktors Džonsons, tāpat kā citos jautājumos, kas saistīti ar veselo saprātu, arī šeit, šķiet, vadījies no veselīgas lingvistiskas apjautas. No tā, protams, neizriet, ka jebkādas līdz šim piedāvātās būtisku nozīmju analīzes vārdiem «varēt», «brīvība», «bez cēloņa» utt. būtu apmierinošas. Pārcirst mezglu, kā darījis doktors Džonsons, nenozīmē to atstiet.

var kaunēties par savu kupri, taču mēs nevaram to nožēlot, jo no tā izriet ticība, ka mēs būtu ne vien varējuši rīkoties citādi, bet arī varējuši to brīvi izvēlēties. Šie cilvēki bija tādi, kādi bija, un arī mēs esam tādi, kādi esam. Viņi rīkojās tā, kā rīkojās, un tas pats sakāms par mums. Viņu uzvedība ir izskaidrojama kādas pielietotās pamatkategorijas izpratnē, ar kuru vēsture tiek reducēta līdz dabaszinātnei vai metafiziskai vai teoloģiskai sistēmai. Tas ir viss, ko mēs varam darīt attiecībā uz viņiem un – vairāk ierobežotā pakāpē – attiecībā uz sevi un saviem laikabiedriem. Vairāk nekā te nav iespējams.

Tomēr, lai cik dīvaini liktos, zvērināti deterministi aicina mūs tieši šī temata zinātniskā statusa vārdā vairīties no nosliecēm; vēsturnieki regulāri tiek lūgti neuzņemties tiesnešu lomu, vērtēt objektīvi, nepārnest vērtību izpratni no tagadnes uz pagātņi vai no Rietumiem uz Austrumiem, neapjūsmot vai nenopelt senos romiešus par to, ka viņi bijuši līdzīgi mūsdienu amerikāņiem vai atšķirīgi no tiem, nenosodīt viduslaikus, tāpēc ka tiem nav bijusi raksturīga iecietība, kādu to saprata Voltērs, neuzgavilēt Grakhiem tāpēc, ka esam satriekti par mūsdienu sociālo netaisnību, nekritizēt Ciceronu tāpēc, ka mums ir pašiem sava pieredze ar juristiem politikas jomā. Ko mēs varam spriest no šādas pierunāšanas vai no nemitīgajiem lūgumiem darbināt savu iztēli vai savas iejūtības vai izpratnes spējas, lai izvairītos no netaisnības, kādu rada nepietiekama mērķu, kodeksu un paražu izpratne attiecībā uz laikā vai telpā atšķirīgām kultūrām? Kādu nozīmi tie pauž, ja ne domu, ka izteikt morālu uzslavu vai nosodījumu, censties būt taisnīgiem tomēr nav gluži iracionāli, ka cilvēki atšķirībā no dzīvniekiem vai akmeņiem ir pelnījuši taisnīgu spriedumu un tāpēc mums jācenšas būt taisnīgiem un neslavēt vai nepārmest virspusēji vai kļūdaini savas nezināšanas, aizspriedumu vai nepietiekamas iztēles dēļ? Tomēr, līdzko mēs pārceļam atbildību par notiekošo no indivīdu pleciem uz institūciju vai kultūru, vai fizisku, vai psihisku faktoru nejausu vai teoloģisku darbību, kāda nozīme var būt apelēšanai pie mūsu iejūtības vai vēstures izpratnes, žēlabām pēc pilnīgas objektivitātes, kura varbūt nav pilnībā sasniedzama, bet kurai vieni nokļūst tuvāk nekā citi? Reti kāds tiek vainots par subjektīvām nosliecēm ģeoloģisko pārmaiņu aprakstos vai par intuitīvas iejūtības trūkumu, aprakstot Itālijas klimata ietekmi uz Senās Romas lauksaimniecību.

Uz to var atbildēt: pat tad, ja vēsture, līdzīgi dabaszinātnēm, ir zinātkāres apmierināšana par negrozāmiem procesiem – tikai morālu spriedumu iejaukšanās izkropļota –, mēs gūsim mazāk izpratnes pat par kailajiem

faktiem, ja mums nebūs kaut cik iztēles bagātināta ieskata svešā, mums mazpazīstamā dzīvē. Tā ir neapstrīdama patiesība, taču nesasniedz lietas būtību iebildumam pret vēsturniekiem, kuri tiek vainoti aizspriedumos vai pārāk spilgtu apcerējumu radīšanā. Iespējams (kā tas nereti ir apgalvots), ka Gibons vai Makolijs, vai Treičke, vai Beloks tiešām neataino faktus tādus, kādi tie mums šķiet bijuši. Tā sacīt, protams, nozīmē apvainot autorus, kuri nopietni neatbilst vēsturnieku statusam; taču tā nav galvenā apsūdzības daļa. Svarīgāka ir doma, ka viņi ir nevis vienkārši neprecīzi, pavirši vai virspusēji, bet ka viņi ir netaisni; ka viņi cenšas nodrošināt mūsu atbalstu vienai pusei un, lai to panāktu, netaisni nomelno otru; ka attiecībā uz vienu pusi viņi citē liecības un izmanto secinājuma vai izklāsta metodes, kuras bez jebkāda pamata atrauj otrai pusei; un ka šādas rīcības motīvs ir viņu pārliecība par to, kādiem cilvēkiem vajadzētu būt un kā viņiem vajadzētu rīkoties; un reizēm šī viņu pārliecība veidojas no uzskatiem, kuri (spriežot atbilstoši savu un arī mūsu sabiedrību ierastajiem standartiem un vērtību skalām) ir pārāk šauri, iracionāli vai nepiemērojami attiecīgajam vēsturiskajam periodam, un ka tāpēc viņi ir noklusējuši vai izkropļojuši patiesos faktus tādā nozīmē, kādā patiesus faktus izprot viņu vai mūsu laika sabiedrība. Mēs sūdzamies, tā sakot, ne vien par faktu noklusēšanu vai izkropļošanu, bet arī par propagandas mērķiem, kuru dēļ tas, domājams, ir darīts; bet runāt par propagandu vispār un, vēl jo vairāk, pieņemt, ka tā var būt bīstami iedarbīga, nozīmē pieļaut, ka netaisnīguma jēdziens tomēr nav gluži bez nozīmes, ka uzvedībai tiek dots atbilstošs vērtējums un ka to ir iespējams darīt; būtībā tas nozīmē sacīt, ka man vai nu jācenšas vispār atturēties no cildinājumiem vai nopelumiem, vai arī – ja es nespēju no tā izvairīties, tāpēc ka esmu cilvēks un mani uzskati neizbēgami satur morālu vērtējumu, – man jācenšas darīt to taisnīgi, objektīvi, ar liecību pamatojumiem, nevainojot cilvēkus par to, ka viņi nav darījuši neiespējamo, un arī necildinot viņus par to. Un tas savukārt ietver ticību individuālajai atbildībai – vismaz daļēji. Cik šī daļa liela – cik plaša ir iespējamību, brīvas izvēles alternatīvu joma –, tas atkarīgs no cilvēka erudīcijas dabas un vēstures jautājumos, bet tā nekad nav līdzvērtīga nullei.

Taču tieši to, manuprāt, faktiski noliedz tie metafiziskā vai zinātniskā determinismā iegrīmušie vēsturnieki un sociologi, pēc kuru domām, var pamatoti teikt: «galīgā analizē» (kā viņi labprāt mēdz izteikties) viss – vai vismaz viss tas, kam ir nozīme, – izskaidrojams ar šķiras, rases, civilizācijas vai sociālās struktūras iespaidu. Manuprāt, tādi domātāji dzīvo pārliecībā:

kaut gan mēs ar savā rīcībā esošajiem datiem un likumiem, kurus esam atklājuši, nespējam pēc plāna uzzīmēt ikvienu indivīda dzīves līniju, tomēr principā, ja mēs būtu vizuāli, mēs to spētu; tātad pat tas vērtību sprieduma minimālais atlikums, kuru pilnībā nespēj dzēst nekāda pašdisciplīna un pašatteikšanās, – tas, kas iekrāso pašu vēsturiskā materiāla izvēli un ir daļa no tā, daļa no akcentiem, kurus mēs, lai cik atturīgi, tomēr piešķiram dažiem notikumiem un personām ar zemtekstu, ka tie ir svarīgāki, interesantāki vai neparastāki nekā citi, ir vai nu mūsu pašu «neuzvaramās» nosacītības sekas, vai arī mūsu nedziedināmās iedomības un nezināšanas auglis, un kā vienā, tā otrā gadījumā praktiski paliek neizbēgams, – tā ir cena, ko mēs maksājam par savu cilvēka statusu, tā ir daļa no cilvēka nepilnības, un tā jāpieņem tikai tāpēc, ka to vienkārši nav iespējams noliegt, tāpēc ka cilvēki un to uzskati ir tādi, kādi ir, un cilvēki spriež tā, kā spriež; tāpēc ka to spējas ir ierobežotas un tie šo apstākli aizmirst vai arī nevēlas to atzīt.

Šo bargo secinājumu faktiski nav pieņēmis neviens aktīvs vēsturnieks un neviens cits cilvēks ārpus teoretizēšanas jomas, kaut gan jāatzīmē tāds paradokss, ka argumenti, ar kuriem mūs ved pie šādiem nepārliciecināšiem secinājumiem, uzsverot, cik ievērojami šaurāka ir cilvēka brīvības un tātad arī atbildības joma, nekā ticis uzskatīts zinātniskas aprobežotības laikos, ir devuši daudz vērtīgu mācību apvaldībā un pazemībā. Taču apgalvot: tā kā cilvēki ir vēsturiski «nosacīti», tad vēsture, ar ko es domāju vēsturnieku darbību, nevar būt, stingri spriežot, taisnīga vai netaisnīga, bet tikai patiesa vai nepatiesa, gudra vai muļķīga, – nozīmē klāstīt cildenus maldus, turklāt tāds, ko reti iespējams vai pat nemaz nav iespējams ievērot praksē. Jo to teorētiska, kaut arī negribīga atzišana ir novedusi pie ārkārtīgi civilizētiem secinājumiem un iegrožojusi daudz tradicionālās cietsirdības un ne-taisnības.

III

Apgalvojums, ka viss, ko mēs darām un ciešam, ir daļa no iepriekšnoteikta plāna – ka Laplasa cienīgs vērotājs (kura rīcībā būtu atbilstošas faktu un likumu zināšanas) varētu jebkurā vēstures brīdī aprakstīt jebkuru pagātnes un nākotnes notikumu, ieskaitot tos, kuri attiecas uz «iekšējo» dzīvi, proti, uz cilvēku domām, jūtām, rīcību, – ir lietots bieži, un no tā izdarīti ļoti dažādi secinājumi; ticība tā patiesīgumam vienus ir satriekusi,

citus iedvesmojusi. Taču neatkarīgi no tā, vai determinisms ir patiess vai pat loģisks, šķiet, ka tā atzīšana īstenībā nedara spilgtākas vairuma cilvēku ikdienišķās domas, un tas pats sakāms par vēsturniekiem un pat par dabaszinātniekiem ārpus laboratoriju sienām. Jo, ja tā būtu, tad determinisma piekritēju valoda atspoguļotu šo apstākli un atšķirtos no tās valodas, kuru lietojam mēs pārējie.

Ir izteikumi, kurus mēs pastāvīgi lietojam (un diez vai varētu bez tiem iztikt), – tādi kā: «Tev tā nevajadzēja darīt», «Vai tev vajadzēja pieļaut šo briesmīgo kļūdu?», «Es to varētu, bet labāk nedarīšu», «Kāpēc Ruritānijas karalis atteicās no troņa? Tāpēc ka atšķirībā no Abesīnijas karaļa viņam nepietika gribas pretoties», «Vai *tiešām* virpavēlniekam jāuzvedas tik muļķīgi?» Šādi un līdzīgi izteikumi nepārprotami ietver kaut ko vairāk par tīri loģisko iespēju realizēt vēl citas alternatīvas, ne tikai tās, kuras īstenībā tika realizētas, proti, tās ietver domu par atšķirībām starp tādām situācijām, kurās no indivīdiem var prasīt atbildību par viņu rīcību, un tādām, kurās to nevar. Jo neviens nevēlēšies noliegt, ka mēs tiešām bieži diskutējam par vislabākajiem iespējamās rīcības veidiem, kādi cilvēkiem pieejami tagadnē, pagātnē un nākotnē, literatūrā un sapņos; ka vēsturnieki (un detektīvi, un tiesneši, un zvērinātie) tiešām cenšas, cik viņu spēkos, šīs iespējas noskaidrot; ka šai nolūkā iezīmētās vadlīnijas nosprauž robežas starp uzticamo un neuzticamo vēsturi; ka tas, ko sauc par reālismu (pretstatā fantāzijai, dzīves nepazīšanai vai utopiskiem sapņiem), būtībā nozīmē tieši notikušā (vai iespējamā) pasniegšanu iespējamos apstākļos un nošķiršanu no tā, kas nav bijis iespējams; ka tas galu galā ir tas, ko (kā kādreiz, šķiet, izteicās L.B.Namīrs) sauc par vēstures izjūtu; ka no šīs spējas ir atkarīgs vēsturiskais (tāpat kā juridiskais) taisnīgums; ka tikai tas ļauj runāt par kritiku jeb par uzslavu un nopelumu kā par taisnīgu un pelnītu vai bezjēdzīgu un nepelnītu; ka tas ir vienīgais un acīmredzamais iemesls, kāpēc negadījumi, *force majeure* – būdami neizbēgami – noteikti atrodas ārpus atbildības kategorijas un tāpat arī ārpus kritikas, ārpus uzslavas vai nopeluma piedēvēšanas robežām. Atšķirība starp paredzamo un izņēmumu, grūto un vieglo, normālo un perverso, balstās uz šīm pašām iezīmētajām vadlīnijām.

Tas viss šķiet pārāk pašsaprotami, lai par to strīdētos. Lieki šķiet piemetināt, ka visas vēsturnieku diskusijas par to, vai kāda politika bija vai nebija novēršama un kā šai sakarībā vajadzētu vērtēt darītāju rīcību un raksturus, ir saprotamas tikai tad, ja spēkā ir pieņēmums par cilvēku izvēles realitāti. Ja determinisms būtu pamatota cilvēku uzvedības teorija,

šie prātojumi būtu tikpat neatbilstoši kā mēģinājums piedēvēt morālu atbildību planētu sistēmai vai dzīvas šūnas audiem. Šīs kategorijas tik neatlaidīgi un visaptveroši caurstrāvo visu, ko mēs domājam un jūtam, ka izstumt tās no savas domāšanas un aptvert, kā un ko mums vajadzētu domāt, just un runāt bez tām vai arī to pretmetu ietvaros, būtu psiholoģiski grūts pārbaudījums mūsu spējām – tas būtu tikpat vai gandrīz tikpat nerealizējami kā izlikties, ka mēs dzīvojam pasaulē, kurā vairs normālajā nozīmē nepastāv telpa, laiks vai daudzums. Tiesa, mēs vienmēr varam diskutēt par konkrētām situācijām – par to, vai konkrētais notikums ir drīzāk izskaidrojams kā neizbēgamas iepriekšēju apstākļu izraisītas sekas, pār kurām cilvēkam nav bijis varas, vai, gluži pretēji, tas bijis atkarīgs no brīvas cilvēka izvēles, – brīvas ne tikai tādā nozīmē, ka notikums būtu ievirzījies savādāk, ja mēs būtu izvēlējušies un mēģinājuši rīkoties citādi, bet ka mūs nekas nebūtu traucējis šo izvēli izdarīt.

Ļoti iespējams, ka zinātnes un vēsturisko zināšanu attīstība patiešām veicina noslieci parādīt vai darīt ticamu to, ka krietnu daļu rīcības, kas agrāk tika piedēvēta neierobežotai indivīdu gribai, apmierinoši iespējams izskaidrot tikai ar citu, «dabisku», bezpersonisku faktoru darbību; ka mēs savā nezināšanā vai iedomībā esam krietni pārsnieguši cilvēku brīvības robežas. Tomēr jau pati tādu vārdu kā «cēlonis» vai «neizbēgams» nozīme ir atkarīga no iespējas pretstatīt tos vismaz saviem jēdzieniskajiem pretmetiem. Alternatīvas var likties neiespējamās, taču tām jābūt vismaz aptveramām – kaut vai tāpēc, lai varētu tās pretstatīt cēloniskajām nepieciešamībām un likumiem pakļautajām vienādībām; ja mēs nepiešķiram kādu nozīmi brīvas rīcības jēdzienam, tas ir, rīcībai, kuru pilnībā nenosaka iepriekšējas dabas norises vai cilvēku vai lietu «īpašību ievirzes», ir grūti saprast, kāpēc mēs gribam nošķirt rīcību, kurai tiek piedēvēta atbildība, no parastiem fragmentiem fiziskā, psihiskā vai psihofiziskā cēloniskā notikumu virknē: šo atšķirību iezīmē (pat tad, ja visi tās konkrētie pielietojumi būtu maldīgi) izteicienu kopums, kas saistīts ar atklātām alternatīvām un brīvu izvēli. Tomēr tieši šī atšķirība ir pamatā mūsu ierastajam vērtību piedēvējumam, it īpaši priekšstatam, ka uzslavas vai nopeluma piedēvējums var būt taisnīgs (nevis tikai noderīgs vai iedarbīgs). Ja deterministu hipotēzes būtu patiesas un pareizi izskaidrotu pastāvošo pasauli, tad te būtu viens nepārprotams aspekts, kurā, par spīti visai savdabīgajai kazuistikai ar mērķi izvairīties no šāda secinājuma, jēdziens par cilvēka atbildību tradicionālajā izpratnē vairs nebūtu piemērojams nekādām reālām situācijām, bet tikai iedomātiem vai iedomājamiem stāvokļiem.

Es šeit negribu apgalvot, ka determinisms noteikti ir nepatiess; gribu teikt tikai to, ka mēs nedz runājam, nedz domājam tā, it kā tas varētu būt patiess, un ka ir grūti, varbūt mūsu normālajām spējām pat bezcerīgi saprast, kāda būtu mūsu pasaules aina, ja mēs tam nopietni ticētu; runāt tā, kā to tiecas darīt daži vēstures teorētiķi (un zinātnieki ar filozofisku noslieci), – it kā būtu iespējams (ne tikai teorijās, bet arī dzīvē) pieņemt deterministu hipotēzi un tomēr turpināt domāt un runāt apmēram tāpat, kā mēs to darām pašlaik, – nozīmē kultivēt intelektuālu sajukumu. Ja ticība brīvībai – ticība, kas balstās uz pieņēmumu, ka cilvēki patiešām reizēm izvēlas un ka viņu izvēle ne vienmēr ir pilnībā izskaidrojama ar tādiem cēloniskiem pamatojumiem, kādi tiek pieņemti, teiksim, fizikā vai bioloģijā, – ir neizbēgama ilūzija, tad tā ir tik dziļa un visaptveroša, ka netiek izjusta kā ilūzija.¹ Mēs, bez šaubām, varam censties sevi pārliecināt, ka tiekam sistemātiski maldināti;² bet, ja nemēģinām iedziļināties šīs iespējas netiešajos norādījumos un atbilstoši tiem mainīt savu domāšanas un runas veidu, šī hipotēze paliek tukša; proti, mēs secinām, ka ir neiespējami to pat nopietni uzlūkot, ja mūsu pašu uzvedība kalpo par liecību tam, kam spējam un kam nespējam piespiest sevi ticēt, – nevis tikai teorijā, bet arī praksē.

Mana atziņa ir tāda: nopietni mēģināt pielāgot mūsu domas un vārdus determinisma hipotēzei, ievērojot gan tagadējo apstākļu, gan visas rakstītās vēstures laika tradīcijas, ir bīstams uzdevums. Tas nozīmētu ļoti radikālas pārmaiņas; tiesa, mūsu morālās un psiholoģiskās kategorijas galu galā ir elastīgākas par fiziskajām, tomēr atšķirība nebūt nav tik izcila; sākt domāt reālos, mūsu uzvedībai un runai atbilstošos izteiksmes veidos par to, kāds tad būtu patiesa determinista Visums, nemaz nav daudz vieglāk

¹ Ko var un ko nevar izdarīt ar konkrētiem līdzekļiem konkrētos apstākļos, tas ir empīriskis jautājums, kurš, tāpat kā visi līdzīgi jautājumi, tiek saprātīgi atrisināts, meklējot palīdzību pieredzē. Ja ikvienu rīcību cēloniski noteiktu iepriekšēji apstākļi, kuri paši būtu līdzīgā veidā noteikti iepriekš, un tā *ad infinitum*, tad šādi pētījumi balstītos uz ilūziju. Tādā gadījumā mums kā racionālām būtnēm vajadzētu pacensties atbrīvoties no ilūzijām – nokratīt šķietamības apsegu, taču mēs noteikti ciestu neveiksmi. Šie maldi, ja tie ir maldi, pieder pie tā veida, ko Kants sauca par «empīriski reāliem» un «transcendentāli ideāliem». Censties nostādīt sevi ārpus kategorijām, kuras pārvalda mūsu empīrisko («reālo») pieredzi, ir tas, ko viņš uzskatīja par neizprotamu rīcības plānu. Šī tēze noteikti ir pamatota, un to var paust bez Kanta sistēmas atribūtikas.

² Šis izmisīgais mēģinājums vienlaikus ļaut sapnim ieskaust sevi no visām pusēm un tomēr palikt ārpus tā, ir neatvairāmi vilinājis noteikta tipa vācu metafiziķus, piemēram, Šopenhaueru un Vaihingeru.

nekā izdomāt ar nepieciešamo konkrēto detaļu minimumu (tas ir, iztēloties), kā būtu dzīvot bezlaika pasaulē vai telpā ar septiņpadsmit dimensijām. Lai tie, kuri par to šaubās, pamēģina paši: simboli, kuros mēs domājam, diezin vai pakļausies šādam eksperimentam; tie ir pārāk dziļi iesēdušies mūsu ierastajā pasaules uzskatā ar visām daudzajām periodu, klimatu un kultūru atšķirībām, lai pieļautu tik krasu pārmaiņu. Mēs, protams, varam izstrādāt loģiskos secinājumus jebkurām iekšēji konsekventām premisām – loģika un matemātika paveiks jebkuru darbu, kas no tām tiks prasīts, – bet tas ir kaut kas pavisam cits nekā zināt, kāds izskatīsies rezultāts «praksē», kādi būs konkrētie jaunievedumi; un, tā kā vēsture nav deduktīva zinātne (un pat socioloģija kļūst arvien grūtāk saprotama, zaudējot saikni ar savu empīrisko pamatu), šādas hipotēzes, būdamas abstrakti, teorētiski un praksē neizmantoti modeļi, dos maz labuma cilvēku dzīves pētniekiem. Tādējādi sensenā šķēpu laušana starp brīvu gribu un determinismu, kamēr tā paliek tikai tīrā teologu un filozofu problēma, var nesatraukt tos, kuriem rūp empīriskā joma – cilvēku reālā dzīve vispārzināmās pieredzes laikā un telpā. Vēsturniekiem, kuri nodarbojas ar praksi, determinisms nav nopietns jautājums un tam nav tādām jāklūst.

Tomēr, lai cik nederīgas būtu deterministu hipotēzes kā cilvēku rīcības teorija, to konkrētām formām ir bijusi saistoša, kaut arī ierobežota loma, mainot mūsu uzskatus par cilvēku atbildību. Vispārējās hipotēzes neatbilstība vēstures pētījumiem nedrīkst darīt mūs aklus pret tās nozīmību virspusējā skatījumā, kad cilvēki, sprieždami par citu uzvedību, izmanto šo viedokli par savdabīgu labošanas līdzekli nezināšanai, aizspriedumiem, dogmatismam un fantāzijai. Jo ir taču ļoti ērti, ja sociālo zinātņu speciālisti mums atgādina: cilvēka izvēles joma ir daudz ierobežotāka nekā esam pieraduši domāt; mums pieejamās liecības rāda, ka daudzi rīcības veidi, pretēji mūsu pieņēmumiem, ir ārpus cilvēka kontroles – ka cilvēks ir (zinātniski paredzamas) dabas objekts daudz lielākā mērā nekā palaikam pieņemts uzskatīt; ka cilvēki daudz biežāk rīkojas tā, kā rīkojas, iedzimtības, fizisku īpašību, sociālās vides, izglītības, bioloģisku vai fizisku īpašību, vai šo faktoru savstarpējas mijiedarbības dēļ, kā arī to mijiedarbības dēļ ar miglainākiem faktoriem, kurus nosacīti dēvē par psihiskām īpašībām, un ka to iespaidā izveidojušies domāšanas, jūtu un izteiksmes ieradumi – vismaz principā – ir tikpat sekmīgi pakļaujami klasifikācijai un izmantojami par hipotēžu un zinātnisku likumu priekšmetiem kā materiālu objektu uzvedība. Un tas, bez šaubām, maina mūsu priekšstatus par brīvības un atbildības robežām. Ja mums stāsta, ka, piemēram, šo zādzību izraisījusi

kleptomānija, mēs protestējam, ka uz to jāatbild nevis ar sodu, bet ar zālēm, kas ārstē šo slimību; tāpat arī, ja kāda postoša rīcība vai ļauns raksturs tiek piedēvēti īpašiem psiholoģiskiem vai sociāliem cēloņiem un mūs šis izskaidrojums pārliecina, mēs spriežam, ka attiecīgais cilvēks nevar atbildēt par savu rīcību un ir pelnījis terapeitisku iejaukšanos, nevis sodu. Ir apsvēkami, ja mums atgādina, cik šaura ir tā joma, kurā varam uzskatīt sevi par brīviem; daži apgalvos, ka šādas zināšanas joprojām paplašinās un attiecīgā joma sašaurinās.

Kur nosakāma robeža starp brīvību un cēlonības likumiem, tas ir kritiski svarīgs praktisks jautājums; zināšanas par to ir spēcīgs un neaizstājams pretlīdzeklis cīņā ar nezināšanu un iracionalitāti un piedāvā mums jauna veida skaidrojumus – vēsturiskus, psiholoģiskus, socioloģiskus, bioloģiskus, – kādu nebija iepriekšējām paaudzēm. Tas, ko mēs nespējam mainīt vai nespējam mainīt tik daudz, cik bijām domājuši, nav izmantojams pret mums kā pret brīviem morāles subjektiem; mēs varam just lepnumu, kaunu, nožēlu, interesi, bet ne sirdsapziņas pārmetumus; varam to apjūsmot, apskaust, apraudāt, priecāties vai brīnīties par to, baidīties no tā, taču nevaram (vai varbūt varam tikai tīri estētiskā nozīmē) to cildināt vai nosodīt; mūsu sašutuma tieksme tiek iegrozota, mēs atturamies no spriedumiem. «*Je ne propose rien, je ne suppose rien, je n'impose rien... j'expose,*» lepmi sacīja kāds franču rakstnieks, un šāda *exposition* viņam nozīmēja visus notikumus uzlūkot kā cēloniskas vai statistiskas parādības, kā zinātnisku materiālu, izslēdzot morālu vērtējumu.

Vēsturnieki, kuriem ir šāda pārlicība, dedzīgi tiecas vairīties no jebkāda personiska un, pats galvenais, morāla sprieduma, tiecas uzsvērt bezpersonisko faktoru, dzīves fiziskās vides apstākļu ārkārtīgo pārspēku vēsturē, ģeogrāfisko, psiholoģisko, sociālo faktoru noteicošo lomu – to faktoru lomu, kuri vismaz apzināti nav cilvēka radīti un bieži vien ir ārpus viņu kontroles. Šāda attieksme patiešām tiecas iegrozīt mūsu iedomību, iedvest pazemību, piespiežot mūs atzīt, ka mūsu viedokļi un vērtību skalas nav nedz mūžīgi, nedz vispārpieņemti, ka pagātnes vēsturnieku un viņu sabiedrību pārlietu pašapzinīgo, pārlietu pašapmierināto morālo klasifikāciju nepārprotami radījuši īpaši vēsturiski apstākļi, īpaši nezināšanas vai iedomības veidi, vai arī vēsturnieka (vai morālista) īpašas temperamenta iezīmes, vai vēl citi apstākļi vai nosacījumi, kurus mēs no sava izdevīgākā skatpunkta uztveram kā piederīgus tieši viņu laikam un vietai, un saprotam, ka tāpēc tie izraisījuši interpretācijas, kuras vēlāk, mūsu šodienas precizitātes un objektivitātes standartu gaismā, šķiet dīvainas, pašapzinīgas, seklas,

netaisnas un nereti groteskas. Un, kas ir pat vēl svarīgāk, šāda pieeja vedina apšaubīt visus mēģinājumus novilkt noteiktu robežu starp indivīda brīvo izvēli un viņa dabisko vai sociālo nepieciešamību, un tas notiek, izceļot gaismā to dažu pagātnes censoņu dramatiskās kļūdas, kuras tie izdarījuši, cenzdamies risināt tādas vai citādas problēmas un pieļaudami faktu nepareizības, kuras šodien šķiet nepārprotami izrietam no viņu negrozāmās vides, rakstura vai interesēm. Tas izraisa mūsos tieksmi vaicāt, vai tas pats vienlīdz neattiecas uz mums un mūsu vēstures vērtējumiem, un tādējādi, ierosinot domu, ka ikvienu paaudzi «subjektīvi» nosaka tās kultūras un psiholoģiskās īpatnības, liek mums prātot, vai vislabāk nebūtu atturēties no jebkāda morāla vērtējuma, jebkāda atbildības piedēvējuma, vai drošāk nebūtu lietot bezpersoniskus apzīmējumus un visu, kas tādos apzīmējumos nav izsakāms, atstāt nepateiktu. Vai tad mēs neko neesam mācījušies no tiem vēsturniekiem, morālistiem un politiķiem, kuru uzskati šodien liekas tik senlaicīgi, tik novecojuši un tik pamatoti zaudējuši autoritāti? Patiešām, kas gan mēs esam, lai tik lepmi demonstrētu savus personiskos uzskatus, piešķirtu tik lielu nozīmi tam, kas ir tikai īslaicīga redzesloka simptomi? Un kādas mums vispār tiesības spriest tiesu par citiem cilvēkiem, kuru morāles kodeksi ir viņu konkrētās vēsturiskās vides produkti, tāpat kā mūsu kodeksi ir mūsu vides produkti? Vai tad nav labāk analizēt, aprakstīt, izklāstīt notikumus un tad atkāpties malā, ļaujot tiem «runāt pašiem par sevi», atturoties no neciešamās augstprātības, kas vedina dot novērtējumu, mērot taisnīgumu, nošķirt aitas no kazām atbilstoši saviem personiskajiem kritērijiem, it kā tie būtu mūžīgi, nevis – kā tas ir īstenībā – ne vairāk, ne mazāk pamatoti kā tie kritēriji, kuri bijuši citiem cilvēkiem ar citām interesēm un citos apstākļos?

Šāds padoms (pats par sevi itin apsveicams) saglabāt zināmu skepsi par mūsu pašu vērtēšanas spējām un it īpaši vairīties piedēvēt pārāk lielu lomu mūsu morālajiem uzskatiem, tiek mums dots, kā jau teicu, vismaz no divām pusēm: no tiem, kuri domā, ka mēs zinām pārāk daudz, un no tiem, kuri domā, ka mēs zinām pārāk maz. Tagad mums ir zināms, saka pirmie, ka mēs esam tādi, kādi esam, un mūsu morālie un intelektuālie kritēriji ir tādi, kādi ir, atkarībā no mainīgās vēstures situācijas. Minēšu vēlreiz to dažādos paveidus. Daļa no viņiem jūtas pārliecināti, ka dabaszinātnes beigu beigās izskaidros visu, un pamato mūsu uzvedību ar dabas noteiktiem cēloņiem. Citi, kuriem ir vairāk metafiziska pasaules izpratne, skaidro to, runādami par neredzamiem spēkiem un varām, nācijām, rasēm, kultūrām, Laikmeta Garu, atklātām un okultām «norisēm», par «klasisko

garu», «renesansi», «viduslaiku prātu», «Francijas revolūciju», divdesmito gadsimtu, uztverot tos kā bezpersoniskas esamības, vienlaikus ieplānotus modeļus un realitātes, kuru «struktūru» vai «mērķu» ietvaros to elementiem un izpausmes veidiem – cilvēkiem un institūcijām – jāuzvedas tā, kā tie uzvedas. Vēl citi runā kādu teleoloģisku norišu vai hierarhiju terminos, kuru izpratnē visi indivīdi, zemes, institūcijas, kultūras un laikmeti veic savas dažādās lomas kādā kosmiskā drāmā un ir tādi, kādi ir, sev iedalīto lomu dēļ, taču to viņi nav izvēlējušies paši – to piešķīris pats dievišķais Dramaturgs. No šejienes nav tālu līdz tiem uzskatiem, kuru sludinātāji apgalvo: Vēsture ir gudrāka par mums, tās mērķi mums nav izdibināmi, un mēs – vai vismaz daži no mums – ir tikai kādas plašas, visaptverošas mūžīgā cilvēces progresa shēmas vai Vācu gara, vai proletariāta, vai pēckristietišu civilizāciju, vai Fausta cilvēka, vai Nepielūdzamā Likteņa, vai amerikāņu gadsimta, vai kāda cita mīta, mistērijas vai abstrakcijas līdzekļi, instrumenti vai izpausmes. Visu zināt nozīmē visu saprast; tas nozīmē zināt, kāpēc lietas ir tādas, kādas ir, un kāpēc tām tādām jābūt; tātad, jo vairāk mēs zināsim, jo bezjēdzīgāki mums liksies tie, kuri uzskata: tas un tas varēja notikt citādi, un tādējādi padodas iracionālam vilinājumam slavēt vai nosodīt. *Tout comprendre, c'est tout pardonner* tiek pārveidots tīrā truismā. Jebkura morālas cenzūras forma – vēsturnieku, publicistu vai politiķu nosodoši paceltais pirksts un patiesībā arī mūsu personīgās sirdsapziņas pārmetumi – tiek, cik vien iespējams, ar skaidrojumiem atstumta malā kā tāds vai citāds primitīvu liegumu vai psihisku spriegumu vai konfliktu paveids, kas izpaužas gan kā morāles apziņa, gan kā citādas sankcijas, un sakņojas un smēļ spēku tajā neziņā, kas vienīgā rada maldīgu ticību brīvai gribai un bezcēloniskai izvēlei un kam lemts izzust zinātniskas vai metafiziskas patiesības pieaugošajā gaismā.

Citā variantā mēs redzam, ka socioloģiskas, vēsturiskas vai antropoloģiskas metafizikas piekritēji tiecas interpretēt sūtības un aicinājuma jēgu, pienākuma balsi un visas līdzīga veida iekšējas nepieciešamības kā «plašo bezpersonisko spēku» izpausmi ikviena indivīda apzinātās dzīves ietvaros: šie spēki kontrolē indivīdu dzīvi, runā «mūsos, caur mums un uz mums» paši savu neizdibināmo mērķu dēļ. Tātad dzirdēt burtiski nozīmē paklausīt – tikt virzītam uz mūsu «īstenās» patības patieso mērķi, pa tās «dabiskās» vai «racionālās» attīstības ceļu, uz to, uz ko tiek aicināti, piedērdami tai vai citai šķīrai, tautai, rasei, baznīcai, sabiedrības stāvoklim, tradīcijai, laikmetam vai kultūrai. Visu cilvēka darbību atbildības skaidrojums un savā ziņā arī tās smagums (reizēm ar vāji maskētu atvieglojumu)

tiek pārņests uz šo plašo bezpersonisko spēku – institūciju vai vēsturisko tendenču – lielajiem pleciem, kuri ir piemērotāki šādu nastu nešanai nekā tāda trausla, domājoša niedrīte kā cilvēks – radījums, kurš savam fiziskajam un morālajam trauslumam neatbilstošā lieluma mānijā pārlietu bieži sakās esam atbildīgs par Dabas vai Gara norisēm un sava svarīguma apziņā slavina un nosoda, pielūdz un moka, nokauj un piešķir nemirstību citām sev līdzīgām būtnēm par to, ka tās pieņem, atzīst vai īsteno politiku, par kuru ne viņš, ne šie citi nevar būt pat attālināti atbildīgi; tikpat labi mušas varētu svinīgā nopietnībā vērtēt un tiesāt cita citu par to, ka tās izraisa Saules griešanos vai gadalaiku maiņu, kas ietekmē viņu dzīvi. Bet, līdzko mēs gūstam pietiekamu ieskatu «nepielūdzamajās» un «neizbēgamajās» lomās, ko globālajos procesos veic visas dzīvās un nedzīvās lietas, mēs atbrīvojamies no personisko centienu apziņas. Mūsu vainas un grēku apzināšanās, mūsu sirdsapziņas pārmetumi un sevis nosodīšana automātiski izgaist; spriedze, bailes no neveiksmes un frustrācijas pazūd, līdzko mēs apzināmies sevi kā elementus lielākā «organiskā veselumā», kurā tiekam dēvēti dažādos vārdos: locekļi, dalībnieki, atspulgi, emanācijas, izpausmes; mūsu brīvības un neatkarības apziņa, mūsu ticība jomai (lai cik ierobežotai), kurā varam izvēlēties rīcību pēc sava prāta, mūs atstāj; tās vietā mēs iegūstam līdzdalības apjautu organizētā sistēmā, kurā katram ir sava vienīgā, tikai viņam piešķirtā vieta. Mēs esam karavīri kopīgā armijā un vairs neciešam vientulības mokas un sodību; armija soļo uz priekšu, mums ir noteikti, ne mūsu izvēlēti mērķi; šaubas apslāpē augstāka autoritāte. Zināšanu paplašināšanās nes līdzī atbrīvošanos no morālām nastām: ja jau darbojas ārpus mums un augstāk par mums pastāvoši spēki, būtu nesaprātīgi un iedomīgi piesavināties atbildību par to darbību vai vainot sevi par neveiksmēm šo spēku norisēs. Iedzimtais grēks tiek tādējādi pārņests uz bezpersonisku jomu, un rīcība, kura iepriekš uzlūkota par ļaunu vai neatbilstošu, tiek skatīta «objektīvākā» gaismā, plašākā kontekstā – kā daļa no vēstures procesa, kurš ir atbildīgs par mums piešķirto vērtību skalu, bet pats nav atbilstoši tai vērtējams, un šī rīcība, skatīta jaunā gaismā, vairs nav ļauna, bet gan pareiza un laba, jo bijusi vajadzīga lielajam kopumam.

Šāda doktrīna ir vienlīdz pamatā gan zinātniskajiem mēģinājumiem izskaidrot morālās izjūtas kā psiholoģiskas vai socioloģiskas «nogulsnes» vai tām līdzīgas parādības, un metafiziskajam skatījumam, pēc kura viss, kas pastāv – «patiesi» pastāv –, ir labs. Visu saprast nozīmē apzināties, ka nekas nevar būt citāds nekā ir; ka jebkāds nosodījums, sašutums vai

protests ir tikai sūdzība par to, kas šķiet neiederīgs, par elementiem, kuri it kā neieklaujas savā vietā, par intelektuāli vai garīgi apmierinoša modeļa trūkumu. Bet tas tikai vienmēr liecina par vērotāja neprasmī, par viņa aklumu un nezināšanu; tas nekad nevar būt objektīvs realitātes vērtējums, jo realitātē viss ir saskanīgs, nav nekā lieka, nekā neiederīga; katras daļiņas atrašanos tieši tur, kur tā atrodas, pamato transcendentālais veselums; un jebkāda vainas, netaisnības, neglītuma apziņa, jebkāda pretestība vai nosodījums ir tikai pierādījums (palaikam nenovēršamam) asredzības un izpratnes trūkumam, subjektīvām novirzēm. Ļaunums, sāpes, muļķība, neatbilstība – tas viss rodas no nespējas saprast, no neprasmes – lietojot E.M.Forstera populāro frāzi – «savienot».

Šis ir sprediķis, ko mums lasa izcili un gaiši domātāji ar ļoti dažādiem uzskatiem – Spinoza un Godvins, Tolstojs un Konts, mistiķi un racionālisti, teologi un zinātniskie materiālisti, metafiziķi un dogmatiskie empīristi, amerikāņu sociologi, krievu marksisti un vācu vēsturnieki. Tā, piemēram, Godvins (un viņš runā daudzu humānistisku un civilizētu personu vārdā) mums saka: lai saprastu cilvēka rīcību, mums vienmēr jāvairās pielietot vispārīgus principus un katrs gadījums jāapskata visās individuālajās detaļās. Kad mēs rūpīgi pētām tās vai citas dzīves gaitu un attīstību, mēs nedrīkstam steigā un aklumā tiekties nopelt un nosodīt, jo mums jāsaprot, kāpēc tas vai cits cilvēks bija spiests rīkoties tieši tā un ne citādi savas tumsonības, nabadzības vai cita morāla, intelektuāla vai fiziska trūkuma dēļ – un (kā Godvins optimistiski domā) mēs to vienmēr spēsim saprast, ja vien pietiekami apbruņosimies ar pacietību, zināšanām un iejūtību, – un tad mēs viņu vairs nevainosim, tāpat kā nevainojam jebkuru dabas priekšmetu; un, tā kā ir pilnīgi skaidrs, ka mēs nevaram vienlaikus vadīties pēc savām zināšanām un tomēr nožēlot rezultātu, tad beigu beigās panāksim to, ka cilvēki kļūs labi, taisnīgi, laimīgi un gudri. Tā arī Kondorsē un Anrī Sensimons, kā arī viņu māceklis Ogists Konts, sākdami ar gluži pretēju pārliecību – proti, ka ikviens cilvēks ir nevis unikāla būtne, kam vajadzīga individuāla pieeja, bet, tieši tāpat kā dzīvnieku, augu un iežu valstības iemītnieki, pieder pie noteiktiem tipiemi un pakļaujas vispārējiem likumiem, – tikpat pārliecināti apgalvo: kad šie likumi būs atklāti (un tātad tiks pielietoti), pati no sevis iestāsies vispārēja svētlaieme. Un kopš tā laika šo pārliecību atbalsojuši daudzi ideālistu liberāļi un racionālisti, tehnokrāti, pozitīvistu un sabiedrības zinātniskas izveides piekritēji, un ļoti atšķirīgās tonkārtās to pašu darījuši teokrāti, neo-viduslaiku romantiķi, autoritāristi un dažādi politiski mistiķi. Šī būtībā ir arī tā pati morāle,

kuru sludina ja ne gluži Markss, tad vismaz vairums Engelsa un Pļehanova sekotāju, prūšu nacionālistu vēsturnieki, Špenglers un daudzi citi domātāji, kuri tic: pastāv modelis, shēma, kuru viņi ir saskatījuši, bet citi nav saskatījuši vai vismaz neredz to pietiekami skaidri, un ka šajā skatījumā meklējams cilvēku glābiņš.

Centieties zināt, un jūs nepazudīsiet. Ko īsti nepieciešams zināt, par to dažādiem domātājiem ir atšķirīgi uzskati, tāpat kā atšķirīgi ir cilvēku uzskati par pasaules dabu. Zināt Visuma likumus, dzīvās un nedzīvās dabas likumus, izaugsmes, evolūcijas vai civilizāciju uzplaukumu un norietu likumus, vai mērķus, pēc kuriem tiecas visa radība vai visas Idejas fāzes, vai kaut kas vēl grūtāk apjaušams. Zināt tādā nozīmē, lai identificētu to ar sevi, izprastu savu kopību ar to, jo, lai ko mēs darītu, mums nav iespējams izvairīties no likumiem, kuriem esam pakļauti, vienalga, kādi šie likumi būtu: «mehānistiski», «vitālistiski», cēloniski, mērķtiecīgi, uzspiesti, transcendentāli, imanenti vai neskaitāmas netveramas stīgas, kas mūs saista ar pagātni – ar savu zemi un saviem mirušajiem, kā izteicās Baress, ar savu vidi, rasi un laiku, kā izteicās Tēns, ar Bērka plašo dzīvo un mirušo pasauli, kas mūs darījusi tādus, kādi esam; tā ka patiesība, kurai ticam, vērtības, kuru izpratnē spriežam – no visnopietnākajiem principiem līdz visnenozīmīgākajiem sīkumiem –, ir daļa no vēsturiskās nepārtrauktības, pie kuras piederam. Vai tā būtu tradīcija vai asinsbalss, vai šķira, vai cilvēka daba, vai progress, vai cilvēce; vai tas būtu *Zeitgeist* vai sociālā struktūra, vai vēstures likumi, vai īstentieks dzīves mērķi, ir nepieciešams tos zināt, būt tiem uzticīgiem – un būsīm brīvi. No Zēnona līdz Spinozam, no gnostiķiem līdz Leibnicam, no Tomasa Hobsa līdz Leņīnam un Freidam kaujas sauciens saglabājies viens un tas pats; zināšanu objektus un atklāšanas metodes nereti izraisījušas sparīgus iebildumus, taču tas, ka realitāte ir izzināma un ka tikai un vienīgi zināšanas pilnībā atbrīvo cilvēku, – šī doma ir kopīga daudzām doktrīnām, kuras veido lielu un nozīmīgu Rietumu civilizācijas daļu.

Saprast nozīmē izskaidrot, un izskaidrot nozīmē attaisnot. Individuālās brīvības jēdziens ir maldi. Jo tālāk mēs esam no viszinātības, jo plašāks ir mūsu priekšstats par savu brīvību, atbildību un vainu – nezināšanas un bailu produktiem, kuri piepilda nezināmo ar biedējošiem jēdzieniem. Personiskā brīvība ir cildenī maldi, un tiem ir bijusi sava sociālā vērtība; iespējams, ka sabiedrība bez tiem būtu sabrukusi; tie ir nepieciešams instruments, viens no izcilākajiem līdzekļiem «viltīgā» Saprāta vai Vēstures, vai cita mūsu izvēlēta un pielūgta kosmiska spēka rokās. Taču maldi, pat

tad, ja tie ir cildeni, noderīgi, metafiziski attaisnojami un vēsturiski neizbēgami, tomēr ir un paliek maldi. Un tātad individuālā atbildība un atšķirības uztveršana starp pareizu un nepareizu izvēli, starp ļaunumu, no kura var izvairīties, un nelaimi, ir tikai iedomības simptomi un liecības par mūsu nepilnīgo pielāgošanās prasmi, par cilvēka nespēju skatīties acīs patiesībai. Jo vairāk mēs zinām, jo lielāks ir atvieglojums no izvēles nastas; mēs piedodam citiem to, ka tie nespēj būt citādi nekā ir, un tā paša iemesla dēļ piedodam paši sev. Laikos, kad izvēle šķiet sevišķi mokoša, kad stipri iesakņojušies ideāli nav samierināmi un tō sadursmes nav novēršamas, šādas doktrīnas šķiet savdabīgi nomierinošas. Mēs aizbēgam no morāles dilemmām, noliedzami to esamību un, pievēršdami skatienu plašākiem veselumiem, darām tos atbildīgus mūsu vietā. Viss, ko mēs zaudējam, ir ilūzija un līdz ar to arī mokošās un liekās vainas un nožēlas izjūtas. Brīvība ir neglābjami saistīta ar atbildību, un daudzi ar ilgotu atvieglojumu nomet no pleciem abas šīs nastas – nevis ar nicināmu padošanos, bet gan uzdrīkstēdamies rāmā garā apcerēt visu tā, kā tam jābūt; jo tas nozīmē būt patiesi filozofiskam. Tādējādi mēs reducējam vēsturi uz kaut ko līdzīgu fizikai; Čingishanu vai Hitleru varētu nosodīt tikpat labi kā galaktiku vai gamma starojumu. «Visu zināt nozīmē visu piedot» – šī Alfreda Džūlsa Aiera iespaidīgā frāze (kas lietota citā kontekstā) pārtop tikai dramatizētā tautoloģijā.

IV

Līdz šim esam runājuši par uzskatu, ka nedrīkstam nedz slavēt, nedz nopelt, jo zinām – vai varbūt kādu dienu zināsim, vai vismaz varētu zināt – pietiekami daudz, lai to nedarītu. Dīvains paradokss ir tas, ka līdz tādai pašai nostādnei nonāk daži tie, kuri pirmajā brīdī šķiet ieņemam diametrāli pretēju pozīciju: mēs nedrīkstam slavēt vai nopelt nevis tāpēc, ka zinām pārāk daudz, bet gan tāpēc, ka zinām pārāk maz. Vēsturnieki, kurus pārņēmusi pazemības apziņa sava uzdevuma plašuma un grūtību dēļ, lūkodamies uz cilvēku prasību lielumu un cilvēku zināšanu un spriedumu niecību, bargi brīdina mūs neiztēloties savas aprobežotās vērtības par visaptverošām un nepiemērot to, kas labākajā gadījumā attiecināms uz niecīgu cilvēces daļiņu īsā laika sprīdī nenozīmīgā Visuma kaktiņā, visām būtņēm visos laikos un visās vietās. Pārliecināti realisti, kurus ietekmējis marksisms, un kristiešu apoloģēti būtiski atšķiras pasaules uzskata

ziņā, metodoloģijā, secinājumos, taču šajā jautājumā viņi ir viens prātis. Pirmie¹ mums stāsta, ka sociālie vai ekonomiskie principi, kurus, piemēram, Viktorijas laikmeta angļi pieņēma par mūžīgām pamatvērtībām, bija tikai vienas konkrētas salas sabiedrības intereses tās sociālās un komerciālās attīstības vienā konkrētā brīdī, un tās patiesības, kuras viņi tik dogmatiski uzspieda sev un citiem un kuru vārdā viņi attaisnoja savu rīcību, bija tikai viņu pašu pārejošās ekonomiskās vai politiskās vajadzības un pretenzijas, kas paslēptas aiz vispārēju patiesību maskas; tās izklausījās arvien tukšākas citām tautām, kuru intereses kļuva arvien atšķirīgākas, jo tās bieži kļuva par zaudētājām spēlēm, kuras noteikumus bija izvirzījusi stiprākā puse. Tad sāka aust diena, kad arī tās bija ieguvušas pietiekami daudz spēka un apgriezta kārtis uz otru pusi – kaut neapzināti, tomēr pārveidoja starptautisko morāli, pielāgodami to sev. Nekas nav absolūts, morāles likumi mainās līdz ar spēka sadali: valdošā morāle vienmēr ir tā, ko pasludina uzvarētāji; mēs nevaram izlikties, ka spējam spriest taisnību pat starp viņiem un viņu upuriem, jo arī mēs paši piederam vai nu vienai, vai otrai pusei; *ex hypothesi* mēs nespējam redzēt pasauli vienlaikus no vairākiem redzes leņķiem. Ja mēs katrā ziņā gribam vērtēt citus atbilstoši saviem pārejošajiem standartiem, mēs nedrīkstam pārlietu iebilst, ja viņi savukārt vērtē mūs atbilstoši savējiem, kurus svētulīgi cilvēki no mūsu vidus steidzīgi noraida tikai tā iemesla dēļ, ka tie nav mūsu standarti.

Un daži no viņu kristiešu pretiniekiem, kuri sāk savu ceļu no pilnīgi citādiem pieņēmumiem, redz cilvēkus kā vārgus radījumus, kuri taustās tumsā, zinādami ļoti maz par lietu norisēm un par to, kas ko neizbēgami izraisa vēsturē un kā būtu varējuši iegrozīties apstākļi, ja nebūtu tāda vai citāda tikko pamanāma, bet izsekojama fakta vai situācijas. Cilvēki, viņi apgalvo, bieži cenšas darīt to, kas izskatās pareizi viņu pašu gaismā, taču šī gaisma ir vārga, un tik blāvs apgaismojums dažādiem vērotājiem atklāj ļoti dažādus dzīves aspektus. Tā angļi seko paši savām tradīcijām, vācieši cīnās par savu tradīciju attīstību, krievi cenšas lauzt gan savas, gan citu tautu tradīcijas; un rezultātā nereti notiek asinsizliešana, daudzi cilvēki cieš, tiek sagrauts tas, kam bijusi visaugstākā vērtība dažādajās sadursmēs nonākušajās kultūrvīdēs. Cilvēks izvirza priekšlikumus, taču cietsirdīgi un nesaprātīgi ir uzvelt viņam – trauslai, ciešanām lemtai būtnei – atbildību par daudzām notiekošajām nelaimēm. Jo tās izraisa tas, ko izcilais kristiešu vēsturnieks Herberts Baterfilds nosaucis par «cilvēka kļūmīgo stāvokli», –

¹ Sk., piemēram, iespaidīgos un ietekmīgos E.H.Kāra sacerējumus par mūslaiku vēsturi.

proti, mēs nereti sev liekamies pietiekami krietni, bet, tā kā nespējam un nespēsim būt pilnīgi Cilvēka iedzimtā grēka dēļ, tā kā esam nezinoši, pārsteidzīgi, iedomīgi, godkāri un paštaisni, mēs apmaldāmies, nodarām negribētu ļaunumu, izpostām to, ko gribam glābt, un stiprinām to, ko gribam iznīcināt. Ja mēs saprastu vairāk, varbūt mēs spētu darīt vairāk laba, taču mūsu intelekts ir ierobežots. Bāterfildam, ja es viņu pareizi saprotu, «cilvēka kļūmīgais stāvoklis» ir neskaitāmu faktoru komplicētās mijiedarbības produkts, un tikai nedaudzi no šiem faktoriem ir zināmi, vēl mazāk ir tādu, kuri ir pārvaldāmi, un lielākā daļa paliek gandrīz nepamanīti. Tāpēc pats mazumiņš, ko mēs varam darīt, ir atzīt savu stāvokli ar pienācīgu pazemību, un, tā kā mēs atrodamies kopīgā tumsā un maz ir to, kuri taustītos tajā uz priekšu daudz mērķtiecīgāk nekā citi (vismaz kopējā cilvēces vēstures skatījumā), mums jāapbruņojas ar sapratni un žēlsirdību. Pats mazumiņš, ko mēs varam darīt kā vēsturnieki, un neko citu darīt mēs, jāteic, neesam tiesīgi, – ir atturēties no spriedumiem, neslavēt un nenosodīt, jo liecības vienmēr ir nepietiekamas un šķietamie vaininieki ir kā peldētāji, kuri nokļuvuši nepieņemamam pretstraumju un atvaru gūstā.

Manuprāt, samērā līdzīga filozofija atrodama Tolstoja un citu pesimistu un kvietistu gan reliģiskos, gan antireliģiskos sacerējumos. Šiem autoriem, it sevišķi viskonservatīvākajiem to pārstāvjiem, dzīve ir straume, kas plūst noteiktā virzienā, vai varbūt okeāns, kurā nav paisumu vai bēgumu, tikai reizēm pa kādai vēja brāzmai. Ir ļoti daudz faktoru, kas liek tai būt tādai, kāda tā ir, taču mēs zinām tikai pavisam nedaudzus no tiem. Tāpēc censties kaut ko radikāli mainīt, vadoties pēc savām zināšanām, ir nereālistiski un nereti pat bezjēdzīgi. Mēs nespējam pretoties galvenajām straumēm, jo tās ir daudz stiprākas par mums; mēs varam tikai lavierēt, pielāgoties vējiem un vairīties no sadursmēm ar lielajiem, sendibinātajiem mūsu pasaules veidojumiem, ar tās fizikas un bioloģijas likumiem un varenajām, cilvēku radītajām esamībām, kas sakņojas dziļā pagātnē – ar impērijām, baznīcām, cilvēces senpieņemtajiem uzskatiem un ieradumiem. Jo, ja mēs tiem pretosimies, mūsu mazais kuģītis nogrims un mēs bezmērķīgi zaudēsim savas dzīves. Gudrība nozīmē prasmi izvairīties no situācijām, kurās mūsu kuģis var apgāzties, prasmi pēc iespējas līderīgāk izmantot esošos vējus, lai varētu vismaz nodzīvot sev atvēlēto laiku, saglabāt pagātnes mantojumu un nesteigties pretī nākotnei, kura drīz pienāks tāpat un varbūt būs vēl tumšāka par drūmo tagadni. Atbilstoši šim viedoklim, tas pats cilvēka kļūmīgais stāvoklis – nesaskaņa starp mūsu plašajām iecerēm

un trūcīgajiem līdzekļiem – ir vainīgs daudzajās pasaules ciešanās un netaisnībā. Bez palīdzības, bez dievišķas žēlastības vai kādas citas dievišķas iejaukšanās mēs nekad negūsim panākumus. Tāpēc būsim iecietīgi, žēlsirdīgi un saprotoši un vairīsimies no apvainojumu un pretapvainojumu muļķīgās rīcības, kas vēlākajām paaudzēm liks mūs tikai apsmiet vai nožēlot. Centīsimies pagātnes ēnās saskatīt to, ko spējam, – plānota modeļa bālas aprises; taču arī tas ir ļoti grūti izdarāms.

Vienā svarīgā aspektā, protams, zvērinātajiem realīstiem un kristiešu pesimīstiem ir taisnība. Tieksme kritizēt, apvainot, morāls vai emocionāls aklums pret citu cilvēku dzīves veidiem, viedokļiem un sarežģītām kļūmīgām situācijām, intelektuāls vai ētisks fanātisms ir ļaunumi tiklab dzīvē, kā rakstītajā vēsturē. Nav noliedzams, ka Gibons un Mišlē, Makolijš un Kārlails, Tēns un Trockis (minot tikai izcilos nelaiķus) patiešām pārbauda to cilvēku pacietību, kuri nepieņem viņu uzskatus. Tomēr šīs zāles pret dogmatiskām nosliecēm, tāpat kā to pretstats – neizbēgamas tendenciozītātes doktrīna –, piedēvējot atbildību cilvēka vājuma un zināšanu trūkumam un pašu cilvēka kļūmīgo stāvokli identificējot par galveno un noteicošo faktoru cilvēces vēsturē, galu galā pa citu ceļu aizved mūs tajā pašā vietā, kur doktrīna «Visu zināt nozīmē visu piedot», tikai otrajā gadījumā to aizstāj formula «Jo mazāk mēs zinām, jo mazāk mums iemesla taisnīgi nosodīt»: zināšanas var tikai dot vēl skaidrāku apjautu par to, cik niecīga loma cilvēku gribai vai pat viņu neapzinātajām vēlmēm ir Visuma norisēs; tādējādi tās atklāj, cik bezjēdzīgi ir uzkraut jebkādu nopietnu atbildību indivīdu vai, teiksim, šķiru, valstu vai tautu pleciem.¹

Mūsdienu aicinājums centies pēc dziļākas izpratnes, kā arī modernie brīdinājumi pret kritizēšanu, moralizēšanu un nostājas ieņemšanu vēsturē, ietver divas atsevišķas domu grupas. Pirmkārt, pastāv uzskats, ka indivīdi un grupas vienmēr vai vismaz visbiežāk tiecas pēc tā, kas tiem šķiet vēlams, bet savas nezināšanas vai vājuma, vai pasaules komplicētības dēļ – un šo faktoru izpratnei ar cilvēka asredzību un prasmi vien nepietiek, – tie jūtas un rīkojas tā, ka rezultāts nereti kaitē gan pašiem, gan citiem, kurus saista cilvēka parastais kļūmīgais stāvoklis. Tomēr par to galvenokārt vainojami nevis cilvēku izvēlētie mērķi, bet pats cilvēka kļūmīgais stāvoklis,

¹ Es, protams, nebūt nedomāju sacīt, ka lielie Rietumu morālisti, piemēram, viduslaiku baznīcas (it īpaši Akvīnas Toms) vai apgaismības perioda filozofi, būtu nolieguši morālu atbildību, nedz arī, ka Tolstojs nebūtu mocījies ar tās radītajām problēmām. Mana tēze ir tāda, ka determinisms uzspieda šiem domātājiem dilemmu, kuru daži no tiem nevēlējās atklāti uzlūkot, bet no kuras neviens nespēja izvairīties.

cilvēka nepilnība. Otrkārt, pastāv tālāka tēze, ka, cenšoties izskaidrot un analizēt vēsturiskās situācijas, izdibināt to izcelsmes un izpētīt to sekas, lai noteiktu atbildīgo par tādu vai citādu situācijas elementu, vēsturniekam – lai cik neitrāls, objektīvs, pedantiski rūpīgs un bezkaislīgs viņš būtu, lai cik labi prastu iejusties cita cilvēka ādā, – tomēr jāsaprotas ar tik sarežģītu un smalku faktu vijumu, kuru satur kopā tik daudzas un komplikētas saites, ka viņa nezināšana vienmēr būs pārāka par viņa zināšanām. Tādējādi viņa spriedums un it sevišķi vērtējošais spriedums vienmēr balstīsies uz nepietiekamiem datiem, un, ja viņam izdosies kaut vai niecīgi izgaismot kādu plašu un sarežģītā pagātnes modeļa mazu kaktiņu, tad viņš ir paveicis tik daudz, cik cilvēks vispār jebkad var cerēt paveikt. Izdibināt kaut vai niecīgāko patiesības daļiņu ir tik grūti, ka viņam drīz vien jāsaprot – ja vien viņš ir godīgs un nopietns sava darba darītājs –, cik nepieņemami viņam ir būt par moralizētāju; tātad cildināt un nosodīt, kā vēsturnieki un publicisti tik veikli un vieglu roku mēdz darīt, ir augstprātīgi, muļķīgi, bezatbildīgi un netaisni.

Šī tēze, kas pirmajā brīdī šķiet ļoti humāna un pārliecinoša,¹ patiesībā ir nevis viena, bet divas tēzes. Viena, ka cilvēks izvēlas, bet sekas pārāk bieži ir ārpus viņa kontroles un paredzēšanas vai aizkavēšanas spējam; ka cilvēku motīviem nevajadzētu ierādīt pārāk lielu vietu vēsturnieku darbos, jo tiem visai reti ir izšķiroša nozīme notikumu gaitā; ka vēsturnieka pienākums ir atklāt un aprakstīt, kas, kā un kāpēc noticis, un tāpēc viņš, ļaudams savam morālajam spriedumam par cilvēku raksturiem un motīviem – visneefektīvākajiem no visiem vēsturiskajiem faktoriem – iekrāsot savu interpretāciju, pārspilē to svarīgumu tīri subjektīvu vai psiholoģisku iemeslu dēļ. Jo uzlūkot to, kas varbūt ir morāli nozīmīgs, par *eo ipso* vēsturiski ietekmīgu nozīmē izkropļot faktus. Šī ir pilnīgi saprotama nostādne. Pilnīgi atšķirīga no tās ir otra tēze, proti, ka mūsu zināšanas nekad nav pietiekamas, lai attaisnotu mūsu centienus piedēvēt atbildību, ja tāda vispār pastāv, īstajam adresātam. Viszinoša būtne (ja tas ir loģisks jēdziens) to spētu, taču mēs neesam viszinoši, un tāpēc mūsu piedēvējumi ir bezjēdzīga iedomība; aptvert to un just pienācīgu pazemības pakāpi ir vēsturiskās gudrības sākums.

Ļoti iespējams, ka abas šīs tēzes ir patiesas. Un iespējams arī, ka abas tās izriet no vienas un tās pašas pesimistiskās pārliecības par cilvēka vājumu, aklumu un nevarību gan domās, gan rīcībā. Un tomēr šie melanholiskie

¹ Kuru aizstāv Herberts Baterfilds, ja vien neesmu smagi pārpratis viņa sacerējumu būtību.

uzskati ir divi, nevis viens: pirmajam argumentam pamatā ir nevarība, bet otrajam – nezināšana; katrs no tiem var būt pareizs pretstatā otram, kurš ir nepareizs. Turklāt šķiet, ka ne viens, ne otrs neatbilst nedz vispārpieņemtajam uzskatam, nedz parastu cilvēku vai parastu vēsturnieku vispārpieņemtajai rīcības ievirzei; katrs šķiet savā veidā gan iespējams, gan neiespējams, un katrs pelna savu aizstāvību vai noliegumu. Tomēr vismaz viena doma tajos abos ir kopīga: abās šajās doktrīnās individuālajai atbildībai ir ļauts pagaist nebūtībā. Mēs nevaram ne cildināt, ne nopelt indivīdus un grupas vai nu tāpēc, ka tie nespēj būt vai rīkoties citādi (un jebkādas zināšanas nozīmē tieši šī apstākļa arvien labāku izpratni), vai arī tāpēc, ka zinām pārāk maz, lai būtu droši gan par to, gan par pretējo. Bet tādā gadījumā – no tā nenoliedzami izriet – mēs nedrīkstam arī raidīt morāliskus apvainojumus vai būt tendenciozi pret tiem vēsturniekiem, kuri tiecas slavēt un nopelt, jo visi mēs esam vienā laivā, un nevienu standartu nevar objektīvi saukt par labāku nekā citu. Jo ko gan, atbilstoši šādam uzskatam, nozīmē «objektīvs»? Pēc kādiem standartiem varam izmērīt tā pakāpi? Ir skaidrs, ka nevar pastāvēt nekāds «superstandarts», pēc kura varētu salīdzināt veselas vērtību skalas un kurš pats nav radies ne no viena konkrēta uzskatu kopuma, ne no vienas konkrētas kultūrvides. Visām šādām pārbaudēm jābūt iekšējām, kā, piemēram, valsts likumi, kas piemērojami vienīgi tās pilsoņiem. Iebildums pret vēsturisko objektivitāti ir kā iebildums pret starptautisku likumu vai starptautisku morāli: ka nekas tāds nepastāv. Vēl vairāk: ka pašam jēdzienam nav satura, jo galīgie standarti ir tie, ar ko mēs mērām notikušo, un paši par sevi nav mērāmi nekādā citā veidā.

Tas patiesi ir tikpat kā iekrist paša liktā slazdā. Tā kā visi standarti tiek pasludināti par relatīviem, nosodīt tendenciozitāti vai moralizēšanu vēsturiskos sacerējumos, kā arī tos aizstāvēt, galu galā tieši tāpat pauž attieksmi, kuru nevar racionāli aizstāvēt vai nopelt, ja nav nekāda augstākā, vispārākā standarta. Visas attieksmes, izrādās, ir morāli neitrālas; taču pat to nevar sacīt, jo šī apgalvojuma pretstatu nevar noliegt. Tātad par šo tematu nevar pateikt vispār neko. Tas patiešām ir visas šīs nostādnes *reductio ad absurdum*. Kaut kur antimoralizācijas argumentos acīmredzot slēpjas kāda liktenīga kļūda.¹

¹ Paradoxu, kas izriet no vispārējās skepses pret vēsturisko objektivitāti, varbūt var apskatīt arī no citas puses. Viens no galvenajiem iemesliem apsūdzībai pret tā vai cita vēsturnieka moralizējošo attieksmi ir uzskats, ka viņa vērtību skala kropļo viņa spriedumus, liek viņam sagrozīt patiesību. Bet, ja sākam ar pieņēmumu, ka vēsturnieki, tāpat kā citi cilvēki, ir pilnībā pakļauti iepriekšējai nosacītībai un konkrēti materiāli (vai

Pārspriedīsim ikdienišķu cilvēku ierastās domas šajā jautājumā. Parastos apstākļos mēs nejūtam, ka teiktu kaut ko īpaši mulsinošu vai apšaubāmu, mēģinādami vērtēt Kromvela kā valstsvīra darbību vai aprakstīdami Pastēru kā cilvēces labdari un nosodīdami Hitlera rīcību. Tāpat arī mēs nejūtam, ka sacītu kaut ko dīvainu, apgalvodami, ka, piemēram, Beloks vai Makolijs, šķiet, neizmanto tādus pašus objektīvās patiesības standartus vai nedara to tik neitrāli kā, teiksim, Ranke, Kreitons vai Elī Halevī. Ko mēs darām, šādi izteikdamies? Vai paužam tikai savu personisko atziņību vai neatziņību par Kromvela, Pastēra vai Hitlera raksturu vai rīcību? Vai izsakām vienīgi savu piekrišanu Rankes secinājumiem vai Halevī kopējai intonācijai, vai apliecinām, ka tie labāk atbilst mūsu gaumei, sagādā mums lielāku prieku (mūsu pašu uzskatu un temperamenta dēļ) nekā Makolija vai Beloka intonācija un secinājumi? Ja mūsu izteikumos, piemēram, par Kromvela politiku vai Beloka apcerējumiem par šo politiku, jaušama nepārprotama pārmetuma pieskaņa, vai tas ir tikai mājiens, ka mēs neesam labvēlīgi

nemateriāli) faktori, lai cik neizdibināmi un netverami tie būtu, liek viņiem domāt tieši tā, kā viņi domā, tad viņu tā dēvētā tendenciozitāte, tāpat kā viss pārējais viņu domāšanas norisēs, ir neizbēgamas viņu «klūmīgā stāvokļa» sekas, tāpat kā mūsu iebildumi pret to – mūsu pašu objektivitātes ideāli, mūsu pašu objektīvās patiesības standarti, kuru izpratnē mēs nosodām, teiksim, nacionālistiskos vai dzelžaini marksistiskos vēsturniekus vai citas noslieču vai *parti pris* formas. Tā sakot, tie paši vēži, tikai citā kultūrē; ja mēs paskatāmies uz šo jautājumu no komunistu vai šovinista skatpunkta, tad mūsu «objektīvā» attieksme tikpat labi ir apvainojums viņu standartiem, kuri viņiem pašiem šķiet tikpat pašsaprotami, absolūti, pamatoti utt. Šādā relativisma gaismā pats jēdziens par absolūtu standartu, kas iemiesotu sevī jebkāda konkrēta skatpunkta noliegumu, protams, var būt tikai tīrais absurds. Visas sūdzības par tendenciozitāti un nosliecēm, par morālu (vai politisku) propagandu, skatoties no šāda viedokļa, šķiet gluži neiederīgas. Visu, kas nesaskan ar mūsu uzskatiem, mēs saucam par maldīgu, bet, ja šāda vaina dēvējama par subjektīvismu, tad tāpat jādēvē arī tā nosodījums; no tā vajadzētu izrietēt, ka neviens viedoklis nav pārāks par jebkuru citu, kamēr vien tas balstās uz plašākām zināšanām (pieņemot, ka pastāv kāds vispāripieņemts standarts šāda plašuma mērīšanai). Mēs esam tādi, kādi esam, tad, kad esam, un tur, kur esam, un, ja esam vēsturnieki, tad izvēlamies materiālu, izvietojam akcentus, interpretējam un vērtējam, rekonstruējam un izklāstām faktus tā, kā to katrs savā veidā darām. Katra tauta, kultūra un šķira to dara citādi – un, atbilstoši šim uzskatam, viss, ko mēs darām, noliedzami to vai citu vēsturnieku un apzīmogodami viņu par apzinātu vai neapzinātu propagandistu, tikai norāda uz mūsu pašu morālo, intelektuālo vai vēsturisko attālinātību no šī vēsturnieka un ne uz ko citu; mēs tikai uzsveram savu personisko viedokli. Un tā, šķiet, ir liktenīga iekšēja pretruna to cilvēku uzskatos, kuri tic vēsturnieku vēsturiskajai nosacītībai un tomēr protestē pret to moralizēšanas tieksmēm, – vienalga, vai viņi to darītu izsmejoši kā E.H.Kārs, vai skumīgi kā Herberts Batefilds.

noskaņoti pret vienu vai otru no viņiem, ka mūsu morālie vai intelektuālie ideāli ir atšķirīgi no viņējiem, un tur nav nekāda zemteksta, ka viņi būtu varējuši, ka viņiem pat būtu vajadzējis rīkoties citādi? Un, ja mēs izsakām mājienu, ka viņu uzvedība varēja būt citāda un tai pat vajadzēja būt citādi, vai tas liecina tikai par mūsu psiholoģisko nespēju aptvert, ka viņi nevarēja rīkoties citādi (jo to nevar neviens), vai arī par tik dziļu nezināšanu, ka mums nav tiesību spriest, kā viņi būtu varējuši un (vēl jo vairāk) kā viņiem būtu vajadzējis rīkoties? Ar turpmāku zemtekstu, ka piedienīgāk būtu atturēties no šādiem izteikumiem un atcerēties, ka mēs visi vienlīdz vai gandrīz vienlīdz viegli varam maldīties, kā arī atcerēties, ka morālā atbildība ir pirmszinātnes laikmeta fikcija un ka līdz ar zināšanu paplašināšanos un rūpīgāk izvēlētu valodas lietojumu šādi «ar vērtējumu piesātināti» izteikumi un maldīgie priekšstati par cilvēka brīvību, uz kuriem šie izteikumi balstās, beidzot, cerams izzudīs no izglītotu cilvēku vārdu krājuma vismaz publiskas uzstāšanās reizēs? Jo, manuprāt, tieši tādi secinājumi izriet no iepriekš aprakstītajām doktrīnām. Tieši uz to šķiet norādām determinisms, vienalga, vai tas būtu labdabīgs vai ļaundabīgs, tāpat kā uzskats, ka mūsu morālie spriedumi ir absurdi vai nu tāpēc, ka mēs zinām pārāk daudz, vai tāpēc, ka zinām pārāk maz. Tas ir uzskats, kuru dažādos variantos ir pauduši daudzi civilizēti un ar asu uztveri apveltīti domātāji, it īpaši mūsu dienās. Un tomēr tas balstās uz grūti pieņemamām domām par pasauli un cilvēkiem, uz domām, kuras ir neticamas, jo atņem jēgu dažām pamatiezīmēm, kuras mēs visi ievērojam, – iezīmēm, kuras neizbēgami atspoguļojas mūsu ikdienas vārdu lietojumā. Ja šīs domas būtu patiesas, pārāk liela daļa no tā, ko mēs pieņemam bez taujāšanas, izrādītos sensacionāli maldi. Tomēr šie paradoksi mums tiek iestāstīti, kaut arī nav pārlicinošu faktu vai loģisku argumentu, kas mums liktu tos pieņemt.

Daļēji šī pati tendence liek apgalvot: pat tad, ja šajā pasaulē nav jēgas meklēt pilnīgu brīvību no moralizēšanas (jo visi cilvēki neizbēgami dzīvo un domā atbilstoši saviem dažādajiem morālajiem, estētiskajiem vai reliģiskajiem standartiem), tomēr vēstures rakstīšanā jāpūlas apspiest šīs tendences. Mums kā vēsturniekiem ir pienākums tikai aprakstīt un izskaidrot, nevis pasludināt spriedumus. Vēsturnieks, mums saka, ir nevis tiesnesis, bet izmeklētājs; viņš gādā liecības, un lasītājs, kuram nav eksperta profesionālo pienākumu, var izdarīt tādus morālus secinājumus, kādus vēlas. Kā vispārējs brīdinājums pret moralizējošu vēsturi šis norādījums ir vietā, it sevišķi ar dažādiem grupējumiem saistītu asu emociju laikos. Taču to nedrīkst iztulkot burtiski. Jo tas balstās uz neatbilstošu analogiju ar dažām

precīzākajām dabaszinātnēm. Tajās objektivitātei ir īpaša nozīme. Tas nozīmē, ka ar pedantisku rūpību tiek izmantoti vairāk vai mazāk precīzi definēti paņēmieni un kritēriji; un ka liecības, argumenti un secinājumi tiek noformulēti ar īpašu terminoloģiju, kas izgudrota vai izmantota katras zinātnes konkrētajam mērķim, un ka tajos nav (vai gandrīz nav) vietas neiederīgiem apcerējumiem, jēdzieniem vai kategorijām, proti, tiem, kurus attiecīgās zinātnes kanoni īpaši izslēdz.

Es neesmu pārliecināts, vai vēsture vispār būtu īsti saucama par zinātni, taču skaidrs, ka tā nav zinātne šajā nozīmē. Jo tajā tiek izmantoti tikai nedaudzi specifiski jēdzieni vai kategorijas, ja tādi tiek izmantoti vispār. Mēģinājumi radīt vēsturei īpašas jēdzienu kopas un īpašus paņēmienus¹ ir izrādījušies nesekmīgi, jo tie vai nu neatbilstoši aprakstīja mūsu pieredzi, pārlieku to shematizēja, vai arī nedeva atbildes uz mūsu jautājumiem. Mēs varam vainot vēsturniekus nosliecēs, neprecizitātē, muļķībā, negodīgumā, tāpat kā varam vainot cits citu šajos trūkumos mūsu ikdienas saskarē, un mēs varam cildināt viņus par atbilstošiem tikumiem, parasti ar tādu pašu taisnīguma un saprātīguma pakāpi. Bet tieši tāpat kā mūsu ikdienas valoda kļūtu fantastiski izkropļota, ja mēs apzināti pūlētos likvidēt tajā kādu būtisku sastāvdaļu – teiksim, visu, kas kaut attāli līdzinās vērtējošiem spriedumiem, mūsu normālo, gandrīz nepamanīto morālo un psiholoģisko attieksmi, – un, tāpat kā tas netiek uzskatīts par neaizstājamu, lai saglabātu to, ko mēs uzlūkotu par normālu objektivitātes, neitralitātes un precizitātes minimumu, tad šāda paša iemesla dēļ nav vajadzīgs tik radikāls līdzeklis šo īpašību saprātīga minimuma saglabāšanai vēstures sacerējumos. Zināmā aspektā fiziķis var itin sekmīgi runāt atšķirīgās balsīs kā fiziķis un kā cilvēks, kaut gan pat šeit robeža starp abiem vārdu krājumiem nebūt nav skaidra un absolūta. Iespējams, ka tas zināmā mērā attiecināms uz ekonomistiem vai psihologiem, bet šī atziņa pakāpeniski zaudē patiesīgumu, atkāpjoties no matemātiskajām metodēm, piemēram, paleogrāfijā vai dabaszinātņu vēsturē, vai vilnas tirdzniecības vēsturē, un tā nonāk bīstami tuvu absurdam, ja tiek uzspiesta sociālajiem vai politiskajiem vēsturniekiem, lai cik prasīgi, profesionāli un precīzi tiktu izmantoti atbilstošie paņēmieni. Vēsture nav identificējama ar daiļliteratūru, taču tā noteikti nav brīva no tā, ko dabaszinātnēs pamatoti uzskatītu par nosodāmu un nepieļaujami subjektīvu, un pat intuitīvu šī vārda empīriskā izpratnē. Ja

¹ Pretstatā to sekmīgam izmantojumam citās disciplīnās, piemēram, socioloģijā, ekonomikā vai psiholoģijā.

neņem vērā apgalvojumu, ka vēstures attieksmei pret cilvēkiem jābūt tādai pašai kā pret materiāliem Visuma priekšmetiem – īsi sakot, biheivioristiskai –, diez vai tās metodiku var asimilēt ar eksaktas dabaszinātnes standartiem.¹ Aicinājums vēsturniekiem apslāpēt pat to morālā vai psiholoģiskā skatījuma un vērtējuma minimālo pakāpi, kura ir neizbēgama, aplūkojot cilvēkus kā būtnes ar mērķiem un motīviem (nevis tikai kā cēloniskus faktoros notikumu virknē), manuprāt, radies, jaucot humanitāro zinātņu mērķus un metodes ar dabaszinātņu mērķiem un metodēm. Tikai aprakstoša, pilnīgi bezpersoniska vēsture ir un paliek, kā tas vienmēr bijis, abstraktas teorijas fikcija, satracināti pārspilēta reakcija uz iepriekšējo paaudžu liekulību un iedomību.

V

Visi vērtējumi, vismaz tie, kuri saistīti ar faktiem, balstās uz vispārinājumiem – faktu, vērtību vai abu veidu vispārinājumiem, – un ārpus šiem vispārinājumiem tiem nebūtu nekādas jēgas. Kaut gan šī vispārzināmā patiesība pati par sevi nešķiet pārsteidzoša, tā tomēr var novest pie smagām kļūdām. Tā, piemēram, daži Dekarta mācības sekotāji, kuri pieņem, ka visam patiesajam jābūt spējīgam pastāvēt (vismaz principā), piešķirot tam zinātnisku (proti, tīri matemātisku vai vismaz gandrīz matemātisku) vispārinājumu, tāpat kā Konts un viņa sekotāji secina, ka tos vispārinājumus, kuri vēsturiskos spriedumos ir nenovēršami, ir jāvar (lai tiem vispār būtu kāda vērtība) atbilstoši noformulēt, proti, kā demonstrējamus socioloģiskus likumus; turpretī vērtējumi, kurus nav iespējams iekļaut šādos ietvaros, jāizmet kādā «subjektīvā» krāmu noliktavā kā psiholoģiskas

¹ To patiesību, ka vēsture šai ziņā atšķiras no fiziskas aprakstīšanas, jau sen atklāja Viko, un ļoti tēlaini un spilgti to ir izklāstījuši Herders un viņa sekotāji, un, par spīti pārspilējumiem un absurdiem spriedumiem, pie kuriem tā noveda dažus deviņpadsmitā gadsimta vēstures filozofus, šis joprojām ir romantiķu kustības lielākais devums mūsu zināšanām. Ar to tika parādīts – kaut arī nereti visai maldinošā un juceklīgā formā –, ka reducēt vēsturi līdz dabaszinātnei nozīmē tīši atstāt bez ievēribas to, ko apzināties par patiesu, apslāpēt lielu daļu mūsu tuvāko introspektīvo zināšanu par labu nepatiesai analogijai ar dabaszinātnēm un to matemātiskajām un zinātniskajām disciplinām. Šī humanitāro pētnieku skubināšana būt stingri bezpersoniskiem, apzināti nodoties pašmociņai, tā lai viņi kā Origenis spētu atvairīt jebkādu grēka vilinājumu (kas izpaužas jebkāda atkāpē no vērojumu datu «neitrālajiem» protokolliem), nozīmē padarīt vēstures (un, varētu piebilst, arī socioloģijas) rakstīšanu nepelnīti sterilu.

drazas, tīri personisku attieksmju izpaudumi, nezinātniski pārpalikumi, kurus principā varētu likvidēt pavisam un kuri noteikti jātur pēc iespējas tālāk no objektīvās jomas, jo tajā tiem nav vietas. Ikvienu zinātnie (kā mūs skubina ticēt) agri vai vēl atbrīvosies no tā, kas labākajā gadījumā ir nebūtiska piedeva, bet sliktākā gadījumā nopietns traucēklis skaidram skatījumam.

Šī uzskata saknes meklējamas ļoti saprotamās simpātijās pret dabaszinātnieku morāli «neitrālo» attieksmi un vēlmē ieviest to arī citās jomās. Taču tas balstās uz nepatiesu analogiju. Jo vēsturnieku vispārinājumi atšķiras no zinātnieku vispārinājumiem ar to, ka vērtējumi, kurus tie ietver sevī – morāli, politiski, estētiski vai (kā viņi bieži mēdz uzskatīt) tīri vēsturiski –, ir tiem iekšēji piemītoši, nevis ārēji, kā tas ir attiecībā uz dabaszinātņu materiālu. Ja es esmu vēsturnieks un gribu izskaidrot Lielās franču revolūcijas cēloņus, es gluži dabiski pieņemu vai uzlūkoju par pašsprotamiem dažus vispārējus apgalvojumus. Tādējādi es pieņemu, ka spēkā ir visi ārējās pasaules vispāratzītie fizikas likumi. Es pieņemu arī to, ka visi cilvēki vai to lielākā daļa meklē ēdienu, apģērbu, pajumti, zināmu drošības pakāpi savai personai un cenšas panākt, lai kāds uzklausītu viņu likstas vai palīdzētu tās labot. Varbūt es izdaru vēl konkrētākus pieņēmumus, piemēram, ka cilvēki, kuri ieguvuši noteiktu bagātību vai ekonomisku varu, mūžīgi nesamierināsies ar politisko tiesību vai sociāla statusa trūkumu; vai ka cilvēki ir pakļauti dažādām kaislībām – alkātībai, skaudībai, varaskārei; vai ka dažiem cilvēkiem piemīt vairāk godkāres, nežēlības, viltības vai fanātisma nekā citiem, un tā tālāk. Tie ir ikdienišķās pieredzes diktēti pieņēmumi; varbūt daži no tiem ir nepatiesi, citi pārspīlēti, vēl citi neskaidri vai nepiemērojami konkrētām situācijām. Tikai nedaudzus no tiem iespējams noformulēt dabaszinātņu hipotēžu veidā; vēl mazāk ir tādu, kas kritiski pārbaudāmi ar tīriem eksperimentiem, jo bieži vien tie nav pietiekami skaidri, asredzīgi un precīzi izteikti, lai tos būtu iespējams organizēt formālā struktūrā, kura dotu iespēju sistemātiskiem savstarpējiem secinājumiem un izslēgšanai un līdz ar to stingri loģiskai vai matemātiskai pieejai. Vēl vairāk: ja tos ir iespējams šādi noformulēt, tie zaudē daļu no sava derīguma; idealizēto ekonomikas modeļu (nemaz nerunājot par fizikas vai fizioloģijas modeļiem) izmantojums vēstures pētījumos vai aprakstos ir visai ierobežots. Šīs neeksaktās disciplīnas ir kaut kādā pakāpē atkarīgas no konkrētības, neskaidrības, daudznozīmības, zemitētiem, krāsainības utt., kas iemiesota ikdienas, literatūras un humanitāro zinātņu valodas īpašībās. Pakāpe un precizitāte, protams, atkarīgas no

satura, jomas, temata; matemātikas metodes un likumi novedīs pie bezjēdzībām, ja tos izmantos, teiksim, romānu rakstīšanas mākslā, kurai ir pašai savi, turklāt ārkārtīgi prasīgi standarti. Rasina vai Prusta precīzās disciplīnas prasa tikpat augstu ģenialitāti un dara tikpat lielu godu cilvēka intelektam (kā arī iztēles spējām) kā Ņūtona, Darvina un Hilberta disciplīnas, taču šīs metodes (un to daudzumam teorētiski nav robežu) nav savstarpēji izmantojamas. Tās var daudz vai nedaudz mācīties cita no citas; Stendāls, iespējams, ir mācījies kaut ko no astoņpadsmitā gadsimta sensualīstiem vai sava laika *Idéologues*, vai arī no *Code Napoléon*. Taču, kad Zolā nopietni apcerēja literāra «eksperimentāla romāna» iespēju, paredzot, ka tas balstīsies uz zinātnisku metožu un secinājumu rezultātiem un pakļausies to kontrolei, šī ideja mira, vēl īsti nedzimusi, tāpat kā tas visai līdzīgu iemeslu dēļ noticis ar agrīno krievu komunistu teorētiķu domu par kolektīvo romānu, un ne jau tāpēc, ka mēs (vēl pagaidām) nezinām pietiekami daudz faktu (vai likumu), bet tāpēc, ka jēdzieni, kuri iesaistīti romānu autoru (vai vēsturnieku) aprakstītajās pasaulēs, nav mākslīgi izveidotie zinātnisku modeļu jēdzieni – idealizētās esamības, kuru izteiksmē tiek formulēti dabas likumi, – bet saturā daudz bagātāki, ne tik vienkārši loģiskuma ziņā un ne tik organizēti no strukturālā viedokļa.

Protams, starp zinātnisku «pasaules ainu» un dzīves skatījumu vārda parastajā nozīmē ir zināma starpspēle, un viens var dot otram ļoti spēcīgus impulsus. Tādi rakstnieki kā H.Dž.Velss vai Oldoss Hakslijs nebūtu aprakstījuši (vai tik kļiedzoši pārpratuši) gan sociālo, gan individuālo dzīvi, kā viņi to palaikam darījuši, ja viņus ievērojami nebūtu ietekmējušas tālaika dabaszinātnes. Taču pat tādi rakstnieki īstenībā neko neatvasina no zinātniskiem vispārinājumiem, nelieto savos sacerējumos nekā līdzīga patiesām zinātniskām metodēm, jo ārpus to īstās jomas tas nemaz nav izdarāms, nenonākot pilnīgā bezjēdzībā. Dabaszinātņu saikne ar vēsturiskiem sacerējumiem ir daudzveidīga un cieša, taču tā noteikti nav identitātes vai pat līdzības saikne. Zinātniskā metode ir neaizstājama, teiksim, tādās disciplīnās kā paleogrāfija, epigrāfija, arheoloģija vai ekonomika, kā arī citās aktivitātēs, kuras veido vēstures pamatus un sniedz tai liecības, palīdz risināt konkrētas problēmas. Taču to dibinātais nekad nav pietiekams, lai veidotu vēsturisku stāstījumu. Mēs izvēlamies noteiktus notikumus vai cilvēkus, tāpēc ka ticam: tiem bijusi īpaša «ietekmes», «varas» vai «svarīguma» pakāpe. Šīs īpašības parasti nav kvantitatīvi izmērāmas vai simboliski izsakāmas eksaktas vai pat daļēji eksaktas zinātnes terminos. Tomēr tās ir tikpat neiespējami atraut vai abstrahēt no faktiem – notikumiem vai

cilvēkiem – kā fiziskas vai hronoloģiskas īpašības; tās iespiežas pat sausākajās un kailākajās notikumu hronikās, un to sacīt nozīmē atkārtot vecu patiesību. Un vai ir tik nepārprotami skaidrs, ka izteikti morālas kategorijas, jēdzieni par labo un ļauno, pareizo un nepareizo, ciktāl tie ienāk mūsu vērtējumos par sabiedrībām, indivīdiem, raksturiem, politiskām darbībām un prāta stāvokļiem, ir principiāli atšķirīgas no tādām neatmetamām «nemorālām» vērtību kategorijām kā «svarīgs», «nenozīmīgs», «būtisks» un tā tālāk? Varbūt var apgalvot, ka uzskati par to, kas parasti tiek dēvēts par «svarīgu» – Aleksandra vai Čingishana iekarojumi, Romas impērijas krišana, Francijas revolūcija vai Hitlera augšupkāpiens un lejupkritiens –, ietver sevī relatīvi stabilāku vērtējumu nekā uzsvērtāk «ētiski» spriedumi, vai arī teikt, ka lielāka vispārēja vienprātība būtu par to, ka Francijas vai Krievijas revolūcijas ir «lieli» vēsturiski notikumi (salīdzinājumā, teiksim, ar manu vakar pēcpusdienā dungoto melodiju), nekā par to, vai Robespjērs bija labs vai slikts cilvēks, un par to, vai bija pareizi vai nepareizi sodīt ar nāvi Vācijas nacionālsociālistiskā režīma vadoņus. Un nav šaubu, ka daži jēdzieni un kategorijas šajā nozīmē ir vispārīgāki vai «stabilāki» nekā citi.¹ Taču tāpēc tie nav «objektīvi» kādā absolūti skaidrā nozīmē, kurā ētiskie jēdzieni tādi nav. Jo mūsu vēsturiski izveidojusies valoda, vārdi un domas, ar kuriem mēs cenšamies apcerēt vai aprakstīt pagātnes notikumus un personas, iemieso sevī morāles jēdzienus un kategorijas – gan paliekošus, gan pārejošus standartus – tikpat dziļi kā citus vērtības jēdzienus. Mūsu priekšstatus par Napoleonu vai Robespjēru kā

¹ Šāda stabilitāte nozīmē noteiktu pakāpi. Visas mūsu kategorijas teorētiski ir pakļautas pārmaiņām. Fiziskās kategorijas – t.i., mums pazīstamās un uztveramās telpas trīs dimensijas un bezgalīgais izplatījums, laika norišu neatgriezeniskums, materiālu objektu pavairojamība un saskaitāmība – varbūt ir nostabilizējušās visstingrāk. Tomēr principā iespējama nobīde pat šajā ļoti vispārējo īpašību jomā. Tām seko ar maņu orgāniem uztveramo īpašību izkārtojumi un attiecības – krāsa, forma, garša utt.; pēc tam vienotie likumi, uz kuriem balstās dabaszinātnes, – no tiem pasakās vai zinātniskajā fantastikā atkāpies ir pavisam viegli. Vērtību kategorijas ir plūstošākas par šīm minētajām kategorijām, un to ietvaros gaume svārstās vairāk nekā etiķetes likumi, kuri savukārt ir svārstīgāki par morāles standartiem. Katrā kategorijā daži jēdzieni ir vairāk pakļauti pārmaiņām nekā citi. Kad šādas pakāpju atšķirības kļūst tik jūtamas, ka veido to, ko dēvē par tipu atšķirībām, mēs tiecamies saukt plašākās un stabilākās atšķirīgās iezīmes par «objektīvām», bet šaurākās un mazāk stabilās – par to pretstatu. Tomēr šeit nav krasas robežšķirtnes. Jēdzieni veido nepārtrauktu virkni no «pastāvīgiem» standartiem līdz gaistošām, īslaicīgām reakcijām, no «objektīvām» patiesībām līdz «subjektīvām» atliekmēm, un tie krustojas daudzās dimensijās, dažreiz pavisam negaidītos leņķos, un spēja to visu uztvert, izšķirt un aprakstīt, iespējams, ir ģenija pazīme.

vēsturiski svarīgām personām, kuras pelna mūsu uzmanību tādā nozīmē, kādā to nepelna viņu necilākie sekotāji (tāpat kā pašu vārdu «svarīgs» un «necils» nozīmi), veido tas apstākļi, ka šo personību loma, veicinot vai kavējot daudz viņu laikabiedru interešu vai ideālu piepildījumu (kuri cieši savijas ar mūsu pašu ideāliem), bija ļoti ievērojama; taču tādas pašas saknes ir arī mūsu «morālajiem» spriedumiem par šiem cilvēkiem. Kur novilkt robežu – kurā vietā izslēgt spriedumus, kas uzskatāmi par pārāk subjektīviem, lai tos iekļautu apraktā, ja to vēlamies veidot tik «objektīvu», cik vien iespējams, proti, tik droši balstītu uz plašai publikai atklājamiem, pārbaudāmiem, salīdzināmiem faktiem, cik vien spējam, – tas ir jautājums, kas jāizlemj parastai spriestspējai, proti, tai, ko par tādu uzskata mūsu sabiedrībā, mūsu laikā un vietā, starp cilvēkiem, kuriem mēs veltījam savu teikto, ar visiem pieņēmumiem, kuri vairāk vai mazāk tiek uzlūkoti par pašsaprotamiem parastā saziņas procesā.

Tas, ka starp «subjektīvo» un «objektīvo» nav stingri iezīmētas robežas, nenozīmē, ka šādas robežlīnijas nav nemaz; un tas, ka «svarīguma» vērtējumi, kurus parasti uzskata par «objektīviem», dažā ziņā atšķiras no morālajiem vērtējumiem, kurus ļoti bieži mēdz aizdomīgi uzlūkot par «subjektīviem», nenozīmē, ka «morāls» ir līdzvērtīgs «subjektīvam» un ka pastāv kāda mistiska īpašība, kuras dēļ šie šķietami estētiskie vai politiskie spriedumi, kas atšķir būtisko no nebūtiskā vai svarīgo no mazsvarīgā, ir itin kā iekšēji piemītoši mūsu vēsturiskajai domāšanai un aprakstiem. Tas nenozīmē, ka ētiskie zemteksti, kas saistīti ar atbildību un morālo vērtību, ir kaut kā nokratāmi, it kā tie veidotu kaut kādu ārēju piedevu, subjektīvu emocionālo attieksmju kopu pretstatā vispārpieņemtu, «stingru», publiski pārbaudāmu faktu kopai; it kā šie «fakti» jau paši par sevi nebūtu piesātināti ar šādiem vērtējumiem un it kā vēsturnieki vai jebkuri citi cilvēki varētu vienmēr nešaubīgi un noteikti izšķirt, kas ir patiess fakts un kas ir fakta vērtējums, – tādā nozīmē, kādā šāds vērtējums patiešām būtu neiederīgs un skaužams, teiksim, tādās jomās kā fizika vai ķīmija (un, jau apšaubāmāk, ekonomika vai socioloģija), – jomās, kurās «faktus» var un vajag aprakstīt atbilstoši šo zinātņu likumiem un, cik vien iespējams, bez morāla sprieduma pieskaņas.

VI

Kad pateikti visi iespējamie pamatojumi, kāpēc atbildība par raksturu un rīcību piedēvējama dabiskiem un institucionāliem cēloņiem; kad darīts viss iespējamais, lai labotu aklu vai pārāk vienkāršotus uzvedības iztulkojumus, kuru rezultātā pārāk liela atbildība tiek uzvelta indivīdiem un to brīvai rīcībai; kad būtībā apkopots daudz svarīgu liecību, lai parādītu, ka cilvēki gandrīz nav varējuši vai nemaz nav varējuši rīkoties citādi nekā ir rīkojušies, ņemot vērā viņu materiālo vidi, izglītību vai dažādu «sociālo spiedienu» ietekmi; kad apcerēts ikviens būtisks psiholoģisks un socioloģisks apsvērums, pienācīgi izvērtējot ikvienu bezpersonisku faktoru; kad atmestotas un noraidītas «hegemonistu», nacionālistu un tamlīdzīgas vēsturiskas ķecerības; kad pieliktas visas pūles panākt tīru, *wertfrei* zinātnes stāvokli, cik vien tas iespējams bez skaidri redzama absurda; kad veikti visi šie stingrie pasākumi, mēs joprojām turpinām slavēt un nosodīt. Mēs vainojam citus, tāpat kā vainojam paši sevi, un, jo vairāk zinām, jo vairāk, iespējams, tiecamies vainot. Mēs, protams, jutīsimies pārsteigti, ja mums sacīs: jo labāk mēs izprotam paši savu rīcību – paši savus motīvus un apstākļus, kuri tos ietver, – jo brīvāki mēs jutīsimies no sev pašiem uzveltās vainas. Patiešām, bieži vien vērojams gluži pretējais. Jo vairāk mēs iedziļināties savas rīcības gaitā, jo vairāk mums, iespējams, gribas vainot savu uzvedību, jo vairāk mēs tiecamies nožēlot; un, ja tā notiek attiecībā uz mums pašiem, nav saprātīgi gaidīt, lai mēs nekad un nekādos apstākļos nedarītu tā attiecībā uz citiem. Mūsu stāvoklis var būt atšķirīgs no citu stāvokļa, taču tas nemēdz būt tik atšķirīgs, lai jebkādi salīdzinājumi būtu uzskatāmi par netaisniem. Iespējams, ka mēs paši sevi mēdzam vainot bez pamata un tāpēc saasināti baidāmies nepamatoti apvainot citus. Tomēr tāpēc, ka apvainojums var būt netaisns un vilinājums to pateikt pārāk liels, tas nenožīmē, ka apvainojums vienmēr ir tikai netaisns; un tāpēc, ka spriedumu var radīt nezināšana, sakāpinātas vai kropļīgas emocijas, muļķīgi, sekli vai netaisni priekšstati, tas nenožīmē, ka šim īpašībām vispār nav nekādu pretstatu; ka mūsu vēstures skatījums lemts noteiktai relativisma un subjektivisma pakāpei, no kuras mēs tikpat mistiskā kārtā esam brīvi vai vismaz brīvāki savā ikdienas domāšanā un savstarpējos darījumos.

Šis nostādnes galvenais malds patiesībā tagad jau, šķiet, ir tik labi saskatāms, ka lieki to atgādināt vēlreiz. Mums stāsta, ka mēs esot dabas vai vides, vai vēstures produkti un ka tas nosaka mūsu temperamentu, mūsu spriedumus un mūsu principus. Ikviens spriedums ir relatīvs, ikviens

vērtējums subjektīvs, un sava laika, vietas, individuālo vai kolektīvo faktoru mijiedarbība veido tos tieši tādus, kādi tie ir. Bet salīdzinājumā ar ko tie ir relatīvi? Kam pretstatā tie ir subjektīvi? Ja tie pielāgojas kādam ātri gaistošam modelim, tad kādai aptveramai bezlaika neatkarībai no šiem noviržu faktoriem pretēji tas notiek? Relatīviem apzīmējumiem (it sevišķi noraidošiem) nepieciešami savi korelatīvi, citādi tie paši par sevi zaudē nozīmi un kļūst par vienkāršām nievām, par propagandistu frāzēm, kuru mērķis ir diskreditēt, nevis aprakstīt vai analizēt. Mēs zinām, ko nozīmē noraidīt kādu spriedumu vai metodi kā subjektīvu vai tendenciozu – tas nozīmē, ka attiecīgās liecību samērošanas metodes ir pārlietu ignorētas, vai arī tas materiāls, ko parastā izpratnē dēvē par faktiem, ir atstāts novārtā, noklusēts vai sagrozīts, vai arī liecības, ko parasti uzskata par pietiekamām, lai izskaidrotu kāda individa vai sabiedrības rīcību, tiek bez īpaša iemesla ignorētas citā, būtiskā aspektā līdzīgā gadījumā, vai arī interpretācijas kanoni katrā atsevišķā gadījumā tiek patvaļīgi mainīti – tas ir, mainīti bez noteiktas konsekvences un principiem; vai arī mums ir pamats domāt, ka konkrētais vēsturnieks vēlējies izdarīt noteiktus secinājumus kādu citu iemeslu dēļ, nevis izvērtējot liecības atbilstoši sava laika vai mūsu laiku vispārpieņemtajiem pamatotu slēdzienu kanoniem, un ka šī vēlēšanās darījusi viņu aklu pret kritērijiem un metodēm, kādi parasti šai jomā tiek izmantoti faktu apstiprināšanai un secinājumu pamatošanai, vai arī vērojami visi šie apsvērumi vai tiem līdzīgas parādības, vai jebkādas to kombinācijas reizē. Šādā veidā praksē tiek atšķirta virspusējība no nopietnas iedziļināšanās, tendenciozitāte no objektivitātes, faktu sagrozīšana no godīguma, aprobežotība no vērīguma, sakāpinātas emocijas un jucekļīgums no bezkaislības un skaidrības. Un, ja mēs pareizi apgūstam šos likumus, mums ir pilnīgs pamats ikvienam pārņemt to neievērošanu – un kāpēc gan ne?

Bet, mums var iebilst, kā tad ar tiem vārdiem, kuriem līdzīgi tika bagātīgi lietoti iepriekš, – «pamatots», «pareizs», «pienācīgs», «atbilstošs», «būtisks», «sagrozīts», «faktu noklusēšana», «interpretācija», – ko tie nozīmē? Vai šo izšķiroši svarīgo apzīmējumu nozīme un lietojums ir tik stabili un neapšaubāmi? Varbūt tas, kas ir būtisks un pārlicinošs vienas paaudzes laikā, nākamajā paaudzē tiek uzskatīts par nebūtisku? Tas, kas vienam vēsturniekam ir neapstrīdami fakti, citam itin bieži liekas tikai apšaubāma teoretizēšana. Tā tas patiešām ir. Liecību izvērtēšanas likumi mainās. Viena laikmeta ierastie vērtējumu dati tālīniem pēctečiem šķiet tik papildni dīvainiem metafiziskiem iepriekšpieņēmumiem, ka tos grūti pat saprast. Jebkāda objektivitāte, mums atkal sacīs, ir subjektīva, tā ir

tāda, kāda ir, atbilstoša savam laikam un vietai; visa intelektuāli auglīga laikmeta ticamība, pamatotība, visi skatpunkti un ieguvumi ir tādi tikai atbilstoši savam «domu klimatam»; nekas nav mūžīgs, viss ir plūstošs.

Tomēr, lai cik bieži tas tiktu sacīts un lai cik ticami izklausītos, šajā kontekstā tā paliek tīrā retorika. Tiesa, mēs krasī nenošķiram faktus no vērtējumiem, kuri iespiežas jau pašā to materiālā, taču nošķiram faktus no to interpretācijām; varbūt robežlīnija nav ļoti stingra, taču, ja es teikšu, ka Staļins ir miris un ģenerālis Franko vēl dzīvs, mans izteikums var būt precīzs vai maldīgs, taču neviens saprātīgs cilvēks neuzskatīs, ka es paužu kādu teoriju vai interpretāciju. Turpretī, ja es teikšu, ka Staļins iznīcināja ļoti daudzus lielos zemesīpašniekus, tāpēc ka bērnbībā aukle tina viņu autiņos un tādējādi padarīja agresīvu, bet ģenerālis Franko tā nerīkojās, jo nebija cietis no līdzīgas pieredzes, tad varbūt vienīgi kāds ļoti naivs sociālo zinātņu students varētu iedomāties, ka es paužu faktu, kaut arī visi mani izteikumi sāktos ar vārdiem: «Tas ir fakts, ka...» Un diez vai es jums ticēšu, ja jūs man teiksiet, ka Tukidīdam (vai pat kādam šumeru rakstvedim) pamatvilcienos nebija atšķirību starp relatīvi «stingriem» faktiem un relatīvi «apstrīdamām» interpretācijām. Nevar noliegt, ka robežjosla te vienmēr bijusi samērā plaša un izplūdusi, varbūt tā ir mainīga, varbūt to ietekmē tajā iesaistīto apgalvojumu vispārīguma līmenis, taču, ja mēs nezīnām, kur tā nosacīti atrodas, tad mēs vispār nespējam saprast aprakstu valodu. Dažādu kultūru domāšanas veidi, kas attālināti no mūsējā, ir mums saprotami tikai tiktāl, ciktāl mums ir ar tām kopīgas vismaz dažas pamatkategorijas, un pie tām pieder arī atšķirība starp faktu un teoriju. Es varu strīdēties, vai kāds vēsturnieks strādā pamatīgi vai virspusēji, vai viņa spriedumi ir objektīvi vai tendenciozi, vai varbūt radušies kādas uzmācīgas hipotēzes vai sakāpinātu emociju rezultātā, taču nozīme, ko es ielieku šādos kontrastējošos apzīmējumos, nebūs absolūti atšķirīga no tā, ko ar šiem vārdiem saprot mani uzskatu pretinieki, citādi diskusijas nemaz nenotiktu; un, ja vispār varu pretendēt uz spēju pareizi izprast tekstus, šī nozīme nebūs arī tik ļoti atšķirīga dažādām kultūrām dažādos laikos un vietās, lai jebkāda saziņa būtu pastāvīgi maldinoša un apšaubāma. «Objektīvs», «patiess», «taisnīgs» ir vārdi ar plašu saturu, to lietojums ir daudzveidīgs, un to robežas nereti izplūdušas. Neskaidrības un pārpratumi ir vienmēr iespējami un bieži vien bīstami. Un tomēr šādiem apzīmējumiem ir sava nozīme, kura gan var būt svārstīga, tomēr paliek zināmās normāla lietojuma atzītās robežās un atbilst standartiem, kas attiecīgās jomās iesaistītiem cilvēkiem ir kopīgi; un tā tas ir ne tikai vienas paaudzes vai

sabiedrības ietvaros, bet ļoti plašā laikā un telpā. Jau pats apgalvojums, ka šie būtiskie apzīmējumi, šie jēdzieni, kategorijas vai standarti maina nozīmi vai pielietojumu, ietver pieņēmumu, ka šādām pārmaiņām līdz zināmai pakāpei iespējams izsekot ar metodēm, kuras pašas par sevi, *pro tanto*, nepakļaujas šādai izsekojamai pārmaiņai; jo, ja arī tās savukārt mainās, tad, *ex hypothesi*, tas notiek mums gandrīz neatklājamā veidā.¹ Un, ja tas nav atklājams, tad nav arī atmetams un tāpēc neder par pātagu, ar kuru pērt mūs par mums piedēvēto subjektivitāti vai relativitāti, mūsu maldiem attiecībā uz diženību un nemainību, uz mūsu absolūtajiem standartiem nemitīgu pārmaiņu pasaulē.

Šādi apvainojumi līdzinās mājieniem (reizēm gluži nevērīgi izmestiem), ka dzīve ir sapnis. Mēs iebilstam, ka «viss» nevar būt sapnis: ja sapņiem nevar piedāvāt nekādu pretstatu, pats «sapņa» jēdziens zaudē jebkādu konkrētību. Mums var sacīt, ka reiz pienāks pamošanās brīdis, proti, mēs gūsim kādu pieredzi, pret kuru atmiņas par mūsu tagadējo dzīvi būs kaut kas līdzīgs pašreizējām atmiņām par sapņiem salīdzinājumā ar nomoda pārdzīvojumiem. Var jau būt, taču pašreizējā situācijā mums ir maz empīrisku liecību par labu šai hipotēzei vai pat nav tādu nemaz. Mums piedāvā analogiju, kuras viens nosacījums ir slēpts no mūsu skatiena, un, ja ar šādu pamatojumu mūs aicina neņemt vērā savu nomoda dzīves realitāti par labu kādai pieredzes formai, kura nav aprakstāma un izsakāma mūsu ikdienišķās pieredzes apzīmējumos un ierastajā valodā, – pieredzes formai, par kuras kritērijiem realitātes un sapņu nošķiršanā mums principā nevar būt ne jausmas, – mēs varam gluži pamatoti atbildēt, ka nesaprotam, ko no mums vēlas, un ka šāds priekšlikums ir tiešā nozīmē bezsaturīgs. Mēs pat varam atgādināt veco un nodeldēto, taču saprātīgo atziņu, ka nav iespējams apšaubīt visu vienlaikus, jo tad nekas nav vairāk apšaubāms par jebko citu, nav salīdzinājuma standartu un nekas netiek mainīts. Tā paša iemesla dēļ mēs arī varam saukt par tukšiem tos vispārīgos brīdinājumus, kuri lūdz mūs atcerēties: visas normas un kritēriji – faktiskie, loģiskie, ētiskie, politiskie, estētiskie – esot neglābjami pakļauti vēsturiskajai, sociālajai vai cita veida nosacītībai; tās visas esot tikai pārejošas pagaidu parādības, tajās neesot nekā stabila un uzticama, jo laiks un nejaušība to visu gaisināšot

¹ Ja vien mēs nesadomājam izvēlēties tik ekstravaganu ceļu kā šādu metožu pamatotības formulēšanu un pārbaudi ar metožu metodēm (ko dažkārt sauc par metodoloģijas pētījumiem), un tās savukārt pētām ar metožu metožu metodēm; tomēr kaut kur mums būs jāapstājas, iekams nav sajucis skaitāmais, un šī stadija jāpieņem par absolūtu «pastāvīgu standartu» mītni.

nebūtībā. Bet, ja šādām ietekmēm ir pakļauti visi spriedumi, tad nepaliek nekā tāda, ar kā palīdzību mēs varētu noteikt dažādas ietekmju pakāpes, un, ja viss ir relatīvs, subjektīvs, nejaušs, tendenciozs, tad neko nevar atzīt par tādu vairāk nekā kaut ko citu. Ja tādi vārdi kā «subjektīvs», «relatīvs», «aizspriedumains» un «tendenciozs» ir nevis salīdzinājumu un pretstatu apzīmējumi, – ja tie pat neietver savu pretstatu iespējamību, objektīvā (vai vismaz mazāk subjektīvā) vai netendenciozā (vai vismaz mazāk tendenciozā) iespējamību, tad kāda tiem vispār mūsu dzīvē nozīme? Lietot tos, runājot par jebko, – lietot tos kā absolūtus apzīmējumus un nevis kā korelatīvus jēdzienus, – nozīmē retoriski izkropļot šo vārdu pazīstamo jēgu, pārvērst tos par tādu kā vispārīgu *memento mori*, par aicinājumu atcerēties, cik vāji, nezinoši un sīki mēs visi esam, par skarbu un tikumisku maksimu, varbūt par iecienītu, taču nenopietnu doktrīnu, kas nodarbojas ar atbildības piedēvēšanu vēsturē, – ar jautājumu, kurš skar jebkuru morāles pētnieku, valstsvīru vai citu cilvēku grupu.

Šajā brīdī varbūt ieteicams vēlreiz atgādināt gadījumus, kuri veicinājuši šādu uzskatu nostiprināšanos cienījamu domātāju prātos. Ja dažas «ideoloģiskas» vēstures skolas ar savu pārlietu vienkāršoto, nesmarkjūtīgo pieeju, neņemot vērā visu to, ko mēs zinām par cilvēkiem, attēlo indivīdus, šķiras vai sabiedrības kā varoņus vai neliešus, spodri baltus vai neiedomājami melnus, bet jūtīgākos un godīgākos vēsturniekos vai vēstures filozofos tas izraisa sašutumu un protestu un tie brīdina mūs no draudiem, kas slēpjas moralizēšanā un dogmatisku standartu izmantojumā, mēs tiem uzgavilējam, mēs esam gatavi parakstīties zem viņu vārdiem, tomēr mums jāuzmanās, lai mūsu protesti nekļūtu pārāk aizrautīgi un, tiekdamiem apkarot galējības, mēs nelietotu līdzekļus, kuri iecerētās dziedināšanas vietā slimību saasina vēl vairāk. Vainot vienmēr nozīmē neizprast, saka iecietības aizstāvji; runāt par cilvēku atbildību, vainu, noziegumiem, ļaunumu ir tikai paņēmiens, kā aiztaupīt sev pūliņus un ilgo, pacietīgo, sarežģīto vai nogurdinošo darbu, šķetinot samudžinātos cilvēknorišu vijumus. Vienmēr ir iespējams, mums sacīs, ar piepūli un iejūtību iztēloties sevi kāda cita indivīda vai sabiedrības apstākļos; ja vien pacentīsimies «rekonstruēt» cita laika vai vietas apstākļus, sociālo un reliģisko gaisotni, tad spēsim arī dziļāk ieskatīties vai vismaz gūt zināmu priekšstatu par motīviem un attieksmēm, kuru gaismā mūsu vērtētā rīcība vairs neliksies nepieņemama, mulķīga, ļauna vai, pats galvenais, nesaprotama.

Šādas izjūtas ir atzīstamas. No teiktā izriet secinājums: ja gribam spriest taisnīgi, mums nepieciešams pietiekams daudzums liecību,

pietiekami dzīva iztēle, pietiekama apjauta par to, kā veidojas un attīstās institūcijas un kā rīkojas un domā cilvēki, – tikai tādējādi mēs varam iegūt izpratni par laikiem, vietām, raksturiem un problēmām, kas ir citādi nekā mums, izvairīties no aizspriedumu un kaislību izraisīta akluma, censties saskatīt labākā gaismā tos, kurus nosodām, varbūt pat labākā gaismā, nekā viņi sevi varēja saskatīt paši, neraudzīties uz pagātņi tikai ar uzvarētāju acīm, neapraudāt tikai uzvarētos, it kā patiesība un taisnīgums būtu tikai mocekļu un minoritāšu monopols, un censties būt taisnīgiem pat pret vislielākajiem bataljoniem.*

To visu nevar noliegt: tas ir patiesi, taisnīgi un atbilstoši teikts, taču diez vai tas ir pārsteidzošs jaunums. Un kā secinājumu mēs varam piebilst: citi laiki, citi standarti; nav nekā absolūta un nemainīga, laiks un nejausība visur ievieš pārmaiņas; un arī tas būtu vispārzināmu patiesību atkārtojums. Skaidrs, ka nav nekādas vajadzības dramatisēt šīs vienkāršās, tagad jau ļoti labi pazīstamās atziņas, lai atcerētos, ka mērķi un galamērķi, pēc kuriem cilvēki tiecas, ir daudzi un dažādi pat vienas kultūrvides un paaudzes ietvaros, ka daži no tiem nonāk konfliktā un izraisa sadursmes starp indivīdiem, partijām, sabiedrībām un pat pašos indivīdos, un ka viena laikmeta un zemes mērķi turklāt ļoti atšķiras no citu laiku un citiem viedokļiem. Un, ja mēs saprotam, ka vienlīdz tālejošu un lolotu, tomēr pat viena cilvēka sirdī vai dažādu cilvēku vai grupu starpā nesamierināmu mērķu sadursmes var novest pie traģiskām un nenovēršamām sekām, mēs necentīsimies kropļot morāles faktus, mākslīgi iespiezdami tos viena absolūta kritērija ietvaros; mēs sapratīsim, ka (*pace* astoņpadsmitā gadsimta morālistiem) ne viss labais katrā ziņā ir savstarpēji saderīgs; un mēs centīsimies izprast kultūru, tautu, šķiru un indivīdu mainīgās idejas, netaujādami, kuras no tām ir pareizas, kuras nepareizas, – vismaz kādas vienkāršotās, pašradītas dogmas izpratnē ne. Mēs nenosodīsim viduslaikus tikai tāpēc, ka tiem trūka Parīzes astoņpadsmitā gadsimta *révolté* intelīgences morālo vai intelektuālo standartu, un nenosodīsim šos Parīzes intelīgences standartus tāpēc, ka tie savukārt izpelnījās deviņpadsmitā gadsimta Anglijas vai divdesmitā gadsimta Amerikas fanātiķu nosodījumu. Bet, ja mēs tomēr nosodām sabiedrības vai indivīdus, tad darīsim to tikai tad, kad būsīm novērtējuši to sociālos un materiālos apstākļus, to centienus, vērtību kodeksus, progressa un reakcijas pakāpes, mērojot to visu attiecīgās situācijas

* Te domāta Napoleona atziņa, ka lieliem (stipriem) bataljoniem vienmēr taisnība resp. tie uzvar. (*Red. piez.*)

un skatpunkta izpratnē, un, ja vērtēsim (kāpēc gan ne?), tad vērtēsim tā, kā vērtējam jebkuru un jebko: daļēji atbilstoši tam, kas mums patīk, ko mēs vērtējam atzinīgi, kam ticam un ko uzskatām par pareizu, un daļēji atbilstoši attiecīgo sabiedrību un indivīdu viedokļiem un tam, ko mēs par šiem viedokļiem domājam un cik tālu mēs, būdami tādi, kādi esam, uzskatām par dabisku vai vēlamu pieļaut lielu viedokļu dažādību; un atbilstoši tam, ko mēs domājam par motīvu svarīgumu pretstatā seku svarīgumam, vai seku vērtībai pretstatā motīvu kvalitātei, un tā tālāk. Mēs spriežam tā, kā spriežam, mēs uzņemamies risku, kas ar to saistīts, mēs pieņemam labojumus, kur tie šķiet pamatoti, mēs ejam pārāk tālu, mēs atkāpjamies, ja pret mums izdara spiedienu. Mēs izdarām sasteigtus vispārīgumus, mēs kļūdāmies un, ja esam godīgi, atsaucam teikto. Mēs cenšamies būt saprotoši un taisnīgi vai arī gribam gūt praktisku mācību, vai arī meklējam izklaidēšanos, un mēs pakļaujam sevi cildinājumiem, nosodījumiem, kritikai un pārpratumiem. Bet, kamēr mēs esam pārliecināti, ka izprotam citu cilvēku standartus, vienalga, vai šie citi būtu piederīgi mūsu sabiedrībā vai attālinātām zemēm un laikmetiem, kamēr saprotam, ko mums vēsta daudzu atšķirīgu tradīciju un attieksmju paudži, kamēr saprotam, kāpēc viņi domā tā, kā domā, un runā to, ko runā, tikmēr – ja vien mūsu pārliecība nav gluži maldīga – citu civilizāciju «relatīvisms» vai «subjektīvisms» neliedz mums izdarīt kopīgus pieņēmumus, kuri ir pietiekami noteikti sazināšanās un abpusējas saprašanās pakāpei.

Šis kopīgais pamats ir tas, ko pamatoti sauc par objektīvu faktoru – tas dod mums iespēju identificēt citus cilvēkus un civilizācijas, lai tos vispār varētu šādi apzīmēt. Ja tas sabrūk, mēs pārstājam izprast un, *ex hypothesi*, izdarām maldīgus spriedumus; bet, tā kā pēc šīs hipotēzes mēs nevaram droši zināt, cik liels ir sazināšanās pārrāvums, cik daudz mūs ir maldinājušas vēsturiskas mirāžas, mēs nevaram vienmēr rīkoties tā, lai to novērstu, vai nerēķināties ar tā sekām. Mēs cenšamies izprast, likdami kopā pēc iespējas vairāk daļiņu no pagātnes fragmentiem, pēc iespējas labāk un ticamāk atveidodami cilvēkus un laikmetus, kas ir attālināti no mums, nav mums patīkami vai cita iemesla dēļ nav mums sasniedzami; mēs darām, ko varam, lai paplašinātu zināšanu un iztēles robežas; to, kas notiek aiz visām iespējamajām robežām, mēs nevaram zināt un tāpēc nevaram par to daudz bēdāt – tas mums neko nenozīmē. Ko mēs varam saskatīt, to cenšamies aprakstīt pēc iespējas precīzāk un pilnīgāk; turpretī tumsa, kas ieskauj mums pieejamo redzeslauku, ir necaurredzama; attiecībā uz to mūsu spriedumi nav nedz subjektīvi, nedz objektīvi; tas, kas atrodas

aiz mūsu redzes apvāršņa līnijas, nevar traucēt to, ko mēs spējam saredzēt vai cenšamies uzzināt; tas, ko mēs nekad nevaram uzzināt, nevar likt mums apšaubīt vai noliegt to, ko mēs zinām. Daļa mūsu spriedumu, protams, ir relatīvi un subjektīvi, taču citi tādi nav; pretējā gadījumā, ja objektivitāte vispār nebūtu sasniedzama, tad apzīmējumi «subjektīvs» un «objektīvs» vairs nebūtu pretstatāmi un zaudētu jēgu, jo visi korelatīvie jēdzieni dzimst un mirst reizē. Tikdaudz būtu sakāms par laicīgās dabas argumentu, ka mēs nedrīkstam tiesāt, lai netiktu tiesāti paši (jo visi standarti ir relatīvi), un no tā izrietošo tikpat kļūdaino secinājumu, ka nevienam individu vēsturē nedrīkst pamatoti pasludināt par vainīgu vai bezvainīgu, jo vērtības, kuru izpratnē viņš par tādu tiek nosaukts, ir subjektīvas un radušās no personīgām vai šķiru interesēm, vai pārejoša kultūras perioda iespaidā, vai cita, līdzīga cēloņa dēļ, un spriedumam tāpēc nav «objektīva statusa», tas nav autoritatīvs.

Un ko lai saka par otru argumentu – par *tout comprendre* maksimu? Tā atsaucas uz pasaules noteikto kārtību. Ja pasaule pastāv saskaņā ar stingri noteiktu modeli un ikvienu tā elementu nosaka ikviens cits elements, tad izprast kādu faktu, cilvēku vai civilizāciju nozīmē saprast tā vietu un sakarību kosmiskajā shēmā, kurā tam ir neaizstājama loma, un saprast tā nozīmi ir saprast, kā jau teikts iepriekš, tā vērtību un arī tā pamatojumu. Pilnībā izprast kosmisko simfoniju nozīmē izprast katras skaņas nepieciešamību tajā; protestēt, nosodīt, žēloties nozīmē vienīgi parādīt šādas izpratnes trūkumu. Savā metafiziskajā formā šī teorija sakās aptveram «patieso» modeli, tāpēc ārējā nekārtība tai ir tikai izkropļots atspulgs vispārējai kārtībai – visas esamības īstenajam pamatam un reizē mērķim – «iekš», «aiz» vai «zem». Šī ir *philosophia perennis*, kuru atbalstījuši platonisti un aristotelieši, sholasti un hēgelieši, austrumu filozofi un mūsdienu metafiziķi, kuri nošķir neredzamo harmonisko realitāti no redzamā šķietamības haosa. Saprast, attaisnot un izskaidrot te ir identiski procesi.

Šī uzskata empīriskās versijas izpaužas ticībā kaut kāda veida socioloģiskai cēlonībai. Dažas no tām ir optimistiskas, piemēram, Tīrgo un Konta, emerdžentās evolūcijas aizstāvju, zinātnisko utopistu un citu domātāju versijas, kas pārliecināti pauž ticību neizbēgamam cilvēku laimes kvalitātes un daudzveidības pieaugumam. Citas, piemēram, Šopenhauera versija, ir pesimistiskas un paredz mūžīgas ciešanas, uzskatot, ka jebkādi cilvēku pūliņi tās novērst darītu tās tikai vēl lielākas. Vēl citas saglabā neitrālu nostāju un tiecas tikai noteikt, ka pastāv nenovēršama cēloņu un seku secība; ka viss – gan garīgais, gan fiziskais – ir pakļauts atklājamiem likumiem;

ka tos saprast nenozīmē katrā ziņā vērtēt tos atzinīgi, bet vismaz aptvert, ka ir bezjēdzīgi vainot cilvēkus par to, ka tie nav rīkojušies labāk; jo nav citas alternatīvas, ko šie cilvēki būtu varējuši – cēloniski varējuši – izvēlēties; tātad viņu vēsturiskais alibi ir nesatricināms. Protams, mēs varam žēloties tīri estētiskā nozīmē. Varam žēloties par neglītumu, kaut arī zinām, ka nevaram to mainīt, un tādā pašā nozīmē varam žēloties par muļķību, cietsirdību, glēvulību, netaisnību, just dusmas, kaunu vai izmisumu, atceroties, ka mēs nevaram novērst to izraisītājus; un, pārliecinādami sevi, ka nespējam mainīt uzvedību, mēs ar laiku beigsim runāt par cietsirdību vai netaisnību, bet runāsim tikai par skumjiem vai kaitinošiem notikumiem, un, lai no tiem izbēgtu, mums nepieciešams sevi no jauna izglītēt (līdzīgi grieķu prātniekiem un astoņpadsmitā gadsimta radikāļiem, diezgan nekonsekventi pieņemot, ka esam brīvi izglītības ziņā, taču pakļauti iepriekšējai nosacītībai visās citās jomās), lai pielāgotos Visuma vienvēidībai; un, atšķirot relatīvi pastāvīgo no pārejošā, censtos ievirzīt savu gaumi, uzskatus un rīcību tā, lai tie iekļautos vispārējā, kopējā modelī. Jo, ja esam nelaimīgi tāpēc, ka nevaram dabūt to, ko gribam, tad mums jāmeklē laime, mācot sevi gribēt tikai to, no kā mēs tikpat nevaram izvairīties. Tā ir stoīķu mācība un mazāk izteiktā veidā arī dažu mūsdienu sociologu mācība. Determinismu, viņi apgalvo, «demonstrē» zinātniski novērojumi, atbildība ir maldi, uzslava un nopelums ir subjektīvas atieksmes, kuras gaisinās zināšanu progress. Izskaidrot nozīmē attaisnot; cilvēks nevar sūdzēties par to, kas citāds nevar būt, un dabiskā morāle – saprāta dzīve – ir morāle un dzīve, kuras vērtības tiek identificētas ar faktisko notikumu gaitu, vienalga, vai tā tiek metafiziski atvasināta no kāda intuitīva ieskata realitātes dabā un tās galamērķī, vai arī dibināta ar zinātniskām metodēm.

Bet vai kāds ikdienišķs cilvēks un kāds aktīvs vēsturnieks noticēs kaut vienam šīs dīvainās pasakas vārdam?

VII

Mūsdienu domāšanā plaši izplatītas ir divas spēcīgas doktrīnas – relativisms un determinisms. Pirmā no tām, kaut gan tiek piedāvāta kā pretlīdzeklis pārmērīgai pašpārliecinātībai, augstprātīgam dogmatismam vai morālai pašapmierinātībai, tomēr balstās uz kļūdainu pieredzes interpretāciju; otrā, kaut gan izrotājusī savas važas ar puķēm un lepojas ar cildenā

stoicisma stāju un sava kosmiskā modeļa plašumu un diženumu, tomēr attēlo Visumu kā cietumu. Relatīvisms individuālam protestam un morāles principu atzīšanai pretī liek to cilvēku rezignāciju vai ironiju, kuri redzējuši daudzas pasaules sagrūstam un daudzus ideālus laika gaitā kļūstam uzbāzīgus vai smieklīgus. Determinisms solās darīt mūs prātīgus, parādot, kur meklējams patiesais, bezpersoniskais un nemainīgais dzīves un domāšanas mehānisms. Relatīvisms – kad tas pārstāj būt par maksimu vai vienkārši par apsveicamu atgādinājumu par mūsu ierobežotību vai par šī jautājuma komplicētību un piesaista mūsu uzmanību tikai kā nopietns *Weltanschauung*, – balstās uz nepareizu vārdu lietojumu, ideju sajukumu, un tā pamatā ir loģiski maldī. Determinisms – kad tas ne vien norāda uz konkrētiem brīvas izvēles šķēršļiem tur, kur tam iespējams minēt pārbaudāmas liecības, bet iet tālāk, – balstās vai nu uz mītiem, vai uz metafizisku dogmu. Katrs no šiem uzskatiem savu reizi ir spējis ar prātojumiem vai iebiedējumiem novērst cilvēkus no viņu vishumānākās morālās vai politiskās pārliecības par labu dziļākam un iznīcinošākam ieskatam lietu dabā. Tomēr tas varbūt liecina tikai par nervozitāti un apjukumu, jo neviena šī viedokļa pamatā, šķiet, nav cilvēku pieredze. Kāpēc tādā gadījumā katra no šīm doktrīnām (bet jo sevišķi determinisms) ir tik pamatīgi paņēmusi savā varā tik daudzus citādā ziņā skaidrus un godīgus prātus?

Viena no dziļākajām cilvēku vēlmēm ir atrast vienotu modeli, kurā visa pieredze – pagātnes, tagadnes un nākotnes, faktiskā, iespējamā un nepiepildītā pieredze – iegūtu simetrisku kārtību. Tas bieži tiek izteikts ar apgalvojumu, ka reiz senos laikos pastāvējusi harmoniska vienotība – «ārējā un iekšējā», «subjekta un objekta», «formas un matērijas», «patības un nepatības», «jūtu un domu kopums», «zinātāja un zināmā vienība»; ka tā ir kaut kādā ceļā sagrauta un ka visa cilvēces pieredze ir nemitīgi pūliņi atkal savākt kopā fragmentus, atjaunot vienību un tādējādi apiet vai atspēkot kategorijas – domāšanas veidus –, kas sašķēļ, izolē un «nogalina» dzīvo realitāti un atrauj mūs no tās. Mums stāsta par nemitīgiem meklējumiem, lai rastu atbildi uz šo mīklu, lai atgrieztos pie nesadalītā veseluma, atkal nokļūtu paradīzē, no kuras mēs tikām izstumti, vai iemantotu paradīzi, kuru vēl neesam nopelnījuši.

Šis pamatjēdziens, lai kāda būtu tā izcelsme vai vērtība, nepārprotami ir pamatā daudziem metafiziskiem pārspriedumiem, daudziem centieniem pēc zinātņu vienotības un lielai daļai estētiskās un loģiskās, sociālās un vēsturiskās domas. Bet neatkarīgi no tā, vai vienota pieredzes modeļa atklāšana dod vai nedod mūsu saprātam to gandarījumu, pēc kura tiecas

daudzi metafiziķi un kura vārdā tie noliedz empīrisko zinātņi kā tīro «rupju» faktu izkārtojumu – aprakstus par notikumiem, personām vai lietām bez šīm «racionālajām» saiknēm, kuras piedāvāt varot vienīgi saprāts, – vai šis apstākļis ir vai nav metafizikas un reliģijas ievērojamas daļas pamatā, tas nemaina faktiskās liecības, empīrisko ainu, ar ko var pienācīgi nodarboties tikai vēsture. No Bosjē līdz Hēgeļa laikiem (un ar vēl lielāku sparū pēc tam) ir pausti apgalvojumi ar ļoti atšķirīgu vispārīnājuma un pārliecības pakāpi, ka esot iespējams izsekot vēstures struktūrai (parasti *a priori*, par spīti pretējiem apgalvojumiem), atklāt vienīgo patieso modeli, kurā vienīgajā iederēsies visi fakti. Taču to nevar un nekad nevarēs pieņemt neviens nopietns vēsturnieks, kurš vēlas izzināt patiesību tādā nozīmē, kādā to saprot labākie viņa laika kritiķi, strādādami pēc standartiem, kurus par reālistiskiem pieņēmuši visprecīzākie un izglītotākie līdzcīlvēki. Jo nopietns vēsturnieks neuztver vienu unikālu shēmu par patiesību – par vienīgo īsto ietvaru, kurā patiesām atrodami īstie fakti; viņš nenošķir vienīgo īsto kosmisko modeli kā pretstatu neīstajiem, kaut gan nenoliedzami cenšas nošķirt patiesos faktus no izdomājuma. Vienus un tos pašus faktus iespējams izkārtot vairāk nekā vienā modelī, tos var uzlūkot no vairākiem skatpunktiem, redzēt dažādā gaismā, un visi šie varianti var būt patiesi, tikai daži noteiktā jomā būs rosinošāki un auglīgāki nekā citi vai apvienos daudzas jomas kādā īpašā izgaismojumā, vai arī izcels būtiskas atšķirības un krasas nesaskaņas. Daži šie modeļi būs tuvāki tā vai cita vēsturnieka vai vēstures filozofa metafiziskajam vai reliģiskajam uzskatam nekā citi. Tomēr visās šajās norisēs fakti paliks relatīvi «stingri». Relatīvi, bet, protams, ne absolūti; un, kad vien apsēstība ar konkrētu modeli liks konkrētam autoram interpretēt faktus pārlietu samāksloti, aizpildīt robus savās zināšanās pārlietu gludi, pietiekami nerēķinoties ar empīriskajām liecībām, tad citi vēsturnieki instinktīvi jutīs, ka pret faktiem notiek kāda vardarbība, ka saikne starp liecībām un interpretāciju kaut kādā ziņā neatbilst normai un ka tā pamatā nav šaubas par faktiem, bet gan apsēstība ar kādu modeli.¹ Brīvība no šādām *ideés fixes* – šādas brīvības pakāpe – atšķir patiesu vēsturi no konkrēta perioda mītiem; jo par vēsturisku domu būtībā saucama tikai tā, kurā faktus var nošķirt ne vien no fikcijas, bet arī no teorijas un interpretācijas; varbūt tas nenotiek absolūti, tomēr itin atzīstamā pakāpē.

¹ Kritēriji tam, kas saucams par faktu un kas veido empīriskas liecības, vienas kultūrvides vai profesijas ietvaros reti izraisa nopietnas domstarpības.

Mums atgādinās, ka starp vēsturi un mitoloģiju vai starp vēsturi un metafiziku nav krasas šķirtnes un tieši tāpat stingras robežlīnijas nav arī starp «faktiem» un teoriju, ka principā nav iespējams radīt absolūtu kritēriju; un tā ir taisnība, taču no tās neizriet nekādi satricošī secinājumi. To, ka tādas atšķirības pastāv, ir apstrīdējuši vienīgi metafiziķi; un tomēr vēsture izveidojās kā neatkarīga disciplīna; un tas ir tikpat kā sacīt, ka robeža starp faktiem un kosmiskiem modeļiem – empīriskā, metafiziskā vai teoloģiskā, varbūt nenoteikta un mainīga – ir patiess jēdziens visiem tiem, kuri vēstures problēmas uzlūko nopietni. Kamēr mēs paliekam vēsturnieki, šie divi līmeņi ir jāšķir viens no otra. Tāpēc mēģinājums novelt atbildību, kura empīriskā līmenī šķiet piedēvējama tam vai citam indivīdam vai sabiedrībai, vai to atbalstītam un propagandētam uzskatu kopumam, uz kādu metafizisku mehānismu, kurš, būdams bezpersonisks, izslēdz jebkādu domu par morālu atbildību, vienmēr būs neauglīgs, un vēlēšanās tiekties pēc tā, iespējams, nereti piedēvējama vēlmei aizbēgt no haotiskas, nežēlīgas un, pats galvenais, šķietami bezmērķīgas pasaules tādā valstībā, kurā viss ir harmonisks, skaidrs, saprotams un tiecas uz kādu pilnvērtīgu kulmināciju – tādu, kura apmierinātu «saprāta» vai estētisku izjūtu, vai metafiziska impulsa, vai reliģisku alku prasības, un, pats galvenais, kurā nekas nevarētu kļūt par kritikas, sūdzību, nosodījuma vai izmisuma objektu.

Jautājums kļūst nopietnāks, kad tiek izvirzīti empīriski argumenti par labu vēsturiskam determinismam, kurš izslēdz personiskās atbildības jēdzienu. Te mums vairs nav darīšana ar vēstures metafiziku – teiksim, ar Šellinga vai Toinbija teodicejām – kā acīmredzamu teoloģijas aizstājēju. Mūsu priekšā ir vēstures lielās socioloģiskās teorijas – materialistiskās jeb zinātniskās interpretācijas, kas sākās ar Monteskjē un *philosophes* un noveda pie lielajām deviņpadsmitā gadsimta skolām no sensimoniešiem un hēgeliešiem līdz Konta, Marksa, Darvina sekotājiem un liberālajiem ekonomistiem; no Freida, Pareto un Sorela līdz fašisma ideologiem. Visdrosmīgākais un inteligentākais to paveids ir marksisms, taču tā praktizētāji, lai cik tie būtu papildinājuši mūsu izpratni, nav spējuši īstenot savu drosmīgo un sparīgo mēģinājumu pārvērst vēsturi dabaszinātnē. Šajā varenajā kustībā mēs labi varam saskatīt civilizēto sabiedrību antropoloģisko un socioloģisko pētījumu plašo izplatību līdz ar to tendenci attiecināt jebkādu raksturu un uzvedību uz tādiem pašiem relatīvi iracionāliem un neapzinātiem cēloņiem kā tie, kuri itin kā ļoti sekmīgi izskaidrojuši primitīvo sabiedrību uzvedību; mēs esam pieredzējuši jēdziena «zināšanu socioloģija»

atdzimšanu, un tas māca, ka iespējams parādīt: ne vien mūsu metodes, bet arī mūsu secinājumus visā zināšanu jomā un mūsu iemeslus tiem ticēt pilnīgi vai vismaz ievērojami nosaka attīstības pakāpe, kādu sasniegusi mūsu šķira vai grupa, tauta vai kultūra, vai jebkāda izvēlētā vienība; pēc noteikta laika seko šo brīžiem nepārliecinošo, bet parasti vismaz it kā zinātnisko, doktrīnu saplūsmē ar tādiem neempīriskiem izdomājumiem – kuri palaikam kļuvuši gluži par personificētiem labā un ļaunā spēkiem, – kā «kolektīvisma gars» vai «divdesmitā gadsimta mīts», vai «mūsdienu vērtību sabrukums» (reizēm to sauc par «uzticēšanās krīzi»), vai «modernais cilvēks», vai «pēdējā kapitālisma stadija».

Visi šie izteicieni ir piesātinājuši gaisotni ar pārdabiskām varena spēka esamībām, neoplatonisku un gnostisku garu, eņģeļiem un dēmoniem, kuri spēlējas ar mums pēc savas patikas vai vismaz uzliek mums prasības, kuru neievērošana, kā mums stāsta, nozīmē draudus sev pašiem. Mūsu laikos ir attīstījusies pseidosocioloģiska mitoloģija, kura zinātnisku jēdzienu aizsegā ir pārtapusi jaunā animismā – katrā ziņā primitīvākā un naivākā reliģijā nekā Eiropas tradicionālās ticības, kuras tā cenšas aizstāt.¹ Šis jaunais kults liek satrauktiem cilvēkiem uzdot jautājumus: «Vai karš ir neizbēgams?», «Vai kolektīvisms katrā ziņā triumfēs?», «Vai civilizācija lemta bojāejai?» Šie jautājumi un tonis, kādā tie tiek uzdoti, kā arī veids, kā tie tiek apspriesti, ietver ticību plašu bezpersonisku esamību – karu, kolektīvisma, ļauna likteņa – okultai klātbūtnei, pasaulē plaši valdošiem spēkiem, kurus mēs tikpat kā nespējam kontrolēt vai atvairīt. Dažkārt tiek teikts, ka šie spēki «iemiesojas» izcilos cilvēkos, titāniskās personībās, kas, būdamas vienotas ar savu laikmetu, sasniedz pārcilvēciskus rezultātus – Napoleons, Bismarks, Ļeņins; dažkārt šī iemiesošanās tiek saskatīta šķiru rīcībā – lielajos kapitālistu sindikātos, kuru darbības mērķi gandrīz nav saprotami arī pašiem to dalībniekiem, un uz šiem mērķiem tos «neizbēgami» virza to ekonomiskais un sociālais stāvoklis; dažkārt šī iemiesošanās tiek saistīta ar milzīgajām, mazattīstītajām esamībām, ko sauc par «masām» un kas it kā virza vēsturi, tikpat kā nenojauzdamas, ka ir «radoši instrumenti» varenu spēku rokās. Kari, revolūcijas, diktatūras, miltāri un ekonomiski apvērsumi tiek uztverti kā kaut kas līdzīgs gariem no austrumu mītiem, kā džini, kuri gadsimtiem ilgi bijuši iesprostoti pudelēs un pēc

¹ Diez vai ir jāpiebilst, ka atbildību (ja man atļauts joprojām lietot šo vārdu) par to nevar piedēvēt nedz lielajiem domātājiem, kuri nodibināja mūsdienu socioloģiju – Marksam, Dirksam, Vēberam –, nedz arī to racionālajiem un pedantiskajiem sekotājiem un kritiķiem, kuru darbiem tie deva iedvesmu.

izklūšanas vairs nav kontrolējami un untumaini rotaļājas ar cilvēku un sabiedrību likteņiem. Varbūt nav jābrīnās, ka pēc tik bagātīga metaforu un salīdzinājumu pieauguma daudzi nevainīgi cilvēki šodien tiecas ticēt, ka viņu dzīvi pārvalda ne tikai relatīvi stabili, viegli identificējami materiāli faktori – fiziskā daba un likumi, ar kuriem nodarbojas dabaszinātnes, – bet vēl spēcīgāki, draudīgāki un daudz grūtāk izprotami faktori: bezpersoniskās šķiru cīņas, kuras šo šķiru pārstāvji varbūt pat nav iecerējuši, sociālu spēku sadursmes, neregulāri kāpumi un kritumi, kuri, tāpat kā paisumi un bēgumi vai ražas un neražas, tikpat kā nav pakļaujami tiem cilvēkiem, kuru dzīvi tie ietekmē, un vairāk par visu nenovēršamie «sabiedrības un uzvedības modeļi», – citējot tikai nedaudzas svētās frāzes no jaunās mitoloģijas primitīvā vārdu krājuma.

Jauno dievību iespaidīgā bruņojuma iebiedēti un savu niecību apjauzdami, cilvēki dedzīgi meklē zināšanas un mierinājumu svētajās grāmatās un jaunās garīdzniecības ordeņos, kas izliekas stāstām viņiem par jauno kungu īpašībām un ieradumiem. Turklāt grāmatas un to izplatītāji patiešām runā mierinājuma vārdus: pieprasījums rada piedāvājumu. Viņu teiktais ir vienkāršs un ļoti sen pazīstams. Pasaulē, kurā notiek tādu monsturu sadursmes, individuālas cilvēciskas būtnes tikpat kā nevar būt atbildīgas par savu rīcību; jauno, baiso, bezpersonisko spēku atklāšana var padarīt dzīvi krietni vien briesmīgāku, bet, ja no tiem nav nekāda cita labuma, tad tie vismaz atbrīvo savus upurus no jebkādas atbildības – no visām morālajām nastām, kuras mazāk apgaismotajos laikos cilvēki nesa ar lielām mokām un sāpēm. Tātad to, ko esam zaudējuši vienā vietā, mēs atgūstam citā – ja zaudējam izvēles brīvību, tad vismaz vairs nevaram vainot sevi vai ļaut sevi vainot citiem par to, kas notiek mums nekontrolējamā pasaulē. Cildinājumu un nosodījumu terminoloģija izrādās *eo ipso* necivilizēta un obskurantiska. Reģistrēt bezpersoniskās hronikās to, kas noticis un kāpēc tas noticis, kā savulaik vardarbību un cīņu laikmetos darījuši bezkaislīgi un centīgi mūki, atbilstoši jaunajam uzskatam, ir godājāmāk un atzīstamāk, un labāk atbilst īstena pētnieka cildenajai pazemībai un iekšējai saskaņai, jo šaubu un krīžu laikos viņš vismaz saglabās savu dvēseli, atturēdamies no vieglākā ceļa – no grimšanas morālā jūtībā. Mums tiek aiztaupītas mokošas šaubas par vēstures satricinājumos nokļuvušu indivīdu uzvedību, kā arī cerību, izmisuma, vainas, lepnuma un nožēlas jūtas, kas pavada šādas pārdomas; kā armijas ierindnieki, kurus dzen uz priekšu pārāk vareni spēki, lai tiem pretotos, mēs nokratām neirozes, ko izraisa nepieciešamība izdarīt izvēli no vairākām alternatīvām. Kur nav izvēles, tur nav

raizū; tur ir svētlaimīga atbrīvošanās no atbildības. Daļa cilvēku vienmēr ir devuši priekšroku ieslodzījuma mieram, tīkamai drošības izjūtai, apziņai, ka beidzot ir atrasta īstā vieta Visumā, nevis sāpīgajiem konfliktiem un apmulsumam brīvības haosā aiz cietuma sienām.

Tomēr tas ir savādi. Jo pieņēmumi, uz kuriem būvēts šī veida determinisms, ieskatoties dziļāk, ir ļoti neticami. Kas ir šie spēki un šie nenovēršamie vēsturiskie likumi? Kurš vēsturnieks, kurš sociologs šobrīd var apgalvot, ka ir izstrādājis empīriskus vispārinājumus, līdzvērtīgus lielajiem, vienojošajiem likumiem dabaszinātnēs? Labi pazīstams ir teiciens, ka socioloģija joprojām gaida savu Ņūtonu, taču pat tas šķiet diezgan pārdrošs apgalvojums; socioloģijai ir vēl jāatrod savs Eiklīds un savs Arhimēds, pirms tā var sapņot par Koperniku. Vienā pusē risinās pacietīga un noderīga fakti un analīžu apkopošana, kārtošana, noderīga salīdzinošā pētniecība, piesardzīgas un ierobežotas hipotēzes, kuras joprojām savāžo pārlietu daudzi izņēmumi, lai tām būtu vērā ņemams paredzējuma spēks;¹ otrā pusē tiek pausti pretenciozi, reizēm atjautīgi teorētiski konstruējumi, ko dara neskaidrus tēlainas metaforas un drosmīga mitoloģija – citu jomu pārstāvjiem bieži vien ļoti stimulējoši paņēmieni; un vidū plaša aiza, kāda vēstures gaitā nekad nav pastāvējusi starp teoriju un fakti liecībām dabaszinātnēs. Socioloģijas apgalvojums, ka tā vēl ir jauna un tai ir spīdoša nākotne, ir tukšvārdība. Cilvēks, kura piemiņai par godu šie vārdi tiek teikti, Ogists Konts, nodibināja to pirms simt gadiem, un tās lielie nomotētiskie iekarojumi vēl ir nākotnē.² Tā ir labvēlīgi ietekmējusi citas disciplīnas, it īpaši vēsturi, kurai piešķirusi jaunu dimensiju,³ taču pagaidām tā ir atklājusi vēl tik maz likumu un devusi tik maz vispārinājumu, kas balstītos uz pietiekamu liecību pamata, ka tās vēlme tikt atzītai par līdzvērtīgu dabaszinātnēm nav nopietni uzlūkojama, turklāt šie nedaudzie nabaga likumi nebūt nav tik revolucionāri, lai steidzami gribētos pārbaudīt to patiesīgumu. Plašajā un auglīgajā socioloģijas laukā (atšķirībā no tās jaunākās māsas psiholoģijas, kuras pētījumi ir spekulatīvāki, bet daudz efektīvāki) vēsturiski ievirzītu domātāju brīvie vispārinājumi reizēm šķiet iedarbīgāki nekā to «zinātniskie» ekvivalenti.

¹ Un izolētu ieskatu un *aperçus* kopums – kā daudznozīmīgie teicieni «Jebkāda vara vai nu korumpē, vai apreibina», «Cilvēks ir politisks dzīvnieks» vai «*Der Mensch ist was er ist*».

² Es negribu teikt, ka citas «zinātnes» – politiskā zinātne vai sociālā antropoloģija – ir likumu ieviešanā tikusi daudz tālāk, taču to pretenzijas ir pieticīgākas.

³ Kā arī jaunas metodes vecu secinājumu pamatotības pārbaudei.

Sociālais determinisms, vismaz vēsturiski, ir cieši saistīts ar socioloģijas «nomotētiskajiem» ideāliem. Un tā tiešām var būt patiesa doktrīna. Bet, ja tā ir patiesa un mēs sākam ņemt to nopietni, tad tiešām pārmaiņas mūsu valodā, mūsu morāles terminoloģijā, mūsu attieksmēs citam pret citu, mūsu uzskatos attiecībā uz vēsturi, sabiedrību un daudz ko citu, būs pārāk pamatīgas, lai to kaut īsi ieskicētu. Uzslavas un nosodījuma, vainas un nevainīguma, individuālās atbildības jēdzieni, ar kuriem sākam šo sarunu, ir tikai niecīga daļiņa visā milzu ēkā, kura sabruktu un pazustu. Ja sociālais un psiholoģiskais determinisms tiktu ieviests kā vispārpieņemta patiesība, mūsu pasaule pārveidotos radikālāk, nekā klasiskā laikmeta un viduslaiku teleoloģisko pasauli pārvērtā mehānistisko vai dabiskās izlases principu triumfs. Mūsu vārdi – mūsu runas un domāšanas veids – piedzīvotu burtiski neiedomājamu pārmaiņu; priekšstatī par izvēli, atbildību un brīvību ir tik dziļi iesakņojušies mūsu pasaules uzskatā, ka mūsu jaunā dzīve pasaulē, kurā šādu jēdzienu vispār nav, ir aptverama, atļausos apgalvot, tikai ar milzu grūtībām.

Tomēr nevajag satraukties pirms laika. Mēs runājam tikai par pseidozinātniskiem ideāliem; realitāte ir ārpus redzesloka. Mūsu priekšā nav pilnvērtīga determinisma liecību, un, ja pastāv neatlaidīga tendence tam ticēt kādā teorētiskā līmenī, tad iemesls tam drīzāk ir «zinātniskā» vai metafiziskā ideāla vilinājums vai arī to cilvēku centieni, kuri alkst pārveidot sabiedrību un grib ticēt, ka zvaigznes savā gaitā virzās viņu dēļ. Vai varbūt iemesls ir vēlēšanās nomest morālās nastas vai pēc iespējas samazināt individuālo atbildību un atvēlēt to bezpersoniskiem spēkiem, kurus ir ērtāk vainot visās mūsu rūpēs nekā mūsu kritiskās spriestspējas palielināšanos vai zinātniskās metodikas uzlabojumus. Ticība šāda veida vēsturiskajam determinismam, protams, ir ļoti izplatīta, it sevišķi tādā formā, ko es gribētu nosaukt par «historizofisku», ar to domājot metafiziski teoloģiskās vēstures teorijas, kuras piesaista daudzus senākām reliģijas ortodoksijām ticību zaudējušus cilvēkus. Tomēr iespējams, ka šī attieksme, kura nesen bija ļoti izplatīta, pašlaik iet mazumā; šodien kļūst saskatāma pretējā tendence. Mūsu labākie vēsturnieki izmanto empīriskus testus, atsijādami faktus, veic mikroskopiskas liecību pārbaudes, neatvasina modeļus un neizrāda nepamatotas bailes no atbildības piedēvēšanas indivīdiem. Viņu konkrētie piedēvējumi un analīzes var būt maldīgi, taču gan viņi, gan viņu lasītāji pamatoti noraidītu domu, ka jau pašu viņu darbošanos varētu aizstāt un likvidēt socioloģijas progress vai kāds dziļāks metafizisks ieskaits – apmēram tā, kā Keplera pēcteču atklājumi aizstāja austrumu zvaigžņu pētnieku darbošanos.

Arī daži mūsdienu eksistenciālisti savā īpatnējā veidā pauž atbalstu individuālas izvēles rīcības kritiski svarīgajai lomai. Tas, ka daži no viņiem noraida visas filozofiskās sistēmas un visas morālās (kā arī jebkādas citas) doktrīnas kā vienlīdz tukšas tikai tāpēc, ka tās ir sistēmas un doktrīnas, iespējams, nav jāuzlūko nopietni; bet nopietnākie no viņiem ir tikpat uzstājīgi kā Kants jautājumā par cilvēku autonomijas realitāti, proti, par reāli brīvu pašnodošanos rīcībai vai dzīvesveidam pašam par sevi un tieši tā dēļ. Vai brīvības atzīšana šajā pēdējā nozīmē dod vai nedod loģiskas tiesības sludināt citiem vai vērtēt pagātnei, tas ir cits jautājums; jebkurā gadījumā tas liecina par atzīstamu intelekta pakāpi, kas ļauj redzēt cauri šim visskaidrojošo, visattaisnojošo teodiceju pretenzijām un to solījumam visaptverošas, vienotas shēmas meklējumos asimilēt visas cilvēku radītās zinātnes par dabaszinātnēm.

Lai lauztu dažus visdziļāk iesakņojušos cilvēku – vienalga, mūrnieku vai vēsturnieku – morālos un intelektuālos ieradumus, nepietiek ar aizrautīgu nodošanos kādai programmai. Mums stāsta, ka esot muļķīgi nosodīt Kārli Lielo, Napoleonu, Čingishanu, Hitleru vai Staļinu par masveida slepkavošanu, ka tas labākajā gadījumā raksturojot mūs pašus, nevis «faktus». Tāpat mums stāsta, ka nevajagot aprakstīt kā cilvēces labdarus tos, kurus tik uzticīgi godināja Konta sekotāji, vai vismaz vajagot atcerēties, ka tas nav jādara mums kā vēsturniekiem, jo kā vēsturniekiem mums kategorijas esot «neitrālas» un atšķirīgas no tām kategorijām, kuras mēs lietojam kā parasti ikdienas cilvēki, – tāpat kā tas nenoliedzami ir, teiksim, ķīmiķiem. Mums stāsta arī, ka mūsu kā vēsturnieku uzdevums ir aprakstīt sava laika lielos apvērsumus, pat nepieminot to, ka daži tajos iesaistītie indivīdi ne tikai izraisījuši, bet bijuši atbildīgi par lielu postu un iznīcību, lietojot šādus vārdus nevis tikai atbilstoši divdesmitā gadsimta standartiem, jo tas drīz beigsies, vai atbilstoši savas norietošās kapitālisma sabiedrības standartiem, bet atbilstoši cilvēces standartiem visos laikos un vietās, kur to pazīstam; mums stāsta, ka šāda sausa stingrība esot jāievēro aiz cieņas pret kaut kādu iedomātu zinātnisku kanonu, kas krasi nošķir faktus no vērtībām – tik krasi, ka ļauj mums uzskatīt šos faktus par objektīviem, «neizbēgamiem» un tādējādi pašattaisnojamiem, bet vērtības – par notikumu subjektīvu ietonējumu, kas atkarīgs no konkrētā brīža, no vides, no individuālā temperamenta un tāpēc nav nopietnas zinātnes cienīgs.

Uz to mēs varam tikai atbildēt, ka pieņemot šo doktrīnu nozīmē veikt vardarbību pret galvenajiem mūsu morāles jēdzieniem, izkropļot mūsu pagātnes uztveri un ignorēt dažus vispārīgākos normālas domāšanas

jēdzienus un kategorijas. Tie, kuru darbība saistīta ar cilvēku dzīves jomām, neizbēgami lieto morāles kategorijas un jēdzienus, ko sevī iemieso un pauž ikviena normāla valoda. Ķīmiķi, filologi, loģikas pētnieki, pat sociologi ar stingri kvantitatīvu ievirzi, lietojami morāli neitrālus tehniskus terminus, var no šiem jēdzieniem izvairīties. Taču vēsturniekiem tas diez vai ir iespējams. Viņiem nevajag moralizēt, un tas nekādā ziņā nav viņu pienākums, taču viņi nevar arī izvairīties no normālas valodas lietojuma ar visām tās asociācijām un «iebūvētajām» morāles kategorijām. Censties no tā izvairīties nozīmē pieņemt citu morālo viedokli, nevis atsacīties vispār no jebkāda viedokļa. Pienāks laiks, kad cilvēki brīnīsies: kā šis divainais uzskats, kas apvieno neizpratni par faktu un vērtību savstarpējo saistību ar skarbas objektivitātes plīvurā ietērptu cinismu, jebkad varējis iegūt tik ievērojamu popularitāti un respektu. Jo tas nav zinātnisks, un tā reputācijas pamatā nav tikai atzīstamas bažas par nevēlamu augstprātību vai mietpilsonību, vai par pārlieku maigu un nekritisku savu personisko dogmu un standartu iedvešanu citiem. Daļēji tā pamatā ir tiešām pārprasti dabaszinātņu filozofiskie zemteksti; kopš sākotnējā triumfa daudzi nevēģas un blēži šo zinātņu augsto prestižu izmantojuši nevieta. Tomēr, manuprāt, tā galvenais izcelsmes avots ir vēlēšanās nokratīt atbildību, atmest vērtējumus, lai arī mēs netiktu vērtēti un, pats galvenais, lai mēs nebūtu spiesti vērtēt sevi paši; vēlēšanās meklēt patvērumu kādā plašā, no morāles brīvā, bezpersoniskā, monolītā veselumā – dabā, vēsturē,¹ šķirā, rasē, «mūslaiku skarbajā realitātē» vai neapturamajā sabiedriskās struktūras evolūcijā², kas mūs uzsūktu un integrētu savā bezgalīgajā, vienaldzīgajā, neitrālajā struktūrā, kuru ir bezjēdzīgi vērtēt vai kritizēt un pret kuru cīnīties nozīmē darīt ļaunu sev pašam.

Tas ir tēls, kas bieži parādījies cilvēces vēsturē, turklāt vienmēr apjukuma un iekšēja vājuma brīžos. Tas ir viens no lielajiem alibi, pēc kura tiecas tie, kas nespēj vai nevēlas pieņemt domu par cilvēka atbildību, par to, ka pastāv ierobežota, tomēr reāla cilvēka brīvības joma, – varbūt tāpēc, ka viņi tikuši pārāk smagi savainoti vai iebiedēti, lai vēlētos atgriezties normālas dzīves gultnē, vai arī tāpēc, ka viņus pārņēmis morāls sašutums par nepatiesām vērtībām un savas sabiedrības, šķiras vai profesijas morāles

¹ «Vēsture mūs sagrābusi aiz rīkles!» Musolini esot izaucies, uzzinādams, ka sabiedrotie izkāpuši Sicīlijā. Ar cilvēkiem var cīnīties, bet, ja ieročus rokās ņēmusi pati Vēsture, tad pretoties ir veltīgi.

² «Neapturamais,» esot teicis tiesnesis Lūiss Brandess (*Louis Brandeis*), «bieži ir tikai tas, ko nemēģina apturēt.»

kodeksiem, kuri viņiem nav pieņemami, un tāpēc viņi dodas karā pret visiem un jebkādiem ētikas kodeksiem, lai cienījamā veidā nokratītu morāli, kura viņiem varbūt gluži pamatoti derdzas. Tomēr šādi uzskati, kaut gan tos varbūt izraisa dabiska reakcija pret pārliecīgu morālo retoriku, ir zāles izmisuma brīdim; šo uzskatu paudēji izmanto vēsturi kā līdzekli, lai aizbēgtu no pasaules, kura viņiem kaut kādu iemeslu dēļ kļuvusi pretīga, un patvertos fantāzijas valstībā, kur bezpersoniskas esamības atreibj viņu bēdas un visu taisnīgi noliek savā vietā, sagādājot lielākas vai mazākas neērtības viņu esošajiem un iedomātajiem vajātājiem. Un, to darīdami, viņi apraksta cilvēku ikdienišķo dzīvi vārdos, kuri neskar vissvarīgākās mums zināmās psiholoģiskās un morālās nianses. To viņi dara, kalpodami iedomātai zinātnei, un, tāpat kā astrologi un pareģi, kuru vietā viņi stājušies, pievērš skatienu debesīm un iepin savā runā varenus, bezsaturīgus tēlus un salīdzinājumus, ļoti maldinošas metaforas un alegorijas, un izmanto hipnotiskas formulas, daudz nerēķinādamies ar pieredzi, racionāliem argumentiem vai pareizi organizētām ekspertīzēm. Tādējādi viņi pūš miglu kā savās, tā mūsu acīs, aizsedz mums skatienu uz reālo pasauli un vairo tāpat jau pietiekami lielo sabiedrības apmulsumu jautājumos par morāles un politikas attiecībām un par dabaszinātņu un vēstures pētījumu dabu un metodiku.

DIVI BRĪVĪBAS JĒDZIENI

Ja cilvēkiem nekad nebūtu domstarpību par dzīves mērķi, ja mūsu senči būtu netraucēti palikuši Ēdenes dārzā, tad pētījumi, ar kuriem nodarbojas Šišelas Sociālās un politiskās teorijas profesūra, diez vai būtu tapuši pat ieceres līmenī.¹ Jo šie pētījumi dzimst un kupli sazaļo nesaskaņu augsnē. Šo domu var apšaubīt, atgādinot, ka pat bezgrēcīgu anarhistu sabiedrībā, kurā nav iespējami strīdi par galamērķiem, tomēr var rasties politiskas problēmas, piemēram, konstitucionāli vai ar likumdošanu saistīti jautājumi. Taču šī iebilduma pamatā ir kļūda. Tur, kur pastāv vienprātība attiecībā uz galamērķi, atliek risināmi tikai jautājumi par līdzekļiem, un tie nav politiski, bet tehniski jautājumi, proti, tos var atrisināt speciālisti vai tehnika – tāpat kā tiek risinātas domstarpības inženieru vai ārstu vidū. Tieši tāpēc tiem, kuri tic kādai milzīgai, ar pasaules pārveidošanu saistītai parādībai, piemēram, saprāta vai proletāriskās revolūcijas galīgajam triumfam, jātic, ka visas politiskās un morālās problēmas tās gaitā pārtaps tehniskas dabas problēmās. Tieši tāda jēga ir slavenajam Engelsa izteikumam (pārfrāzējot Sensimonu), ka «valdīšana pār cilvēkiem jāaizstāj ar lietu pārvaldīšanu»² un marksistu pravietojumiem par valsts atmiršanu un cilvēces patiesās vēstures sākumu. Tie, kuri šādus pārspriedumus par pilnīgu sociālo harmoniju uzskata par dīkas fantāzijas rotaļu, sauc šo viedokli par utopisku. Tomēr viesim no Marsa, kurš šodien apciemotu jebkuru no britu – vai amerikāņu – universitātēm, droši vien būtu jāpiedod, ja viņam rastos iespaids, ka turienieši dzīvo apmēram šādā šķīsti idilliskā pasaulītē, par spīti nopietnajai uzmanībai, ko profesionāli filozofi veltī politikas pamatproblēmām.

Tomēr tas ir gan pārsteidzoši, gan arī bīstami. Pārsteidzoši tāpēc, ka varbūt pirmo reizi mūslaiku vēsturē kā Austrumos, tā Rietumos tik daudzu

¹ Šīs esejas pamatā ir inaugurācijas lekcija, kas nolasīta 1958. gadā.

² Engels F., *Anti-Dirings*. Rīga, 1978. Sal. «*Lettres de Henri Saint-Simon à un américain*», astotā vēstule no «*L'industrie*» (1817), 1. sēj.; 182.–191. lpp. izdevumā «*Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*», Paris, 1865–1878, 18. sēj.

cilvēku priekšstatus un pat visu dzīvi ir tik pamatīgi mainījušas un pat varmācīgi sagriezušas otrādi fanātiski sludinātās sociālās un politiskās doktrīnas. Bistami tāpēc, ka tad, kad idejas pamet novārtā tie, kuriem vajadzētu tās analizēt, tas ir, cilvēki, kuri ir mācīti tās kritiski vērtēt, – šīs idejas dažreiz iegūst nekontrolējamu iespaidu un neatvairāmu spēku pār plašām cilvēku masām, kas var kļūt pārāk nevaldāmas, lai ņemtu vērā racionālu kritiku. Pirms vairāk nekā simt gadiem vācu dzejnieks Heine brīdināja frančus, lai viņi nenovērtē par zemu ideju spēku: filozofiski jēdzieni, kas izauklēti profesoru kabinetu klusumā, var iznīcināt civilizāciju. Viņš nosauca Kanta «Tīrā prāta kritiku» par zobenu, ar kuru nocirsta galva vācu deismam; raksturoja Ruso darbus kā asinīs mērcētu ieroci, kas, ticis Robespjēram rokās, iznīcināja veco režīmu; un pareģoja, ka Fihtes un Šellinga romantisko ticību viņu fanātiskie vācu piekritēji reiz ar satriecošām sekām vērsīs pret liberālo Rietumu kultūru. Fakti nav pilnībā atspēkojuši šo paredzējumu, bet, ja profesori patiešām spēj iegrozīt šo liktenīgo spēku, varbūt citi profesori vai vismaz citi domātāji (un nevis valdības vai parlamentu komitejas) ir vienīgie, kas spēj to padarīt nekaitīgu?

Dīvainā kārtā šķiet, ka mūsu filozofi neapzinās šīs savas darbības varbūtēji postošās sekas. Iespējams, ka izcilākos prātus viņu vidū apreibinājuši varenie sasniegumi abstraktākās jomās, un viņi ar nicinājumu uzlūko darbības lauku, kurā mazāk iespējami radikāli atklājumi un spējas veikt precīzu analīzi varbūt netiek pienācīgi atalgotas. Tomēr, par spīti daudziem akla pedantisma virzītiem mēģinājumiem nošķirt politiku no filozofijas jautājumiem, tā ir palikusi neatraujami saistīta ar visām filozofijas formām. Atstāt politiskās domas lauciņu tāpēc vien, ka tās nestabilie aspekti ar izplūdušajām robežām nav iekļaujami stingri noteiktos jēdzienos, abstraktos modeļos un izsmalcinātās metodēs, kas piemērotas loģiskai vai lingvistiskai analīzei, – prasīt vienveidīgu metodi filozofijā un noraidīt visu, ko metode nespēj sekmīgi pārzināt – nozīmē gluži vienkārši pamest sevi primitīvu un nekritiski pieņemt politisko uzskatu varā. Tikai ļoti vulgārs vēsturiskais materiālisms noliedz ideju spēku un apgalvo, ka ideāli esot tikai maskētas materiālās intereses. Iespējams, ka bez sociālo spēku spiediena politiskās idejas ir bezspēcīgas, bet skaidrs ir tas, ka šie spēki, ja tiem nav formulētas idejas, ir akli un bez noteikta virziena.

Politiskā teorija ir morālās filozofijas atzars, kas sākas ar morālu jēdzienu atklājumu vai pielietojumu politisko attiecību sfērā. Es negribu sacīt to, kam varbūt ticēja daži ideālistu filozofi, proti, ka visas vēsturiskās kustības vai sadursmes starp cilvēkiem ir reducējamas uz ideju jeb garīgu

spēku sadursmēm, un nedomāju pat, ka pirmās ir otro sekas (vai aspekti). Taču es gribu teikt, ka izprast šādas kustības vai konfliktus nozīmē vispirmām kārtām izprast tajos ietvertās idejas vai dzīves skatījumus, jo tikai tie dara šādas kustības par daļu no cilvēces vēstures, nevis vienkārši atstāj tos dabisku norišu lomā. Politiski vārdi, jēdzieni un darbības izprotami tikai kopējā kontekstā ar jautājumiem, kuri šķir to lietotājus citu no cita. Tāpat arī pašu attieksme un rīcība mums paliks nesaprasta, ja neizpratīsim paši savas pasaules noteicošos jautājumus. Galvenie no tiem saistīti ar atklāto konfliktu starp divām ideju sistēmām ar atšķirīgām un strīdīgām atbildēm uz seno politikas pamatjautājumu – uz jautājumu par pakļaušanos un piespiešanu. «Kāpēc lai es (vai jebkurš cits) pakļautos kādam citam?» – «Kāpēc lai es nedzīvotu tā, kā man patīk?» – «Vai man ir jāpakļaujas?» – «Ja es nepakļaušos, vai mani drīkst piespiest?» – «Kam un ciktāl, kā vārdā un kāda iemesla pēc man jāpakļaujas?»

Uz jautājumu par pieļaujamām piespiešanas robežām mūsdienu pasaulē pastāv dažādas atbildes un pretēji viedokļi, un katra puse apgalvo, ka tai esot ļoti liels piekritēju skaits. Tāpēc man šķiet, ka jebkuru šī temata aspektu ir vērts papētīt dziļāk.

I

Piespiest cilvēku nozīmē laupīt viņam brīvību – brīvību no kā? Gandrīz ikviens morālists cilvēces vēsturē ir cildinājis brīvību. Tāpat kā laime un krietnums, kā daba un realitāte, tas ir tik ietilpīgs vārds, ka grūti atrast interpretāciju, kurai tas neatbilstu. Es šeit negrastos apcerēt nedz šī daudznozīmīgā vārda vēsturi, nedz tos vairāk nekā divsimt nozīmju skaidrojumu, kurus fiksējuši ideju vēsturnieki. Es vēlos apskatīt tikai divas no šīm nozīmēm – taču tās ir galvenās, un aiz tām slēpjas krietna tiesa cilvēces bijušās un, uzdrošinos teikt, nākamās vēstures. Pirmā no šīm brīvības¹ politikajām nozīmēm, kuru es (sekodams daudziem agrākiem paraugiem) saukšu par «negatīvo», ir ietverta atbildē uz jautājumu: «Kāda ir joma, kurā cilvēkam vai cilvēku grupai tiek ļauts vai jāļauj darīt to, ko viņš spēj darīt, un būt tam, kas viņš spēj būt, bez citu cilvēku iejaukšanās?» Otrā nozīme, kuru es saukšu par «pozitīvo», ir ietverta atbildē uz jautājumu:

¹ Autors šeit lieto vārdus «freedom or liberty» (*I shall use both words to mean the same.*) – (Red. piez.)

«Kas vai kurš ir pārvaldīšanas vai iejaukšanās noteicējs, ko kādam darīt vai nedarīt, par ko būt vai nebūt?» Abi šie jautājumi ir nepārprotami atšķirīgi, kaut arī atbildes uz tiem var daļēji sakrist.

NEGATĪVĀS BRĪVĪBAS JĒDZIENS

Es esmu brīvs tiktāl, parasti mēdz sacīt, ciktāl neviens cilvēks vai cilvēku grupa neiejaucas manā rīcībā. Politiskā brīvība šajā nozīmē vienkārši ir joma, kurā cilvēks var rīkoties, citu netraucēts. Ja citi mani kavē darīt to, ko es vēlētos darīt, tad es zināmā pakāpē esmu nebrīvs; un, ja citi šo jomu ierobežo vairāk par noteiktu minimumu, tad var teikt, ka es tieku apspiests vai varbūt paverdzināts. Tomēr apspiešana nav vārds, kas aptver visus nevarības veidus. Ja es saku, ka neesmu spējīgs palēkties gaisā augstāk par desmit pēdām vai nevaru lasīt tāpēc, ka esmu akls, vai nespēju izprast Hēgeļa grūtākās lappuses, būtu dīvaini sacīt, ka es esmu tādā pakāpē apspiests vai paverdzināts. Apspiešana nozīmē tīšu citu cilvēku iejaukšanos jomā, kurā es citkārt varētu darboties. Cilvēkam nav politiskās brīvības tikai tad, ja mērķi sasniegt viņu kavē citi cilvēki.¹ Nespēja sasniegt mērķi vēl nav politiskās brīvības trūkums.² To parāda tādu mūsdienīgu teicienu lietojums kā «ekonomiskā brīvība» un kā pretstats «ekonomiskā verdzība». Šeit tiek izvirzīts ļoti ticams arguments: ja cilvēks ir pārāk trūcīgs, lai atļautos kaut ko tādu, kas nav ar likumu aizliegts, – maizes klaipu, ceļojumu apkārt pasaulei, griešanos tiesā pēc palīdzības, – viņš ir tikpat nebrīvs kā tad, ja to aizliegta likums. Ja mana nabadzība būtu kaut kas līdzīgs slimībai, kas man neļauj nopirkt maizi vai samaksāt par ceļojumu apkārt pasaulei, vai panākt uzklauššanu tiesā, tāpat kā kliba kāja man neļauj skriet, šāda nevarība diez vai tiktu saukta par brīvības trūkumu un par politiskas brīvības trūkumu nepavisam ne. Tikai tāpēc, ka es ticu: mana nespēja kaut ko iegūt radusies tāpēc, ka kādi cilvēki iekārtojuši apstākļus tā, ka es, atšķirībā no citiem, nevaru iegūt pietiekami daudz naudas, ko par to samaksāt, – es uzskatu sevi par apspiešanas vai paverdzināšanas upuri. Citiem vārdiem sakot, šis termina izmantojums ir atkarīgs no

¹ Es, protams, negribu sacīt, ka pretējais apgalvojums noteikti ir patiesība.

² To ļoti skaidri pateica Helvēcijs: «Brīvs cilvēks ir tāds, kurš nav ieslēgts važās, nav ieslodzīts cietumā un nedzīvo pastāvīgās bailēs no soda kā vergs.» Nespēt lidot kā ērglim vai peldēt kā valim nenozīmē brīvības trūkumu. *De l'esprit*, pirmā saruna, 4.nodaļa.

konkrētas sociālas vai ekonomiskas teorijas par manas nabadzības vai vājuma cēloņiem. Ja manu materiālo līdzekļu trūkumu nosaka mans garīgo vai fizisko spēju trūkums, tad es sāku runāt par to, ka man laupīta brīvība (un nevis vienkārši par nabadzību) tikai tad, ja es pieņemu šo teoriju.¹ Ja es turklāt ticu, ka mani trūkumā spiež dzīvot īpaša iekārta, kas man šķiet netaisna, tad es runāju par ekonomisko verdzību vai apspiestību. Lietu daba mūs netraccina, tikai ļauns nodoms, sacīja Ruso.² Apspiestības kritērijs ir loma, kādu, pēc manām domām, spēlē citi cilvēki, kuri – tieši vai netieši, ar nodomu vai bez tā –, neļauj man piepildīt savu vēlēšanos. Būt brīvam šajā nozīmē ir netikt citu traucētam. Jo plašāka ir netraucētības joma, jo plašāka mana brīvība.

Tieši to domāja klasiskie angļu politiskie filozofi, lietojot šo vārdu.³ Viņiem bija domstarpības par to, cik plaša šī joma varētu būt vai cik plašai tai vajadzētu būt. Viņi pieļāva, ka tā nevarētu būt neierobežota, jo tādā gadījumā izveidotos stāvoklis, kurā visi cilvēki varētu neierobežoti traucēt cits citu, un šāda «dabiskā» brīvība vestu pie sociāla haosa, kurā netiktu apmierinātas cilvēka minimālās vajadzības vai arī stiprāko brīvības izpausmes apspiestu vājāko brīvības izpausmes. Tā kā viņi saprata, ka cilvēku mērķi un rīcība nav automātiskā savstarpējā saskaņā, un tā kā (neatkarīgi no oficiālajām doktrīnām) viņi augstu vērtēja citus mērķus – tādus kā taisnīgums, laime, kultūra, drošība vai dažādas vienlīdzības pakāpes, viņi bija gatavi apcirt brīvību citu vērtību labā un arī pašas brīvības labā. Jo bez tā būtu neiespējami izveidot tādu sabiedrību, kādu viņi uzlūkoja par vēlamu. Tādējādi šie domātāji pieņēma, ka cilvēka brīvas rīcības joma ir jāierobežo ar likumiem. Taču vienlaikus tika pieņemts – un it īpaši to pieņēma tādi brīvības aizstāvji kā Loks un Mills Anglijā un Konstāns un Tokvils Francijā, – ka jābūt kādai minimālai cilvēka personīgās brīvības jomai, kurā nekādā ziņā nedrīkst ielauzties; ja tās robeža tiks pārkāpta, indivīds kļūs pārlieku iegrožots, lai varētu kaut vai minimāli attīstīt tās

¹ Marksistiskā sociālo likumu koncepcija, protams, ir vispazīstamākā šīs teorijas versija, taču tā veido arī nozīmīgu elementu dažās kristiešu un utilitāristu, kā arī visās sociālistu doktrīnās.

² *Émile*, 2. grāmata; 320. lpp. darbā *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin and others, Paris, 1959, 4. sēj.

³ «Brīvu cilvēku,» rakstīja Hobss, «nekas nekavē darīt to, ko viņš grib.» *Leviathan*, 21. nodaļa; 146. lpp. ed. *Richard Tuck Cambridge*, 1991. Likums vienmēr ir važas, pat tad, ja tas sargā tevi no iekalšanas ķēdēs, kuras būtu smagākas par likuma važām, – teiksim, no kāda represīvāka likuma vai paražas, patvaļīga despotisma vai haosa. Bentems saka apmēram to pašu.

savas dabiskās spējas, bez kurām nav iespējams tiekties uz dažādiem cilvēku iecerētiem, atzītiem un lolotiem mērķiem vai pat tos izprast. No tā izriet, ka jānovelk robeža starp privātās dzīves un publiskās atļautības jomu. Kur tieši tā novelkama, par to var diskutēt un pat strīdēties par sīkumiem. Cilvēki ir savstarpēji atkarīgi cits no cita, un neviena cilvēku rīcība nav tik absolūti privāta, ka nevarētu kaut kā traucēt citu dzīvi. «Brīvība līdzākai nozīmē nāvi grunduļiem,»¹ un dažu cilvēku brīvība būs neglābjami atkarīga no citu cilvēku iegrozotības. Brīvība Oksfordas profesoram, kā daži te piemetinājuši, ir pavisam citāda nekā brīvība ēģiptiešu zemniekam.

Šis apgalvojums gūst spēku no kaut kā patiesa un svarīga, taču pats vārdu salikums paliek lētas politiskas frāzes līmenī. Ir tiesa, ka piedāvāt politiskas tiesības kā garantiju pret valsts pāridarījumiem cilvēkam, kurš ir puskails, neizglītots, izsalcis un slims, nozīmē izsmiet viņa stāvokli; šādiem cilvēkiem vispirms vajadzīga medicīniska palīdzība vai izglītība, lai viņi varētu saprast vai izmantot savu brīvību plašāk. Ko nozīmē brīvība tiem, kuri to nevar izmantot? Kāda ir brīvības vērtība bez atbilstošiem apstākļiem tās izmantošanai? Pirmajā vietā ir svarīgākais: ir situācijas, kurās – lietojot teicienu, kurš satīriski piedēvēts Dostojevskā nihilistiem, – zābaki ir svarīgāki par Puškinu; ne katram individuālā brīvība ir pirmā nepieciešamība. Jo brīvība nav tikai jebkāda veida frustrācijas neesamība; tas šī vārda nozīmi izvērstu tiktāl, ka vārds nozīmētu pārāk daudz vai pārāk maz. Ēģiptiešu zemniekam drīzāk un vairāk par personisko brīvību vajadzīgs apģērbs un zāles, tomēr minimālā brīvība, kāda viņam nepieciešama šodien, un augstāka brīvības pakāpe, kāda varbūt būs nepieciešama rīt, nav nekāds īpašs brīvības paveids, kas raksturīgs tikai viņam, bet gan identiska ar profesoru, mākslinieku un miljonāru brīvību.

Pēc manām domām, Rietumu liberāļu sirdsapziņu nomāc nevis doma, ka cilvēku meklētā brīvība ir atšķirīga atkarībā no viņu sociālajiem vai ekonomiskajiem apstākļiem, bet gan apziņa, ka tas mazākums, kuriem tā ir, ieguvuši to, ekspluatēdami vai vīsmaz pamezdami novārtā lielo vairākumu, kuriem tās nav. Viņi pamatoti uzskata: ja individuālā brīvība ir cilvēku galamērķis, tad neviens nedrīkst citam to laupīt un vēl jo mazāk – baudīt savu brīvību uz cita brīvības rēķina. Censties pēc vienlīdzīgas brīvības; neizturēties pret citiem tā, kā es negribētu, lai viņi izturas pret

¹ R.H. Tawney, *Equality* (1931), 3. izd. (Londona, 1938), 5. nodaļa, 2. apakšnodaļa «Vienlīdzība un brīvība», 208. lpp. (ne agrākajos izdevumos).

mani; atdot savu parādu tiem, kuru dēļ es varu baudīt savu brīvību, pārticību vai izglītību; tiekties pēc taisnīguma šī vārda vienkāršākajā un vispārīgākajā nozīmē, – tādi ir liberāļu morāles pamati. Brīvība nav cilvēku vienīgais mērķis. Es varu teikt to pašu, ko krievu kritiķis Beļinskis: ja citiem brīvību nedod, – ja maniem brāļiem jāpaliek nabadzībā, nolaistībā un važās, – tad es negribu to arī sev; tad es atgrūžu to ar abām rokām un daudz labprātāk dalos savā liktenī ar viņiem. Taču ar nepareizu vārdu lietošanu jau nekas netiek panākts. Lai izvairītos no kļūdošas nevienlīdzības vai visaptveroša posta, es esmu gatavs upurēt savu brīvību vai daļu no tās; es varu to darīt brīvprātīgi un neviena netraucēts, taču tā ir brīvība, no kuras es atsakos taisnīguma vai vienlīdzības vārdā vai aiz mīlestības pret saviem līdzcilvēkiem. Mani mocītu pamatota vainas apziņa, ja es zināmos apstākļos nebūtu gatavs nest šo upuri. Taču upurējot nekļūst lielāks tas, kas tiek upurēts, proti, brīvība, lai cik liela būtu tās kompensācija vai morālā nepieciešamība. Viss ir tas, kas ir: brīvība ir brīvība, nevis vienlīdzība vai taisnīgums, vai krietnums, vai kultūra, vai cilvēku laime, vai mierīga sirdsapziņa. Ja mana vai manas šķiras vai tautas brīvība ir atkarīga no daudzu citu cilvēku posta, tad sistēma, kas to rada, ir netaisna un amorāla. Bet, ja es ierobežoju vai zaudēju savu brīvību, lai mazinātu kaunu par šādu nevienlīdzību, ar to nevairodams citu cilvēku individuālo brīvību, rezultāts ir absolūts brīvības zaudējums. To var kompensēt taisnīguma, laimes vai miera ieguvums, tomēr zaudējums paliek, un tas ir vērtību sajukums, ja es saku: kaut gan mana «liberālā», individuālā brīvība ir pagalam, citi brīvības veidi – «sociālā» vai «ekonomiskā» brīvība – paplašinās. Un tomēr nevar noliegt, ka dažu cilvēku brīvība palaikam jāierobežo, lai nodrošinātu brīvību citiem. Pēc kāda principa tas būtu jādara? Ja brīvība ir svēta, neaizskarama vērtība, tad tāds princips nav iespējams. Kādam no šiem konfliktējošajiem likumiem vai principiem, vismaz praksē, ir jāpiekāpjas, un ne vienmēr aiz tādiem iemesliem, kurus iespējams skaidri noteikt, un vēl jo grūtāk ir tos vispārināt likumu vai visaptverošu maksimu veidā. Tomēr kāds praktisks kompromiss ir jāatrod.

Filozofi, kuri cilvēka dabu uzlūkoja optimistiski un ticēja cilvēku interešu saskaņošanas iespējamībai, kā, piemēram, Loks vai Ādams Smits, vai atbilstošā noskaņojumā Mills, uzskatīja, ka sociāla harmonija un progress ir savienojami ar plašu privātās dzīves jomu, kurā nedrīkst ielauzties nedz valsts, nedz citas varas struktūras. Hobss un tie, kuri bija ar viņu vienisprātis, it sevišķi konservatīvie vai reakcionārie domātāji, iebilda: ja negribam pieļaut, lai cilvēki iznīcina cits citu un pārvērš sabiedrības dzīvi

par džungļiem vai tuksnesi, jāgādā par drošākām garantijām, lai turētu viņus savā vietā; Hobss vēlējās paplašināt centralizētās pārvaldes jomu un samazināt individuālo jomu. Tomēr abas puses bija vienprātis, ka zināmai cilvēka eksistences daļīgai jāpaliek neatkarīgai no sociālās kontroles. Ielauzties šajā, kaut vai mazajā, teritorijā būtu despotisms. Visdaļrunīgākais no visiem brīvības un privātās dzīves aizstāvjiem Benžamēns Konstāns, kurš nebija aizmirsis jakobiņu diktatūru, paziņoja, ka vismaz reliģijas, uzskatu, izpausmes un īpašuma brīvībai jārada garantijas pret patvaļīgu iejaukšanos. Džefersons, Bērks, Peins, Mills izveidoja dažādus individuālās brīvības aprakstus, taču arguments, kāpēc vara jātur pienācīgā atstatumā, pamatos ir tas pats. Ja nevēlamies «degradēt vai noliegt savu dabu»,¹ mums jā saglabā minimāla personiskās brīvības joma. Mēs nevaram palikt absolūti brīvi, un mums jāupurē daļa savas brīvības, lai saglabātu pārējo. Taču pilnīga pakļaušanās nozīmē sevī iznīcināšanu. Kādam tad jābūt šim minimumam? Tādam, ko cilvēks nevar atdot, nenodarot pāri savai cilvēciskās dabas būtībai. Kāda ir šī būtība? Kādus standartus tā ietver? Tas ir bijis un laikam vienmēr paliks nebeidzamu diskusiju temats. Bet, lai pēc kāda principa tiktu sprausta neiejaukšanās robeža, – vienalga, vai tā tiktu sprausta pēc dabas likumu vai dabisku tiesību, vai lietderīguma, vai kategorisku imperatīvu pasludināšanas, vai pēc sociālo kontraktu svētuma principa, vai pēc jebkāda cita principa, ar kuru cilvēki centušies meklēt skaidrību un pamatot savu pārlicību, brīvība šajā izpratnē nozīmē brīvību *no* – mainīgas, bet vienmēr nosakāmas robežas nepārkāpšanu. «Vienīgā brīvība, kura pelnījusi šo vārdu, ir tā, kura ļauj mums censties savā labā mūsu pašu izvēlētajā veidā,» sacīja pats izcilākais tās atbalstītājs.² Ja tā ir, vai piespiešana jebkad ir attaisnojama? Mills par to nešaubījās. Tā kā taisnīgums prasa, lai visiem indivīdiem tiktu dota minimāla brīvība, visi citi indivīdi ir jāierobežo – ja nepieciešams, arī ar spēku, – lai tie nevienam nevarētu brīvību laupīt. Patiesībā visas likumdošanas galvenais uzdevums ir tieši šādu sadursmju novēršana: valsts tiek reducēta uz to, ko Lasals izsmiejši aprakstīja kā naktssarga vai satiksmes policista funkcijas.

Kāpēc Mills uzskatīja, ka individuālās brīvības aizsardzība ir svēta? Savā slavenajā esejā viņš paziņo: ja indivīdam netiek ļauts dzīvot tā, kā

¹ Constant, *Principes de politique*, 1.nodaļa; 275. lpp. Benžamēna Konstāna darbā *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, Paris, 1980.

² J.S.Mill, *On Liberty*, 1.nodaļa; 226. lpp. darbā *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M.Robson (Toronto/London, 1981.), 18. sēj.

viņš vēlas, «tajā [savas uzvedības] daļā, kas skar vienīgi «viņu pašu»,¹ civilizācija nevar attīstīties; patiesība, kurai trūkst ideju brīvā tirgus, nespēs tikt gaismā; neatliks telpas spontānai iedvesmai, oriģinalitātei, ģenialitātei, garīgai enerģijai, morālai drosmei. Sabiedrību nospiedīs «kolektīvās viduvējības»² svars. Visu, kas ir bagātīgs un daudzveidīgs, saspiedīs druskās paražas svars, cilvēku pastāvīgā tieksme uz vienveidību, kas atražo tikai «apvītušas» spējas, «apspiestus un nomāktus» cilvēkus, «mazattīstītus pundurus». «Pagānu pašapliecināšanās» ir tikpat vērtā, cik «kristiešu pašnolieģšanās»³. «Visus aplamos soļus, kurus [cilvēks] droši vien spers, par spīti padomiem un brīdinājumiem, daudzkārt pārspēs tas ļaunums, kāds veidosies, ja cilvēks ļaus citiem uzspiest sev to, kas, viņuprāt, šim cilvēkam ir vislabākais.»⁴ Brīvības aizstāvēšana izpaužas kā «negatīvais» mērķis, cīnoties pret iejaukšanos. Draudēt cilvēkam ar vajāšanu, ja viņš nepakļausies dzīvei, kurā nevar izvēlēties savus mērķus, aizvērt viņa priekšā visas durvis, atstājot tikai vienas, vienalga, cik lieliska aina aiz tām pavērtos un cik labvēlīgi motīvi būtu šāda iekārtojuma autoriem, nozīmē grēkot pret patiesību, ka viņš ir cilvēks, būtne ar savu paša dzīvi. Tāda ir brīvība, kādu to izpratuši civilizētās pasaules liberāļi no Erasma (daži sacīs – Okama) laikiem līdz mūsdienām. Ikviens sauklis pēc pilsoniskās brīvības un indivīda tiesībām, ikviens protests pret ekspluatāciju un pazemošanu, pret sabiedrības pilnvaru pārkāpšanu, pret masu hipnozi ieražu vai organizētas propagandas stiprināšanai, ir cēlies no šīs individuālistiskās un daudz pārspriestās, un apstrīdētās cilvēka koncepcijas.

Šīs nostādnes sakarā varam atzīmēt trīs momentus. Pirmkārt, Mills jauc divus atšķirīgus jēdzienus. Pirmais: jebkāda apspiešana, kas grauj cilvēku vēlmēs, pati par sevi ir slikta, kaut gan tā var būt nepieciešama, lai novērstu citu, lielāku ļaunumu; turpretī neiejaukšanās, kas ir apspiešanas pretstats, pati par sevi ir laba, kaut gan laba ir ne tikai tā vien. Tāda ir «negatīvās» brīvības jēdziena izpratne savā klasiskajā formā. Otrais: cilvēkiem jātiecas atklāt patiesību jeb jāizkopj noteikta veida raksturs, kādu Mills vērtēja atzinīgi, – kritisku, ar oriģinalitāti un iztēli apveltītu, neatkarīgu, līdz pat ekscentriskumam nepakļāvīgu vienotām prasībām, un tā tālāk, – un patiesība ir atklājama un šāds raksturs izkopjams tikai brīvības apstākļos. Tie abi ir liberāli uzskati, taču tie nav identiski, un saikne starp

¹ ibid., 224. lpp.

² ibid., 3. nodaļa, 268. lpp.

³ ibid., 265.–266. lpp.

⁴ ibid., 4. nodaļa, 277. lpp.

tiem ir labākajā gadījumā empīriskā. Neviens neiedomāsies apgalvot, ka patiesība vai pašizpaušmes brīvība var uzplaukt tur, kur dogma nomāc jebkādu domu. Taču vēsture liecina (kā apgalvoja Džeimss Stīvens savā bargajā uzbrukumā Millam darbā *Liberty, Equality, Fraternity*), ka godīgums, patiesības mīlestība un dedzīgs individuālisms stingras disciplīnas sabiedrībās, piemēram, Skotijas vai Jaunanglijas puritānisko kalvinistu vidū, vai militāras disciplīnas apstākļos plaukst vismaz tikpat bieži kā tolerantās vai indiferentās sabiedrībās; un, ja tā ir, tad Milla arguments par brīvību kā nepieciešamu apstākli cilvēka ģēnija attīstībai zaudē spēku. Ja abi Milla mērķi izrādītos nesavienojami, viņš nokļūtu nežēlīgas dilemmas priekšā – pavisam neatkarīgi no turpmākajām grūtībām, ko izraisa viņa doktrīnu nesaderība ar stingru utilitārismu pat viņa paša humānajā versijā.¹

Otrkārt, šī doktrīna ir salīdzinoši jauna. Kondorsē jau tika atzīmējis, ka Senās Romas un Grieķijas juridiskajos priekšstatos neietilpa jēdziens par individuālajām tiesībām; tas pats, šķiet, sakāms par ebreju, ķīniešu un visām citām senajām civilizācijām, kas uzplaukušas pēc tam.² Šī ideāla dominējošā loma ir bijis drīzāk izņēmums nekā likums pat nesenajā Rietumu vēsturē. Brīvība šajā nozīmē nav arī bieži bijusi plašu cilvēces masu manifestāciju sauklis. Vēlēšanās netikt traucētam, tikt atstātam paša ziņā, ir bijusi augsti attīstītas civilizācijas pazīme gan indivīdu, gan sabiedrības kopu izpratnē. Pati privātuma apziņa, personisko attiecību uzlūkošana par svētu tiesību jomu, ir izaugusi no tāda brīvības jēdziena, kurš, par spīti visām tā reliģiskajām saknēm, savā attīstītajā formā nav daudz vecāks par renesansi vai reformāciju.³ Un tomēr tā noriets iezīmētu civilizācijas galu, jebkāda morālā viedokļa galu.

Trešā šī brīvības jēdziena īpatnība ir svarīgāka. Tā ir tāda, ka brīvība šajā izpratnē nav nesavienojama ar dažiem autokrātijas veidiem vai vismaz

¹ Tā ir tikai vēl viena ilustrācija gandrīz visu domātāju dabiskajai tendencei ticēt, ka viss tas, ko viņi uzskata par labu, katrā ziņā ir cieši savstarpēji saistīts vai vismaz saderīgs. Filozofijas vēsture, tāpat kā tautu vēsture, ir pārpilna pretrunīgu vai vismaz nesavienojamu elementu piemēriem, kad šie elementi mākslīgi sasaistīti kopā despotiskā sistēmā, vai arī tos vieno kopīga ienaidnieka draudi. Laika gaitā šie draudi pāriet, un sākas konflikti starp sabiedrotajiem, un nereti tas sagrauj pastāvošo sistēmu, reizēm darot lielu labumu cilvēcei.

² Vērtīgu diskusiju par šo tematu lasiet Mišela Vijī (*Michel Villey*) darbā *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Parīze, 1957), kas izseko subjektīvo tiesību jēdziena pirmsākumiem līdz pat Okamam.

³ Kristiešu (kā arī ebreju vai musulmaņu) ticība absolūtai dievišķai vai dabas likumu varai, vai visu cilvēku vienlīdzībai Dieva priekšā ir ļoti atšķirīga no ticības brīvībai, kas ļauj dzīvot tā, kā pašam patīk.

ar pašpārvaldes neesamību. Brīvība šajā gadījumā tiek saistīta galvenokārt ar kontroles jomu, nevis ar tās izcelsmes avotu. Tieši tāpat kā demokrātija dažos gadījumos var atņemt individuālam pilsonim ļoti daudz brīvības veidu, kas viņam varētu būt cita veida sabiedrībā, ir pilnīgi iespējams, ka liberāli noskaņots despots var piešķirt saviem pavalstniekiem krietnu devu personiskās brīvības. Despots, kurš piešķir saviem padotajiem lielu personisko brīvību, var būt netaisns vai atbalstīt kļedzošu nevienlīdzību, vai nerūpēties par kārtību, tikumību vai izglītību, bet, kamēr vien viņš neiegrožo padoto brīvību vai vismaz iegrožo to mazāk nekā daudzi citi režīmi, viņš atbilst Milla raksturojumam.¹ Brīvība šajā nozīmē – vismaz no loģikas viedokļa – netiek saistīta ar demokrātiju vai pašpārvaldi. Visumā pašpārvalde var drošāk garantēt pilsonisko brīvību saglabāšanu nekā citi režīmi, un tieši no šāda viedokļa to aizstāv brīvības atbalstītāji. Taču starp individuālu brīvību un demokrātisku pārvaldi nepastāv obligāta saikne. Atbilde uz jautājumu: «Kurš mani pārvalda?» ir loģiski šķirama no jautājuma: «Cik lielā mērā valdība iejaucas manā dzīvē?» Tieši šajā atšķirībā galu galā slēpjas lielais kontrasts starp negatīvās un pozitīvās brīvības jēdzieniem.²

¹ Tas patiešām ir diskutējams jautājums, vai Prūsijā Frīdriha Lielā laikos vai Austrijā Jozefa II laikos ar iztēli, oriģinalitāti un radošām spējām apveltīti cilvēki un arī cita veida minoritātes tika vajātas mazāk un mazāk cieta no institūciju un paražu spiediena nekā daudzās agrāku un vēlāku laiku demokrātijas sistēmās.

² «Negatīvā brīvība» ir kaut kas tāds, kā apmērus konkrētā gadījumā ir grūti noteikt. Pirmajā brīdī var likties, ka tas atkarīgs tikai no varas dotās iespējas izvēlēties starp vismaz divām alternatīvām. Tomēr izvēle ne vienmēr ir vienlīdz brīva, ja tā vispār ir brīva. Totalitārā valstī es nododu savu draugu bailēs no spīdzināšanas; un varbūt pat tad, ja es tā rīkojos bailēs pazaudēt darbu, es varu pamatoti sacīt, ka neesmu rīkojies brīvi. Tomēr es, protams, izdarīju izvēli, un vismaz teorētiski būtu varējis izvēlēties, lai mani nogalina, spīdzina vai ieslēdz cietumā. Tātad tikai ar alternatīvu pastāvēšanu vien nepietiek, lai mana rīcība patiešām kļūtu brīva (kaut arī tā var būt brīvprātīga) šī vārda ierastajā nozīmē. Manas brīvības pakāpe, šķiet, ir atkarīga no tā, (a) cik iespēju man ir pavērtas (kaut gan to uzskaitīšanas metode vienmēr būs tikai impresionistiska: rīcības iespējas nav konkrētas esamības kā āboli, ko var precīzi saskaitīt); (b) cik viegli vai cik grūti katra šī iespēja ir īstenojama; (c) cik svarīgas šīs iespējas savstarpējā salīdzinājumā ir manā dzīves modelī, ņemot vērā manu raksturu un apstākļus; (d) cik ievērojami tās sašaurina vai paplašina apzināta cilvēku rīcība; (e) kādu vērtību dažātajām iespējām piešķir ne tikai konkrētais cilvēks, bet vispārējais noskaņojums sabiedrībā, kurā viņš dzīvo. Visi šie lielumi ir jāapskata līdzsvarotā kopumā un, šo norisi veicot, jāizdara secinājums, kurš laikam nekad nebūs gluži precīzs vai neapstrīdams. Ļoti iespējams, ka pastāv daudzi nesamērojami brīvības veidi un pakāpes, ko nevar savietot ne uz vienas atsevišķas skalas. Turklāt dažādās sabiedrībās mēs sastopamies ar tādiem (loģiski absurdiem) jautājumiem kā: «Vai apstākļu izkārtojums X palielinās mīstera A. brīvību vairāk

Jo brīvības «pozitīvā» nozīme tiek izgaismota, kad mēs mēģinām atbildēt nevis uz jautājumu: «Ko es brīvi varu darīt un kas varu būt?», bet gan: «Kurš pār mani valda?» vai: «Kurš drīkst noteikt, kas es varu būt un ko darīt?» Saikne starp demokrātiju un individuālo brīvību ir daudz smalkāka, nekā licies daudziem abu šo parādību aizstāvjiem. Vēlēšanās, kaut es pats varētu valdīt pār sevi vai vismaz piedalīties procesā, kurš kontrolē manu dzīvi, iespējams, ir tikpat dziļa, cik vēlme pēc brīvas rīcības jomas, un vēsturiski varbūt pat senāka. Taču tā nav vēlēšanās pēc viena un tā paša. Atšķirība ir pat tik liela, ka galarezultātā izraisījusi mūsu pasaules noteicošo ideoloģiju sadursmi. Jo tieši «pozitīvās» brīvības jēdziens – nevis brīvība no kaut kā, bet brīvība kaut ko darīt, dzīvot atbilstoši vienam noteiktam dzīvesveidam, – ir tā, kuru «negatīvā» jēdziena piekritēji reizēm attēlo kā līdzvērtīgu brutālas tirānijas mānīgam ietērpam.

II

POZITĪVĀS BRĪVĪBAS JĒDZIENS

Vārda «brīvība» pozitīvais satvars saistīts ar indivīda vēlēšanos būt noteicējam par sevi. Es vēlos, lai mana dzīve un lēmumi būtu atkarīgi no manis paša, nevis no jebkādiem ārējiem spēkiem. Vēlos, lai manu rīcību noteiktu manis paša, nevis citu cilvēku griba. Vēlos būt subjekts, nevis objekts; vēlos, lai mani vadītu paša izdarīti spriedumi un apzināti mērķi, nevis apstākļi, kas ietekmē mani no malas. Vēlos būt «kaut kas», nevis «nekas»; darītājs, kurš lemj, nevis ļauj citiem lemt savā vietā, un kurš pats izvēlas savu ceļu, nevis ļauj iedarboties uz sevi ārējiem spēkiem vai citiem cilvēkiem, it kā viņš būtu lieta, dzīvnieks vai vergs, kas nespēj pildīt cilvēciskas būtnes lomu, proti, radīt pašam savus mērķus, to sasniegšanas taktiku un tos realizēt. Vismaz daļēji es to uzskatu par saprātīgas būtnes

nekā tas palielinātu misteru B., C. un D. brīvības daļas, ja tās saskaitītu kopā?» Tādas pašas grūtības rodas, pielietojot utilitārus kritērijus. Tomēr, ja neprasām precīzus mērījumus, mēs varam nosaukt pamatotus iemeslus, lai teiktu, ka Zviedrijas karaļa caurmēra pavalstnieks šodien (1958.gadā) kopumā ir daudz brīvāks nekā Spānijas vai Albānijas caurmēra pilsonis. Līdzīgie dzīves modeļi ir jāsalīdzina tieši, kā veselumi, kaut arī metodi, ar kuru mēs izdarām salīdzinājumus, demonstrēt ir grūti vai pat neiespējami. Taču jēdzienu nenoteiktība un iesaistīto kritēriju daudzveidība ir īpašības, kas attiecināmas uz pašu tematu, nevis uz mūsu nepilnīgo mērīšanas metodiku vai nespēju precīzi domāt.

priekšnoteikumu, turklāt būtiski ir tas, ka tieši saprāts atšķir mani kā cilvēcisku būtni no pārējās pasaules. Pirmām kārtām es vēlos apzināties sevi par domājošu un aktīvu būtni, kura apveltīta ar savu gribu, uzņemas atbildību par savu izvēli un spēj to pamatot, atsaucoties uz saviem uzskatiem un mērķiem. Es jūtos brīvs tiktāl, ciktāl ticu, ka teiktais atbilst patiesībai; es jūtos pakļauts tiktāl, ciktāl aptveru, ka tā tas nav.

Brīvība, kuras būtība ir pašam pārvaldīt savu dzīvi, un brīvība, kuras būtība ir neļaut citiem atturēt sevi no iecerētās izvēles, pirmajā acu uzmetienā var likties loģiski itin tuvi jēdzieni – tāpat kā viena un tā paša apgalvojuma pozitīvs vai negatīvs izteikuma veids. Tomēr kā brīvības «pozitīvais», tā «negatīvais» jēdziens savā vēsturiskajā attīstībā gājuši atšķirīgus ceļus, un ne vienmēr šīs attīstības periodi veidojas loģiski un pamatoti, un visbeidzot abi jēdzieni nonāca tiešā konfliktā.

Viens no skaidrojumiem šai situācijai saistīts ar patstāvīgu [interms] leksisku impulsu, ko guva sākotnēji varbūt gluži nekaitīgā metafora «būt noteicējam par sevi». «Es pats pārvaldu savu dzīvi», «es nevienam nevergoju» – bet vai es neesmu (kā tiecas apgalvot Platona un Hēgeļa piekritēji) dabas vergs? Vai varbūt savu «neiegrožoto» kaislību vergs? Vai tie visi nav savdabīgi verdzības paveidi – daži politiski vai likuma noteikti, citi morāli vai garīgi? Vai tad cilvēki nav guvuši pietiekamu pieredzi, atbrīvodamies no garīgas verdzības vai no vergošanas dabai, un vai viņi šajā procesā allaž nepārliecinās, ka viņos mājō gan kaut kas valdošs, gan kaut kas tāds, kas ir pakļauts? Šī valdošā daļa tālāk tiek identificēta ar saprātu, ar savu «augstāko dabu», ar to sevis daļu, kas apsver un vērtē, un tiecas pēc laika gaitā sasniedzama labvēlīga iznākuma, ar savu «īsto» vai «ideālo», vai «autonomo» būtību, ar savu «labāko» daļu; tai savukārt tiek pretstatīti iracionāli impulsi, nekontrolētas vēlmes, sava «zemākā» daba, tieksme pēc tūlītējiem priekiem, sava «empīriskā» vai «heteronomā» daba, ko šūpo ikviena iegribu vai kaislību pūsma un kas stingri jādisciplinē, lai tā varētu pacelties «patiesās» dabas augstumos. Tālāk varam iztēloties, ka šīs abas cilvēka dabas daļas tiek nošķirtas arvien vairāk: patieso būtību var uzlūkot par kaut ko plašāku nekā indivīdam piemītošu īpašību (kā šis vārds parasti tiek saprasts): par sociālu kopumu, kurā indivīds ir atsevišķs elements vai aspekts; šis kopums var būt cilts, rase, baznīca, valsts, visa plašā dzīvo, mirušo un vēl nedzimušo sabiedrība. Šī kopējā esība tiek identificēta ar «patieso» būtību, kas, uzspiežot kolektīvo jeb «organisko», vienoto gribu saviem nepakļāvīgajiem locekļiem, panāk pati savu un tādējādi arī viņu «augstāko» brīvību. Tas, cik bīstami ir lietot tādas

organiskas metaforas, lai attaisnotu vienu cilvēku vēlmi apspiest citus ar mērķi pacelt viņus līdz «augstākam» brīvības līmenim, ir norādīts pietiekami bieži. Taču tik augstu ticamības pakāpi šāds izteiksmes veids ir ieguvis tieši tāpēc, ka mēs atzīstam: ir pieļaujami un palaikam attaisnojami apspiest cilvēkus kāda mērķa (teiksim, taisnīguma vai sabiedrības veselības) vārdā, pieņemot, ka, būdami izglītotāki, cilvēki paši tiektos pēc šī mērķa, taču viņi to nedara akluma, tumsonības vai samaitātības dēļ. Šāda nostāja man viegli ļauj iedomāties, ka varu apspiest citus viņu pašu labā – viņu, nevis manu interešu dēļ. Tādā gadījumā paziņoju, ka es zinu labāk viņu patiesās vajadzības, nekā tās zina viņi paši. Labākajā gadījumā tas pauž pārlicību, ka viņi man nepretotos, ja būtu saprātīgi un tikpat gudri kā es un ja saprastu savas intereses tikpat labi, kā tās saprotu es. Taču es varu spert vēl krietnu soli tālāk. Es varu pasludināt, ka patiesībā viņi paši tiecas pēc tā, kam savas tumsonības dēļ apzināti pretojas, jo viņos mājo kāda slēpta stīga – viņu snaudošā racionālā griba jeb viņu «patiesais» mērķis, – un, kaut gan šo esamību noliedz viss, ko viņi ārēji jūt, dara un saka, tā ir viņu «patiesā» būtība, par kuru nožēlojamā empīriskā, laikā un telpā ierobežotā būtība zina ļoti maz vai pat nezina nemaz; un ka šis iekšējais, slēptais gars ir vienīgā cilvēka dabas daļa, ar kuras vēlmēm ir vērts rēķināties.¹ Ieņemot šādu nostāju, es varu ignorēt cilvēku un sabiedrību reālās vēlmes, iebiedēt, apspiest un spīdzināt citus viņu «patiesās» būtības vārdā un labā, balstīdamies uz drošo apziņu: viss, kas atbilst cilvēka patiesajam mērķim (laime, kalpošana pienākumam, gudrība, taisnīga sabiedrība, sevis piepildījums), ir neapšaubāmi identisks viņa brīvībai – tā ir viņa «patiesās», kaut arī bieži vien apslēptās un neizteiktās būtības brīva izvēle.

Šis paradokss ir daudzkārt ticis izskaidrots. Apgalvot, ka es zinu, kas cilvēkam X ir labs, kaut arī viņš pats to nezina, un pat ignorēt viņa vēlmes šī labuma un viņa paša dēļ, ir pavisam kas cits nekā pasludināt, ka viņš ir *eo ipso* to izvēlējis pats, tiesa, neapzināti, ne tā, kā mēdz izvēlēties ikdienas dzīvē, bet ar savu saprātīgo būtību, par kuru viņa empīriskā

¹ «Patiesas brīvības ideāls ir maksimālais spēks, ar ko vienlīdz apveltīti visi cilvēki sabiedrības locekļi, lai sevi pilnveidotu, cik vien iespējams,» 1881. gadā rakstīja T.H.Grīns. *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*; 200. lpp. T.H.Grīna darbā *Lectures on the Principle of Political Obligation and Other Writings*, ed. Paul Harris and John Morrow, Cambridge, 1986. Te izpaužas ne vien brīvības un vienlīdzības sajukums, bet vēl kāda nostādne: ja cilvēks izvēlas sev kādu tūlītēju prieku, kas (pēc kura uzskatiem?) nedod viņam iespēju sevi pilnveidot (kāda ziņā?), tad viņš nebauda «patiesu» brīvību, un, ja viņam to liegs, viņš neko būtisku nezaudēs. Grīns bija patiesi liberālis, taču viņa apgalvojumu var lieliski izmantot tirāni, lai attaisnotu visļauņāko apspiešanu.

dabas daļa var pat nenojaust, – ar savu «patieso» būtību, kas pazīst labo un, redzējama to, nemaz nevar izvēlēties kaut ko citu. Šī kropļīgā interpretācija, kura liek vienlīdzības zīmi starp to, ko X izvēlētos, ja viņš būtu tas, kas viņš nav – vai vismaz pagaidām nav –, un to, pēc kā X tiecas un ko izvēlas īstenībā, ir visu politisko pašīstenošanas teoriju pamatā. Viena lieta ir sacīt, ka mani jāpiespiež manis paša labā, jo es savā aklumā šo labumu neredzu, – tas dažkārt patiešām var nākt man par labu un var pat paplašināt manas brīvības diapazonu. Bet pavisam cita lieta ir apgalvot: ja tas notiek manā labā, tad man nekas nav uzspiests, jo es pats to esmu, kaut arī varbūt neapzināti, vēlējies un tā tad esmu brīvs (jeb «patiesi» brīvs), kaut arī mana nabaga pasaulīgā miesa un muļķa prāts to naidīgi noliedz un izmisīgi cīnās pret tiem, kuri ar vislabākajiem nodomiem cenšas mani tam pakļaut.

Šī maģiskā pārveide jeb lētais triks (par kuru Viljams Džeimss pelnīti izsmēja hēgeliešus), bez šaubām, tikpat viegli ir īstenojama ar «negatīvo» brīvības jēdzienu, kurā tas, ko nedrīkst iegrozot, vairs nav indivīds ar savām reālajām vēlmēm un vajadzībām to parastajā izpratnē, bet «īstais», iekšējais cilvēks, kurš iemieso tiešanos pēc kāda ideāla mērķa, kamēr viņa empīriskā būtība par to pat nesapņo. Un tāpat kā «pozitīvās» brīvības gadījumā, šī esamība var izvērsties par kādu pārpersonisku esamību – valsti, šķiru, nāciju, kaut vai pašu vēstures gaitu, – kas tiek uzlūkota par «īstāku» īpašību nesēju nekā empīriskā būtība. Taču «pozitīvais» brīvības kā pašnoteikšanās jēdziens, kas ietver domu par cilvēka šķelšanos, stājoties pašam pret sevi, īstenībā gan vēstures, gan doktrīnu, gan prakses līmenī ir vēl vieglāk pakļāvies šai pesonības dalīšanai divās daļās: izcilajā, valdošajā noteicējā un empīriskajā vēlmju un kaislību kamolā, kas jādisciplinē un jāpakļauj. Šim vēsturiskajam faktam ir bijusi liela ietekme. Tas norāda (ja uz tik acīmredzamu patiesību vispār ir jānorāda), ka brīvības jēdzieni tiek atvasināti tiešā ceļā no uzskatiem par to, kas veido esību, personu, cilvēku. Pietiek cītīgi manipulēt ar cilvēka definīciju, un brīvībai var piešķirt tādu nozīmi, kādu vien manipulētājs vēlas. Nesenā vēsture ir pietiekami skaidri apliecinājusi, ka šim jautājumam nebūt nav tikai akadēmisks raksturs vien.

Kādas sekas ir šādam cilvēka dabas dalījumam, vēl skaidrāk kļūst redzams, aplūkojot divas galvenās formas, ko vēsturiski ieguvusi vēlēšanās pašam vadīt savu dzīvi – likt, lai to vada «patiesā» būtība: pirmā ir pašnoliegums, lai iemantotu neatkarību, otrā – pašapliecināšanās jeb pilnīga sevis identificēšana ar konkrētu principu vai ideālu, lai sasniegtu tādu pašu mērķi.

III

ATKĀPŠANĀS IEKŠĒJĀ CITADELĒ

Es esmu saprāta un gribas īpašnieks; es spraužu mērķus un vēlos tos īstenot, bet, ja kaut kas mani kavē tos sasniegt, es vairs nejūtos stāvokļa noteicējs. Mani var kavēt dabas likumi, negadījumi, cilvēku rīcība vai cilvēka radītu institūciju iespaids, kas bieži nāk negaidīts. Šie spēki man ir pārāk varens pretinieks. Ko darīt, lai tie mani nesagrautu? Man jāatbrīvojas no vēlmēm, par kurām zinu, ka tās nav īstenojamas. Es gribu būt savas karaļvalsts valdnieks, taču manas robežas ir garas un nedrošas, tāpēc es tās saīsinu vai likvidēju vārgāko zonu. Es sāku ar to, ka vēlos laimi, varu, zināšanas vai kādu konkrētu priekšmetu. Bet es nevaru īstenot šīs savas vēlmes. Lai izvairītos no sakāves un lieka spēku patēriņa, es nolemju necensties pēc tā, ko nevaru pavisam droši iegūt. Es apņemos nevēlēties to, kas nav sasniedzams. Tirāns man draud ar īpašuma iznīcināšanu, ar cietumu, ar trimdu vai nāvi tiem, kurus es mīlu. Bet, ja man vairs nerūp, vai esmu cietumā vai brīvībā, ja esmu nokāvis sevī dabiskās pieķeršanās jūtas, tad viņš vairs nevar locīt mani pēc savas gribas, jo tas, kas no manis ir atlicis, vairs nav pakļaujams empīriskām bailēm vai vēlmēm. Es esmu itin kā izdarījis stratēģisku atkāpšanos iekšējā citadelē – savā prātā, savā dvēselē, savā netveramajā būtībā, ko nekādi nevar skart akli ārēji spēki vai cilvēku ļaunums. Esmu atkāpies pats sevī; tur un vienīgi tur es esmu drošībā. Es it kā varētu sacīt: «Man ir ievainota kāja. Ir divi ceļi, kā atbrīvoties no sāpēm. Pirmais – sadziedēt ievainojumu. Bet, ja ārstēšana ir pārāk grūta vai nedroša, ir vēl cits ceļš. Es varu atbrīvoties no ievainojuma, nocērtot kāju. Ja es sevi iemācīšu negribēt neko tādu, kam mana kāja katrā ziņā ir nepieciešama, es nejutīšu tās trūkumu.» Tā ir tradicionālā askētu, kvietistu, stoīķu vai budistu prātnieku pašemancipācija – šie dažādu reliģiju pārstāvji, kā arī cilvēki bez jebkādas reliģijas, ir aizbēguši no pasaules un atbrīvojušies no sabiedrības vai vispārpieņemto uzskatu jūga ar apzinātu sevis pārveidošanu, kas devusi viņiem iespēju vairs nebēdāt par jebkādam pasaules vērtībām, stāvēt nomaļus, būt izolētiem un neatkarīgiem, nejutīgiem pret tās ietekmi.¹ Jebkuram politiskam izolacionismam,

¹ «Gudrs cilvēks ir brīvs pat tad, ja viņš ir vergs, un no tā izriet: kaut gan mulķis valda, viņš pats ir verdzības gūstā,» sacīja Svētais Ambrozijs. Tikpat labi to būtu varējis teikt Epiktēts vai Kants. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82. sēj., 1. daļa, ed. Otto Faller, Vienna, 1968, 7. vēstule, 24. § (55. lpp.).

jebkurai ekonomiskai autarķijai, jebkurai autonomijas formai pamatā ir šīs attieksmes momenti. Es novēršu šķēršļus savā ceļā, aiziedams no šī ceļa; es atkāpjos pats savā sektā, pats savā plānotajā ekonomikā, pats savā apzināti izolētajā teritorijā, kurā nav jāuzklausā nekādas balsis no ārpusēs un kuru nevar ietekmēt nekādi ārēji spēki. Tā ir sava veida drošības meklēšana, bet to mēdz dēvēt arī par personiskās vai valstiskās brīvības vai neatkarības meklēšanu.

No šīs doktrīnas, attiecinot to uz atsevišķiem indivīdiem, nav vairs tālu līdz to filozofu pieņēmumiem, kuri, līdzīgi Kantam, brīvību saistīja nevis ar vēlmju likvidēšanu, bet ar pretošanos tām un to pārvaldīšanu. Es identificēju sevi ar pārvaldītāju, izbēgdams no pārvaldāmā verdzības. Esmu brīvs tāpēc, ka esmu autonomš, un mana brīvības pakāpe atbilst manai autonomijas pakāpei. Es ievēroju likumus, taču esmu tos atklājis vai noteicis sev pats bez piespiešanas. Brīvība ir pakļaušanās, taču, Ruso vārdiem runājot, «pakļaušanās likumam, ko mēs pašī sev nosakām»,¹ un neviens sevi nevar paverdzināt pats. Heteronomija nozīmē atkarību no ārējiem apstākļiem, iespēju kļūt par spējlietu ārējās pasaules rokās; šo ārējo pasauli es nevaru pilnībā kontrolēt, un tā *pro tanto* kontrolē un «paverdzina» mani. Es esmu brīvs tikai tiktāl, ciktāl manu personu nesaista nekas tāds, kas klausā manis nekontrolējamiem spēkiem; es nespēju kontrolēt dabas spēkus, tāpēc manai brīvīvai *rīcībai ex hypothesi* jāpaceļās augstāk par empirisko kauzalitātes pasauli. Mans nolūks nav šeit apcerēt šīs senās un plaši pazīstamās doktrīnas pamatotību; gribu vienīgi atzīmēt, ka radniecīgi jēdzieni par brīvību kā pretestību nerealizējamām vēlmēm vai bēgšanu no tām un par brīvību kā neatkarību no kauzalitātes sfēras ir ieņēmuši galveno vietu tiklab politikā, kā ētikā.

Jo no sacītā izriet: ja cilvēki pamatā uzlūkojami par autonomām būtnēm – par vērtību radītājiem, par galamērķi, kuriem pats būtiskākais ir tieši tas apstāklis, ka viņi rīkojas pēc brīvas gribas, – tad visļaunākais ir izturēties pret viņiem tā, it kā viņi nebūtu autonomas būtnes, bet dabas objekti, kas pakļauti cēloniskām ietekmēm, no ārējiem iespaidiem atkarīgi radījumi, ar kuru izvēli var manipulēt viņu pārvaldītāji, izmantodami vardarbības draudus, kukuļus vai atlīdzību. Izturēties pret cilvēkiem šādi nozīmē izturēties tā, it kā viņi nebūtu lēmēji un noteicēji. «Neviens nevar mani piespiest būt laimīgam pēc viņa prāta,» sacīja Kants. «Paternālisms ir vislielākais

¹ *Social Contract*, 1.grāmata, 8.nodaļa; 365.lpp. darbā *Oeuvres complètes* (op.cit., 195.lpp. iepr., 2.piezīme), 3.sēj.; sal. *Constant*, op.cit. (198.lpp. iepr., 1.piezīme), 272.lpp.

despotisms, kāds vien iedomājams.»¹ Tas ir tāpēc, ka šāda izturēšanās cilvēkiem vēsta: jūs neesat brīvi, bet tikai cilvēkveida materiāls manās, labdarīgā veidotāja rokās, un es jūs veidošu saskaņā ar saviem, nevis jūsu brīvi izvēlētajiem mērķiem. Tā, protams, ir tieši tāda taktika, ko ieteica agrīnie utilitāristi. Helvēcijs (un Bentems) uzskatīja, ka vajag nevis apkarot, bet gan izmantot cilvēku tieksmi būt savu kaislību vergiem, un allaž atgādināt tiem apbalvojuma un soda iespēju (heteronomijas spilgtākais paveids), ja tādējādi «verģus» var darīt laimīgākus.² Taču manipulēt ar cilvēkiem, virzīt viņus pretī mērķiem, kurus jūs – sabiedrības pārveidotājs – redzat, bet viņi varbūt ne, nozīmē noliegt viņu cilvēcisko būtību, uzlūkot viņus par objektiem, kam nav savas gribas, un tādējādi degradēt viņus. Tāpēc melot cilvēkiem vai krāpt viņus, izmantojot saviem, nevis viņu pašu neatkarīgi izvēlētiem mērķiem – pat tad, ja tas notiek viņu pašu labā, – nozīmē pazemināt viņu cilvēcisko vērtību, izturēties tā, it kā viņu mērķi būtu mazāk svarīgi un svēti nekā savējie. Kā vārdā var piespiest cilvēku darīt to, ko viņš nav vēlējis un nav piekritis darīt, un kas to var attaisnot? Vienīgi kāda augstāka vērtība par viņiem pašiem. Bet ja visas vērtības, kā uzskatīja Kants, kļūst par tādām tikai cilvēku brīvas rīcības rezultātā un tikai tādā gadījumā ir saucamas par vērtībām, tad augstākas vērtības par individu vispār nav. Tāpēc šādi rīkoties ar cilvēkiem nozīmē apspiest viņus kaut kā tāda vārdā, kas ir mazsvarīgāks par viņiem pašiem, – pakļaut viņus manai gribai vai kāda cita īpašiem (saviem vai viņu) laimes tīkojumiem, izdevīgumam, drošībai vai ērtībai. Es tiecos pēc kaut kā, ko vēlos pats vai vēlas mana grupa (vienalga, cik cēlu motīvu dēļ), un par līdzekļiem izmantoju citus cilvēkus. Taču tas ir pretrunā ar man zināmo patiesību, ka cilvēks ir augstākais mērķis. Jebkādas manipulācijas ar cilvēkiem – uzpirkšana, iekļaušana savā modelī pret viņu gribu, jebkāda domu kontrole un pakļaušana³ tādējādi ir pretstatā tam, kas cilvēku dara par cilvēku un ieņem galveno vietu starp viņa vērtībām.

¹ *op.cit.* (16. lpp. iepr., 1. piezīme), 8. sēj., 290. lpp., 27. rinda un 291. lpp., 3. rinda.

² «Proletāriskā apspiešana visās savās formās – no nāvessodiem līdz spaidu darbiem –, lai cik paradoksāli tas izklausītos, ir paņēmiens, kā izveidot komunistisku cilvēci no kapitālisma laika cilvēku materiāla.» Šis boļševiku līdera Nikolaja Buharina 1920. gadā publicētās rindas, it īpaši apzīmējums «cilvēku materiāls», spilgti atspoguļo viņa attieksmi. Nikolajs Buharins, *Ekonomika pērehoņnogo perioda*, (Maskava, 1920), 10. nodaļa, 146. lpp.

³ Kanta, kā arī stoiķu un kristiešu psiholoģija pauda domu, ka cilvēkā ir kāds elements – «prāta iekšējais asums», kas sargā viņu no garīgas pakļaušanas. Hipnozes paņēmieni attīstība, «smadzeņu skalošana», zemapziņas sugestija un citas līdzīgas norises šo aprioro pieņēmumu vismaz empīriskas hipotēzes līmenī ir darijušas mazāk ticamu.

Kanta brīvais indivīds ir transcendentā būtne ārpus dabas cēlonības sfēras. Bet savā empīriskajā formā – kurā jēdziens par cilvēku sakņojas ikdienas dzīvē – šī doktrīna bija liberālā humānisma pamats gan morālā, gan politiskā aspektā, un astoņpadsmitajā gadsimtā to spēcīgi ietekmēja Kants un Ruso. Savā apriorajā formā tā ir protestantiskā individuālisma laicīgais paveids, kurā Dieva vietu ieņem racionālas dzīves jēdziens, bet individuālo dvēseli, kas tiecas pēc saplūšanas ar Viņu, aizstāj indivīds, kurš apveltīts ar saprātu un cenšas, lai pār viņu valdītu tikai un vienīgi saprāts, lai viņš nekļūtu atkarīgs ne no kā tāda, kas varētu novirzīt vai maldināt, izmantojot viņa iracionālo dabu. Autonomija, nevis heteronomija: darboties pašam, nevis būt par darbības objektu. Jēdziens «kaislību verdzība» tiem, kam ir šāda domāšanas ievirze, nozīmē vairāk nekā metaforu vien. Atbrīvojoties no bailēm, no mīlestības vai no tieksmes pielāgoties nozīmē atbrīvojoties no tāda veida despotisma, pār ko man nav varas. Platons, citēdams Sofokla vārdus, ka tikai vecums viņu atbrīvojis no mīlas kaislības – cietsirdīga valdnieka jūga, runā par tikpat reālu pieredzi kā atbrīvošanās no tirāna vai vergtura gūsta. Psiholoģiskie pārdzīvojumi, vērojot sevi pakļaujamies kādam «zemākam» impulsam, rīkojoties netikama motīva ietekmē vai darot kaut ko tādu, kas varbūt derdzas jau pat tajā brīdī, bet vēlāk atceroties liek teikt, ka «tas nebiju es» vai «es nespēju sevi kontrolēt», saistīti ar šo domāšanas un runas veidu. Es identificēju sevi ar saviem kritiskajiem un racionālajiem brīžiem. Manas rīcības sekas nav svarīgas, jo es tās nevaru kontrolēt; svarīgi ir tikai motīvi. Tā ir vientuļā domātāja ticība, kurš metis izaicinājumu pasaulei un atbrīvojies no cilvēku un lietu važām. Šajā formā doktrīna var izskatīties galvenokārt pēc ētiskas pārliecības, kam ar politiku gandrīz nav nekāda sakara; tomēr tās politiskā ievirze ir nenoliedzama, un liberālā individuālisma tradīcijā tā sniedzas vismaz tikpat dziļi kā «negatīvais» brīvības jēdziens.

Varbūt ir vērts pieminēt, ka savā individuālistiskajā formā jēdziens par racionālo prātnieku, kurš paslēpies savas patiesās būtības iekšējā cietskņī, šķiet uzpeldam tad, kad ārējā pasaule kļuvusi īpaši drūma, nežēlīga vai netaisna. «Patiesi brīvs ir tas,» teica Ruso, «kurš vēlas to, ko var paveikt, un dara to, ko vēlas.»¹ Pasaulē, kurā cilvēks, meklēdams laimi, taisnību vai brīvību (jebkurā nozīmē), var paveikt maz, jo pārāk daudzi darbošanās ceļi ir slēgti, vilinājums noslēgties pašam sevī var kļūt nepārvarams. Iespējams, ka tā notika Grieķijā, kur stoīķu ideālus nevar skatīt gluži

¹ *Op.cit.* (195. lpp. iepr., 2. piezīme), 309. lpp.

atrauti no neatkarīgo demokrātiju sabrukuma centralizētās maķedoniešu autokrātijas priekšā. Tas pats analogisku iemeslu dēļ notika Romā pēc Republikas bojāejas.¹ Tas atkārtojās Vācijā septiņpadsmitajā gadsimtā, vācu valstu dziļākās nacionālās krīzes periodā pēc Trīsdesmit gadu kara, kad sabiedriskās dzīves raksturs, it īpaši mazajās hercogistēs, ne pirmo un ne pēdējo reizi uzspieda sava veida iekšēju emigrāciju tiem, kuri augstu vērtēja cilvēka pašcieņu. Doktrīna, kura apgalvo: ko es nevaru dabūt, tas man jāiemācās negribēt; vēlēšanās, kas likvidēta vai sekmīgi apslāpēta, ir tikpat kā apmierināta vēlēšanās, – ir izskaistināts, bet, manuprāt, nepārprotams zaļo vīnogu doktrīnas paveids: ko es droši nevaru dabūt, to nemaz nevaru vēlēties.

Tas palīdz saprast, kāpēc negatīvās brīvības definīcija, kas uzsver cilvēka iespēju darīt to, ko viņš vēlas, – Milla pieņemtā definīcija – izrādās nederīga. Ja es atklāju, ka no tā, ko vēlos, varu darīt maz vai nemaz, man vajadzīgs tikai ierobežot vai likvidēt savas vēlmes, un es kļūstu brīvs. Ja tirāns (vai «slēptais pārliecinātājs») spēj pakļaut savus padotos (vai klientus) tiktāl, lai tie zaudētu sākotnējās vēlmes un pieņemtu («internalizētu») to dzīves veidu, ko viņš tiem paredzējis, pēc minētās definīcijas, viņš tos ir darījis brīvus. Nav šaubu, ka viņš licis tiem *justies brīviem* – tāpat kā Epiktēts jūtas brīvāks par savu kungu (un, kā vēsta pazīstams teiciens, krietns vīrs jūtas laimīgs uz moku sola). Bet tas, ko viņš ir radījis, ir politiskās brīvības visīstākā antitēze.

Askētiska pašatteikšanās var būt saturētības, miera un garīga spēka avots, taču grūti saprast, kā to var saukt par brīvības paplašināšanu. Ja es paglābjos no ienaidnieka, iebēgdams mājā un aizslēgdams visas durvis, es varbūt esmu brīvāks nekā tad, ja viņš mani sagūstītu, bet vai esmu brīvāks nekā būtu tad, es ja viņu būtu uzvarējis vai pakļāvis? Ja es iešu pārāk tālu, ieslēgšos pārāk šaurā telpā, es nosmakšu un iešu bojā. Loģiskā kulminācija procesam, kurā tiek iznīcināts viss, kas mani varētu ievainot, ir pašnāvība. Kamēr es eksistēju dabiskā pasaulē, es nekad nevaru būt pilnīgi drošs. Absolūta atbrīvošanās šādā nozīmē (kā to pareizi uztvēra Sopenhauers) ir iegūstama tikai nāvē.²

¹ Varbūt nemaz tik nenopietns nav pieņēmums, ka kvietisms, kas radās starp Austrumu gudrajiem, bija līdzīga atbilde uz lielo autokrātiju despotismu un uzplaukumu sasniedza tajos periodos, kad individuus visvairāk pazemoja, ignorēja vai cietsirdīgi pārvaldīja tie, kuru rokās atradās fiziskās apspiešanas līdzekļi.

² Pieminēšanas vērts ir tas apstāklis, ka tie, kuri Francijā vācu kvietisma periodā prasīja indivīda vai nācijas brīvību un cīnījās par to, šādu attieksmi tomēr nepieņēma.

Es dzīvoju pasaulē, kurā sastopami šķēršļi manai gribai. Tie, kuri pieņēmuši «negatīvo» brīvības jēdzienu, varbūt ir aizbildināmi, ja viņi domā, ka pašnoliegums nav vienīgais šķēršļu pārvarēšanas veids un ka iespējams arī novērst pašus šķēršļus: ja tie ir priekšmetiski, tad ar fizisku darbību; ja tā ir cilvēku pretestība, tad ar spēku vai pārliecināšanu – piemēram, es lieku citam atbrīvot man vietu uz viņa sola vai iekaroju zemi, kura apdraud manas intereses. Tāda rīcība var būt netaisnīga, tā var būt saistīta ar vardarbību, cietsirdību, citu cilvēku paverdzināšanu, taču nevar noliegt, ka šādā gadījumā tās īstenotājs vistiešākajā nozīmē var paplašināt savu brīvību. Vēstures ironija ir tā, ka šo patiesību mēdz noliegt tieši tie, kuri to īsteno visnesaudzīgāk – cilvēki, kuri, pat iegūdami varu un rīcības brīvību, noliedz «negatīvo» jēdzienu par labu tā «pozitīvajam» līdziniekam. Viņu uzskats valda pār puspasauli; palūkosimies, kāds ir tā metafiziskais pamats.

IV

PAŠAPLIECINĀŠANĀS

Mums saka: vienīgais patiesais ceļš, kā iegūt brīvību, ir ar kritiska sprieduma palīdzību, izprotot, kas ir nepieciešams un kas ir nejaus. Ja es esmu skolēns, visas sarežģītākās matemātikas patiesības kļūst par šķēršļiem manai brīvajai prāta darbībai – piemēram, teorēmas, kuru nepieciešamību es neizprotu; kāda ārēja autoritāte tās pasludina par patiesām un pasniedz tās man kā svešķermeņus, kuri man mehāniski jāuzņem savā galvā. Bet, kad es saprotu šo simbolu, aksiomu, izvedumu un pārveidojumu likumu funkcijas – loģiku, kas ļauj nonākt pie attiecīgajiem slēdzieniem, – un saprotu, ka tas viss nemaz nevar būt citāds, tāpēc ka izriet no likumiem, kuri pārvalda manis paša prāta norises,¹ tad matemātiskās patiesības mani vairs neapgrūtina kā ārējas, uzspiestas esamības, kas jāpieņem neatkarīgi

Vai tas nebija tieši tāpēc, ka, par spīti franču monarhijas despotismam un Francijas valsts privileģēto grupu augstprātībai un patvaļībai, Francija bija lepna un spēcīga valsts, kurā politiskās varas realitāte ar talantu apveltītiem cilvēkiem nepalika nepieejama un tāpēc atkāpšanās no kaujaslauka netraucētā savrupībā, no kuras pieticīgais filozofs vērotu norises bez emocijām, nebija vienīgā izeja? Tas pats sakāms par Angliju deviņpadsmitajā gadsimtā un krietni vēlāk, kā arī par šodienas Savienotajām Valstīm.

¹ Vai arī, kā apgalvo daži mūsdienu teorētiķi, tāpēc, ka es tos esmu izgudrojis vai varējis izgudrot pats: likumi ir cilvēku radīti.

no manas gribas, – tagad tās ir kļuvušas par kaut ko tādu, ko es brīvi izvēlos savas prāta darbības dabiskajā gaitā. Matemātiķim šo teorēmu pierādīšana ir viņa dabas dotās spriešanas spējas brīva vingrināšana. Mūziķim, kad tas apguvis komponista uzrakstīto partitūru un pieņēmis komponista mērķus par savējiem, mūzikas izpildījums nav pakļaušanās ārējiem likumiem, piespiedu akts un šķērslis brīvībai, bet gan brīva, netraucēta vingrināšanās. Spēlētājs nav piesaistīts partitūrai kā vērsis arklam vai fabrikas strādnieks mašīnai. Viņš ir uzņēmis skaņdarbu sevī un, saprazdams to, identificējis ar sevi; viņš ir pārvērtis to no brīvas rīcības kavēkļa pašas rīcības elementā.

Mums apgalvo, ka tas, kas attiecināms uz matemātiku vai mūziku, principā attiecināms arī uz visiem citiem šķēršļiem, kas daudzās šķietami ārējās formās itin kā nosprosto brīvas pašattīstības ceļu. Tāda ir apgaismības racionālisma programma no Spinozas līdz pēdējiem (dažbrīd neapzinātajiem) Hēgeļa piekritējiem. *Sapere aude*. Tiklīdz cilvēks kaut ko zina un izprot tā nepieciešamību – racionālo nepieciešamību –, viņš nemaz nespēj gribēt, lai tas būtu citādi, kamēr vien pats saglabā racionālas spriešanas spējas. Jo gribēt, lai kaut kas būtu citādi, nekā tam jābūt pie noteiktiem nosacījumiem – nepieciešamībām, kas pārvalda pasauli, – nozīmē būt *pro tanto* vai nu nezinošam, vai iracionālam. Kaislības, aizspriedumi, bailes, neurozes rodas no nezinašanas un pieņem mītu vai ilūziju formu. Ļaut pār sevi valdīt mītiem, vienalga, vai tos savā spilgtajā iztēlē radītu nekautrīgi šarlatāni, kas mūs krāpj ar nolūku izmantot savā labā, vai tiem būtu psiholoģiski vai sociāli cēloņi, ir heteronomijas forma; tas nozīmē ļaut sevi pārvaldīt ārējiem faktoriem, kuru ievirze ne vienmēr sakrīt ar paša cilvēka gribu. Astoņpadsmitā gadsimta zinātniskie deterministi uzskatīja, ka dabaszinātņu izpēte un līdzīga modeļa sabiedrības zinātņu radīšana nepārprotami noskaidrotu šādu cēloņu darbošanos un tādējādi dotu indivīdiem iespēju izprast savu lomu racionālas pasaules darbībā, un rūpes tiem sagādātu vienīgi pārpratumu iespēja. Zināšanas dara brīvu, pirms daudziem gadsimtiem mācīja Epikūrs, jo automātiski izslēdz iracionālas bailes un vēlmes.

Herders, Hēgelis un Markss aizstāja vecos, mehāniskos sabiedriskās dzīves modeļus ar saviem vitālistiskajiem modeļiem, tomēr, tāpat kā viņu oponenti, uzskatīja, ka izprast pasauli nozīmē to atbrīvot. Atšķirība bija tikai tāda, ka viņi akcentēja pārmaiņu un izaugsmes lomu tajā jomā, kas cilvēkus dara par cilvēkiem. Sabiedrības dzīvi nevar izprast ar analogijām no matemātikas vai fizikas. Jāsaprot arī vēsture, proti, savdabīgie nemitīgas

«dialektiska» konflikta vai citu apstākļu nosacītas izaugsmes likumi, kas valda pār indivīdiem un grupām un atrodas mijiedarbībā cits ar citu un ar dabu. Saskaņā ar šo domātāju apgalvojumu, nesaprast to nozīmē izdarīt sevišķu kļūdu, proti, iedomāties, ka cilvēku sabiedrība ir statiska, ka būtiskās īpašības tai visur un vienmēr ir vienādas, ka to pārvalda nemainīgi dabas likumi, vienalga, vai tos izprot teoloģiskā vai materiālistiskā līmenī, un tas noved pie kļūdainā pieņēmuma, ka gudrs likumdevējs jebkurā laikā ar atbilstošu izglītošanu un likumdošanu principā spētu radīt pilnīgi harmonisku sabiedrību, jo racionāli cilvēki visos laikos un vietās noteikti vēlas vienādu un nemainīgu pamatvajadzību vienādu un nemainīgu apmierināšanu. Hēgelis uzskatīja, ka viņa laikabiedri (un arī visi viņa priekšteči) nepareizi sapratuši sabiedrības institūciju dabu, tāpēc ka nav sapratuši likumus (racionāli saprotamos likumus, jo tos rada prāta darbība), kuri rada un pārveido institūcijas un maina cilvēku raksturu un cilvēku rīcību. Markss un viņa piekritēji apgalvoja, ka cilvēka ceļu aizšķērso ne tikai dabas spēki vai pašu cilvēku rakstura nepilnības, bet vēl vairāk – sabiedrības institūcijas, kuras viņi paši sākotnēji radījuši (ne vienmēr apzināti) noteiktiem nolūkiem, bet kuru darbību sistemātiski pārprot,¹ un kuras tādējādi kļūst par šķēršļiem savu radītāju ceļā. Viņš izteica sociālas un ekonomiskas hipotēzes, cenšamies izskaidrot šādu pārpratumu neizbēgamību un it sevišķi uzsvērdams ilūziju, it kā šādi cilvēka radīti veidojumi būtu neatkarīgi spēki, kas ir tikpat nenovēršami kā dabas likumi. Kā šādu pseidoobjektīvu spēku piemērus viņš minēja piedāvājuma un pieprasījuma likumus, īpašuma likumus un mūžseno sabiedrības dalījumu bagātajos un nabagajos, īpašniekos un strādniekos – daudzas nemainīgas cilvēku dzīves kategorijas. Tikai tad, kad būsīm sasnieguši tādu pakāpi, kurā šīs ilūzijas var izgaisināt, tas ir, kad pietiekami liels cilvēku skaits būs sasnieguši tādu sabiedrisko pakāpi, kas ļaus tiem saprast: šie likumi un institūcijas paši ir cilvēka prāta un roku veidojums, kas savulaik bija vēsturiski nepieciešami, bet vēlāk tika maldīgi pieņemti par nepielūdzamiem objektīviem spēkiem, – tikai tad būs iespējams iznīcināt veco pasauli un radīt tās vietā atbilstošu sabiedrisko iekārtu, kas spēj drīzāk atbrīvot cilvēku.

Mūs paverdzina despoti – institūcijas, uzskati, neirozes –, ko iespējams likvidēt, tikai tos analizējot un izprotot. Mūs tur gūstā ļauni gari, kurus mēs paši, kaut neapzināti, esam radījuši, un tos iespējams uzvarēt tikai ar izpratni un atbilstošu rīcību: Marksam «saprast» nozīmē atbilstoši rīkoties.

¹ Praksē pat biežāk nekā teorijā.

Es esmu brīvs tad un vienīgi tad, ja plānoju savu dzīvi saskaņā ar paša gribu; plāni nozīmē likumus, un likums mani neapspiež un nepaverdzina, ja es to nosaku sev pats vai pieņemu pēc brīvas gribas, tāpēc ka esmu to sapratis, – vienalga, vai to izgudrojuši citi cilvēki vai es pats; tikai man nepieciešams, lai tas būtu racionāls, proti, atbilstošs vajadzībām. Saprast, kāpēc lietām un parādībām jābūt tādām, kādām jābūt, nozīmē gribēt, lai tās tādas būtu. Zināšanas atbrīvo, nevis dodot vairāk iespēju brīvai izvēlei, bet aiztaupot neizbēgamos pārdzīvojumus centienos pēc neiespējamā. Gribēt, lai nepieciešamie likumi būtu citādi, nekā ir, nozīmē kļūt par upuri iracionālām iegribām – iegribām, lai tas, kam jābūt X, tomēr reizē nebūtu X. Iet vēl tālāk un iedomāties, ka šie likumi ir citādi nekā tie neapšaubāmi ir, nozīmē pilnīgu neprātu. Tāda ir racionālisma metafiziskā būtība. Tajā ietvertais brīvības jēdziens nav «negatīvais» priekšstats par klaju lauku (ideālajā gadījumā) bez šķēršļiem, par vakuumu, kurā nekas nestāv ceļā, bet gan jēdziens par paša noteiktu virzību jeb paškontroli. Sevi es varu veidot pēc paša gribas. Es esmu racionāla būtne; ja varu sev pierādīt, ka tas un tas ir nepieciešams un racionālā sabiedrībā – tas ir, sabiedrībā, ko racionāli prāti vada pretī racionāli izraudzītiem mērķiem, – citāds nemaz nevar būt, tad es, saprātīgs būdams, nevaru vēlēties aizdabūt to no sava ceļa. Es to uzņemu sevī tāpat kā loģikas, matemātikas, fizikas vai mākslas likumus, kā pamatprincipus visam, ko saprotu un tāpēc gribu, – kā racionālu mērķi, no kura nedomāju novērsties, jo nemaz negribu, lai tas būtu citāds.

Šī ir pozitīvā doktrīna par atbrīvošanos ar saprāta palīdzību. Tās sabiedriskotās formas, kas ir ļoti dažādas un palaiķam pilnīgi nesavienojamas, veido pamatu daudzām mūsdienu nacionālistu, komunistu, autoritārisma un totalitārisma piekritēju teorijām. Savas evolūcijas gaitā tā, iespējams, ir aizklīdusi tālu no kādreizējās racionālistu sākotnes. Tomēr tieši par šo brīvību šodien tiek laužti šķēpi daždažādās pasaules malās gan demokrātijas, gan diktatūras apstākļos. Necenšoties izsekot šīs idejas vēsturiskajai evolūcijai, es gribētu pakavēties pie dažiem tās mainīguma aspektiem.

V

ZARASTRO TEMPLIS

Tie, kuri ticēja brīvībai kā racionālai pašvirzībai, agri vai vēlu bija spiesti sākt prāt, kā to piemērot ne vien cilvēka iekšējai dzīvei, bet arī

viņa attiecībām ar citiem sabiedrības locekļiem. Pat vislielākie individuālisti viņu vidū – un Ruso, Kants un Fihte neapšaubāmi sāka kā individuālisti – piedzīvoja brīdi, kad vajadzēja sev jautāt: vai racionāla dzīve ne tikai indivīdam, bet arī sabiedrībai ir iespējama, un, ja ir, tad kā tā sasniedzama. Es vēlos būt brīvs, lai dzīvotu tā, kā liek mana racionālā griba (mans īstais «es»), taču arī citi vēlas to pašu. Kā lai es izvairos no sadursmēm ar viņu dažādo gribu? Kur ir robeža starp manām (racionāli noteiktajām) tiesībām un citu identiskajām tiesībām? Jo, ja esmu racionāls, es nevaru noliegt, ka tas, kas ir labs man, to pašu iemeslu dēļ ir labs arī citiem, kuri ir tikpat racionāli kā es. Racionāla (vai brīva) valsts būtu valsts ar tādiem pārvaldes likumiem, ko brīvi pieņemtu visi racionālie cilvēki; proti, tiem jābūt tādiem, kādus pieņemtu viņi paši, ja viņiem jautātu, ko viņi kā racionālas būtnes grib; tāvad brīvības robežas būtu tādas, kādas visi racionāli cilvēki uzlūkotu par racionālu būtņu pareizajām brīvības robežām.

Bet kam patiesībā vajadzēja noteikt šīs robežas? Šīs ievirzes domātāji izvirzīja argumentu: ja morālās un politiskās problēmas ir patiesas – un tās noteikti tādas ir –, tad tām principā jābūt atrisināmām, proti, katrai problēmai ir jābūt vienam vienīgam pareizam atrisinājumam. Jebkurš racionāls domātājs principā var atklāt jebkuru patiesību un nodemonstrēt to tik skaidri, ka visi citi racionālie cilvēki to noteikti pieņemtu; tas nūdien jau lielā mērā apstiprinājies jauno dabaszinātņu gadījumā. Pēc šāda pieņēmuma politiskās brīvības problēma ir atrisināma, nodibinot taisnīgu kārtību, kura dotu katram cilvēkam jebkādu brīvību, uz kuru racionālai būtnei ir tiesības. Mana prasība pēc neierobežotas brīvības reizēm var pirmajā brīdī nesaskanēt ar tavu vienlīdz kategorisko prasību, bet vienas problēmas racionāls risinājums nevar nonākt sadursmē ar vienlīdz patiesu otras problēmas risinājumu, jo divas patiesības loģiski nevar būt nesavienojamas; tāpēc principā jāpastāv iespējai izveidot taisnīgu kārtību – tādu kārtību, kurā visi likumi var dot pareizos risinājumus visām problēmām, kādas tajā var rasties. Šis ideālais, harmoniskais stāvoklis reizēm tika atainots kā Ēdenes dārzs pirms cilvēka krišanas, kā Ēdenes dārzs, no kura mēs esam izraidīti, bet pēc kura joprojām ilgojamies; vai arī kā zelta laikmets, kas mums vēl priekšā: cilvēki tajā būs kļuvuši racionāli un vairs nebūs «citādi ievirzīti»; tie «neatsvešināsies» cits no cita un nesagādās cits citam nepatīkamus pārdzīvojumus. Pastāvošajās sabiedrībās taisnīgums un vienlīdzība ir ideāli, kuru dēļ vēl vajadzīga zināma piespiešana, jo priekšlaicīga sociālās kontroles mehānismu atcelšana var izraisīt to, ka stiprākie, spējīgākie vai enerģiskākie un nekautrīgākie sāk apspiest vājākos un mazāk attapīgos. Bet (saskaņā

ar šo doktrīnu) tā ir tikai cilvēku iracionalitāte, kas liek cilvēkiem vēlēties citam citu apspiest, ekspluatēt vai pazemot. Racionāli cilvēki respektēs saprāta principu cits citā, un tiem nebūs nekādas vēlēšanās karot savā starpā vai valdīt citam pār citu. Vēlme valdīt pār citiem jau pati par sevi ir iracionalitātes simptoms, un to var izskaidrot un dziedēt ar racionāliem paņēmieniem. Spinoza piedāvā viena veida skaidrojumu un līdzekli, Hēgelis otru, Markss trešo. Dažas no šīm teorijām, iespējams, kaut kādā mērā papildina cita citu, citas nav savienojamas. Taču visas tās pieņem, ka pilnīgi racionālu būtņu sabiedrībā nebūs cilvēku varaskāres, vai arī tā būs neiedarbīga. Apspiešanas pastāvēšana vai tiekšanās pēc tās ir pirmais simptoms, kas liecina: patiesais sabiedriskās dzīves problēmu risinājums vēl nav atrasts.

To var pasacīt arī citādā veidā. Brīvība ir pašvaldīšana, šķēršļu novēršana savas gribas ceļā, lai kādi būtu šie šķēršļi, – dabas pretestība, manu neapvaldīto kaislību pretestība, iracionālu institūciju pretestība, citu cilvēku pretējas gribas vai uzvedības pretestība. Dabas pretestību es – vismaz principā – vienmēr varu pārvarēt ar tehnikas palīdzību un pielāgot savai gribai. Bet kā lai es iztuos pret nepakļāvīgiem cilvēkiem? Arī viņiem, ja varu, man jāuzspiež sava griba, jāpielāgo viņi manam modelim, jāpiešķir viņiem lomas manā lugā. Bet vai tas nenozīmēs, ka brīvs esmu tikai es, bet viņi ir vergi? Tā tas būtu, ja manam plānam nebūtu nekā kopīga ar viņu vēlmēm un vērtībām, ja tas ietvertu tikai manējās. Bet, ja mans plāns ir pilnībā racionāls, tas ļaus pilnībā attīstīties viņu «īstajai» dabai, īstenot viņu spējas pieņemt racionālus lēmumus, izpaust sevi vislabākajā veidā – tā būs daļa no manis paša «patiesā es» īstenošanas. Visiem patiesiem visu īstu problēmu risinājumiem jābūt savienojamiem; vēl vairāk: tiem jāiekļaujas vienā kopīgā veselumā, jo tieši ar tādu nozīmi tos sauc par racionāliem un Visumu par harmonisku. Katram cilvēkam ir savs īpašs raksturs, spējas, centieni un mērķi. Ja es izprotu šos mērķus un šos raksturus, un to savstarpējās sakarības, tad es vismaz principā varu – ja man ir vajadzīgās zināšanas un spēks –, tos visus apmierināt, kamēr vien attiecīgie mērķi un raksturi ir racionāli. Racionalitāte nozīmē pazīt lietas un cilvēkus tādas, kādi tie ir: man nav jācenšas gatavot vijoles no akmens vai jāliek talantīgiem vijolniekiem spēlēt flautu. Ja pār Visumu valdīs saprāts, tad nebūs nekādas vajadzības pēc apspiešanas; visu cilvēku pareizi izplānota dzīve sakrītīs ar visu cilvēku pilnīgu brīvību – racionālas pašvirzības brīvību. Tā tas būs tikai un vienīgi tad, ja šis plāns būs patiesais plāns – tas unikālais modelis, kurš vienīgais pilnībā atbilst saprāta prasībām. Tā likumus veidos

noteikumi, kurus nosaka saprāts, un tie šķitīs nepatīkami tikai tiem, kuru saprāts ir iemidzis; tiem, kuri neizprot paši savu «īsto» patību «patiesās» vajadzības. Kamēr vien katrs spēlētājs aptver un spēlē lomu, kuru viņam piešķīris saprāts, – spēja, kas izprot viņa īsto dabu un saskata viņa patiesos mērķus, – tikmēr sadursmju nevar būt. Ikviens cilvēks būs brīvs, pašvirzīts aktieris kosmiskajā drāmā. Tā, piemēram, Spinoza mums stāsta, ka bērni, kaut arī tiek apspiesti, tomēr nav vergi, jo paklausa pavēlēm, kuras tiek dotas viņu pašu interesēs, un ka patiesas iekārtas pavalstnieks nav vergs, jo kopējām interesēm jāiekļauj arī viņa intereses.¹ Līdzīgi saka Loks: «Kur nav likuma, tur nav brīvības,» jo racionāls likums ir ceļš uz cilvēka «īstajām interesēm» vai «vispārējo labumu»; viņš turklāt piebilst: tā kā šāda veida likums mūs «norobežo tikai no purviem un bezdibeņiem», tad to «diez vai var saukt par brīvības ierobežošanu»,² un vēlmi no tiem izvairīties dēvē par iracionālu, par «patvaļas» veidu, par «dzīvniecisku» tieksmi³ un tā tālāk. Monteskjē, aizmirsdams pats savu liberālismu, apgalvo, ka politiskā brīvība nav tikai atļauja darīt to, ko mēs vēlamies, vai pat to, ko atļauj likums, bet gan «spēku darīt to, ko mums vajadzētu vēlēties darīt»,⁴ un Kants atkārtoti tieši to pašu. Bērks runā par indivīda «tiesībām» tikt iegrozotam pašam savās interesēs, jo «ikvienas racionālas būtnes paredzamā piekrišana ir saskaņā ar lietu noteikto kārtību».⁵

Šo domātāju kopīgais pieņēmums (tāpat kā daudziem sholastiem pirms viņiem un jakobiņiem un komunistiem pēc viņiem) ir šāds: mūsu «patieso» dabu racionālajiem mērķiem ir jāsakrīt, vai arī tiem jāliek sakrist, lai cik izmisīgi tam pretotos mūsu tumsonīgās, vēlmju un kaislību vadītās, empīriskās patības. Brīvība nenozīmē brīvību rīkoties iracionāli, muļķīgi vai nepareizi. Iespīest empīriskās patības pareizajā modeli nav vis tirānija, bet gan atbrīvošana.⁶ Ruso man saka: ja es brīvi nododu visas savas dzīves

¹ *Tractatus Theologico-Politicus*, 16. nodaļa; 137. lpp. darbā *Benedict de Spinoza, The Political Works*, ed. A.G.Wernham, Oxford, 1958.

² *Two Treatises of Government*, otrais traktāts, 57. §.

³ *ibid.*, 6, 163. §§.

⁴ *De l'esprit des lois*, 11. grāmata, 3. nodaļa; 205. lpp. darbā *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A.Masson, Paris, 1950–1955, 1. a. sēj.

⁵ *Appeal from the Old to the New Whigs (1791)*; 93., 94. lpp. darbā *The Works of the Right Honourable Edmund Burke (World's Classics edition)*, 5. sēj. (London, 1907).

⁶ Manuprāt, šajā jautājumā pēdējo vārdu ir teicis Bentems: «Brīvība darīt ļaunu – vai tā nav brīvība? Ja nav, kas tad saucams šai vārdā?... Vai mēs nesakām, ka muļķiem un neliešiem brīvība jāatņem, jo viņi to izmanto nelietderīgi?» *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, Edinburgh, 1843, 1. sēj., 301. lpp. Salīdziniet šo viedokli ar tā paša

jomas sabiedrības rokās, es radu tādu esamību, kura nevar tikties darīt pāri nevienam tās loceklim, jo tā veidojusies no visu savu locekļu vienlīdzīga ziedojuma; šādā sabiedrībā, mums saka, neviena interesēs nevar būt sagādāt kādam postu. «Atdodams sevi visiem, es neatdodu sevi nevienam,»¹ un dabūju atpakaļ tikpat daudz, cik atdodu, un saņemu pietiekami daudz jauna spēka, lai saglabātu savu jauno ieguvumu. Kants mums saka: kad «indivīds ir pilnīgi atmetis savu pirmatnīgo, likumiem nepakļauto brīvību, lai atrastu to no jauna – neizpostītu, likumam atbilstošā atkarības stāvoklī,» tikai tā ir patiesa brīvība, jo «šī atkarība ir manis paša gribas rezultāts, kad mana griba darbojas kā likumu devējs.»² Brīvība, kas nebūt nav nesavienojama ar varu, kļūst ar to pavisam identiska. Šī doma un leksika atrodama visās astoņpadsmitā gadsimta cilvēku tiesību deklarācijās un to domātāju darbos, kuri uzskata sabiedrību par veidojumu, kas konstruēts atbilstoši gudrā likumdevēja vai dabas, vai vēstures, vai Augstākās Būtnes racionālajiem likumiem. Bentems gandrīz vienīgais stūrgalvīgi turpināja atkārtot, ka likumu uzdevums ir nevis atbrīvot, bet gan ierobežot: ikviens likums ir brīvības iegrožojums³ – pat tad, ja šāds iegrožojums ļauj pieaugt kopējai brīvības summai.

Ja šeit ietvertie pieņēmumi būtu pareizi – ja sociālu problēmu risināšanas metodika būtu līdzīga tai metodikai, ar kādu tiek rasti risinājumi problēmām dabaszinātnēs, un ja saprāts būtu tas, par ko to pieņem racionālisti, – tad visi šie secinājumi varbūt tiešām būtu pamatoti. Ideālā gadījumā brīvība sakrīt ar likumu un autonomija sakrīt ar varu. Likums, kurš aizliedz man darīt to, ko es kā būtne ar skaidru saprātu nevaru vēlēties darīt, nav manas brīvības ierobežojums. Ideālā sabiedrībā, kuru veido cilvēki ar pilvērtīgu atbildību, likumi pakāpeniski atmirtu, jo es tikpat kā tos nemanītu. Tikai viena sociālā kustība bija pietiekami drosmīga, lai izteiktu šo apgalvojumu pavisam skaidri un pieņemtu tā sekas, – tie bija anarhisti. Taču visas liberālisma formas, kuras balstās uz racionālistu metafiziku, ir vairāk vai mazāk šīs pašas pārlicības atšķaidīti varianti.

laika jakobiņu uzskatu, kuru apspriedis Kreins Brintons (*Crane Brinton*) darbā «*Political Ideas in the Jacobin Clubs*», *Political Science Quarterly* 43 (1928), 249.–264. lpp., sev. 257. lpp.: «Neviens, kurš dara jaunu, nav brīvs. Atturēt viņu no tā nozīmē viņu atbrīvot.» Šo uzskatu gandrīz tādos pašos vārdos atbalso britu ideālisti turpmākā gadsimta beigās.

¹ *Social Contract*, 1. grāmata, 6. nodaļa; 361. lpp. darbā *Oeuvres complètes* (op.cit., 195. lpp. iepr., 2. piez.), 3. sēj.

² op.cit. (16. lpp. iepr., 1. piez.), 6. sēj., 316. lpp., 2. rinda.

³ op.cit. (219. lpp. iepr., 3. piez.), ibid.: «ikviens likums ir pretstats brīvībai».

Laika gaitā domātāji, kuri tērēja enerģiju šīs problēmas risinājumam līdzīgā veidā, sastapās ar jautājumu, kā lai cilvēkus dara atbilstoši racionālus praktiskajā dzīvē. Protams, viņi ir jāizglīto. Jo neizglītoti cilvēki ir iracionāli, heteronomi, un tie ir jāpiespiež kaut vai tāpēc, lai darītu dzīvi ciešamu racionālajiem, ja tiem jādzīvo tajā pašā sabiedrībā un tie neatkāpjas kaut kur tuksnesī vai kādos Olimpa augstumos. Taču nevar gaidīt, lai neizglītotie izprastu savu izglītotāju mērķus un sadarbotos ar viņiem. Izglītībai, saka Fihte, nenovēršami jādarbojas tādā veidā, lai «jūs vēlāk saprastu iemeslus, kāpēc es darīju to, ko tagad daru».¹ Nevar gaidīt, lai bērni saprastu, kāpēc viņi spiesti iet skolā, un lai neizglītotie – tas ir, šobrīd cilvēces lielākā daļa, – saprastu, kāpēc viņi tiek spiesti paklausīt likumiem, kuri laika gaitā darīs viņus saprātīgus. «Piespiešana arī ir sava veida izglītība.»² Tu iemācies lielo tikumu – paklausīt cilvēkiem, kuri ir pārāki. Ja tu nespēj pats izprast savas intereses kā racionāla būtne, nevar gribēt, lai es tev to skaidrotu vai rēķinātos ar tavām iegribām, veidojot tevi par racionālu būtni. Man galu galā tomēr ir jāpiespiež tevi izsargāties no bakām, kaut arī tu to negribētu. Pat Mills ir gatavs atzīt, ka es drīkstu ar varu aizturēt cilvēku, kurš grib iet pār tiltu, ja man nav laika brīdināt viņu, ka šis tilts tūlīt sabruks, jo es zinu vai varu pamatoti pieņemt, ka viņš nevar vēlēties iekrist ūdenī. Fihte zina, ko viņa laiku neizglītotais vācietis vēlas darīt un kas viņš vēlas būt, labāk nekā viņš to varētu zināt pats. Prātnieks tevi pazīst labāk nekā tu pats pazīsti sevi, jo tu esi savu kaislību upuris, vergs, kurš dzīvo heteronomu dzīvi, pusakla būtne, kas nespēj izprast savus patiesos mērķus. Tu gribi būt cilvēciska būtne. Valsts mērķis ir apmierināt tavu vēlēšanos. «Piespiešanu attaisno izglītība nākotnes redzīguma veidošanai.» Lai saprāts, kas slēpjas manī, varētu triumfēt, tam jālikvidē un jānoslāpē mani «zemākie» instinkti, manas kaislības un vēlmes, kuras dara mani par vergu; tāpat arī (liktenīgā pāreja no individuāliem pie sociāliem jēdzieniem ir gandrīz nemanāma) augstākie sabiedrības elementi – labāk izglītotie, racionālākie, tie, kuriem «piemīt visskaidrākais sava laika un cilvēku redzējums»³ – drīkst īstenot piespiešanu, lai darītu racionālu sabiedrības iracionālo daļu. Jo – tā mūs bieži ir centušies pārliecināt Hēgelis, Bredlijs, Bosankets –, paklausīdami racionālam cilvēkam, mēs paklausām paši sev: nevis tādiem, kādi esam – vājas būtnes, iegrimušas savā nezināšanā un

¹ *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, red. I.H.Fihte, Berlin, 1845–1846, 7. sēj., 576. lpp.

² *ibid.*, 574. lpp.

³ *ibid.*, 578. lpp.

savās kaislībās, slimībās, kurām vajag dziednieka, aizbilstamie, kam vajadzīgs aizbildnis, – bet tādiem, kādi mēs varētu būt, ja mēs būtu racionāli; tādiem, kādi mēs varētu būt jau tagad, ja vien spētu ieklausīties racionālajā elementā, kurš, *ex hypothesi*, mīt katrā cilvēka vārda cienīgā būtņē.

«Objektīvā saprāta» filozofi no stingrās, nesaudzīgi centralizētās, «organiskās» valsts aizstāvja Fihtes līdz maigā un humānā liberālisma piekritējam T.H.Grīnam, protams, uzskatīja, ka viņi nepretojas, bet pilda racionālās prasības, kuras, lai cik nenobriedušas būdamas, mājo ikvienas just spējīgas būtnes krūtīs. Taču es varu noliegt šādu demokrātisku optimismu un, novēršoties no hēgeliešu teleoloģiskā determinisma un pievēršoties kādai voluntāristiskākai filozofijai, iedomāties, ka varu uzspiest savai sabiedrībai – šīs pašas sabiedrības labā – savu plānu, kuru savā racionālajā gudrībā esmu izstrādājis un kurš, ja es nerīkošos uz savu roku un, iespējams, pret savu līdzcilvēku lielākās daļas gribu, nekad varbūt netiks īstenots. Vai arī, vispār atmezdams saprāta važas, es varu iztēloties sevi par iedvesmas pārņemtu mākslinieku, kurš izvieto cilvēkus noteiktos modeļos atbilstoši savam unikālajam redzējumam, kā gleznotāji kombinē krāsas vai komponisti skaņas; cilvēce ir izejmateriāls, kuram es uzspiežu savu radošo gribu; pat tad, ja cilvēki šajā norisē cieš un mirst, viņi tādējādi tiek pacelti augstumos, kuros nekad nebūtu nokļuvuši bez manas piespiedu – bet radošās – ielašanās viņu dzīvē. Šis ir arguments, kuru izmanto ikviens diktators, inkvizitors un terorists, kurš meklē savai uzvedībai kādu morālu vai pat estētisku pamatojumu. Man jādara cilvēkiem (vai ar viņiem) tas, ko viņi nespēj darīt sev paši, un es nevaru lūgt viņu atļauju vai piekrišanu, jo viņi nav tādā stāvoklī, lai zinātu, kas viņiem ir vislabākais; patiesībā tas, ko viņi atļautu un kam piekristu, viegli varētu nozīmēt nicināmas viduvējības dzīvi vai pat viņu postu un pašnāvību. Ļaujiet man vēlreiz citēt šīs varonīgās doktrīnas patiesā ciltstēva Fihtes vārdus: «Nevienam nav... tiesību stāties pret saprātu.» «Cilvēks baidās pakļaut savu subjektivitāti saprāta likumiem. Viņš dod priekšroku tradīcijai vai patvaļai.»¹ Un tomēr viņam ir jāpakļaujas.² Fihte izvērza prasības, pamatojoties uz to, ko viņš sauc par saprātu; Napoleons vai Kārlails, vai romantiskie autoritārās varas piekritēji savukārt var pielūgt citas vērtības un saredzēt to ieviešanā vienīgo taku uz «patiesu» brīvību.

¹ Ibid., 678., 580. lpp.

² «Piespiest cilvēkus pieņemt pareizo pārvaldes formu, uzspiest viņiem Tiesības ar spēku ir ne vien pareizs, bet svēts pienākums ikvienam cilvēkam, kuram dots gan redzīgums, gan vara šī pienākuma veikšanai.» Ibid., 4. sēj., 436. lpp.

Šādu pašu attieksmi uzsvērti pauda Ogists Konts, kurš jautāja: ja mēs nepieļaujam brīvdomību ķīmijā vai bioloģijā, kāpēc tā būtu jāpieļauj morālē vai politikā?¹ Patiešām, kāpēc? Ja ir saprātīgi runāt par politiskām patiesībām – sociālu mērķu apstiprinājumiem, – kam visi cilvēki, tāpēc ka viņi ir cilvēki, noteikti piekritīs, līdzko tās būs atklātas; un ja, atbilstoši Konta pārlicēbai, zinātniskā metode laika gaitā šīs patiesības atklās, kāda tad šeit vieta var būt indivīdu vai grupu domas vai rīcības brīvībai – vismaz kā pašmērķim un nevis tikai kā intelektuāla klimata stimulam? Kāpēc jāpiecieš jebkāda uzvedība, kuru nav atzinuši atbilstoši eksperti? Konts klaji pateica to, kas slēpās racionālistu politiskajā teorijā jau kopš seno grieķu sākotnēm. Principā iespējams tikai viens pareizs dzīves veids; gudrie to ievēro paši, un tāpēc viņus sauc par gudriem. Tie, kuri nav gudri, jāvelk pie tā ar visiem sociālajiem līdzekļiem, kādi vien ir gudro rīcībā; jo kāpēc gan skaidri redzamai kļūdai būtu jāļauj pastāvēt un turpināties? Neattīstītie un neizglītotie jāpiespiež saprast: «Tikai patiesība atbrīvo, un vienīgais ceļš, kādā es varu izzināt patiesību, ir šodien akli darīt to, ko tu, kurš jau to zini, man liec vai piespied darīt, un es paklausu, skaidri zinot, ka tikai tā es sasniegšu tavu skaidro redzējumu un būšu brīvs tāpat kā tu.»

Mēs patiesi esam aizmaldījušies prom no savām liberālajām sākotnēm. Šis arguments, kuru izvirzīja Fihte sava darba beidzamajā posmā un pēc viņa izmantoja daudzi citi varas aizstāvji no Viktorijas laika skolotājiem un koloniju administratoriem līdz pēdējam nacionālistu vai komunistu diktatoram, ir tieši tas, pret ko asi un skaudri protestēja stoiķu un kantiešu morāle tā saprāta vārdā, kas aicina brīvu indivīdu sekot savai iekšējai gaismai. Šis racionālistu arguments ar vienīgā patiesā risinājuma pieņēmumu ir aizvedis – kaut loģiski nepamatoti, toties vēsturiski un psiholoģiski saprotamiem soļiem – no ētiskas individuālās atbildības un individuālās pilveidošanās doktrīnas līdz mācībai par autoritāru valsti, kurā valda paklausība platonisku aizbildņu rīkojumiem.

Kas gan varēja izraisīt tik dīvainu virziena maiņu – Kanta skarbā individuālisma pārveidojumu mācībā, kas tuva tīri totalitārai doktrīnai (turklāt par šo pārveidi atbildīgi domātāji, kuru vidū daži dēvē sevi par Kanta sekotājiem)? Šis jautājums ir interesants ne tikai no vēsturiskā viedokļa, jo

¹ Sk. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822): 53. lpp. Ogista Konta darbā *Appendice général du système de politique positive*, Paris, 1854, izdota kā daļa no darba *Système de politique positive* 4. sēj., Paris, 1851–1854. [Mills citē šo rindkopu darbā *Auguste Comte and Positivism*; 301.–302.lpp. viņa kopotajos rakstos *Collected Works* (op.cit., 199. lpp. iep., 1. piez.), 10. sēj., H.H.]

ne viens vien mūsdienu liberālis ir piedzīvojis šo pašu dīvaino evolūciju. Ir tiesa, ka Kants, piekriždams Ruso, apgalvoja: racionālas pašvirzības spēja pieder visiem cilvēkiem; morāles jautājumos nevar būt ekspertu, jo morāle nav specializētu zināšanu jautājums (kā uzskatīja utilitāristi un *philosophes*), bet vispārējo cilvēka spēju pareiza izmantojuma jautājums; tātad brīvus cilvēkus darīja nevis noteikta pašuzlabošanās rīcība, kura varēja prasīt piespiešanu, bet gan apziņa, kāpēc jārikojas tieši tā, un to neviens nevar panākt ne cita vietā, ne cita labā. Tomēr pat Kants, nonākdams pie politiskiem jautājumiem, piekrita, ka neviens likums, ja tas ir tāds, ko es kā racionāla būtne vērtētu atzinīgi, ja tiktu jautātas manas domas, nevar laupīt man nekādu racionālas brīvības daļu. Tādējādi tika plaši atvērtas durvis ekspertu noteicošajam vārdam. Es nevaru visu laiku apspriesties ar visiem cilvēkiem par visiem rīcību veidiem. Valdība nevar būt nepārtraukts plebiscīts. Turklāt daži cilvēki nedzird paši savu saprāta balsi tik labi kā citi, un daži pat šķiet gluži kurli. Ja es esmu likumdevējs vai valdnieks, man jāpieņem: ja likums, kuru es uzspiežu, ir racionāls, saprātīgs (un es varu meklēt padomu tikai pats savā saprātā), to automātiski pieņems un atzinīgi novērtēs visi manas sabiedrības locekļi, ja vien tie ir racionālas būtnes. Ja viņi to nevērtēs atzinīgi, tad viņi noteikti ir, *pro tanto*, iracionāli; un tādā gadījumā saprātam vajadzēs viņus piespiest: nav svarīgi, vai tas būs mans vai viņu saprāts, jo saprāta izpausmēm visos prātos jābūt vienādām. Es izdodu savas pavēles un, ja tu tām pretojies, uzņemos rūpes iznīcināt tevī iracionālo elementu, kurš pretojas saprātam. Mans uzdevums būtu vieglāks, ja tu to apspiestu pats; es cenšos tevi izglītot, kā tas darāms. Bet es esmu atbildīgs par sabiedrības labklājību un nevaru gaidīt, līdz visi cilvēki kļūs pilnībā saprātīgi. Kants var protestēt: proti, cilvēka brīvības būtība ir tāda, ka tikai un vienīgi viņš pats dod sev pavēles. Taču tas iespējams ideālos, pilnveidotos apstākļos. Ja tu nespēj sevi disciplinēt, man tas jā dara tavā vietā; un tu nevari žēloties par brīvības trūkumu, jo tas fakts, ka Kanta racionālais tiesnesis ir aizsūtījis tevi uz cietumu, liecina, ka tu neesi uzklauzījis pats savu iekšējo saprātu; ka tu – kā bērns, kā mežonis, kā idiots – neesi vēl nobriedis pašvirzībai vai arī vispār neesi uz to spējīgs.¹

¹ Kants nokļuva tuvāk brīvības «negatīvā» ideāla apliecinājumam tad, kad (vienā no saviem politiskajiem traktātiem) deklarēja: «Lielākā cilvēku rases problēma, kuras risinājumu tai uzspiež daba, ir pilsoniskas sabiedrības nodibināšana, kurā tiktu vispārēji īstenotas tiesības saskaņā ar likumu. Tas iespējams tikai sabiedrībā, kurā ir vislielākā brīvība... – un arī visprecīzāk noteiktās un garantētās brīvības robežas [katram indivīdam], lai tas varētu sadzīvot ar citu cilvēku brīvību, – lai attiecībā uz cilvēci varētu tikt

Ja tas noved pie despotisma, kaut arī despots būtu pats labākais vai pats gudrākais – pie «Burvju flautas» Zarastro tempļa – un tomēr pie despotisma, kurš izrādās identisks ar brīvību, vai tas nenozīmē, ka ir kāda kļūda šī argumenta premisās? Ka paši pamata pieņēmumi kaut kur ir maldīgi? Ļaujiet tos atgādināt vēlreiz: pirmkārt, visiem cilvēkiem ir viens un tikai viens patiesais mērķis, proti, racionāla pašvirzība; otrkārt, visu racionālu būtņu mērķiem noteikti jāiekļaujas vienā vispārējā harmoniskā modelī, kuru daži cilvēki spēj saskatīt skaidrāk nekā citi; treškārt, visi konflikti un tātad arī visas traģēdijas notiek vienīgi tad, kad saprāts nonāk sadursmē ar iracionālo vai nepietiekami racionālo – ar nenobriedušajiem un neattīstītajiem dzīves elementiem, vienalga, vai tie būtu individuāli, vai kopēji, – un ka no šādām sadursmēm principā var izvairīties, turklāt pilnīgi racionālām būtnēm tās nemaz nav iespējamās; visbeidzot, kad visi cilvēki būs padarīti racionāli, tie paklausīs paši savas dabas racionālajiem likumiem, kuri visos cilvēkos ir vienādi, tāpēc viņi būs vienlaikus pilnīgi paklausīgi likumiem un pilnīgi brīvi. Vai iespējams, ka Sokrats un galvenie Rietumu tradīciju veidotāji ētikā un politikā, kuri viņam sekoja, būtu

sasniegts dabas visaugstākais mērķis: visu tās iespēju attīstīšana.» *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), op.cit. (16.lpp. iep., 1.piez.), 8.sēj., 22.lpp., 6.rinda. Ja neņem vērā teleoloģisko zemtekstu, šis formulējums pirmajā brīdī neliekas īpaši atšķirīgs no ortodoksālā liberālisma. Tomēr kritiskais punkts ir tas, kā atrast kritēriju individuālās brīvības «robežu precīzai noteikšanai un garantēšanai». Vairums mūsdienu liberāļu savā viskonsekventākajā noskaņojumā vēlas tādu situāciju, kurā pēc iespējas vairāk indivīdu varētu īstenot pēc iespējas vairāk savu mērķu, un neapsver pašu šo mērķu vērtību, rēķinoties ar tiem vienīgi tiktāl, cik tie varētu graut citu cilvēku nodomus. Viņi vēlas, lai robežas starp indivīdiem vai cilvēku grupām tiktu nospraustas vienīgi ar tādu domu, lai novērstu cilvēku mērķu sadursmes, un visi šie mērķi paši par sevi jāuzlūko par vienlīdz būtiskiem, nekritizējamiem galamērķiem. Kants un viņa tipa racionālisti neuzlūko visus mērķus par vienlīdz vērtīgiem. Viņu izpratnē brīvības robežas tiek noteiktas, pielietojot «saprāta» likumus, kas nozīmē vairāk nekā tikai likumu vispārīnājums; tā ir spēja, kas rada vai atklāj visos cilvēkos un visiem cilvēkiem identisku mērķi. Saprāta vārdā var nosodīt visu, kas nav racionāls, tā ka dažādos personiskos mērķus, pēc kuriem liek tiekties cilvēku individuālā iztēle un īpatnības, – piemēram, estētiskos vai citus neracionālus piepildījuma veidus, – drīkst, vismaz teorētiski, nesaudzīgi apspiest, lai atbrīvotu ceļu saprāta prasībām. Saprāta vara un pienākumi, ko tas cilvēkiem uzliek, tiek identificēti ar individuālo brīvību, balstoties uz pieņēmumu, ka tikai racionāli mērķi var būt «brīva» cilvēka «īstās» dabas «patiesi» dotumi.

Man jāatzīstas, ka es nekad neesmu sapratis, ko «saprāts» šajā kontekstā nozīmē; un šeit gribu tikai atzīmēt, ka šīs filozofiskās psiholoģijas apriorie pieņēmumi nav savienojami ar empirismu, tas ir, ar jebkuru doktrīnu, kas balstās uz pieredzes dotām zināšanām par to, kas ir cilvēki un pēc kā viņi tiecas.

maldījušies vairāk nekā divtūkstoš gadu garumā, uzskatīdami, ka tikums nav tas pats, kas zināšanas, nedz arī brīvība identiska ar tiem abiem? Vai, par spīti tam apstāklim, ka šis slavenais viedoklis valda pār lielāku cilvēku skaitu un to dzīvi nekā jebkad agrāk savas ilgās pastāvēšanas vēsturē, neviens no tā pamatpieņēmumiem nav pārlicinoši izklāstāms un varbūt pat nav patiess?

VI

CENTIENI PĒC STATUSA

Šim tematam ir vēl viena vēsturiski svarīga pieeja, kura, jaukdama brīvību ar tās līdzinieciem – vienlīdzību un brālību –, ved pie tikpat neliberāliem secinājumiem. Jau kopš astoņpadsmitā gadsimta beigām, kad sākās šī temata plašāki pētījumi, neatlaidīgi un arvien enerģiskāk tiek atkārtots jautājums, ko nozīmē «indivīds». Kamēr vien es dzīvoju sabiedrībā, viss, ko es daru, neizbēgami ietekmē to, ko dara citi, un otrādi. Pat Milla neatlaidīgie pūliņi izgaismot atšķirību starp privātās un sabiedriskās dzīves jomām, sīkāk pārbaudīti, izrādās neveiksmīgi. Pilnīgi visi Milla kritiķi ir uzsvēruši: visam, ko es daru, var būt sekas, kuras kaitē citiem cilvēkiem. Turklāt es esmu sabiedriska būtne dziļākā nozīmē, nevis tikai mijiedarbībā ar citiem. Jo vai tad es lielā mērā neesmu tas, kas esmu, atkarībā no tā, ko attiecībā uz mani domā un jūt citi? Kad es sev jautāju, kas es esmu, un atbildu: anglis, ķīniešs, tirgotājs, nenozīmīgs cilvēciņš, miljonārs, notiesātais –, es, sīkāk analizēdams, atklāju, ka šis stāvoklis nozīmē citu manas sabiedrības locekļu atzinumu par manu piederību noteiktai grupai vai šķirai; un ka šāds citu atzinums ir būtiska nozīmes daļa vairumam vārdu, kuri apraksta manas vispersoniskākās un pastāvīgākās īpašības. Es neesmu izolēts saprāts. Un neesmu arī Robinsons Krūzo uz vientuļas salas. Svarīgi ir ne tikai tas, ka mana materiālā dzīve ir atkarīga no mijiedarbības ar citiem cilvēkiem vai ka es esmu tas, kas esmu, sociālu spēku rezultātā, bet arī tas, ka dažas vai varbūt visas manas idejas par sevi, it īpaši pašam savas morālās un sociālās identitātes apzināšanās, ir izprotamas tikai caur to sociālo pinumu, kura elements es esmu (šo metaforu nedrīkst pārspīlēt).

Brīvības trūkums, par kuru sūdzas cilvēki un grupas, bieži vien nozīmē pienācīgas atziņas trūkumu. Es, iespējams, tiecos nevis pēc tā, pēc kā tiekties man būtu vēlējies Mills, proti, pēc drošības no apspiešanas, patvaļīga

aresta, tirānijas, dažādu darbības iespēju atņemšanas, vai pēc telpas, kurā man nevienam likuma vārdā nav jāatskaitās par savu rīcību. Varbūt es netiecos arī pēc sociālās dzīves racionāla plāna vai pēc bezkaislīgam prātniekam raksturīgas sevis pilnveidošanas. Iespējams, ka es tiecos vienkārši vairīties no tā, ka mani ignorē, skatās uz mani no augšas, nicina mani vai uzlūko par kaut ko pārāk pierastu un pašsaprotamu, – īsāk sakot, ka mani neuztver kā individualitāti, pietiekami nenovērtē manu savdabību, uzskata par vienu no bezveida masas elementiem, par statistisku vienību bez atšķirīgām, sevišķām cilvēka īpašībām un saviem mērķiem. Tā ir degradācija, pret kuru es cīnos, – es meklēju nevis likumīgo tiesību vienlīdzību vai brīvību darīt to, ko vēlos (kaut gan ļoti iespējams, ka vēlos arī to), bet gan stāvokli, kurā es varu just, ka esmu – jo mani par tādu uztver – atzīstama persona, ar kuru gribu rēķināties, tāpēc ka esmu tādu stāvokli iemantojis, pat tad, ja man uzbrūk un mani vajā par to, kas esmu, vai par to, ko izvēlos darīt.

Tā ir tieksme pēc statusa un atzīšanas: «Vistrūcīgākajam, kurš mājā Anglijā, dzīvojama sava dzīve tāpat kā visizcilākajam.»¹ Es vēlos, lai mani saprot un atzīst pat tad, ja tas nozīmē būt neiecienītam un nemīlamam. Un vienīgi cilvēki, kuri var mani šādi atzīt un līdz ar to dot man apziņu, ka es kaut kas esmu, ir tās sabiedrības locekļi, kurai es jūtos vēsturiski, morāli, ekonomiski un varbūt etniski piederīgs.² Mana individuālā patība nav kaut kas tāds, ko es varu atraut no attiecībām ar citiem vai no tām savām īpašībām, kas veido viņu attieksmi pret mani. Tātad, ja es prasu, lai mani atbrīvo, teiksim, no politiskas vai sociālas atkarības stāvokļa, tad

¹ Tomass Reinboro (*Thomas Rainborow*), runa Patnijā 1647.gadā; 301.lpp. darbā *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, ed. C.H.Firth, 1.sēj., London, 1891.

² Šim viedoklim ir acīmredzama radniecība ar Kanta doktrīnu par cilvēka brīvību, taču tā ir šīs doktrīnas socializēta un empīriskā versija, tāpēc gandrīz tās pretmets. Kanta brīvajam cilvēkam, viņa iekšējai brīvībai, nav vajadzīga sabiedriska atzīšana. Ja pret viņu izturas kā pret līdzekli kādam ārējam mērķim, tā ir nepareiza rīcība no viņa izmantotāju puses, taču viņa paša «lietas par sevi» statuss paliek neskarts, un viņš ir pilnībā brīvs un pilnībā cilvēks, lai kā pret viņu izturētos. Vajadzība, par kuru runāts šeit, ir pilnībā atkarīga no attiecībām ar citiem; es neesmu nekas, ja netieku atzīts. Es nevaru ignorēt citu attieksmi pret sevi ar baironisku nicinājumu, pilnībā apzinoties savu iekšējo vērtību un aicinājumu, vai aizbēgt savā iekšējā pasaulē, jo es pats savās acīs esmu tāds, kādu mani redz citi. Es identificēju sevi ar savas vides viedokli: es jūtu sevi par kaut ko vai neko atkarībā no sava stāvokļa un funkcijas sabiedriskajā veselumā; šis ir «visheteronomākais» stāvoklis, kāds iedomājams.

būtībā es prasu attieksmes pārmaiņu pret sevi no tiem, kuru domas un uzvedība palīdz man veidot savu paštēlu.

Un tas, kas attiecas uz indivīdu, attiecas arī uz grupām – sociālām, ekonomiskām, politiskām, reliģiskām kopām, tātad uz cilvēkiem, kuri apzinās tās savas vajadzības un mērķus kā šo grupu locekļi. Tas, ko parasti prasa apspiestās šķiras un tautas, nav vis vienkārši neierobežota rīcības brīvība to locekļiem, nedz arī vispirms sociālo vai ekonomisko iespēju vienlīdzība, un vēl jo mazāk vietas norādīšana organiskā bezproblēmu valstī, kuru izveidojis racionāls likumdevējs. Ļoti bieži šķiru un tautu vēlēšanās ir vienkārši tāda, lai tās (to šķira, tautība, krāsa vai rase) tiktu atzītas kā patstāvīgas cilvēku darbības sākotnes, kā esamības ar savu gribu un vēlmi rīkoties saskaņā ar šo gribu (vienalga, vai tā būtu laba vai likumīga, vai ne), nevis tikt pārvaldītas, mācītas un vadītas – vienalga, cik vieglu roku –, it kā tās nebūtu gluži atbilstošas cilvēka stāvoklim un tāpēc nebūtu gluži brīvas.

Tas piešķir daudz plašāku, nevis tīri racionālistisku jēgu Kanta izteikumam par to, ka paternālisms ir «vislielākais despotisms, kāds vien iedomājams». Paternālisms ir despotisks nevis tāpēc, ka tas būtu ļaunāks apspiedējs par kailu, brutālu, tumsonīgu tirāniju, un ne tikai tāpēc, ka tas ignorē mani iemiesoto transcendentālo saprātu, bet gan tāpēc, ka tas ir apvainojums manai izpratnei par sevi pašu kā par cilvēcisku būtnei, kas apņēmusies veidot savu dzīvi atbilstoši saviem mērķiem (kuri var nebūt vienmēr racionāli vai labdarīgi) un, pats galvenais, kam ir tiesības prasīt, lai to atzītu par tādu arī citi. Jo, ja mani par tādu neatzīst, tad es varu pats zaudēt šo apziņu, varu sākt šaubīties, vai mana prasība tikt atzītam par pilnvērtīgu cilvēcisku būtnei ir pamatota. Jo to, kas es esmu, ievērojami nosaka tas, ko es domāju un jūtu, un to, ko es domāju un jūtu, nosaka valdošās domas un jūtas tajā sabiedrībā, pie kuras es piederu un kurā es, Bērka izpratnē, esmu nevis izolēts atoms, bet sociālā modeļa sastāvdaļa (lietojot bīstamu, bet neaizstājamu metaforu). Es varu justies nebrīvs tādā nozīmē, ka netieku atzīts kā individuāla cilvēciska būtne, kas pati valda pār sevi; bet es to varu izjust arī kā neatzītas vai nepietiekami respektētas grupas loceklis, un tādā gadījumā es vēlos visas savas šķiras, kopienas, tautas, rases vai profesijas emancipāciju. Es to varu vēlēties tik ļoti, ka izmisīgajā vēlmē pēc statusa varu drīzāk pieļaut to, lai mani apspiež un iebiedē kāds no manis paša rases vai sociālās grupas, kurā es tomēr tieku atzīts par cilvēku un sāncensi – tātad par līdzvērtīgu būtnei –, nekā to, lai pret mani labi un iecietīgi izturas kāds cits no augstākas un tālākas grupas, kurš neatzīst mani par tādu, kāds es vēlos justies.

Tāds savā dziļākajā būtībā ir gan indivīdu, gan grupu kaismīgais sauciens pēc atzīšanas, un mūsu dienās tas aptver arī profesijas un slāņus, tautas un rases. Kaut arī es varbūt negūstu «negatīvo» brīvību pats savas sabiedrības piederīgo vidū, tomēr tā ir manis paša grupa, manējie, kas mani saprot, tāpat kā es saprotu viņus, un šī sapratne rada mani apziņu, ka es šai pasaulē kaut kas esmu. Tieši šī vēlme pēc savstarpējas atzīšanas rada tādu stāvokli, ka visautoritārāko demokrātiju piederīgie reizēm apzināti dod priekšroku savām sabiedrībām nekā augstas apgaismības oligarhijām, vai arī palaikam liek kādam nesen atbrīvojušās Āfrikas vai Āzijas valsts pilsonim mazāk žēloties par savas tautas vai rases pārstāvju rupju izturēšanos pret viņu nekā tad, ja pār viņu valdītu kāds apdomīgs, taisnīgs, saudzīgs un labvēlīgs administrators no ārienes. Ja šī parādība netiek izprasta, visu to tautu ideāli un uzvedība, kuras Milla izpratnē cieš elementāro cilvēktiesību trūkumu un kuras neviltotā pārliecībā apgalvo, ka baudot vairāk brīvības nekā tad, kad tām tika piedāvāts plašāks šo tiesību diapazons, kļūst par neizskaidrojamu paradoksu.

Tomēr tā nav individuālā brīvība – ne šī vārda «negatīvajā», ne «pozitīvajā» nozīmē –, kuras kontekstā būtu viegli izprotama šī dziņa pēc statusa un atzīšanas. Ir vēl kaut kas cits, kas cilvēkiem tikpat nepieciešams un pēc kā viņi tikpat dedzīgi cīnās, – kaut kas radniecīgs brīvībai, tomēr ne brīvība pati; kaut gan tas ietver sevī negatīvo brīvību visai grupai, tas ir ciešāk saistīts ar solidaritāti, brālību, savstarpēju saprašanos, nepieciešamību apvienoties pēc līdztiesīgiem principiem, un to visu dažreiz, taču maldīgi, mēdz dēvēt par sociālo brīvību. Sociāli un politiski apzīmējumi vienmēr ir neskaidri. Mēģinājumi padarīt politikas vārdu krājumu pārlieku precīzu var padarīt to nederīgu. Taču, bez vajadzības padarot to pārmēru brīvu, netiek izdarīts pakalpojums patiesībai. Brīvības jēdziena būtība – gan vārda «pozitīvajā», gan «negatīvajā» nozīmē – ir kādu parādību vai cilvēku atturēšana no sevis: citu atturēšana no ielaušanās manā teritorijā vai centieniem uztiept man savu varu, vai apsēstības, baiļu, neirožu, iracionālu spēku atvairīšana; tādu vai citādu iebrucēju vai despotu atvairīšana. Tiek sme pēc atzīšanas ir tieksme pēc kaut kā cita: pēc vienības, pēc ciešākas sapraššanās, interešu vienotības, pēc dzīves, kurai raksturīga kopīga atkarība un kopīga ziedošanās. Tikai jaucot ilgas pēc brīvības ar šīm dziļajām un visaptverošajām alkām pēc statusa un sapratnes un, vēl vairāk, identificējot tās ar sociālas pašvirzības jēdzienu, kurā atbrīvojamā patība vairs nav indivīds, bet «sociāls veselums», cilvēkiem ir iespējams pakļauties oligarhu vai diktatoru varai, vienlaikus apgalvojot, ka tas viņus kaut kādā veidā atbrīvo.

Daudz rakstīts par maldiem, uzlūkojot sociālas grupas burtiski kā personas vai patības, kuru locekļu kontrole un disciplīna ir gluži vienkārši pašdisciplīna, brīvprātīga paškontrole, kas atstāj indivīdu brīvu. Bet, pat spriežot no «organiskā» viedokļa, vai būtu dabiski vai vēlami saukt prasību pēc atzīšanas un statusa par prasību pēc brīvības kaut kādā trešajā nozīmē? Ir tiesa, ka grupai, kuras atzīšana tiek meklēta, pašai ir vajadzīga pietiekama «negatīvās» brīvības pakāpe – no jebkādas ārējas varas kontroles –, citādi tās paustā atzīšana nedos cilvēkam to statusu, kādu viņš meklē. Bet vai cīņa par augstāku statusu, vēlēšanās izklūt no zemāka stāvokļa, ir tas pats, kas cīņa par brīvību? Vai tas ir tikai pedantiskums – aprobežot šī vārda lietojumu tikai ar galvenajām iepriekš apskatītajām nozīmēm, – vai tomēr, kā man šķiet, pastāv risks, ka mēs ikvienu cilvēka sociālā stāvokļa uzlabojumu, kuru viņš aizstāv, sāksim saukt par viņa brīvības paplašināšanu, un vai tas nepadarīs šo vārdu tik neskaidru un izplūdušu, ka tas kļūs gluži nelietderīgs? Un tomēr mēs nevaram vienkārši atmet šo gadījumu ar domu, ka šeit tiek jaukts brīvības jēdziens ar statusu vai solidaritāti, vai brālību, vai vienlīdzību, vai kādu no minēto jēdzienu kombinācijām. Jo alkas pēc ievērijas cienīgāka statusa dažā ziņā ir ļoti tuvas vēlmei pēc neatkarības.

Mēs varam atteikties dot šim mērķim brīvības vārdu; tomēr mūsu skatījums būtu sekls, ja mēs pieņemtu, ka analogijas starp indivīdiem un grupām, vai organiskas metaforas, vai vairākas vārda «brīvība» nozīmes, būtu tīrie maldi – vai nu tādēļ, ka dažkārt tiek pieņemta esamību līdzība tādos aspektos, kuros līdzības patiesībā nav, vai arī tīri semantiska sajūkuma dēļ. Tie, kuri ir gatavi upurēt savu un citu individuālās rīcības brīvību grupas statusa dēļ un paši sava statusa dēļ šīs grupas ietvaros, vēlas ne jau vienkārši atdot brīvību pret drošību vai citu stabilu vietu kādā harmoniskā hierarhijā, kurā visi cilvēki un visas šķiras zina savu vietu; mainīt mokošo izvēles privilēģiju – «brīvības nastu» – pret mieru un lab sajūtu, un relatīvu bezrūpību autoritārā vai totalitārā struktūrā. Bez šaubām, ir arī tādi cilvēki un tādas vēlmes, un šāda atteikšanās no individuālās brīvības, protams, ir iespējama un nereti arī sastopama. Taču tā būtu būtiska mūsu laikmeta noskaņas neizpratne, ja mēs pieņemtu, ka tieši tāpēc nacionālisms vai marksisms valdzina tās tautas, kuras ir pārvaldījuši sveši saimnieki, vai tās šķiras, kuru noteicējas bijušas citas šķiras pusfeodālā vai citā hierarhiski organizētā režīmā. Tam, ko šie cilvēki meklē, ir vairāk radniecības ar to, ko Mills nosauca par «pagānisku pašapliecināšanos», tikai tam ir kolektīva, socializēta forma. Patiesībā daudz kas no tā, ko

viņš saka pats par saviem brīvības alku iemesliem, – vērtība, ko viņš piešķir drošsirdībai un nepakļāvībai, indivīda personīgo vērtību apliecinājumam pretstatā valdošajiem uzskatiem, stiprām un pašpaļāvīgām personībām, kuras neiet sabiedrības oficiālo likumdevēju un pamācītāju pavadā, – ir maz saistīts ar viņa jēdzienu par brīvību kā par neiejaukšanos, bet ir visai ciešā sakarā ar cilvēku vēlmi, kaut viņu personības netiktu vērtētas pārāk zemu, kaut viņi netiktu uzlūkoti par tādiem, kas nav spējīgi uz neatkarīgu, oriģinālu, «autentisku» uzvedību, pat ja tāda uzvedība sastaptos ar nosodījumu, sociāliem ierobežojumiem vai traucējošu likumdošanu.

Šī vēlēšanās apliecināt savas šķiras, grupas vai tautas «personību» ir saistīta gan ar atbildi uz jautājumu: «Kādām jābūt varas robežām?» (jo grupu nedrīkst traucēt pārvaldītāji no ārpusē), gan, pat vēl ciešāk, ar atbildi uz jautājumu: «Kurš pār mums valdīs?» – valdīs labi vai slikti, liberāli vai despotiski, bet vispirms: «Kurš?» Un tādas atbildes kā: «Manis paša un citu brīvi izvēlētie pārstāvji», «Mēs visi kopā, pulcēdamies regulārās sanāksmēs» vai «Vislabākais», «Visgudrākais», vai «Tauta, kuras griba iemiesosies tajos vai citos cilvēkos vai institūcijās», vai «Dievišķais vadonis», ir loģiski un reizēm arī politiski un sociāli neatkarīgas no tās «negatīvās» brīvības pakāpes, kādu es pieprasu pats savai vai savas grupas darbībai. Ja atbilde uz jautājumu: «Kurš valdīs pār mani?» ir «kāds vai kaut kas, ko es varu saukt par savējo, kaut kas tāds, kas ir man piederīgs vai kam es esmu piederīgs», tad, lietodams vārdus, kuri pauž brālību un solidaritāti, kā arī daļu no «pozitīvās» brīvības nozīmes (ko precīzāk raksturot ir grūti), es varu aprakstīt to kā sava veida brīvības hibrīdu vai vismaz kā ideālu, kurš varbūt ir dzižāks par jebkuru citu ideālu mūsdienu pasaulē, tomēr tāds, kurš īsti neiekļaujas nevienā no pastāvošajiem apzīmējumiem. Tie, kuri pērk šo ideālu par «negatīvās» brīvības, Milla brīvības maksu, noteikti apgalvo, ka šādi tiek «atbrīvoti» – šī vārda miglainā, taču dziļi izjustā izpratnē. Vārdus «kuru kalpība ir pilnīga brīvība» šajā nozīmē var attiecināt uz laicīgo pasauli, un valsts vai tauta, vai rase, vai sapulce, vai diktators, vai mana ģimene vai vide, vai es pats, var aizvietot Dievību, šādi neatņemot vārdam «brīvība» visu tā nozīmi.¹

¹ Šis arguments jāšķir no dažu Bērka vai Hēgeļa sekotāju tradicionālās pieejas, kura pauž: ja es esmu tas, par ko mani izveidojusi sabiedrība vai vēsture, nav iespējams no tām izbēgt, un šāds mēģinājums ir iracionāls. Protams, es nevaru izlīst no savas ādas vai elpot ārpus savas dabiskās vides; ir tīrā tautoloģija sacīt, ka es esmu tas, kas es esmu, un nevaru gribēt, lai mani atbrīvo no manām pamatīpašībām, starp kurām dažas ir sociālas. Taču tas nenozīmē, ka visas manas īpašības piemīt man no dabas un nav atņemamas,

Nav šaubu, ka ikvienai vārda «brīvība» interpretācijai, lai cik neierasta tā būtu, jāietver vismaz minimums no tā, ko es saucu par «negatīvo» brīvību. Ir jābūt kādai jomai, kurā es netieku traucēts un apgrūtināts. Neviena sabiedrība neapspiež burtiski visas savu locekļu brīvības iespējas; būtne, kurai citi neļauj darīt pēc savas gribas pilnīgi neko, vairs nav morāls spēks, un to nedz juridiski, nedz morāli nevar uzlūkot par cilvēcisku būtni, kaut arī fiziologs, biologs vai pat psihologs to ierindotu cilvēku kategorijā. Taču liberālisma tēvi – Mills un Konstāns – grib vairāk par šo minimumu: viņi prasa maksimālu neiejaukšanās pakāpi, kas būtu savienojama ar minimālām sociālās dzīves prasībām. Grūti ticēt, ka šo augstākās pakāpes prasību pēc brīvības izteicis tikai necīgs augsti civilizētu un sevi apzināties spējīgu cilvēku mazākums. Lielākā cilvēces daļa noteikti visos laikos ir bijusi gatava upurēt to citiem mērķiem: drošībai, statusam, labklājībai, varai, tikumībai, atlīdzībai citā pasaulē; vai arī taisnīgumam, vienlīdzībai, brālībai un daudziem citiem tikumiem, kuri šķiet pilnīgi vai daļēji nesavienojami ar augstākas individuālās brīvības pakāpes sasniegšanu un kuriem tā noteikti nav vajadzīga kā priekšnoteikums to īstenošanai. Ne jau prasība pēc *Lebensraum* katram indivīdam rosināja atbrīvošanās dumpjus un karus, kuros cilvēki pagātnē bija gatavi mirt un ir gatavi tam pat šobrīd. Cilvēki, kuri cīnījušies par brīvību, ir kopīgi cīnījušies par tiesībām valdīt pār sevi pašiem vai arī uzticēt to saviem pārstāvjiem, – ja vajadzīgs, valdīt bargi kā spartiešiem, dodot necīgu individuālo brīvību, bet ļaujot viņiem piedalīties – vai vismaz ticēt, ka viņi piedalās, – savas kopīgās dzīves organizēšanā un tās likumdošanā. Un cilvēki, kuri vadījuši revolūcijas, ar brīvību nereti ir domājuši ne vairāk kā varas nodošanu kādai noteiktai doktrināru sektai vai kādai šķīrai, vai citai jaunai vai vecai sociālai grupai. Viņu uzvaras neapšaubāmi pasliktināja zaudētāju stāvokli, un reizēm tā rezultātā tika paverdzināts vai iznīcināts liels cilvēku daudzums. Tomēr šādi revolucionāri parasti uzskatījuši par nepieciešamu apgalvot, ka, par spīti tam visam, viņi pārstāv brīvības – «patiesās» brīvības partiju, balstīdamies uz to, ka viņu ideāls esot visaptverošs un pēc tā tiecoties pat to cilvēku «īstās patības», kuri viņiem pretojas, jo ir nomaldījušies no mērķa vai arī morāla vai garīga akluma dēļ kļūdījušies paša mērķa izvēlē. Tam

un ka es nevaru meklēt iespēju mainīt savu sociālo statusu «sociālās struktūras» vai «kosmiskā tīkla» ietvaros, kas nosaka manu dabu; ja tas būtu tā, tad vārdiem «izvēle», «lēmums» vai «darbība» nevarētu piešķirt nekādu nozīmi. Ja tie kaut ko nozīmē, tad centienus aizstāvēt sevi pret varu vai pat izkļūt no savas «vietas un tās pienākumiem» nevar atnest kā pašsaprotami iracionālus vai pašnāvnieciskus.

visam ir maz kopīga ar Milla jēdzienu par brīvību, kuru ierobežo tikai risks kaitēt citiem. Varbūt tieši nevēlēšanās atzīt šo psiholoģisko un politisko faktu (kurš slēpjas aiz vārda «brīvība» jaušamās daudznozīmības) ir vainojama dažu mūsdienu liberāļu aklumā pret pasauli, kurā viņi dzīvo. Viņu aicinājums ir skaidrs, viņu pamatojums ir taisnīgs. Taču viņi nerēķinās ar cilvēku pamatvajadzību dažādību. Nedz arī ar atjautību, ar kādu cilvēki sev pašiem par «gandarījumu» spēj pierādīt, ka ceļš uz vienīgo ideālu ved arī uz tā pretstatu.

VII

BRĪVĪBA UN SUVERENITĀTE

Francijas revolūcija, tāpat kā visas lielās revolūcijas, – vismaz savā jakobīniskajā formā – bija tieši tāds uz kolektīvu pašpārvaldi vērstas «pozitīvās» brīvības alku izvirzums plašā franču daļā, kuri jutās atbrīvoti kā tauta, kaut arī rezultātā daudzi no viņiem piedzīvoja bargus individuālās brīvības ierobežojumus. Ruso tika pacilāti runājis par to, ka brīvības likumi var izrādīties bargāki nekā tirānijas jūgs. Tirānija ir kalpība cilvēku kārtas saimniekiem. Likums nevar būt tirāns. Ruso ar brīvību nedomā indivīda «negatīvās» brīvības nepārkāpšanu noteiktas jomas robežās, bet gan tādu stāvokli, kad visiem, nevis tikai dažiem, pilnvērtīgiem sabiedrības locekļiem pieder daļa publiskās varas, kas dod tiesības iejaukties ikviena pilsoņa ikvienā dzīves aspektā. Devīņpadsmitā gadsimta pirmās puses liberāļi pareizi paredzēja, ka brīvība šajā «pozitīvajā» nozīmē viegli var iznīcināt pārāk lielu daļu «negatīvās» brīvības – viņu svētāko ideālu. Viņi uzsvēra, ka tautas suverenitāte var viegli iznīcināt indivīda suverenitāti. Mills pacietīgi un pārliciecināši paskaidroja, ka tautas valdība viņa izpratnē nemaz noteikti nenozīmē brīvību. Jo tie, kas valda, ne vienmēr ir tā pati «tauta», kura tiek pārvaldīta, un demokrātiska pašpārvalde nav tā, kurā «katrs valda pār sevi pats», bet, labākajā gadījumā, tā, kurā «pār katru valda visi pārējie»¹. Mills un viņa piekritēji runāja par «vairākuma tirāniju» un par «valdošo domu un jūtu tirāniju»², un nesaskatīja lielu atšķirību starp to un jebkādu citu tirāniju, kas traucē cilvēka darbību aiz privātās dzīves svētajām robežām.

¹ Op.cit. (199.lpp.iepr., 1.piez.), 219.lpp.

² ibid., 219.–220.lpp.

Neviens nav labāk saskatījis un skaidrāk raksturojis sadursmi starp abiem brīvības veidiem kā Benžamēns Konstāns. Viņš uzsvēra: kad neierobežota vara, kuru parasti sauc par suverenitāti, veiksmīga apvērsuma rezultātā pāriet no vienām rokām citās, brīvība nekļūst lielāka, tikai verdzības nasta tiek pārvietota no vieniem pleciem uz citiem. Viņš saprātīgi jautāja, kāpēc gan lai cilvēkam būtu svarīgi, vai viņu nospiež tautas valdība vai monarha vara, vai arī despotisku likumu kopums. Viņš redzēja: galvenā problēma tiem, kuri tiecas pēc «negatīvās», individuālās brīvības, ir nevis tā, kura rokās ir vara, bet gan tā, cik daudz varas jānodod tajās vai citās rokās. Jo neierobežota vara jebkurās rokās, pēc viņa uzskata, agri vai vēlū kādu neizbēgami iznīcinās. Viņš uzsvēra, ka cilvēki parasti protestē pret tiem vai citiem pārvaldītājiem, saukdami tos par apspiedējiem, kaut gan patiesais apspiešanas cēlonis ir pats varas koncentrēšanās fakts, lai kur tas notiktu, jo brīvību apdraud absolūtas varas pastāvēšana pati par sevi. «Ne jau pret roku jāpaceļ balss,» viņš rakstīja, «bet pret ieroci. Daži smagumi ir pārāk lieli cilvēka rokai.»¹ Demokrātija var atbrūņot kādu noteiktu oligarhiju, privileģētu indivīdu vai indivīdu grupu, taču tā joprojām spēj apspiest indivīdus tikpat nesaudzīgi kā jebkura agrākā vara. Vienlīdzīgas tiesības apspiest – vai iejaukties – nav brīvības ekvivalents. Tāpat arī vispārēja piekrišana brīvības zaudējumam nespēj brīvību kādā brīnumainā veidā saglabāt tikai ar to, ka tā ir vispārēja vai ka tā ir piekrišana. Ja es piekrītu, ka mani apspiež, vai pieciešu savu stāvokli ar vienaldzību vai ironiju, vai tāpēc es vairs neesmu apspiests? Ja es pats sevi pārdoju verdzībā, vai tāpēc es vairs neesmu vergs? Ja es izdaru pašnāvību, vai es neesmu miris tāpēc, ka labprātīgi šķīros no dzīves? «Tautas valdība ir tikai konvulsīva tirānija, vairāk centralizēta despotiska monarhija.»² Konstāns Ruso personā saskatīja visbīstamāko individuālās brīvības ienaidnieku, jo Ruso bija paziņojis: «Atdodams sevi visiem, es sevi neatdodu nevienam.»³ Konstāns neredzēja iemeslu, kāpēc lai pārvaldītājs – pat tad, ja tas ir «ikviens» – nevarētu apspiest kādu no sava nedalāmā «es» locekļiem, ja vien tā vēlētos. Protams, man var labāk patikt, ja man brīvību laupa sapulce, ģimene vai šķira, kurā es esmu mazākums. Tas kādu dienu var dot man iespēju pārliecināt citus darīt manā labā to, uz ko man, pēc paša domām, ir tiesības. Tomēr zaudēt brīvību savas ģimenes, draugu vai līdzbiedru rokās

¹ op.cit. (198.lpp.iepr., 1.piez.), 270.lpp.

² ibid., 274.lpp.

³ loc.cit. (219.lpp.iepr., 4.piez.); sal. ar Konstānu, ibid., 272.lpp.

tik un tā nozīmē to tikpat sekmīgi zaudēt. Hobss vismaz bija atklātāks: viņš neizlikās, ka pārvaldītājs nepaverdzina; viņš attaisnoja šo verdzību, taču viņam vismaz nepietika nekaunības nosaukt to par brīvību.

Visu deviņpadsmito gadsimtu liberāļu domātāji apgalvoja: ja brīvība ir saistīta ar ierobežotu jebkura cilvēka varu piespiest mani darīt to, ko es negribu vai varētu negribēt darīt, tad es neesmu brīvs, vienalga, kāda ideāla vārdā es tiktu apspiests; ka absolūtas pārvaldniecības doktrīna pati par sevi ir tirāniska doktrīna. Lai es saglabātu savu brīvību, nepietiek pateikt, ka to nedrīkst ierobežot, ja vien kāds – absolūtais valdnieks vai tautas sapulce, vai karalis parlamentā, vai tiesneši, vai kāds varas nesēju apvienojums, vai paši likumi (jo likumi var veicināt apspiešanu) – nedod atļauju šādai ierobežošanai. Man jānodibina tāda sabiedrība, kurā neviens nedrīkst dot atļauju pārkāpt noteiktās brīvības robežas. Likumiem, kuri nosaka šīs robežas, var dot dažādus vārdus un piešķirt tiem dažādu dabu: tos var nosaukt par dabiskajām tiesībām, Dieva vārdu, dabas likumu, lietderīguma prasībām vai «cilvēka pastāvīgajām interesēm»; es varu ticēt to spēkam kā apriorai parādībai vai arī teikt, ka tie ir manis paša galamērķi vai manas sabiedrības vai kultūrvides galamērķi. Kopīgs šiem likumiem jeb baušļiem ir tas, ka tie ir tik plaši pieņemti un vēstures attīstības gaitā tik dziļi iesakņojušies cilvēku faktiskajā dabā, ka tagad jau kļuvuši par būtisku daļu no tā, ko mēs saucam par normālu cilvēcisku būtnei. Patiesa ticība minimālas individuālās brīvības neaizskaramībai ir saistīta ar šādu absolūtu nostāju. Jo ir skaidrs, ka tā nevar daudz cerēt no vairākuma valdības; demokrātija pati par sevi loģiski nav tās balsts un vēstures gaitā palaikam nav spējusi to aizstāvēt, palikdama tomēr uzticīga pati saviem principiem. Kā novērots, maz ir tādu valdību, kurām bijis grūti izraisīt savos padotajos tādu gribu, kādu valdība vēlējusies. Despotisma triumfs būtu panākt, lai vergi sevi pasludina par brīviem. Tam nav katrā ziņā vajadzīgs spēks: vergi savu brīvību var pasludināt pavisam neviltoti, taču tas nenozīmē, ka viņi vairs nav vergi. Varbūt liberāļiem, kuru mērķis ir politiskās – «pozitīvās» – tiesības, līdzdalība pārvaldē, tas ir sava veida līdzeklis, lai aizstāvētu to, ko viņi uzskata par augstāko vērtību, proti, individuālo – «negatīvo» brīvību.

Bet, ja demokrātija, nepārstādama būt demokrātiska, var apspiest brīvību (vismaz tādā nozīmē, kādā šo vārdu izprot liberāļi), kas tad var darīt sabiedrību patiesi brīvu? Konstānam, Millam, Tokvilam un liberālajai tradīcijai, pie kuras viņi pieder, neviena sabiedrība nav brīva, ja tajā nevalda vismaz divi savstarpēji saistīti principi: pirmkārt, par absolūtu nevar

uzskatīt nevienu varu, bet tikai tiesības, tātad visiem cilvēkiem, lai kāda vara tos pārvaldītu, ir absolūtas tiesības atteikties no necilvēciskas rīcības, un, otrkārt, pastāv robežas, kuras nav novilkta mākslīgi un aiz kurām ikviens cilvēks ir neaizskarams, un šīs robežas nosaka tik sendibināti un plaši pieņemti nerakstītie likumi, ka to ievērošana ir jau kļuvusi par daļu no pastāvošā priekšstata par normālu cilvēcisku būtni, kā arī par to, ko nozīmē rīkoties necilvēciski vai nesaprātīgi; likumi, par kuriem būtu absurdi sacīt, ka tos var atcelt ar kādu tiesas vai varas iestādes formālu procedūru. Ja es runāju par kādu cilvēku kā par normālu, es cita starpā domāju arī to, ka viņš nespēj viegli, bez sirdsapziņas mokām vai riebuma pārkāpt šos likumus. Tie ir likumi, kuri tiek pārkāpti, kad cilvēks tiek atzīts par vainīgu bez tiesas vai sodīts pēc retroaktīva likuma, kad bērniem liek nodot vecākus, draugiem nodot draugus, kareivjiem izmantot barbariskas metodes; kad cilvēki tiek spīdzināti vai slepkavoti, vai minoritātes masveidīgi iznīcinātas, tāpēc ka tās kaitina majoritāti vai tirānu. Šāda rīcība, kaut arī vara to būtu legalizējusi, šausmina pat mūsu dienās, un šo izjūtu izcelsme ir morālā atziņa – neatkarīgi no oficiāli pieņemtajiem likumiem –, ka pastāv dažas absolūtas barjeras, ciktāl viens cilvēks drīkst uzspiest savu gribu citam. Sabiedrības, šķiras vai grupas brīvība šajā brīvības izpratnē tiek mērīta ar šo barjeru stingrību un ar to, cik daudzus un cik nozīmīgus ceļus šī sabiedrība ir atvērusi saviem locekļiem – ja ne visiem, tad vismaz ievērojamam skaitam.¹

Tas ir gandrīz pretpols to cilvēku mērķiem, kuri tic brīvībai «pozitīvajā» – pašpārvaldes – nozīmē. Pirmie grib ierobežot varu pašu par sevi. Otrie grib, lai tā tiktu nodota viņu pašu rokās. Tas ir būtisks jautājums. Tās nav divas dažādas viena jēdziena interpretācijas, bet divas būtiski atšķirīgas un nesavienojamas attieksmes pret dzīves mērķiem. Labāk ir to atzīt, kaut arī praksē nereti ir nepieciešams slēgt starp tām kompromisu. Jo katra no tām izvirza absolūtas prasības. Šīs prasības nav iespējams abām pusēm pilnībā apmierināt. Taču mēs apliecinātu pilnīgu sociālās un morālās izpratnes trūkumu, ja atteiktos atzīt, ka ikvienas puses meklētais prasību apmierinājums ir galamērķis, kuram gan vēsturiski, gan morāli ir līdzvērtīgas tiesības tikt ierindotam starp cilvēces būtiskākajām interesēm.

¹ Lielbritānijā šāds likumīgs spēks, protams, ir konstitucionāli piešķirts absolūtajai varai – karalim parlamentā. Salīdzinoši brīvu šo zemi tomēr dara tas apstākļi, ka paraža vai valdošā doma neļauj šai teorētiski visvarenajai esamībai rīkoties atbilstoši savam teorētiskajam stāvoklim. Viegli saprotams, ka svarīga ir ne jau šo varas ierobežojumu forma – tas, vai tie ir juridiski, morāli vai konstitucionāli, – bet to iedarbīgums.

VIII

VIENĪGAIS UN DAUDZIE

Ir kāda pārliecība, kura vairāk par jebkuru citu ir atbildīga par indivīdu upurēšanu uz lielo vēstures ideālu (taisnīgums, progress, nākamo paaudžu laime, svētā misija, tautas, rases, šķiras vai pat pašas brīvības emancipācija) altāriem un kura prasa indivīdu upurus sabiedrības brīvības labā. Tā ir pārliecība, ka kaut kur – pagātnē vai nākotnē, individuālā domātāja dievišķā atklāsmē, vēstures vai zinātnes atzinumos vai nesamaitāta krietna cilvēka vienkāršajā sirdī – ir atrodams galīgais atrisinājums. Šī senā ticība balstās uz pārliecību, ka visas pozitīvās vērtības, kurām cilvēki ir ticējuši, noteikti galu galā ir savienojamas un varbūt pat savstarpēji rada cita citu. «Daba saista patiesību, laimi un tikumu ar nesaraujamu saiti,» ir teicis viens no izcilākajiem cilvēkiem, un līdzīgā izpratnē viņš ir runājis par brīvību, vienlīdzību un taisnīgumu.¹

Bet vai tā patiešām ir? Kā zināms, gan politiska vienlīdzība, gan prasmīga organizācija, gan sociālais taisnīgums ir savienojami tikai ar individuālās brīvības pašu mazumiņu un vispār nav savienojami ar neierobežotu *laissez-faire*; ka taisnīgums un augstsirdība, publiska un privāta lojalitāte, ģēnija pretenzijas un sabiedrības prasības var nonākt asā savstarpējā sadursmē. Un no tā nav tālu līdz vispārinājumam, ka viss labais nebūt nav savienojams un cilvēces ideāli arī ne. Tomēr kaut kur un kaut kā, mums sacīs, jābūt iespējamai visu šo vērtību saskaņai: ja tā nav, tad Visums nav kosmoss, nav harmonija; ja tā nav, tad vērtību sadursmes var būt cilvēku dzīvei iekšēji piemītošs un no tās neatraujams elements. Atzīt, ka dažu mūsu ideālu piepildījums var principā darīt neiespējamu citu cilvēku ideālu piepildījumu, nozīmē sacīt, ka vispārējs cilvēku ideālu piepildījums ir formāla pretruna, metafiziska himera. Ikvienam racionālistu metafiziķim

¹ Kondorsē, no kura *Esquisse* citēti šie vārdi (loc.cit.: sk. 136.lpp.iepr.,1.piez.), apgalvo, ka sociālās zinātnes uzdevums ir parādīt, «ar kādām saitēm daba ir sasaistījusi apgaismības, brīvības, krietnuma un cilvēka dabisko tiesību respektēšanas progresu; kā šiem ideāliem, kuri vienīgi ir patiesi krietni, tomēr bieži tik nošķirti cits no cita, ka tiek pat uzlūkoti par nesavienojamiem, vajadzētu, gluži pretēji, kļūt nešķiramiem, līdzko apgaismība būs sasniegusi noteiktu līmeni daudzās valstīs vienlaikus.» Tālāk viņš apgalvo: «Cilvēki turpina pielaiest savas bērības, savas zemes un sava laikmeta kļūdas vēl ilgi pēc tam, kad viņi jau sen atklājuši visas nepieciešamās patiesības šo kļūdu pārvarēšanai.» *Ibid.*, 9.,10.lpp. Ironiskā kārtā viņa ticība visu labo ideālu savienošanas nepieciešamībai un iespējai, šķiet, ir tieši tāda tipa kļūda, ko viņš pats tik prasmīgi aprakstījis.

no Platona līdz pēdējiem Hēgeļa un Marksa sekotājiem šāda atteikšanās no priekšstata par galīgo harmoniju, kurā tiek atrisinātas visas mīklas un samierinātas visas pretrunas, ir rupja empīrisma izpaudums, kapitulācija nesaudzīgu faktu priekšā, nepieļaujams saprāta bankrots, sastopoties ar lietām, kādas tās ir, nespēja izskaidrot un pamatot, reducēt visu līdz noteiktai sistēmai, un šādu attieksmi «saprāts» ar sašutumu noraida.

Bet ja mēs neesam apbruņojušies ar apriorām garantijām, ka patiesu vērtību pilnīga harmonija kaut kur ir atrodama, – varbūt kādā ideālā jomā, kuras īpašības mēs savā ierobežotajā stāvoklī nespējam pat apjaust, – tad mums jāatgriežas pie ikdienišķajiem empīrisku novērojumu avotiem un ikdienišķajām cilvēku zināšanām. Un tie mums, nedod drošu pamatu uzskatīt (vai pat saprast šo domu), ka viss labais – vai tikpat labi viss sliktais – ir savstarpēji savienojams. Pasaule, ar kuru mēs sastopamies savā ikdienišķajā pieredzē, piedāvā mums izvēli starp vienlīdz būtiskiem galamērķiem un vienlīdz absolūtām prasībām, un īstenot dažus no tiem neizbēgami nozīmē upurēt citus. Patiesībā tieši tāpēc jau cilvēki piešķir milzīgu vērtību izvēles brīvībai: ja viņiem būtu pārliecība, ka zemes virsū ir sasniedzams tāds ideāls stāvoklis, kurā viņu izvirzītie mērķi nekad nenonāks konfliktā, izvēles nepieciešamība un mokas izzustu, un tiem līdzī izzustu arī pamatjautājums par izvēles brīvību. Tādā gadījumā jebkurš paņēmiens šī pilnības stāvokļa tuvināšanai liktos pavisam attaisnojams, lai cik daudz brīvības tiktu tam upurēts.

Es nešaubos, ka apmēram šāda dogmatiska ticība dažos visnežēlīgākajos vēsturē pazīstamos tirānos un vajātajos radījusi dziļo, nosvērto, nesatricināmo pārliecību, ka viņu rīcību pilnīgi attaisno tās mērķis. Es nebūt nesaku, ka tiekšanās pēc pilnības ideāla – vienalga, vai tas būtu indivīdu, tautu, baznīcu vai šķiru ideāls, – būtu nosodāma pati par sevi, vai ka tā valoda, kas tiek izmantota šo ideālu aizstāvēšanai, vienmēr būtu jucekliģa vai nepatiesa vārdu lietojuma vai morālu un intelektuālu noviržu rezultāts. Esmu pat mēģinājis parādīt, ka tieši brīvības jēdziens tās «pozitīvajā» izpratnē ir pamatā nacionālās vai sociālās pašpārvaldes prasībām un atdzīvina mūsdienu vispēcīgākās un morāli taisnīgākās sabiedriskās kustības, un ka to neatzīt nozīmē nepareizi izprast mūsu laikmeta pašus būtiskākos faktus un idejas. Tomēr tikpat pārliecināti man gribas teikt: ticība, ka principā ir iespējams atrast vienu noteiktu formulu, ar kuras palīdzību var harmoniski īstenot visus cilvēku atšķirīgos mērķus, ir acīmredzami nepamatota. Ja cilvēku mērķu, kā esmu pārliecināts, ir daudz un ne visi tie ir principā savienojami cits ar citu, tad sadursmes – un pat traģēdijas –

iespēju nekad nevar pilnīgi izslēgt ne no cilvēku personiskās, ne sabiedriskās dzīves. Tātad nepieciešamība izdarīt izvēli absolūtu prasību priekšā ir cilvēku stāvokļa neizbēgama daļa. Tā piešķir vērtību brīvībai, kā to izprata Aktons: tā ir galamērķis, nevis pārejoša nepieciešamība, ko rada mūsu juceklīgie priekšstati un iracionālā, nesakārtotā dzīve, sarežģītais stāvoklis, kuram kāds brīnumlīdzeklis reiz varētu pielikt punktu.

Es negribu sacīt, ka individuālā brīvība pat visliberālākajās sabiedrībās ir vienīgais vai pat dominējošais sociālās darbības kritērijs. Mēs spiežam bērņus mācīties, un mēs aizliedzam publiskus nāvessodus. Tā, protams, ir brīvības ierobežošana. Mēs to pamatojam ar atziņu, ka neizglītība, barbariska audzināšana, cietsirdīgas izklaides un nežēlības uzkurināšana mums nesīs ļaunākas sekas nekā piespiedu pasākumi to aizkavēšanai. Šis spriedums savukārt atkarīgs no tā, ko mēs uzskatām par labu un par ļaunu, proti, no mūsu morālajām, reliģiskajām, intelektuālajām, ekonomiskajām un estētiskajām vērtībām, kuras savukārt ir saistītas ar mūsu priekšstatu par cilvēku un par viņa dabas pamatprasībām. Citiem vārdiem sakot, šādu problēmu risinājums balstās uz mūsu uzskatu, kurš apzināti vai neapzināti mūs vada, – uzskatu par to, kas veido pilnvērtīgu cilvēka dzīvi pretstatā Milla «apspiestajai un nomāktajai» «mazattīstītu punduru» dabai. Protests pret likumiem, kas regulē cenzūru vai cilvēka morāli, kā pret nepieļaujamu personiskās brīvības aizskaršanu ietver ticību, ka šādu likumu aizliegtā rīcība ir cilvēku pamatvajadzība labā (un patiesībā jebkādā) sabiedrībā. Aizstāvēt šādus likumus nozīmē uzskatīt, ka šī vajadzība nav būtiska vai ka to nevar apmierināt, neupurējot citas vērtības, kuru uzdevums ir apmierināt dziļākas vajadzības un kuras ir augstākas nekā individuālā brīvība, un standarts, kurš šīs augstākās vērtības nosaka, nav tikai subjektīvs – tas pretendē uz kādu objektīvu – empīrisku vai aprioru – statusu.

Cilvēka vai tautas brīvība izvēlēties tādu dzīvi, kādu viņš vai tā vēlas dzīvot, jāsamēro ar daudzu citu vērtību prasībām, un visredzamākās no šīm vērtībām varbūt ir vienlīdzība, taisnīgums, laime, drošība vai sabiedriskā kārtība. Šī iemesla dēļ tā nevar būt neierobežota. R.H.Tonijs mums pareizi atgādina, ka stipro brīvība ir jāiegrožo, vienalga, vai tie būtu stipri fiziskā vai ekonomiskā ziņā. Šī maksima pieprasa cieņu – nevis kā sekas kādam aprioram likumam, pēc kura cieņa pret viena cilvēka brīvību loģiski saistīta ar cieņu pret citu, viņam līdzīgu, cilvēku brīvību; bet vienkārši tāpēc, ka cieņa pret taisnīguma principiem vai kauns par rupju vienlīdzības pārkāpšanu ir tāda pati cilvēku pamatiezīme kā alkas pēc brīvības. Tas, ka mēs nevaram iegūt visu, ir neizbēgama, nevis nejauša patiesība.

Gan Bērka aicinājums pēc nemitīga izlīdzinājuma, saskaņojuma, līdzsvara, gan Milla aicinājums uz jauniem «dzīves eksperimentiem» – ar pastāvīgu kļūdišanās iespēju, ar apziņu, ka ne vien praktiski, bet arī teorētiski ir neiespējami iegūt skaidras un noteiktas atbildes pat ideālā pasaulē, kurā ir tikai pilnīgi krietni un racionāli cilvēki un skaidras idejas, – var tracināt tos, kuri meklē galīgos atrisinājumus un vienotas, visaptverošas sistēmas ar mūžības garantiju. Un tomēr no šī secinājuma nespēj izvairīties neviens, kurš līdz ar Kantu apguvis patiesību: «No greizā cilvēces koka nekas taisns vēl nav pagatavots.»¹

Nav īpaši jāuzsver tas fakts, ka monisms un ticība vienīgajam kritērijam allaž ir bijis dāsns gandarījuma avots kā intelektam, tā emocijām. Vienalga, vai sprieduma standarts būtu izveidojies no kādas nākotnes pilnības vīzijas, kā tas notika astoņpadsmitā gadsimta *philosophes* un viņu tehnokrātisko mūsaiņu pēcteču prātos, vai arī sakņotos pagātnē – *la terre et les morts*, kā vācu vēsturniekiem vai franču teokrātiem, vai angļu valodas zemju konservatīvajiem pārstāvjiem, – agri vai vēlu, ja vien tas ir pietiekami nelokāms, tam būs jāstāpjas ar kādu neparedzētu un neparedzamu cilvēku dzīves parādību, kurai tas nebūs piemērojams; un tad tas tiks izmantots, lai attaisnotu aprioro Prokrusta barbarismu – reāli eksistējošu cilvēku sabiedrību vivisekciju, lai iespiestu tās gatavā modeli, kuru mums diktējusi maldīga krietni vien sadomātas pagātnes un pilnīgi sadomātas nākotnes izpratne. Savu absolūto kategoriju vai ideālu saglabāšana uz cilvēku dzīves rēķina ir vienlīdz liels apvainojums gan zinātnes, gan vēstures principiem; šī attieksme mūsu dienās vienlīdz plaši sastopama gan kreisajā, gan labējā spārnā, un tā nav saskaņojama ar principiem, kurus pieņēmuši cilvēki ar cieņu pret faktiem.

Plurālisms ar tajā ietvertu «negatīvās» brīvības daļu man šķiet patiesāks un humānāks ideāls nekā tie mērķi, kuru izvirzītāji meklē plašajās, disciplīnai un varai pakļautajās struktūrās šķiru vai tautu, vai visas cilvēces «pozitīvās» pašpārvaldes ideālu. Tas ir patiesāks, jo vismaz atzīst faktu, ka cilvēkiem ir daudz mērķu, ka tie visi nav saskaņojami un starp tiem risinās nemitīga sāncensība. Pieņemt, ka visas vērtības ir sarindojamas uz vienas skalas un tādējādi visaugstāko var noteikt vienkārša pārskata veidā, manuprāt, nozīmē maldīgi interpretēt mūsu zināšanas par to, ka cilvēki ir brīvas būtnes, attēlot morālu lēmumu kā darbību, kuru principā iespējams veikt ar logaritmisko lineālu. Sacīt, ka kādā galīgā, vissamierinošā,

¹ Loc.cit. (16.lpp.iepr., 1.piez.).

bet reāli iespējamā sintēzē pienākums *ir* intereses, vai individuālā brīvība *ir* tīra demokrātija vai autoritāra valsts, nozīmē uzklāt metafizisku segu vai nu pašapmānam, vai tīšai liekulībai. Tas ir humānāks, jo (atšķirībā no sistēmu veidotājiem) neatņem cilvēkiem kāda tāla vai neizprotama ideāla vārdā daudz ko tādu, ko viņi savā neapbrīnāmajā pārveidošanās gaitā uzlūkojuši par savas dzīves neatņemamu daļu.¹ Galu galā cilvēki izvēlas kādu no maksimālajām vērtībām; viņu izvēle ir tāda, kāda ir, tāpēc ka viņu dzīvi un domas nosaka morāles pamata kategorijas un jēdzieni, kas vismaz plašā telpā un laikā veido daļu no viņu būtības, domas un savas identitātes apziņas; daļu no tā, kas viņus dara par cilvēkiem.

Iespējams, ka ideāla brīvība izvēlēties mērķus, nepretendējot uz to mūžīgu derīgumu, un ar to saistītais vērtību plurālisms ir tikai mūsu vēlinās kapitālisma civilizācijas vēlīns auglis: ideāls, kuru tālie laikmeti un primitīvās sabiedrības nav pazinušas un kuru nākamība uzlūkos ar ziņkāri, varbūt pat simpātijām, taču bez lielas izpratnes. Tas ir iespējams, tomēr es atturēšos no skeptiskiem secinājumiem. Principi nekļūst mazāk svēti tāpēc, ka nav iespējams garantēt to ilgstošu pastāvēšanu. Jau pati vēlme pēc garantijām, ka kaut kur objektīvās debesīs mūsu vērtības ir mūžīgas un drošas, varbūt ir tikai alkas pēc bērniecības drošās noteiktības vai pēc mūsu primitīvās pagātnes absolūtajām vērtībām. «Apzināties savas pārliecības relatīvo pamatotību,» sacīja kāds apbrīnojams mūsdienu rakstnieks, «un tomēr nesatricināmi tās aizstāvēt, – iezīme, kas atšķir civilizācijas cilvēku no barbara.»² Prasīt vairāk nekā to varbūt ir dziļa un nedziedināma metafiziska vajadzība; taču ļaut tam noteikt savu praktisko dzīvi ir tikpat dziļas un bīstamākas morālās un politiskās negatīvības simptoms.

¹ Manuprāt, par to labi izteicies arī Bentems: «Individuālās intereses ir vienīgās patiesās intereses... Vai gan iespējams saprast, ka daži cilvēki var būt tik apmāti... ka spēj dot priekšroku cilvēkam, kura nav, nevis cilvēkam, kurš ir; mocīt dzīvos, izliekoties gādājam laimi vēl nedzimušajiem, kuri var nekad nepiedzimt?» op.cit. (219.lpp.1.epr., 3.piez.), 321.lpp. Šis ir viens no retajiem gadījumiem, kad Bērks ir vienisprātis ar Bentemu, jo šis rindas ir politikas empīriskās nostādnes pamats pretstatā metafiziskajai nostādnei.

² J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London, 1943), 243. lpp.

DŽONS STJUARTS MILLS UN DZĪVES MĒRĶI¹

*«...cilvēkam un sabiedrībai ir ļoti svarīgi
...lai cilvēka dabai tiktu dota pilnīga brīvība
attīstīties neskaitāmos un pretrunīgos virzienos.»*

Dž.S. Mills, «Autobiogrāfija»

Vispirms es gribu pateikties par godu, ko esat man parādījuši, uzaicinādami mani runāt ar jums par tematu, kuram veltītas Roberta Velija Kouena piemiņas lekcijas, – par iecietību. Pasaulē, kurā cilvēku tiesības nekad nav mīdītas kājām un cilvēki nevajā cits citu par to, kam viņi tic un kas viņi ir, šīs Padomes pastāvēšanai nebūtu nekāda iemesla. Taču mūsu pasaule tāda nav. Mēs atrodamies krietni tālāk no šī vēlamā stāvokļa nekā daži mūsu civilizētākie senči un šajā ziņā diemžēl ļoti labi iederamies cilvēku pieredzes vispazīstamākajā modelī. Tādu periodu un sabiedrību, kas respektē pilsoniskās brīvības un iecietīgi izturas pret uzskatu un ticību dažādību, ir bijis ļoti maz un tie bijuši tālu cits no cita – kā oāzes cilvēku vienveida domāšanas, neiecietības un pakļaušanas tuksnesī. Lielo Viktorijas laikmeta sludinātāju vidū Kārlails un Markss ir bijuši labāki pareģi nekā Makolijs un vigi, taču diezin vai labāki cilvēces draugi, un viņiem bijusi, maigi izsakoties, skeptiska attieksme pret principiem, kuru veicināšana ir šīs Padomes galvenais mērķis. Tās izcilākais pārstāvis, kurš visskaidrāk formulēja šos principus un tādejādi kļuva par mūsdienu liberālisma dibinātāju, bija – kā visiem zināms – Džons Stjuarts Mills, grāmatas «Eseja par brīvību» autors. Šī grāmata – šī izcilā īsā grāmata, kā to savās šī paša cikla lekcijās pamatoti nosauca sers Ričards Livingstons, – tika publicēta pirms simt gadiem. Tolaik šis temats bija diskusiju uzmanības centrā. 1859.gads

¹ Šo Roberta Velija Kouena (*Robert Waley Cohen*) piemiņas lekciju, kura tika norisināta Londonas grāfistes Padomes nama konferenču zālē 1959. gada 2. decembrī, pirmoreiz publicēja Kristiešu un ebreju padome (*The Council of Christians and Jews, Kingsway Chambers, 162 a Strand, London, W.C.2*) tajā pašā gadā.

nozīmēja atvadīšanos no diviem vislabāk pazīstamajiem individuālās brīvības aizstāvjiem Eiropā – no Makolija un Tokvila. Tas bija arī Frīdriha Šillera simtās dzimšanas dienas gads, un šis dzejnieks pazīstams kā brīva un radoša personība, kas cīnījās pret lielu pārspēku. Tai laikā daži indivīdu uzlūkoja par upuri, citi – par uzvarošu augšupkāpēju jauno un triumfējošo nacionālisma un industrializācijas spēku apstākļos, kad tika apdziedātas lielās disciplinētās cilvēku masas, kuras pārvērta pasauli fabrikās, kaujaslaukos vai politiskās apvienībās. Indivīda sarežģītais stāvoklis pretstatījumā valstij, tautai, rūpnieciskajai organizācijai, sociālai vai politiskai grupai arvien jūtāmāk kļuva par skaudru personisku un sabiedrisku problēmu. Tajā pašā gadā iznāca Darvina grāmata «Sugu izcelšanās» – iespējams, pats ietekmīgākais šī gadsimta zinātniskais darbs, kurš tūlīt jūtami satricināja senuzkrātos dogmu un aizspriedumu kalnus un, neatbilstoši lietots psiholoģijā, ētikā un politikā, tika izmantots, lai attaisnotu mežonīgu imperiālismu un kailu konkurenci. Gandrīz vienlaikus ar to parādījās kāda eseja, ko bija uzrakstījis mazpazīstams ekonomists, izklāstīdams doktrīnu, kurai bijusi izšķiroša ietekme uz cilvēci. Autors bija Kārlis Markss, grāmatu sauca «Par politiskās ekonomijas kritiku», un tās priekšvārds ietvēra ļoti skaidru vēstures materiālistiskās interpretācijas izklāstu – kodolu visam tam, kas šodien tiek apzīmēts ar vārdu «marksisms». Taču iespaids, kādu Milla traktāts atstāja uz politisko domu, bija vēl tiešaks un, šķiet, ne mazāk noturīgs. Tas pārspēja agrākos individuālisma un iecietības pozīcijas formulējumus no Miltona un Loka līdz Monteskjē un Voltēram un, par spīti tā novecojušajai psiholoģijai un nespējai loģiski pārliecināt, tas joprojām ir individuālās brīvības pozīcijas klasisks izklāsts. Mums dažreiz saka: cilvēka uzvedība ir viņa pārliecības patiesāka izpausme nekā vārdi. Milla gadījumā konflikta nav. Viņa dzīve bija viņa pārliecības iemiesojums. Viņš pilnībā atdeva sevi iecietības un saprāta idejai, un tā bija unikāla parādība pat deviņpadsmitā gadsimtā, kad daudzi ziedoja savu dzīvi idejai. Tāpēc viņa ticības apliecinājuma simtā gadskārta šīs Padomes priekšā nedrīkst palikt nepieminēta.

I

Ikvienam ir zināms stāsts par Džona Stjuarta Milla neparasto izglītību. Viņa tēvs Džeimss Mills bija pēdējais no astoņpadsmitā gadsimta lielajiem *raisonneurs*, un jaunās romantiskās strāvas, kas parādījās viņa dzīves laikā,

neatstāja uz viņu nekādu iespaidu. Tāpat kā viņa skolotājs Bentems un franču filozofiskie materiālisti, viņš uzlūkoja cilvēku par dabas objektu un uzskatīja, ka sistemātisku cilvēka sugas izpēti – kura notiktu atbilstoši zooloģijas, botānikas vai fizikas pētījumu principiem, – ir iespējams veikt un tā jāveic uz stingri empīriskiem pamatiem. Viņš ticēja, ka pats ir izpratis jaunās cilvēkzinātnes principus, un bija cieši pārliecināts, ka ikviens pēc šādiem principiem audzināts cilvēks, kuru racionālas būtnes veidojušas par racionālu cilvēku, tiks tādējādi pasargāts no nezināšanas un vājuma – diviem galvenajiem nesaprātības avotiem domāšanā un rīcībā, un šī nesaprātība savukārt vienīgā ir vainojama visas cilvēces postā un ļaunumā. Savu dēlu Džonu Stjuartu viņš audzināja šķirti no citiem, mazāk racionāli audzinātiem bērniem, un zēna vienīgie līdzbiedri bija viņa paša brāļi un māsa. Jau piecu gadu vecumā zēns prata grieķu valodu un līdz deviņu gadu vecumam bija apguvis algebru un latīņu valodu. Viņš saņēma rūpīgi izvēlētu intelektuālo izglītību, kuru organizēja viņa tēvs, un tās galvenās daļas bija dabaszinātnes un klasiskā literatūra. Tajā nebija reliģijas, nebija metafizikas, dzeja tika pieļauta tikai niecīgās devās; tur nebija vietas nekam tādām, ko Bentems bija apzīmojis ar kauna zīmi kā cilvēku muļķības un kļūdu veicinātāju. Mūzika bija vienīgā māksla, kurai Džons Stjuarts varēja nodoties netraucēti: varbūt tika uzskatīts, ka tā nevar tik vienkārši izkropļot reālo pasauli. Savā ziņā šis eksperiments bija ārkārtīgi veiksmīgs. Divpadsmit gadu vecumā Džona Milla izglītība bija tāda kā izcili eruditam trīsdesmit gadus vecam cilvēkam. Sev raksturīgajā rāmajā, skaidrajā, skaudrī godīgajā veidā stāstīdams par sevi, Mills atzīst, ka viņa emocijas cietušas badu, kamēr prāts bijis pārāgri un pārmērīgi attīstīts. Viņa tēvs par šī eksperimenta vērtību nešaubījās. Viņš bija veiksmīgi izveidojis teicami informētu un nevainojami racionālu būtni. Bentema uzskati izglītības jautājumos bija pilnībā istenojušies.

Mūsu psiholoģiski mazāk naivajā laikmetā šādas audzināšanas rezultāti nevienu nepārsteigs. Brieduma gadu pirmajā jomā Džons Mills piedzīvoja savu pirmo skaudro krīzi. Viņš izjuta mērķa trūkumu, gribas paralīzi un mokošu izmisumu. Savā labi ievingrinātajā un pat neizdzēšamajā ieradumā reducēt emocionālu neapmierinātību uz skaidri formulētu problēmu viņš sev uzdeva vienkāršu jautājumu: ja Bentema cildenais visaptverošas laimes ideāls, kuram viņš tika mācīts ticēt un kuram patiešām centās pēc iespējas ticēt, tiktu sasniegts, vai tas patiešām piepildītu visas viņa vēlmes? Sev par šausmām viņš atzina, ka ne. Kāds tādā gadījumā ir dzīves patiesais mērķis? Viņš neredzēja jēgu vienkāršā eksistencē: viss viņa pasaulē šobrīd šķita

tukšs un drūms. Viņš mēģināja analizēt savu stāvokli. Varbūt viņam pilnīgi trūkst jebkādu jūtu – varbūt viņš ir briesmonis, kuram atrofējusies liela daļa normāla cilvēka dabas? Viņš juta, ka nav vairs motīva dzīvot, un vēlējās mirt. Reiz, lasīdams par kādu notikumu tagad jau gandrīz aizmirstā franču rakstnieka Marmontela memuāros, viņš piepeši jutās aizkustināts līdz asarām. Tas pārliccināja, ka viņš spēj izjust emocijas, un sākās atveseļošanās. Tā izpaudās kā dumpis – lēns, slēpts, negribīgs, tomēr pamatīgs un neatvairāms dumpis – pret to dzīves pozīciju, ko viņam bija ieaudzinājis tēvs un Bentema piekritēji. Viņš lasīja Vērdsverta dzeju, lasīja Kolridžu un iepazinās ar to; pārveidojās viņa uzskati par cilvēka dabu, cilvēka vēsturi un viņa aicinājumu. Džons Mills pēc dabas nebija dumpinieks. Viņš mīlēja un apbrīnoja savu tēvu, un bija pārliecināts par viņa galveno filozofijas principu pamatotību. Kopā ar Bentemu viņš nostājās pret dogmatismu, transcendentālismu, obskurantismu, pret visu, kas stājās ceļā saprāta, analīzes un empīriskās zinātnes uzvaras gājienam. Šos uzskatus viņš nešaubīgi saglabāja visu mūžu. Tomēr viņa priekšstats par cilvēku un tādējādi arī par daudz ko citu ievērojami mainījās. Viņš kļuva nevis par sākotnējās utilitāristu kustības atklātu pretinieku, bet drīzāk par mācekli, kurš klusi atstāj savu pulku, paņemdams līdzi to, ko uzskata par patiesu vai vērtīgu, taču nejuzdamiens vairs saistīts ar jebkādiem šīs kustības likumiem vai principiem. Viņš turpināja apgalvot, ka laime ir cilvēku eksistences vienīgais mērķis, taču viņa priekšstats par to, kas veido šo laimi, kļuva visai atšķirīgs no tā priekšstata, kāds bija viņa audzinātājiem, jo tas, ko viņš sāka vērtēt visaugstāk, nebija nedz racionalitāte, nedz pieticība, bet dzīves dažādība, daudzveidība, pilnasinība – ģēnija neapreķināmais lēciens, cilvēka, grupas vai civilizācijas spontanitāte un neatkārtojamība. Tas, ko viņš ienīda un no kā baidījās, bija šaurība, vienveidība, vajāšanas postošās sekas, indivīda sadragāšana zem varas, paražu vai sabiedriskās domas smaguma; viņš nostājās pret kārtības, kārtīguma un pat miera pielūgsmi, ja tie iegūstami, iznīcinot daudzveidību un krāsainību, kas raksturīga nepakļautiem cilvēkiem ar neapdzēstām kaislībām un neiegrožotu iztēli. Varbūt tā bija dabiska kompensācija par viņa paša monotono, emocionāli aplaupīto un izkropļoto bērnību un jaunību.

Septiņpadsmit gadu vecumā Džons Mills bija sasniedzis pilnīgu garīgo briedumu. Viņa intelektuālā bagātība, šķiet, bija unikāla gan tajā, gan jebkurā citā laikmetā. Viņam piemita skaidra domāšana, atklātība, nevainojama izteikšanās prasme, kaismīga nopietnība un nebija nekādu baiļu, iedomības vai humora izjūtas. Nākamo desmit gadu gaitā viņš rakstīja rakstus un

recenzijas ar smagās atbildības apziņu, ka tiek uzlūkots par visas utilitāristu kustības oficiālo mantinieku, un, kaut gan šie raksti darīja viņa vārdu visai slavenu un viņš kļuva par izcilu publicistu, par savu padomdevēju un sabiedroto lepnumu, tomēr viņa sacerējumiem bija citāds tonis. Viņš slavēja to, ko bija slavējis viņa tēvs, – racionalitāti, empīrisko metodi, demokrātiju, vienlīdzību, un viņš uzbruka tam, kam bija uzbrukuši utilitāristi, – reliģijai, ticībai intuitīvām un nepierādāmām patiesībām un to dogmatiskajām sekām, kuras, gan pēc viņa, gan pēc viņa audzinātāju domām, veicina saprāta noliegumu, hierarhisku sabiedrību veidošanos, šauru grupu intereses, neiecietību pret brīvu kritiku, aizspriedumus, reakciju, netaisnību, despotismu, postu. Tomēr akcents bija mainījies. Džeimss Mills un Bentems nebija gribējuši neko citu kā vienīgi prieku, kas iegūstams ar visiedarbīgākajiem līdzekļiem. Ja viņiem piedāvātu zāles, par kurām ir zinātniski pierādīts, ka tās izraisa lietotājos neemitīgas apmierinātības stāvokli, viņu pārlicība būtu likusi tās pieņemt kā brīnumlīdzekli pret visu, ko viņi uzskatīja par ļaunumu. Ja vien vislielākais iespējamais cilvēku skaits iegūtu ilgstošu laimi vai vismaz atbrīvošanos no mokām, nebūtu svarīgi, kā tas tiek sasniegts. Bentems un Mills ticēja izglītībai un likumdošanai, uzlūkodami tās par ceļu uz laimi. Bet, ja tiku atklāts īsāks ceļš, teiksim, tabletes, kuras tikai jānorij, vai zemapziņas pakļaušanas paņēmieni, vai kādi citi līdzekļi, ar kuriem iespējams iedarboties uz cilvēku un kuri ir guvuši lielus panākumus mūsu gadsimtā, tad, būdami līdz fanātismam konsekventi cilvēki, viņi varbūt tos būtu pieņēmuši kā labākas – jo tās būtu iedarbīgākas un, iespējams, lētākas – alternatīvas par tām, ko tika sludinājuši Džonam Stjuartam Millam; savukārt viņš ar savu dzīvi un darbiem nepārprotami apliecināja, ka neparko tādas nebūtu pieņēmis. Viņš tās būtu nosodījis kā līdzekļus, kas degradē cilvēka dabu. Viņa izpratnē cilvēks no dzīvnieka atšķiras pirmām kārtām nevis ar to, ka tam piemīt saprāts, vai ar to, ka tas izgudrojis darbarīkus un tehnoloģijas, bet ar to, ka tam piemīt spēja izvēlēties, ka tas vislabāk apliecina sevi, izvēlēdamies pats, nevis atstādams izvēli citu ziņā; tas ir jātnieks, nevis zirgs, mērķu – nevis tikai līdzekļu – meklētājs, kurš tiecas sasniegt šos mērķus tikai sev raksturīgā veidā, un, jo dažādāki šie veidi, jo bagātākas cilvēku dzīves, jo plašāka mijiedarbības joma cilvēku attiecībās, jo lielākas izredzes jaunajam un negaidītajam, jo vairāk iespēju mainīt savu raksturu kādā jaunā un neizpētītā virzienā, jo vairāk pavērtu taku ikvienam indivīdam, un jo plašāka viņa darbības un domas brīvība.

Gala vērtējumā šķiet – kaut arī ārējās izpausmes liecina par pretējo – ka tieši tas Millam rūpējās visvairāk. Citu acīs viņš ir nodevis tikai un

vienīgi laimes meklējumiem. Viņā ir liela ticība taisnīgumam, tomēr individuālās brīvības jaukumus viņš apraksta tikai sev raksturīgā veidā un tāpat nosoda visu, kas tiecas to iznīcināt vai iegrožot. Arī Bentems atšķirībā no saviem franču priekšgājējiem, kuri ticēja speciālistiem morāles un zinātnes jomā, paziņoja, ka vislabāk par savu laimi var spriest katrs pats. Šis princips Bentemam būtu palicis spēkā arī tad, kad visi cilvēki uz zemes būtu iedzēruši laimes apziņu izraisošu tableti un sabiedrība tādējādi tiktu pacelta vai pazemināta līdz nepārtrauktas un vienveidīgas svētlaimes stāvoklim. Jo Bentemam individuālisms ir psiholoģisks fakts; Millam tas ir ideāls. Millam patīk nevienprātība, neatkarība, vientuļi domātāji, kuri izaicina valdošo kārtību. Kādā rakstā, kuru viņš uzrakstījis septiņpadsmit gadu vecumā (prasīdams iecietību pret tagad jau gandrīz aizmirsto ateistu, vārdā Kārlailu), izskan doma, kura atbalsojas viņa turpmākajos sacerējumos visa mūža laikā: «Tas, ka kristieši, kuru reformatori mira moku pagrabos un uz sārtiem kā ķeceru, atkritēji un zaimotāji, – kristieši, kuru reliģijas ikvienā rindā jaušama labdarība, brīvība un žēlsirdība [...], ka viņi, ieguvuši varu, kuras upuri agrāk bija paši, tagad šo varu izmanto tādā pašā veidā [...] atriebīgās vajāšanās [...], ir neiedomājams kauns.»¹ Līdz mūža beigām viņš palika ķeceru, atkritēju un zaimotāju, kā arī brīvības un žēlsirdības aizstāvis.

Milla rīcība allaž saskanēja ar viņa pārliecību. Tās sabiedriski politiskās jomas, ar kurām tika saistīts Milla kā žurnālista, reformatora un politiķa vārds, reti nodarbojās ar tipiski utilitārajiem projektiem, kurus sludināja Bentems un sekmīgi īstenoja daudzi viņa mācekļi: ar lielajiem rūpnieciskajiem, finansiālajiem un izglītības plāniem, sabiedrības veselības reformām vai darba un brīvā laika organizāciju. Jautājumi, kuri Millam patiesi rūpēja un kurus viņš puda gan savos publiski izteiktajos uzskatos, gan darbos, bija saistīti ar kaut ko itin atšķirīgu: ar individuālās brīvības, it īpaši ar runas brīvības paplašināšanu, un reti ar kaut ko citu. Kad Mills paziņoja, ka karš esot labāks nekā apspiestība vai ka revolūcija, kurā tiktu likvidēti visi ar augstākiem ienākumiem par 500 marciņām gadā, varētu ievērojami uzlabot stāvokli, vai ka Francijas imperators Napoleons III bijis visjaunākais cilvēks zemes virsū; kad viņš puda sajūsmu par Pālmertona neveiksmi sakarā ar likumprojektu, pēc kura sazvērētība pret ārzemju despotiem Anglijā tiktu uzskatīta par kriminālpārkāpumu; kad

¹ No Džeimsa Beina (*James Bain*) atzinības vārdiem Džonam Stjuartam Millam, kuri citēti Maikla Sentdžona Paka (*Michael St. John Packe*) interesantajā darbā *Life of John Stuart Mill*, 54.lpp.

viņš nosodīja Dienvidu štatus Amerikas pilsoņu karā vai arī izpelnījās pēkšņu nelabvēlību, Apakšnama palātā aizstāvēdams feniju sazvērniekus (un laikam ar to glābdams viņu dzīvību) vai sieviešu, strādnieku vai koloniālo valstu iedzīvotāju tiesības, un tādējādi kļuva par viskaismīgāko un vispazīstamāko apvainoto un apspiesto ļaužu aizstāvi Anglijā, ir grūti pieļaut, ka viņš vispirms būtu domājis nevis par brīvību un taisnīgumu (vienalga, par kādu cenu), bet par lietderību (kura rēķinās ar cenu). Viņa raksti un politiskais atbalsts izglāba Daremu (*Durham*) un viņa ziņojumu, kad tos abus draudēja sakaut apvienojušies pretinieki no labā un kreisā spārna, un tādējādi daudz izdarīja, lai Britu sadraudzības zemēs nodrošinātu pašpārvaldi. Viņš palīdzēja graut gubernatora Eira (*Eyre*) reputāciju: šis cilvēks bija pastrādājis brutālus noziegumus Jamaikā. Viņš izglāba publisku mītiņu un brīvu runu tiesības Haidparkā, stādamies pretī valdībai, kura gribēja tās likvidēt. Viņš rakstīja un runāja, iestādamies par proporcionālu pārstāvniecību, jo, pēc viņa domām, tikai tas ļautu minoritātēm (ne vienmēr augsti morālām un racionālām) darīt savu balsi dzirdamu citiem. Kad viņš, par pārsteigumu radikāļiem, protestēja pret Austrumindijas kompānijas izīršanu, – šai firmai viņš bija uzticami kalpojis tāpat kā iepriekš viņa tēvs, – viņš to darīja tāpēc, ka no valdības monopolīpašuma baidījās vairāk nekā no šīs kompānijas ierēdņu paternālistiskās pārvaldes, kuru nevarēja saukt par nehumānu. No otras puses, Mills neprotestēja pret valsts iejaukšanos vispār; izglītības vai darba likumdošanā viņš to uzskatīja par ļoti vēlamu, jo domāja, ka bez tās vājākie tiks paverdzināti un iznīcināti un ka tā paplašinātu izvēles robežas lielākajai cilvēku daļai, kaut arī nelielu daļu varbūt ierobežotu. Kopīgs visām šīm iniciatīvām ir nevis tas, ka tās būtu tieši saistītas ar «augstākās laimes» principu, bet gan tas, ka to uzmanības centrā ir jautājums, kas attiecināms uz cilvēka tiesībām, – proti, jautājums par brīvību un iecietību.

Es, protams, negribu sacīt, ka pats Mills par šādu saistību nemaz nedomāja. Viņš nereti ir aizstāvējis brīvību ar pamatojumu, ka bez tās nevar atklāt patiesību, – mēs nevaram ne domās, ne «dzīvē» izdarīt tos mēģinājumus, kuri vienīgie atklāj mums jaunus, iepriekš nezināmus veidus, kā maksimāli vairot prieku un līdz minimumam mazināt ciešanas, un tieši tas ir vienīgais augstāko vērtību avots. Brīvība tātad ir vērtīga kā līdzeklis, nevis kā mērķis. Bet, kad jautājam, ko Mills domājis ar prieku vai ar laimi, atbilde nebūt nav skaidra. Lai kas būtu laime Milla izpratnē, tā nav laime Bentema izpratnē, jo Bentema priekšstats par cilvēka dabu tiek uzskatīts par visai šauru un kopumā neadekvātu: viņam trūkst vēstures,

sabiedrības un indivīda psiholoģijas tēlainas uztveres; viņš neizprot, kas satur vai kam vajadzētu saturēt sabiedrību kopā – vienoti ideāli, lojalitāte, nacionālais raksturs; viņš nezina, kas ir gods, pašcieņa, iekšēja kultūra jeb skaistuma mīlestība, kārtība, vara, rīcība; viņš izprot tikai dzīves «darījumu» aspektus. Vai šie mērķi, kurus Mills pamatoti uzskata par galvenajiem, ir daudzi līdzekļi ceļā uz vienu kopīgo mērķi – laimi? Vai varbūt tie ir laimes paveidi? Mills nekad to skaidri nepasaka. Viņš saka: laime – vai lietderīgums – nav izmantojams par uzvedības kritēriju, un tādējādi ar vienu sitienu iznīcina Bentema sistēmas pašu dzižāko saukli un būtībā pašu galveno doktrīnu. «Mēs domājam,» viņš saka savā esejā par Bentemu (kura publicēta tikai pēc viņa tēva nāves), «ka lietderīgums vai laime ir pārlietu komplikēts vai nenoteikts mērķis, lai uz to tiektos citādi kā vien ar dažādu blakusmērķu starpniecību: attiecībā uz šiem blakusmērķiem var pastāvēt un bieži vien pastāv vienprātība starp cilvēkiem, kuriem attiecībā uz galamērķi ir atšķirīgi kritēriji.» Bentemam šis mērķis ir pietiekami vienkāršs un noteikts, taču Mills noraida viņa formulu, jo tā balstās uz nepareizu priekšstatu par cilvēka dabu. Millam mērķis ir «komplicēts un nenoteikts», jo viņš tajā iekļauj daudzos un dažādos (un varbūt ne vienmēr saderīgos) mērķus, pēc kuriem cilvēki īstenībā tiecas paši sevis labad un kurus Bentems vai nu ignorēja, vai arī maldīgi ierindoja priekša kategorijā: mīlestību, naidu, alkas pēc taisnīguma, pēc darbošanās, pēc brīvības, pēc varas, pēc skaistuma, pēc zināšanām, pēc pašuzpurēšanās. Dž.S.Milla sacerējumos laimes izpratne ir ļoti tuva «savu vēlmju īstenošanai», lai kādas tās būtu. Tādējādi šī nozīme kļūst gandrīz nedefinējama. Vārds paliek, taču gars – vecais, sīkstais bentemiešu uzskats, pēc kura laime, ja tā nav skaidrs un konkrēts rīcības kritērijs, nav vispār nekas un kļūst tikpat nevērtīga kā «transcendentālo» intuitīvistu niekošanās, ko tai bija paredzēts aizstāt; īsteni utilitārais gars – ir pagaisis. Tiesa, Mills piebilst, ka, «saduroties diviem vai vairāk blakus principiem, kļūst nepieciešams tverties pie kāda galvenā principa»; šis princips ir lietderīgums; tomēr viņš nedod nekādus norādījumus, kā šis jēdziens, kuram atņemts vecais, materiālistiskais, bet saprotamais saturs, ir izmantojams. Tieši šī Milla tendence aizbēgt, Bentema vārdiem runājot, «neskaidrā vispārīnājumā» liek jautāt, kāda tad patiesībā bija Milla istā vērtību skala, kas izpaudusies viņa sacerējumos un rīcībā. Ja par liecībām var uzskatīt viņa dzīvi un ideālus, kurus viņš aizstāvēja, tad šķiet skaidrs, ka sabiedriskajā dzīvē viņam augstākās vērtības – vai viņš tās sauktu par blakusmērķiem vai citādi – bija individuālā brīvība, daudzveidība un taisnīgums. Ja tiktu

apstrīdēta daudzveidība, Mills to būtu aizstāvējis uz šāda pamata: nepastāvot pietiekamai daudzveidībai, daudzi pašlaik pilnīgi neapjausti cilvēku laimes veidi (vai arī apmierinājuma, vai piepildījuma, vai augstāko dzīves līmeņu veidi, vienalga, kā tiktu definētas un salīdzinātas to pakāpes) paliktu nezināmi, neizmēģināti, neīstenoti, un to vidū būtu laimīgākas dzīves iespējas, nekā pieredzēts līdz šim. Tāda ir viņa tēze, un viņš to sauc par utilitārismu.

Bet, ja kāds iebilstu, ka konkrēts faktiskais vai sasniedzams sociāls iekārtojums dod pietiekami daudz laimes, – ka, ievērojot cilvēka dabas un viņa vides reāli nepārkāpjamās robežas (piemēram, gandrīz drošā neiespējamība, ka cilvēks varētu kļūt nemirstīgs vai izaugt tik liels kā Everests), prātīgāk būtu koncentrēties uz labāko, kas mums ir, jo pārmaiņa, atbilstoši empīriskai ticamībai, izraisītu vispārējā laimes līmeņa pazemināšanos, un tāpēc no šādām pārmaiņām vajadzētu vairīties, – mēs varam būt droši, ka Mills šādu iebildi tūdaļ noraidītu. Viņš bija pārliecināts, ka mēs nekad nevaram pateikt (iekams neesam izmēģinājuši), kur slēpjas lielāka laime vai patiesība. Pabeigtība tāpēc ir principā neiespējama: visiem risinājumiem jābūt eksperimentāliem un provizoriskiem. Tā ir gan Sensimona, gan Konstāna, gan Humbolta sekotāju bals. Tā skan tieši pretēji tradicionālajam, tas ir, astoņpadsmitā gadsimta utilitārismam, kura pamatā bija uzskats: pastāv nemainīga lietu daba, un atbildes gan uz sociālām, gan uz citām problēmām ir vismaz principā zinātniski atklājamas vienreiz un uz visiem laikiem. Varbūt tieši tas, par spīti Milla bailēm no tumsonīgas un iracionālas demokrātijas un tādēļ arī alkām pēc izglītotas un lietpratīgas pārvaldes (un gan agrīnā, gan vēlākā dzīves posmā paustā pārliecība par kopīgas, pat nekritiskas, objektu pielūgsmes svarīgumu), iegrožoja viņa sensimonismu, pavērsa viņu pret Kontu un pasargāja no fabiānisma mācekļu elitārajām tendencēm.

Milla prātam un rīcībai bija raksturīgs spontāns bezapreķina ideālisms, kas pilnīgi svešs Bentema bezkaislīgajai un dzēlīgajai ironijai vai Džeimsa Milla augstprātīgajam un stūrgalvīgajam racionālismam. Mills mums stāsta, ka tēva mācību metodes padarījušas viņu par sausu skaitļojamo mašīnu, kas daudz neatšķiras no populārā, cilvēka vaibstus zaudējušā utilitāristu filozofa tēla; fakts, ka Mills to apzinājās, pats par sevi liek šaubīties, vai tas jebkad bijis gluži tiesa. Par spīti cienīgi kailajam pakausim, melnajām drēbēm, bargajai sejas izteiksmei, nosvērtajām frāzēm, pilnīgajam humora trūcumam, Milla dzīve bijusi nerimtīga cīņa pret sava tēva uzskatiem un ideāliem – vēl jo sīvāka tāpēc, ka bijusi apslēpta un atklāti neatzīta.

Millam gandrīz nebija pareģotāja dotību. Atšķirībā no saviem laika biedriem Marksa, Burkharta, Tokvila, viņš nespēja iztēloties, ko nesīs divdesmitais gadsimts, – nedz industrializācijas politiskās un sociālās sekas, nedz atklājumus par cilvēka uzvedības iracionālo un neapzināto faktoru spēku, nedz biedinošās metodes, ko radījušas un joprojām rada šīs zināšanas. Šo norišu izraisītā sabiedrības pārveidošanās – valdošo laicīgo ideoloģiju attīstība un kari to starpā, Āfrikas un Āzijas atmoda, dīvainais nacionālisma un sociālisma apvienojums mūsu dienās – tas viss bija ārpus Milla redzesloka. Bet, kaut gan viņš nebija asredzīgs attiecībā uz nākotnes aprisēm, viņš ļoti asi un skaidri apzinājās postošo faktoru spēku pats savā pasaulē. Viņš baidījās no standartizācijas un neieredzēja to. Viņš saprata, ka filantropijas, demokrātijas un vienlīdzības vārdā tiek radīta sabiedrība, kurā cilvēka mērķi tiek sašaurināti un samazināti, un vairums cilvēku tiek pārvērsti, lietojot viņa apjūsmotā drauga Tokvila frāzi, «uztcītīgas aitās», kam, runājot viņa paša vārdiem, «kolektīvā viduvējība» pakāpeniski nožņaudz oriģinalitāti un individuālās dotības. Mills bija pret to, ko mēdz dēvēt par «organizācijas cilvēkiem»: cilvēku kategoriju, pret kuru Bentemam principā nevarēja būt racionālu iebildumu. Mills pazina biklumu, gribas vājumu, dabisku tieksmi pakļauties, intereses trūkumu par jautājumiem, kuri skar cilvēku dzīvi, – pazina to, baidījās no tā un neieredzēja to. Tas bija kopīgs viņam un viņa draugam – aizdomu pilnajam un neuzticamajam draugam Tomasam Kārlailam. Vairāk par visu Mills sargājās no tiem, kuri, vēlēdamies, lai tos liek mierā un ļauj tiem darboties savā dārziņā, ir gatavi pārdot pašpārvaldei savas cilvēku pamattiesības dzīves sabiedriskajā jomā; viņš ar šausmām būtu uzlūkojis šīs iezīmes, kas tik raksturīgas mūsu šodienas dzīvei. Cilvēku solidaritāti viņš uzlūkoja par pašsaprotamu – varbūt par pārāk pašsaprotamu. Viņš nebaidījās no indivīdu vai grupu izolācijas, no faktoriem, kas veicina indivīdu un sabiedrību atsvešināšanos un nošķirtību. Viņam vairāk rūpēja pretējais ļaunums – socializācija un vienveidība.¹ Viņš ilgojās pēc cilvēku dzīves un raksturu

¹ Sociālisms, kuru viņš misis Teilores ietekmē sludināja savā darbā *Political Economy* un arī vēlāk, pēc viņa domām, šķiet, nebija tik liels drauds individuālajai brīvībai tādā nozīmē, kādā to varētu apdraudēt, piemēram, demokrātija. Šī nav piemērota reize, lai apskatītu Milla sociālistisko un individuālistisko uzskatu ļoti īpatnējo saistību. Par spīti Milla sociālistiskajām deklarācijām, neviens no viņa laika sociālistu vadoņiem – nedz Luijs Blāns, nedz Prudons, nedz Lasals, nedz Hercens, nemaz nerunājot par Marksu, – šķiet, nav uzskatījis viņu pat par savu līdzgaitnieku. Mills viņiem bija visīstākais maigo reformistu liberāļa vai *bourgeois* radikāļa iemiesojums. Vienīgi fabiāni dēvēja viņu par savu priekšgājēju.

visplašākās daudzveidības. Viņš uzskatīja, ka šis mērķis nav sasniedzams, ja indivīdi netiek aizsargāti cits no cita un, pats galvenais, no sociālā spiediena baisā smaguma; šie uzskati bija pamatā viņa neatlaidīgajām un uzstājīgajām prasībām pēc iecietības.

Iecietība, kā savā šī paša cikla lekcijā mums teicis profesors Baterfilds, slēpj sevī zināmu necieņu. Es esmu iecietīgs pret taviem bezjēdzīgajiem uzskatiem un rīcību, kaut arī zinu, ka tie ir bezjēdzīgi un muļķīgi. Domāju, ka Mills būtu tam piekritis. Viņš uzskatīja, ka cieši ticēt kādam uzskatam nozīmē ielikt tajā savas jūtas. Reiz viņš paziņoja¹, ka cilvēkam ar dziļu pārliecību jājūt nepatika pret tiem, kam ir pretēji uzskati. To viņš vērtēja augstāk nekā vēsu temperamentu un nostāju. Viņš nepavisam neaicināja mūs katrā ziņā cienīt citu uzskatus – tikai censties tos saprast un pieciest; tikai pieciest; pret tiem var just nepatiku, neatzinību, ja vajadzīgs, tos var izsmiet un nicināt, taču tos vajag pieciest; jo bez nosodījuma un zināmas nepatikas, pēc viņa domām, nav iespējama dziļa pārliecība, un bez dziļas pārliecības nav dzīves mērķu, un tad mūsu priekšā pavērtos baisais bezdibenis, kura malā viņš nesen bija atpazinis pats. Taču bez iecietības tiek iznīcināti racionālas kritikas, racionāla nosodījuma apstākļi. Tāpēc Mills aicināja par katru cenu saglabāt saprātīgu pieeju un iecietību. Saprast nenozīmē katrā ziņā piedot. Mēs varam strīdēties, uzbrukt, noraidīt, turklāt nosodīt ar degsmi un naidu. Taču mēs nedrīkstam apspiest vai noslāpēt, jo tas nozīmē iznīcināt gan ļauno, gan labo, un līdzinās kolektīvai morālai un intelektuālai pašnāvībai. Skeptisks respekts pret oponentu uzskatiem Millam šķiet labāks nekā vienaldzība vai cinisms. Tomēr pat šāda attieksme ir labāka nekā neiecietība vai uzspiesta ortodoksija, kas iznīcina racionālu diskusiju. Tāda ir Milla pārliecība. Klasisko formulējumu tā ieguva traktātā par brīvību, kuru viņš sāka rakstīt 1855.gadā sadarbībā ar savu sievu, kura pēc tēva bija galvenā persona viņa dzīvē. Līdz savai nāves stundai Mills uzskatīja, ka viņa ir apveltīta ar izcilām dotībām, kuras krietni pārsniedz viņa paša spējas. Šo eseju viņš publicēja pēc sievas nāves 1859.gadā, neizdarot uzlabojumus, kuri, pēc viņa domām, noteikti būtu radušies ar viņas unikālā talanta līdzdalību. Tas bija notikums, kuru es šodien aicinu jūs atzīmēt.

¹ *Autobiography*, 42.–43.lpp. (*World's Classics* izdevums).

II

Es nemēģināšu pārbaudīt jūsu pacietību, izklāstīdams Milla nostādnes kopsavilkumu. Vēlos tikai atgādināt jums dažas būtiskas idejas, kuras Mills uzlūkoja par īpaši svarīgām, – atziņas, kurām viņa pretinieki uzbruka visu viņa mūžu un vēl kaismīgāk turpina uzbrukt šodien. Šie apgalvojumi joprojām nav uzskatāmi par pašsaprotamām patiesībām; laiks nav tos pārvērtis nodrāztās banalitātēs; tie pat tagad nav civilizēta pasaules uzskata neapstrīdami pieņēmumi. Ļaujiet man īsumā pakavēties pie tiem.

Cilvēki grib ierobežot citu cilvēku brīvību, a) tāpēc ka vēlas uzspiest citiem savu gribu, b) tāpēc ka vēlas konformitāti – nevēlas domāt atšķirīgi no citiem un nevēlas, lai citi domātu atšķirīgi no viņiem, un visbeidzot, c) tāpēc ka tic: uz jautājumu par to, kā cilvēkam jādzīvo, var būt (tāpat kā uz katru saprātīgu jautājumu) tikai viena vienīga patiesa atbilde; šī atbilde ir atklājama ar saprātu vai intuīcijas, vai tiešas atklāsmes, vai dzīvesveida, vai «teorijas un prakses vienības» palīdzību; tās autoritāte ir samērojama ar autoritāti, kas piemīt jebkuram no minētajiem taisnajiem ceļiem pie galīgām zināšanām; jebkādas novirzes no tās ir maldi, kas apdraud cilvēka pestīšanu; tas attaisno likumu bardzību pret tiem, kuri ved projām no patiesības, lai kāda būtu viņu daba vai nodomi, tas pieļauj pat viņu iznīcināšanu. Pirmos divus motīvus Mills noraida kā iracionālus, jo tie neietver nekādu intelektuāli pamatotu prasību, un tāpēc uz tiem nav iespējams atbildēt ar racionālu argumentāciju. Vienīgais motīvs, kuru viņš ir gatavs apskatīt nopietni, ir pēdējais, proti, ja dzīves patiesie mērķi ir atklājami, tad tie, kuri pretojas šīm patiesībām, izplata kaitīgus maldus un tāpēc ir jāapspiež. Uz to Mills atbild, ka cilvēki nav nekļūdīgi; ka šķietami kaitīgais uzskats galu galā var izrādīties patiess; ka tie, kuri nogalināja Sokratu un Kristu, cieši ticēja, ka iznīcina ļaunus melus, un bija tikpat cienījami cilvēki kā daudzi mūsu laikabiedri; ka Marks Aurēlijs, «vissaudzīgākais un labsirdīgākais no valdniekiem», kurš pazīstams kā viens no sava laika gaišākajiem un cildenākajiem prātiem, tomēr atbalstīja kristietības vajāšanu, uzskatīdams šo ticību par morālu un sociālu draudu, un ka neviens arguments, ko jebkad izmantojis kāds vajātājs, nav vienlīdz attiecināts uz viņu pašu. Mēs nevaram pieņemt, ka vajāšana nekad neiznīcina patiesību. «Iedomā, ka patiesībai pašai par sevi piemīt kāds iekšējs spēks, kas nepieļauj kļūdas un ir stiprāks par moku pagrabiekiem un sārtiem,» rakstīja Mills, «ir tukša sentimentalitāte.»¹ Vajāšana

¹ *On Liberty*, 37.lpp. (*World's Classics* izdevums).

vēstures gaitā ir bijusi pat pārlietu iedarbīga. «Runājot tikai par reliģisku pārliecību: reformācija pirms Lutera izlauzās gaismā vismaz divdesmit reizes un tika aplūsināta. Brešas Arnaldo tika aplūsināts. Fra Dolčīno tika aplūsināts. Savonarola tika aplūsināts. Albiģieši tika aplūsināti. Valdensi tika aplūsināti. Lolardi tika aplūsināti. Husīti tika aplūsināti... Spānijā, Itālijā, Flandrijā, Austrijas impērijā protestantisms tika izravēts ar saknēm, un droši vien tas būtu noticis arī Anglijā, ja karaliene Marija būtu palikusi dzīva vai karaliene Elizabete būtu mirusi... Neviens saprātīgs cilvēks neapšaubīs to, ka kristietība Romas impērijā varēja tikt iznīcināta.» Un, ja pret to var iebilst, ka būtu tīrais glēvums tikai pagātnes kļūdu dēļ vilcināties dot pretsparu tagadnē redzamam ļaunumam, jo, lūk, mēs atkal varam kļūdoties, jeb, citiem vārdiem sakot, kaut arī mēs neesam nekļūdīgi, ja gribam vispār dzīvot, tad mums jāpieņem lēmumi un jārikojas, un tas jādara, balstoties kaut vai tikai uz ticamību atbilstoši mūsu skatījumam un allaž riskējot kļūdoties; jo visa dzīve ir saistīta ar risku, un kāda tad šeit ir alternatīva. Mills atbild: «Ir ļoti liela atšķirība starp pieņemumu, ka uzskats ir pareizs, jo pēc visām izmantotajām apstrīdēšanas iespējām tas tomēr nav atspēkots, un pieņemumu, ka uzskats ir pareizs, lai nepieļautu tā atspēkošanu.»¹ Ir tiešām iespējams nepieļaut, lai «nekrietni cilvēki kaitē sabiedrībai ar nepareiziem vai postošiem uzskatiem», bet tikai tad, ja cilvēkiem ir dota brīvība pierādīt, ka tas, ko jūs saucat par sliktu, kaitīgu, postošu vai nepatiesu, tāds nemaz nav; pretējā gadījumā jūsu pārliecība balstās uz tīru dogmu un nav racionāla, un to nevar analizēt jaunu faktu vai ideju gaismā. Ja nav nekļūdīguma, kā gan citādi var dzimt patiesība, ja ne vienīgi diskusijā? Pie tās neved apriori ceļi; jauna pieredze un jauni argumenti principā vienmēr var mainīt mūsu uzskatus, lai cik tie būtu stingri. Aizvērt durvis nozīmē tīši darīt sevi aklu pret patiesību, lemt sevi nelabojamiem maldiem.

Millam bija asa un smalki niansēta domāšana, un viņa argumenti vienmēr ir uzmanības vērti. Taču šajā gadījumā ir redzams, ka viņa secinājums vienkārši izriet no skaidri nenoformulētām premisām. Mills bija empīrists, proti, viņš uzskatīja, ka neviena patiesība nav un nevar būt racionāli konstruējama, ja tā nebalstās uz novērojumu liecībām. Jauni novērojumi vienmēr principā var apgāzt secinājumu, kurš balstās uz agrākiem novērojumiem. Mills ticēja, ka šis likums ir patiesi attiecībā uz fizikas likumiem un pat uz loģikas un matemātikas likumiem, tāpēc vēl jo vairāk tas atbilst «ideoloģiskām» jomām, kurās nevalda tāda zinātniska

¹ *On Liberty*, 37.lpp.

noteiktība, – ētikai, politikai, reliģijai, vēsturei, visai plašajai cilvēku darbības jomai, kurā valda tikai ticamība; ja te netiek pieļauta pilnīga uzskatu un argumentu brīvība, tad nekas nav racionāli izveidojams. Bet tie, kuri Millam nepiekrīt un tic intuitīvām patiesībām, kuras pieredze principā nevar labot, šo argumentu neuzklausīs. Mills var novērsties no viņiem, nosaucot viņus par obskurantistiem, dogmatiķiem, iracionālistiem. Tomēr, ja gribam racionāli apstrīdēt viņu uzskatus, kuri šodien ir varbūt pat spēcīgāki nekā Milla laikā, nepietiek tos tikai nicīgi noraidīt. Arī te ļoti iespējams, ka patiesība nevar izkristalizēties bez pilnīgas diskusiju brīvības. Taču tas var būt tikai nepieciešams, nevis pietiekams patiesības atklāšanas nosacījums; par spīti visiem mūsu pūliņiem, patiesība var palikt akas dibenā, un tikmēr var triumfēt nevēlamākais aicinājums, nodarīdams cilvēcei lielu ļaunumu. Vai droši var sacīt, ka jāļauj propagandēt uzskatus, kuri brīvi sludina, teiksim, rasu naidu, tāpēc ka Miltons ir teicis: «..kaut gan visi doktrīnu vēji var brīvi pūst pāri zemei [...], vai kāds ir pieredzējis, ka brīvā un atklātā saskarsmē ciestu patiesība?»; tāpēc ka «taisnā cīņā ar meliem vienmēr jāuzvar patiesībai»? Tie ir drosmīgi un optimistiski spriedumi, bet cik stingri tos šodien balsta empīriskās liecības? Vai demagogi un meļi, nelieši un akli fanātiķi liberālās sabiedrībās vienmēr tiek laikus apturēti un beigu beigās atspēkoti? Cik augstu cenu var maksāt par lielisko diskusiju brīvības ieguvumu? Nav šaubu, ka ļoti augstu, bet vai tā ir neierobežota? Un, ja nav, kurš pateiks, kāds upuris ir vai nav par lielu? Mills tālāk saka: doma, kuru uzskata par nepatiesu, tomēr var būt daļēji patiesa; jo nav absolūtas patiesības, tikai dažādi ceļi uz to; apspiežot šķietamu nepatiesību, var aplāpēt arī to, kas tajā ir patiess, un nodarīt cilvēcei zaudējumu. Šis arguments savukārt nebūs pieņemams tiem, kuri uzskata: absolūta patiesība ir atklājama un paliekoša; to var atklāt ar metafiziskiem vai teoloģiskiem argumentiem vai ar kādu iekšēju redzi, vai ar noteiktu dzīvesveidu, vai, kā uzskatīja paša Milla skolotāji, ar zinātniskām vai empīriskām metodēm.

Milla arguments ir ticams, tikai balstoties uz pieņēmumu, kuru viņš izdarīja apzināti vai neapzināti, taču nepārprotami: cilvēka zināšanas principā nekad nav galīgas un vienmēr var būt kļūdainas; nav vienas visaptverošas un redzamas patiesības; katrs cilvēks, katra tauta, katra civilizācija var izvēlēties savu ceļu uz savu mērķi, un ne vienmēr tas ir saskaņojams ar citu izvēlētiem ceļiem; jauna cilvēku pieredze un rīcība (Mills to sauc par «dzīves eksperimentiem») var mainīt gan viņus pašus, gan patiesības, kurām viņi tic; līdz ar to pārliecība, kas kopīga gan aristoteliešiem, gan

daudziem kristiešu sholastiem, gan ateistiskiem materiālistiem, – ka pastāv pamatos izzināma, nemainīga cilvēka daba, kas ir viena un tā pati visos laikos, vietās un cilvēkos, – statiska, pastāvīga pamatbūtība aiz mainīgas ārienes, ar pastāvīgām vajadzībām, ko diktē viens izzināms, visai cilvēcei vienāds mērķis vai mērķu kopums, – ir maldīga; tārad maldīgs ir arī ar to saistītais priekšstats par vienīgo pareizo doktrīnu, kura nes pestīšanu visiem cilvēkiem visās vietās un kuras pamatā ir dabas likumi, svētas grāmatas atklāsmē, ģeniāla cilvēka iekšējā redze vai vienkāršo cilvēku dabiskā gudrība, vai utilitāru, cilvēces pārvaldīšanai izraudzītu zinātnieku utilitāristu elites veikti aprēķini.

Mills izsaka domu, kas skan drosmīgi daudzināta utilitārista mutē: humanitārās (tas ir, sociālās) zinātnes ir pārāk juceklīgas un nenoteiktas, lai tās vispār sauktu par zinātnēm, – tajās nav pamatotu vispārinjumu, nav likumu un tāpēc no tām nevar īsti atvasināt nekādus paredzējumus vai rīcības noteikumus. Viņš godāja sava tēva piemiņu, kaut gan tēva filozofija balstījās uz gluži pretēju pieņēmumu; viņš cienīja Ogistu Kontu un atbalstīja Herbertu Spenseru, kaut gan tie abi uzskatīja, ka ir ielikuši pamatus tieši šādai sabiedrības zinātnei. Tomēr Milla paša neskaidri paustais pieņēmums runā tam pretī. Mills uzskata, ka cilvēks ir dabiski brīvs, ka viņš brīvi izvēlas, ka viņš pats veido savu raksturu, ka viņa mijiedarbībā ar dabu un citiem cilvēkiem pastāvīgi rodas kaut kas jauns un ka tieši šis jaunais cilvēkam ir visraksturīgākā un cilvēciskākā iezīme. Tā kā Milla uzskats par cilvēka dabu acīm redzami sakņojas nevis priekšstatā par identiska modeļa atkārtošanos, bet pārliecībā par cilvēku dzīves allaž mainīgo nepabeigtību, pašpārveidi un jaunatklājumu, viņa vārdi šodien dzīvo un atbalsojas mūsu pašu problēmās; turpretī Džeimsa Milla, Bakla, Konta un Spensera sacerējumi ir palikuši kā milzīgu, pusaizmirstu kuģu vraki deviņpadsmitā gadsimta domas upē. Mills neprasa un neparedz ideālus apstākļus cilvēku problēmu galīgam risinājumam vai vispārējas vienotības panākšanai visos kardinālajos jautājumos. Viņš uzskata pabeigtību par neiespējamu un netieši atzīst, ka tā ir pat nevēlama. Mills necenšas to demonstrēt. Kategoriska argumentācija nav viņa dabā. Un tomēr tieši šī pārliecība, kura irdina Helvēcija, Bentema un Džeimsa Milla doktrīnas pamatus (Mills šo doktrīnu nekad atklāti nenoraidīja), ir tā, kas piešķir viņa nostādnei gan ticamību, gan cilvēcību.

Pārējie viņa argumenti ir vēl nenoteiktāki. Viņš saka: ja patiesība netiek apstrīdēta, tā tiecas deģenerēties par dogmu vai aizspriedumu; cilvēki to vairs neizjūt kā dzīvu patiesību; ir vajadzīga opozīcija, lai uzturētu tajā

dzīvību. «Līdzko tuvumā nav ienaidnieka, gan skolotāji, gan skolnieki savos posteņos aizmieģ, ieslīgdami gatavu uzskatu dziļajā snaudā.»¹ Mills tam ticēja tik cieši, ka paziņoja: ja nebūtu īstu opozicionāru, mums būtu pienākums izdomāt argumentus pašiem pret sevi, lai saglabātu intelektuālu spraugumu. Tas ļoti atgādina Hēgeļa argumentu par labu karam, jo tas pasargājot cilvēku sabiedrību no stagnācijas. Tomēr, ja patiesība par cilvēku dzīves jautājumiem būtu principā demonstrējama, kā tas ir, piemēram, ar aritmētikas patiesībām, diez vai būtu kāda vajadzība izgudrot nepatiesus pieņēmumus, lai pēc tam tos apgāztu, cerot tā labāk saglabāt mūsu izpratni par to. Tas, ko Mills, šķiet, patiešām vēlas, ir uzskatu daudzveidība pati par sevi. Viņš runā par «godīgas spēles nepieciešamību visām patiesības pusēm»², un šādi diez vai izteiktos cilvēks, kurš tic vienkāršotām, gatavām patiesībām kā agrīnie utilitāristi, un viņš izmanto neveiksmīgus argumentus, lai noslēptu šo skepsi varbūt pat no sevis. «Tā kā cilvēka prāta stāvoklis nav ideāli pilnvērtīgs,» viņš saka, «patiesības intereses prasa uzskatu daudzveidību.»³ Cits piemērs: «Vai tiešām mēs pieņemsim vajātāju loģiku [un teiksim], ka drīkstam citus vajāt, tāpēc ka mums ir taisnība, bet viņi nedrīkst mūs vajāt, tāpēc ka viņiem nav taisnība?»⁴ Gan katoļi, gan protestanti, gan ebreji, gan musulmaņi ar šo argumentu savā laikā ir attaisnojuši vajāšanas, un, vadoties no viņu premisām, loģiski tur viss ir kārtībā. Tās ir premisas, kuras Mills noraida, un man šķiet, ka viņš tās noraida nevis prātojumu rezultātā, bet gan tāpēc, ka tic – kaut arī nekad, cik man zināms, nav to pateicis skaidri –, ka nav galīgu patiesību, kuras pieredze nevarētu mainīt, vismaz tajā sfērā, kuru šodien sauc par ideoloģisko un kurā ietilpst spriedumi par vērtībām, pasaules uzskats un attieksme pret dzīvi. Tomēr šajā ideju un vērtību struktūrā, par spīti visai «dzīves eksperimentu» un to iespējamo atklāsmju vērtības akcentēšanai, Mills ir gatavs ar daudz ko riskēt, lai aizstāvētu patiesības, kas ietvertas viņa pārliecībā par cilvēku dziļākajām un pašām noturīgākajām interesēm. Kaut gan viņa iemesli ir atvasināti no pieredzes, nevis no apriorām zināšanām, paši apgalvojumi ir ļoti līdzīgi tiem, kurus uz metafiziskiem pamatiem aizstāv dabisko tiesību doktrīnas tradicionālie piekritēji. Mills tic brīvībai, tas ir, piespiešanas tiesību stingrai ierobežošanai, jo ir pārliecināts, ka cilvēki nespēj atraisīties, attīstīt savas spējas un kļūt par pilnvērtīgām cilvēciskām būtņēm, ja kādā kaut nelielā savas dzīves jomā,

¹ *Liberty*, 53.lpp.

² *Liberty*, 50.lpp.

³ *Liberty*, 63.lpp.

⁴ *Liberty*, 106.lpp.

kuru viņš uzskata vai vēlas padarīt par neaizskaramu, tie nav brīvi no citu cilvēku iejaukšanās. Tāds ir viņa uzskats par cilvēkiem un tātad arī par viņu galvenajām morālajām un intelektuālajām vajadzībām, un savus secinājumus viņš pauž slavenajās maksimās, kurām atbilstoši «individam nav jāatskaitās sabiedrībai par savu rīcību, ciktāl tā skar tikai viņa paša, nevis citu intereses,»¹ un «vienīgais iemesls, kura dēļ drīkst taisnīgi izmantot varu pret jebkuru civilizētas sabiedrības locekli pretēji viņa gribai, ir nepieciešamība nepieļaut kaitējumu citiem. Atsauksšanās uz paša apspiežamā labumu, vienalga, fizisku vai morālu, nav pietiekams arguments. Nedrīkst viņu likumīgi piespiest kaut ko darīt vai nedarīt [...], tāpēc ka tā nedarīt vai darīt, pēc citu domām, nebūtu gudri vai pat pareizi.»² Tāds ir Milla ticības apliecinājums un politiskā liberālisma pamatu pamats, tāpēc tas kļuva par viņa pretinieku galveno uzbrukumu mērķi gan no psiholoģiskā, gan morālā (un sociālā) viedokļa visu turpmāko Milla mūžu. Kārlails pauda sev raksturīgo niknumu vēstulē savam brālim Aleksandram: «It kā tas būtu kāds grēks – jebkādi uzraudzīt cilvēkveida cūkas vai uzspiest tām labākus ieradumus [...] *Ach Gott in Himmel!*»³

Saudzīgāki un racionālāki kritiķi ir acīgi uztvēruši, ka privātās un sabiedriskās jomas robežas ir grūti nosakāmas, ka viss, ko cilvēks dara, teorētiski var kaitēt citiem; ka cilvēks nav vientuļa sala; ka cilvēku sociālie un individuālie aspekti praksē bieži ir grūti nošķirami. Millam teica: kad cilvēki pielūdz to, ko citi uzskata ne tikai par «atbaidošu», bet par apvainojumu sev vai savam Dievam, viņi var būt iracionāli un fanātiski, taču tas nenozīmē, ka viņi katrā ziņā melo, un, kad Mills retoriski jautā, kāpēc musulmaņi nedrīkstētu aizliegt visiem ēst cūkgaļu, jo viņiem tā patiešām ir pretīga, utilitārisma pamatota atbilde diez vai būs viegli atrodama. Varētu iebilst: nav apriora iemesla uzskatīt, ka vairums cilvēku nekļūs laimīgāki – ja mērķis ir laime – pilnīgi socializētā pasaulē, kurā privātā dzīve un personiskā brīvība ir samazināta gandrīz līdz neesamībai, nekā Milla individualistiskajā pasaulē, un ka vajadzīgs eksperimentāli pamatots apliecinājums, lai noteiktu, vai tā ir vai nav. Mills pastāvīgi protestē pret to, ka sabiedriskos un juridiskos likumus pārāk bieži nosaka tikai «sabiedrības patika vai nepatika», un pamatoti atgādina, ka tie nereti ir iracionāli vai balstās uz zināšanu trūkumu. Bet, ja viņam visvairāk rūp (kā viņš apgalvo) citiem nodarītā pārestība, tad tas apstākļi, ka viņu pretestība tādai vai citādi ticībai ir instinktīva vai intuitīva, vai bez racionāla pamata, nepadara to mazāk sāpīgu un tātad

¹ *Liberty*, 115.lpp.

² *Liberty*, 15.lpp.

³ *New Letters of Thomas Carlyle*, ed. A. Carlyle, 2. sēj., 196. lpp.

nemazina viņiem nodarīto pārestību. Kāpēc racionālajiem cilvēkiem ir lielākas tiesības gūt savu mērķu piepildījumu nekā iracionālajiem? Kāpēc lai šādas tiesības nebūtu tieši iracionālajiem, ja jau vienīgais attaisnojamais rīcības mērķis ir lielāka laime iespējami lielākam cilvēku skaitam (un šis iespējami lielākais skaits diezin vai ir racionālas būtnes)? Vienīgi kompetents sociālpsihologs var pateikt, kas darītu sabiedrību laimīgu. Ja laime ir vienīgais kritērijs, tad cilvēku upurēšana vai raganu medības tajos laikos, kad šādas darbības bija saistītas ar spēcīgiem cilvēku līdzpārdzīvojumiem, konkrētā gadījumā neapšaubāmi vairoja lielākās cilvēku daļas laimi. Ja nav cita morālā kritērija, tad jautājums par to, vai proporcionāli lielāku laimes devu radīja nevainīgu vecu sieviešu slepkavošana (kopā ar tumsonību un aizspriedumiem, kas to darīja iespējamu) vai zināšanu un racionalitātes progress (kurš darīja galu šādai mežonībai, bet laupīja cilvēkiem mierinošas ilūzijas), ir izšķirams ar tīri matemātiskiem aprēķiniem. Mills nepievērsa uzmanību šādiem prātojumiem: to, ko viņš juta un kam ticēja, nekas nespēja traucēt. Milla domu un jūtu centrā ir nedz viņa utilitārisms, nedz rūpes par apgaismību, nedz privātās un publiskās jomas nošķiršana – jo arī viņš palaikam ir pieļāvis, ka valsts drīkst iejaukties privātajā jomā, lai veicinātu izglītību, higiēnu, sociālo drošību vai taisnīgumu –, bet viņa kaismīgā pārliecība, ka cilvēkus par cilvēkiem dara viņu spējas izvēlēties: vienlīdz brīvi izvēlēties starp labo un ļauno. Maldīšanās iespēja, tiesības kļūdoties, kas izriet no sevis pilnveidošanas spējas; neuzticība simetrijai un pabeigtībai kā brīvības ienaidniecēm – tie ir principi, no kuriem Mills nekad nav atkāpies. Viņš skaudri apzinājās, cik daudzšķautņaina ir patiesība un cik nelabojami sarežģīta ir dzīve, un cik droši tas izslēdz jebkādu vienkārša risinājuma iespēju vai domu par galīgo atbildi uz jebkuru konkrētu problēmu. Būdams ļoti drosmīgs, viņš neatskatījās uz skarbo intelektuālo puritānismu, kādā bija audzināts, un daudzināja nepieciešamību izprast un gūt gara gaismu no doktrīnām, kuras izslēdz cita citu, kā, piemēram, Kolridža un Bentema doktrīnas; savā autobiogrāfijā viņš skaidroja nepieciešamību izprast kā vienu, tā otru, un mācīties no abām.¹

III

Kants reiz teica, ka «no greizā cilvēces koka nekas taisns vēl nav pagatavots». Mills tam cieši ticēja. Šī pārliecība līdz ar viņa gandrīz hēge-

¹ Sk. arī esejas par Kolridžu un Bentemu.

lisko neticību vienkāršiem modeļiem un gatavām formulām, kas aptvertu komplicētas, pretrunīgas un mainīgas situācijas, bija iemesls tam, ka viņa attieksme pret organizācijām un programmām bija ļoti atturīga un nenoteikta. Par spīti sava tēva mācībai, par spīti misis Teilores kaismīgajai pārliecībai, ka visus sociālos ļaunumus iespējams novērst ar kādu lielu institucionālu pārmaiņu (viņa par tādu uzskatīja sociālismu), Millu neapmierināja priekšstats par skaidri nosakāmu galamērķi, jo viņš redzēja, ka cilvēki ir atšķirīgi un veidojas dažādi ne tikai dabisku cēloņu rezultātā, bet arī tāpēc, ka paši ietekmē savu raksturu ar savu darbību, un nereti tas notiek neapzināti. Jau tāpēc vien viņu uzvedība ir iepriekš neparedzama, un teorijas vai likumi – vienalga, vai tos iedvesmo analogija ar mehāniku vai bioloģiju, – nespēj aptvert pat atsevišķa indivīda komplicētību un rakstura iezīmes, nemaz nerunājot par cilvēku grupu. Tādējādi jebkuras gatavas konstrukcijas uzspiešana dzīvai sabiedrībai, Milla iecienītajiem brīdinājuma vārdiem runājot, neizbēgami ved pie cilvēka spēju apspiešanas, sakropļošanas, nomākšanas, novārdzināšanas.

Dziļāko plaisu starp viņu un tēvu radīja tieši šī pārliecība, ticība (kuru viņš nekad skaidri neizteica), ka īpaši sarežģītas situācijas prasa katra savu konkrētu pieeju; ka pareiza sprieduma pielietojums sabiedrības kaites dziedēšanā ir vismaz tikpat svarīgs kā anatomijas vai farmakoloģijas zināšanas. Viņš bija britu empīrists, nevis franču racionālists vai vācu metafiziķis, un ikdienas apstākļu savstarpējo saspēli, «klimata» atšķirības un katra atsevišķa gadījuma individuālo dabu uztvēra tik jutīgi, kā to nespēja Helvēcijs, Sensimons vai Fihte, lai cik ļoti viņiem rūpēja attīstība *grandes lignes*. Tieši tāpēc Mills nemitīgi domāja – tāpat kā Tokvils un vairāk nekā Monteskjē –, kā saglabāt daudzveidību, kā noturēt durvis atvērtas pārmaiņām, kā pretoties sociālā spiediena draudiem, un tieši tas bija pamatā viņa naidam pret cilvēku pūli, kurš aizrautīgi metas virsū upurim; tieši tas bija pamatā viņa vēlmei aizsargāt jebkāda veida ķecerus un citādi domājošos. Galvenais un asākais viņa arguments pret «progresīvajiem» (ar to viņš domāja utilitāristus un varbūt arī sociālistus) ir tāds, ka parasti tie tikai cenšas mainīt sabiedrisko domu, lai padarītu to labvēlīgāku tādai vai citādi reformai vai projektam, nevis karo pret pašu briesmīgo principu, kurš saka: sabiedriskajai domai «jākjūst par likumu indivīdam».¹

Milla visaptverošā vēlēšanās pēc daudzveidības un individualitātes neatkarīgi no konteksta izpaužas dažādos veidos. Viņš raksta: «Cilvēce

¹ *Liberty*, 13.lpp.

iegūst vairāk, ļaujot cits citam dzīvot tā, kā viņiem šķiet labāk, nekā spiežot katru dzīvot tā, kā liekas labāk citiem,»¹ un šī, viņš paziņo, ir labi zināma patiesība, kas «pretēja pastāvošās domas un prakses vispārējai tendencei». Citkārt Mills runā skarbākos vārdos. Viņš saka: «Mūsu laikmeta ieradums ir neko dedzīgi nevēlēties. Mūsu rakstura ideāls ir jebkāda spilgta rakstura trūkums; ikviena cilvēka rakstura daļa, kas jūtami izceļas un dara cilvēku atšķirīgu no ikdienišķā vidusmēra, tiek spiedienā sakropļota kā ķīnietes pēda.» Un citā vietā: «Anglijas dižēnība tagad ir viscaur kolektīva; būdami individuāli sīki, mēs kaut ko lielu spējam, šķiet, tikai ar apvienošanu; un ar to mūsu morāles un reliģijas filantropi jūtas pilnīgi apmierināti. Bet kādreizējo Angliju izveidoja citāda tipa cilvēki, un citāda tipa cilvēki būs vajadzīgi, lai apturētu tās lejupslīdi.»² Gan šī izteikuma tonis, gan saturs būtu šausminājies Bentemu, tāpat kā Tokvila rūgtā atbals: «Salīdzinoši izsakoties, viņi tagad lasa vienu un to pašu, klausās vienu un to pašu, skatās vienu un to pašu, iet uz vienām un tām pašām vietām, saista savas cerības un bailes ar vieniem un tiem pašiem objektiem, bauda vienas un tās pašas tiesības un brīvības un izmanto vienus un tos pašus līdzekļus to sasniegšanai [...] To veicina visas šī laikmeta politiskās pārmaiņas, jo visas tās tiecas pacelt zemāko un pazemināt augstāko. To ir veicinājis jebkāds izglītības pieaugums, jo izglītība pakļauj cilvēkus kopīgām ietekmēm. To veicina saziņas līdzekļu uzlabojumi. [...] To veicina tirdzniecības un ražošanas paplašināšanās. [...] Sabiedriskās domas spēka pieaugums [...] rada tik milzīgu, individualitātei naidīgu ietekmi³, ka šajā laikmetā tikai pats nepakļaušanās piemērs vien, tikai atteikšanās dot nodevas paražai vien jau ir teicams pakalpojums.»⁴ Mēs esam nonākuši tiktāl, ka jau tikai atšķirības vien, pretestība pašas pretestības dēļ, protests pats par sevi jau ir pietiekams. Vienveidība, kā arī neiecietība, kas ir vienveidības uzbrukuma un aizstāvības ierocis, Millam vienmēr bija nepieņemamas parādības, sevišķi atbaidošas tās ir laikmetā, kuram tiek piedēvēta apgaismība un kurā cilvēkam par ateismu var piespriest divdesmit vienu mēnesi ieslodzījumā, kurā zvērinātie tiek noraidīti un uz ārzemniekiem neattiecas taisnīgums, jo viņi neturas pie vispāratzītas reliģijas, netiek piešķirta nauda musulmaņu vai hinduistu skolām, tāpēc ka ministra vietnieks apliecina sevi kā vislielāko

¹ *Liberty*, 18.lpp..

² *Liberty*, 86.lpp.

³ *Liberty*, 90.–91.lpp.

⁴ *Liberty*, 83.lpp.

muļki¹, paziņodams, ka iecietība ir vēlama tikai kristiešu starpā, bet nav attiecināma uz neticīgajiem. Tikpat bēdīgi ir tas, ka strādnieki izmanto «morāles policiju»², lai neļautu dažiemi viņu arodbiedrības biedriem maksāt augstāku algu, ko tie nopelnījuši ar pārāku prasmi vai čaklumu, nekā saņem tie, kuriem šo īpašību nav. Šāda uzvedība ir vēl atbaidošāka, kad tā ielaužas indivīdu privātajās attiecībās. Mills paziņoja, ka «tas, ko jebkurš cilvēks drīkst brīvi darīt seksuālo attiecību jomā», ir uzskatāms par nesvarīgu un tīri privātu jautājumu, kas skar tikai viņu pašu; ka uzskatīt cilvēku par atbildīgu citu cilvēku un pasaules priekšā par to vien (ja neņem vērā tādas sekas kā bērnu dzimšana, kas nepārprotami rada sociāli uzspiežamus pienākumus) ir parādība, kas kādreiz tiks uzlūkota par cilvēces agrīnās stadijas barbarismu un māņticību. Tāda pati attieksme viņam bija pret atturības vai sabata prasību uzspiešanu, kā arī pret jebkuru citu jautājumu, kurā «uzbāzīgi dievbijīgajiem sabiedrības locekļiem būtu jāiemāca neiejaukties»³. Nav šaubu, ka tenkas par Milla attiecībām ar misis Teiloni laikosmā pirms viņu apprecēšanās – Kārlails šīs attiecības izsmiejoši dēvēja par platoniskām –, darīja viņu īpaši jutīgu pret šādu sociālās vajāšanas veidu. Taču tas pilnībā atbilst arī viņa dziļākajai un noturīgākajai pārliecībai.

Tāds pats pamats ir Milla aizdomām, ka demokrātija varbūt ir vienīgā taisnīgā, tomēr potenciāli visdespotiskākā pārvaldes forma. Ar bažām viņš prātoja, vai varas centralizācija un neizbēgamā katra cilvēka atkarība no visiem citiem un «katra cilvēka pakļaušana visu citu uzraudzībai» nebeigsies ar to, ka visi tiks samalti «pakļāvīgā domas, attieksmes un rīcības vienveidībā», radīsies «automāti cilvēku izskatā» un tiks likvidēta brīvība. Tokvils bija pesimistiski rakstījis par demokrātijas morālajām un intelektuālajām sekām Amerikā. Mills viņam piekrita. Viņš sacīja: pat tad, ja šāda vara neiznīcina, tā neļauj eksistēt; tā saplacina, nomāc, apdzēš un notrulina tautu un pārvērš to «biklu un paklausīgu dzīvnieku barā, kuru gans ir valdība». Tomēr vienīgais pretlīdzeklis, kā atzina arī Tokvils (tiesa, varbūt bez īpašas aizrautības), ir lielāka demokrātija,⁴ jo vienīgi tā var izglītēt pietiekami lielu indivīdu skaitu, mācot tiem neatkarību, pretestību un spēku. Cilvēku tieksme uzspiest citiem savus uzskatus ir tik stipra,

¹ *Liberty*, 40.lpp.

² *Liberty*, 108.lpp.

³ *Liberty*, 107.lpp.

⁴ To viņš jebkurā gadījumā uzlūkoja par nenovēršamu un varbūt, domās redzēdams demokrātiju plašāku nekā sava laika realitātē, gala iznākumā arī par taisnīgāku un cildēnāku.

ka, pēc Milla domām, to var mazināt tikai ierobežota vara; šī vara kļūst arvien lielāka, tātad, ja netiks radīti vēl kādi šķēršļi, tā paplašināsies, vairojot «konformistus, hameleonus, liekuļus, ko radījusi domas apslāpēšana»,¹ un galu galā izveidojot sabiedrību, kurā biklība nogalinājusi neatkarīgu domu un cilvēki aprobežojas tikai ar drošiem tematiem. Tomēr, ja šie šķēršļi būs pārāk augsti un doma netiks traucēta nemaz, vai tas nebeigsies, kā brīdinājuši Bērks vai hēgelieši, ar sociālās struktūras izārdīšanu, ar sabiedrības sadrupināšanu – ar anarhiju? Mills uz to atbild: «..Uzvedība, kas nedz grauj kādu īpašu pienākumu pret sabiedrību, nedz kaitē kādam konkrētam indivīdam, var radīt vienīgi tādas neērtības, ko sabiedrība var atļauties pieciest lielāka ieguvuma – cilvēku brīvības – vārdā.»² Tas nozīmē to pašu, ko sacīt: ja sabiedrība, par spīti vajadzībai pēc sociālas saliedētības, nav spējusi izglītot savus pilsoņus par civilizētiem cilvēkiem, tai nav tiesību sodīt tos tāpēc, ka tie kaitina citus, liek justies neērti vai nepielāgojas kādam vairākuma pieņemtam standartam. Varbūt ir iespējams – vismaz uz laiku – izveidot ērtu un harmonisku sabiedrību, taču tā tiktu pirktā par pārāk augstu maksu. Platons trāpīgi atzīmēja: ja rastos bezkonfliktu sabiedrība, dzejniekus vajadzētu izraidīt; tos, kuri nostājas pret šādu politiku, šausmina ne tik daudz pati fantastu dzejnieku izstumšana, bet slēptā vēlme darīt galu dažādībai, kustībai, jebkādai individualitātei; alkas pēc gatava, vienota, laikam un pārmaiņām nepakļauta dzīves un domas modeļa. Tur, kur nav tiesību protestēt vai iespēju to darīt, tur Milla izpratnē nav taisnīguma, nav mērķu, pēc kuriem vērts tiekties. «Ja visa cilvēce, izņemot vienu indivīdu, būtu vienādās domās un šis viens indivīds domātu citādi, cilvēcei nebūtu vairāk tiesību viņu apklusināt, kā šim vienam indivīdam – apklusināt visu pārējo cilvēci, ja viņam būtu tāda vara.»³

Savā šī paša cikla lekcijā, kuru es jau pieminēju, sers Ričards Livingstons, kura simpātijas pret Millu nav apstrīdamas, pārmet viņam pārlicēģu racionalitātes piedēvēšanu cilvēkiem: neierobežotas brīvības ideāls drīkst būt to cilvēku tiesības, kuri sasnieguši savu spēju briedumu, bet cik daudz mūsu laikā vai jebkurā citā laikā ir tādu, par kuriem to var sacīt? Vai Mills tomēr neprasa pārāk daudz un nav pārāk optimistiski noskaņots? Vienā svarīgā aspektā seram Ričardam ir taisnība: Mills nebija pareģis. Daudzas sociālās norises viņu sarūgtināja, taču viņam nebija nekādas nojautas par

¹ Paks, op.cit., 203. lpp.

² *Liberty*, 101. lpp.

³ *Liberty*, 23. lpp.

iespaidīgi augošajiem iracionālajiem spēkiem, kas veidojuši divdesmitā gadsimta vēsturi. Burkharts un Markss, Pareto un Freids jutīgāk uztvēra sava laika dziļākās straumes un daudz skaidrāk spēja ielūkoties indivīda un sociālās uzvedības sākotnēs. Tomēr es nezinu nevienu liecību, ka Mills jebkad būtu pārspilējis sava laikmeta apgaismību vai arī būtu domājis, ka vairums viņa laikabiedru būtu garīgi nobrieduši un racionāli vai drīzumā tādi varētu kļūt. Viņš savā priekšā redzēja dažus visādā ziņā civilizētus cilvēkus, kuri tiek apspiesti vai diskriminēti, vai aizspriedumu, muļķības, «kolektīvās viduvējības» vajāti; viņš redzēja, ka tādiem cilvēkiem tiek laupīts tas, ko viņš uzskatīja par visbūtiskākajām tiesībām, un viņš protestēja pret to. Mills ticēja, ka viss cilvēces progress, viss cilvēka lielums, krietnums un brīvība ir atkarīgi galvenokārt no tā, lai šādi cilvēki saglabātos un tiem tiktu brīvi pavērts ceļš. Taču viņš negribēja¹, lai tie tiktu iecelti par Platona aprakstītajiem sargiem. Viņš domāja, ka ir iespējams izglītot citus, tiem līdzīgus cilvēkus, un, kad tie būs izglītoti, tiem būs tiesības izdarīt izvēli, un šo izvēli noteiktās robežās nedrīkst nosprostot vai regulēt citi. Viņš nepropagandēja vienkārši izglītību, aizmirstot brīvību, kādu tā dos izglītajiem (kā darijuši komunisti), un neuzspieda pilnīgu izvēles brīvību, aizmirstot, ka bez atbilstošas izglītības tā novedīs pie haosa un reakcija uz to būs jauna verdzība (kā dara anarhisti). Viņš prasīja abus. Taču viņš nedomāja, ka šis process būs ātrs, viegls vai visaptverošs; visā visumā viņš bija pesimistiski noskaņots cilvēks, tāpēc vienlaikus aizstāvēja demokrātiju un neuzticējās tai, un par to ir saņēmis daudz pārmetumu un joprojām tiek asi kritizēts. Sers Ričards ir atzīmējis, ka Mills skaudri apzinājās sava laika apstākļus un neredzēja tālāk par tiem. Tā man šķiet taisnīga atziņa. Viktorijas laika Anglijas slimība bija klaustrofobija – gaisā jautās nosmakšanas draudi, un šī laikmeta labākās un talantīgākās personības – Mills un Kārlails, Niče un Ibsens, gan kreisi, gan labēji noskaņoti cilvēki, – prasīja vairāk gaisa un gaismas. Mūsu laikmeta masu neiroze ir agorafobija; cilvēkus biedē sadrumstalotība un vadlīniju trūkums: kā Hobsa bezkungu cilvēki dabas valstī viņi prasa sienas, lai iegrožotu trakojšo okeānu, prasa kārtību, drošību, organizāciju, skaidru un definējamu varu, un baidās no pārliecīgas brīvības, kas viņus pamet plašā, nedraudzīgā tukšumā, tuksnesī bez takām, ceļa rādītājiem un mērķiem. Mēs esam atšķirīgā situācijā nekā deviņpadsmitā gadsimta cilvēki, un mūsu problēmas ir atšķirīgas: iracionalitātes joma ir plašāka un sarežģītāka nekā jebkad

¹ Šī ievirze šķir viņu no Sensimona un Konta, un no H.Dž.Velsa un tehnokrātiem.

būtu varējis iedomāties Mills. Milla psiholoģija ir kļuvusi vecmodīga un ar katru jaunu atklājumu noveco arvien vairāk. Viņš tiek pamatoti kritizēts par to, ka pārāk daudz uzmanības veltī tīri garīgiem efektīva brīvības izmantojuma šķēršļiem – morālas un intelektuālas apgaismības trūkumam – un pārāk maz (kaut arī nebūt ne tik maz, kā apgalvojuši viņa pēlēji) nabadzībai, slimībām un to cēloņiem, kopīgajiem avotiem un savstarpējai iedarbībai; un par to, ka viņš pārāk šauri koncentrējies uz domas un izteikšanās brīvību. Tas viss ir taisnība. Taču kādus risinājumus esam atraduši mēs ar visām savām jaunajām tehnoloģiskajām un psiholoģiskajām zināšanām un plašajiem jaunajiem spēkiem, ja neņem vērā senso recepti, kuru sludināja humānisma radītāji – Erasms un Spinoza, Loks un Monteskijs, Lesings un Didro, – saprāts, izglītība, pašizziņa, atbildība, – vispirms kārtām pašizziņam? Kāda cita cerība cilvēkiem ir šodien vai jebkad ir bijusi agrāk?

IV

Milla ideāls nav oriģināls. Tas ir mēģinājums sakausēt racionālismu un romantismu: tas ir Gētes un Vilhelma Humbolta mērķis; bagāts, spontāns, daudzpusīgs, bezbailīgs, brīvs un tomēr racionāls, pašvirzīts raksturs. Mills atzīmē, ka eiropieši par daudz ko var pateikties «taku daudzveidībai». No atšķirībām un nevienprātības izauga iecietība, dažādība, cilvēcība. Kādā spējā antiegalitāru jūtu uzplūdamā viņš cildina viduslaikus, jo cilvēkiem tad bija vairāk individualitātes un atbildības: cilvēki gāja bojā savu ideju dēļ, un sievietes bija līdzvērtīgas vīriešiem. «Nabaga viduslaiki, pāvesta vara, bruņnieciskums, feodālisms, no kā rokas tas viss gāja bojā? No advokāta un no blēdīga bankrotētāja rokas, no melīga liekuļa rokas.»¹ Tā nav filozofiska radikāļa, bet Bērka, Kārla vai Čestertona valoda. Savā dedzīgajā vēlmē pēc dzīves krāsām un faktūras Mills ir piemirsis savu mocekļu sarakstu, piemirsis sava tēva, Bentema, Kondorsē mācību. Viņš atceras vienīgi Kolridžu, vienīgi nonivelētas vidusšķiras sabiedrības bausumu – pelēko konformistu draudzi, kas pielūdz nelietīgo principu «katra indivīda absolūtas sociālās tiesības ir prasīt, lai ikviens cits indivīds jebkad un jebkur rīkotos tieši tā, kā vajadzīgs»², vai, vēl ļaunāk, «katra cilvēka

¹ Paks, op.cit., 204.–205. lpp.

² *Liberty*, 110. lpp.

pienākums ir gādāt, lai otrs būtu reliģiozs», jo «Dievs ne vien nīst neticīgo darbus, bet uzlūkos mūs par vainīgiem, ja mēs liksim viņus mierā.»¹ Tās ir Viktorijas laika Anglijas iesīkstējušās atziņas, un ja tāds ir priekšstats par sociālo taisnīgumu, tad labāk lai tas būtu miris. Līdzīgā sašutuma brīdī, kas viņu pārņēmis agrāk attiecībā uz trūcīgo ļaužu ekspluatācijas paštaisnu aizstāvēšanu, Mills izteicies par labu revolūcijai un asinsizliešanai, jo taisnīgums dārgāks par dzīvību. To viņš uzrakstīja divdesmit piecu gadu vecumā. Gadsimta ceturksni vēlāk viņš pavēstīja: civilizācijai, kurai nav iekšēja spēka pretoties barbarismam, labāk noiet no skatuves.² Tā varbūt nav Kanta balss, bet tā nav arī utilitārista balss, – drīzāk tajā skan Ruso vai Madzīni toņi.

Taču Mills visai reti runājis šādā tonī. Viņa risinājums nav revolucionārs. Ja gribam cilvēku dzīvi darīt ciešamu, tad nepieciešams centralizēt informāciju un sadalīt varu. Ja ikviens zinās maksimāli daudz un viņam nebūs pārlietu daudz varas, mēs vēl varam izvairīties no tādas valsts, kas «padara savus iedzīvotājus par punduriem», kurā «pārvaldītājam ir absolūta vara pār izolētu indivīdu pulku – pār indivīdiem, kuri visi ir vienlīdzīgi, bet visi ir vergi.»³ Ar sīkiem cilvēkiem «nevar paveikt lielus darbus.» Uzskatos un dzīvesveidā, kas «nospiež», «noslāpē», «saplacina» cilvēkus, slēpjas milzu briesmas. Mūsdienu skaudrā apjauta par masu kultūras dehumanizējošo iespaidu; par patiesu – gan individuālu, gan kopēju – mērķu iznīcināšanu, uzlūkojot cilvēkus par iracionālām būtnēm, ko var maldināt un apstrādāt ar reklāmas un masu informācijas līdzekļu palīdzību un tādējādi «atsvešināt» no cilvēku pamatmērķiem, pakļaujot viņus dabas spēku mijiedarbībai ar cilvēku tumsonību, ļaunumu, muļķību, tradīciju un, pats galvenais, ar pašapmānu un aklumu savu tiesību jomā, – to visu Mills pārdzīvoja tikpat dziļi un sāpīgi kā Raskins vai Viljams Moriss. Šajā ziņā Mills atšķiras no viņiem tikai ar skaidrāku apjautu par dilemmu, ko radījušas individuālā pašapliecinājuma un cilvēku sabiedrības vienlaicīgās vajadzības. Tieši par šo tematu tika sacerēts traktāts «Par brīvību». «Ir pamats baidīties,» Mills drūmi piebilda, «ka šīs esejas mācība saglabās savu vērtību vēl ilgu laiku.»

Man šķiet, ka tas bija Bērtrands Rasels, Milla krustdēls, kurš kaut kur izteica domu: filozofu visdziļākā pārlicība reti saglabājas viņu formālajos

¹ *Liberty*, 112. lpp.

² *Liberty*, 118. lpp.

³ *Liberty*, 141. lpp.

argumentos: pamatuzskati, vispārējais dzīves skatījums ir kā citadele, kas jāaizstāv pret ienaidnieku. Filozofi izlieto savu intelektuālo spēku argumentos pret esošiem un iespējamiem iebildumiem, kas vērsti pret viņu doktrīnām, un, kaut gan viņu izmantotā loģika un minētie pamatojumi mēdz būt sarežģīti, asredzīgi un grūti uztverami, tie ir aizstāvības ieroči; pats iekšējais cietoksnis – tas dzīves skatījums, kura dēļ risinās šis karš, – parasti izrādās relatīvi vienkāršs un izsmalcinājumu nesamezglots. Traktātā par brīvību sava viedokļa aizstāvība Millam, kā nereti atgādināts, nav intelektuāli augstākajā līmenī; lielāko daļu argumentu iespējams pavērst pret viņu pašu; neviens no tiem nav pilnīgi pārliecinošs vai vismaz tāds, kas pārliecinātu apņēmīgu un nelabvēlīgu pretinieku. Kopš Džeimsa Stīvena, kura asais uzbrukums Milla viedoklim tika publicēts Milla nāves gadā, līdz mūsdienu konservatīvajiem, sociālistiem, autoritāras un totalitāras varas piekritējiem Milla kritiķu skaits kopumā ir pārsniedzis viņa aizstāvju skaitu. Un tomēr iekšējā citadele – galvenā tēze – ir izturējusi pārbaudi. Varbūt to nepieciešams izstrādāt sīkāk un prasmīgāk, taču tā joprojām ir visskaidrākā, atklātākā, pārliecinošākā un saviļņojošākā to cilvēku viedokļa izpausme, kuri vēlas redzēt atklātu un iecietīgu sabiedrību. Iemesls tam ir ne tikai Milla godaprāts vai viņa sacerējumu morālais un intelektuālais valdzinājums, bet gan tas fakts, ka viņš pauž patiesas un svarīgas atziņas par dažām visbūtiskākajām cilvēku īpašībām un centieniem. Mills nevis vienkārši min virkni skaidru apgalvojumu (no kuriem katru, atsevišķi apskatot, iespējams apšaubīt), savienodams tos ar paša piedāvātām loģiskām saiknēm. Viņš saskatīja kaut ko dziļu un būtisku mūsdienu sabiedrības postošajā iespaidā uz cilvēka sekmīgākajiem pašpilnveidošanas centieniem, mūsdienu demokrātijas neparedzētajās sekās un to teoriju nepatiesīgumā un praktiskajos draudos, ar kuru palīdzību dažas šīs ļaunākās sekas tikušas (un joprojām tiek) aizstāvētas. Tieši tāpēc – par spīti argumentācijas vājumam, neizstrādātajām vietām, novecojušiem piemēriem, jaušamam «pēdējās guvernantes pulējumam», kā dzēlīgi atzīmēja Dizreilijs, par spīti pilnīgam konceptuālas drosmes trūkumam, kāda piemīt tikai radošiem ģēnijiem, Milla eseja izglītoja viņa paaudzi un joprojām ir polemikas avots. Milla galvenās atziņas nav vispārzināmas patiesības, tās nebūt nav pašas par sevi saprotamas. Tās izsaka viedokli, ko apstrīdējuši un nolieguši viņa pazīstamāko laikabiedru – Marksa, Kārlaila, Dostojevska, Ņūmena, Konta – mūsdienu pēcteči, un tām joprojām tiek raidīti pārmetumi, jo tās joprojām ir laikmetīgas. «Eseja par brīvību» apskata īpašus sociālos jautājumus, minot piemērus no sava laika patiesiem un

satraucošiem avotiem, un tās principi un secinājumi ir dzīvi pa daļai tāpēc, ka to pamats ir asas morālās krīzes cilvēka dzīvē, un tos radījis cilvēks, kurš visu dzīvi darbojies noteiktu ideju labā un pieņēmis neviltošus – tāpēc brīžiem bīstamus lēmumus. Uz jautājumiem, kuri Millu mulsināja, viņš skatījās tieši, nevis caur kādas ortodoksijas piedāvātām brillēm. Viņa sacelšanās pret tēva sniegto izglītību, tāpat kā Kolridža un romantiķu vērtību drosmīgā atzīšana, bija atbrīvošanās solis, kas šādas brilles sasita drumslās. Viņš pakāpeniski atbrīvojās arī no šīm puspatiesībām un kļuva par patstāvīgu domātāju. Šī iemesla dēļ notiek tā, ka Spensers un Konts, Tēns un Bakls – pat Kārlails un Raskins – proti, cilvēki, kuri bija ļoti izcili savas paaudzes laikā, strauji izgaist ēnainā pagātnē (vai arī pagātne tos aprij), turpretī Mills joprojām paliek realitāte.

Viens no šādas trīsdimensiju, noapaļotas, autentiskas kvalitātes simptomiem ir tas, ka mēs, šķiet, droši varam pateikt, kāda būtu bijusi viņa nostāja attiecībā uz mūsdienu jautājumiem. Kurš gan šaubīsies par to, kāda būtu viņa nostāja Dreifusa prāvā vai attiecībā uz būru karu, fašismu vai komunismu? Vai attiecībā uz Minheni, Suecu, Budapeštu, aparteīdu, koloniālismu vai Vulfendena ziņojumu? Vai tikpat droši mēs to varam apgalvot par citiem pazīstamiem Viktorijas laika morāles filozofiem? Par Kārlailu, Raskinu vai Dikensu, kaut vai par Kingsliju vai Vilberforsu, vai Ņūmenu? Tas vien jau nepārprotami liecina, cik noturīgi bija jautājumi, kuri nodarbināja Millu, un cik dziļi viņš spēja tajos ielūkoties.

V

Millu parasti attēlo kā taisnīgu un cildenu Viktorijas laika skolotāju – godājamu, jūtīgu, cilvēcīgu, bet «nosvērtu, kritisku un skumju»; druscīņ vientiesīgu, druscīņ klīrīgu; kā krietnu un cildenu, bet drūmu un sausu cilvēku ar pamācīšanas tieksmēm; par vaska figūru līdzās citām vaska figūrām senaizgājušā laikmetā, kurš miris un sastindzis līdz ar šīm figūrām. Milla autobiogrāfija – viens no aizkustinošākajiem cilvēka dzīves aprakstiem – rada citādu iespaidu. Mills, protams, bija intelektuālis, kurš labi apzinājās šo faktu un nepavisam nekaunējās no tā. Viņš zināja, ka viņa galvenais interešu lauks aptver vispārīgas idejas, kuras viņa sabiedrība uzlūko ar neuzticību: «Angļi,» viņš rakstīja savam draugam d'Eihtalam, «allaž izturas ar neuzticību pret visredzamākajām patiesībām, ja viņiem ir aizdomas, ka to popularizētājs nodarbojas ar vispārīgām idejām.» Viņu

aizrāva idejas, viņš vēlējās, lai tās būtu pēc iespējas interesantākas. Viņš jūsmoja par franču cieņu pret intelektuāļiem, kādas nebija angļiem. Viņš atzīmēja, ka Anglijā daudz tiekot runāts par intelekta uzvaras gājienu, tomēr palika skeptiski noskaņots. Viņš jautāja, vai «mūsu intelekta uzvaras gājiens nebūs drīzāk gājiens pretī bezintelekta dzīvei, cenšoties milžu nepietiekamību kopīgiem spēkiem aizstāt ar nemitīgu punduru skaita pieaugumu.» Vārds «punduri» un bailes no sīkas necilības vijas cauri visiem Milla sacerējumiem.

Tā kā Mills ticēja ideju spēkam, viņš bija gatavs mainīt savējās, ja citi pārliecinātu viņu par šo ideju neatbilstību, vai arī viņam atklātos jauni skatījuma aspekti, kādus viņam pavēra Kolridžs vai Sensimons, vai, kā viņš pats uzskatīja, misis Teilores izcilā ģenialitāte. Millam patika kritika pati par sevi. Viņš necieta cildinājumus un pat uzslavas savam darbam. Viņš karoja pret dogmatismu citos cilvēkos un pats bija no tā pilnīgi brīvs. Par spīti tēva un savu skolotāju pūliņiem, viņš saglabāja neparastu brīvdomību, un viņa «rāmais, saltais izskats» un «galva, kas darbojas kā varena tvaika lokomotīve»¹, dzīvoja līdzās (runājot viņa drauga Stērlinga vārdiem) «labestīgai, krietnai un patiesi cildenai dvēselei» un aizkustinošai, patiesai gatavībai mācīties jebkurā laikā no jebkura cilvēka. Viņš nepazina iedomību un maz bēdāja par savu reputāciju, tāpēc necentās būt konsekvents pašas konsekvences vai savas personiskās pašcieņas dēļ, ja degpunktā bija šāda ar cilvēku saistīta problēma. Viņš bija lojāls kustībām, mērķiem un partijām, taču nekas viņu nevarēja piespiest to labā sacīt kaut ko tādu, ko viņš neuzskatīja par patiesību. Raksturīgs piemērs ir viņa attieksme pret reliģiju. Dēla audzināšanā tēvs bija ļoti stingrs un šaurs ateisma dogmatīķis. Mills sacēlās pret to. Viņš nemetās nevienas vispāratzītas ticības apkampienos, bet nenoraidīja reliģiju, kā bija darijuši franču enciklopēdisti vai Bentema piekritēji – kā bērnišķīgu fantāziju un emociju augli, mierinošu ilūziju, mistiskas blēņas un apzinātus melus. Viņš uzskatīja, ka Dieva esamība ir iespējama, pat ticama, taču nepierādīta, bet, ja Dievs ir labs, viņš nevar būt visvarens, jo ļauj pastāvēt ļaunumam. Viņš nepieņēma domu par būtņi, kas vienlaikus var būt absolūti laba un visvarena, ja tās raksturs met izaicinājumu cilvēku loģikas kanoniem, jo viņš noraidīja ticību mistikai, uzlūkodams to vienkārši par paņēmienu, kā izvairīties no mokošiem jautājumiem. Ja viņš kaut ko nesaprata (un tas noteikti gadījās bieži), viņš neizlikās to saprotam. Kaut gan viņš bija

¹ Paks, op.cit., 222.lpp.

gatavs cīnīties par citu tiesībām turēties pie nelogiskas ticības, pats viņš no tā atteicās. Kristu viņš uzlūkoja ar godbijību kā viskrietnāko cilvēku, kāds jebkad dzīvojis pasaulē, un teismu uzskatīja par cildenu, kaut arī viņam pašam nesaprotamu ticējumu kopumu. Viņš pieļāva, ka nemirstība ir iespējama, tomēr uzskatīja, ka šī iespējamība ir ļoti niecīga. Patiesībā viņš bija Viktorijas laika agnostiķis, kurš nejutās draugos ar ateismu, bet reliģiju uzskatīja par katra indivīda gluži personisku jomu. Kad Millu uzaicināja kandidēt parlamentā, kur viņš sekmīgi tika ievēlēts, viņš paziņoja, ka ir gatavs atbildēt uz visiem jautājumiem, kādus Vestminsteras balsotāji vēlētos uzdot, izņemot jautājumus par viņa reliģiskajiem uzskatiem. Tas nebija glēvums – viņa uzvedība visā vēlēšanu gaitā bija tik atklāta un neapdomīgi bezbailīga, ka vēlāk kāds atzīmēja: ar Milla nostādni pat Visvarenais Dievs nevarētu cerēt uz labvēlīgu vēlēšanu iznākumu. Iemesls bija cits: Mills uzskatīja, ka cilvēkam ir neapstrīdamas tiesības saglabāt savu privāto dzīvi tikai sev un, ja vajadzīgs, arī cīnīties par šīm tiesībām. Kad vēlāk viņa audzumeita Helēna Teilore un citi pārmeta, ka viņš nav pietiekami stingri nostājies ateistu pusē, un apvainoja viņu svārstīgumā un laipošanā, viņš palika nesatricināms. Viņa šaubas piederēja tikai viņam pašam: nevienam nebija tiesību izspiest no viņa atzišanos jebkādā ticībā, ja vien nebija pierādāms, ka viņa klusēšana kaitē citiem; tā kā tas nebija pierādāms, viņš neredzēja iemeslu publiskam izklāstam. Tāpat kā vēlāk Aktons, viņš uzskatīja, ka brīvība un iecietība reliģijas jomā ir pilnīgi nepieciešama jebkuras patiesas reliģijas aizsardzībai un ka baznīcas atzītā garīgo un laicīgo jomu nodalīšana ir viens no lielākajiem kristietības sasniegumiem, ciktāl tas devis iespēju uzskatu brīvībai. To viņš vērtēja augstāk par visu un kaismīgi aizstāvēja Bredlo, kaut gan nepiekrita viņa viedoklim, – vai arī tieši tāpēc.

Mills bija veselas paaudzes, veselas tautas skolotājs, tomēr tikai skolotājs, – viņš nebija nedz jaunradītājs, nedz novators. Viņš nav iemantojis slavu ar kādu paliekošu atklājumu vai izgudrojumu. Viņa devums loģikas, filozofijas, ekonomikas vai politiskās domas tālākvirzībā ir bijis pavisam niecīgs. Tomēr viņa vērienīgums un spēja lietot idejas jomās, kurās tās kļūst auglīgas, ir nenovērtējami. Viņš nebija oriģināls, taču pārveidoja sava laikmeta cilvēku zināšanu struktūru.

Tā kā Millam bija ārkārtīgi godīga, bezaizspriedumaina un civilizēta domāšana, kas savu dabisko izpausmi guva skaidrā un apbrīnojamā prozā; tā kā nelokāmi patiesības meklējumi viņā apvienojās ar pārlicību, ka tās mājoklī ir daudz telpu un tāpēc pat «cilvēki ar vienu aci, kā, piemēram,

Bentems, varbūt redz to, ko cilvēki ar normālu redzi nesaskata»;¹ tā kā, par spīti iegrozotajām emocijām un pārāgri attīstītajam intelektam, par spīti humora trūkumam, prātnieciskumam un svinīgumam, viņa priekšstats par cilvēku, vēstures un dzīves redzējums bija plašāks un ne tik vienkāršots kā viņa utilitārajiem priekštečiem vai liberālajiem sekotājiem, viņš kā politisks domātājs ieņem ievērojamu vietu arī mūsu dienās. Viņš atteicās no pseidozinātniskā modeļa, kas bija mantots no klasiskās pasaules un saprāta laikmeta un balstījās uz iepriekšnoteiktu cilvēka dabu ar visos laikos un vietās nemainīgām un vienādām vajadzībām, emocijām, motīviem, ar atšķirīgām reakcijām tikai atšķirīgu situāciju un stimulu gadījumos un vienam nemainīgam modelim pakļautu attīstības gaitu. Tā vietā Mills lika (ne vienmēr apzināti) priekšstatu par cilvēku kā radošu būtni, kas nav spējīga uz absolūtu sevis pilnveidošanu un tāpēc viņa rīcība nekad nav pilnīgi paredzama: viņš nav brīvs no maldiem; viņš ir sarežģīts pretstatu apvienojums, turklāt daži šie pretstati ir samierināmi, bet citi nav nedz pārvarami, nedz harmonizējami; šī būtne nespēj atteikties no patiesības, laimes, jaunatklājumu, brīvības meklējumiem, taču to sasniegšanai nav ne teoloģisku, ne loģisku, ne zinātnisku garantiju; tā ir brīva, ar vājībām apveltīta būtne, kas spēj pati noteikt savu likteni, ja apstākļi ir labvēlīgi tās prāta un dotību izkopšanai. Viņu mocīja brīvas gribas problēma, un viņš nespēja rast tai labāku risinājumu par citiem, kaut arī palaikam domāja, ka ir to atrisinājis. Viņš uzskatīja, ka cilvēks no pārējās dabas atšķiras, pirmkārt, nevis ar racionālu domāšanu vai ar spēju valdīt pār dabu, bet ar izvēles un eksperimentu brīvību; no visām viņa idejām tieši šis uzskats ir nodrošinājis viņam ilgstošu slavu.² Ar brīvību viņš domāja tādu stāvokli,

¹ Viņš turpina: «Gandrīz visas oriģinālu un spilgtu prātojumumu bagātās āderes ir atklājuši neatlaidīgi pusfilozofi.» *Essay on Bentham*.

² No šīs esejas noskaņas ir jūtams, ka es neesmu vienis prātis ar tiem, kuri vēlas attēlot Millu kā kaut kādu taisnprātīgu intelektuāļu hegemonijas atbalstītāju. Man nav saprotams, kā Millam var piedēvēt šādu apzinātu spriedumu, – ne tikai manis izklāstīto apsvērumu dēļ, bet arī, ņemot vērā viņa pašā izteiktos brīdinājumus par Konta mācības despotismu, kas apcerēja tieši tādu hierarhiju. Tajā pašā laikā viņš, tāpat kā daudzi 19. gadsimta liberāļi gan Anglijā, gan citur, bija ne tikai naidīgi noskaņots pret nekritizējama tradicionālisma vai netraucēto inerces spēka ietekmi, bet arī ar bažām uzlūkoja neizglītotā demokrātiskā vairākuma varu, tāpēc viņš centās ietvert savā sistēmā dažas garantijas pret nekontrolētas demokrātijas ļaunumu, vienkārši cerēdams, ka vismaz tikmēr, kamēr tumsonība un iracionalitāte ir plaši izplatīta (Mills nebija pārlieku optimistiski noskaņots attiecībā uz izglītības pieauguma tempiem), varas īstenošana būs sabiedrības racionālāko, taisnīgāko un izglītotāko cilvēku rokās. Tomēr teikt, ka Millu uztrauca vairākums vispār, ir viens, bet apvainot viņu autoritārās tieksmēs, racionālas elites varas atbalstīšanā ir

kurā cilvēkiem netiek liegta iespēja izvēlēties ne pielūgsmes objektu, ne tās veidu. Tikai tāda sabiedrība, kurā šis nosacījums ir īstenots, viņa izpratnē būtu īsti cilvēcīga. Mills vairāk nekā jebkurš cits ir nopelnījis godpilnu pieminēšanu šai Padomē, jo tā nodibināta, lai kalpotu ideālam, kuru Mills uzskatīja par dārgāku nekā pati dzīve.

pavisam kas cits, lai kā viņu būtu vai nebūtu iztulkojuši fabiāņi. Mills nebija atbildīgs par savu piekritēju uzskatiem, it sevišķi tad, ja viņš tos nebija izvēlējis un pat nepazina. Nepavisam nevar Millu vainot, ka viņš būtu sludinājis to, ko Bakuņins savā uzbrukumā Marksam nosauca par *la pédantocratie* – profesoru valdību, ko viņš uzskatīja par vislielāko apspiešanu salīdzinājumā ar citām despotisma formām.

PIELIKUMS

Šis nav gluži precīzs apraksts tam, kas notika otrajā kongresā 1903. gadā. (Par šo informāciju man jāpateicas mistera Kimena Abramska teicamajām zināšanām.) Atbilstoši norises oficiālajam aprakstam, Pļehanovs savu paziņojumu izteica, nevis atbildot uz jautājumu, bet gan aizstāvot kāda delegāta pausto tēzi; šī delegāta vārds bija Mandelbergs, bet viņš bija pieņēmis Posadovska segvārdu. Posadovskis esot teicis: «Šeit izteiktie paziņojumi par un pret labojumiem man šķiet nevis tikai atšķirības nenozīmīgās detaļās, bet gan ļoti nopietnas domstarpības. Ir pilnīgi skaidrs, ka mēs neesam vienis prāties par šādu pamatjautājumu: vai mums sava nākotnes politika jāpakļauj tādām vai citādām demokrātijas pamatprincipam vai principiem, atzīstot tos par absolūtām vērtībām; vai arī visi demokrātijas principi jāpakļauj tikai un vienīgi mūsu partijas vajadzībām? Es pavisam noteikti atbalstu otro variantu. Nav pilnīgi nekādu demokrātijas principu, kurus nevajadzētu pakļaut mūsu partijas prasībām.» (Izsaucieni: «Un personas svētums?») «Jā, arī tas! Kā revolucionāru partiju, kas iet pretī savam galamērķim – sociālai revolūcijai –, mūs drīkst vadīt tikai apsvērumi par to, kas mums visdrīzāk palīdzēs sasniegt šo mērķi. Uz demokrātijas principiem mums jāraugās vienīgi no savas partijas vajadzību viedokļa; ja tāda vai citāda prasība mūs neapmierina, tad mēs to nepieļausim. Tāpēc es esmu pret ierosinātajiem labojumiem, jo var pienākt diena, kad tie ierobežos mūsu rīcības brīvību.» Pļehanovs tikai salika punktus uz «i» šajā nepārprotami izteiktajā, kura, cik man zināms, bija pirmā šāda veida deklarācija Eiropas demokrātijas vēsturē.

ALFABĒTISKAIS RĀDĪTĀJS

A

Abramskis, Kimens (*Abramsky, Chimen*)
247

acteki 107

Āfrika 203, 225

Aiers, Alfreds Džūlss (*Ayer, A.J.*) 139

Aktons, Džons (*Acton, John*) 34, 43, 220

Akvīnas Toms 137

albiģieši 234

Aleksandrs Lielais 119, 146

Alkibiāds 66

Amerikas pilsoņu karš 222

Amerikas Savienotās Valstis 87, 89, 90, 92,
153, 236

anarhija 80, 88, 94, 242

Anglija, angļi 8, 90, 153, 183, 212, 232,
238, 246

animisms 30, 108, 160

Antifonts, sofistis 43

antiklerikālisms 90

antiracionālisms 76

antropoloģija 36, 59, 113, 130, 174

antropomorfisms 30

aparteīds 242

Apgaismība 75, 77, 79, 86, 100, 107, 188,
203, 238, 240, 243, 244

Apvienotās Nācijas 90

arheoloģija 145

Arhimēds 162

aristotelieši 155, 229

Aristotelis 58, 80

asasīni 94

asīrieši 107

atbildība 10, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 37,
39, 40, 80, 87, 92, 98, 102, 103, 111,

114, 115, 118, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135,
137, 138, 139, 141, 147, 148, 152, 156,
159, 161, 162, 163, 165, 179, 194, 197,
220, 239

Atila 119

Aufklärung, sk. arī Apgaismība

Austrumindijas kompānijas 222

Āzija 203, 225

B

Babefs, Grakhs (*Babeuf, Gracchus*) 78

Bakls, Henrijs Tomass (*Buckle, Henry
Thomas*) 84, 230, 242

Bakuņins, Mihails 117

Baress, Moriss (*Barrés, Maurice*) 133

Bārkers, Ernests (*Barker, Ernest*) 43

Baterfilds, sers Herberts (*Butterfield, Sir
Herbert*) 135, 136, 226

Batlers, Semjuels (*Butler, Samuel*) 26

baznīca 46, 69, 92, 94, 96, 116, 119, 130,
136, 179, 212, 244

Beins, Džeimss (*Bain, James*) 221

Bēkons, Frānsiss (*Bacon, Francis*) 115, 116

Beloks, Hilarijs (*Belloc, Hilaire*) 140

Bejnskis, Visarions 173

Bentems, Džeremijs (*Bentham, Jeremy*)

71, 184, 194, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 230, 233, 235, 239, 243,
245

Berensons, Bernards (*Berenson, Bernard*)
99

Bergsons, Anri (*Bergson, Henri*) 81

Bērks, Edmunds (*Burke, Edmund*) 133,
174, 193, 202, 214, 237, 239

- Bihners, Ludvigs (*Büchner, Ludwig*) 75
 Bīrds, Čārlzs (*Beard, Charles*) 67
 Bismarks, Oto fon (*Bismarc, Otto von*)
 160
 Blankī (*Blanqui*) 79
 Blāns, Luijs (*Blanc, Louis*) 225
 Bodlērs, Šarls (*Baudelaire, Charles*) 75
 Bonalds (*Bonald*) 75
 Bosankets, Bernards (*Bosanquet, Bernard*)
 195
 Bosjē, Žaks Benins (*Bossuet, Jacques-
 Bénigne*) 21, 105, 158
 Bredlijs, Frānsiss Herberts (*Bradley, F.H.*)
 195
 Brešas Arnaldo (*Arnold of Brescia*) 228
 Britu sadraudzības zemes (*British
 Commonwealth*) 90, 222
 brīva griba, *sk.* Atbildība
 Budapešta 242
 budisms 103, 182
 Buharins, Nikolajs 184
 Buridāna ēzels 92
 Burkharts, Jākobs (*Burckhardt, Jacob*) 72,
 225, 238
 būru karš 242
 Burvju flauta 199
- C**
- cenzūra 88, 130, 213
 Cēzars, Jūlijs 35, 119
 Cicerons 41, 121
- Č**
- Čemberlens, Hjūstons Stjuarts
 (*Chamberlain, Houston Steward*) 104
 Čestertons, Gilberts (*Chesterton, G.K.*)
 239
 Čingishans 134, 146, 164
- D**
- dabas likums 145, 174, 182, 189, 209, 230
 dabaszinātnes 30, 31, 54, 66, 74, 76, 82,
 100, 101, 102, 108, 112, 113, 114, 115,
 121, 129, 142, 143, 144, 145, 159, 161,
 162, 164, 165, 166, 188, 191, 194, 218
 Dalambērs, Žans (*Alembert, Jean d'*) 113
 Dānija 96
 Darema ziņojums (*Durham Report*) 222
 Darvins, Čārlzs Roberts (*Darwin, Charles
 Robert*) 95, 145, 159, 217
 d'Eihtals, Gistavs (*Eichthal, Gustave,
 Baron d'*) 242
 Dekarts, Renē (*Descartes, René*) 106, 143
 de Mestrs, Žozefs (*Maistre, Joseph de*)
 80, 81, 85
 demokrātija 48, 51, 58, 73, 77, 78, 79, 83,
 86, 177, 178, 186, 203, 209, 215, 220,
 224, 225, 236, 238, 241, 246
 determinisms 12, 16, 17, 18, 114, 115, 118,
 122, 124, 126, 127, 141, 156, 157, 159,
 162, 163, 196
 Didro, Denī (*Diderot, Denis*) 78, 239
 Dikenss, Čārlzs (*Dickens, Charles*) 242
 Dirkems, Emils (*Durkheim, Émile*) 160
 Dizreilijs, Bendžamins (*Disraeli,
 Benjamin*) 241
 Dolčīno, Fra (*Dolcino, Fra*) 228
 Dosons, Kristofers (*Dawson,
 Christopher*) 38
 Dostojevskis, Fjodors 56, 75, 78, 85, 92,
 172, 241
 Dreifusa lieta (*Dreyfus case*) 242
 duālisms 47
 Džefersons, Tomass (*Jefferson, Thomas*)
 174
 Džeimss, Viljams (*James, William*) 19, 23,
 67, 181
 Džonsons, Semjuels (*Johnson, Samuel*)
 120
- E**
- ebreji 47, 176, 231
 Eiklīds 162
 Eiropa 7, 8, 10, 11, 33, 67, 70, 72, 87, 89,
 90, 92, 160, 217, 246
 Eirs, Edvards Džons, gubernators (*Eyre,
 Edward John, Governor*) 222
 eksistenciālisti 164

Eljots, Tomass Stērnš (*Eliot, T.S.*) 99
 empīrisms 37, 70, 73, 100, 105, 212
 enciklopēdisti 77, 243
 Engells, Frīdrihs (*Engels, Friedrich*) 78,
 79, 133, 167
 Epiktēts 41, 186
 Epikūrs 43, 188
 Erasmus, Dezidērijs, Roterdamas Erasmus
 (*Erasmus, Desiderius*) 70, 175, 239

F

fabiāņi 76
 fašisms 11, 69, 159, 242
 fatālisms 19, 22
 feniji (*Fenians*) 222
 Fihte, Johans Gotlībs (*Fichte, Johann
 Gotlieb*) 168, 191, 195, 196, 197,
 234
 Forsters, Edvards (*Forster, E.M.*) 132
 Francija, franči 79, 80, 90, 116, 128, 144,
 168, 171, 207, 214, 218, 219, 221, 234,
 243
 Francijas revolūcija 69, 130, 146, 207
 Franko, ģenerālis Fransisko (*Franco,
 General Francisco*) 150
 Franss, Anatols (*France, Anatole*) 116
 Freids, Zigmunds (*Freud, Sigmund*) 81, 84,
 94, 133, 159, 238
 Frīdrihs II, Prūsijas karalis (*Frederick II
 of Prussia*) 119
 Fromms, Ērihs (*Fromm, Erich*) 44, 45
 Furjē, Šarls (*Fourier, Charles*) 92, 116

G

Gārdiners, Patrik (*Gardiner, Patric*) 16
 Gēte, Johans Volfgangs (*Goethe, Johann
 Wolfgang von*) 239
 Gibons, Edvards (*Gibbon, Edward*) 122,
 137
 Gilgamešs 110
 Gledstons, Viljams Jūarts (*Gladstone, W.E.*)
 90
 gnostiķi 133
 Gobino, Arturs (*Gobineau, Arthur de*) 104

Godvins, Viljams (*Godwin, William*) 26,
 132
 Gomme A.V. (*Gomme, A.W.*) 44
 Grakhi (*Gracchi*) 121
 grieķi 43, 44, 70, 107, 156, 197, 218
 Grīns, Tomass (*Green, T.H.*) 62, 196
 Grocijs, Hugo (*Grotius, Hugo*) 70

H

Hāgas tiesa 70
 Hajeks, Frīdrihs (*Hayek, Friedrich von*) 106
 Hakslījs, Oldoss (*Huxley, Aldous*) 9, 53,
 84, 145
 Halevī, Elī (*Halévy, Elie*) 140
 Harts, H.L. (*Hart, H.L.*) 16
 hēgeliēši 155, 159, 181, 196, 237
 Hēgelis, Georģs Vilhelms Frīdrihs (*Hegel,
 Georg Wilhelm Friedrich*) 62, 103, 105,
 116, 117, 188, 189, 192, 195
 Heine, Heinrihs (*Heine, Heinrich*) 168
 Helvēcijs, Klods Adriēns (*Helvétius,
 Claude Adrien*) 31, 70, 184, 230, 234
 Hempšīrs, S.N. (*Hampshire, S.N.*) 28
 Hercens, Aleksandrs (*Herzen, Alexander*)
 8, 67, 72
 Herders, Johans Gotfrīds (*Herder, Johann
 Gottfried*) 9, 31, 100, 104, 188
 Hilberts, Dāvids (*Hilbert, David*) 145
 historiogrāfija 31
 Hitlers, Ādolfs (*Hitler, Adolf*) 33, 104,
 119, 134, 140, 146, 164
 Hjūms, Deivids (*Hume, David*), sk.
 Hobsa–Hjūma–Šlika doktrīna
 Hobsa–Hjūma–Šlika doktrīna (*Hobbes–
 Hume–Schlick doctrine*) 21, 83
 Hobss, Tomass (*Hobbes, Thomas*) 80, 81,
 133, 173, 174, 209, 238
 Holbahs, Pols Anrī (*Holbach, Paul Henri*)
 113, 119
 Hrīsiņš 19
 Humbolts, Vilhelms (*Humboldt, Wilhelm*)
 224, 239
 husīti 228

I

Ibsens, Henriks (*Ibsen, Henrik*) 95, 238
 iecietība 58, 95, 97, 98, 121, 152, 216, 217,
 221, 222, 226, 236, 239, 244
 individuālisms 47, 48, 68, 70, 71, 105, 176,
 185, 197, 217, 221
 iracionālisms 11
 Itālija 121, 228
 izglītība 8, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 68, 71,
 79, 80, 82, 88, 98, 107, 115, 127, 148,
 156, 172, 173, 177, 195, 217, 218, 220,
 221, 222, 233, 235, 238, 239, 242
 izolacionisms 182
 izvēles brīvība, *sk.* Atbildība

J

jakobiņi 53, 58, 81, 174, 193
 Jamaika 222
 Jaunais kurss 90
 Jellineks, Georgs (*Jellinek, Georg*) 43
 Jēzus Kristus 224, 244
 Jozefs II, imperators (*Joseph II, Emperor*)
 177

K

Kabē, Etjēns (*Cabet, Étienne*) 116
 kalvinisti 21, 22, 69, 176
 Kalvins, Žans (*Calvin, Jean*) 66
 Kampanella, Tommazo (*Campanella*
Tommaso) 116
 Kants, Imanuels (*Kant, Immanuel*) 18, 19,
 23, 25, 27, 39, 53, 62, 94, 97, 164, 168,
 183, 184, 185, 191, 193, 194, 197, 198,
 202, 214, 233, 240
 Kārlails, Tomass (*Carlyle, Thomas*) 31, 69,
 75, 85, 104, 137, 196, 216, 221, 225,
 232, 236, 238, 239, 241, 242
 Kārlis Lielais (*Charlemagne*) 32, 164
 Kārs, Edvards Halets (*Carr, Edward*
Hallett) 18, 22, 30, 31, 32, 33, 35, 36,
 37, 38, 40
 katoļi 69, 231
 Kaufmanis, A.S. (*Kaufman, A.S.*) 50

Keplers, Johaness (*Kepler, Johannes*) 163
 Kingslijs, Čārlzs (*Kingsley, Charles*) 242
 Kirkegors, Sērens (*Kierkegaard, Søren A.*)
 68, 75
 Kobdens, Ričards (*Cobden, Richard*) 48
 Kolridžs, Semjuels Teilors (*Coleridge,*
Samuel Taylor) 46, 219, 233, 239, 242,
 243
 komunāri 79
 komunisms 9, 11, 76, 242
 Kondorsē, Antuāns (*Condorcet, Antoine*)
 70, 71, 100, 113, 115, 116, 132, 176, 239
 konservatīvie 68, 71, 72, 73, 74, 75, 97,
 136, 173, 214, 241
 Konstāns, Benžamēns (*Constant,*
Benjamin) 15, 48, 49, 174, 208
 Konts, Ogists (*Comte, Auguste*) 31, 67,
 87, 99, 100, 101, 113, 116, 132, 159,
 162, 164, 197, 224, 230, 241, 242
 Koperniks 162
 Kouens, Māršals (*Cohen, Marshall*) 216
 Kreitons, Mandells, bīskaps (*Creighton,*
Mandell, Bishop) 34, 140
 krievi 135, 145, 146
 Kriks, Bernards (*Crick, Bernard*) 45
 kristieši 47, 134, 135, 137, 175, 221, 230,
 236
 Kromvels, Oliveris (*Cromwell, Oliver*)
 119, 140
 Kropotkins, Pjotrs 78
 ķīnieši 176

L

Lametrī, Žiljēns Ofrē de (*La Mettrie, Julien*
Offray de) 101
 Laplass, Pjērs Simons, marķīzs de (*Laplace,*
Pierre Simon, Marquis de) 23, 123
 Lasals, Ferdinands (*Lassalle, Ferdinand*)
 174
 Lefs, Gordons (*Leff, Gordon*) 19, 38
 Leibnics, Gotfrīds Vilhelms (*Leibnitz,*
Gottfried Wilhelm) 113, 133
 Leontjevs, Konstantīns 75
 Lesings, Gotholds Eiframs (*Lessing,*
Gottbold Ephraim) 95, 116, 239

Lielbritānija 7, 8, 96
 Livingstons, Ričards (*Livingstone, Richard*) 216, 237
 Loids Džordžs, Deivids (*Lloyd George, David*) 90
 Loks, Džons (*Locke, John*) 70, 80, 171, 173, 193, 217, 239
 lolardi 228
 Ludviķis XIV (*Louis XIV*) 65
 Luters, Mārtiņš (*Luther, Martin*) 228
 Leņins, Vladimirs Iljičs 76, 77, 78, 79, 80, 133, 160

M

Madzīni, Džuzepe (*Mazzini, Giuseppe*) 67, 240
 Makfārlens, L. Dž. (*McFarlane, L.J.*) 61
 Makjavelli, Nikolo (*Machiavelli, Niccolo*) 8
 Makolijš, Tomass (*Macaulay, Thomas, Lord*) 122, 137, 140, 216, 217
 Mandelbergs-Posadovskis 247
 Marks Aurēlijs 66
 marksisms, marksisti 11, 22, 30, 66, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 104, 132, 134, 159, 167, 204, 217
 Markss, Kārlis (*Marx, Karl*) 8, 30, 31, 37, 62, 67, 72, 78, 79, 80, 84, 92, 94, 104, 105, 116, 117, 133, 159, 188, 189, 192, 212, 216, 217, 225, 227, 238, 241
 Marmontels, Žāns-Fransuā (*Marmontel, Jean-Francois*) 219
 Masariķis, Tomāšs (*Masaryk, Thomas*) 70
 metafizika, sk. Transcendentālisms
 Mills, Džeimss (*Mill, James*) 217, 220, 224, 230
 Mills, Džons Stjuarts (*Mill, John Stuart*) 5, 15, 23, 48, 52, 67, 90, 94, 95, 173, 174, 176, 177, 186, 195, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246
 Miltons, Džons (*Milton, John*) 217, 229

Minhene 242
 Mišlē, Žils (*Michelet, Jules*) 66, 67, 100, 137
 monisms 10, 11, 16, 214
 Montēns, Mišels de (*Montaigne, Michel Eyquem de*) 70, 83
 Monteskjē, Šarls Luijs de (*Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de*) 31, 62, 159, 193, 217, 234, 239
 Morā, Šarls (*Maurras, Charles*) 36, 80
 Moriss, Viljams (*Morris, William*) 240
 Muhameds 119
 musulmaņi 21, 22, 231, 232, 235

N

nacionālisms 68, 69, 73, 86, 204, 217, 225
 Neidžels, Ernests (*Nagel, Ernest*) 20, 22
 Namīrs, sers Lūiss (*Namier, Sir Lewis*) 67, 124
 Napoleons I 32, 146, 160, 164, 196
 Napoleons III 221
 Niče, Frīdrihs (*Nietzsche, Friedrich*) 72, 75, 80, 117, 238
 Nīkijs 43
 Nikolss, Deivids (*Nicholls, David*) 50
 Novels-Smits, P.H. (*Nowell-Smith, P.H.*) 120
 Ņūmens, Džons Henrijs (*Newman, John Henry*) 241, 242
 Ņūtons, sers Īzaks (*Newton, Sir Isaac*) 112, 145, 162

O

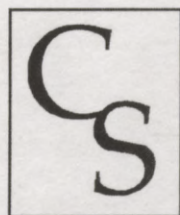
Okams, Viljams (*Occam, William*) 175
 Origens 143
 Orvels, Džordžs (*Orwell, George*) 84
 Otans 43

P

Padomju Sociālistisko Republiku Savienība 88, 217, 246
 Paks, Maikls Sentdžons (*Packe, Michael St. John*) 221
 paleogrāfija 142, 145

- Pālmerstons, lords (*Palmerston, Lord*) 221
 Pareto, Vilfredo (*Pareto, Vilfredo*) 80, 159, 238
 Pasmors, Dž.A. (*Passmore, J.A.*) 23, 24
 Pastērs, Luijs (*Pasteur, Louis*) 33, 140
 paternālisms 56, 62, 183, 202
 patriotisms 69
 Peins, Tomass (*Paine, Thomas*) 174
 Perikls 43
philosophes 77, 159, 198, 214
 platonisti 155
 Platons 85, 94, 179, 185, 212, 237, 238
 Plehanovs, Georgijs 30, 77, 78, 133, 246
 Polards, Sidnijs (*Pollard, Sidney*) 22
 Poppers, Karls (*Popper, Karl*) 11
 Posadovskis, sk. Mandelbergs
 Poseidonijs 41
 Prokrusts 39, 214
 propaganda 37, 47, 71, 122, 175, 229
 proporcionāla pārstāvniecība 222, 233
 protestanti 47, 231
 Prudons, Pjērs Žozefs (*Proudhon, Pjerre Joseph*) 225
 Prusts, Marsels (*Proust, Marcel*) 145
 psiholoģija 36, 66, 70, 79, 112, 113, 162, 217, 223, 239
 Puškins, Aleksandrs 91, 172
- R**
- radikāļi 68, 74, 95, 116, 156, 222, 239
 Ranke, Leopolds fon (*Ranke, Leopold von*) 66, 100, 140
 Rasels, Bētrands (*Russell, Bertrand*) 12, 240
 Rasins, Žans (*Racine, Jean*) 145
 Raskins, Džons (*Ruskin, John*) 240, 242
 relativisms 12, 148, 154, 156, 157
 renesanse 44, 70, 95, 102, 116, 130, 176
 Renuvjē, Šarls (*Renouvier, Charles*) 23
 Rikmanis, H.P. (*Rickman, H.P.*) 38
 Robespjērs, Maksimiljēns (*Robespierre, Maximilian*) 98, 146, 168
 Romas impērija 146, 228
 romieši 107, 121
- Ruso, Žans Žaks (*Rousseau, Jean-Jacques*) 168, 171, 183, 185, 191, 193, 198, 207, 208, 240
 Rūzvelts, Franklins Delano (*Roosevelt, F.D.*) 90
- S**
- Savinji, Frīdrihs Karls (*Savigny, Friedrich Karl von*) 66
 Savonarola, Džirolāmo (*Savonarola, Fra Girolamo*) 228
 Seksts Empīriķis 83
 seksuālās attiecības, Mills par 236
 Seneka 70
 Sens, A. (*Sen, A.K.*) 19, 21, 26
 Sensimons, Klods Anrī (*Saint-Simon, Henri de*) 78, 91, 116, 132, 167, 224, 234, 243
 sholastika 155
 sindikalisms 76
 Skandināvija 90
 Smits, Ādams (*Smith, Adam*) 86, 173
 sociālais darvinisms 47
 sociāldemokrāti 76, 77, 78, 97
 sociālisms 48, 77, 97, 225, 234
 socioloģija 15, 54, 66, 79, 100, 101, 112, 113, 127, 147, 159, 162, 163
 Sokrats 43, 58, 199, 227
 Sorels, Žoržs (*Sorel, George*) 76, 159
 spartieši 206
 Spensers, Herberts (*Spencer, Herbert*) 31, 48, 230, 242
 Spinoza, Benedikts (*Spinoza, Benedict*) 21, 24, 26, 70, 94, 132, 133, 188, 192, 193, 239
 Staļins, Josifs Visarionovičs (*Stalin, J.V.*) 89, 150, 164
 Stendāls (Anrī Marī Bels) (*Stendhal [Henri Beyle]*) 145
 Stīvens, sers Džeimss (*Stephen, Sir James*) 176, 241
 stoiķi 19, 27, 39, 41, 42, 44, 156, 182, 185, 197
 Strečijs, Litons (*Stratchey, Lytton*) 67
 Sueca 242

- suverenitāte 207, 208
 Svētais Ambrozijis 182
 Swifts, Džonatans (*Swift, Jonathan*) 85
- Š
- Šellings, Frīdrihs Vilhelms Jozefs (*Schelling, Friedrich Wilhelm Josef von*) 105, 159, 168
 Šillers, Frīdrihs (*Schiller, Friedrich von*) 217
 Šliks, Morics (*Schlick, Moritz*), sk. arī
 Hobsa–Hjūma–Šlika doktrīna
 Šopenhauers, Arturs (*Schopenhauer, Arthur*) 75, 126, 155, 186
 Šovs, Džordžs Bernards (*Shaw, George Bernard*) 116
 Špenglers, Osvalds (*Spengler, Oswald*) 103, 105, 133
 Špics, Dāvids (*Spitz, David*) 52, 55
 Štirners, Makss (*Stirner, Max*) 68
 Šveice 96
- T
- Tacits 66
 Taleirāns, Šarls (*Talleyrand, Charles*) 98
 Tautu Savienība (*League of Nations*) 70, 90
 Teilore, Helēna (*Taylor, Helen*) 244
 Teilore, misis (*Taylor, Mrs.*) 234, 236, 243
 teleoloģija 110, 111, 112
 Tenisons, Alfreds (*Tennyson, Alfred*) 70
 Tēns, Ipolits (*Taine, Hyppolyte*) 133, 137, 242
 Tīrgo, Anna Roberts Žaks (*Turgot, Anne Robert Jacques*) 155
 Tkačovs, Pjotrs 79
 Toinbijs, Arnolds (*Toynbee, Arnold*) 103, 159
 Tokvils, Aleksis (*Tocqueville, Alexis de*) 48, 72, 94, 171, 209, 217, 225, 234, 235, 236
 Tolstojs, Ļevs 8, 80, 132, 136
 Tonijs, R.H. (*Tawney, R.H.*) 67, 213
 transcendentālisms 219
- Treičke, Henrihs (*Treitscke, Heinrich von*) 122
 Trīdesmitgadu karš 186
 Trockis, Ļevs 64, 137
 Tukidīds 43, 66, 150
 Turgeņevs, Ivans 8, 91
- U
- utilitārisms 73, 176, 224, 232, 233
- V
- Vācija, vācieši 31, 90, 99, 135, 146, 186, 195
 Vaihingers, Hanss (*Vaihinger, Hans*) 126
 Vaits, Mortons (*White, Morton*) 24, 25, 26, 27, 40
 vajāšana 95, 96, 175, 219, 221, 227, 231, 236
 valdensi 228
 Vēbers, Makss (*Weber, Max*) 31, 67
 Velders, Roberts (*Waelder, Robert*) 42
 Velss, Herberts Džordžs (*Wells, Herbert George*) 31, 116, 145
 Vērdsverts, Viljams (*Wordsworth, William*) 219
 Verns, Žils (*Verne, Jules*) 116, 219
 Viji, Mišels (*Villey, Michel*) 176
 Viko, Džambatista (*Vico, Gianbatista*) 8, 100
 Vilberforss, Viljams (*Wilberforce, William*) 242
 Vilsons, Vudro (*Wilson, Woodrow*) 70, 90
 Voltērs, Marī Fransuā Aruē (*Voltaire, Francois-Marie Arouet de*) 31, 66, 95, 121, 217
 Vulfendena ziņojums (*Wolfenden report*) 242
- Z
- Zēnons 133
 Zolā, Emils (*Zola, Émile*) 145
 Zviedrija 178



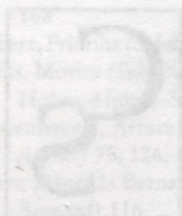
Jesajas Berlina grāmata «Četras esejas par brīvību» ir divdesmit ceturtnā grāmata Sorosa fonda–Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā «Cilvēks un sabiedrība». Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda–Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – «AGB», «Elpa», «Jumava», «Madris», «Pētergailis», «Omnia mea», «Sprīdītis», «Zvaigzne ABC» u.c. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu zinātņu klasiķu interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Entonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Entonija Gidensa, Hansa Georga Gadamera, Džozefa Rotčailda, Ričarda Rortija, Žana Bodrijāra, Džozefa Raza darbu tulkojumiem 2000. gadā piepulcējas ne tikai Jesajas Berlina esejas, bet arī Hannas Ārentes «Totalitārisma izcelsme», Barija Buzana «Cilvēki, valstis un bailes», Džozefa Raza «Brīvības morāle», Mišela Fuko «Seksualitātes vēsture» un «Uzraudzīt un sodīt» – darbi, kas attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā... un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā.

Latvijā atzītāko nozares speciālistu – filozofu, politologu, vēsturnieku un sociologu izvēlēto darbu tulkojumi turpina ceļu pie lasītāja. Arī no viņa būs atkarīga šīs sērijas dzīvotspēja.

suverenitāte 207, 208
 Svētais Ambrosijs 167
 Sūtra, Džozefants (Sūfrī, Jozefants) 33

Sellings, Frīdrihs Vilhelms Jozefs (Schelling,
 Friedrich Wilhelm Joseph von) 108, 159,



Silva, Frīdrihs Jozefs (Schiller, Friedrich von) 217
 Sīma, Morits (Simeon, Moritz) 46, 47
 Sīma, Jozefs (Simeon, Josef) 46, 47
 Sīma, Arturs (Simeon, Arthur) 46, 47
 Sīma, Jozefs (Simeon, Josef) 46, 47
 Sīma, Jozefs (Simeon, Josef) 46, 47

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von)
 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Šelke, Heincs (Schelke, Heinrich von) 127

Jesaja Berlins

ČETRAS ESEJAS PAR BRĪVĪBU

SIA, Bērnu un jaunatnes literatūras apgāds
 «Sprīdītis».

Reģistrācijas apliecības Nr. 2-0820.

Iespiesta tipogrāfijā a/s «Preses nams».

LĀTVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0301015768

OBLIGĀTAIS
EKSEMPLĀRS

2.50



Grāmatu sērija «Cilvēks un sa

2001-4
L-72