

SKAIDRĪTE LASMANE

# RIETUMEIROPAS

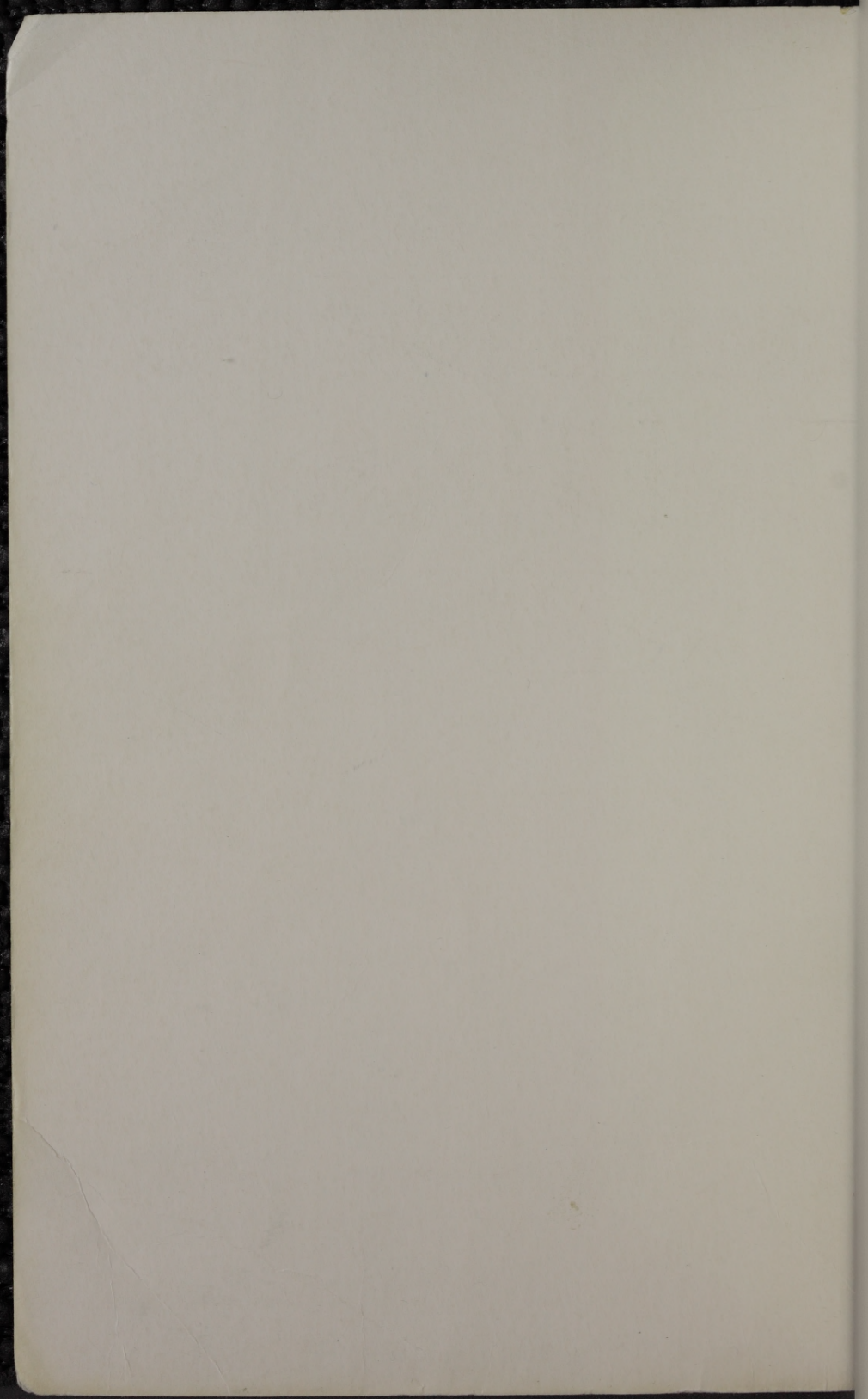
no  
SOKRATA

# ĒTIKA

līdz  
POSTMODERNISMAM



ZVAIGZNE ABC



98-4

L 132

L  
1

SKAIDRĪTE LASMANE

---

RIETUMEIROPAS

ĒTIKA

---

no SOKRATA līdz  
POSTMODERNISMAM

---



ZVAIGZNE ABC

17(091)

La 725

Latvijas Nacionālā  
BIBLIOTĒKA

~~98-14.9621~~

0302052258

*Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas katedra  
šo grāmatu iesaka izmantot kā mācību līdzekli studentiem,  
skolotājiem, vidusskolu skolēniem.*

Vāku noformējis Aldis Aleks

Uz vāka izmantots Domeniko Girlandajo (1449–1494) darba  
*Eņģeļa parādīšanās p̄rīvietim Cakarijam* fragments

© 1998, apgāds "Zvaigzne ABC"  
ISBN 9984-04-736-9

## IEVADAM

Racionālisms, individuālisms, demokrātija. Ar šiem trim svešvārdiem parasti cenšas notvert Eiropai raksturīgo. Vārdu zīmēm gan ir samērā patvaļīgs raksturs, kur saturs ir atkarīgs gan no vienošanās, gan no kultūras, informācijas un iztēles. Trīs vārdi tikai ieskicē kādu sarežģītu, izmaiņām pakļautu parādību, kuru saista ar ne visai lielu ģeogrāfisku telpu, ko sauc par Eiropas kontinentu.

Orientējošās zīmes zaudē noteiktību, atklājoties telpas tuvplānam – ar jaunām un vecām valstīm, tautām, valodām un tradīcijām. Katrai kontinenta daļai ir sava vēsture, domāšanas veids, izcilākie prāti. Kā, dažādību un nianšes nezaudējot, uztvert kopīgo, lai iepazītu savdabīgo salīdzinājumā ar citām zemeslodes lielvietām, ko apzīmē vārdi Austrumi, Āfrika, Latīņamerika? Kā pazīt sevi, kā citādo, kas arvien blīvāk ienāk ikdienā? Ko izvēlēties par savu, ko atstāt citādībai? Kas nosaka šo izvēli, un vai tā ir tik patvaļīga un brīva, kā sākotnēji šķiet? Vai cilvēks var mainīt dzimumu, nāciju, kontinentu? Kas paliek nemainīgs mainīgumā?

Nav nejaušība, ka, atbildes meklējot, skats vēršas pie filosofijas un ētikas: gadu tūkstošos rastie vispārinājumi par cilvēku, ticību prāta iespējām, rīcību paplašina vienā mūžā un laikmetā gūstamo pieredzi, ļauj izsekot domāšanas veida tapšanai, kurā daudz meklējumu, ilūziju, cerību, kur vilšanos un skepsi nomaina jaunu vērtību apjēgums, kur cauri maiņai, dažādībai, pretrunām samānāmas koplīnijas: tieksme pēc pilnvērtīgākas dzīves, citādas, perspektīvākas cilvēces, brīva un atbildīgāka cilvēka, kas spēj sevi veidot un uzņemties rūpes par otru.

Grāmatā iezīmēta meklējumu dažādība no grieķu filosofijas un Sokrata līdz S. Kirkegoram un F. Ničem, kuri, būdami 19. gadsimta domātāji, tālredzīgi nojauš 20. gadsimtam raksturīgo nerovo sarežģītību.

Teoriju dažādība – kiniķu, stoiķu un citu antikās ētikas domātāju pieredze, kristīgā doma, jauno laiku racionālisms, angļu sentimentālisms, saprātīgais egoisms, I. Kanta kategoriskā imperatīva

ētika un citas pieejas – parāda Eiropas tradīcijas gājumu uz laiku, ko sauc par mūsdienām. Iezīmējas paļaušanās uz sevi – uz savu prātu, gribu, rīcībspēju, lai, sevi un apstākļus mainot, rastu iespēju dzīvot cilvēcīgāk, drošāk un perspektīvāk.

Ētikas teorijas atklāj pašizziņas ceļu, jo morāle nav tikai normu, vērtību piedāvājums un vērtējums, bet arī pašiepazīšana, pašveides ierosinājums un programma. Tā iesaistās atbildes meklējumā uz jautājumu, kas ir cilvēks, kā arī veido katram laikmetam raksturīgu paštēlu.

Vienlaikus tā ir paškorekcijas vēsture, ar katru jaunu teoriju apliecinot, ka nav galīgu principu, ka katram laikmetam piemīt dzīva domas kustība, kurā iepriekšējo pieredzi apšaubā un papildina meklējumi ceļā uz pilnīgākām cilvēku un tautu attiecībām.

Ētikas vēsture ļauj izsekot reizē spontānam un vadītam dzīves procesam, kurā atklājas tikumu un netikumu ainas, kā tās uztvertas un apzinātas, kur blakus atšķirībām atklājas daudz kopīga cilvēku raksturos, motivācijā, rīcībā.

Ētikas teoriju pieredze liek atgriezties pie triju jēdzienu – racionālisms, individuālisms, demokrātija – atstātajām pēdām, kas atklājas gadsimtu nomaiņā un ļauj gūt priekšstatu par Eiropas tradīcijas sarežģīto tapšanu.

Grāmatā nav oriģinālu hronoloģijas meklējumu. Paradigmatiskais Eiropas vēstures iedalījums antikajos un viduslaikos, humanismā, jauno laiku racionālismā, apgaismē un romantismā iezīmē pāreju uz 19. gadsimta utilitārismu un dzīves filosofiju.

Autore pateicas Latvijas Universitātes Praktiskās filozofijas katedras kolēģiem, klasiskās filoloģijas docentei Inārai Ķemerei, Filozofijas vēstures katedras docentei Tatjanai Semanei un doktorandam Edgaram Narkevičam, pedagogijas zinātņu doktorei Edītei Kļaveniecei, redaktorei Irēnai Auziņai, kā arī tehniskajiem darbiniekiem, īpaši Dainai Asperai, ar kuru palīdzību no iespējamības grāmata ir tapusi par īstenību.

---

I

---

# ANTĪKĀ ĒTIKA

---

*Es nelieku citiem sapīties grūtībās, ja pašam man  
viss ir skaidrs, bet, būdams pats vislielākajā neziņā,  
arī citiem lieku sajūst viņu nezināšanu.*

---

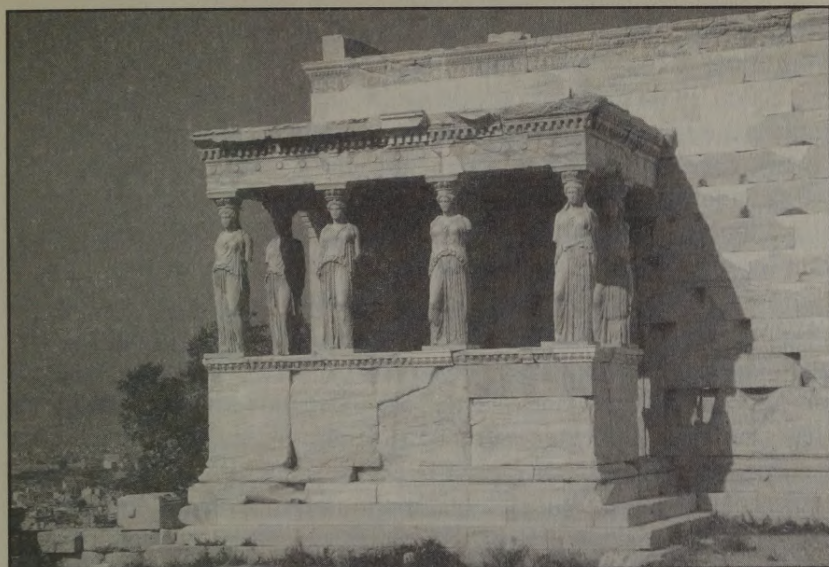
Sokrats Platona dialogā "Menons".  
(R., 1980, 31. lpp.)

Sākumam ir īpaša loma jebkura procesa tālākvirzībā. Eiropas kultūrvēstures sākums ir antīkais – grieķu un romiešu diskurss. Eiropas ētisko ideju dinamiskajā ainā tas sevi tieši un netieši atgādina turpmākajos gadsimtos līdz pat 20. gs. metaētikai un postmodernismam. Atzītas, noliegtas, apbrīnotas un apkarotas vai apšaubītas grieķu un romiešu idejas pastāv ar savu pievēršanos cilvēkizīņai, ar labā, taisnīguma un citu vērtību meklējumiem, ar praktisko dzīves filosofiju, kurai Aristotelis devis ētikas apzīmējumu. Tajā iezīmējas saprātīga mērenība un līdzsvarotība, kura kontrastē gan ar kristietības maksimālismu, gan ar 20. gs. vērtību relativismu un minimālismu.

Antīkā ētika ir dzīva un neaizspriedumaina domas kustība, kurā jaušama paļāvība uz cilvēka individuālās pilnveides iespējām. Pat skeptiķu atziņās netiek apšaubīta cilvēka spēja tapt pilnīgākam. Pilnības saturs gan mainās, un vienam tas saistās ar gara brīvību, citam – baudu un laimi, bet gatavu imperatīvu vietā tas arvien atgādina par dzīves procesu, kurā valda Hērakleita "viss plūst" princips. Pilnības meklējumi, ko vēlāk Platons apzināsies un izteiks idejas jēdzienā, balstās uz dabisku saprātīgumu, kas kalpo par svarīgāko argumentu, neprasot pēc citas – transcendentas vai pasaulīgas autoritātes. Līdzīgi renesanses "dzīves zinātnei" vai Mišela Fuko "dzīves mākslai", antīkā ētika meklē pilnīgākas esības variantus.

Ētikas kopainā iezīmējas pretrunas, pretpierādījumi, papildinājumi un atšķirības, kas padara to par interesantu domas piedzivojumu, kurš ilgst vairāk par tūkstoš gadiem. Dogmu un autoritāšu nesaistīta, doma improvizē, meklējot citādas, ne tikai esošās dzīves variantus.

Saprotot un atzīstot, ka pastāv ne mazāk dziļa un savdabīga Austrumu ētikas tradīcija, šoreiz aprobežosimies vienīgi ar tās iespējamām ietekmēm uz vienu vai otru ētikas teoriju Eiropā. Apieta arī problemātiskā mīta ētika – tā prasītu veikt īpašus pētījumus, kuri neapšaubāmi būtu vērtīgs papildinājums teorētiskās domas procesam. Izvēlēts tradicionāls – racionālās teorētiskās ētikas vēstures variants.



*Akropole*

Antīkās ētikas periodizācijā savienota ideju loģika – skolas, virzieni – ar vairāk vai mazāk ievērotu vēsturisko pēctecību to attīstībā. Par pamatu pieņemot Sokratu, nodalītas pirmssokratiķu, pēcsokratiķu – kiniķu, Kirēnes ētikas sistēmas, Sokrata domu turpinājums Platona, Aristoteļa teorijā, kā arī pēcsokratiķu divu virzienu – askētisma un hedonisma turpinājums stoicisma un Epikūra mācībā.

## **PIRMSSOKRATIĶU ĒTISKIE PRIEKŠSTATI**

Eiropas filosofijā pievērsšanās cilvēka tematikai sākas ar Sokratu. Tos priekšstatus, kas radušies pirms Sokrata un kuros izteiktas atziņas par morāli un tikumiem, pieņemts saukt par pirmssokrātisko ētiku, t.i., to, ko Lāertas Diogens sauc par pārsپردumiem par tikumiem (98,68).

Natūrfilosofijā, kurā lielā mērā jūtama mītu kosmogonijas tematika, atsevišķu aforismu veidā izteikta arī dzīves gudrība. Pievērsšanās ētikai ir samērā epizodiska un nejauša, – cik ļauj spriest saglabājušies teksti – kaut gan jāatzīst, ka nejauši izteikumi vēl nenozīmē nejaušus uzskatus. Antīkajai ētikai raksturīga pieeja iezīmējas jau ilgi pirms Sokrata – gan Apollona tempļa septiņu gudro

izteikumos (Delfu tempļa uzraksti), gan pitagoriešu, Hērakleita, Dēmokrita u.c. domātāju uzskatos.

Sakārtotajā Kosmosā grieķi meklē un rod patvērumu. Arī filosofijā tiek radīts Kosmoss, kas nevis apdraud, bet nomierina. Dievu dusmu haosu un kaprizes aizstāj noteikta kārtība, kura jāpārzina, lai, dzīvojot ar to saskaņā, iegūtu augstāka mērķa, labuma, jēgas piepildījumu – saprātīgu mēru, mieru, gudribu. Grieķu Kosmosam ir arī ētisks raksturs.

Šāds sakārtots Kosmoss ir paraugs cilvēka dzīvei. Kaislību un tieksmju haosā dzīvojošam cilvēkam ir jāpielāgojas Kosmosa kārtībai, tāpēc dzīves gudrībai ir kosmisks raksturs. Vienotas kosmiskās kārtības klātbūtne, nosvērta, pašpārliecināta saskaņa lielā mērā ir jūtama arī sengrieķu ētiskajos priekšstatos.

Šos priekšstatus raksturojot, bieži ir pieņemts sākt ar septiņu gudro izteikumiem, kuri iekalti Apollona tempļa frontonā Delfos. Tie satur aforistiskus padomus, kā dzīvot, un tos, kā apgalvo Lāertas Diogens, ir izteikuši sengrieķu domātāji:

joniešu filosofs Talēss (Milētas skola) – iespējams, slavenā teiciena "Izzini pats sevi" autors;

likumdevējs un valstsvīrs Solons;

dzejnieks Kilons;

valstsvīrs Pitaks no Mitilēnām, kurš mācīja zināt visam īsto laiku;

Korintas likumdevējs un tirāns Periandrs;

Priēnes gudrais Biants, kurš bijis dzejnieks un tiesā spīdoši pildījis aizstāvja funkcijas;

Kleobūls no Rodas, dzejnieks.

Taču septiņu gudro izteikumi ir tikai varbūtība. Nosaukums, pēc tā paša Diogena, iespējams, radies ap 582.–580. g. pr. Kr. Atēnu arhonta Damasija laikā.

Svarīgi, ka izteikumos iezīmējas sengrieķu ētiskās domas vadlīnijas, kas virza uz sevis apzināšanos un izzināšanu, uz saprātīgu pašierobežošanos un mērenību, kā arī uz taisnīgumu valsts lietās, uz vīrišķību, gudrību u.c. tikumiem.

Septiņu gudro atziņas ir dzīves pieredzes rezultāts. Dzīves vērojums vērsts uz taisnīgu simetriju, apdomu un mēra sajūtu. Talēsa saprātīgais zelta likums par labu atzīst dzīvi, kad nedarām to, ko nosodām citos. Šāda dzīve paredz sevis iepazīšanu, lai salīdzinātu sevi ar citiem un taisnīgi kārtotu attiecības.

Taisnīgas simetrijas nosacījums ir spēja valdīt pār sevi, t.i., ierobežot kaislības, kuras savaldīt iesaka Kleobūls, un neko neieņūt ar spēku, kā arī būt mērenam baudās (98, 92).

Arī Kilons dod padomu valdīt dusmas, nedraudēt, savaldīt mēli, īpaši dzīrēs; nevis ar spēku, bet ar labestību iekarot citu cieņu, pakļauties likumam un dzīvot saprātīgi vispār (98, 84). Kilona un citu gudro padomi atšķiras no Homēra apdziedātajām Ahilleja dusmām. Gods tiek vērtēts augstāk par baudām (Periandrs).

Nav nejaušība, ka vienam no septītnieka, Solonam, 1873. gadā vēltijis rakstu Kronvaldu Atis, uzsvērdams viņa īpašos nopelnus tēvzemes politikā un kultūrā, viņa gudros un tālredzīgos likumus, kā arī viņa paša personības paraugu.

Solonam piedēvē vīrišķību, kas izpaužas viņa radnieka Peisistrata varaskāres atmaskošanā. Varbūt nav tik grūti izprast topoša tirāna nodomus, bet daudz grūtāk ir bez bailēm tos pateikt pašam tirānam, un Solons vēsturē palicis kā cēla taisnīguma un drosmes simbols. Taisnīgumu viņš prasījis arī attieksmē pret vecākiem, liekot bērniem tos uzturēt, kā arī vēršoties pret izšķērdību.

Viņa likumi izceļas ar bargu un viennozīmīgu taisnīgumu, lai savaldītu noziedzīgas tieksmes (tam, kas izdurs vienu aci, būs abas izdurt; dzērušam arhontam pienākas nāvessods utt.) un cietušo pārdzīvojumus un zaudējumus līdzsvarotu ar pāridarītāja sodīšanu. Solona likumu kārtība un gars, kas saskan ar kosmisko līdzsvarotību, nomaina senos cilšu paradumus.

Arī Talēsam raksturīga mērenības un līdzsvarotības atzišana padomos, kā gudri dzīvot. Par visu vecāki ir dievi, jo tos neviens nav radījis, par visu skaistāka ir dievu radīta pasaule, veselība, jūtīga dvēsele, bet par visu gudrāks ir laiks. Sevi ir grūti izzināt, daudz vieglāk otram dot padomu. Laimīgs ir tas, kurš ir vesels miesā, jūtīgs dvēselē un viegli pakļaujas audzināšanai (98, 74). Talēsam piedēvē arī mērķu un līdzekļu saskaņotības ideju.

Gudrība, prāts, ne spēks un vara ir tikumu nosacījums. Kultūras aprītē ienāk prāts un gudrais kā tā nesējs aizstāj mītu dievu un varoņu kaislības. Kaut gan gudrības netrūkst arī dieviem, tomēr 6.-5. gs. ar to vairs nepietiek, jo tā ir vēl haosa daļa. Līdzsvarotība, nepārsteidzība, miers ir no haosa atkarotā Kosmosa daļa cilvēka apziņā un kultūrā. *Sophrosynē*, šis sengrieķu ideāls, iegūstams ar prāta pārsvaru pār kaislībām. Eiropa to nīdis un mīlēs, tieksies atrītoties no tā vienpusības, bet arvien atgriezīsies pie tās apvaldītās gudrības, kura vis nepiemīt Homēra un Hēsioda

dieviem, bet piemīt sengrieķu gudrajiem. Daži no viņiem – Anaksagors, Protagors, Sokrats – paši cietuši no dievu dusmām, par kuru nesējiem izrādījušies cilvēki un viņu neiecietība pret citādo.

Par pirmsokratiķi uzskatāms arī Hērakleits (520–460), kura pasaules redzējumam – dinamiskam, noslēpumainam – piemīt sava iekšējā vienība un veselums. Viņa Logoss ir gudrība, kura pielīdzināma kārtībai, ugunij, Kosmosam. Logoss ir mūžīgs pasaules princips, kas nozīmē to pašu, ko mērs, saprātīgums. Hērakleitam gudrība nozīmē atbilstību Logosam gan zināšanās, gan rīcībā.

Vienlaikus tiek atzīta iespēja no Logosa novirzīties: gan ikdienišķos priekšstatos, kuros parādības nošķirtas cita no citas, izjaucot to pretrunīgo veselumu un kopsakaru, gan jutekliskās baudās un vajadzībās. Dzīves pilnība ir meklējama mūžīgā kustībā uz vienību, veselumu, kopsakaru, kas izteikts Logosa jēdzienā. Šis jēdziens izsaka zināmu transcendenci, kas Platona filosofijā iegūs daudz skaidrākus idejas apveidus. Lietas mainās, bet mērs paliek viens, un tas ir mūžīgs.

Dziļdomīgajos Hērakleita tekstu fragmentos iezīmētas cilvēka dvēseles divas daļas – jutekliskums (mitrā daļa) un prāts (sausā daļa). Cilvēks ir spēka un vājuma vienība, tāpat kā viens ir diena un nakts.

Gudrība ir prasme dzīvot, ieklausoties mūžīgā noslēpumainā principā. Ir kaut kas augstāks par cilvēka prātu – vienotais Kosmos, mūžīgā tapšana, liesma, pārvēršanās un palikšana. Tos, kuriem ir zināma šīs pasaules mainīgā nemainība, Hērakleits apveltī ar īpašu nozīmību. Viņus, šos gara aristokrātus, kuru nav daudz, raksturo tas, ka tie dod priekšroku nevis pārejošajam, jutekliskajam, baudām, kas līdzīgas kā cilvēkam, tā lopam, bet gan Kosmosa ritmu vērojumam un izziņai, kas izceļ vienu uz daudzo fona.

Līdzīga aristokrātiska attieksme pret ikdienišķiem priekšstatiem ir raksturīga arī Dēmokritam (dz. ap 460. g. pr. Kr.). Tā ir izsecināma no skopajiem viņa tekstu fragmentiem.

Dēmokrita ētiskie priekšstati ir samērā nejauši un nenoteikti. Aristotelis pat noliedz ētikas klātbūtni viņa filosofijā, citi saredz tajā eklektiku – hedonisma un saprātīguma pretrunīgu salikumu. Iespējams, ka sava taisnība ir tiem, kuri uzskata, ka Dēmokrits ir devis divējādus padomus – vienus gudrajiem, citus pūlim.

Skaidrs ir tas, ka sengrieķu tradicionālā apziņa par gudrā dzīves vērtībām eksistenciāli nodarbinājusi arī Dēmokrita prātu.

Labais un patiesais viņa atomistiskajā pasaules kārtībā ir viens un tas pats. Gudrajam, kas šo kārtību pārzina, kas šo nepieciešamību saprot, ir savi likumi, un viņam nav jāpakļaujas polisas likumiem. Šādu pakļaušanos Dēmokrits ir saucis par sliktu paradumu. Gudrais ir brīvs.

Dēmokrita tekstu fragmenti par tikumību atklāj priekšstatu par cilvēku – mikrokosmu, kurā ir 3 daļas: prāts, griba, jūtas. Prāts pārvalda, griba (sirds) reizē valda un pakļaujas, bet jūtas (iekāre, tieksmes) pašas valdīt nespēj, tās var tikai pakļauties. Gudrā dvēseles stāvoklis ir kaislību neaptumšots miers *euthymia* – dvēseles līdzsvars un labklājība, ko Lāertas Diogens min kā gala mērķi Dēmokrita filosofijā (98, 373).

Pirmssokrata ētikas laikmets ietver sevī arī pītagoriešu mistiskās gudrības (6. gs. pr. Kr. beigās un 5. gs. pr. Kr. sākumā), kurās galīgā un bezgalīgā, pārejošā un mūžīgā attiecības ir izteiktas ar skaitļu filosofiju. Tajā iezīmējas Viens kā vērtība – veselums, nedalāmība, viss, no kura veidotas daļas, atsevišķais, daudzie. Kosmos, kas atbilst skaitlim viens, ir veselums, nedalāma harmonija, kuru pētot un kurā ieklausoties var sasniegt pilnību – grieķu teorētiskās dzīves ideālu.

Pītagoram piedēvē aforismu par dzīves līdzību olimpiskajām spēlēm: vieni uz tām ierodas, lai gūtu slavu un laurus, citi – lai tirgotos, bet gudrie, kurus Pītagors sauc par filosofiem, ierodas, lai šo dzīves spēli vērotu, tajā neiesaistīdamies. Aristokrātiskais vērojums arī Pītagoram ir augstākā vērtība, kurā iegūstama patiesība.

Cilvēks ir būtne, kura vienlaikus pieder abām sfērām – kosmiskajai mūžībai un pārejošajai, mirstīgajai un galīgajai spēles pasaulei. Bezgalīgais un galīgais iezīmē aksioloģisku robežu starp tikumisku pilnību un nepilnību. Iezīmējas trīs virzieni, pēc kā ir vērts tiekties – skaistais un tā vērojums, derīgais un baudu sniezdošais.

Arī Pītagors atzīst mēru – gan apgērbā, gan pārtikā, gan baudās. Viņš uzsvēris harmonijas skaistumu. Arī draudzība ir saskaņa un vienlīdzība, tāpēc tā ir vērtība.

Pītagoriešu mācība virzīta uz labo – uz saskaņu, kura praksē ir iespējama, ja izvairās no savtīguma, skaudības un virzās uz taisnīgumu, ko ģeometriski izsaka kvadrāts. Pītagorieši izceļ tikumu vingrinājumu vērtību. Viņi atzīst vienkāršu dzīvi, bez pārmērībām. Tā ļauj saglabāt miesas veselību un prāta skaidrību. Pītagoram

piedēvē arī mācību par dvēseļu pārceļošanu, par apli, ko dvēsele veic, iemiesodamās tajā vai citā veidolā. Ja tas ir tā, tad arī dvēseļu ceļošanas mācībā iezīmējas veids, kā atbrīvoties no pārmērībām un netikuma – tā ir savdabīga šķīstīšanās, lai sasniegtu harmoniju.

Visbeidzot, pirmssokratiskajam posmam pieskaitāmi arī sofistī, pirmie grieķu apgaismotāji, profesionāli skolotāji, kuri sagatavoja valsts amatiem jaunekļus, par savu darbu ņemdami maksu.

No sofistu runām maz kas ir saglabājies. Šajā mantojumā ir atrodams bieži citētais Protagora (490.–420. g. pr. Kr.) izteiciens par cilvēku kā visu lietu mēru: esošo, ka tās ir, neesošo, ka to nav. Ar šo teikumu parasti tiek raksturots sofistu relatīvisms un subjektīvisms.

Sofistu patiesība patiešām ir atkarīga no pierādījuma veiklības, no vārda mākslas, no loģiskajām spēlēm, no prāta elastības. Formāls pierādījums ļauj svinēt uzvaru strīdos, dialogos, kurus ar citu mērķi – būtības meklējumiem vēlāk turpinās Sokrats. Taču neaizmirsīsim, ka sofistī gatavoja politiķus, ne filosofus. Kaut arī patiesība nebija viņu prātnieciskās darbības mērķis, tomēr tikumu audzināšanai un tās panākumiem viņi ticēja ne mazāk par citiem grieķu domātājiem. Viņi – vecākie sofistī – Protagors, Gorgijs, Prodiks, Hipijs u.c., kā arī jaunākie – Kallikls, Trasimahs u.c., mācīdami retoriku un heiristiku (strīda mākslu), protams, vairāk pievērsa uzmanību vārdam, izteiksmes līdzekļiem, taču ar viņu gudrības mākslu izziņas laukā ienāca cilvēka problemātika: cilvēku dažādība, viņu spējas ļauno vērst labajā, uzskatu pretrunība par vienu un to pašu lietu, tikumu un likumu derīgums, taisnīgums u.c.

Platona sokratiskajos dialogos uzsvērts sofistu mācību ikdienišķais līmenis, nekonkrētība, virspusība un teorētiskās domas trūkums. Tikumu būtība aizstāta ar empīrisku tikumības izpaušmju uzskaitījumu, ar atsevišķiem rīcības aktiem, kuri ietekmējami ar audzināšanu. Platons māca dzīvot saskaņā ar valsts likumiem, nevis kosmisko kārtību kā Hērakleits, Dēmokrits u.c. grieķu aristokrāti, tāpēc uzsvars likts nevis uz vērojumu, bet uz prāta (loģikas), vārda un amata mākslu, kas nodrošina panākumus praktiskajā darbībā. Sofistu pašpārliecinātību iedragāja Sokrata dziļi analītiskā dialektika, taču ne bez viņu ietekmes, šķiet, skaidrojama Sokrata pievēršanās cilvēkam un ētikai.

## SOKRATS

(470./469.–400./399. g. pr. Kr.)

Kā neparasti parastam ģēnijam Sokratam bija pamats būt nepmierinātam ar sava laika Atēnām, to politiku, to iedzīvotājiem, ar sofistu virspusējo un ikdienišķo domāšanu, ar Atēnu demokrātijas nepilnībām, ar tradīciju šķietamo garīgumu, ar aizspriedumiem un visu citu, kas raksturo ikdienas dzīvi. Pēc cilts principiem organizētā polisas sabiedrība viņa laikā bija izsmēlusi savas iespējas. Viņa asajam prātam nevarēja palikt nemanīta nesaprātība, nepilnība, ko daudzi uzlūkoja par normu, bet par savu ģēnija likteni viņam nācās maksāt ar dzīvību. Pats neuzrakstījis ne rindu, Sokrats palicis gudrības un patiesuma simbols Eiropas kultūrā. Savu viedokli par viņu izteikuši gandrīz visi nākamo laikmetu filosofi no Platona un Montēna līdz Ničem, Bergsonam, Kirkegoram un 20. gs. domātājiem.

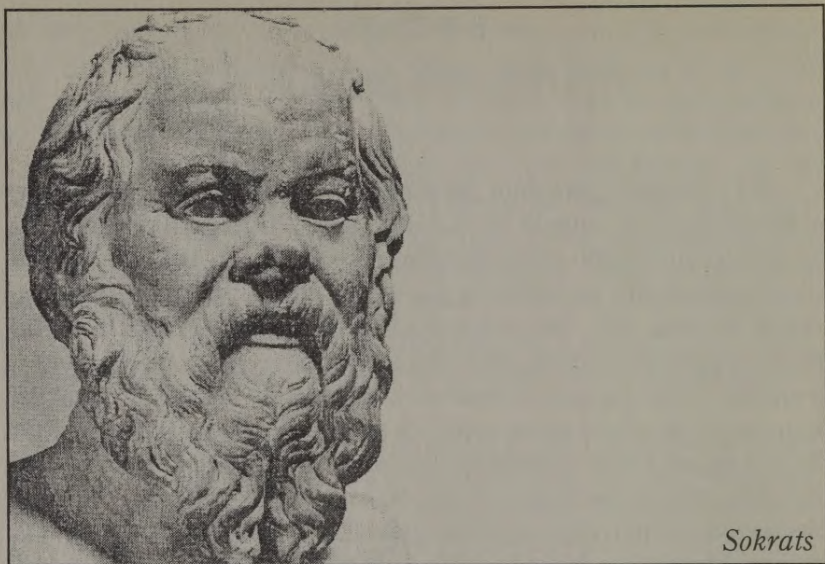
Vērtējot Sokratu, minami trīs ētiskie aspekti:

- 1) Sokrata personība;
- 2) domāšanas metodes ētiskums;
- 3) tiešā ētiskā problemātika viņa uzskatu saturā.

Sokrata personībā Eiropas kultūrcilvēks ne reizi vien mēģinājis rast sev ideālu, paraugu tam, kā uzskati saskaņojami ar dzīvojamo dzīvi. Izturība, pieticīgas vajadzības, uzticība draudzībā, atturība un spēja pār sevi valdīt, gara brīvība, kas savienota ar ģēnija prātu, – tas viss neskaitāmas reizes atkārtots filosofijas grāmatās un pārvērsts par simbolu, standartu, ideālu, iespējams, mītu.

Ne visi tic mītiem. Arī mīts par Sokratu nav izņēmums. Niče vairākkārt uzsvēris Sokrata dekadentiskumu – gan ārējā izskatā, jo acimredzama ir neatbilstība sengrieķu kalokagatijas (daiļlabā) principiem, gan uzvedībā – par daudz ātri un viegli Sokrats piekrit izdzert indes kausu. Viņā trūkst vitalitātes, kas ir Niče atbalstāmā vērtība. Ja ar dekadenci saprot lejupslīdi no tā, ko pieņemts uzlūkot par augstāko attīstības punktu, tad Sokrata tēls iezīmē grieķu aristokrātijas beigu cēlienu Niče filosofijā.

Sokrata dzīve liecina par neparasti apdāvināta, filosofiski domājoša cilvēka dramatiskajām attiecībām ar ikdienu: viņa sievu Ksantipi ar tās dusmām, kā arī vienu otru pašpārliecinātu un



*Sokrats*

aprobežotu Atēnu tirgotāju un valstsvīru. Viņa dzīve ir ģēnija dzīve, kuram nekas cits neatliek kā dzīvot parastā eksistenciālā vidē, to nepieņemt un būt nepieņemtam, bet izturēt un neatsacīties no saviem principiem.

Sokrats iezīmējas kā principiāli neērts cilvēks, kurš atklāj ikdienišķi pieticīgos un vāji maskētos dzejnieku, valstsvīru, praktiķu īstos nodomus. Viņš grib palikt patiess Atēnu pilsonis – gudrs, taisnīgs un uzticams. Skaidrs, ka politikā pastāv savi spēles noteikumi, un Sokrata ētiskie principi nesaskan ar reālpolitikas ikdienu, kurai viņš nepieķāpjas. Bet vara neizceļas ar augstsirdību, tiklīdz sajūt savu apdraudētību.

Filosofijas nozīmi, kā teicis I. Kants, saprot tikai augstas kultūras cilvēki. Atēnu kultūra izpaužas draugu attieksmē pret Sokratu – gan dzīrēs, gan nāves stundā.

Sokrata analītiskais prāts meklē tikuma un cilvēka būtību. Iekšējā pilnveidošanās ir daudzu sengrieķu domātāju svarīgākā nodarbošanās, un Sokrats papildina šo tradīciju, teorētiski izzinādams tikumu. Ne ekonomiskā, ne militārā, ne politiskā darbība Sokratu tā neaizrauj kā teorētiska pašizziņa, kas veicama ar racionāliem prāta spriestspējas līdzekļiem.

Taču kāds apstākļis Sokrata pētniekiem ne reizi vien licis šaubīties par viņa uzskatu racionālismu. Tas ir Sokrata dēmons, kura

balsi atēnietis uzklausījis un vēstījis tālāk. Iespējams, ka Sokrats apzinājies prāta robežas un iespējas. Ar prātu var atklāt atšķirības vai līdzību esošajā, bet prāts ne vienmēr ir visspēcīgus paredzēt to, kas būs. Varbūt Sokrata dēmons ir intuīcija, kura atvieglo paredzēšanu un kurai ir cita cilme nekā racionālajai mājētikai. Vai arī dēmonā atklājas zināmas nodevas savam laikam ar tā ticību dieviem un dievišķajam? Vai varbūt dēmons ir izlikšanās, ka Sokrata ticība ir tāda pati kā citiem tradicionāliem prātiem? Ironisks teātris?

Taču ar visu noslēpumaino dēmonu Sokrats ir izcila figūra Eiropas racionālajā tradīcijā. Viņa prāta asums un dziļums izraisa lielāku apbrīnu nekā dēmona spējas.

Prāta lielums atklājas **Sokrata metodē**, kura virzīta uz patiesības iegūšanu.

Ne reizi vien Platons savos darbos atkārtoti Sokrata frāzi: "Es zinu tikai to, ka es nezīnu neko." Tā ir Sokrata metodes būtiska sastāvdaļa. Šī sofistiskā, par aforismu pārtapusī doma dažādi skaidrota filosofijas vēsturē.

To var uzlūkot par savdabīgu rituālu, ar ko sākas patiesības izzināšanas process, kuram sevi noskaņo Sokrats. "Es zīnu, ka nezīnu", iespējams, ir īpaša pašsugestījas formula pirms grūtā, nezīnāmā patiesības ceļa sākuma. Nekas nav zināms, tikai tas, ka patiesības meklēšanas procesam jānotiek bez aizspriedumiem un ka tajā uz prāta varu jāpaļaujas citu varu vietā. Tā ir pašnoskaņošanās pret jau zināmo, pret tradīcionālo, kas iegūstams ar atmiņēšanu un ir jau iepazīts, tāpēc bezjēdzīgi to "atklāt" otrreiz. Sokrata patiesības izzināšanas process ir patstāvīgs, savs, neatkarīgs no citiem, kuri šķiet zinām to, kas īstenībā nekad nav līdz galam uz visiem laikiem zināms, bet arvien atklājams no jauna.

Ar "es nezīnu" Sokrats **apzināti** norobežojas no jau zināmā – no veselā saprāta priekšstatiem, no citām teorijām, no sofistu empīriskās domāšanas. "Es nezīnu" ir tīra domāšanas procesa sākums. Huserla fenomenoloģija vēlāk to varbūt izteiks redukcijas jēdzienā. Tas ir īpašs apziņas stāvoklis, kurš attīrīts no dogmu, citu ideju ietekmēm un ir gatavs tiekties uz patiesību.

Arī Ničem raksturīgā bērna brīvā naivitāte jaušama šajā formulā. Varbūt lauvas un bērna simboliska sintēze: nevis nest zināmo un citu atklāto līdzī vai to no jauna pierādīt, bet dzemdināt pavisam jaunu skatījumu uz parastām lietām brīvā racionālas domas procesā.

**Apzinātā nezīņas pozīcija** (poza?) izsaka, pirmkārt, vēstījumu par iesaistīšanos patiesības piedzīvojumā, otrkārt, patiesības

saistību uzņemšanos un, treškārt, pašiedrošinājumu patstāvīgam ceļam uz patiesību (metodei). Sokrats atsakās no pašpārliecinātas zinātāja stājas. Viņa ironija tiecas atturēt no tās arī ne vienu vien pašpārliecinātu atēnieti. Aprobežotas pašapziņas vietā stājas patiesību meklējoša cilvēka neziņa un šaubas, un meklējumi var sākties no jauna.

No "es nezinu" izriet vēl kāds patiesības nosacījums, kuram ir ētisks raksturs, proti, godīgums. Dialogā "Menons" Sokrats pūlas pārliecināt sarunas partnerus runāt taisnīgi, atklāti, nemainot principus, turēties konsekventi pie tā, kas vienreiz ir atzīts, un neatteikties no tā.

Sākas patiesības notikums, kuru rada Sokrata jautājumi. Atšķirībā no Menona un citiem parastas un acīmredzamas patiesības zinātājiem tas ir neparedzams un dziļumā virzīts. Tas prasa domas piepūli, kaut gan vairāk līdzinās brīvprātīgai spēlei, nevis algotam darbam. Patiesība ir aicinājums. Ironija pasargā no visa, kas varētu iznīcināt trauslo jaunveidojumu, to pārprotot vai neatzīstot. Turpmāk viss paliks gudra prāta ziņā, svitrojot variantus, kuri nepārliecina.

Patiesības notikumu rada Sokrata dialoga metode. Jautājumi ved neparastā dziļumā, līdz atklājas nevis skaidra atbilde, bet noslēpums. Apjukušais pretinieks ir atstāts šaubu stāvoklī. Nekas, kam Sokrata doma pieskaras, nepaliek tāds, kā bijis. Uz pašsaprotamo un šķietami vienkāršo viņam ir gluži negaidīts skatījums – viņš atklāj jaunas iespējas un noslēpumus. Dialektika ir svarīgāka par virspusēju, ikdienišķu patiesību, kuras acīmredzamība tiek pašapzinīgi aizstāvēta. Sokrats meklē būtību. Empīrisku faktu un patiesību galīgumu nomaina būtības meklējumu bezgalība.

Metode dominē pār rezultātu. Būtības atradums nav ne tik noteikts, ne acīmredzams, ka tas ļautu pie iegūtās patiesības palikt. Sokrata jautājumi simbolizē cilvēces izziņas ceļu vispār, kur katra iegūtā patiesība ir tā vērtā, lai, Hēgeļa vārdiem runājot, tiktu atcelta vai – kā Nilsam Boram – papildinājuma principam pakļauta. "Es zinu, ka nezinu" princips galu galā skar arī paša Sokrata patiesību. Tā nav noslēgta, absolūta un galīga. Tā ir patiesības **notikums**, kas radīts dialogā ar citu uzskatu. Tā atraisa prātus brīvai patiesības spēlei un jaunam patiesības notikumam.

Patiesības notikums, nevis galīgs rezultāts ļauj saprast Sokrata ironiju. Atēnu domātājs ar savu prātu neapdraud citādu domu gaitu, viņš nerada domu divkaujas noskaņu (cik par to ļauj

spriest Platona dialogi), bet strīda asumu nogludina naiva, ironiska nezinātāja poza. Sokrats atrodas blakus, nevis pretī sarunas partnerim, patiesība ir nopietns kopīgs darbs. Personiskais tajā izžūd un top atvirzīts perifērijā. Patiesība nav punkts, ko pieliek domāšanas rezultātā, bet plūdums, kustība, kritisku jautājumu virkne, apšaubījums, neticība tam, kas šķietami acīmredzams un skaidrs.

Sokrata formula ievada jaunu laikmetu izziņas vēsturē – bez autoritātēm, uz prātu balstītu. Pretstatā sofistu runu veiklībai vai mistiskai ekstāzei tiek atzīta prāta dialektikā, ar cilvēka domas piepūli gūstama patiesība. Tādējādi Sokrats būtiski maina arī priekšstatus par cilvēku, viņa vietu un vērtību. No racionālā izziņas principa izriet antropoloģija un ētika. Paša cilvēka vadīts un apzināts racionāls prāts, nevis ar dievišķā spēka līdzdalību virzīta mistiska ekstāze vai loģiskajās spēlēs nejauši pierādīta patiesība ir tas, kas liek Sokratam Delfu tempļa vārdus "Atceries, ka tu esi tikai cilvēks!" aizstāt ar "Izzini pats sevi!", kas pārvieto akcentu no šaubām un mazvērtības sajūtas uz cilvēka vērtību, no zemas pašapziņas uz prāta spējās pamatotu un patiesības meklējumos stiprinātu pašticību. Lai ticētu sev, ir sevi jāiepazīst – tā top Sokrata ētiskā antropoloģija.

**Sokrata ētiskie uzskati ietver sevī cilvēka iespēju meklējumus.** Tie nav uzlūkojami par sakārtotu morālās jābūtības sistēmu.

Arī morālē un tikumībā Sokrats paļaujas uz prātu un individuālu spēju nošķirt labo no ļaunā. Ja tā, tad normu un vērtību piedāvājums nav svarīgāks: cilvēks pats spēs saprātīgi orientēties, paļaujoties uz gudrību, pašizziņu, derīgumu, jēgu. Labais un ļaunais ir saprātīgā un nesaprātīgā, jēgpilnā un bezjēdzīgā nošķirums. Sokrata dialogi vairāk meklē šo šķirumu, nevis labā būtību, kura paliek noslēpums, turklāt ne tikai Sokratam, bet arī modernajai 20. gs. ētikai – tās aizsācējam Džordžam Edvardam Mūram u.c.

Sokrata ētiskajos uzskatos saskatāma zināma tradicionālitate. Gan eidemonisms, gan savaldība un mērs, gan vajadzību ierobežošana ir jau pazīstama no Pītagora, Hērakleita, Dēmokrita u.c. domātāju atziņām. Jauns ir racionālais konteksts un pamatojums: tas, kas ir saprātīgs, ko par tādu Sokrata dialektika atzīst, ir ētisks. Saprātīgums liek pārvērtēt tieksmi pēc bagātības un baudām, kas pazīstama Peloponēsas karā iesaistītajai sabiedrībai. Bagātības un baudu vietā, saglabājot cilvēciskas laimes vērtību, Sokrats atzīst eidemonismu, tā saturu saistot ar cilvēka cieņai atbilstošām

vērtībām jeb labumiem – saticību, draudzību, gara dzīvi, pilsoņu tiesībām, tikumiem. Arī stabilas, pašsaprotamas ikdienas dzīves vērtības izrādās apšaubāmas, ja tās pakļauj dziļākas jēgas jautājumiem. Līdz ar to vairs nav pamata sabiedrības apmierinātībai ar sevi – pārāk liels atstatums šķir esošo no gudrā, saprātīgā un jēgpilnā. Ar savu dzīvesveidu, kas gan, spriežot pēc skopajiem avotiem, vērtējams pretrunīgi, Sokrats pats izvēlas teoriju, nevis nepilnīgo praktisko ikdienas dzīvi.

Kaut gan Sokrata ētiskie priekšstati nav uzlūkojami par galīgu, noslēgtu jābūtības mācību, tomēr, cik ļauj spriest Ksenofonta atmiņas, viņš arvien saistījis gudrību ar krietnumu, savaldību, taisnīgumu, šiem sengrieķu tradicionālajiem tikumiem. Laime, ko nodrošina saprātīga dzīve, ir iespējama, ja to pavada vajadzību ierobežošana.

Sofistiskais cilvēks kā visu lietu mērs un viņa klātbūtne jūtama Sokrata domā ne mazāk par racionālismu. Ne sekošana tradicionālajām normām, bet brīvs saprātīgums iezīmē robežu starp eksistenciāli neapzinātu un apzinātu dzīvi, turklāt nevis uzsverot šīs robežas pastāvēšanu augstprātīgā pārākumā, bet drīzāk masķējot naivi ironiskā uzvedumā.

Sokrata racionālisms neuzkrītoši piedāvā ideālu – brīvu, krietnu cilvēku, kura nosacījums ir gudrība – sevis un dzīves pazīšana, prasme atšķirt vērtīgo no nevērtīgā un dzīvot jēgpilnu dzīvi.

Taču teorētiskā dzīve, kuras saturs izpaužas Sokratam piedēvētajos dialogos, nenožīmē dzīves nepazīšanu un aklumu. Atklājas un tiek apzināta neatbilstība ideālam. Sokrata ironijā nojaušams apvaldīts kliedziens par cilvēku pašapzinīgu muļķību, par trulumu un aprobežotību, par baudkāru izlaidību, bezjēdzību izvēlē. Turklāt tas skar visus, neraugoties uz sociālo un pilsonisko stāvokli – valstsvīrus, dzejniekus, tirgotājus, ja viņu zināšanas ir šķietamas, ja tajās ir vairāk ārišķības un pašapzinības, nevis gudrības un krietnuma. Ironijā Sokrats apvalda savu bezjēdzības redzējuma asumu, viņš pārredz cilvēka muļķīgu iedomu un nepilnību lauku, viņš apzinās to, bet grieķu savaldība un miers liek šos vērojumus izteikt nevis kliezdošā ekspresivitātē, bet ironijā kā kultūras formā.

Kā paliek ar ideālu? Kā tam tuvoties? Ne ar didaktiskām runām, ne ar morāles mācībām (varbūt tādēļ Sokrats nav atstājis ne rakstu rindu); varbūt to varētu ar paraugu, bet tā, lai atmodinātu dvēseli. Paraugš var atmošanos veicināt, bet katram ejams sava ceļš, saviem spēkiem tāpat kā patiesības procesā.

## PĒCSOKRATIĶI

Sokrata nerakstītās runas, viņa dzīvā gudrība un dialektika pēc viņa nāves ļāva attīstīties diviem ētikas virzieniem, kuri Eiropas kultūrā ievada divus iespējamus dzīves un uzskatu veidus – askētisko un hedoniski juteklisko. Šie virzieni neizceļas ar teorētisku atziņu finesēm, bet savstarpējā diskusijā iezīmē divus atšķirīgus dzīves stilus, apzinās tos un atstāj vēlāko gadsimtu Eiropas kultūrai. Divi dzīves stili un to pamatojums ieguvuši kiniķu skolas un Kirēnes skolas apzīmējumu. Tās turpina Sokrata domu par augstāko labumu, domu, kuru filozofs savā dialektikā atstājis atklātu un pretrunīgu, proti, par laimi, kas savienota ar vajadzību ierobežošanu. Kiniķi līdz galējībai attīsta vajadzību ierobežošanas atziņu, turpretī Kirēnes hedonisms izceļ baudu un laimi kā dzīves pilnības mākslu.

Pētnieki reizēm uzsver šķietamos abu virzienu pretstatus, izlīdzinot tos laikmeta vēsturiskās situācijas analizē: abi tie apliecina pilnvērtīgas izdzīvošanas meklējumus laikā, kurā Atēnu tradicionālās sabiedrības krīzes pazīmes ir acīmredzamas.

### KINIĶI

Kinisma vērtējums ētikas vēsturē un kultūrā nav viennozīmīgs. Tas ir gan apbrīnas pilns, gan nelabvēlīgs. Antistena (444.–379. g. pr. Kr.), Sinopes Diogena (ap 412.–323. g. pr. Kr.), Tēbu Kratēta (328. vai 325. g. – 3. gs. 1. cet.), 3. gs. pr. Kr. kiniķu Telēta, Biona, Menipa u.c. dzīves laikā kiniķus zāķāja par suņiem (iespējams, no gr. *kynes* (suņi) radies arī virziena nosaukums; otrs variants – no vingrotavas atrašanās vietas Kinosargās). Mūsdienās kinismā dažkārt saskata Austrumu gimnosofisma aizguvumus, nevis sengrieķu garu un kultūru. Kiniķu izaicinošais dzīvesveids, tradicionālo vērtību noliegums arvien izsaucis gan atzinību par neatkarību, gan, lietojot negatīvās estētikas vai Žana Pola Sartra jēdzienu, nelabumu.

Sakarā ar indiešu gimnosofismu var atzīmēt, ka kiniķu askētisms patiešām it kā novirza viņus no grieķu racionālās mērenības normām. Taču kinismā ir arī kaut kas grieķu kultūrai raksturīgs, proti, Es, individualitāte, nonkonformisms u.c. iezīmes, kas vairāk raksturo Eiropu, nevis Āziju.

Reizēm Austrumu mācību (piemēram, daoisma) ietekmi pamato ģeogrāfiski – ar vietām, no kurienes nākuši kīniķi, – Sinopi (Diogens, Hēgēsijs), Austrumeiropas Skitiju (Bions), Gadarām (Menips, Meleagrs, Enomajs) u.c. Taču, ja arī austrumnieciskā filosofija varēja šajās grieķu ostās ienākt, tad, šķiet, idejas nepalika par aizguvumiem, bet tās tika asimilētas grieķu kultūrā. Sokrata patiesības un domāšanas veids bija viens no asimilācijas veicinātājiem un kinisma kā savdabīgas ētikas nosacījumiem antikajā kultūrā. Spilgtā, lai arī mazā, sengrieķu ētikas skola drīzāk rada tipoloģiskas analogijas, nevis vienkārša aizguvuma iespaidu.

Līdzība starp Sokratu un kinisma ideju radītājiem ir jūtama gan dzīvesveidā, gan gara brīvības vērtības izcēlumā.

Kīniķus raksturo atsvešinātība no grieķu pilsoniskās vides un tās vērtībām. Sokrats šo vidi pakļauj ironijai, bet kīniķi cenšas norobežoties no tās, to noliedzot un nepieņemot gan dzīvesveidā, gan teorijā. No šejienes visu civilizācijas vērtību noliegums, kura dēļ kīniķi atzīstami par pirmajiem kultūrvērtību apšaubītājiem, kuriem sekos Ruso, Niče, Špenglers, Ortega i Gasets, Pols Valerī, Freids, Pauls Jurevičs un daudzi citi, katrs savam laikam atbilstoši un īpatnēji skardams kultūras krīzes tēmu.

Kīniķi konsekventi un mērķtiecīgi noliedz politiku, iekārtu, īpašumu, ģimeni, tautu, civilizācijas radītās saistības, tradīcijas.

Kīniķis grib būt brīva Kosmosa harmonijas daļa. Šī mērķa vārdā viņš noliedz pilsoņa saistības un pienākumu pret dzimteni. Diogens sauc sevi par kosmopolītu – Visuma pilsoni, lai nebūtu jāierobežo sevi ar noteiktu dzīvesvietu, lai varētu brīvi klejot – bez īpašuma, bez mājām plašajā Kosmosa telpā, kuru veido daba – debess un zeme. Īstā kīniķu valstība ir šī dabas pasaule – saule, vējš, koka ēna. Vien cilvēku būvētie ceļi, pa kuriem gadsimtiem ilgi klidīs šie pasaules pilsoņi, atgādinās, ka ir saites, kuras tomēr, par spīti gribai, vieno ar civilizāciju.

Ir vēl viens ierobežojums, kuru neatzīst kīniķu gudrais, un tā ir ģimene. Brīva mīlestība, sievu, bērnu kopība, pasaule, kurā visi ir radnieki, tā arī ir Kosmosa harmonijas izpausme, viegli piepildāma vārdos, problemātiska dzīvē, kā par to liecina Tēbu Kratēta dzīvesstāsta fragmenti.

Kīniķi noliedz baudas. Pati augstākā bauda ir baudas nicinājums, ko ne tikai ar vārdiem, bet praktiskā rīcībā centies pierādīt Sinopes Diogens u.c. Cilvēks var un viņam vajag iztikt bez grezna mājokļa, bagātīga uztura, apģērba un apaviem, jo tas viss

pavēdzina garu. Sevi no savu iegribu verga stāvokļa var atbrīvot pats cilvēks. Ne dižciltīga izcelsme, ne slava, ne bagātība nenodrošina laimi, ko sniedz gara brīvība, bet pēdējā ir augstākais labums. Ne alkatība, ne sāta trūkums, ne oratoru runu panākumi, tiecoties pēc slavas, nedara laimīgu. Laime ir gara brīvība.

Tās vārdā, kā leģenda stāsta, dārzā gulošais Diogens uz Maķedonijas Aleksandra jautājumu – saki, ko tev vajag, es visu varu piepildīt, – atbildējis: "Paej nost, tu man aizsedz sauli!" Ne varenā valdnieka iekarojumi, laupījumi, ne manta un slava, bet dabiskais cilvēka stāvoklis, brīvība, gara neatkarība ir augstākā vērtība. Ja kiniķu dzīves stils – visa dabiskā atzišana un klaji izaicinoša aizstāvēšana – nemazgāšanās, žagas, atraugas utt. – var būt antiestētiska, tad mērķis, uz ko šis ceļš ved, ir cēls un cildens.

Kiniķu runās ir izteikti nošķirta daba (*physis*) no normas un likuma (*nomos*), t.i., no visa konvencionālā. Šis dalījums, kas aizgūts no sofistu mācībām, atzīst dabas priekšrocības salīdzinājumā ar civilizācijas normām un likumiem, tradīcijām, uzskatiem – ar visu, kas cilvēka veidots.

Daba cilvēku radījusi taisnīgu un brīvu, un, dzīvojot saskaņā ar to, cilvēks iegūst laimi un pilnību. Gudrais kiniķu izpratnē ir tas, kurš dzīvo saskaņā ar dabu. Likumi (*nomoi*) gudrajam nav vajadzīgi, bet nekrietnie no likumiem labāki nekļūst. Te jūtama Sokrata respektīvi Platona atziņa – filosofam, gudrajam likumi ir nevajadzīgi, jo viņu vada viņa paša prāts. Sengrieķu kultūrai ir raksturīga uzticēšanās cilvēka prātam vispār.

Kiniķi sevi uzskata par īpašas misijas cilvēkiem – šī misija ir virzīt cilvēkus atpakaļ pie dabas, lai vairotu gara brīvību un laimi. Viņi uzlūko sevi par karotājiem. Cilvēks nedzimst nekrietns. Viņš tuvināms dabai un radināms krietnībai. Līdzeklis, ko kiniķi iesaka cilvēku pārveidei, ir kiniķu *paideia*.

Kiniķu *paideia* atzīst divu veidu vingrinājumus – dvēselei un miesai. Viens bez otra tie ir nepilnīgi. Tiem, kas pēc tikuma un krietnības tiecas, ir jābūt garā un miesā stipriem. Tāpat kā amatnieki vingrinās roku veiklībā vai dziedoņi vingrina balsi un iegūst meistarību, tāpat ir vingrināma arī dvēsele, lai bezjēdzību vietā sasniegtu to, ko cilvēkam ir paredzējusi daba. Kiniķu *paideia* ir viens no veidiem, kā valdīt pār sevi, pār savām kaislībām un nesaprātīgām tieksmēm.

Vingrināšanās mērķis ir tikums, ko kiniķi saista nevis ar domāšanu un patiesības meklēšanu kā Sokrats, bet ar gribu un

rīcību. Ne prasme rakstīt, ne lasīt nav vajadzīga, lai būtu tikumīgs. Vingrināšanās tikumos ir sarežģīts darbs, bet tajā ir savs skaistums.

Lai būtu laimīgs, ir jābūt brīvam un krietnam. Lai būtu krietns, ir jāspēj pār sevi valdīt saskaņā ar kiniķu gara brīvības un dabiskuma programmu, izaicinoši atmetot līdzšinējās tikumu tradīcijas.

Kiniķu darbīgums (tikums darbībā), ko pavada kareivīgs vispāratzīto normu noliegums, izaicinājums, kas robežojas ar nekautību un drosmi, prasa īpašu gara neatkarību, lai izturētu. Vingrināšanās un pašiespaidošanās palīdz to uzturēt, lai paliktu savā kareivīgi noskaņotā individuālismā. Diogens atzīst puļa nievas par likumsakarīgām. Tās apliecina, ka cilvēks dzīvo pareizi. Ar gaismekli rokās viņš meklējis cilvēku Atēnās dienas laikā, cilvēku, kurš atbilstu kiniķu ideālam.

Pašsavaldība, bezkaislība, nesatricināma pārlicība par savu uzskatu nozīmīgumu vēlāk pārceļos uz stoīķu mācībām, kurās tāpat uzsvērtā vingrināšanās (askēze), tikai citādi, aristokrātiskāk un cienīgāk. Stoīķi neatzīst kiniķu galējības.

Kiniķu tikums ir gudrības izpausme, ko cilvēkam neviens nevar atņemt. Antistens tikuma vārdā iesaka pat no ienaidniekiem nevairīties, jo viņi paši pirmie norāda mūsu nepilnības un trūkumus. Taisnīgu un krietnu cilvēku kiniķi vērtē augstāk par radnieku.

Izaicinoša ir kiniķu kareivīgā atklātība, kas ir izteikta vārda brīvības (*parrhēsia*) jēdzienā. Kā raksta Lāertas Diogens, kiniķis kož – sliktos, lai labotu, draugus – lai glābtu (98, 253). Arī Antistena epitāfija: "Dzīvē tu, Antisten, biji īsts suns: nevis ar zobiem kodī, bet ar vārdiem" (98, 239) liecina par niknumu, kas nesaudzēja ne diktatoru, ne tirānu, ne demagogu.

Kiniķis protestē klieodzot. "Kiniķa "k dziedziens" uz laukumiem un ceļiem – tā ir ne tikai vēlme tapt sadzirdētam, ne tikai protesta vaimanas, bet arī izmisuma pilns žests: vai kāds sadzirdēs?" (115, 28)

Ar savu izturēšanos kiniķi īsteno (vai cenšas īstenot) autarķiju, t.i., pašpietiekamību, kurai var atrast savdabīgu līdzību latviešu tautas kultūrā. Taču atšķirībā no tautas cilvēka pašpietiekamības, kas liek ikvienam pašam tikt ar sevi galā, otru pēc iespējas mazāk apgrūtinot, uzturēt sevi fiziski un garīgi, kiniķu pašpietiekamības akcents likts uz gara neatkarību. Vajadzību niecīgums ļauj iztikt arī bez otra kalpinātības sabiedrībā, kur aristokrātisko



## KIRĒNES ĒTIKA

Otra pēcsokratiķu skola, kura tālāk attīsta Sokrata ideju par laimi kā augstāko labumu, ir Kirēnes skola, par kuras dibinātāju atzīst Aristipu (ap 435–355 pr. Kr.). Ar šo virzienu aizsākas antīkais hedonisms, kura turpinājums ir Epikūra mācība hellēnisma laikmetā.

*216* Aristipa hedonisms veidojas polemikā ar kiniķu askēzi un ir mēģinājums pārvarēt tā visu vērtību nolieguma galējības. Taču polemikas iznākums ir jaunas galējības iesākums ētikas vēsturē.

Centrālais Aristipa filosofijas jautājums ir bauda. Baudas izjūta ir augstākais labums, t.i., tāds stāvoklis, kas neizsauc citas vajadzības. Bauda ir galīgais labums un mērķis, un laime ir baudu pilnības pavadizjūta. Bauda – patīkams juteklisks pārdzīvojums, kas attaisno visu un, būdama universāla, pakļauj sev gan tikumiskās normas, gan kaunu, pati palikdama par valdošo mērķi.

Baudu saturs Kirēnes ētikā ir plašs un visaptverošs. Tas ietver gan miesiskas sajūtas, gan garīgu pārdzīvojumu, gan pagājušas baudas atmiņas, gan vēl gaidāmu baudu, kaut gan atmiņas par pagātni vai nākotnes baudījuma gaidas Aristips vērtējis zemāk par īstenu baudas mirkli tagadnē.

Bauda ir sevī pabeigta, pašmērķīga izjūta, uz kuru tiecoties dzīve rod kustību. Taču pati baudas sasniegšana savā pašpietiekamībā liecina par to, ka nekas vairs nav jāmeklē un ne pēc kā vairs nav jātiecas, un tas rada zināmas pretrunas ar baudas kā kustības avota raksturojumu. Šo pretrunu cenšas mazināt Kirēnes mācība par citiem kustības avotiem. Dzīvē pastāv arī sāpes un ciešanas, kas arī uztur kustību, tikai atšķirībā no baudu radītajām liganajām dvēseles kustībām sāpes un ciešanas ir asas un nepatīkamas.

*226* Kirēnes hedonismā baudas ir šķirtas no to nosacījumiem, piemēram, no bagātības. Baudu nerada redze vai dzirde, kas tāpat ir tikai nosacījums: ar baudu ir uzņemama raudāšana bērū rituālā, bet īsta raudāšana ir nepatīkama un nepanesama.

Miesas ciešanas ir stiprākas par garīgām. Ne velti ar miesas sodiem pārmāca noziedzniekus. Arī miesas baudas tiek atzītas par spilgtākām un iespaidīgākām.

Baudu tieksmes un to vērtība ir tik neapšaubāma, ka Kirēnes filosofi atzīst pielāgošanos, kompromisus, pieklusina kauna jūtas un vainas apziņu, lai tikai iegūtu baudu. Attaisnošanās prasa

sofistisku veiklibu un asprātību, kas ir tik raksturīga Aristipam un viņa sekotājiem – Etionam, Antipatram, Teodoram, Epiteimidam, Hēgēsijam u.c. Bauda paliek tā pati neatkarīgi no tā, kā tā radusies, turklāt tā ir tikama visām dzīvām būtnēm, turpretī sāpes un ciešanas visu dzīvo atbaida un ir nepatīkamas.

Baudas ir saistītas ar laimi, taču nesakrīt ar to un nav viens un tas pats. Laime ir visu baudu kopums, bet kirēnieši šaubās par tik pilnīga pārdzīvojuma iespēju, jo dažas baudas var pavadīt tām pretējas izjūtas un nemiers, tādēļ priekšroka dota gudri izvēlētām baudām. Gudrais spēj baudīt spēcīgāk, turpretī nesaprātīgais bieži cieš, jo nespēj izvairīties no sāpēm un ciešanām. Gudrajam ir sveša skaudība, māņticība, milestības mokus – viss, kas var radīt vilšanos un sāpes. Arī no nesaprātīgas rīcības gudrais spēj izvairīties un līdz ar to no sliktas slavas un soda.

Tādējādi antikais hedonisms atzīst saprātīgumu par baudu nosacījumu. Gudrais kaislibās jūt mēru. Tāpat kā par zirga īpašnieku nav atzīstams tas, kuram zirgs pieder, bet kurš nespēj to savaldīt, tāpat arī cilvēks, kurš par savām kaislibām nevalda, pats sev nepieder.

Kirēnes ētika nepazīst nejausību baudu izvēlē un ar racionālu izvēli, kas pavada baudu, iekļaujas Sokrata un grieķu ētikas klasiskajā pašvaldīšanās un saprātīgas sevis apzināšanās tradīcijā. Turpinās autonomizācija un autarķija.

Kirēnes Aristipa un viņa sekotāju mācība balstās vairāk uz izjūtām, uz saprātīgas praktiskas baudas izvēles pieredzi, nevis uz loģiskiem būtības meklējumiem.

Subjektīva baudu izjūta ir hedonisma pamatojums. Cilvēks atzīts par aplenktaim pilsētai līdzīgu parādību – skaidri zināms vien tas, kas tā iekšienē notiek. Ir trīs veidu subjektīvās izjūtas – baudas, sāpes (ciešanas) un indiferentais stāvoklis, un šīs izjūtas ir vadāmas, lai, baudu pārdzīvojumu vairojot, gūtu pilnvērtīgu dzīvi. Bauda tādējādi, tāpat kā kuniķu gara neatkarības vingrinājumi, ir individuālās pilnveides līdzeklis.

Paša Aristipa personību tajos skopajos fragmentos, kuros viņš ir raksturots, nepavada īpašs cildens aprīns. Uzsvērtā viņa pielāgošanās spēja jebkuriem apstākļiem. Viņš vienlīdz pratis gūt baudu, gan dzīvodams skrandās, gan purpura mantijā, kas iederējās tirāna Dionīsija galmā. Par to viņš it kā saņēmis Diogēna nopelumu un ticis nosaukts par valdniekam pakalpiņu suni. Taču greznu un baudpilnu dzīvi šāda rīcība nodrošināja. Uz pārmetumiem par greznu

dzīvi Aristips atbildējis: "Ja greznība būtu tik slikta, tad tās nebūtu dievu dzīrēs." (98, 125) Grezni un saprātīgi dzīvot – tas viens otru neizslēdz, ja tikai ir gūstams kirēniešu ilgotais dvēseles stāvoklis un augstākais labums – bauda. Grieķu pašsavaldības, paškontroles likums lielā mērā raksturo arī Aristīpa, Hēgēsija un viņu sekotāju uzskatus.

Tā divas pēcsokratiķu skolas – kiniķi un kirēnieši – turpina meklēt ideālākas dzīves iespēju par to, ko piedāvā parastās, ikdienišķās eksistences pašplūsma, un, iekļaujoties sengrieķu racionālisma un mēra meklējumos, piedāvā divus vairāk šķietami nekā pēc būtības atšķirīgus variantus, kā dzīvot saprātīgi, jo abi dzīves stili, lai arī katrs ar savu saturu, paredz sevis iepazīšanu, apzināšanos, gudribu un saprātīgu vingrināšanos. Abas mācības piedāvā veidus, kā izturēt un pilnvērtīgi dzīvot nepilnvērtīgā, nesaprātīgā un pretrunīgā ikdienā.

## PLATONS

(427.–347. g. pr. Kr.)

Bija jānāk kādam, kurš apgūtu un teorijā izteiktu ideāla būtību: liela pieredze sengrieķu kultūrā bija uzkrāta cilvēciskās jēgas un pilnības meklējumos praktiskajā filosofijā. Ideālisma teorija saistās ar Platona vārdu. Viņa dialogi, kuros parasti piedalās Sokrats, blakus acimredzamajam, jutekliski tveramajam atzīst to pasauli, kurai dots idejas (*eidōs*) apzīmējums, tā aizsākot ideālisma tradīciju Eiropas filosofijā. Pārejošajā, mainīgajā, nepilnīgajā rasta vieta absolūtajam, mūžībai, pilnībai – transcendencei.

Nošķirdams juteklisko no pārjutekliskā, pārejošo no mūžīgā un galīgo no bezgalīgā, Platons paliek Sokrata intelektuālās, uz būtības meklējumiem vērstās filosofiskās tradīcijas turpinātājs. Dialogs "Gorgijs", kuru Platona pētnieki uzskata par pāreju no Sokrata ietekmes uz paša Platona filosofiju, norāda gan uz saikni, gan uz atšķirībām ar Sokratu.

Platona filosofija koncentrē uzmanību uz jābūtīgo, pilnīgo, t.i., ideālo un ideju valstību, kura pastāv objektīvi un no kuras cilvēks ienāk, lai dzīvotu nepilnīgu dzīvi idejas ēnā līdz laikam, kad dvēsele pārceļas uz Aīda valstību. Pieticīgā, pašapmierinātā pilnības šķietamība aizstāta ar absolūtas pilnības meklējumiem. Būdam

Sokrata skolnieks, Platons iedrošinās piedāvāt citus apvāršņus un citu gara nepieticības pakāpi. Kaut gan 20. gs. ētikā maksimālismu aizstāj morālais minimālisms, Platona idejas mācība, kas atstājusi iespaidu uz Eiropas epistemoloģiju, ontoloģiju, ētiku, estētiku, uz romantisko pasaules izjūtu vispār ilgi pirms romantisma (18. un 19. gs. mijā), nešķiet arhaiska nejaušība, bet liek domāt par transcendences vietu cilvēka apziņas struktūrā un kultūrā vispār.

Platona ideja izsaka gan sākumu (*archē*), gan vispārīgo, gan dzimtu (*genos*), gan cēloni (*aition*), gan paraugu (*paradeigma*), gan tēlu (*eidos*).

Vienlaikus tā ir gan izziņas procesā iegūta atziņa, gan izsaka teleoloģiju – tiecību uz mērķi, tieksmi pēc pār-situatīvā, pār-ejošā, pār-ikdienišķā. Izziņas procesā atklājas idejas transcendentais raksturs, kas saistīts ar galīgā un mirstīgā cilvēka tieksmi pēc absolūtā un mūžīgā.

Kas ir Platona mūžīgais? To atklāj Platona dialogs "Dzīres". Mūžīgais nepazīst ne dzimšanu, ne bojāeju, ne augšanu, ne novājināšanos, bet eksistē pats par sevi, caur sevi, netop ne vairāk, ne mazāk. Tas vienmēr ir vienāds, un to neskar nekāda iedarbība. Mūžīgais slēpj sevi pilnību.

Kā ir ar cilvēku un viņa dzīvi, kas ir pārejoša un nepilnīga? Daži Platona pētnieki atzīst, ka "Dzīrēs" filozofs mēģinājis savienot mūžīgo ideju ar cilvēka eksistenci un par saikni, vienojumu izvēlēties mīlestību, kuras būtība ir tieksme pēc pilnības un absolūtā. Uz pilnību, mūžību var tiekties, un cilvēka dzīve ir starpstāvoklis, kurā iespējama tieksme pēc ārpusikdienas, pēc transcendences.

Dzīves un ēnu valstības salīdzinājums, kas gūts no Platona līdzības par alu ("Valsts"), iezīmē klasisku dzīves nepilnības, dzīves kā nožēlojamas ideju ēnas stāvokli.

Tas, ka dzīve nav pilnīgāka par to, kāda tā ir, attaisno un pieprasa ideālismu: citādi Platona un viņa sekotāju ideālisms būtu lieks. Augstajā ideju kalnā lūkojoties un pēc tā tiecoties, cilvēks top pilnīgāks. Vai tā idejas jēgu saprata Atēnu filozofs? Katrā ziņā tā to uztvēra romantisma domātāji, arī Jānis Akuraters, Kārlis Skalbe u.c. Latvijā.

Par augstāko ideju Platons atzīst labo, *agathón*. Ieņemdamā ideju hierarhijā augstāko vietu, labā ideja apveltīta ar ideju pasaulē iezīmēm – mūžību, pārjutekliskumu, pastāvību, taču vienlaikus tai it kā piemīt saikne ar īstenību – labais ir tas, par ko īstenībai ir



*Platons*

jākļūst. Labais ir iespējamība. Kā jebkura iespējamība, tā nav esamība, bet nosaka cilvēcisko esmi un raksturo tās jēgu. Labā idejā ir meklējama cilvēka esmes nepilnīgā pilnība. Tā ir ietverta tīkumā, kas ir iekšēja forma, kurā izpaužas cilvēka ricības pilnība. Tādējādi ne tikai mīlestība, bet arī labais (un tīkums – *aretē*) ir veids, kā vienot ideju ar īstenību caur pilnības iespējamību.

Ar Erota starpniecību cilvēks var saskarties ar daiļo, turpreti ar tīkuma palīdzību var tuvoties labajam. Grieķu kalokagatijas (Zentas Mauriņas tulkojumā – daiļlabais) princips vieno daiļo un labo, un Erots arī tīkumā ir iesākums labajam, virzītājs uz to, t.i., uz pilnību.

Platons apcer to, kas pa daļai pieder pie esošā, pa daļai – pie neesošā, kas atrodas starp esamību un neesamību un kas iezīmē šķitumu, ja redz atsevišķo, bet neredz būtību – to, kas ir nemainīgs un paliekošs.

Būtība atrodas ārpus jutekliskā tvēruma, tā gūstama teorētiskās domas piepūlē un "gara acīm" redzama. Vārdu izteikums ir nepietiekams, lai to izteiktu, jo būtība ir vienība ar to, kas ir viņpus esošā.

Platons izvirza augstas prasības filosofiem, kuri nodarbojas ar būtības vērojumu. To vidū uzsvērts gan pacietīgs darbs, gan mērens dzīvesveids, gan augsti tīkumīgs dvēseles stāvoklis, kuram

par paraugu noder Sokrats.\* Ne visi un pat ne daudzi spēj šādu dzīvesveidu izturēt. Daudz vairāk ir to, kuriem filosofija ir kaut kas ārējs. Būtības vērojums ir pārbaudījums un prasa spēku un piepūli, lai domātu. Filosofija ir īpaši tikumisks dzīvesveids, kuram tālas ikdienišķās, parasta cilvēka tieksmes – mantkārība, godkāre, slavaskāre. (Eiņšteinš šādu īpašu dvēseles stāvokli, kas ir ikviena jaunatklājuma nosacījums, izteiks ar vārdiem: apsēstība, atsacīšanās, saistība.)

Īstena filosofija raksturo augstāko priekšmeta sapratni, kādā tā vispār ir cilvēkam iespējama.

Šāds stāvoklis tuvina tikumību filosofijai un filosofiju tikumībai. Taisnīgums, daiļais, piepūle – viss saplūst vienotā attieksmē, kurā uzmirdz saprāts, kas meklē būtību. Tā ir īpaša redzības pakāpe, dvēseles nomoda stāvoklis, kuru atklāj Platona vēstules.

Reizēm Platonu gan māc šaubas, vai tikums var cilvēkus "redzīgus" darīt. Dionīsijs personība, ar kuru filosofam ir iznācis saskarties ideālas valsts īstenošanas vēlmē un abiem kopīgi pievilties, ir šaubu pamatojums. Ne visiem cilvēkiem ir iespējams gara nomoda stāvoklis, kas saistīts ar tieksmi uz pilnību. Tikai tam, kurš spēj tiekties pēc taisnīguma un skaistuma un atšķirt melus no patiesības, piemīt gara modrība. Vajadzīga zināma apdāvinātība. No dabas trulajam nav pa spēkam labais. Platona vēstulēs iezīmējas šaubas par indivīda tikumu cilmi, kas ētiskajā domā joprojām pastāv kā problēma.

Platona filosofija izsaka dvēseles daļu nepieciešamu saskaņu. Trim dvēseles daļām – saprātīgajai, jūtošajai un gribošajai, no kurām katrai ir savs uzdevums, ir jābūt saskaņotām. Saskaņai ir kosmisks raksturs, jo dvēsele atspoguļo kosmisko harmoniju. Šajā saskaņā vadošā vieta ierādīta prātam, kuram ir jā rūpējas par visu dvēsēli kopumā. Kosmoss – valsts – cilvēks ir pakļauti vienotam harmonijas principam, kura nodrošinājumam ir nepieciešams, lai katra daļa veic savu uzdevumu gan pakļaudamās, gan valdīdama. Taisnīgums neļauj vienai dvēseles daļai iejaukties otras darbībā. Gudrība un saprāts vada šo taisnīgo saskaņu.

---

\* Žaks Maritēns Platona prasības filosofam salīdzina ar mākslinieka uzdevumu – "filosofam jāfilosofē ar visu savu dvēsēli – lai gan intelekts esot vienīgais filosofēšanas orgāns". (Ž. Maritēns. Māksla mākslai//Grāmata.– 1991. – Nr. 9. – 45. lpp.)

Platons pievērš uzmanību savaldībai (mērenībai), kas veicina dvēseles daļu taisnīgu atbilstību. Tās loma uzsvēta līdzībā par būtni, ko veido ne tikai prāts (galva), bet arī lauva (sirds) un baismīgs nezvērs, kas "zem diafragmas". Ja prāts nerod savienību ar cēlām jūtām, tad kaislību nezvērs aprij abus – cilvēku un lauvu – un pats iet bojā. Kaislību neprāta tēma sengrieķu filosofus nodarbināja ne mazāk par Kosmosa kārtības domu.

Platona tikumu izpratnē svarīgākās ir tās pašas vērtības, kas grieķu kultūrā vispār, proti, gudrība, vīrišķība, savaldība un taisnīgums; tikai to **apzināšanās** iegūst citu dziļuma pakāpi salīdzinājumā, piemēram, ar sofistu empīrisko relativismu. Absolūtā tiecība nosaka arī četru tikumu saturu.

Īpaša tēma Platona sokratisķajos dialogos ir taisnīgums, kas saistīts ne tikai ar cilvēku savstarpējām attiecībām, bet arī ar valsts un Kosmosa harmoniju vispār. Taisnīguma būtībai veltīts dialogs "Valsts". Šo dialogu var uzlūkot par sava veida poēmu, kura veltīta taisnīgumam kā universālam principam. Taisnīgums iztur visus Sokrata asās domas pārbaudījumus un tiek atzīts par saprātīgu, nekļūdīgu, izdevīgu. Tas saistās ar piemērotību, simetriju, līdzsvaru, harmoniju un proporcionalitāti. Taisnīgums ir iespējams, ja tiek ievērota dabiskā piemērotība tam. (Šis uzskats nav radis tālāku izvērsumu.)

Valsts ideāls ir taisnīguma principa īstenojums. Tajā varai jābūt vienotai ar gudrību: valdniekiem jābūt "istiem un krietniem filosofiem" (24, 115) un filosofiem ir jābūt valdniekiem, lai taisnīgumu ne tikai vērotu, bet arī īstenotu.\*

Nav viegli izprast Platona ētiskos uzskatus. Un ne tikai tāpēc, ka tos grūti nošķirt no Sokrata filosofijas. Platona raksti gandrīz pilnībā ir saglabājušies, un fragmentārās nejaušības netraucē. Grūtības ir meklējamās izteikšanas veidā un valodā. Pats filosofs apzinājies uzskatu saprašanas sarežģītību un savās vēstulēs brīdinājis no pašpārliecinātības tos, kuriem šķiet, ka tie viņa domas zina.

Filosofiskā domāšana un tikumu apzināšanās ir vārdos grūti izsakāma, un tikai tad, ja kāds pastāvīgi ar šo lietu nodarbojas un ar to vienojis savu dzīvi, viņa dvēselē nejauši kā gaisma, kas uzmirdz no uguns dzirksts, rodas šī apziņa un pati sevi tur uztur (117, 542).

---

\* Šajā sakarā vērā ņemams Emanuela Svetlova teiktais, ka Platons nebūtu Rietumu cilvēks, ja viņa ideālisms izrādītos par šķērsli ceļā uz darbīgu iejaukšanos Zemes dzīves norisēs. (120, 261).

Ikdienas valodas vārdi ar savu daudznozīmību un stereotipiskajiem priekšstatiem nav viegli izmantojami teorijās, īpaši, ja tās ir attīstības sākumā un filosofiskās terminoloģijas vēl trūkst.

Filosofija der līdzdomāšanai, taču tas attiecas tikai uz tiem, kuri paši meklē atbildes un spēj tās varbūt arī atrast, vienīgi nespēj tās izteikt, jo būtība atrodas viņpus vārdu izteiksmes. Vārdi nav pietiekami, lai to apzīmētu, un kaut kas arvien paliek ārpus izteikuma – tēls, pārdzīvojums, zināšanas. Vēl jo grūtāk būtību izteikt tādā neelastīgā formā kā rakstu zīmes.

Ar Platona dialogiem saistītās problēmas, kā tās apzinātas paša filosofa domās, iezīmē tēmu, kurai būs lemts tapt par īpaši plašu analīzes priekšmetu 20. gs. ētikā, proti, morāles valodas problēmu.

Platona ētiskā filosofija ietver sevī plašu un būtisku jautājumu loku, kuriem ir mūžīgu un universālu meklējumu raksturs. Cilvēcesmes nepilnību viņš grib mazināt ar kultūras – vērtības, jābūtības, ideāla, tikuma atbalstu. Dažādi nosaukta – par ideālismu, apgaismību, kultūru, audzināšanu utt., šī faustiskā pilnveides doma gan antīkajā, gan Eiropas kultūrā ieņems pastāvīgu vietu, gan reizēm apšaubītu, skeptiski un ironiski uztvertu vai nihilistiski skautu, bet arvien atjaunotu tādā vai citādā laikmetam atbilstošā veidā, arī 20. gs. ar tā ētisko relativismu.

## ARISTOTEĻA (384.–322. g. pr. Kr.) PRAKTISKĀ FILOSOFIJA

Aristoteli mēdz uzskatīt par antīkās ētikas sakārtotāju un sistematizētāju. Viņa "Nikomaha ētikā", "Eidēma ētikā", "Lielajā ētikā" pirmoreiz iezīmējas ētikas kā filosofiskas domāšanas, kā atsevišķas nozares jēdziens, kurā kopsavilkumā atklājas filosofiskajā refleksijā iesāktās problēmas.

Ētiku kopā ar politiku Aristotelis uzskata par praktisko filosofiju. Tās uzdevums nav tikai vērot un apcerēt, bet arī zināt, kā **tapt tikumīgam**. Bez zināšanām un sengrieķu gudrības, un te Aristotelis turpina Sokratu un Platonu, kura skolnieks viņš bija, nav īstenojama tikumība kā darbības uzdevums. Lai taptu tikumīgs, ir ne tikai jāpēta tikumi, bet arī jāvingrinās tikumā. Arī

Aristotelim raksturīgs eiropeiskais darbīguma uzsverums attieksmē pret cilvēku un viņa uzdevumiem.

Aristotelis neatzīst Pitagora skaitļu ētiku, nepiekrīt Sokratam, ka racionāla labā un ļaunā nošķiršana vien nosaka tikumību. Aristotelis principiāli (viņu pieņemts uzskatīt par zinātnieka ētikas aizsācēju ar pazīstamo teicienu par patiesību, kas dārgāka par draudzību) norobežojas no Platona labā idejas. Viņš ir praktiskāks nekā viņa draugs (vai par draugu atzītais) Platons, un viņam rūp nosacījumi, kuri ir nepieciešami, lai tikums praktiski vadītu cilvēka rīcību.

Par Aristoteļa tikumu mācības pamatu uzlūkojama cilvēka un dvēseles izpratne.

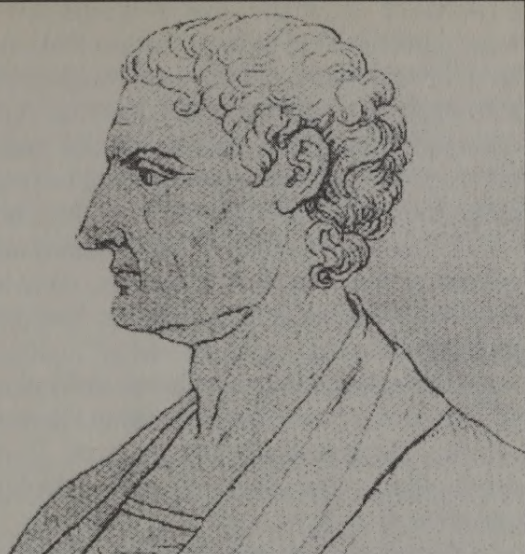
Cilvēks ir polisas (sabiedrīks) dzīvnieks, kurš apveltīts ar valodu un jūtām, un viņam ir vajadzīga citu cilvēku sabiedrība, lai šīs spējas īstenotu. Cilvēkā izpaužas divas dvēseles daļas. Viņā ir gan prāts, gan kaislibas, gan saprātīgā (loģiskā), gan nesaprātīgā (alōģiskā) dvēseles tieksme.

Loģiskais izpaužas saprātībā, prātā, turpretī alōģiskais – kaislibās, sapņos, patvaļīgās tieksmēs. Saprātīgā dvēsele atklājas gan visā, kas tai pašai dots, gan arī tajā, kas iegūts vingrinājumos un darbībā. To veido zināšanas, apzināti mērķi un nodomi. Taču, ja dvēseli veidotu tikai prāts, tikumības problēma nepastāvētu, jo prāts tiecas pēc labā. Bet līdzās prātam pastāv alkas, tieksmes, vēlmes, kas atšķiras no zināšanām par labo. Tieksmju apmierināšanai cilvēks var dot priekšroku, un tā ir viņa dabas nepilnība. Alōģiskā dvēseles daļa nedrīkst traucēt saprātīgo.

Tāpat kā visai sengrieķu filosofijai, arī Aristotelim nav raksturīga skepe attiecībā uz cilvēka iespējām. Viņa cilvēks ar tā pretrunīgo dvēseli ir spēks, kas izraisa darbību. Viņš ir rīcības sākums. Aristoteļa entelehija (*entelecheia* – darbība), attiecināta uz cilvēku, izsaka iespējamību, tapšanu, kas paša cilvēka spēkiem principiāli piepildāma, virzoties uz pilnīgāku stāvokli.

Cilvēks ir substance. Viņu raksturo hilomorfisms – ķermenis kā matērija un gars kā forma. Dvēsele ir formālais cēlonis. Cilvēks ir izvēle, kas ir jo grūtāka tad, ja ir jāizvēlas starp divām līdzīgām iespējām. Viņš ir vienlaikus dzīvnieks un pilsonis, nevis tikai dzīvnieks vai tikai dievība.

Pamatojoties uz konstatēto cilvēka un viņa dvēseles īstenību, Aristotelis veido **teleoloģisko ētiku** (*telos* – gr. mērķis). Viss, kas pastāv, tiecas uz jēgu un mērķi – uz labumu. Gala mērķis ir vis-



*Aristotelis*

augstākais labums, kuram pārējais ir pakārtots. Augstākais labums ir svētlaipe, eidemonija. Tas ir pašmērķis, kurš vairs nepieprasa citus labumus un nerada jaunus mērķus.

Teleoloģiskā ievirze izriet no entelehijas, šīs darbīgās enerģijas, tapšanas, dinamisma, un abi jēdzieni kopā raksturo Aristoteļa praktisko ievirzi – tikumības (un cilvēka kā pilsoņa) tapšanu.

Augstākais labums ir mērķis, kurš sasniedzams darbībā. Laime, kas augstāko labumu pavada, tādējādi ir tikumīga darbība, kas savukārt ir cilvēka izvēles jautājums. Teleoloģiskais darbības virziens izprasts kā nepārtraukts garīgs spriegums, pašpilnveide un piepūle.

Tikums ir viens no līdzekļiem, kas sniedz augstāko labumu. Tas ir vispilnīgākā rīcība, kura balstīta uz saprātu un kura iegūta, vingrinot dvēseli. Tikums ir gan jēga, gan bauda.

No dvēseles mācības un teleoloģijas izriet Aristoteļa uzskats par diviem tikumu veidiem: par dianoētiskiem un ētiskiem tikumiem. Pirmie ir gūstami ar zināšanām un gudrību, kā to atzina jau Sokrats, turpretī otrie – ar praktisku vingrināšanos. Ar gudrību ir par maz, lai iegūtu divu pretrunīgo dvēseles daļu saskaņu. Vajadzīga prakse, lai tikums iegūtu paraduma nozīmi: ētika vajadzīga

nevis tāpēc, lai zinātu, kas ir tikums, bet tādēļ, lai praktiski tikumīgs taptu. Ētiskie tikumi, kuriem Platona dialogu Sokrats neveltī tādu uzmanību kā prātam, Aristoteļa uzskatos iegūst apzinātību. Aristoteļa ētika ir praktiskas darbības refleksija pretstatā Platona dialogu Sokrata vērojuma un būtības meklējumiem. Aristoteļa nolūks ir praktiski iedvesmot cilvēku, lai tas sekotu augstākam labumam pats, kā jau tas Eiropas intelektuālismam parasts.

Tikums nav iedzimts. Tas ir paradums. Tam ir jāradinās. Cilvēks ir cēlonis darbības sākumam, tāpat kā sēkla ir auga sākums. Darbība sākas ar gribu, nodomu, kas ir ietekmējami ar gudrību un vingrināšanos.

Uzmanība ir veltīta arī tikuma skaidrojumam. Tikums ir augstākā labuma nosacījums, vispilnīgākais cilvēka stāvoklis, kas izriet no saprāta. Tikums pats ir baudas avots. Tas nepiemīt ne dieviem, ne dzīvniekiem, tikai cilvēkiem ar viņu divdaļīgo – alogisko un saprātīgo dvēseli.

Tikums ir viduspunkts starp divām galējībām, starp divām kaislībām: starp glēvulību un pārdrošību atrodas vīrišķība, starp izšķērdību un skopulību – dāsnums, devīgums, starp bezkaunību un pārlietu kautrību – kaunīgums utt. Viena no galējībām saistīta ar "par daudz", otra – ar "par maz". Galējības raksturo netikumību, lieko, nepareizo. Trīs tieksmes – no kurām divas ved uz netikumu, un vidus, kas izsaka harmoniju un tikumu, – ir savstarpēji salīdzināmas, jo Aristotelis atzīst relativitāti – vīrišķīgais izceļas uz glēvulības fona un otrādi. Galējības ir pretstatī ne tikai savstarpēji, bet arī viduspunktam, kaut gan katrai no tām ir savs atstatums, kas tās šķir no tikumiskā vidusstāvokļa.

Ar tikumu skaidrojumu Aristotelis atšķiras no Platona būtības meklējumiem. Viņš atzīst, ka vajadzīgs ne tikai tikuma vispārīgs raksturojums, bet jāuzrāda arī tā atsevišķās izpausmes: vispārīgie skaidrojumi ir pārāk plaši, atsevišķie atrodas tuvāk patiesībai. Tas ir svarīgi praktiskās rīcības sakarā, jo rīcībai arvien ir atsevišķs, nevis vispārīgs raksturs.

Ētikas vēsturē Aristoteļa mērenības ētika skaidrota ne tikai ar praktiskās filosofijas sistēmas loģiku, bet arī kā polisas notikumu rezonanse. Iespējams, Aristoteļa tikumu mācība ir protests pret viņa skolnieka Aleksandra Lielā pārmērībām. Mērenības ētikā jūtama arī sengrieķu tradīcija vispār.

Vidusstāvokļa ētika ne vienreiz vien vērtēta kritiski. Bertrands Rasels to raksturojis kā vecīgas domāšanas pazīmi un

zelta vidusceļa ētiku. Patiešām, ir galējības, kurām ir tikumu jēga, kā, piemēram, nesavtībai. Aristotelis ir minējis arī galējības, kurām nav pretstata un vidusstāvokļa un kuras pašas ir netikuma izpausme (ļausns prieks, niknums). Viņš atzinis arī, ka reizēm ir svētīgāk novirzīties no pareizās mērenības, jo par istu vīru sauc nevis to, kuram raksturīgs rāmums, bet to, kurš spēj taisnīgu naidu just. Tomēr vairumā gadījumu kaislibu līdzsvars izsaka saprātīgāko un tikumīgāko dvēseles stāvokli un tādu pašu darbību, kas tam seko.

Aristoteļa tikumu ētika ir reālpolitiska: tā nav cēla deklamācija, bet piemērota praktiskam rīcības modelim, kas prasa skaidru algoritmu. Tikumu analīze dod šo pareizo izvēles piedāvājumu, vienlaikus atzīstot tā relativitāti ārpus situācijas.

Aristoteļa tikumu ētika ir saistīta ar politiku, kuras panākumi ir atkarīgi no cilvēka krietnuma. Politiskai rīcībai saprātīga jēga būs tad, ja politikā darbosies tikumīgs cilvēks. Polisas pastāvēšanā liela nozīme ir taisnīgumam un draudzībai.

Aristoteļa ētika neizceļas ar rotaļīgu vieglumu. To raksturo vidusstāvokļa rāmā mērenība, reālistisks skats uz kaislibu pārvarēšanas sarežģītību, cilvēka dvēseles divdaļība. Aristoteļa ētikā prasīta pašierobežošanās, "paštehnika" (Fuko). Viņa eiropēiskā teleoloģija ētikā pieļauj, kaut gan ne bez zināmām šaubām, iespēju tapt tikumīgam: ja no dabas doti skaistuma nosacījumi, vai tāpat nav ar labo, jo vairāk tādēļ, ka tie abi ir savstarpēji saistīti. Daba var atvieglot uzdevumu būt tikumīgam, tālākais ir brīvprātīga izvēle, kuru nevar uzspiest.

Aristoteļa filosofija ir pārāk sarežģīta, lai to viennozīmīgi atzītu vai vienprātīgi noliegtu. Viņš vainots pārlicēkā rāmumā un pareizībā un pielīdzināts pozitīvistiem, jo arī viņi pūlējās atbrīvot zinātņi no metafizikas. Viņš izmantots kā galvenā autoritāte 12.–13. gs. argumentācijā par kristīgās baznīcas ideoloģiju, atzīts par materiālistu marksisma dogmā, bet laikam nekad nav līdz galam izziņāts un nav arī izziņāms. Aristoteļa idejas atgriežas 20. gs. beigu neoaristotelismā.

Aristoteļa ētikā ir ne mazums daudznozīmības. Te neviļus ir jādomā, ka ētikā nav apgalvojuma, kurš būtu tik pārlicēcinošs, ka tam nevarētu rast pretargumentus. Daudz kas vērtējumā ir atkarīgs no laikmeta un pieprasījuma. Aristoteļa racionālā ētika ar tās klasisko prāta pieredzi un pašvadišanu ir ne mazāk vērtīga par

tikumu brīvību, vieglumu un mīlestības ētiku. Aristoteļa ētikā izteikts nepateicīgais, smagais kultūrdarbs, pašizkopšanas uzdevums, kuram tik maz masveida panākumu, bet uz kura aristokrātiski individuāliem panākumiem lielā mērā balstās humāna sabiedrība. Tie ir panākumi, kuri pelna uzticību, jo tie nav nejauši. Tas nav aprēķins, bet darbs, kas balstīts uz prātu, un, lai gan šī darba iznākums mazāk izvirzīts priekšplānā par valdnieku kauju sekmēm vai mākslas vērtībām, arī tā vērtība ir apšaubīta retāk.

Tāpat kā antīkajā kultūrā vispār, arī Aristoteļa darbos idealizēta filosofiskā izziņa. Tā uzlūkota par pienākumu un par augstākā mērķa nosacījumu. Dzīves vērojums, apzināšanās, praktiskās darbības saprātība un padomi, kā to sasniegt, raksturo Aristoteļa praktisko filosofiju, kura tiek pašsaprotami atzīta par Eiropas ētikas vēstures daļu.

Vai Aristotelis būtu savus uzskatus mainījis, ja dzīvotu citā laikmetā? Šim Galileo Galileja jautājumam ir retoriska nozīme. M. Heidegers atzīst, ka viņam vajadzēja vismaz 30 gadu, lai saprastu tehnikas būtību, bet cik gadu vajadzētu, lai saprastu reliģiju, kura 4.–3. gadsimtā pr. Kr. vēl bija pazīstama tikai pēc pagāniskā Olimpa tēliem? Līdz ar nāves faktu uzskatos nav labojams vairs nekas. Paliek vienīgi nedogmatiskas interpretācijas iespēja, kurai dod vielu autora uzskatu atvērtība dažādām sapratnēm. Tikai jauna interpretācija var atvērt noslēgto. "Neviens nezina, par ko kļūs doma" (M. Heidegers).

## EPIKŪRS

(342/341–271/270 pr. Kr.)

Miera un svētlaimes meklējumos hellēnisma laikmetā atdzimst hedonisma ētika. Laikā, kad antīkā kultūra pēc Maķedonijas Aleksandra nāves pārdzīvo varas karu izraisītus radikālus satricinājumus, kad politiskā nestabilitāte un dzīvības apdraudētība top par ikdienišķu parādību, Epikūram izdodas nodibināt savdabīgu gara paradīzi (iedomātu, protams, kā jau paradīzei pienākas) – Dārzu, kurā māca saskaņu.

Epikūra atziņas saglabājušās tikai pāris fragmentos. Līdz mūsdienām ir nonākušas 3 vēstules un atsevišķi izteikumi. Ētiskie

uzskati vairāk atklājas vēstulē Menoikejam. Pamatdarbs "Traktāts par dabu", kas veidots no 37 grāmatām, diemžēl nav saglabājies.

Epikūra vārdu parasti filosofijas vēsturē min blakus Dēmokritam atomisma mācības kopsakarā, vienlaikus uzsverot Epikūra atomu kustības brīvību. Pasaule ir veidota no bezgalīgas atomu plūsmas. Atomi plūst tukšumā, un atkarībā no to blīvuma un formas veidojas priekšmeti un lietas. Arī cilvēka dvēseli veido atomi, tikai to forma ir sfēriska, tie ir īpaši, pūkām, dvesmai līdzīgi. Dvēseles atomi ir vismazāk līdzsvaroti, tiem piemīt lielāka novirzes (*parenklisis*) iespēja un patvaļība, kas tādējādi raksturo lielāku brīvību.

Lai Visums ar tā daudzveidību pastāvētu, pietiek ar sikdaļiņu nebeidzamo un daudzveidīgo kustību. Atšķirībā no Dēmokrita atomiem, kuru kustība notiek pa stingri noteiktu trajektoriju, Epikūrs pieļauj nelielu, pavisam niecīgu novirzes leņķi, ko apzīmē ar jau minēto *parenklisis*. Viena atoma nobīde izraisa sadursmi ar brīvi plūstošiem blakus atomiem. Tā veidojas sablīvējumi, kas arī ir lietu daudzveidības un nejaušības pamatā.

Arī cilvēkam piemīt brīvības iespēja. Ja tās pieļāvums nepastāvētu, Epikūra mācība būtu grūtāk pamatojama. Filosofo māca svētlaimi (ataraksija) cilvēkiem, kuri ir brīvi attiecībā pret savas dzīves stilu, paļaujas uz šo brīvību un saskaņā ar to izvēlas augstāko labumu – dzīvi bez ciešanām.

Epikūra ētikā mērķis tādējādi ir ataraksija – svētlaimīgs dvēseles stāvoklis, kad cilvēku nekas nenomāc – ne bailes, ne ciešanas, kad viņš var brīvi baudīt dzīvi (iespējams, ka hellēnisma laikmeta cilvēks daudz asāk pārdzīvoja bailes – no nāves, no dieviem – nekā mūsdienu cilvēks).

Epikūrs atrunā no bailēm. Nav jābaidās no dieviem. Viņi ir, bet viņi ir tā nodarbināti ar savām Olimpa lietām, ka pasaulei un cilvēkiem viņiem neatliek laika. Šāds secinājums izriet no Epikūra dievu izpratnes. Līdzīgi cilvēkiem, arī viņi alkst svētlaimes, tāpēc tie nenodarbina sevi ar rūpēm par cilvēkiem un neiejaucas cilvēku lietās. Tā Epikūrs atbrīvo cilvēku no dievišķo lēmumu varas, arī no likteņa, un ļauj ikvienam pašam lemt savu dzīvi, saprātīgi un gudri virzoties pretī priekpilnai, baiļu nenomāktai baudai. Ir jāpārvar sevī pūļa priekšstati par dieviem, kas saistīti arī ar labuma gaidīšanu no tiem. Ja dieviem cilvēku lietas ir vienaldzīgas, tad veltas ir bailes no tiem.

Nav jābaidās arī no nāves, kura nav novēršama. Mēs, cilvēki, dzīvojam it kā nenocietinātā pilsētā, bet ar nāvi vaigu vaigā nesa-stopamies: kamēr mēs esam, nāves vēl nav, un, kad iestājas nāve, mūsu vairs nav. Dvēsele, kuru veido sīkie, kustīgie atomi, sairst nāves brīdī, un cilvēks pēc nāves nav pakļauts sāpēm, mokām un sodiem. Tikai dzīvais jūt sāpes un ciešanas, kas nepieļauj svēt-laimi. Epikūra sofisms par nesatikšanos mierina cilvēku saskarē ar nenovēršamo. Ķermenim un dvēselei pēc nāves pārvēršoties atomu plūsmā, rodas pamats jaunveidojumiem, turpinājumam, uz-turot mūžīgo un nebeidzamo kustību.

Epikūra mierinājums arī šoreiz nav domāts masām, bet gan aristokrātiskam individam, kurš spēj nodarboties ar filosofisku pasaules un sevis paša vērojumu un tādējādi spēj iegūt sev dvē-seles veselību: filosofijai ir jākalpo par dvēseles atveseļošanas līdzekli.

Epikūra gudrais, kurš spēj atrīvēties no bailēm, kurš saprot dievu vienaldzību un nāves nenovēršamību, nevairās no dzīves. Baiļu pārvarēšana ir saistīta ar pilnīgākas dzīves iespējām. Dzīve ir dota, lai to pēc iespējas plašāk un daudzveidīgāk tvertu tajā laikā, kas cilvēkam atvēlēts. Pilnasinīga dzīve ir tīkamākais, kas cilvēkam ir pieejams, kad, atrīvētam no dievu un nāves bailēm, tā nodota viņa paša brīvā pārziņā.

Lai sasniegtu svētlaimi, ir jāmācās baudas un ir jābūt saprātīgam to izvēlē. Baudas ir svētlaimīgs dvēseles stāvoklis, kad nav ciešanu, kad ir mierīgi un labi, kad dzīve rit nemanāmi un cilvēku nekas nesatrauc.

Šāds brīnišķīgs stāvoklis – ataraksija – ir iegūstams, ja cilvēks spēj saprātīgi izvēlēties. Ir trīs veidu vajadzības: dabiskas un nepie-ciešamas, dabiskas, bet pieciešamas un trešās – nedabiskas un liekas. Ja cilvēks spēj maksimāli apmierināt pirmās, mēreni iztu-rēties pret otrajām, pieciešamajām prasībām un atteikties no tre-šajām, viņš iegūst spēju dzīvot saprātīgi un laimīgi.

Epikūra ētika ir brīvi, neaizspriedumaini domājoša cilvēka dzī-ves māksla. Ja dzīvo saskaņā ar to, tad nevis liktenis, dievi vai nejaušība nosaka dzīvi, bet gan saskaņa ar sevi. Cilvēks, kurš izko-pis līdzsvarotu baudu dzīvi, tad nav vis niecīga mirstīga būtne, bet gudrais, kurš spēj dzīvot taisnīgā saskaņā pats ar sevi un sev līdzīgiem.

Epikūrs vēsturē ir gan noliegts (kristīgā ētika), gan atzīts (renea-sanse, franču 18. gs. saprātīgais egoisms). Dziļā Epikūra izpratne

ir rodama Kanta "Praktiskā prāta kritikā", kurā Epikūra laimes un baudas izpratne nav pretstatīta tikumam: ".. viņš pie dziļi dvēseliska prieka baudu veidiem tāpat pieskaitīja gluži nesavtīgu labā darišanu" (8, 138) un "Viņš iepriekš pieņēma tikumiskā domāšanas veida esamību" (8, 139).

Epikūra mācība ir guvusi sekotājus antīkajā kultūrā. Filonīds no Lāodikejas (200–130 pr. Kr.) pievērsis viņa dzīves mākslai sīriešu valdnieku Soteru Dēmētriju.

Arī Senajā Romā nav sveša baudu mācība. 2. gs. pr. Kr. Amāfīnijs ir rakstījis epikūrisku traktātu latīņu valodā. Faidrs, kurš karā ar Mitrīdātu ir bēdzis no Atēnām uz Romu, pievērsis Epikūra mācībai Ciceronu (uz laiku, jo Cicerons to nomainīja pret stoiķu atziņām).

Par nozīmīgāko Epikūra uzskatu sekotāju ir atzīstams Lukrēcijs Kārs (ap 95–55 pr. Kr.), kurš savā poēmā "Par lietu dabu" (*De rerum natura*) turpina apcerēt atbrīvotības mākslu no nesaprātīgām vēlmēm, ciešanām, bailēm un dzejo par svētlaimi, ko sniedz zināšanas, savaldība, filosofija un gudra izvēle. Cilvēka paša spēkos ir noteikt savu tieksmju virzienu un iegūt augstāko svētlaimi, kad nemana, ka dzīvo, kā tas ir tad, kad nedomā domas par slimību un sāpēm, kad var baudīt un būt laimīgs.

Epikūra bauda nav dogmatisks un abstrakts princips. Tās sapratne raksturo cilvēka dzīves mākslu. Bauda ir atbrīvotība no ciešanām un dvēseles satraukuma. Jaušama pat zināma relativitāte baudu mācībā. Pat vispieticīgākā barība dara prieku salkušajam. Ne greznība, ne dzīres, ne uzdzīve nav filosofu baudu nosacījums un saturs. Augstākā bauda gudrajam ir rodama, nodarbojoties ar filosofiju un ķermeņa kopšanu vingrojumos. To spēj sniegt arī pārticība, skaistu formu vērošana, mēreni mīlas prieki. Taisnīgums, mērenība, gudrība arī nes sev līdzīgu baudu. Tāpat savstarpēji saistīti ir priekpilna dzīve un tikums: laba darišana ir nesavtīga prieka avots.

Epikūrs cenšas baudas diferencēt. Ir intensīvas un īslaicīgas, ir mazāk intensīvas, bet ilgstošas baudas. Ir jutekliskas un garīgas baudas. Baudu daudzveidība pamato vajadzību izvēlēties. Ar tieksmi pēc baudas sākas jebkurš izvēles akts, un cilvēks var brīvi lemt – dzīvot saskaņā ar labo, t.i., baudu.

## STOICISMS

4. gs. pr. Kr. Grieķijā top viena no spilgtākajām cilvēka pašveidošanās programmām, kurā rod turpinājumu Sokrata un kiniķu apcerētā vajadzību ierobežošanas un askēzes tēma. Šī tēma ir neatņemama antīkās ētikas sastāvdaļa, un tās klātbūtne jūtama Kirēnes un Epikūra hedonismā, taču stoicismā iegūst izteiktu rigorismu sakarā ar tikumu un baudu pretstatījumu.

Stoicisma vēsturi parasti sāk ar Kitijas Zēnonu (336.–264. g. pr. Kr.), kurš ap 300. g. pr. Kr. pēc iepazīšanās ar pēcsokratiķu mācībām nodibināja savu skolu. Viņa vārdam vajadzēja būt skolas nosaukumā, taču, neraugoties uz šo semitiskās cilmes tirgotāja slavu\*, mācībai bija lemts tikt nosauktai par stoicismu; izlīdzēja kolonādes vieta\*\*, no kuras parasti tika teiktas runas šīs mācības sekotājiem. Iespējams, ka viņa slavu aizēnoja (vai daliņa) ne mazāk slaveni Zēnona skolnieki, to vidū Kleants un Solu Hrisips (281./271.–208./205. g. pr. Kr.), kuri arī uzstājušies kā Stojas pārstāvji.

Šī trijotne veido Seno Stoju. Tai seko Vidējā Stoja, kura tiek datēta ar 2. gs. pr. Kr. otro pusi un 1. gs. pr. Kr. To pārstāv Rodas Panaitijs (180.–110. g. pr. Kr.), Apamejas Posidonijs (135.–51. g. pr. Kr.) u.c.

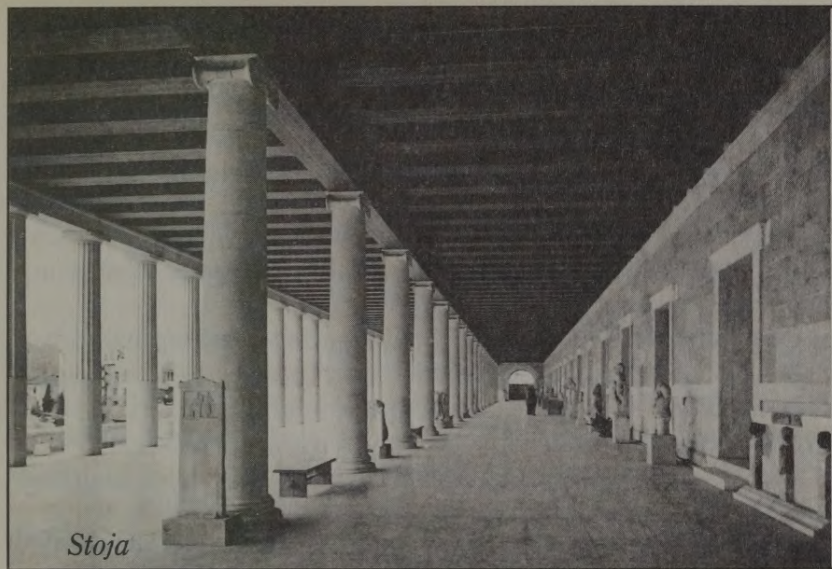
Visvairāk ētikas vēsturē ir pazīstama Vēlinā jeb Jaunā Stoja, kura saistās ar Romu un tādiem slaveniem domātājiem kā Lūcijs Annējs Seneka (4–65), imperators Marks Aurēlijs (121–180), brīvlaistais vergs Epiktēts (ap 55–135) u.c.

Senie, agrīnā perioda stoīķi izcēluši cilvēka atkarību no visvareniem dieviem, kuri valda pār cilvēka dvēseli. Ar gribu un askēzi (vingrināšanos) cilvēks var panākt saskaņu ar tiem un iegūt nesatricināmu mieru – apātiju (*apatheia*), ko raksturo vienaldzība pret dvēseles kaislībām. Stoīķu dievība maz atšķiras no Kosmosa,

---

\* Kitijas Zēnona slava bijusi tik ievērojama, ka Antigons (gan bez panākumiem) centies šo tirgotāju un filosofu tuvināt maķedoniešu galmam, bet tauta pēc nāves godinājusi viņa piemiņu ar zelta vainagu.

\*\* Skolu un filosofisko mācību nosaukumu vēsture būtu interesants pētījumu priekšmets. Visbiežāk skola nes sācēja vārdu (epikūrisms, pītagorisms), reizēm izlīdz kāds būtisks jēdziens, kas nošķir vienu mācību no otras (atomisms, hedonisms), citreiz – ģeogrāfiskās vietas nosaukums (Milētas skola, Kirēnes ētika), bet reizēm vēsture gatava pieņemt mazaras nejausības, kā tas ir gadījumā ar Stoju, kur arhitektūra palīdzējusi filosofijai.



dabas, Logosa, likteņa. Šo saskaņu un mieru var iegūt ar dzelžainu nosvērtību un bezkaislību. Iekšējā dzīve ir noteicējs cilvēka attiecībās ar ārpasauli.

Vidējās Stojas pārstāvis Panaitijs būtiski pārveidojis Zēnona fatālismu. Viņš cilvēkā saskatījis divas dabas – dzīvnieciskas iegribas un kaislības, kā arī augstākas tieksmes. Posidonijam, kura darbi nav saglabājušies, piedēvē stoiķu un pītagoriešu uzskatu sintēzi. Vidējai Stojai reizēm piedēvē arī t.s. stoisko platonismu, kura ietekmē tika mīkstinātas Agrīnās Stojas stingrās prasības.

Vēlino stoicismu atzīst par valdošo Romas impērijas filosofijā 2. gs., uz tā atziņu pamata veikts stoicisma vērtējums.

Stoiķu ētika ir aristokrātiska mācība par saskaņu pasaulē, kurā valda stingri un noteikti dabas likumi, liktenis un nejaušības, bet kurā cilvēks var iegūt laimi un mieru, paliekot sev uzticams, ja tas seko stoicisma askēzei. Tā ir mācība par dzīves un likteņa pārvarēšanu, paliekot nesalauztam un nesaliektam.

Stoicisms atzīst dabas kārtību (Logosu) un tā varu pār cilvēku. Šī kārtība nav maināma. Vienmēr ar dabisku nepieciešamību dzīvi noslēgs nāve; slimības, nodevība, ciešanas ir tikpat dabiskas kā ziedi pavasarī un augļi rudenī (Marks Aurēlijs). Stoiķu ontoloģija atzīst divus dabiskās kārtības principus – materiālo un garīgo – Logosu, dievību; pirmais ir pasīvs, otrais – aktīvs. Logoss

caurauž visu un darbojas saskaņā ar nepieciešamības stingrajiem likumiem.

Kad atzīta ār pasaules negrozāmā kārtība, paliek cilvēks un tas, kā viņš pasauli uztver. It kā kompensējot to, kas nav cilvēka varā, stoīķi cilvēku atstāj viņa paša ziņā. Viss galu galā ir atkarīgs no tā, kā uztver ār pasauli un sevi tajā. Stoīķu filosofijā valda īpaša – **stoiska subjektivitāte**, kurā ikvienai norisei, vērtībai un parādībai ir savs stoisks saturs, īpaši visam, kas saistīts ar cilvēku un ar to, kā viņš uztver apstākļus.

Arī stoīķu ideāls ir gudrais, stoiski gudrais, kurš apzināti dzīvo saskaņā ar Logosu un nesatricināmā mierā spēj izturēt dzīvi, kurā valda zemas kaislības, nejaušības, nāve, kurš spēj stāvēt pāri rūpju un parastuma pilnai ikdienai un panest to, paliekot sev uzticīgs. Viss ir atkarīgs no tā, kā uztver baudu, nabadzību, slavu, nāvi – vai to uztver kā vairākums, kas dzīvo neapzināti, vai kā epikūrieši, kas apzināti tiecas pēc baudas. Stoīķu uztverē īpaši izcelta **apātija** – miers un vienaldzība pret notiekošo, kas izriet no skaidrības par sevi pasaulē.

Tas, ka pasaulē valda dievības (Senā Stoja), Logoss, ka kārtība tajā nav maināma, nenozīmē, ka nav maināma cilvēka attieksme pret parādībām. Cilvēka dvēselē ir saprātīga tās daļa – *nūss*, kura līdzīga valdniekam – dievišķajam Zevam. Tā liecina par cilvēka kosmisko piederību un viņa atbilstību dievišķai kārtībai. Tas, kā šī atbilstība, kas ir iespējamība, īstenojas, ir atkarīgs no cilvēka attieksmes pret sevi.

Visās Stojās praktiski tiek meklēts ceļš, kā atšķirt to, kas ir cilvēka varā, no tā, kas citai kārtībai pieder – cilvēkam ir jāmacās (jāvingrinās) tai pakļauties un izturēt. Viss, kas ar Kosmosa likumbām saistīts un ko cilvēks nevar ietekmēt, bet tikai izpaust savu attieksmi pret to, jānošķir no kaislibām, vēlmēm, satraukuma, kas traucē iegūt saskaņu ar Logosu, tāpēc ilgā vingrināšanās ceļā (askēzē) jāpārveido, lai iegūtu bezkaislību, kurā izpaužas cilvēka prāts un subjektīvās gribas spēks. Tas ļauj sasniegt brīvību no nemiera – t.i., ciešanām, kaislibām, un iegūt pašpietiekamību (*autarkeia*) – t.i., neatkarību no ārējiem apstākļiem. Tā iegūstama stoīķu gudrā dzīve saskaņā ar dabas saprātīgiem likumiem, kas nozīmē saskaņu, mieru, kārtību, atbrīvojoties no dzīves ļaunumiem. Šādas dzīves nosacījums ir filosofiska vingrināšanās. Prāts un griba, kas nodrošina stoisko mieru, ir atkarīga no paša cilvēka un ļauj viņam būt dieviem līdzīgam. Šajā ticībā cilvēka dievišķajām iespējām stingru likumu pasaulē arī veidojas stoīķu tikumu mācība.

Pati daba cilvēku ved pie augstākā mērķa – tikuma, kas ir saprātība, saskaņa, taisnīgums, savaldība, vīrišķība. **Tīra sirdsapziņa, godīgi nodomi, pareiza rīcība** – šī triāde izsaka stoīķu askēzes mērķi. Stoīķu mācība ir darbības ētika. Tajā daudz vairāk nekā tikumu programmām uzmanība veltīta tam, kā sasniegt augstāko mērķi.

Stoīķu ētiku var atzīt par skarbu un vīrišķīgu individuālismu, kura ideāls ir gudrais. Ne laime, ne ciešanas nenosaka tikumību. Neparasta ir stoīķu ļaunuma izpratne, kas izriet no gudrā ideāla: ne nabadzība, ne trimda, ne citi pārbaudījumi nespēj kaitēt gudrajam, bet tas, kas nekaitē, nav par ļaunumu atzīstams.

Epikūrs atzīst izvairīšanos no ciešanām, turpretī stoīķi tās atstāj, lai cilvēku ar tām pārbaudītu. Tiklīdz tām pāri, palikt nesalauzta, gūt prieku un gandarījumu ciešanu pārvarēšanā – tā stoīķu gudrais izmanto ciešanas pilnveidei. Ir saprotams apbrīns, ko stoīķiem veltī humānisti, atzīdami to par vīrišķīgu un spēcīgu mācību.

Atšķirībā no Kirēnes un Epikūra hedonisma, kurā mērķis ir bauda, un pretstatā baudu ētikai stoīķi izceļ tikumu, kuram bauda ir tikai kalpones lomā. Tikums ir saprātīga dzīvošana saskaņā ar Logosu. Ir lietas, kuras pievelk, kā bagātība, baudas, skaistums, un tādas, kuras atbaida, kā darbs, nāve, sāpes, nopelums, nabadzība. Vingrināšanās ļauj nebaidīties no otrā un nevēlēties pirmo.

Stoīķu ētikā svarīgāka par visu ir metode, kā tikumības mērķi sasniegt, nevis tikuma satura izklāsts. Kurss uz augstāko labumu ir iezīmēts, un, ja prāts cilvēku nav atstājis, viņš pats spēš nodalīt jēgu no bezjēdzīgā (netikumumu no tikuma). Jēgas piešķirējs ir darītājs, un tikuma saturs ir viņa apziņa (*nūss*). Nav svarīgi, kā raksta Seneka, kur tu aizbrauc, bet kāds tu aizbrauc.

Cilvēks, kurš atbilst stoīķu ideālam, rīkojas saskaņā ar savu prātu, kurš, līdzīgi kā Protagoram, ir visu lietu mērs. Cilvēks rīkojas saskaņā ar savu programmu, nevis sīki izstrādātu tikumu dogmu. Tikums tikai iezīmē šīs programmas vispārīgos apveidus. Lai miera, iekšējās sakārtotības programmu īstenotu, vajadzīga stoiskā askēze. Viss, kas nejaušs, pakļaujams nicinājumam, viss, kas saprātīgs, pakļaujams mierīgam, izlidzinātam gājumam uz mērķi – tikumu. Stoīķu teleoloģijā izpaužas Aristoteļa praktiskās filosofijas mērķtiecība – vajag nevis tikai zināt, bet arī iet uz to, ko zina.

Stoīķu ētika radina gara autonomijai. Nav viegli atturēties no vairākuma paradumiem. Iziešana ārpus savas mājas Senekas "Vēstulēs Lucilijam" aprakstīta kā iespēja atgriezties atpakaļ ar

pārņemtiem vairākuma uzskatiem par slavu, bagātību, greznību. Stoiķu mācība ir dvēseles norūdišanas mācība. Norūdišanās pret vispārības nesaprātīgo pasaules uztvērumu ir nosacījums tam, lai cilvēks piederētu sev, sekojot dabiskam saprātīgumam. Visur, pat priekā, jūtama stoiskā norūdišanās kā uzdevums, lai īstenotu to-tālu stoisku subjektivitāti, kas ir gara autonomijas nosacījums.

Stoiskā vingrināšanās un norūdišanās saistīta ar atziņu, ka ir jābūt ik brīdī gatavam dzīvi sākt no jauna, kaut arī tas nav viegli. Daba pati iznīcina to, ko tā ir radījusi, lai radītu atkal no jauna, un tas spēcina stoisko ticību pašpārradišanai. Ir muļķīgi, ja cilvēks nomāc un aptumšo savu dzīvi ar domu par neizdošanos, neveiksmēm, zaudējumiem un nelaimēm. Daudzi beidz dzīvi, to nesākuši. Dvēselei jātop plašai stoiķu askēzē, un stoicisms izvirda divus dvēseles plašuma nosacījumus: no vienas puses, dabisko spēju būt lielam, kas saistīta ar apziņu, un, no otras puses, tiku-mības, pilnveidošanās ceļu, kuram koncentrēta aristokrātiska ener-gija un kas izpaužas pašāvivā pašam uz sevi.

Pilnveides ceļā vajadzīga ne tikai griba un paškontrolē, bet arī uzmundrinājums. Tas rodams gan Senekas darbos, gan Marka Aurēlija dienasgrāmatā, kurā ir ne tik daudz citu uzmundrinājums kā sevis stiprināšana izvēlētajā stoiskās dzīves mākslā. Stoiķi pie-runā un pārliecina sevi, viņi pašiedrošinās, uzturot ticību triādes tirs – godīgs – pareizs saprātīgumam.

Pašpilnveidi stiprina arī stoiķu nāves filosofija. Kas negrib mā-cīties mirt, negrib dzīvot (34, 30. vēstule Lucilijam). Dzīve ir dota līdz ar nāves nosacījumu. Nāves nenovēršamība atgādīnāta nepār-traukti, taču šajā nenovēršamībā stoiķi, līdzīgi Epikūram, nesa-skata neko ārkārtēju un vismazāk jau baiļu vērtu, tā ir dabiska dzīves daļa un kārtība, kura iekļauta stoiķu bezkaislīguma programmā.

Arī stoiķu laika izpratne ir saskaņota ar individuālo aristokrā-tisko pilnveidi, galveno akcentu liekot uz tagadni, uz mirkli, kurš pēc iespējas pilnvērtīgāk vadāms, jo tas ir vienīgais, kas pastāv reāli. Dinamiskajā stoiķu pilnveides ētikā pagātne un nākotne atstāta fonā, lai izceltu tagadnes nozīmību. Pagātnes vairs nav, nākotnes vēl nav. Ir tikai tagadne. Stoiķu laika izjūta ir personiska – tā izteikta *tu* personā (Marks Aurēlijs), tādējādi aicinot iesaistīties stoiķu askēzē. Mirklim ir jābūt maksimāli piepildītam tā, it kā tas būtu pēdējais. Ja cilvēks ir izlēmis kļūt par tādu, kādu to paredz stoiķu tikums, viņam jāērēķinās ar ik mirkli. Stoiķu "par vēlu" nevis

iebaida, bet uzmundrina un iedrošina, un tam ir spēcinājuma pie-  
skaņa, kas īpaši raksturīga Epiktētam. Laika izjūta liek maksimāli  
pievērst uzmanību sev, piederēt sev, lai tikumu programmu pār-  
vērstu pilnvērtīgā un spriegā dzīvē.

Šādu nāves un laika izjūtu var izturēt vienīgi stoiķu gudrais,  
kurš dzīvo brīvi, dabiski, pats, kurš brīvprātīgi pieder pats sev un  
mācās būt – cilvēks, līdzinoties dabai tāpēc, ka tās vēlmēm ir sa-  
prātīgas robežas. Apziņa un saprāts nosaka šīs robežas: būt brīvam,  
nebaidīties ne no dieviem, ne cilvēkiem, tapt par nesatrauktas un  
lidzsvarotas dzīves dabiska plūduma iemiesojumu.

Stoiķi uzsver pašveidošanu kā līdzekli, lai sasniegtu mērķi –  
gudru dabiskumu. Dvēsele ir jāsagatavo šim mērķim, lai tā būtu  
gatava uz visu tikuma vārdā. Tai ir jābūt gatavai zaudēt, turklāt  
pēc iespējas bezsāpīgāk, un, tā kā viss ir atkarīgs no subjektīvas  
attieksmes, tad ir jāmazina žēlums, pārdzivojums. Stoiķi netiecas  
pēc ārējas atšķirības no citiem kā kiniķi, bet pēc iekšēja dvēseles  
stāvokļa. Stoiķu attieksme ietver bezkaislīgu, aristokrātisku, cēlu  
mieru gan priekos, gan bēdās. Nelīdzināties tiem, kuri grib būt  
visu redzeslokā, negribēdami sevi pilnveidot, neizaicināt ārēji, neiet  
pret pūli, bet taupīt visus dvēseles spēkus saprātīgai, nosvērtai  
tikumīgai dzīvei, lai būtu pūlim par paraugu. Tāda pilnveide nav  
askētiskas pašmocības, bet bauda. Labot var sevi, nevis lietu kārti-  
tību un īpaši tajā virzienā, kā cilvēks panes ļaunumu, nāvi, sāpes.

Seneka apraksta, kā viņš ierodas savā mājoklī, no ceļa noguris,  
vēlu naktī. Nekas te nav gatavs viņa uzņemšanai – nav ne vaka-  
riņu, ne svaigas maizes. Kā rīkoties? Viss ir atkarīgs no tā, kā es,  
noguris un izsalcis, uztveru to, kas nav labvēlīgs, kas nav taisnīgs.  
Un Seneka atrunā sevi no satraukuma, dusmām. To, kā nav, var  
piepildīt ar attieksmi, ka tas, kā nav, nav arī tik vajadzīgs, ka bez tā  
nevarētu iztikt. Var un vajag sevi pieradināt pie mazuma, pie neēr-  
tībām, un stoisks miers ir glābiņš, kad ik mirkli apdraud apstākļi,  
kas liek vai nu padoties, vai izturēt. Stoiķi izvēlas pēdējo. Marks  
Aurēlijs sevi pierunā rāmai labvēlībai pret citu ļaundarībām, uzlū-  
kojot tās par ļauna cilvēka kaitēšanu sev, ne otram.

Dzīve ir daudz patīkamāka, ja satraukums un kaislības ar to  
neparedzētām sekām tiek apvaldītas. Senekas traģēdijas "Mēdeja",  
"Fedra" un citas atklāj haosu, kas pavada kaislību pārņemto, –  
asinis, sāpes, bezjēdzīgs pārpratumus.

Lietas cilvēku neskar, tās, lietojot I. Kanta terminoloģiju, ir  
pašas par sevi. Stoiķu uzmanība pievērsta attieksmei pret lietām,

kas ir atkarīga no cilvēka. Tas, kas cilvēkam traucē, kas viņu satrauc, nav lietas, bet domas un fantāzijas par tām (Epiktēts). Dvēselē cilvēks pats var pretoties lietām, liktenim un aizsargāties pret to subjektīvi. Stoiķu ētika ir paš aizsardzības ētika apdraudošos apstākļos. Patvērums nav rodams ārpus sevis. Uz lietu kārtības maiņu stoiķi nepaļaujas. Atliek cilvēka spēja mainīt sevi un savu attieksmi. Stoisks cilvēks ietver sevi visu un aizstāj visu; viņš nes milzīgu slodzi un ir vienīgais tikumības nosacījums.

Cilvēks iegūst pašapziņu, pretojoties liktenim. Nevar piekrist A. Losevam, ka Vēlinajā Stojā zūd pašapziņas spēks, enerģija, lepnums, cilvēka dižums (113, 310) un ka Kosmosu aizstāj ikdiena. Ja ār pasaules lietas ir tapušas ikdienišķākas, tad arī neatkarība no ikdienišķām nejausībām, varām, likteņa triecieniem prasa koncentrētību, stoisku tikumu (krietnumu), sevis pārvarēšanu un veidošanu, tāpēc saglabājas lepnuma, cēluma pamats. Stoiski pārveidota dvēsele ļauj arī Senekas cilvēkam līdzināties dieviem un pacelties pāri cilvēka iespējām (34, 124. vēstule).

Dzīve līdzinās cīņas arēnai. No visām pusēm uzmācas baudas un netikumi, pūļa iespaidi, kuri neapzināti pielīp un samaitā cilvēku starp cilvēkiem. Godkāre liek iet cilvēkos, palikt starp tiem, būt visu saprastam un apbrīnotam. Lai izvairītos, stoiķi iesaka noslēgt tās durvis sevī, kas ved uz "godkāribas gadatirgu". Vajag ieiet sevī un tikties tikai ar tiem, kuri otru dara labāku vai kurus stoiķis spēj labākus darīt. Šī atlase turklāt ir ne tikai savā, bet arī citu, pat turpmāko paaudžu labā.

Nav viegli dzīvot starp cilvēkiem, tiem nelīdzinoties. Nav viegli pārvarēt kaunu par pārāk pieticīgu dzīvi (šķiet, teorētisks pieņēmums, nevis prakse: Nerona skolotājs, valstsvīrs, auglētājs Seneka tika uzskatīts par vienu no bagātākajiem Romas pilsoņiem), par pajūgu, kas greznības ziņā atpaliek no citiem, bet arī kauns sevī pārvarams, pārliecinot sevi, ka greznība ir bezprāts un aizspriedumains pieradums, kas ir jāpārvar.

Sevi vērot, pamanīt savu vājumu, kļūdas, tieši un bez saudzības, sevi neapmānot, tās saukt vārdā – tāds ir ceļš uz tikumu kā baudu.

Ja cilvēks tiek ar sevi galā, viņš ir brīvs. Ja ir jāzvēlas – pētīt, kur maldijies Uliss, vai darīt galu pašu maldiem, stoiķi, tāpat kā Sokrats, izvēlēšies otru. Odiseja klejojumi stoiķim pārvēršas par iekšējiem dvēseles klejojumiem. Dvēseles vētras mētā mūs, mēs ciešam visas Ulisa nelaimes un vilinājumus mūsu pašu netikumumu

dēļ, mūs apdraud ienaidnieks, kas iemīt mūsos, – tāds ir viens no Homēra mītu skaidrojumiem Senekas vēstulēs (34, 180. vēstule).

Starp citu, ne vienu reizi vien stoiķu, īpaši Senekas, rakstos sastopam kuģa un tā bojāejas vārdu. "Es cietu bojāeju, nepaguvis uzkāpt uz kuģa," paradoksāli izsakās Seneka (34, 87. vēstule). Bojāejas draudus dvēseles vētrās pārvar patī dvēsele, kurai jābūt klintsstiprai: lai viņi tricās pret to, ir jāpaliek nesaliektam (Marks Aurēlijs). Jūtu okeānus valdīt, dvēselei paliekot nesatrauktai – tā ir izturības un izturēšanas stoiskā pieredze. Stoiķu gudrais nesūdzas un nelūdz – viņš uztur sevi gribu tikt galā ar dvēseles viņiem, un, ja tas izdodas, viņam ir pamats sevi par uzvarētāju atzīt, kaut arī ārēji no tā maz kas mainās. Ja izturēt nav iespējams, tad "*Patet ianua exi*" (Durvis ir vaļā, izej), kā savu dzīvi beidza Seneka.\*

Stoiķu ētika ir stipras personības, gara aristokrāta ētika. Protams, nav tik vienkārši īstenot tās principus. Arī paši stoiķu gudrie kļūdījušies. Kā raksta Džons Stjuarts Mills, Marks Aurēlijs bijis nevainojama taisnīguma, maigas dabas cilvēks, līdzietīgs un savaldīgs, bet, būdams labs kristietis pēc savas dabas, vajājis kristiešus. Seneka dzīrēs esot metis ar sudraba kausu savam pretiniekam, it kā apliecinot, ka cilvēks rikojas ne tikai saskaņā ar ētikas likumiem. Taču stoiķu pacietības, izturības, nesatraukta miera ētika turpina pastāvēt arī 20. gs. pragmatiski noskaņotā sabiedrībā, sniedzot pieredzi, kā sevi vadīt un valdīt.

## SKEPTICISMS

Dvēseles miera meklējumi ir rodami arī skepticismā (gr. *skeptomai* – skatos, pētu, pārdomāju), ko parasti saista ar klasiskās grieķu pilsētvalsts (polisas) krīzi, kura īpaši vērojama hellēnisma laikmetā.

Klasiskā sengrieķu ētika, kurā par krietnuma ideālu atzīta pilsoņa pienākumu nevainojama izpilde, hellēnismā zaudē savu jēgu. Maķedonijas Aleksandra impērijas mērogā nevarēja nesagraut mazās polisas savam laikam nevainojamo organizāciju un kārtību. Grieķu dievi, kuri arvien bija kopā ar cilvēkiem dzīvojuši un laiku pa laikam iejaukušies cilvēku darišanās, tomēr paturot savus Olimpa

---

\* Rainim ir dzejolis, kurā viņš polemizē ar šo Senekas principu, atzīdams par lielāku vērtību, ja nāvē iet cīņā, nevis stoiķu pašnāvībā.

augstumus, pamazām savas dievišķās pozīcijas zaudē. Rodas jaunas dievības Tikes kults, kuru dažkārt uzskata par vienu no polissas tīkumu un tradīciju sairuma pazīmēm. Tike iemieso haosu un nepieļauj sengrieķu kultūrai raksturīgo nākotnes pareģošanu, kas, lai arī likteņa iezīmēta, deva cerību un drošību. Pasaulē sāk valdīt īpaša **haosa kārtība**, un veltīgas ir cilvēku pūles to izprast. Šajā neziņā, nedrošībā un neskaidrībā patvērumu meklējot, rodas skepticisms.

Tā pirmsākumus piedēvē Elidas Pirronam (ap 360.–270. g. pr. Kr.), kaut gan no viņa nav saglabājusies ne rakstu rinda, jo, līdzīgi Sokratam, viņš devis priekšroku runām, nevis rakstiem. Priekšstatu par Pirronu skepticisma pētnieki iegūst pēc viņa skolnieka Fliūntas Tīmona (ap 320/325–230/235 pr. Kr.) sacerējumiem.

Skepticisma ētikas pamatojums ir meklējams atziņas teorijā, kuras pamatprincips saistās ar patiesības atklājuma apšaubījumu. Nav pamata ticēt mūsu zināšanām, jo par katru no lietām var izteikt pretējus spriedumus – jā un nē vienlaicīgi. Abi spriedumi ir pierādāmi vienlīdz ticami. Apgalvojumu relativisms noved pie *epochē* – atturēšanās no sprieduma vispār.

Tā kā neko noteiktu par lietām nav iespējams pateikt, tiek iegūta pilnīga spriedumu brīvība (Tīmons), kas ved pie nesatraucas pārlicības par patiesības neiespējamību, un tas rada svētlaimi, kas gūstama nesatraucamā mierā un bezkaislībā. Veidojas vienaldzība (*adiaphoria*), kas atzīta par gudrā dvēseles ideālu stāvokli, un tas rodas, atsakoties no īstenības skaidrojuma iespējamības.

Skeptiķi apšaubā solidu sengrieķu filosofisko skolu patiesības, paši atturas no jaunu patiesību meklējumiem, kaut gan tēze "atturēšanās no spriedumiem" ir apšaubāma, jo pati tā tomēr ir spriedums.

Atbilstoši patiesības relativismam tīkumā valda pašas patiesības apšaubījums. Visas tīkumiskās vērtības ir šaubām pakļaujamas, un šaubās rodams dvēseles mierinājums, pie kā ir jārādina sevi līdzīgi stoicisma mieram un hedonisma baudām. Pirrona epītāfija liecina, ka visām lietām viņš piešķīris vienādu vērtību, turklāt ar nolūku gūt svētlaimi šajā vienlīdzībā. Arī Tīmons mācījis, ka viss jāuzņem vienlīdz vienaldzīgi, jo mūs maldina gan prāts, gan jūtas un patiesais nav šķirams no maldīgā. Lai dvēsele gūtu svētlaimīgu mieru, nekam nav jātic, vienīgi ir jāļaujas bezkaislīgai vienaldzībai.

Tīmons ir mācījis, kā izvairīties no veltīgu patiesības meklējumu nemiera. Atzīstot lietu dabu par neizzināmu un pieņemot kā

nenovēršamu lietu nepastāvību, saprātīgākais ir neuzticēties lietu uztvērumam un priekšstatiem – ne jutekliskiem, ne prāta. No atturēšanās ir gūstams augstākais labums – svētlaime (*eudaimonia*), kas iegūta atziņā par veltīgām cēlonības un pierādījuma meklējumu pūlēm. Viena un tā pati lieta šķiet atkarīga no dvēseles stāvokļa, tāpēc vērtību apšaubījums ir līdzeklis, lai nonāktu pie dvēseles mierinājuma kā mērķa.

Senās Romas skepticismu pārstāv Knosas Enesidēms (ap 1. gs. pr. Kr.), kurš uzrakstījis grāmatu par Pirrona atziņām un formulējis desmit t.s. tropus (tēzes), kuros pierādīta patiesības neiespējamība. Par produktīvāko skeptiķi uzskatāms Seksts Empīriķis.

## JAUNPLATONISMS

Antīkās filosofijas un ētikas apskatu parasti mēdz noslēgt ar jaunplatonismu, kas veidojies pēdējos Romas impērijas pastāvēšanas gadsimtos (3.–5. gs.) un kopā ar kristietību, jaunpītāgoriešu mācībām, gnosticismu pārstāv sava laikmeta ideju vēsturi.

Par virziena pamatlicēju atzīst Amoniju Saku (175–242), bet par spilgtākajiem domātājiem – Ēģiptes grieķi Plotīnu (204–270) un viņa skolnieku Porfiriju (ap 232–304), kurš ir rediģējis Plotīna darbus, tos apvienodams 6 grāmatās pa 9 darbiem katrā un nosaucis tās par "Enneādām". Pazīstamas arī citas jaunplatonīķu skolas: Sirijas (to pārstāv Jamblīhs (ap 281–350), kā arī Aleksandrijas un Atēnu skola (Prokls (410–435)).

Jaunplatonīķu, īpaši Plotīna filosofijā ir uzsvērts dievišķais pirmsākums Viens, Vienotais, kas ir bezgalīgs, mūžīgs, visu aptverošs sākums, absolūta pilnība. Viens izstaro (emanē) dažādību, izplūst pasaules daudzveidībā, nezūdot un nezaudējot sevi. Vienotā pirmbūtne ir visu lietu absolūta radoša potence, iespējamība, kas rada visu, arī prātu, kurš vēro lietu dievišķo kārtību.

Cilvēks ir dievišķās pasaules daļa. Viņa uzdevums ir atgriezties pie Vienotā, pie pirmsākuma un saplūst ar to, jo kā dievišķās pasaules daļa cilvēks nezaudē saikni ar pirmvienību, gan būdams nepilnīgs atšķirībā no vienotā veseluma. Te jaušama antīkās ētikas individuālās pilnveides tradīcija, kaut arī pati pilnveide nav vairs saprasta tikai kā racionāla pašpiepūle, bet ietver arī mistisku ekstāzi.

Iezīmējas miesas un gara nošķirums. Dvēsele atšķiras no ķermeņa. Tajā atspoguļojas pasaules dvēsele tāpat kā visās lietās, kaut arī katrā citādi.

Ķermeniskais ir pakārtotās attiecībās ar dvēseli. Tas ietilpst dvēselē, bet ir svešs tai, kaut gan ir dvēseles dzīvības nosacījums. No ķermeņa (miesas) rodas ļaunums, un Porfirija filozofs atšķirībā no antīkās kultūras domātājiem jūt kaunu, ka dzīvojis ķermeniskā apvalkā, tāpēc atsakās pozēt skulptoram. Savienodamās ar ķermeni, dvēsele zaudē savu universālumu. Tā gan pieder pārjutekliskai pasaulei, bet neatdod vairs visu enerģiju tai.

Savienošanās ar ķermenisko nozīmē ļauno, atbrīvošanās – labo. Labais ir rodams tieksmē pēc Vienotā, pēc veseluma, kad dvēsele saplūst ar nesadalīto pilnību.

Dvēselei ir trīs daļas. Augstākā no tām tiecas uz dievišķo pirmvienību, otra ir saprāta balsts un vēro dievišķo kārtību, trešā nodrošina juteklisku pasaules uztvērumu. Šajā hierarhijā jau ir jūtamas viduslaiku domāšanas iezīmes, kurā nošķirtas augstākās un zemākās vērtības.

Arī tikumi veido pakāpienus ceļā uz nedalāmo pirmvienību. Tajos racionālais ir vienots ar iracionālo.

Jaunplatonismā iezīmējas antīkās pasaules ainas nomaiņa ar citu, kurā Kosmoss ar tā racionālo kārtību jau aiziet pagātnē, lai dotu vietu teocentrismam un lai pie racionālisma atgrieztos tikai pēc tūkstoš gadiem humānistu kustībā. Taču arī viduslaiku tūkstošgadē Eiropā antīkās kultūras klātbūtne neizzūd pavisam. To asimilē teocentriskā pasaules aina. Antīkā domāšana, kura ļaujās uz cilvēku pat tad, ja tas neko nevar mainīt Logosa kārtībā, izņemot sevi pašu, ir pamats, uz kura arī turpmāk celta Eiropas humanitārā, eksaktā, tehniskā zinātne.



---

# VIDUSLAIKU KRISTĪGĀ ĒTIKA

un

# HUMĀNISTI

---

*Bet Jēzus uz to sacīja: tev būs Dievu, savu Kungu, mīlot no visas savas sirds un no visas savas dvēseles un no visa sava prāta. Šis ir tas pirmais un augstākais baušlis. Bet tas otrs tam līdz: tev būs savu tuvāku mīlot kā sevi pašu.*

Mateja evaņģēlijs, 22 : 37-39

*Ir trīs veidu prāti: vieni spēj domāt patstāvīgi; citi spēj saprast otra domāšanu; trešie nav spējīgi ne patstāvīgi domāt, ne saprast otra domāšanu. Pirmie ir pārāki par visiem, otrie ir lieliski, trešie ir nevērtīgi.*

---

Machiavelli. "The Prince and selected Discourses"  
(N.Y., 1971, p.80.)

Viduslaiku tūkstošgadē par vadošo kļūst kristīgā ētika – teorija par universālu mīlestību, kas iegūstama ticībā Dievam, absolūtam, mūžīgam, bezgalīgam un pilnīgam. Vienlaikus rodas jautājums par ļaunumu. Kā pasaulē, kas radīta pēc Dieva līdzības, ir iespējams ļaunums? Cik lielā mērā pie tā ir vainīga cilvēka grēcīgā iedaba, cik liela ir brīvas gribas ietekme, cik liela loma piemīt Dieva žēlastībai, kas ir kristīgie tikumi, kā gars un miesa ir saistīti?

Kristus Kalna sprediķis, baznīcnieki kopā ar Augustīnu, skolasti un vadošais no viņiem – Akvīnas Toms, apkarojot dažādus citādi domājošos – manihejiešus, gnostiķus utt., izstrādā kristīgās ētikas kanonu, kuru grūti piepildīt, taču kurš aizstāv cilvēcīgas attiecības, pilnveidi ticībā un Kristus mīlestību, neraugoties uz kariem, ļaunumu, muļķību, bezpalīdzību.

Savukārt humānisti, kuri veido renesanses ētikas kontūras, pārtrauc viduslaiku uzskatus par cilvēka niecību un atkarību no visuvarenā Dieva gribas. Tiek veidota jauna ētika – dzīves zinātne, kura atzīst cilvēka varenumu un uzticas tam. Viss ir varens un dižens cilvēkā, kā to raksturo humānisti Maneti, Verdžerio, Piko della Mirandola, Lorenco Valla. Par savdabīgu cilvēkizziņas grāmatu top vēlinā humānista Montēna "Esejas". Jaunu dzīves stilu pauž Roterdamas Erasma karnevāliskie smieklī un viņa Muļķības dievietes spēles ar sava laika tikumiem un netikumiem, paplašinot dzīves robežas un cilvēka gribas brīvību.

Makjavelli savos sacerējumos izvērtē kristīgās ētikas principus un vērtības politiskās darbības un valdnieka mērķu kontekstā.

## KRISTĪGĀ ĒTIKA

Par kristietību un kristīgo ētiku pieejams plašs literatūras klāsts. Šajā grāmatā aprobežosimies ar īsu kristīgās ētikas raksturojumu, bez kura grūti saprast humānistu kustību, reformāciju, kā arī turpmāko gadsimtu morāles filosofiju un ētiku.

Pielūgta, ticībā apliecināta un atzīta, bet arī apšaubīta, nievāta un pelta, Kristus ētika jau divus gadu tūkstošus pastāv Eiropas un pasaules kultūrā. Kalna sprediķis, ko Jēzus Kristus, Galileju pārstāigājis, saka saviem mācekļiem un cilvēkiem, kuri sapulcējušies, lai viņu uzklausītu, uzlūkojams par ētiskā maksimālisma izpausmi, kas iespaidos turpmākās morāles mācības un programmas.

Atšķirībā no farizeju vārdu ētikas Kristus mācība, labās vēsts sludināšana par pestīšanu no grēkiem, vairāk ir motīvu un darbības ētika. Tajā atklājas personības pilnības kristīgais variants, kurā uzsvēta cilvēka apziņas nevainojamā tīrība – "sirds ētika". Atšķirībā no "Vecās Derības" Mozus baušļiem, kuros izteikts **aizliegums** citus dievus pielūgt, laulību pārkāpt, nogalināt, zagt utt., Kristus ētika pat iekārošanas domas atzīst par pārkāpumu. Dieva bausības piepildīšanai nepieciešama šķīstība, iekšējā tīrība, tādēļ ārējais, normatīvais tiek papildināts ar apziņas patiesumu un motīvu nevainojamību. Universālais mīlestības princips, kas nešķiro savējos un svešos, aicina raudzīties pāri kārtu piederībai, paredz iekšēju pilnību: nevis naid, jaunums, bet tuvākā mīlestības motīvs un pašaušanās uz tuvāko ir drošāks saskaņas līdzeklis nekā uz ārējās normas izpildi stingri vērstā Mozus baušļu ētika.

Kristus ētika nav jābūtība pati par sevi, kurai rūp elementārs normatīvums, bet tajā ir cilvēkam adresēts aicinājums pilnveidoties. Pati Kalna sprediķa forma – uzruna tiem, kuri klausās, ar tiešu vēršanos pie cilvēka palielina vārdu piepildījuma iespaidu: ilgotā saskaņas un mīlestības valstība iespējama, nevis ārējām pavēlēm klausot, bet individuāli sevi pārtopot, mainot savu iekšējo pasauli, padarot to gaišāku, uz tuvākā sapratni vērstu. Kalna sprediķī ir pašāvība uz atsevišķa cilvēka atvērtību, spēju pārtapt pilnīgākā būtnē, un Kristus ētikai ir jāiedvesmo pārtapšana ticībā, tādējādi turpinot, protams, citā veidā, antikās ētikas individuālismu.

Ētiskais maksimālisms nešķiro cilvēkus – tajos, kas var un kas nevar sekot pilnveides aicinājumam, kas ir un kas nav pelnījuši mīlestību. Mīlestība neprasa un nepieņem atalgojumu, šaubas, ierobežojumus; tā ir beznosacījumu ētika, tā balstās uz ideālu, par kuru atzīts pats Dievs: "Tad esiet pilnīgi, kā jūsu Debesu Tēvs ir pilnīgs!" (Mat., 5, 48) Pilnības vārdā tā nepieļauj pat taisnīgu atrieci vai simetriju – kā tu man, tā es tev: "Mīlējiet savus ienaidniekus un lūdziet par tiem, kas jūs vajā" (Mat., 5, 44). Pasaules alga ir noraidīta kādas citas pilnības – dievišķa atalgojuma dēļ, kas nesalīdzināmi lielāks par pasaulīgiem labumiem. Atskaites punkts

ir pārpasaulīgā transcendentā pilnība, kurai nepaliek apslēpti paši dziļākie iekšējie motīvi: "Un tavs tēvs, kas redz slepenībā, tev to atmaksās gaismā" (Mat., 6, 4).

Kristus ētika ir izvēles un tāpēc cerību ētika: vieni vārti ved uz dzīvību, otri – uz pazušanu. Izvēle un dzīvošana ir paša cilvēka ziņā, un no tās ir atkarīga šauro vai plato vārtu izvēle: pa platiem ir viegli ieiet, bet tikpat viegli tie ved pazušanā. Kristus padomos, kā dzīvot, ir vispārcilvēcīga taisnīguma un simetrijas ievirze, kur par izvēles nosacījumu ir atzīts pats cilvēks, kuram adresēts t.s. "Zelta likums": "Tad nu visu, ko jūs gribat, lai cilvēki jums dara, tāpat darāit arī jūs viņiem" (Mat., 7, 12).

Pilnības maksimālisma ievainojamība atklājas tad, kad vērā tiek ņemts tās īstenais izpildītājs – nepilnīgais cilvēks. Mateja evaņģēlijā atgādināts, ka ir gan viltus pravieši, gan alkatība, gan ticības pārles, ko daudzi nespēj novērtēt, tāpēc izskan samērā bezspēcīgs jautājums, kas izceļ pretstatu starp mīlestības maksimālismu un cilvēka iespējām sekot tam: "Kāpēc jūs domājat ļaunu savās sirdīs?" (Mat., 9, 4) Kā nepilnīgu cilvēku apvienot ar pilnīgu un absolūtu dzīves programmu? Kā cilvēks ar savām grēcīgajām tieksmēm var sekot nevainojamai dievišķās dzīves ētikai? Kalna sprediķis neatrisina, bet drīzāk saasina pretrunu starp jābūtības vārdiem un īstenības darbiem, atklājot neatrisināmu pretrunību un saasinot to.

Saasinājums it kā vājināts cerības piedāvājumā: "Lūdziet, tad jums taps dots. Meklējiet, tad jūs atradīsiet. Klaudzinajiet, tad jums taps atvērts" (Mat., 7, 7). Cerība izlīdzina pretrunas asumu, piedāvājot dievišķo transcendenci, lai solītai Dieva valstībai ikviens, nezaudējot cerību, ar mīlestības domām un darbiem varētu tuvojties.

Universālā mīlestības ideja izpaužas kā mūžīgās cerībās uzturēta jābūtība, uz kuru var un vajag tiekties, līdzīgi Platona ideju valstībai, bet kuras nesasniedzamību rada nevis tās absolūtā pilnība, bet cilvēka absolūtā nepilnība. Izredzētība, ko vēlāk izstrādās Aurēlijs Augustīns, ir viens no atrisinājuma meklējumiem, par kura taisnīgumu pamatoti šaubīsies Leibnics.

Kristus mācībā ir samērā maz pamatotas cilvēka iespējas sekot augstajiem ētikas ideāliem. Ka šīs iespējas ir apzinātas un pieļautas, liecina lūgšana atpestīt no ļauna, jo kārdinājumam ir arī morāla pārbaudījuma raksturs, kuru daudzi neiztur. Kā piepildīt cilvēcīgo tuvākmīlestības ideju, ja pastāv cilvēku nepilnība un

vājums, ja cilvēks, šis no paradīzes izraidītais grēcinieks, dzīvo savā iedzimtā grēka dabiskajā īstenībā, kuru atzīst par savu bieži vien vairāk nekā cēlus jūtības aicinājumus. Kā savienot tik atšķirīgas parādības kā gars un miesa? Šajā nedzīvi pilnīgas idejas un dzīvi nepilnīga cilvēka attiecību piedzīvojumā arvien pastāvējušas un pastāv pretrunas, kuras vismazāk ir pa spēkam atrisināt ētiskām teorijām, pat ja tās ir tik aptverošas kā Aristoteļa praktiskā filosofija ar tās zināšanu un vingrināšanās rāmi līdzsvarotu piedāvājumu.

Ētikas teoriju vietā Kalna sprediķis par cilvēka vājuma un idejas lieluma vienotāju piedāvā cerību, kuras stiprumu balsta piedāvātā pašāvība uz Dievu – pilnības mēru un garantu. Ar Dieva transcendentu klātbūtni Kristus mācība būtiski atšķiras no antīkās ētikas, kurā cilvēkam lemts pašam ar sevi tikt (vai netikt) galā, ierobežojot kaislības un tiecoties pēc augstāka labuma. Jāpiebilst, ka antīkās ētikas augstākais labums – laime, gara brīvība, tikums savā aizsniedzamībā saskaņots ar cilvēka iespējām vairāk nekā Kristus tuvākā mīlestības nesavtīgums, kuram vajadzīgs papildbalsts. Arī Kristū pašā ir šī saikne ar Dievu – viņš runā uz cilvēku no garīgā Kalna augstumiem nevis kā cilvēks, bet kā Dieva dēls, aiz kura stāv Tēva autoritāte.

Antīkajai kultūrai ir svešs tas ticības spēks, uz kuru paļaujas kristietība. Kristus cerība ir ticības gaišuma apstarots cilvēks. Ja zūd ticības spēks, šī kristīgās ētikas cerība un tās stimul, tad izskan atbildības un satraukuma pilnais jautājums: "Ja tad gaišums, kas tevi, ir tumsība, cik liela būs tumsa pati?" (Mat., 6, 23) Ticības spēkā meklējama cerība, ka iespējams viss, pat ikdienišķam prātam neiespējama, arī saskaņas un mīlestības valsts, kurā brālis nenogalinās brāli, bet spēs pārvarēt naidu, panāks izlīgumu, salabs ar "pretinieku bez kavēšanās" (Mat., 5, 25).

Tāds pāris vārdos šķiet Kalna sprediķa saturs. Gadsimtu gaitā tas ir dažādi uztverts un skaidrots. Akcenti likti dažkārt uz jūtības humāno cēlumu, citkārt uz cilvēka dabas stipro grēcīgumu, taču viduslaiku tūkstošgadē izceļas divi posmi. Tajos agrinās kristietības apustuļu liecības ar demokrātisko vispārcilvēciskas mīlestības principu, kas visiem sludina vienlīdzību Dieva priekšā, pamatojot to ar morāles Zelta likumu un izplatot Jēzus Kristus dzīves un mācības liecības, iegūst kanona raksturu. Runa ir par patristikas jeb Baznīctēvu laikmetu (4.–5. gs.) un sholastikas posmu (11.–13. gs.).

Zināmā antikās kultūras iespaidā un tās kontekstā jau pirmajos mūsu ēras gadsimtos sākas Svēto Rakstu skaidrojumi un sistematizācija. Par pirmajiem sistematizētājiem atzīst Aleksandrijas filosofu Origenu (185–ap 253) – viņš uzskata, ka cilvēks pats ir vainīgs par ļaunumu un grēku, – Tertuliānu (ap 160–220), kurš sludina stingru askēzi un draud ar septiņiem nāves grēkiem, vēlāk Boēciju (480–524) un Grigoriju (540–604). Viņu vidū ievērojamākais ir Aurēlijs Augustīns (354–430), kura darbi atzīti par kanonu Svēto Rakstu skaidrojumam turpmākajos gadsimtos.

Sholastiku savukārt pārstāv Johans Skots Erigena (ap 810–877), Kenterberijas Anselms (1033–1109), nominālists, ķecerībā vainotais Pjērs Abelārs (1079–1142) u.c. Par nozīmīgāko viņu vidū uzskata Akvīnas Tomu (1225–1274) – "Teoloģijas summas" autoru.

## SVĒTĀ AUGUSTĪNA ĒTIKA

Aurēlija Augustīna daudzajos darbos ("Grēksūdzes" (*Confessiones*), "Par Dieva valstību", "Par brīvo gribu", "Par Trīsvienību" u.c.) izteiktās domas vismazāk var uzskatīt par triviāli viennozīmīgām: tām piemīt poētiska daudznozīmība, dziļums un svaigums, neraugoties uz mums tālo viduslaiku sākumu, kad tās domātas. Liekas, ka to izskaidro cilvēcisko pieredzējumu bagātība, kas atklājas "Grēksūdzēs". Mūka askēzes pieredze neļautu tik poētiski paust mīlestības un grēku nožēlas patiesumu, miesas iegribu spēku un Dieva žēlastības lielumu. Tikai cilvēks, kuram nekas cilvēcisks nav bijis svešs, varēja tapt par vienu no izcilākajiem kristietības teorētiķiem, kuram baznīca piešķirusi svētā nosaukumu. Jauna estēta un ticīga bīskapa dzīves savienojums ar apzīmējumu Svētais Augustīns kristīgās teoloģijas pārstāvjiem izsaka kanonu, filosofiem – subjektīvā laika, iekšējās pasaules dialektikas domātāju, literatūrvēsturniekiem – izcilu grēksūdzes žanra pārstāvi. "Kaut gan es maldos, tomēr esmu" – šie Augustīna vārdi raksturo gan viņa dzīvi, gan uzskatus, kuri saauستی kopā tik vienotā audumā, ka ticība un Dievs top par organisku dvēseles daļu un cilvēcisku maldu un meklējumu dzīve veido uzskatu un teoriju saturu. Kas ir augstākais labums, uz kuru ir jāvērs gribas brīvība? Kā dzīvot, lai dzīve būtu pēc iespējas pilnīgāka? Ko nozīmē mīlēt? Šie un citi Augustīna jautājumi liecina par dinamiskiem saskaņas meklējumiem, kuros iesaistīta dievišķā transcendence.



*Sv. Augustīns*

Tā nonākam pie Augustīna mācības sarežģītākā jautājuma – brīvas gribas, kuras izpratne izkristalizējas polemikās, īpaši ar Pelagiju (354–425), kurš nepiekrīt grēka nenovēršamībai un aizstāv no Dieva žēlastības neatkarīgu rīcības izvēles spēju. Augustīns nepiekrīt tik lielai un neatkarīgai gribas brīvībai. Viņam ir labi saprotams cilvēka miesas balss spēks, un viņš netic, ka tikai ar cilvēka paša spēkiem to var klusināt. Gribas brīvība, t.i., iespēja izvēlēties starp labo un ļauno, ir iespējama tikai Dieva žēlastības nosacītībā. Cilvēkam, ko Dievs ir radījis pēc sava ģimja un līdzības, viņš ir milot devis brīvu gribu, taču ne pilnīgi. Dievs, vienlaikus dodams iespēju grēkot vai negrēkot, ir nospraudis gribas robežas. Bez Dieva žēlastības cilvēkam nav lemts no grēka izvairīties, bet Dievs viens pats bez cilvēka līdzdalības cilvēku nevar par bezgrēcīgu būtni pārvērst: pirmdzimtā (iedzimtā) grēka smagums nāk līdzī, un tikai abu savienojumā – gan Dieva mīlestības un žēlastības, gan cilvēka mīlestības uz Dievu – var to mazināt.

Augustīns apzinās cilvēka miesas iegribu spēku. Notiek pastāvīga dvēseles un miesas cīņa, kurā pēdējā nebūt nav vājš pretinieks. Miesa ir dvēseles cietums, kaut arī Dieva radīts. Dvēsele var spēcīnāt miesu, kuras iegribu balsi Augustīns nepadara pieticīgāku un klusāku, nekā viņš pats pieredzējis. Tāpat kā Pāvils "Vestulē romiešiem", arī Augustīns gatavs atzities: "Mans iekšējais

cilvēks ar prieku piekrīt Dieva bauslības likumam. Bet savos locekļos es manu citu likumu, kas karo ar mana prāta likumu un padara mani par grēka likuma gūstekni, kas ir manos locekļos. Es, nožēlojamais cilvēks, kas mani izraus no šīs nāvei lemtās miesas? Pateicība Dievam mūsu Kungā Jēzū Kristū! Tātad nu es ar savu prātu kalpoju Dieva likumam, bet ar savu miesu – grēka likumam." (7, 22–25)

Dvēseles un *homo interior* (iekšējais cilvēks) dzīve Augustīnu nodarbina vairāk par visu, un atbildes visciešāk saistītas ar Dievu.

Dievs Augustīnam, līdzīgi kā neoplatonismā, ir absolūts labais, mūžības un bezgalības vienotība, visaugstākais labums, "Dievs ir mīlestība", Dievs ir dzīve, Dievs kā absolūta būtne ir viss, vienots veselums, kurš radījis pasauli un cilvēku no nekā. Tieši šāda radīšanas mistērija ļauj, no vienas puses, atzīt to par augstāko radīšanas spēju, kuru neierobežo Aristoteļa minētais materiālais cēlonis (*causa materialis*), no otras puses, nekā zīmogs izskaidro radītā ne-mūžību, nenoteiktību un nepilnību, arī visa tā nepietiekamo pilnību, kas saistās ar cilvēka dzīvi. No nekā radītais, ja pastāv Dieva žēlastības piešķirtā pilnības tieksme, alkst Radītāja klātbūtnes un balsta, kas ietverts mīlestības vārdā.

Radīšanas akta rezultāts ir zemes valstība, kura pretstatīta debesu valstībai – gara pasaulei. Divas valstības atbilst diviem mīlestības veidiem – zemes mīlestībai uz sevi un pasauli un mīlestībai uz Dievu (arī šajā dalījumā jūtama Augustīna pieredzes klātbūtne). Zemes valstība ir miesas vajadzību, iekāres un kaislību pasaule, kurā valda miesas baudas, turpretī debesu valstībā – skaista mīlestība uz Dievu un ticība tam. Tikai tad, kad cilvēks spēj ar gribas brīvības un Dieva žēlastības starpniecību sniegties pāri miesas balss pārvaldītajām iekārēm, viņš iegūst Dieva valstību sevī, ticības un nesavtīgas mīlestības apstarotu.

Divas valstības un divas mīlestības nav savienojamas, kā tas ir Platona "Dzīrēs", kur mīlestība vieno debesis (pagānu, protams) un zemi. Kaut arī faktiski tās pastāv līdzās, tām abām vienlaikus nav iespējams piederēt, jo viena ir netīras iekāres pilna, otra – dievišķi tīra, šķīsta un skaista. Cerība uz debesu valstību tomēr pastāv: kamēr cilvēka dvēsele meklē Dievu, cerība uz glābšanu no pasaulīgām iekārēm nav mirusi.

Augustīns uzsver mīlestības (dievišķas, protams) nozīmi, pretstatot to grēkam. Mīlestība ir uzticēšanās: "Mili un dari, ko tu gribi" (šie Augustīna vārdi pārtaps par kontekstuālās ētikas pamat-

principu 20. gs.). Mīlestības noslēpumu meklējot, iegūta atziņa, ka mīlestība ir augstākais tikums, tā valda pār visu citu, vieno cilvēku ar Dievu. Tās būtība ir gribas virzība uz Dievu, tā ir pakļaujama prātam, tā izpaužas grēku nožēlā, tā ir šķīstīšanās un ceļš, kas ved uz svētumu. Mīlestības un ticības poēzija Augustīna darbos atklājas krāšņi.

Viens no Augustīna ētikas galvenajiem jautājumiem skar labā un ļaunā esamību: kā pasaulē, ko radījis Dievs, iespējams ļaunums. Ja cilvēks ir radīts pēc Dieva līdzības, kāpēc viņš ir nepilnīgs? Jautājums par ļaunuma būtību ir viens no viduslaiku kristīgās ētikas pamatjautājumiem, uz kuriem meklētas un dotas dažādas atbildes.

Augustīns nepievienojas manihejiešu uzskatiem par labo un ļauno kā divu pirmsākumu – Gaismas un Tumsas spēku – radītiem. Dievs ir radījis labo, bet ļaunais ir labā neesamība: ja cilvēka dvēseli piepilda labais, ļaunajam nav vietas, jo ļaunajam nav substantiāls raksturs. Vienmēr pastāv labā iespējamība.

Uzsvērtā dvēseles nematerialitāte: tā nav ne zeme, ne ūdens, ne gaiss, ne uguns, ne visu šo elementu, ne dažu no tiem savienojums. Dvēseles funkcijas tās nematerialitātē ir doma, atmiņa, griba. Dvēseles kvalitāte ir augstāka salīdzinājumā ar ķermeņa kvalitāti. Dvēseles kvalitāte nosaka iespēju būt brīvam no grēka, kas izpaužas trīs veidos:

- 1) grēka neiespējamība, kas piemīt Dievam (*libertas major*);
- 2) iespēja negrēkot jeb brīvā izvēle starp labo un ļauno (*libertas minor*). Tā piemīt cilvēkam pirms grēkā krišanas;
- 3) neiespējamība negrēkot, t.i., brīvība izvēlēties ļauno, kas raksturo cilvēku pēc grēkā krišanas, t.i., iedzimtais ļaunums.

Dieva žēlastība nosaka *libertas minor*, jo Dievs dod iespēju negrēkot un pieļauj izvēli starp labo un ļauno: pirms grēkā krišanas griba pastāv kā labā iespējamība.

Augustīns paļaujas uz Atklāsmi – Dieva gribas īstenojumu cilvēkā un visā, kas ir pasaulīgs un galīgs. Skaidra atskārsme un ticība savienojas: "Saprotu, lai ticētu, ticu, lai saprastu." Dievs iedvesmo cilvēka garu, taču darbā "Par Trīsvienību" Augustīns atzīst ticības pārākumu: mums ir jātic, pirms mēs saprotam. Ticība atraisa domu, sapratni, tās nozīme atklājas tur, kur jālemj, kur valda neskaidrības nemiers, kas tik raksturīgs Augustīnam. Saprotamībai un

skaidrībai ticība ir lieka, *ticu tāpēc, ka absurds*. Ir kaut kas, kas pastāv ārpus prāta spējām, un tad ticība ir griba saprast.

Augustīns raksturo vairākus ticības veidus:

- 1) fakti, kuriem tic, bet nesaprot, piemēram, vēstures fakti, kuru esamībai cilvēks nav bijis liecinieks;
- 2) aprēķini un skaitļi, kuri tiek saprasti, ja tiem notic;
- 3) ticības objekti, kāds ir Dievs, kuriem vispirms tic un tad vēlas saprast. Tā ir īstā ticības dzīve un pieredze.

Taču pat tad, ja Augustīns paļaujas uz ticības spēku, viņš nezaudē priekšstatu par cilvēka sarežģītību. Cilvēks nav nemirstīgs: "Griba, kas ir tik mainīga, nevar būt nemirstīga" (44, 101).

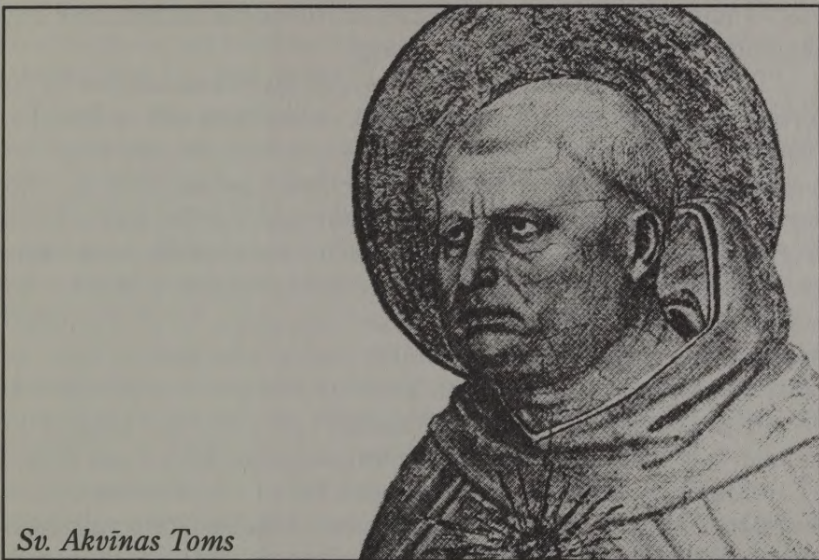
Visbeidzot, "tas veids, kādā dvēseles savienojas ar ķermeņiem un kļūst par dzīvām būtnēm (*animalia*), vārda pilnā nozīmē ir apbrīnojams un cilvēkam pilnīgi nesaprotams – bet tieši tas ir cilvēks" (par Dieva valstību).

Ļaunums ir dzīve saskaņā ar iegribām, bez Dieva žēlastības un gribas atbrīvoties no ļaunuma. Labais ir mīlestības dzīve, kurā cilvēks tiecas pēc laimes. Saskaņā ar Augustīnu tikai tas ir laimīgs, kam ir viss, ko viņš vēlas, un kas nevēlas neko tādu, kas ir slikts (Par Trīsvienību, 13, 5). Morāle, kas balstās uz Dieva mīlestību, ir ceļš, kas ved uz laimi. Līdzīgi L. Feierbaham (1804–1872), Augustīns atzīst, ka visi cilvēki tiecas pēc laimes, taču atšķirībā no citām eidemonisma teorijām laimi saskata mīlestībā, tuvībā, vienotībā ar Dievu. Nevis ataraksija vai apātija kā antīkajā ētikā, nevis sajūtu pilnība, bet cilvēka esības piepilde ar ticību Dievam ir laimes nosacījums.

Dieva žēlastība ir Dieva dota iespēja pildīt Dieva pavēles – mīlestības, bezgrēcības un labā pavēles: "Dod iespēju izpildīt to, ko tu pavēli, un pavēli, ko gribi."

Ļaunais ir miesas cietuma nebrīvē radīts no nekā nenoteiktības. Tas ir nekā zīmogs: lietas, ko Dievs ir radījis no nekā, ir labas, tomēr nepastāvīgas. Dieva žēlastība ir lielāka par cilvēka nopelniem, cilvēks ir atkarīgs no tās, un tā ir situācija, kurā veidota Augustīna ētika.

## AKVĪNAS TOMA ĒTIKA



*Sv. Akvīnas Toms*

Par svarīgāko kristietības teorētiski sholastikas laikmetā 12.–13. gs. vēstures atmiņa izvēlējusies Akvīnas Tomu. Viņa pamatēma ir prāta un ticības attiecības – to acīmredzot noteica tuvais *ratio* un zinātnes laikmets. Akvīnas Toms vairs nevar atļauties to poētiskumu, kas kalpo par pievilcīgu pamatojumu Augustīna ētikā. Bez loģiska pierādījuma stingrības vairs nav iespējams apliecināt ticību, tāpēc sholasti izvēlas citu autoritāti, kas palīdz valdīt ar Baznīcas starpniecību, un tas ir Aristotelis: antīko domātāju citē, skaidro, iesaista un sasaista ar teoloģiju, meklējot pieņemamus prāta un ticības saskaņas pamatojumus. Augustīns meklēja atbalstu savai teoloģijai Platona darbos un neoplatonismā, bet Akvīnas Toms to radījis Aristoteļa sacerējumos.

Sholastikas metode – dedukcija, kuru Akvīnas Toms krietni attīstījis, balstoties uz Aristoteļa atziņām, arī ētikā noder sistēmas (summas) radīšanai, lai tādējādi stiprinātu kristīgo ideoloģiju vispār. Sekodams savam skolotājam Albertam Lielajam (*Albertus Magnus*), viņš, no vienas puses, nošķir filosofiju no teoloģijas, bet, no otras, meklē savienību starp tām, gan pakļaudams pirmo otrai.

Līdzīgi kā Aristoteļa teleoloģijā, Akvīnas Toms laimi atzīst par ētikas saturu. Taču Aristotelim laime sasniedzama, piepildot cilvēka dabisko mērķi ar dabisko spēju starpniecību, turpretī Akvīnas Tomam cilvēks ir pārāk saistīts ar Dievu, lai iedrošinātos būt tikumīgs un laimīgs pats un patstāvīgi.

Tāpat kā tas ir Augustīna ētikā, arī Akvīnas Toma cilvēku veido miesiskā un garīgā daļa. Miesa virza rīcībai saskaņā ar jutekliskām tieksmēm, kuras nošķir patīkamo no atbaidošā, pievilcīgo no nepievilcīgā. Atšķirībā no dzīvnieka cilvēks automātiski neseko savām jutekliskajām tieksmēm, jo viņam piemīt griba, kas to virza izvēlēties saskaņā ar labo un prātu. Taču pareizo izvēli prāts viens pats nevar veikt, tam ir jābalstās uz Dieva atklāto patiesību un žēlastību. Prāts (intelekts) ir tas, kas vada gribu, lai cilvēks nesekotu savām jutekliskajām tieksmēm, bet prastu nošķirt labo no ļaunā. Tā kā augstākā patiesība, ko prāts atklāj un atzīst, ir Dievs, arī pilnīga laime nav iespējama vis tieksmē pēc pasaulīgām lietām un to ieguvē, bet gan augstākā vērtībā un mērķī, par kuru atzīts Dievs.

Akvīnietis par morālu uzskata brīvu rīcību, t.i., tādu, kuru virza zināšanas un griba un kura ietver izvēles iespējas starp vairākām alternatīvām. Brīva morāla rīcība nav nejauša, bet to vada pasaulīgi (dabiski) un dievišķi likumi.

Morāle rēķinās ar cilvēka dabu, kura ietver trīs pamattieksmes: pašsaglabāšanos, vairošanos un patiesības meklējumus. Trim tieksmēm atbilst dabiskie likumi, kuri ir saistīti ar prātu, lai virzītu cilvēku uz noteiktu mērķi. Šos likumus diktē prāts. Taču, tā kā cilvēks ir Dieva radīts, viņš ir pakļauts Dieva prātam, tāpēc Akvīnas Toms nošķir četrus likumu veidus:

- 1) mūžīgie likumi, kuri ir Dieva prāta noteikti, mūžīgi un vispārīgi (universāli);
- 2) dabas likumi – mūžīgo likumu daļa, kas attiecas uz cilvēku kā uz racionālu būtni;
- 3) cilvēku likumi, kas ir atvasināti no dabas likumiem un attiecas uz taisnīgu valsts pārvaldi;
- 4) Dieva likumi, kas vada cilvēku uz noteiktu mērķi – laimi; tie ir dievišķās atklāsmes un žēlastības rezultāts, un tie virza cilvēku uz augstākiem, teoloģiskiem tikumiem – ticību, cerību un mīlestību.

Ar vērienu un precizitāti Akvīnietis visus tikumus rūpīgi iedala vairākās pakāpēs atbilstoši viduslaiku sholastikas hierarhis-

kajai domāšanai. Ir trīs veidu tikumi: intelektuālie, morālie, teoloģiskie.

Intelektuālie tikumi ir saistīti ar prātu, saprātu, patiesību un gudrību, vēlēšanos rast patiesības dziļāko, pēdējo pamatu. Tie ir teorētiskie vai spekulatīvie tikumi, kas attīsta prāta spējas un virza to patiesības meklējumiem.

Gribu virza praktiskie – morālie tikumi, kas saistīti ar cilvēka dzīves uzdevumiem un izpaužas jau no antīkās kultūras pazīstamā četru tikumu apvienojumā – gudrībā, taisnīgumā, drosmē un savaldībā (mērenībā). Morālie (praktiskie) tikumi raksturo dzīves gudrību: t.i., pareizu orientēšanās spēju, līdzsvarotu un prāta vadītu dzīvi. Kopā ar intelektuālajiem tikumiem tie veido dabisku tikumību.

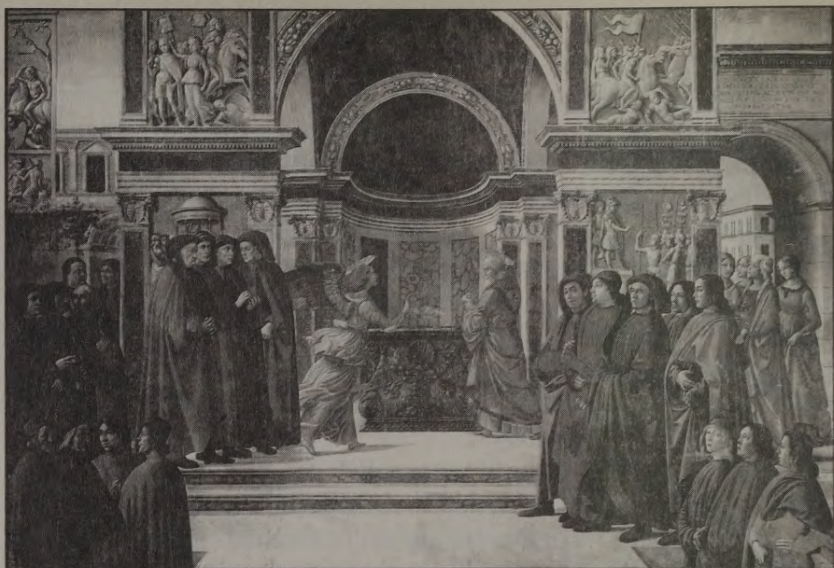
Taču ar pareizību vien ir par maz, tāpēc Akvīnas Toms aicina uz augstākiem tikumiem – ticību, cerību, mīlestību, un to priekšmets ir Dievs un mūžīga svētlaimība. Teoloģisko tikumu triāde ir visu pārējo dabisko tikumu avots un sākums.

Tikumis atbilst ne tikai dabiskiem likumiem, kas raksturo cilvēka dabu un viņa tieksmes, bet arī Dieva likumiem, jo sirdsapziņai vien Toms neuzticas tās cilvēciskās subjektivitātes dēļ. Dieva likumi dod tikumiem īsto skaidrību, mudina darīt labu un palīdz to veikt darbos. Tikumiska dzīve ved pie Dieva, kas ir visa pirmcēlonis un pēdējais mērķis. Tā Akvīnietis mēģina pārvarēt egoismu – vairojot nesavtīgu un pazemīgu svētlaimi, kas gūstama ticībā un teocentrismā.

## HUMĀNISTU ĒTIKA

Agrīnā humānistu kustība sākas Itālijā 14. gs. un turpmākajos gadsimtos tā vai citādi skar Eiropas attīstītās valstis. Laikmeta un nacionālo īpatnību variēta, tā saglabā humanitāru studiju (*studia humanitatis*) ievirzi. Sholastiskās teoloģijas vietā ar tās pagurušo, no dzīves un cilvēka attālināto gremdēšanos vārdā un Aristoteļa filosofijā nāk izaicinošs cilvēka vērtības un dzīves intensitātes aplicinājums. Aizsākas grieķu kultūras pielūgsmē, Platona un citu domātāju darbu tulkošana un laikmets, kuram dots renesanses apzīmējums.

Humānistu kustība ievada agro renesansi, kulmināciju sasniedzot 15. gs. Renesanses filosofija, māksla, dabaszinātnes,



Domeniko Girlandajo. *Enģeļa parādīšanās pravietim Cakarījam.*

utopijas rod sākumu humānistu darbībā, kas norit tādos kustības centros kā Florence, Milāna, Roma, Neapole.

To centrā ir orientācija uz antīko kultūru un dzīvesveidu. Senās valodas, filosofija, dialogu stils, reizēm pat apģērbs, manieres un galda kultūra – tas viss ir citādas domāšanas un dzīvesveida liecība, kas novērš no tradicionāliem sholastiķu disputiem un liecina par atteikšanos tos turpināt. Atklājas, ka Svētie Raksti un Aristoteļa metafizika un ētika nav vienīgais gudrības avots: visa antīkā kultūra ir vairāk atdarināšanas vērtā. Bokačo sarakstītajā Petrarkas biogrāfijā, kurā ir izceltas pēdējā zināšanas un talants, īpaši uzsvērts, ka viņš ir tik labi apguvis Cicerona runas manieri un Senekas dzīvesveidu, ka viņu ar pilnām tiesībām var atzīt par līdzīgu viņiem. Antīkā kultūra humānistiem zināmā mērā aizstāj Svētos Rakstus, bīstami tuvodamās to lomai.

Tas, kas apliecina humānistu uzskatu savdabību salīdzinājumā ar antīko un viduslaiku kultūru, ir cilvēkizpratne: antīkā ētika cilvēkam it kā pašsaprotami piedēvē ētisko pilnveidi, nepievēršot īpašu uzmanību daudzu iespējām šo uzdevumu veikt; kristīgā ētika palabo šo aristokrātisko individuālismu, Dieva žēlastībai ļaujot ne tikai garā dižciltīgos, bet arī tos, kuri nespēj dzīvot saskaņā ar stoiķu programmām vai Epikūra prātīgajām baudām;

humānisti ienāk vēsturē ar **cilvēka dižuma apzinātu un kāpinātu izcēlumu**.

Ja arī reizēm saglabājas ievirze uz askēzi, tā nav pretrunā ar cilvēka brīvības apliecinājumu. Cilvēka izpratnes maiņa ir tā novitāte, kas humānistus šķir no antīkās ētikas un sholastiskās teoloģijas tradīcijas. Cilvēka dižums un varenums atklājas jau humānistu darbu nosaukumos. Džanaco Maneti (1396–1459) traktāts saucas "Par cilvēka cēlumu un diženumu", Bartolomeo Facio – "Par cilvēka cēlumu un diženumu" un "Par cilvēka pārākumu un izcilību" utt. Šajos un citos sacerējumos ir izcelts cilvēks – valdnieks, gara aristokrāts, dižciltīgais, pavēlnieks, kas pelnījis apbrīnu gan ķermeņa uzbūves, gan gara varenības dēļ. Cilvēkizpratnē atklājas īsts ķermeņa un gara aristokrātisms.

Cilvēks ir dabas radījums, kas pārāks par citām būtnēm vispirms jau ar savu stāju, kura augšup tiecas. Pēc ilgāka vēsturiska pārtraukuma, kas seko antīkajās skulptūrās ietvertā cilvēka ķermeņa apbrīnam, humānisti it kā no jauna atgriežas pie cilvēka apbrīnošanas bez dievišķās transcendences patriarhālās aizgādības, bez aizspriedumiem, pilnasinīgas dzīves baudas apziņā. It kā no jauna tie pamana cilvēka dižumu, un ieraudzītais izrādās apbrīnas vērts.

Radikāli mainās cilvēka semiotika, pagātnei tiek atstāts ciešanu, sāpju vājinātais ķermenis un tā vietā likts dabiskais Dieva meistardarbs.

Viss cilvēkā ir tik saprātīgi veidots, ka Džanaco Maneti ir gatavs par katru ķermeņa locekli rakstīt poēmu. Viņa traktāts "Par cilvēka cēlumu un diženumu" ir poētiska anatomija. Katra ķermeņa daļa ideāli pilda savu uzdevumu, turklāt tās vienotas un sakārtotas apbrīnojami saskanīgi. Cilvēka ķermeņa skaistuma pierādījums pausts izaicinošā apgalvojumā, ka arī Dievam taču ir cilvēka izskats. Visu, kas saistās ar cilvēku kā Dieva radītu būtni, humānisti izceļ vispārākā pakāpē – *formosissimum* (visskaistākais), *ingeniosissimum* (vistalantīgākais), *sapientissimum* (visgudrākais), *opulentissimum* (visvarenākais) utt. (107, 21). Cilvēks ir vienīgais patiesais Dieva veidols. Neoplatoniskā harmonija jūtami atstāj iespaidu uz cilvēka portretējumu un atvieglo viņa cildenuma attēlojumu. Kaut arī no zemes matērijas veidots, cilvēks pārspēj visu, kas uz zemes: ar jutekliskumu tas pārspēj nedzīvo dabu, ar prātu – dzīvniekus. Maneti šo cilvēka dižumu un cēlumu pamato ar to, ka dievišķās radišanas iedvesma darijusi viņu tik pilnīgu, ka

cilvēks patiesi ir atzīstams par Dievam līdzīgu. Estētiska jūsma papildina šo apbrīnas pilno cilvēktēlu: "Jo kurš cits locekļu savienojums, kurš cits liniju veidojums, figūra, tēls (ja runa ir par ārējo un redzamo) var vēl skaistāks būt" (107, 22). Ķermenis atbilst dvēselei un ir tās cienīgs mājoklis. Dvēsele un miesa brīnīši atbilst viena otrai. Tā jaunplatoniskā harmonija piepildās ar antropocentrisku saturu. Cilvēks ir saskaņots gan ar Dievu, gan ar pasauli, kura radīta viņa labā. Turklāt pasaules radišana nebūt nav pabeigta (Maneti, 107, 25). Pasaule ir varena, mūžīga kustība, jutekliski tverama savā skaistumā. Cilvēka varenums sasauca ar pasaules bezgalību – Visuma vareno telpu, kas īpaši izcelta Džordāno Bruno panteisma vērienībā: radīt mazu, nepilnīgu un pieticīgu pasauli un cilvēku būtu Dieva necienīgi. Tas neatbilstu Dieva vareņībai un neaplicinātu to. No šejienes Džordāno Bruno varonīgais izziņas entuziasms – ievirze uz nepieticību, uz neierobežotām iespējām izprast pasauli un cilvēku. Patiešām, nav nekā neiespējama, ja cilvēks ir tāds, kādu to tēlo humānistu traktāti.

Cilvēkjūsma sasniedz tādu kāpinājumu un plašumu, ka garīgā telpa, kas līdz tam kalpojusi Dieva slavinājumam, pašsaprotami pildās ar citu saturu – ar Dieva radītā cilvēka pielūgsmi. Viduslaiku teoloģijas tradīcija, iespējams, jūtama šajā mehāniskajā ticības jūsmas faktā, tikai šoreiz otrādi – tās pārnesumā no Dieva uz cilvēku.

Cilvēka diženumam atbilst arī tikums. Tas nav atkarīgs ne no Fortūnas (lat. *Fortuna* < *fortuna* liktenis; laimes, likteņa un veiksmes dieviete seno romiešu mitoloģijā), ne arī no apstākļiem, bet iegūstams "ar darbiem tādā mērā, kādā to vēlas paši cilvēki" (121, 45). Pats tikuma saturs saprasts kā dabas dota spēja būt krietnam, nevis kā iepriekšnoteikta, tāla robeža, kuru var sasniegt ar dievišķās transcendences labvēlību un žēlastību.

Humānistu ētikā nav tā maksimālisma, kas ir kristīgajā ētikā. Iespējams, ka tieši humānistu *virtus* (tikums) ir viens no pirmajiem soļiem, kas ved lejup – relativismā no Kalna sprediķa absolūtajiem augstumiem. Taču tas ir tādā gadījumā, ja jābūtību pieņem par hierarhijas augstāko punktu. Ja turpretī ņem vērā, ka krietnuma uzdevums ir uzticēts pašam cilvēkam, bez dievišķās autoritātes, tad renesanses *virtus* nozīmē, ka tas ir pa spēkam jebkurai stipram cilvēkam. Cilvēks ar Innocenta III, Siennas Katrīnas askētiskiem vaibstiem neder par humānistu vitālā *virtus* iemiesojumu. Humānistu tikumam spējīgs diženais – ķermenī un garā stiprais – cilvēks.

Otrs sholastiskās tradīcijas turpinājums, kura forma piepildās ar citu saturu, ir cilvēka telpiskais izvietojums: cilvēks – šis mirstīgais Dievs – ir pasaules centrs un valdnieks (nav nejaušība, ka traktātu ar nosaukumu "Valdnieks" sacerējis gan Nikolo Makjavelli, gan Džovanni Pontano). Cilvēka miesa un gars ir pati pilnība, un viņš ir radīts, lai valdītu un vadītu. Kā tas valdniekam pieklājas, cilvēka pienākums ir izzināt, vadīt, darīt. Valdnieks tādējādi simbolizē cilvēkcentrismu. Cilvēka pienākums ir mīlēt Dievu, kā arī mīlēt dievišķu cilvēku, Dieva sāncensi.

Šajā panteistiskā cilvēka un pasaules harmonijā citādi ir veidota arī likteņa izpratne. Jaunie priekšstati liek pārskatīt arī jautājumu par dievišķo predestināciju (iepriekšnolemtību), kurai vairs neatbilst cilvēka tēls, un harmonijas vārdā cilvēks tiek atbrīvots no atkarības un pakļautības liktenim. Likteni nenoliedzot, itāliešu humānisti, Pjēra Paolo Verdžerio (1370–1444) vārdiem runājot, atzīst, ka cilvēkam ir jābūt "likteņa cienīgam" (106, 72); "būt cienīgam" nozīmē radīt savu likteni pašam. Cilvēks spēj pats sevi veidot ne mazāk par dižciltīgiem radurakstiem. Vajag tikai vingrināt un pilnveidot dabas dotumus darbīgumā.

Kas attiecas uz dabas dotumiem, tad humānisti tic Dieva radītai dabiskai pilnībai. Piko della Mirandola (1463–1494) uzsver cilvēka dabisko grāciju – skaistumu un harmoniju. Dabiskais iegūst ētisku un estētisku vērtību: marmora pils neprasa un nepieļauj krāsojumu. Humānisti tīra nost mākslīgo krāsu no visa, ko veidojuši viduslaiki. Dabiskais ir pārāks par mākslīgiem krāsu uzslāņojumiem. Atsegt dabisko slāni – ētikā, estētikā un maksimāli dzīvot tajā ir viens no humānistu traktātos izvirzītajiem mērķiem.

Ja cilvēks savā dabiskajā pilnīgumā, bez citu līdzdalības spēj pats sevi likteņa cienīgu darināt, tad ētikai ir jābūt **zinātnei par to, kā gūt laimi un panākumus**, kā tapt likteņa cienīgam.

Humānistu ētika, Leonardo Brunī Aretīno (1374–1444) vārdiem runājot, ir dzīves zinātne, t.i., domas par to, kā gūt laimi un panākumus zemes dzīvē. Arī Mateo Palmieri (15. gs.) raksta par dzīves zinātni, kas ved pie labklājības un laimes. Darbīgs tikums, ko F. Niče sauc par *virtus* renesanses stilā, liecina par īpašu entuziasmu, kas vada cilvēku tieksmi būt tikumīgam. Patricieši ar savu dižciltīgo cilmi šajā *virtus* dzīves stilā nav pārāki par plebejiem, ja pēdējos vada dižciltīgā krietnuma tieksme.

Renesanses tikums humānistu traktātos ir saprasts kā dabas piešķirta spēja būt krietnam. Tikuma garantija ir cilvēka dabas

dievišķais saprātīgums. Dzīves zinātne – ētika – atklāj šo dabu. **Ētika ir ticībā cilvēka dabas diženumam pamatota darbības teorija.** Sākums tam, ko Martins Heidegers u.c. 20. gs. filosofi apzināsies kā vienpusīgi tehnoloģisku domāšanu, ir humānistu dzīves zinātnē, kaut gan vēl ne vienpusīgi praktiskā orientācijā. "Tehnoloģisku" ievirzi apliecina, piemēram, Leonardo Bruni Aretīno jautājumi, kas izvirzīti "Morāles zinātnes" ievadā: "Vai cilvēku darbiem ir robeža un mērķis? Kas ir šis mērķis? Kā tam tuvojties?" (121, 51) Šajos jautājumos nav jābūtības priekšrakstu – mērķis pakļauts jautājumam. Atbildes balstās uz cilvēka dabas pilnības izcēlumu, kuru izzinot jāattīstās morāles zinātnei.

Būtiska humānistu ētikas iezīme ir tā, ka tā nepavēl, nedod autoritāras normas, bet pilnīgi uzticas asprātīgai cilvēka dabai. Jābūtības, priekšrakstu laiks, kā atzīst Pjērs Paolo Verdžerio, ir pagājis. Cilvēka dabas jēdziens netiek analītiski apsvērts, sadalīts sastāvdaļās un izvērtēts. Daba tverta kā vitāls veselums, radot attaisnojumu visam, kas ir ķermenisks un juteklisks. Pēc Maneti, ļaunums nerodas no cilvēka dabas, bet no iedzimta grēka. Cilvēka daba, kā uzsvēris Lorencos Valla, nav sakropļota ar grēkā krišanu. Ļaunums nav ne aktuāls, ne izdevīgs refleksijas priekšmets šajā cilvēka dabas un ķermeņa apbrīnas pozīcijā. Tā vietā humānistus vairāk interesē bauda un prieks, ko sniedz apgūtā un apbrīnotā jutekliskā daba: Dž. Maneti atzīst, ka ikdienas dzīve sniedz vairāk baudu nekā moku (107, 49). Cilvēks radīts priekam, nevis ļaunumam un ciešanām, un to ir noteikusi daba, kas ir prasmīgākā un gudrākā no visiem noteicējiem.

Daba cilvēku ir gudri veidojusi tā, lai viņš visur pēc iespējas vairāk gūtu baudu, piemēram, ēšanā un dzimumsatīsmē. Tā gan ir radījusi cilvēku krietni neaizsargātu, taču apgādājusi ar līdzekļiem, kā pārvarēt vājumu un neaizsargātību. Bauda ir viens no apbrīnas vērtiem līdzekļiem, kā palielināt izdzīvošanas spēju. Tajā humānistu neatrod nekā nosodāma. Tieši otrādi – bauda veicina dzīvību un ir tās nosacījums. Pati daba ir parūpējusies, lai cilvēka dzīvē baudu būtu daudz vairāk nekā ciešanu, un tikai tā cilvēku dzimums var saglabāties.

Cilvēka dabas apbrīns pamato renesanses panteismu: mīlestība pret dabisko ir vienota ar mīlestību pret Dievu, kurš ir dabas radītājs un kurš ir pats klāt izcili dižajā radišanas darba rezultātā. Mīlestību uz Dievu pastarpina dievišķā iemiesojums dabā – pasaulē un cilvēkā. Tā kā dievišķā klātbūtne ir jaušama arī cilvēkā

dabā, tad cilvēka pienākums ir milēt un pielūgt cilvēku – dievišķās klātbūtnes izpausmi un iemiesojumu.

Tā kā daba ir saprātīga, dievišķa un pilnīga, par derīgu ir atzīts viss, kas kalpo cilvēka vajadzību apmierināšanai. Derīga un atzīstama ir arī bauda. Un nav svarīgi, kas ir baudas saturs. "Man .. sagādā milzīgu baudījumu mūsu laikmeta nosodījums," atzīstas Alamano Rinučini (1426–1499) dialoga persona un nesaņem nosodījumu (121, 169).

Ja cilvēka daba ir saprātīga, tai var uzticēties, un nav jāsaka priekšā, kas ir jādara. Ja cilvēks seko dievišķai dabai, viņam nav vajadzīgi ne aizgādņi, ne vadoši norādījumi no ārpusēs. Cilvēka daba spēj pati nodrošināt augstāko tikumību. Pašas dabas nolemts, ka var tapt par krietnu un vīrišķīgu cilvēku, izkopjot un attīstot dabas dāvanas, tāpēc priekšrakstu vietā jāliek pieredze, padoms un paraugs, nevis normu stingriba. Cilvēks ir brīvs, un viņš pats var sevi veidot.

Kā savam audzēknim saka Verdžerio – tevī ir viss, izņemot tevi pašu, un piedāvā programmu, kā šo trūkumu novērst. Cilvēkam – šai varenajai potencialitātei – ir jāpalīdz tapt, un to par savu uzdevumu izvēlas humānistu "dzīves zinātne".

Humānistu ētikai nav raksturīga teleoloģiska ievirze. Tās nolūks ir nevis noteikt, kas darāms, bet apliecināt cilvēka spēju brīvi izvēlēties darāmo. Humānisti apliecina cilvēka potences un uzticas tām. Dzīves virziena aptuvenas līnijas novilkta vienīgi ar krietnas un priekpilnas dzīves zīmēm. Cilvēks ir potencialitāte, un tas, kas no dabas ir nepabeigts, top pabeigts aktīvā pārveidošanā un krietnos darbos. Daba tādējādi ir labvēlīgs priekšnoteikums humānistu ētikas cerētiem panākumiem, izslēdzot dievišķas autoritātes nepieciešamību. Dabas saprātīgums ir ētikas nodrošinājums un pamatojums.

Cilvēka dabas saprātīgums pamato arī humānistu atzīto egoismu, kura attaisnojums ir rodams Lorencos Vallas uzskatos: pārfrāzējot Seneku, itāliešu retorikis paziņo: vispirms domā par sevi, pēc tam par tuviniekiem un tikai tad par pārējiem. Daba cilvēku apveltījusi ar pašaižstāvības un pašizdzīvošanas spēju. Neviens cits nevar otra vietā dzīvi dzīvot un uzturēt otra dzīvību. Ja cilvēks ļauj otram sevi uzturēt, viņš apgrūtina otru. Lorencos Valla izvirza konsekventu, jutekliskā iedabā pamatotu pašpietiekamības principu, kas attaisno un izskaidro egoismu. Ja cilvēks pats par sevi spēj domāt, sevi nodrošināt, viņš atbrīvo otru

no rūpēm par sevi. Egoisms pamato individuālismu, kas katram ļauj dzīvot saprātīgā pašpietiekamībā un brīvībā.

Laikmeta un humānistu domāšanas kontekstā Lorenzo Vallas egoisms izceļ cilvēka brīvības vērtību. Tam, kā egoisms un individuālisms savienojas ar citu gribām un labumu, humānisti maz pievērš uzmanību, atstādami šo problēmu 17.–18. gs. filosofijai.

Turpmāk ētiskās teorijas būs spiestas vairāk korigēt un ierobežot egoismu. Humānistu ētikā to ierobežo varbūt vienīgi cilvēka dabiskais saprātīgums un gudrība (Maneti darbos, piemēram, gudrais un labais atrodas saskaņā), taču ar laiku atklājas šī pamata vājums.

Saprātīguma spēju cilvēkam ir piešķirusi pati daba, taču ne visi ir to vienādi attīstījuši. Marsilio Ficīno, piemēram, atzīst, ka pašai zargāties pret nelabvēlīgo likteni (Fortūnu) spēj domājošais un gudrais. Šajā atziņā atklājas vēl viena humānistu ētikas ievirze – izcilu personu atzišana un paļaušanās uz tām.

Izcilība ir apzināta un pamatota Andželo Policāno (1454–1494) darbos. Prāta dinamisms, uzskatu pretcīņa, bezkompromisa kaujinieciskums, riskanta dzīve ir atzīta par cilvēka lieluma mēru. Dižuma vārdā Andželo Policāno iebilst pret stoicisma, īpaši Epiktēta, nesatraucamo mieru. Epiktētam tas, ko iespēj darīt viens, ir jāspēj visiem, bet itāliešu humānistus tāda stoiska varības pakāpe neapmierina. Vērtības apliecinājums ir nevis tas, ko spēj visi, bet gan tas, ko spēj ģēnijs – izcila, izredzēta personība. Nevis mērenība un masveidība, kas panākama ar stoisku vingrināšanos (jāpiebilst, ka stoīķu miers arī ir aristokrātu, nevis kura katra iespēju rezultāts), bet nerimtīgs darbīgums, Homēra *cyndia neiran* nosaka izcila gara aristokrāta stāvokli.

Cilvēka dabas cēlums, dievišķums izpaužas brīvības spējā, kurai veltīts Alamano Rīnučīni "Dialogs par brīvību" (1479). Simboliski, ka saruna notiek dabā, ne zem svētnīcas jumta, tādējādi tā simbolizē cilvēka izvēles plašumu. Dižuma apliecinājums ir spēja varonīgi panest dzīves skarbumu un izturēt. Pat nāvē, kā māca Andželo Policāno aprakstā par Lorenzo Mediči aiziešanu, ir saglabājams dižums.

Arhetipiska varonības pieskaņa ir humānistu radītajam izcilas personības ideālam. Tās vispārinājumu izsaka Džordāno Bruno varonīgā entuziasma jēdziens.

Dabiskā izredzētība nenozīmē, ka cilvēks ir nolemts slavai un veiksmei bez paša piepūles. Humānistu ētikai vismazāk ir

raksturīga pašapmierināta pieticība. Ja paraugs ir dots, cilvēks var un viņam vajag sevi **pilnveidot**. Humānisti **normas vietā dod diženuma paraugu**.

Baudas izpratnē humānisti balstās uz antīko kultūru, kurā ne tikai Aristipa vai Epikūra, bet arī Platona un Aristoteļa darbos jūtama labvēlīga attieksme pret šo parādību, kura vai nu ir augstākais labums (Epikūrs, Aristips), vai pavada tikumu (Aristotelis). Salīdzinājumā ar antīko ētisko hedonismu humānisti paplašina baudas funkcijas. Tā atzīta par dzīvības nosacījumu: pati daba ir parūpējusies, lai baudu būtu vairāk nekā ciešanu.

Baudu pavada prieks: pat augšāmcelšanās, kādu to tēlo Dž. Maneti, ietver baudas momentu, solot mūžīgu veselību, jaunību, prieku. Humānistu entuziasmam melanholiņa nepiestāv.

Taču baudas ir dažādas. Epikūriskā baudu daudzveidība liek atzīt, ka pastāv arī neķītras baudas, tāpēc, tāpat kā antīkais hedonisms, arī humānisti uzsver prasmi tās apvaldīt. Baudu izvēli un orientēšanos tajās atvieglo *gudrība* un *tikums*. Tie abi palīdz vadīt baudas tieksmi, lai veicinātu atturēšanos no tām. Attieksmē pret baudām izpaužas pavēlnieka un valdnieka pozīcija.

Cilvēka – valdnieka tēmai veltīts Nikolo Makjavelli (1469–1527) darbs "Valdnieks" (1513). Tajā cilvēka dižums pamatots politikas un valsts varas sfērā.

Makjavelli darbs "Valdnieks" filosofijas vēsturē ir dažādi saprasts. Vieni tajā saredz atklātu politikas amorālisma sludināšanu, citi, piemēram, Hēgelis, to aizstāv: "Šo grāmatu ar šausmām atmet par to, ka tā esot pārpilna ar visnežēlīgākās tirānijas maksimām. Bet valstisku veidojumu augstākās nepieciešamības nozīmē Makjavelli ir radījis principus, saskaņā ar kuriem tai laikā reāli tapa valstis" (103, 377).

Ir jāpiekrit Hēgelim, ka Makjavelli, līdzīgi Lorencu Vallam un citiem itāliešu domātājiem, ir reālas, nevis abstrakti jābūtīgas tikumības aizstāvis. Tikums viņam nozīmē vērtību tiktāl, cik tas nodrošina panākumus reālajā politikā.

Makjavelli ir uzskatāms par Itālijas – izlaupītas, sadrumstalotas, sagrautas, vājas un apdraudētas valsts – patriotu. Ja runa ir par tādām vērtībām kā tēvzemes glābšana, kas iespējams, izveidojot stipru valsti, kura spēj nodrošināt iekšēju kārtību un novērst ārējus uzbrukumus, tad Makjavelli pieļauj pagaidu ļaunumu: atmetami visi citi apsvērumi – par žēlsirdību, kaunu, taisnīgumu utt., un ir jārikojas rezultatīvi, lai glābtu brīvību un radītu stipru valsti.

Makjavelli tādējādi vēršas nevis pret tikumu vispār, bet pierāda, ka labs valdnieks (par tā prototipu izvēlēts Cēzars Bordža) nav savienojams ar kristīgo tikumību. Makjavelli valdnieks atbilst humānistu priekšstatiem par cilvēka pilnību, kā arī priekšstatiem par ētiku vispār. Stingras kristīcības normas un kritērijus lauž varas panākumu prasības. Reālajā rīcībā, un par tādu izvēlēta politikas sfēra, nav tik daudz ko paļauties ne uz dievišķo varu, ne likteni. Visu izšķir gudra, tālredzīga un droša rīcība kāda perspektīva politiska mērķa vārdā. Ne no elles, ne no sirdsapziņas nav ko baidīties, lai sasniegtu mērķi, un Makjavelli to uztic gribas cilvēkam – gudram, mērķtiecīgam entuziastam. Nepieciešamība valdnieka personībā ir vienota ar gribas brīvību.

Sholastikas universālisma loģika neder situatīvai īstenībai, kuras ietvaros domā Makjavelli. Viņš meklē derīguma un politisku panākumu loģiku, izsecinot to no politikas prakses, nevis aprioru principu sistēmas. Kā pierāda turpmākie gadsimti, Makjavelli politikas un morāles attiecības ir pietiekami universālas, lai "Valdnieks" noderētu – politiķim, nevis morālistam – par rokasgrāmatu.

Politiskai veiksmei Makjavelli upurē kristīgo morāli. Ne vispār, bet uz laiku, kamēr iegūta vara un izveidota stipra valsts. Tā vairs nav Makjavelli problēma, kādas būs šī pagaidu ļaunuma sekas cilvēkā un sabiedrībā un vai tās izzudīs bez pēdām, kad politiskais mērķis būs sasniegts. Stipras valsts mērķis aizēno skatu uz parādību kopsakarībām, kurām attīstībā nav mazsvarīga nozīme, salīdzinot ar politiku. Makjavelli ir tehnisks domātājs – cilvēku un kultūras likteņi šajā rīcības mērķtiecīgumā būtu pārāk neatrisināms uzdevums, un morāle tiek ziedota politiskai veiksmei, atstājot utopisku cerību, ka iespējama tās atgriešanās izveidotā un nostiprinātā valstī. Taču nereāli ir prasīt no 16. gs. sabiedrības izpratnes to, kas pat 20. gs. filosofijai ne vienmēr pa spēkam, par politisku praksi nerunājot. Makjavelli upurē morāli politikai kā politiķis, nevis kā morāles filosofs. Viņš neslavē morāles upurēšanu un tās sekas – tādus politiskās cīņas līdzekļus kā nodevību, viltību (valdnieka ideāls – lauvas un lapsas apvienojums), nežēlību, cietsirdību utt., taču, ja morāle kavē politisko mērķu sasniegšanu, tad no tās var arī atteikties. Gudra valdnieka pārvaldīta stipra valsts, cer Makjavelli, novērsīs nekārtības un haosu, kas izraisa lielāku pagrimumu un noziedzību nekā varas nodrošināšanas līdzekļu necilība. Nekārtības valstī ir lielāks ļaunums par valdnieka cietsirdību, jo rada laupīšanas un slepkavības un no tām cieš daudz

iedzīvotāju, turpreti no valdnieka sodiem – atsevišķas personas. Šajā pagaidu ļaunuma attaisnojumā izpaužas pragmatiska *seku* izvērtešana. Motīvi ir mazsvarīgāki par rezultātiem.

Morāle ir pakļauta politikas mērķiem. Valdnieks ar morāli rēķinās tikai tik daudz, lai nodrošinātu varu un ar to saistīto valdnieka reputāciju. Viņš nedrīkst būt pārāk nežēlīgs, nedrīkst pārāk sasteigt izrēķināšanos ar pretiniekiem, jo viņam ir jādomā, kādu iespaidu tas atstās uz politiku (ne uz morāli). Nav, protams, viegli saskaņot trīs lielumus – varu, valdnieka reputāciju un tikumību, jo vairāk tāpēc, ka Makjavelli nav ilūziju par tautu, kura ir nenoturīga savās simpātijās, nepateicīga, neizglītota, viegli pakļaujama meliem, apmānam, ticībai. Ja cietsirdība un nežēlība neizsauc tautas naidu un nicinājumu, tā nav peļama. Tikumu vērtību nosaka tās atbilstība vai neatbilstība varas plāniem. Viss ir atkarīgs no politiskās situācijas pieprasījuma: reizēm cietoksnis ir jāaizsargā, reizēm jānojauc. Labākais no cietokšņiem ir padoto atbalsts, kas ar gudras taktikas palīdzību ir iekarojams: kad tauta ķeras pie ieročiem, tā parasti palīgā sauc svešzemniekus.

Makjavelli valdnieka ideāls ir izteikta individualitāte, kuras panākumi ir atkarīgi no izcila prāta: nedrīkst paļauties ne uz padomniekiem, ne uz armiju vai aristokrātiju. Politiskā nodevība ir pārāk parasta lieta, lai ar to nerēķinātos. Visu izšķir prāta asums. Makjavelli izšķir trīs veidu prātus: izcilu, nozīmīgu un noderīgu. Izcilais visu apgūst pats, nozīmīgais spēj saprast izcilā apgūto, bet trešais nespēj ne pats saprast, ne apgūt cita izpētīto. Valdniekam jābūt izcila prāta cilvēkam.

Vēsture vispār nav domājama bez izcila valdnieka ietekmes. Iespējams, atzīst Makjavelli, ka likteņa varā un Dieva ziņā ir kāda daļa no mūsu darbiem, taču otra pieder brīvai gribai un gudrai izvēlei. Ja cilvēks tic un paļaujas uz likteni, viņš tā triecienus izturēt nespēj. Paļauties uz Fortūnu ir tikpat nedroši kā uz sievietes labvēlību. Dievs atstāj kādu brīvas gribas daļu cilvēkam, lai neatņemtu tam pienākošos slavas daļu.

Zīmīgi, ka darbu ar nosaukumu "Valdnieks" sarakstījis arī 15. gs. Neapoles karalistes politiķis, dzejnieks, ētisku traktātu autors Džovanni Pontano (1426–1503), taču viņa darbs vēsturē ir piemirsts. Pontano "Valdnieks" ir veidots izteiktā morālās jābūtības garā. Tas veltīts Neapoles princim Alfonsam kā pašaudzināšanas rokasgrāmata Aristoteļa garā. Tajā uzsvērti tādi tikumi kā gudrība, saprātība, taisnīgums, dāsnums, augstsirdība, savaldība utt. Augstākā

nevainojamas pilnības programma diemžēl nerēķinās ar politisko īstenību, kuras klātbūtne dominē Makjavelli darbā, tāpēc paliek vairāk abstraktas vēlamības līmenī, labākajā gadījumā iekļaujoties renesanses cilvēka pilnveides tradīcijā. Makjavelli pakļauj politikai cilvēku un tikumību, bet Pontano mērķis ir pilnveidot valdnieku, nevis apcerēt politiskās darbības panākumus. Tas, kā tikumiska nevainojamība iederas politiskajā realitātē, Pontano maz interesē. Kā liecina vēsture, politiskai darbībai vairāk atbilst pragmatiska īstenība, nevis ideāli un paraugu tīrība.

Valdnieka tēma renesanses filosofijā vēlreiz apliecina Maneti atziņu, ka pasaules radīšana nav pabeigta. Viss, kas cilvēka veidots, – pilsētas, ēkas, valoda, rakstība, māksla – liecina par līdzradīšanas spēju. Pasaule savā jutekliski tveramā skaistumā ir pašsaprotami būvēta tā, lai cilvēks to pilnveidotu un tālākradītu, Dieva radīšanas darbu turpinot. Makjavelli un citi domātāji piedāvā blakus mākslai un zinātnei vēl vienu radāmu sfēru – valsti, it kā paredzot, cik liela loma tai būs turpmākajā pasaules radīšanā un tās vēsturē vispār.

Humānistu ētika nepastāv kā vienota paradigma. Tai raksturīgas uzskatu atšķirības un pretrunas, kā jau radīšanas darbībā parasts. Pretrunība raksturo arī domātāju personības, piemēram, Džirolamo Savonarolu (1452–1498). Jākobs Burkharts šo Florences garīdznieku, politiķi, reformatoru uzskatījis par viduslaiku fanātisma simbolu, kaut arī viņa sprediķos saskatāma humānistu ideju klātbūtne. Savonarolas personība izsaka starpstāvokli starp spontānu jaunā radīšanu un viduslaiku sholastikas tradīciju. Viņa pirmie pravietojumi (ap 1485. gadu) pakāpeniski noved pie kulminācijas ar fanātisku pasaules gala, Dieva soda un Florences kā jaunas Jeruzalemes sludināšanu. Varens naidis pret pasauli vienots ar askēzes pilnību: neapvaldītas, histērisku dusmu lēkmes vienotas ar domāšanas spilgtumu un kaislīgu pamatojumu pārmaiņu neatliekamībai.

Ticību humānisti aizstāj ar patiesības orientāciju: "Es nevaru neteikt to, ko domāju." Šī ievirze raksturo arī ētiskos uzskatus, kuros realitātes izjūta ir lielāka par transcendences un ideāla vērtību, turklāt realitāte ir poetizēta, tādējādi novēršot ikdienību un pieticību. Poetizācija vājina praktiskas lietderības vienpusību, kas atklājas darbīgās "dzīves zinātnē": tikums vairo koplabumu, veicina labklājību, tā nodrošinot slavu un godu. Tiekme pēc slavas un goda ir dabiska un lietderīga, jo vairo cieņu pašam pret sevi un

līdz ar to darbības enerģiju. Tikums ir īpašs dvēseles raksts (*ornatus*), kas nodrošina lietderību un cieņu pret sevi un citiem (Marsilio Fičino).

Humānistu ētikai vairāk raksturīga pieredzes liecība, ne teorētiska ievirze. Tās veidotāju vidū retais ir ar akadēmisku darbību saistīts (viens no tiem ir Marsilio Fičino). Taču arī akadēmiskie teksti uzsver dabas, dabiskuma, darbības pieredzi vairāk, nekā to parasti pieprasa un pieļauj teorētiska abstrakcija.

Humānistu ētika ir morālas pilnveides ētika. Itāliešu humānistu nav atstājuši izcilus teorētiskus traktātus, taču viņu dialogi un darbi kopumā veido pasaules un cilvēka ainu, kura attīstīsies Eiropas racionālismā.

Itāliešu humānistu temperaments un intensīvā cilvēkjūsma ir pārāk kāpināta, lai ilgstoši apmierinātu racionālāk domājošus prātus. Viņi nododas arvien jauniem meklējumiem, likdami vērā Piko della Mirandolas atziņu, ka par veltīgu atzīstams laiks, kurš tērēts, lasot Akvīnas Tomu, Johannu Skotu Erigenu, Averoesu, Albertu Lielo, bet to vietā labāk dzīvot ar antikās kultūras labvēlību pret cilvēku.

Humānisma ievirze ir raksturīga daudziem Eiropas filosofiem. Tā saskatāma arī **Mišela Montēņa (1533–1592) esejās.**

Mišela Montēņa mūža darbs – trīs eseju grāmatas – pēc apjoma ir samērā pieticīgs. Taču nav noliedzama eseju novitāte un ietekme uz Blēzu Paskālu, Renē Dekartu, Frīdrihu Niči un daudziem turpmāko gadsimtu meklējumiem. Montēņa esejas labvēlīgi vērtējuši postmodernisti, atklājot tajās lielu daudzbalcību. Hitlera nacionālsociālisma laikā Montēņa esejās Stefans Cveigs ir meklējis prāta balsi.

Montēņu izmantojuši daudzi, taču atdarināt viņu ir grūti. Montēņš it kā seko Piko della Mirandolas filosofijai un tajā izvīrītajam uzdevumam – izziņāt patiesību un atklāt to otram. Izziņas priekšmets, kā parasts humānistiem, ir cilvēks. Ešejām raksturīga arī humānistu dabiskuma, cieņas, bezaizspriedumainības ievirze. Taču Montēņa skatījums nav samaināms ne ar vienu citu, un tur liels nopelns ir metodei – pašizziņai, kura balstās uz nesteidzīgu ķermeņa, dvēseles un gara norišu vērojumu un apjēgumu.

Līdzīgi itāliešiem, Montēņš neliek uzsvaru uz jābūtību un moralizēšanu. Ja cilvēks iepazīs savu dabu, noskaņojumu, uzskatus, savu ķermeņa darbību, viņš spēš iepazītai dabai kā vadītājam

sekot un viņam būs lieka kāda cita autoritāte. Atklāt cilvēka dabas patiesību nozīmē saprast tikumību.

Varbūt Montēņa pievilcība meklējama spējā domāt ne tikai par lielām un tālām lietām, bet pievērsties arī parastām un ikdienišķām – cilvēka šaubām, maldiem, meklējumiem. Montēņš vēro un it kā bezkaislīgi stāsta (sev?) par dzīves pieredzi, kurā liela nozīme antikajai kultūrai. Kā jau pieredzes pasauli, arī Montēņa uzskatus ir tikpat grūti sistematizēt kā tautasdziesmas ar cilvēka mūža vērojumu tajās un nenodarīt pāri tiešajam, dzīvē iegūtajam redzējumam.

Izglītots 16. gs. aristokrāts un lasīt nepratējs zemnieks saprotas cilvēka un dzīves norišu dabiskā vērojumā. Montēņš, līdzīgi folkloras zemniekam, stāsta dzīvi. Taču viņa stāsti ir ņemti ne tikai no ikdienas, bet arī no antikās kultūras un vēstures, šī zemniekam svešā pieredzes avota.

Montēņš personiski pieskaras visam, par ko runā, runā distancēti, bieži ar labdabīgu ironiju, bez kategoriskuma un varmācības, pieļaujot, ka var būt tā, bet var būt arī citādi. Viņš neuzspiež savu stāstu, bet vienlaikus neļauj par tuvu piekļūt sev vai saplūst ar sevi, palikdams atturīgi aristokrātisks pat tad, kad atstāj nākamajām paaudzēm liecības par sava organisma norisēm, piemēram, kuņģa darbību.

Distancētais vērojums ir skaidrojams ne tikai ar aristokrāta atturību. Iespējams, ka tas ir veids, kā saglabāt patību vispārēja neprāta laikā, kad plosās ticīgo kari un politiskas kaislības. Bordo pilsētas mēra posteni arī tā paša iemesla – gara neatkarības dēļ viņš neuztver viennozīmīgi. Vērtīgāk par politisku karjeru un slavu ir nezaudēt pašam sevi, palikt sev uzticīgam, domāt savu domu un būt brīvam: "Vajag godprātīgi pildīt savu lomu, bet piedevām neaizmirst, ka tā tomēr ir tikai loma, kura man uzticēta. Masku un ārējo veidolu nedrīkst padarīt par būtību, svešo – par savu. Mēs diemžēl neprotam kreklu atšķirt no ādas. Mēra kungs un Mišels nekad nav bijusi viena un tā pati persona, un starp viņiem vienmēr atradusies skaidri iezīmēta robeža."

Montēņa esejas ataino dabisku domāšanas procesu – meklējumus, neziņu, šaubas un pretrunas, atstājot kultūrai izglītota aristokrāta domu tās dabiskajā plūdumā un nepabeigtībā. Skepticisms pieļauj iecietību pret citādi domājošiem, kas palielina domu ietilpību (daudz balsību). Citu uzskatu nebeidzamā klātbūtne padara



*Mišels de Montēns*

esejas par modernā relativisma paraugu, kas kontrastē ar ticības karu fanātisko uzskatu viennozīmību.

Montēnam it kā nav autoritāšu. Viņš piemin tos viedokļus, kuri kaut kādā mērā iederas domas darbā un meklējumos, taču tikai situatīvi var just kādas simpātijas pret Seneku, Ciceronu, bet tikpat labi arī Epikūru un citiem antīkās pasaules domājošiem prātiem. Autoritāšu daudzveidība, kā arī skepticisma elegances ļauj viņu skatīt vienlaikus gan kā humānistu, gan kā apgaismes priekštecī un modernās jauno laiku domāšanas aizsācēju utt.

Domas dabiskais plūdums neļauj atzīt kaut ko par pabeigtu, par pilnīgu, vienalga, vai tas būtu laikmets vai cilvēks. Nav nekā, ko varētu atstāt tādu, kāds tas ir – stabils, nemainīgs. Nav ticības ne utopijām, ne likuma pilnībai. Solona atbilde uz jautājumu, vai viņa likumi ir labākie no visiem, tikpat raksturīga būtu pašam Montēnam, proti, labākie no tiem, kuriem cilvēki piekrit pakļauties (80, 608). Laikmeta tikumi ir tālu no pilnības. Tajos netrūkst bezjēdzības. Ironiski atzīts, ka netikumumu ir tik daudz, ka katru, kurš nav nogalinājis savu tēvu vai izlaupijis baznīcu, var atzīt par kārtīgu un godājamu cilvēku (16, 150). Montēna aristokrātiskajai ironijai pakļauti valstsvīri, vēsture, politika – nekas nav tik pilnīgs, lai tajā neatrastu vielu apšaubījumam: pastāv tik daudz iespēju, kā vienam un tam

pašam tikumam piedēvēt dažādu jēgu, to, kura ir katram izdevīgāka. Katram tikumam ir netikumu piejaukums.

Brīvas domas plūdumā atklājas eseju cilvēks – kā process, kā kustība, kā pāreja, kā fragments – savā parastībā un neparastībā, pilnībā un nepilnībā. Montēns esējās nejūsmo par cilvēku, bet to vēro un apraksta, atklājot nepilnības, kas Maķedonijas Aleksandram piemīt tikpat lielā mērā kā zemniekam. Autora vērojums ir bezkaislīgs vājību, kļūdu reģistrs, bezmoralizēšanas. Viņš nevispārīna, neabsolutizē, neuniversalizē, tikai it kā raksta par atsevišķu cilvēku raksturiem, īpatnībām, taču tajā pašā laikā šajā konstatējumā ir maz nejauša un nebūtiska.

Dzīve atklājas kā nelidzena, neregulāra, daudzveidīga kustība, tikpat dabiska savā dažādībā kā laikmets un cilvēks. Tajā ietverta nāve, kurai Montēna esējās atvēlēta plaša vieta. Antīko domātāju, īpaši stoīķu, ietekmē viņš atzīst nepieciešamību gatavoties nāvei un apzināties to.

Nav nekā absolūta arī vērtībās. Esejas izjauc Akvīnas Toma stingri sakārtoto vērtību hierarhiju. Dzīves un domas plūdums neatzīst sastingušas formas, un Montēns gatavs rēķināties ar cilvēka iespējām. Viņš piemin ķirurga paņēmienu: slimo, nedzīvo miesu izgriež, lai tās vietā dzīvi audi no jauna rastos paši. Līdzīgi arī ar cilvēku: viņš pats top, mēs to neradām ar pilnīgām tikumu sistēmām.

Tāpēc ir vajadzīga vitāla izturība: mūļu dzinēja dabiskā, veselīgā dzīves uztvere esējās pretstatīta aristokrāta pagurumam un izsmalcinātībai, izceļot pirmās priekšrocības. Montēns ir par dabiskuma saglabāšanu, to nedeformējot.

Līdzīgi itāliešu humānistiem, eseju autors ieklausās dabas balsī, lai atzītu tās saprātīgumu. Kā jau dabiskā kustībā, dzīvē nav viennozīmīgi augšupejošas pilnveides – vecums tad būtu labākais dzīves laiks. Mūsu dzīves kustība drīzāk atgādina dzērāja gaitu – svārstīgu, nedrošu, nevienmērīgu, – tā ir līdzīga niedrei vējā.

Tomēr šajā nejaušajā, neregulārajā kustībā ir kāda saprātīga kārtība, un Montēns to gatavs atzīt par drošāku nekā cilvēku likumi. Lai cik haotiska šī kustība arī liktos, viss ar laiku, drūzmējoties, grūstoties, virzoties kā nejauši priekšmeti kabatā, atrod labāko veidu, kā novietoties blakus un sakārtoties, turklāt reizēm pat labāk nekā tad, ja cilvēks iedomātos kaut ko pēc sava prāta mākslīgi sakārtot.

Montēns nepārvērtē prāta lomu, bet arī nenoliedz to. Viņš ir pretinieks tirānijai valstī un attieksmē pret cilvēku. Prāta dabiskā brīvība ir viena no Montēna aizstāvamām vērtībām.

Esejas aizstāv arī cilvēka neatkarību vispār. Veids, kādā dzīvi nodzīvot, jāmeklē saskaņā ar sevi pašu, nevis Metrodora, Arkesilaja vai Aristipa uzskatos. Filosofija nav spējusi atrast ceļu, kas derīgs vienlīdz visiem: meklēt pašam, uzticēties savu, bieži nejaušu izjūtu patiesumam, nevis autoritātēm vai pūļa spriedumiem, par sholastisko teoloģiju nerunājot: "Es gribu būt bagāts pats, nevis aizņemties."

Esejās vairākkārt pievērsta uzmanība pašizziņas, pašapzināšanās un pašveides grūtībām – gan tām, kas izriet no dzīves un cilvēka sarežģītības, gan tām, kas izriet no viņa vājuma un nepilnībām. Traucē izlikšanās, slēpšana, maskēšanās: "Izlikties, aizklāt seju ar masku un neiedrošināties parādīt, kas mēs katrs esam – tas ir glēvuļu un vergu tikums... Cēlai dvēselei nav nepieciešams slēpt savas domas; tā grib, lai to redz līdz pašiem dziļumiem" (80, 15).

Neko nav iespējams izzināt līdz galam, arī pašam sevi, tāpēc daudzkārt atliek samierināties ar rāmo domas gaitu un aristokrātiski atturīgi uzņemt pasaules nedrošību un nepilnības. Bieži nav iespējams notikumus iespaidot, un Montēns atzīst stoisku piemērošanos, pielāgojot tiem savu attieksmi un mainot sevi: "Ja tie man nepiemērojas, es piemērojos tiem" (80, 7). Reizēm izlīdz ironija un pašironija. Gadās pa baudas, laimes mirklīm. Zināt un novērst nav viens un tas pats: "Vai gan loģika spēja remdināt podagras radītās sāpes?" (80, 8) Universāli likumi neder atsevišķam dzīves gadījumam.

Montēns atzīst "dabiskus priekšstatus", kas pieder viņam pašam: "Es tos radīju vēl jēlus un vienkāršus, un manis radītais bija pādrošs un spēcīgs, kaut gan mazliet neskaidrs un nepilnīgs; vēlāk es savus priekšstatus pamatoju un nostiprināju ar citu autoritātēm un ar to veselīgajiem spriedumiem, kuru viedokļi atbilda manējam: viņi mani pārliecināja par manu priekšstatu patiesumu un palīdzēja man tos iegūt un baudīt daudz pilnīgāk." (80, 9)

Domāšanas brīvībai ir pakļautas citas gara norises un dvēseles kaislības, vaļsirdīgi atzīstot gan domas spēku, gan vājumu, nedrošību, nezināšanu. Cilvēkizziņa ir bezgalīga uzskatu dažādība – labirints, kurā grūti orientēties.

Pasaule, dzīve, cilvēks, domas – viss ir kustībā, viss riņķo kā Zeme, kā Visums, un zināšanas ir pakļautas šaubām šajā mainīgajā dinamismā. Montēns pat sevišķi necenšas pamatot savus uzskatus (tam atbilst eseju formas subjektivitāte). Varbūt to izskaidro viņa pārliecība par uzskatu neizbēgamo dažādību, lai cik pamatoti tie arī būtu: "Es zinu, ka šos vārdus izskaidro dažādi." Izziņā bieži atklājas nejaušības. Ešejām nav svešs Sokrata dēmons: gadās tā, ka sevi var atklāt tur, kur nemaz nemeklē. Nekas neliekas tik istens, lai laika gaitā tas neliktos kļūdains (80, 315). Viss ir nepastāvīgs – kā dzīve, tā dvēsele. Pat nāve, kas vienam ir ļaunākais ienaidnieks, citam ir patvērums, lai atbrīvotos no dzīves ļaunuma.

Liktenis piegādā jēlmateriālu, cilvēkam pašam ir jāizveido forma. Noteicošais ir, kā cilvēks pats sevi jūt, nevis kā viņu priekšstata citi. Ja viņš pats jūtas apmierināts, viņa izjūtas ir noteicošākas par citu spriedumiem. Veidojas brīvu, individuālu izjūtu relatīva mozaīka. Īstens ir šo izjūtu dabiskums šeit un tagad situācijā: galu galā ne jau lietas ir mokošas un smagas, bet mūsu attieksme tās par tādām padara – mazdūšība, vājums utt. Šī stoiķu doma ir viens no Montēna skepticisma un relativisma pamatojumiem.

Ešejās izpaužas individuālisma filosofija. Lai dzīvotu (arī lai mirtu), ir vajadzīga virišķība, un to nevar otram iedot, ja viņš pats negrib vai nespēj būt virišķīgs. Katram cilvēkam ir savi priekšstati un izjūtas, sava attieksme, par vienu un to pašu parādību var būt dažādi viedokļi, un tas ir dabiski. Esejas iekļauj sevī dabisku daudzveidību.

Montēna uzskati atzinīgi vērtēti postmodernismā universālu vispārīnājumu trūkuma dēļ, individuālas interpretācijas dēļ, daudz balsības un relativisma dēļ. Ar savu dabisko skepticismu viņš ir viens no postmodernisma atzītiem jauno laiku domātājiem. Montēns ietekmējis modernā Eiropas cilvēka domāšanu, brīvas, pašlemjošas, autonomas būtnes veidošanos, kurai nav aizspriedumu un baiļu no individuāla sprieduma. Šī ietekme sniedzas līdz pat 20. gs. filosofijai.

Humānistu ētikas apskats nebūtu pilnīgs bez **Roterdamas Erasma** (apm. 1466–1536), kura uzskatus pavadījusi gan slava un ievērība, gan apšaubījums un pārmetumi (1559. gada pāvesta Indekss aizliegto grāmatu sarakstu papildina ar visiem Erasma sacerējumiem). Erasma zināšanas izpaužas kā antīko dievu un filosofu, tā Svēto Rakstu un sholastiskās teoloģijas pazīšanās. Viņa eksegēzē (kā zināms, par vienu no pirmajiem Svēto Rakstu skaidrotājiem

humānisma garā atzīst Lorencu Vallu) izpaužas gribas brīvības apliecinājums, kas izraisījis asas domstarpības ar Mārtiņu Luteru.

Roterdamas Erasma grāmatas – ne tikai 1500. gadā izdotās *sentences ("Adages")*, kurās sakopotas antīko autoru atziņas (sen grieķu domātāji latīņu tulkojumā), kā arī Bībeles citāti un tautas parunas, ne tikai Jaunās Derības tulkojums latīņu valodā, kas turpina Lorencu Vallas iesākto tulkojuma revīziju, bet arī viņa paša sarakstītie darbi, īpaši "Muļķības slavinājums" (pabeigts 1509. gadā Londonā, Tomasa Mora mājā kā veltījums tās saimniekam, publicēts 1511. g.), "Kristīgā kareivja ierocis" (1503), "Mājas sarunas" (1519), "Diatriba jeb pārspriedumi par gribas brīvību" (1524) u.c. liecina par viņa pretsholastisko un reizēm piesardzīgi prohumānistisko orientāciju.

Erasms noraida moralizējošu dogmatismu ("Farizeju pilna pasaule") un ar Kristus ētikas starpniecību cenšas atjaunot patiesumu un tikumu īstenumu.

Būdams Kristus atziņu un Svēto Rakstu aizstāvis, viņš saskata pretrunu starp Kalna sprediķa morālo pilnību un tās deformāciju baznīcas dogmatikā, kā arī neiespējamību vienmēr sasniegt morālo pilnību dzīvē.

Viena no Erasma uzskatu pamattēmām ir gribas brīvība. Pretstatā baznīcas mācībai, saskaņā ar kuru Kristus līdzībās ir jāsaskata Dievs un Svētais Gars, Erasms tajās redz brīvu cilvēku, turklāt daudz vairāk, nekā oficiālā baznīcas ideoloģija to pieļauj. Sholastisko strīdu un ideoloģisko apsvērumu vietā viņš iedrošinās atgādināt cilvēka dzīves pieredzi: var nezināt Akvīnas Toma "Summas" otrās daļas otro nodaļu, bet ir jāprot krietni un tikumīgi dzīvot. Laikā, kad par zināšanu augstāko kritēriju tiek atzīta sholastisko disputu loģika, par kuras spēju var apbrīnot arī Erasma darbus, viņš iedrošinās atzīt morāliski krietnu, vitālu dzīvi. Nominālistu un reālistu strīdu neauglību viņš nespēj apturēt, bet apšaubījumu uzskata par savu mērķi.

Erasma grāmatas ir laikmeta netikumu un bezjēdzības liecības. Salst mīlestība, svin uzvaras liekulība, alkātīgs pašlabums un godkāre. Valdnieki, priesteri, mūki, ierēdņi piekoptj rupjus un zemiskus netikumus. Kad tie pārāk nomāc un virza pretī traģiskam izmisumam, jo nav iespējams apturēt vai ierobežot svētulību un liekulību, Erasms pāriet pie Muļķības rūgtajiem smiekliem. Viņš nesamierinās ar izlikšanos, kad aiz šķietamā taisnīguma slēpjas maskēta tirānija, kad ticības aizsegā tiek sargāts pašlabums, kad

baznīcas glābšanā maskējas pasaules kundzības tieksmes. Kristus mērķu tīrība ir tas balsts, kas palīdz izveidot skatījumu uz lietām, kādas tās atklājas vēsturiskā īstenībā un ikdienā.

Roterdamieša uzskati pieļauj jebkura teksta, arī Svēto Rakstu uztveres nenovēršamo dažādību: "Dzelzī tēls atspoguļojas citādi nekā stikla spogulī" (99, 78). Viņš nevar piekrist atziņai par cilvēka atkarību no Dieva gribas. Cilvēks pats spēj daudz vairāk, nekā viņam ļauj Svētā Augustīna vai Akvīnas Toma uzskati. Pastāv zināmas pretrunas un nenoteiktība apustuļu liecībās, un Erasmus iedrošinās pats paplašināt savas brīvības robežas, lai to palielinātu cilvēka pašsajūtā un darbībā. Viņš iestājas pret pārmērīgu atkarību no Dieva žēlastības, kas dara cilvēku akmenim līdzīgu mazspējā pašam izvēlēties starp labo un ļauno. Lai gan Erasmus bieži ir spiests laipot starp cilvēka lepnības Scillu, kas draud ar pārspilētu gribas brīvību, un izmisuma, vienaldzības Haribdu, ja pārvērtē Dieva žēlastību, – viņa simpātijas vairāk pieder gribas brīvībai; pamatojumam izvēlēti gan teoloģiski, gan pasaulīgi argumenti. Teoloģiskie argumenti saistās ar Dieva vainojumu cietsirdībā un ļaunumā, kad tiek sašaurināta cilvēka gribas līdzdalība, pasaulīgais – ar cilvēka pasivitātes un vienaldzības iespēju, kad neļauj pietiekami atraisīties vēlmēm un darbīgumam.

Lai arī maskēta, Erasma iedrošināšanās aizstāvēt cilvēku nepaliek nepamanīta, un atkritēja stāvoklis 16. gs. Eiropā nav viegls. Viņa simpātijas Pelagijam un gribas brīvībai izraisa pārmetumus Mārtiņa Lutera darbā "Par gribas verdzību": baznīcas reformators brīdina, ka Erasma griba par daudz virza pati sevi un Dieva žēlastība tai tikpat kā nav vajadzīga (99, 367). Luters vaino Erasmu skepticismā. Ir jābūt absolūti skaidri nošķirtām divām lietām – Dieva un cilvēka spēkam.

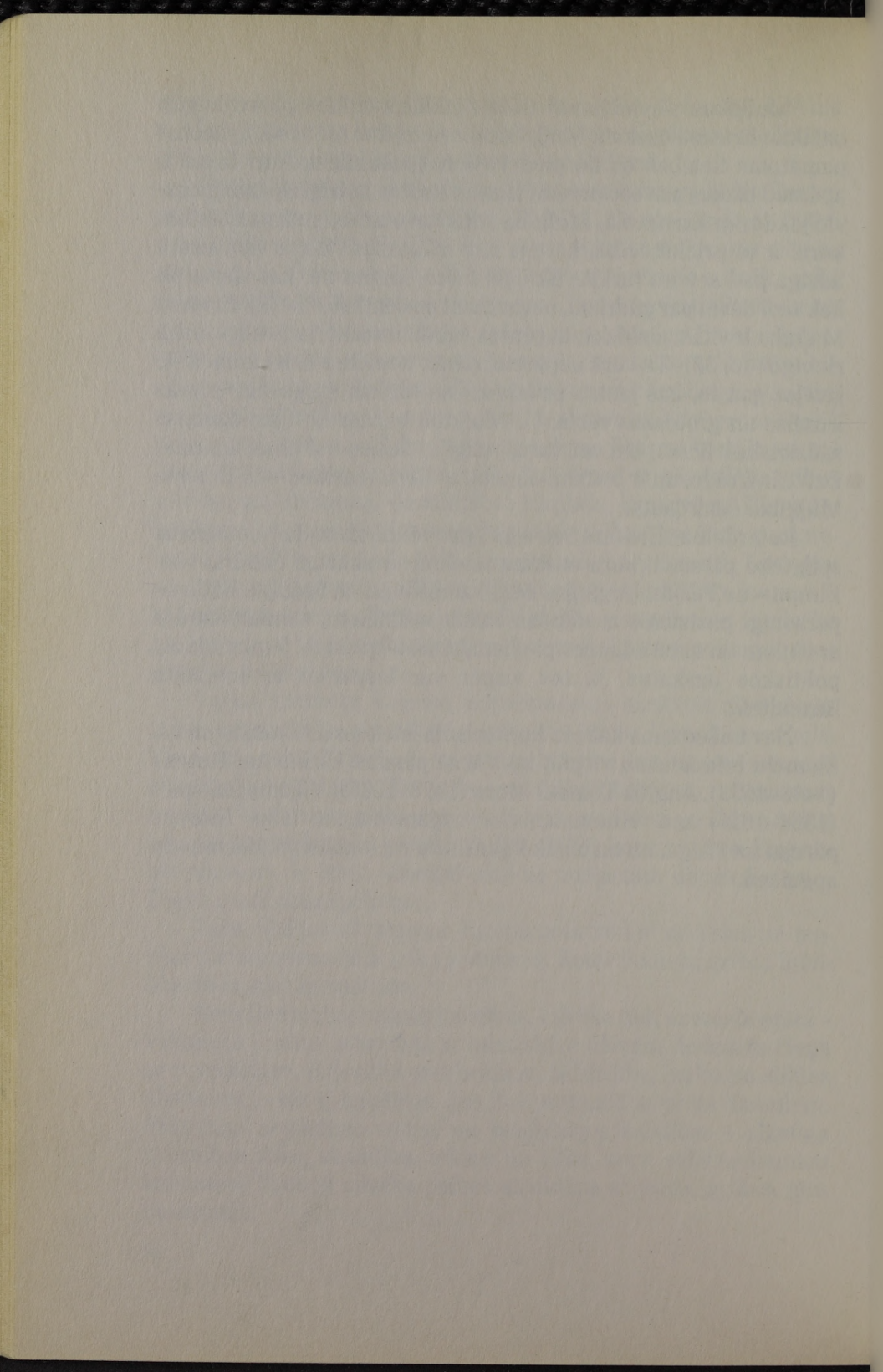
Taču cilvēka atbrīvošana Eiropā praktiski ir sākusies un teorijas piemērošana tai ir laika jautājums. Roterdamieša gribas brīvības diskusijas to paātrina.

Nenoliedzot saprātīgas kaislības, cilvēkā tiek uzsvērta prāta – valdnieka – loma attiecībās ar miesiskām dziņām. Iedzimta cieņa pret vecākiem, mīlestība pret brāļiem, žēlsirdība, bailes no sliktas slavas utt. – tās ir kaislības, kas nav pretrunā ar prāta likumiem. Preti tām nostādītas zemas un bezjēdzīgas kaislības – alkatīga greznības kāre, skaudība, iekāre un citas, kuru salīdzinājumam izmantota Platona cilvēka psihes struktūra ar prāta, gribas, jūtu harmoniju.

"Muļķības slavinājumā" tiešāk atklājas citkārt piesardzīgāk izteiktie Erasma uzskati. Muļķības dieviete, kas tos vēstī, apliecina pamatotas tiesības uz tai piederošiem īpašumiem, kuri bīstami apdraud blakus stāvošo pareizo Dieva valstību. Līdzīgi ākstum galmā vai jokdarim karnevālā, Muļķība runā savu arhetipisko patiesību, kurai ir tā priekšrocība, ka tajā nav izlikšanās: "Es arvien esmu līdzīga pati sev un turklāt tik lielā mērā, ka pat tie, kas visvairāk liek sevi dēvēt par gudriem, nevar mani noslēpt" (6, 35–36). Erasma Muļķība ir vitāla, dabiska, tā cenšas vairāk uzrādīt "smieklīgo nekā riebīgo" (6, 32). Tā vērš nopietno, pārāk nopietno dzīvi komēdijā, izceļot gan to, kas jautru smieklu, gan to, kas sarkasma, rūgtas ironijas un groteskas vērts. Uz Muļķību balstās ne tikai daudzas sadzīviskas lietas, bet arī vara, reliģija, tiesas, valdības lēmumi. Dzīve ir izrāde, un ir bīstami noņemt aktieru maskas, taču Erasma Muļķībai tas ir ļauts.

Roterdamas Erasms tiek atzīts par vēlinā ziemeļu humānisma spilgtāko pārstāvi, kura uzskatu ietekme ir skārusi gandrīz visu Eiropu – no Polijas, Ungārijas līdz Skandināvijai un Spānijai. Būdams personīgi pazīstams ar daudzu valstu vadītājiem, sarakstīdamies ar viņiem un uzturēdamies pie tiem, viņš, iespējams, ietekmēja arī politiskos uzskatus, ja tos vispār var iespaidot ar intelekta līdzekļiem.

Nav noliedzama itāliešu humānisma ietekme uz Erasmu un t.s. Ziemeļu humānismu vispār, ko Vācijā pārstāv Ulrihs fon Hutens (1488–1533), Anglijā Tomass Mors (1478–1535), Viljams Šekspīrs (1564–1616) u.c. Humānisms ir sagatavošanās laiks Eiropas pārejai uz 17. gs. un turpmāko gadsimtu racionālismu, deismu un apgaismi.





---

# JAUNO LAIKU RACIONĀLISMS

un

## APGAISMES TEORIJAS

---

*Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima vienmēr vienlaikus varētu nodarēt par vispārējas likumdošanas principu.*

*Sirds taču tiek atvieglināta un atbrīvota no slopa, kas to vienmēr slepenībā nomāc, ja... cilvēkam tiek atklāta kāda iekšēja, turklāt viņam pašam pat ne gluži pazīstama spēja – iekšēja brīvība, spēja atsvabināties no tieksmju nevaldāmās uzņēmības tiktāl, lai it neviena no tām, pat ne visiemīlotākā, neietekmētu viņa apņemšanos, jo lēmuma pieņemšanai mums taqad jāizmanto savs prāts.*

---

Imanuels Kants. "Praktiskā prāta kritika"  
(R., 1988, 59. lpp. un 179. lpp.)

## RACIONĀLISMA ĒTIKA

Apzīmējumu racionālisms var tikai nosacīti attiecināt uz 17. gs. ētiku, ko pārstāv Renē Dekarts (1596–1650) un Benedikts (Baruhs) Spinoza (1632–1677), jo racionālisma iezīmes ir raksturīgas Eiropas ētikai vispār. Ne tikai antikajā filosofijā, bet arī Kristus morālajā maksimālismā, nemaz nerunājot par humānistu dzīves ētiku, ir rodamas racionālas atziņas: labā zināšanas, prasme nošķirt labo no ļaunā un rīkoties atbilstoši labajam utt. Protams, vēsturiski mainījies labā saturs, kā arī piedāvātie veidi, kā to sasniegt. Mišels Montēns, piemēram, atzinis, ka vajag stiprināt prātu, lai darītu jūtīgāku sirdsapziņu, kas arī nozīmē Dievu, kam jāmit cilvēka sirdī, tātad pilnību. Taču 17. gadsimta domātāji atšķiras ar to, ka no atsevišķām atziņām vai blakusparādībām pārvērš *ratio* par apziņātu principu, kas ir morāles pamatā. Viņi katrs citādi virza jauno laiku Eiropas domāšanu pretī pārliecībai par prāta noteicošo lomu visās dzīves sfērās, arī morālē.

17. gs. racionālisms gūst loģisku turpinājumu 18. gs. apgaismes filosofijā un ētikā. Var piekrist Ernstam Kasireram, ka apgaisme vairāk sakārto, attīsta un padara skaidrāku 17. gs. filosofisko mantojumu, nekā rada jaunas un oriģinālas idejas; tomēr tā piedāvā jaunu domāšanas perspektīvu. Perspektīva īpaši atklājas sabiedrības un morāles filosofijā vai, precīzāk, abu to sasaistē.

Apgaismes filosofija tiecas parādības skatīt to kopsaistē. Morāle gūst dziļāku pamatojumu tās kopsakarā ar tiesībām un politiku (Monteskjē, Ruso, Helvēcijs u.c.) vai ar vēsturi (Herders).

## RENĒ DEKARTS

(1596–1650)

Darbos "Pārruna par metodi" (1637), "Dvēseles kaislibas" (1649), kā arī vēstulēs princesei Elizabetei (1645) franču filosofs Renē Dekarts formulē turpmāko gadsimtu Eiropas tehnisko civilizāciju

un tās domāšanu. Ticēdams prātam, viņš raksta likumus, lai atvieglotu pasaules lietu izgaismošanu. Ticība iedzimtam, dabiskam, dievišķam prātam ir arī viņa ētikas pamatā.

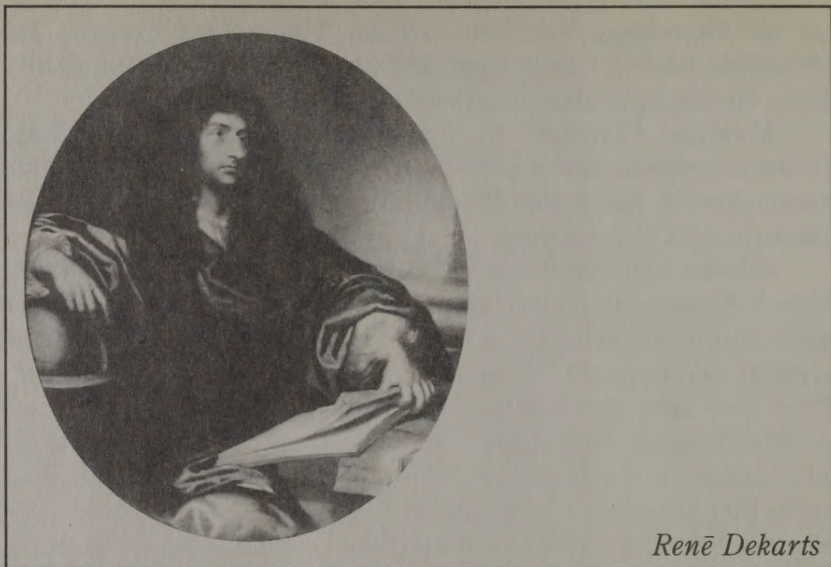
Montēna "Esejām" ir raksturīgas šaubas un svārstības, turpretī Dekarta darbu iezīmes ir skaidrība, noteiktība, likumu viennozīmība, kas iegūta metodiskās, sistemātiskās šaubās. Tas izpaužas viņa cilvēka izpratnē.

Cilvēks ir domājoša patība, kas veidota no miesas un apziņas. Viss ir konstruēts tā, lai darbotos pēc iespējas lietderīgāk. Prāts vada šo konstrukciju, kurā kaislības, līdzīgi dzensiksnām, virza cilvēku darbīgam. Dekarts sīki izpēta cilvēkmehānisma darbību sava laika matemātikas un fizikas zinātņu skatījumā. Viņš analītiski sadala sastāvdaļās cilvēkmašīnu, lai rastu likumus, kā tai pēc iespējas labāk darboties. Dvēsele atgādina kaujas lauku, kurā cīnās divi pretspēki – prāts un kaislības, kuras tiek pakļautas Dekarta izziņas noteiktībai un skaidrībai. Dekarts atsakās no moralizēšanas un visas savas prāta spējas virza dvēseles daļu izziņai.

Kaislības ir nepieciešama dvēseles daļa, kura pilda dzensiksnas lomu – savieno miesu ar garu. Dvēseles pamatkaislības ir sešas: izbrīns, prieks – skumjas, mīlestība – naidis, vēlmes. Sava laika zinātnes un mehānikas valodā Dekarts skaidro dvēseles kaislības saistībā ar visu organismu, radot psihofizioloģijas pamatus. Dvēsele nav nekas neizskaidrojams un mistisks. Veselam saprātam atbilstoši jēdzieni to var aprakstīt, top dvēseles karte, kurā iezīmētas vienkāršas pamatkaislību un to nianšu līnijas. Tumšo dvēseles spēku neapreķināmo stihiju cenšas savaldīt domāšana. Nav nekā, ko prāts nespētu aizsniegt un izgaismot, padarīt skaidru un uzskatāmu.

Tomēr izrādās, ka izpildīt prāta gribu nav tik vienkārši. Jēdzieni un likumi ir grūti piemērojami sarežģītajai un dinamiskajai dvēseles pasaulei. Kaislību dinamiskums nesader ar jēdzienu statiskumu. Zinātniska skaidrība paliek drīzāk vēlme, nevis īstenība, un izziņas rezultāts biežāk ir prāta piepūles vēsturiska liecība, nevis paliekošs cilvēkizziņas dokuments.

Dekarts pats ir apzinājies analītiskā dvēseles skatījuma grūtības, atzīdams, ka kaislības daudz vieglāk uztvert to veselumā, nevis pa daļām. Kaut gan viss ir it kā vienkāršs un skaidri uztverams kā organisma daļa – pulss, sirds, gremošana, ar kurām kopā saistās prieka, skumju un citu afektu darbība, taču, saliekot atpakaļ, sistēma negrib darboties tā, lai tajā pazītu cilvēku. Dvēseles vivisekcija



*Renē Dekarts*

neļauj izskaidrot sarežģītās kustības, kuras veido veselais organisms, taču pats par sevi cilvēkmehānisma darbības apraksts ir prāta cienīgs. Piemēram lai kalpo Dekarta gribas darbības psihofizioloģija. Griba sūta garus no smadzenēm uz visām ķermeņa daļām, īpaši uz sirdi un uz tām daļām, kuras apgādā sirdi ar asinīm, lai, pateicoties lielākai asiņu pieplūdei, sirds vairāk sūtītu garus atpakaļ uz smadzenēm, kas arī nodrošina gribas saglabāšanos, tās uzturēšanu vai pastiprināšanu un savukārt visu orgānu, muskuļu piepildīšanu ar spēku, kas arī nodrošina mērķa sasniegšanu. (97, 646)

Organisms pats regulē labo un ļauno. Tā, piemēram, skumjas veicina naidu pret ļaunumu, taču tikai tad, ja naidis ir apzināts. Naidā cilvēks jūt labā nepietiekamību, un skumjas virza visu ķermeņa darbību labajam, kas saistās ar apmierinājumu un prieku. Ķermenis pats daļēji regulē saprātīgu rīcību.

Labais nav dievišķa dāvana, ko var izlūgties, bet gan prāta triumfs pār kaislibām. No šejienes uzdevums – izkopt un pilnveidot prātu tā, lai ar to sasniegtu labo. Renē Dekarts to izvēlas arī par savu pamatzdevumu. Ir jādod likumi prātam, ir jādod metode, ar kuras palīdzību prāts izkopjams līdz pakāpei, kurā tas top par labā noteicēju.

Dekarts piedāvā intuīciju un dedukciju, lai dabiskā prāta gaisma iegūtu lielāku spožumu. No tā, kas dabiskās prāta gaismas intuitīvi

apmirdzēts, t.i., no tā, kas ir acimredzams un skaidrs, var droši deducēt jaunus spriedumus. Dekarta metode ir ceļš, kā veicināt intuitīvu skaidrību: skaidra un noteikta ideja, nevis vārdos neizsakāmas kaislības ir raksturīga jebkurai dvēseles daļai.

Metodiski izkoptam prātam Dekarts uztic morāles lietas. Uzticēties prātam nozīmē dabiski attīstīt tikumību, ierobežojot kaislības. Vienkārša lietu intuīcija ir pamats godīgai dedukcijai un tikumībai. Domāšanas loģiska veiklība pati par sevi nav vērtība – tāda tā ir sholastiskā prāta akrobātikā. Intuīcija palīdz cilvēkam darboties labāk – ar minimālu spēku patēriņu gūt maksimālu efektu. Ar prātu var iegūt pilnīgāku pašvadīšanu, un Dekarts piedāvā dresūru, lai panāktu varu pār kaislībām.

Dekarta prāts domā par cilvēka konstrukcijas uzlabošanu un uztic to pašam prāta īpašniekam. Morāles kredo izteikts trešajā pagaidu likumā: uzvarēt drīzāk sevi nekā likteni un mainīt savas vēlmes, nevis pasaules kārtību. Un to viņš gatavs uzticēt tehniski skaidram prātam. Pašveidošana, Eiropas individuālās ētikas mērķis, gūst atbalstu jauno laiku domāšanā. Prāta spēks, kuram Dekarts tic, ir lielāks, nekā to pieprasa pašvadīšana, un tā atzišanas kaislības liecina, ka tam pa spēkam ir daudz lielāki pārveides uzdevumi, ne tikai pašvadošais cilvēkmehānisms. To apliecinās apgaismes zinātne un filosofija.

Lai arī no mūsdienu viedokļa gausi un vienkāršoti, tomēr Dekarta filosofija **ievada jaunu ētisku domāšanu**, kurai vairāk piemīt zinātniskas psiholoģijas, nevis moralizējošu pamācību raksturs. Šis atziņas iesāks ētikas vēsturē netradicionālu variantu, balstītu cilvēkizziņā, nevis vērtību jājūtībā. Prāta pilnveide, izrādās, ir tikai viens no tikumības nosacījumiem, kura novērtējumā vēsturiska loma pieder Renē Dekartam. It kā intuitīvi to saprazdams, filosofš piemini laimi. Ja kaislības sniedz pāri mēram, tās ved pie ciešanām. Arī laime tātad ir prāta nopelns, kaislību pārvarēšanā iegūts. Taču visnotaļ racionālā ētikas sistēmā laimei grūti atrast vietu. Derīgums, optimums, efektivitāte to gatava aizstāt, un to var uzskatīt par 19. gs. utilitārisma pirmsākumiem.

Visvairāk cilvēka varā ir viņa domas, un Dekarts sāk ar to sakārtošanas metodi. Ar dvēseles kaislību kārtību, pat tad, ja to pakļauj prātam, iet smagāk. Taču, ja no vēlmēm izslēdz neiespējamo, ja analītiskā pagausinājumā samazina kaislību ātrumu, tad paļāvībā uz prātu var palikt vieta cerībai, ka prāts izšķir visu, un visu dzīvi var veltīt tā pilnveidei, sekojot izstrādātai metodei. Ar

ētisko racionālismu Dekarts norobežojas no skepticisma, no šaubām un uz prāta granīta būvē savu cilvēkmehānisma ētiku. Viņš attīra nedrošu augsni un smiltis, lai granīta pamats nostiprinātu pārlicību, ka acīmredzamākā un neapšaubāmākā no visām lietām ir domājošs cilvēks. Domāšana ir eksistences un identitātes apliecinājums. Dekarta racionālais nešaubīgums attiecībā uz cilvēku tomēr vēsturiski izrādīsies par vienu no visvairāk apšaubītām viņa atziņām. Migels de Unamuno ar nožēlu izturēsies pret karteziānisko *Cogito*, ieteikdams to aizstāt vismaz ar "jūtu, tātad esmu". Dekonstruktīvisms apšaubīs Dekarta zinātniskās metafizikas principu. Un tomēr bez Dekarta skaidrības nav domājams Eiropas gars un civilizācija.

## BENEDIKTS (BARUHS) SPINOZA

(1632–1677)

Dekarta doma, ka viss, kas loģiski skaidri pierādīts, pastāv, savdabīgi atklājas nīderlandiešu ebreja – lēcu slīpētāja un filosofa Spinozas darbos – "Teoloģiski filosofiskajā traktātā" un "Ētikā" (rakstīta 1662–1675, iznāca 1677), kur ar prātu pārbaudīts viss, kas ticībā pieņemts par esošu, ieskaitot pašu Dievu. Taču karteziāniskā skaidrība, kas acīmredzami izteikta Spinozas "Ētikas" ģeometriskajā formā, nav tik pārlicinoša viņa pasaules ainā. Pamatdarba nosaukums "Ētika" norāda uz izaicinošu mēģinājumu arī cilvēka un ideju pasauli pakļaut pierādījumam, taču vienlaikus ar tehniskās domāšanas ievirzi pastāv arī šaubas, kuras, šķiet, nav izskaidrojamas tikai ar Ēzopa valodu.

Spinoza vienlaikus pieder un nepieder tehniskajai pasaules aintai. Viņa deklarācija, ka par cilvēku var spriest tāpat kā par ģeometrijas līnijām vai matemātikas teorēmu, liecina par pievēršanos mehānistiskai objektivitātei. Taču blakus tehniskai precizitātei pastāv panteistisks ietvars, kurā skaidrās līnijas izgaist bezgalības un mūžības noslēpumā, un grūti pateikt, vai tās ir nodevas oficiālajai ideoloģijai vai, iespējams, tālredzīga nojausma par tehniskās domāšanas ierobežotību, atklājot tās cilvēka vajadzības, kuras ģeometriskais pierādījums nespēj apmierināt.

Spinozas domāšanu raksturo telpiskums: viss pastāv telpā – vai nu ārējā, vai iekšējā – sevī. Vienīgi bezgalīgais nepastāv vēl



Spinoza

kādā citā telpā, jo nav nekā, kas būtu par to lielāks. Šāda absolūti bezgalīga būtne ir Dievs, kas reizē ir arī substance, radošā daba (*natura naturans*) un cēlonis pats sev. Dievs ir viss (*pan* – viss, *theos* – dievs) – bezgalīga substance, kurai ir atribūti. Dievs ir brīvs cēlonis (*causa sui*), jo darbojas saskaņā ar savas dabas nepieciešamību.

Spinoza neatzīst Aristoteļa finālismu (teleoloģiju). Dabai nav mērķu, dabā ir cēlonība, pateicoties kurai tā darbojas un pastāv kā *natura naturata* (radītā daba).

Cilvēks ir panteistiskās pasaules daļa, kas ir cēlonis sev, bet arī no pašcēlonīgā un pašorganizējošā veseluma atkarīga būtne. Vienotā substancālā iedaba ļauj pamatot Spinozas ģeometrisko metodi – tā kā viss ir Dievs (substance, daba), tad uz cilvēku un morāli var skatīties tāpat kā uz ģeometrisku ķermeņu likumiem.

Cilvēks ir veidots no miesas, dvēseles un gara. Viņš ir šī dabiskā veseluma vienība. Viņam piemīt domāšana, un uz to paļaujas Spinozas ētika kā uz būtiskāko tikumības nosacījumu.

Spinozas ētika balstās uz dabiskām prāta spējām. Ja cilvēks dzīvo saprātīgi, viņš nekaitē sev un citiem. Dzīvot saprātīgi nozīmē dzīvot saskaņā ar dabas augstākajām tiesībām (122, 242). Dzīvot saprātīgi nozīmē spriest, zinot dziļākos cēloņus.

Atšķirībā no Dekarta afektu pārvarēšanas tehnikas Spinozam galvenais ir izziņas stāvoklis. Afekti nav nepilnība, jo Dievs – daba

ir saprātīgi iekārtota, tikai šis iekārtojums ir jāpazīst, t.i., jāzina cēlonība. Cilvēka vēlmes ir apzinātas tieksmes, taču tā vēl nav cēloņu zināšana, tāpēc noteicošais Spinozas ētikā ir saprātīga izziņas kaisle, kuru apzīmē jēdziens "intelektuāla mīlestība uz Dievu".

Runām par tikumību Spinoza pretstata prātu un izziņu. Taču ne jebkuru, bet filosofisku izziņu, kura nozīmē mīlestību uz panteistisko pasauli. Domāšana ir Dieva atribūts, un cilvēks intelektuālā mīlestībā piepilda dabisko pasaules kārtību un cēlonību.

Objektīvā kauzālā saikne, dievišķā vienība, kuras daļa ir cilvēks, ir atskaites punkts, saskaņā ar kuru tiek meklēta izeja no atomārā praktiskā cilvēka ierobežotības un no viņa afektu verdzības. Izeja rasta intelektuālā mīlestībā uz Dievu – šo kauzālo radošo bezgalību. Ne ar reliģiju un ne ar tās morāli, bet ar izziņu, kas pacelta intelektuālās mīlestības pakāpē un skar pasaules bezgalību tās dievišķā kauzālā vienībā, Spinoza cer pacelties pāri individuālā cilvēka ikdienišķās dzīves šaurībai un dvēseles haosam. Spinoza uzticas nevis reliģiskai ticībai, bet filosofiskam prātam. Pasaule ir daudz sarežģītāka par substanciālu, jutekliski tveramu acimredzamību, taču tā nav neizzināma transcendence, tāpēc filosofisks prāts, kurš spēj atklāt universālās (veseluma) kopsakarības un pašcēlonību, ir apbrīnas vērtā parādība, un uz to Spinoza balsta brīvību un morāli.

Brīvība ir pašcēlonība un tās zināšana. Dievs (daba) ir vienīgais patiesi brīvais cēlonis – substance ar tās atribūtiem, kuru modi ir ķermenis un gars. Viss ir iesaistīts pašcēlonībā, tikai ne visi to apzinās. Brīvība nozīmē būt sev pašam par cēloni. Saprātīgums ir noteicis katras lietas spēju saglabāt sevi, tāpēc ir jāuztur pašcēlonība, kas reizē ir nepieciešamība un brīvība.

Spinoza neiesaistās jebūtības priekšrakstu izveidē. Viņš paļaujas uz filosofiski domājošu, brīvu cilvēku, kurš, tāpat kā itāliešu humānistu vai Dekarta cilvēks, spēs par labu sev un citiem izvēlēties pilnīgāku dzīves risinājumu.

Diemžēl no augstām ideālās intelektuālās mīlestības sfērām uz ikdienišķu cilvēku sev līdzās paraugoties, Spinoza neatrod tajā daudz dižuma un pilnības. Bezgalīgā un galīgā konfrontācijā viņš asi izjūt cilvēka ierobežotību.

Cilvēks nerīkojas saskaņā ar saprātīgu cēlonību, jo viņš to nepārzina pilnīgi. Viņš vairāk rīkojas saskaņā ar savtīgu izdevīgumu. Cilvēks iedomājas sevi brīvu esam, tāpēc ka apzinās savas vēlmes un tieksmes, bet nezina cēloņus, kas šīs tieksmes nosaka.

Cilvēkam būtu jānonāk līdz Dieva – dabas jēdzienam, līdz bezgalības apjēgumam, lai saprastu, ka ne viss šajā pasaulē ir viņa paša izgatavots un ne viss kalpo pašlabumam. Taču cilvēks līdz tam nenonāk. Viņš paliek savā aprobežotajā prakticismā. Viņš reizēm vairāk iztēlojas lietas nekā tās saprot. Dievs ir bezgalīgs saprāts. To izziņot, cilvēks var garā tuvoties lielumam.

Galīgā un bezgalīgā, izziņas un prakticisma pretstatījumu atrisina intelektuālā mīlestība. Līdzīgi Platonam, kuram mīlestība kalpo par idejas un īstenības vienotājspēku, arī Spinozas intelektuālā mīlestība tiecas vienot cilvēku ar Dievu – Visumu. Tikai Spinozas mīlestībai ir zinātnes un tehnikas laikmeta racionālais zīmogs atšķirībā no Platona Erosa daudzveidības un neapbrīnināmības. Spinozas intelektuālā mīlestība ir askētiska nodošanās cēlonības atskārsmei, tā ir savienošanās ar izziņāmo objektu, ko prāts atzīst par brīnišķīgu radītu. Mīlestība ir intelektuāla – tā ir prāta izvēle: kaislīgi nodoties Dieva – dabas cēlonības izziņai, visu lietu brīvas cēlonības apjēgumam.

Dabai nav mērķu, tā darbojas nepieciešami un no iepriekšnolemtības brīvi. Mērķi ir cilvēka gribai. No šo mērķu izvēles ir atkarīgs Spinozas labais un ļaunais.

Labais ir tas, kas saskan ar mūsu saprātīgo dabu. Taču nav daudz to, kas spēj dzīvot saprātīgi un, kas ir viens un tas pats, – tikumīgi. Cilvēki skauž un apgrūtina cits citu, tomēr cits bez cita iztikt nevar. Saprātīgi dzīvot nozīmē sa-dzīvot kopā ar citiem. Griba darīt labu nozīmē dzīvot saskaņā ar citiem. Tā cilvēks isteno savu dievišķo saprātīgo dabu.

Cilvēks nedrīkst būt bezspēcīgs un ļaut sevi no ārpusē vadīt. Viņam jādzīvo saskaņā ar savu dabu, jābūt pašam sev cēlonim, tāpēc brīvam. Ja cilvēki dzīvotu saprātīgi, viņi izmantotu savas augstākās tiesības, nekaitējot sev un citiem.

Spinoza aicina pārzināt savu dabu, tās spēku un bezspēcību, lai saprastu, ko prāts var un ko nevar iesākt ar kaislībām. Ja katrs dzīvotu saskaņā ar saprātu, viņš savas augstākās tiesības izmantotu bez kaitējuma citam. Bet ar prātu dzīvo tas, kurš izmanto augstākās dabiskās tiesības – tas, kurš "prātu izlieto Dieva izziņai" un kurš tāpēc nevar slīgt ļaunumā, naidā un skumjās, kuras no naida rodas.

Tikumība nozīmē saprātīgu dzīvi, t.i., spēju sekot dabiskai pašcēlonībai, kura virza pašsaglabāties. Taču nav viegli sevi saglabāt, otru neaizskarot. Spinoza reālistiski tēlo ikdienišķo apdraudētības,

baiļu, skaudības gaisotni, taču viņš pārsvarā balstās uz stipro, nevis vājo un nevarīgo. Vājos dabiskā pašcēlonība ir apveltījusi ar bailēm, kas attur no ļaunuma un haosa.

"Ētikā" vairākkārt ir piesaukti Ovidija "Metamorfožu" vārdi: kaut arī cilvēks redz labo, viņš tomēr seko sliktajam. Dzīvot saprātīgi nav viegli. Ne visiem tas ir pa spēkam. Tas tāpēc, ka cilvēka rīcību vada vēlmes, kas ir darbīgs cēlonis, bet cilvēks nezina vēlmju cēloņus. Diemžēl loģiskais pamatojums ne vienmēr ir pietiekams, lai izprastu cilvēka dziņu un prāta sarežģīto saaudumu. Spinozas "Ētika" paļaujas uz izziņu un loģiku, un šī paļāvība ir gan tās priekšrocība, gan vājums vēsturiskajā situācijā, kas iezīmē apgaismes laikmetu.

## TOMASS HOBSS

(1588–1679)

Racionālisma iezīmes saskatāmas arī angļu filosofa Tomasa Hobsa darbos: triloģijā "Filosofijas pamati" ("Par pilsoni", 1642; "Par ķermeni", 1655; "Par cilvēku", 1658), "Leviatāns" (1651) u.c.

Hobsa ētika balstās uz loģisku pierādījumu. Aforistiska jēbūtības poēzija nav raksturīga viņa darbiem, kuros vairāk atklājas izcila loģika, politiska domāšana, nevis morālistiska pieeja cilvēkam. Paradoksāli jautājumi, dabiskas šaubas (Paskāls) aizstātas ar dabiskā prāta pierādītu kopsakaru starp cilvēku, viņa egoistisko dabu un valsti, kā arī citām sociālām parādībām.

Pirmscivilizācijas apraksts, kurā jaušams 17. gs. attiecību reālisms, ievada Hobsa ētiku un kalpo par sabiedriskā liguma pamatojumu. Tas ir arī prologs valsts teorijai. Sākotnēji cilvēku attiecības vada neierobežots pašlabums – tā ir aksioma, kas netiek pierādīta. Dabiskā stāvokli, kurā "visiem ir tiesības uz visu" (105, 280), valda "visu karš pret visiem" (*bellum omnium contra omnes*). Šāds karstāvoklis rodas tāpēc, ka cilvēki ir vienlīdzīgi savās egoistiskajās vajadzībās, bet iespējas apmierināt tās ir ierobežotas. Pastāvīga apdraudētība, kas cilvēka dzīvi dara drūmu, trulu un īsu, novestu sabiedrību strupceļā, ja tā nemeklētu izeju saprātīgā ligumā. Visi alkst bagātības un slavas. Cilvēka dzīvi tas pārvērš vajadzību karā, tāpēc Hobss pamato dabiskā stāvokļa nepieciešamu nomaiņu ar

valsti, kur cilvēki stājas līgumattiecībās: viņi atsakās no neierobežotas brīvības par labu kopdzīves drošībai. Tā Hobss izskaidro valsts rašanos, liekot pamatus Eiropas liberālismam, kurš atzīst cilvēka taisnīgas tiesības uz drošību, ko garantē līgums ar valsti. Ja valsts nepilda līgumsaistības, ja tā pārvēršas Leviatānā, baismīgā, ļaunuma pārņemtā, ārdošā būtnē, cilvēkam ir tiesības līgumu lauzt, ko arī īsteno Eiropas revolūcijas – Nīderlandē (sākās 1566), Anglijā (1640) utt. Cilvēki valsti iegūst ierobežotas, bet drošas tiesības, ko Hobss raksturo kā dabiska saprāta vadītus likumus, kas nodrošina attīstību.

Hobss neturpina ne individuālas pilnveides, ne afektu individuāla ierobežojuma variantus, kas raksturīgi līdzšinējai ētikai, bet iesāk jaunu tēmu: kā dabiski egoistiskai būtnei – cilvēkam – šim sociālajam atomam – dzīvot kopsabiedrībā un valstī, gūstot labumu sev un dodot attīstības iespējas sabiedrībai. Dievišķas žēlastības un individuālas pašvadišanas ētikai pievienojas sociālās organizācijas un saprātīga koplubuma ideja, lai pilnīgāk nodrošinātu cilvēka labklājību. Ar Hobsu sākas tēma par pilsoni, par optimālām attiecībām starp valsti un cilvēku, kas gūs izvērsumu 18. gs. franču filosofijā un 19. gs. utilitārisma teorijā.

Dabiskais pirmscivilizācijas stāvoklis nav pietiekams optimālu attiecību nosacījums. Tas jāpapildina ar mākslīgu nolīgumu, kura priekšnosacījums ir dabiskais saprātīgums. Ne tikai cilvēks, bet arī sabiedrība ir Hobsa filosofijā racionāli konstruēta. 17. gadsimta racionālisma paradigmas ietvaros egoistiskai cilvēka dabai ir dots līdzeklis – prāts, kas bez transcendences ļauj pašam tikt ar sevi galā.

Salīdzinājumā ar Dekartu, kurš atstāj prātu individuāla cilvēka pārziņā, uzticot tam kaislību stihijas ierobežojumu, Hobss aicina palīgā valsti. Hobsa ētika iegūst lietišķību. Tā neturpina tradicionālos *finis ultimus* (galamērķa) vai *summum bonum* (augstākā labuma) meklējumus, bet pāriet uz antropoloģiju un valsts teoriju, lai rastu morāles optimuma pamatojumu.

Hobsa cilvēks ir vēlmju un tieksmju būtne. Viņš tiecas pēc lietderīguma un varas, šajās divās pamattieksmēs apliecinot savu cenu, cieņu un vērtību.

Cilvēka vērtība ir tā cena, ko viņš saņem par sava spēka pielietojumu: cena nav absolūta, bet ir atkarīga gan no pieprasījuma, gan no citu novērtējuma. Cilvēks ir nepārtraukti saistīts ar citiem; tikai tā viņš var sevi īstenot un savas vēlmes apmierināt. Derīguma

un slavas tieksme gan apliecina viņa spēku – cieņu un cenu, ko viņš saņem par savu vērtību, taču vienlaikus apgrūtina viņa attiecības ar sev līdzīgiem, kuriem ir tās pašas egoistiskās tieksmes.

Cilvēks cilvēkam ir pretinieks, un šī reālistiskā patiesība tiek ņemta vērā, lai domātu par saprātīgu attiecību organizāciju, nevis individuālu egoistiskās dabas pārvarēšanu. Hobss tic, ka civilizācija spēj ar šo uzdevumu tikt galā, jo tai ir varens līdzeklis – cilvēka prāts. Viņš negatavoja cilvēku sodīt par egoismu, bet necer arī uz dāsniem individuālās morālās pilnveides panākumiem. Viņš domā reālāk un racionālāk par daudziem saviem priekštečiem. Uzticoties prātam, ļaujoties uz tā garantiju, angļu filosofs meklē starpnieku cilvēku kara lietās – organizāciju, kas uz liguma pamata sakārtos cilvēku attiecības. Valsts viņam ir tā civilizācijas daļa, uz kuru var paļauties vairāk nekā uz moralizējošām mācībām.

Cilvēki nealkst pēc kopsabiedrības. Katra kopiena ir veidota vai nu slavas, vai izdevīguma dēļ, nevis aiz tuvākā mīlestības. Sabiedrībā nevalda savstarpēja dabiska labvēlība, tā drīzāk balstās uz savstarpējām bailēm. Bet tieši tāpēc ir vajadzīga paš aizsardzība, pēc kuras cilvēks nevar netiekties, jo katrs tiecas pēc tā, kas viņam ir labs un derīgs. Tas ir tikpat noteikti kā ar dabas likumu: ja akmens ir pacelts, tas brīvi krīt uz leju. Līdzīgi cilvēks tiecas pēc tā, kas dzīvībai labs, un izvairās no apdraudošā. Šāda izturēšanās ir saskaņā ar dabisko saprātu, tāpēc tā ir taisnīga un tiesiska. Katram ir dota dabiska brīvība izmantot savas spējas atbilstoši patiesam saprātam, t.i., dzīvības neapdraudētības veicināšanai.

Hobss iestājas pret jebkuru karastāvokli. (Kari viņa dzīves laikā bija bieži un plaši, to vidū arī reliģiskie kari. Šajos karos atklājās zvērisks pirmscivilizācijas stāvoklis.) Viņš meklē izeju zinātnē: ja cilvēku rīcības motīvi būtu tikpat labi izzināti kā ģeometriskas figūras, tad savtīgums un godkāre būtu atbrūnota un valdītu kārotais miers. Tāpēc Hobss iestājas par morāles filosofijas praktisku lietderību, t.i., par cilvēka rīcības izziņu, lai valstiska organizācija cilvēku saprātīgi ierobežotu, nepārkāpjot taisnīguma principu.

Hobsa morāles filosofija cenšas ievērot dabisku taisnīgumu, kas šķiet pretdabiski, zinot, ka cilvēks grib nevis taisnīgumu citiem, bet labumu sev. Taču karš nav labums, tāpēc tas ir pretrunā ar dabiskajām tiesībām.

Ar ētiku Hobss saprot zinātni par taisnīgumu (*justum, aequum*) un netaisnīgumu (*injustum, iniquum*). Tā ņem vērā, ka cilvēks ir

vienlaikus gan fizisks ķermenis, gan arī politiska ķermeņa daļa – pilsonis. Divi lieli dabiski principi arvien saduras – taisnīgs labums otram un savtīgs pašlabums sev. Taču daba, kas pati virza uz sadursmēm, pati vada cilvēku, lai tas izvairītos no tām. Blakus dabiskām tieksmēm pastāv dabiskais saprāts, kas ļauj izvairīties no pašiznīcības. Uz dabisko saprātu balstās līgumi, kuri nosaka **taisnīgu** cilvēka un valstiskās organizācijas līdzāspastāvēšanu.

Nav sliktu cilvēku no dabas. Pašizdzīvošanas tieksme ir dabiska un nav nosodāma. Jautājums ir par saprātu, kas ļauj sevi taisnīgi ierobežot, lai nenodarītu ļaunumu citiem. Slikts – tas ir nepietiekami saprātīgs, līdzīgs bērnam, kurš visu iekāro sev, nedomājot par otru. Pieaugušais saprātu iegūst dabiskā veidā, pateicoties mācībām un savai pieredzei.

Hobss paļaujas uz pieauguša cilvēka spēju dzīvot kopsabiedrībā. Viņam Hobss piedāvā savus divus pamattikumus – pilsoņu (taisnīguma) un cilvēku tuvākā mīlestības (jūtīgums pret otra ciešanām) tikumu. Abi tie ir saistīti ar labumu un derīgumu. Īpaša uzmanība veltīta pilsoņu tikumiem, kas saistīti ar valsts vajadzībām, t.i., likumiem, kuriem tie ir pakļauti: "Lai kādi arī nebūtu šie likumi, pakļaušanās tiem vienmēr un visur uzlūkota par pilsoņu tikumu, bet to pārkāpšana – par netikumu" (105, 258). Labi ir tie tikumi, kuri sekmē "cilvēku kopdzīvi valstiskās organizācijas apstākļos" (105, 259). Labi tikumi palīdz saglabāties valstiskai organizācijai.

Tikumība no pilsonisko likumu viedokļa ir taisnīgums, bet no dabisko likumu viedokļa tā ir tuvākmīlestība (*charitas*). Tā ir individuāla tikumība. Hobss pilsoņu tikumus tomēr vērtē augstāk, jo valsts labums nodrošina arī individa labumu. Viņš aizsāk lielākā labuma ideju, kas turpināsies utilitārisma un pragmatisma ētikā. Dabiskais taisnīgums ir taisnīga saprāta (*recta ratio*) prasība, kas ved nevis pie nekļūdīgas rīcības, bet balstās uz pareizu spriedumu par rīcību – vai tā ved pie derīguma vai kaitīguma citiem. Likums ir valsts saprāts, un tas ir jāpieņem katram pilsonim, jo tā pārkāpums ir vai nu nepareizs spriedums, vai muļķība, kas nespēj saprast, ka pašsaglabāties var tikai tad, ja pilda saistības pret līdzcilvēkiem (105, 295).

Hobsa dabisko tiesību princips paredz, ka katram ir jādod otram tās pašas tiesības, ko pats sev prasa. Šaubas, vai tas, ko tu dari, atbilst dabiskajam likumam vai ne, ir pārvaramas, liekot sevi otra vietā.

Dabas (saprāta) likumi ir mūžīgi un nemainīgi: nekad "augstprātība, nepateicība, vienošanās pārkāpšana vai netaisnība, necilvēcība, apvainojumi nebūs atļauti" (105, 316). Taču dabas likumu īstenojumā ir jāraugās pēc apstākļiem, jo to lietojums var variēties – kas vienā situācijā ir taisnīgs, tas citā var izrādīties netaisnīgs. Tā Hobss relativizē absolūtā dabiskā likuma prasības. Labais un ļaunais līdz ar to iegūst relatīvu raksturu, jo dabiskajam saprātam Hobss uzticas vairāk nekā vērtību priekšrakstiem.

Viņš saprot, ka cilvēki ne vienmēr ievēro saprātīgo dabisko tiesību likumus, pat tad, ja tos zina. Taču viņš uzskata, ka ir jācenšas dabas saprāta mērķi sasniegt. Tādēļ cilvēks ir radīts.

Tā līdzās kristīgajai ētikai, ko 17. gs. Lielbritānijā pārstāv Bērklis, līdzās Kembridžas platonīkiem (S. Klārks, R. Kemberlends, R. Kedvorts u.c.), kuri aizstāv mūžīgas un nemainīgas morālās vērtības, nostājas Tomasa Hobsa sociālā ētika, kura paļaujas uz dabisko saprātīgumu, ko apliecina individuālo un pilsonisko tīkumu ievērošana.

## BLĒZS PASKĀLS

(1623–1662)

To, ka Dekarta racionālisms ne gluži atbilst cilvēka dzīves dinamismam, saprata ne tikai 20. gs. domātāji, bet jau 17. gs. to nojauta franču izgudrotājs, matemātiķis, fiziķis, filozofs Blēzs Paskāls. Viņa "Domu" nervozais fragmentārisms ir it kā izņēmums tehniskajā domāšanā un vienlaikus cilvēka kaprīzās paradoksalitātes ievadījums.

Paskāls turpina Spinozas neuzdoto, bet prātā paturēto jautājumu – vai cilvēkam pietiek ar *ratio*? Lai izdzīvotu, jā. Spinozam prātu paplašina intelektuālā mīlestība uz Dievu, Paskāls meklē tā papildinājumu ticībā.

Cilvēks ir labirints – sarežģīta un paradoksāla būtne, un tās izziņai neder parastā tehniskā loģika. Blēzs Paskāls piedāvā varbūtību, kas vienota ar racionālismu un teoloģiju Svētā Augustīna atklāsmes garā.

Cilvēks ir galējību un pretrunu pilna būtne. Viņā ir varenība, kura balstīta spējā apzināties visu, kas ar viņu notiek, ieskaitot nāvi, taču šī spēja pastāv vienlaikus ar fizisku un garīgu vājumu.

Cilvēkam ir pamats ne vien sevi mīlēt, bet arī nicināt. Cilvēks spēj darīt labu, bet viņa dabā ir arī zemiskais. Cilvēks nav tik pilnīga būtne, kādu to iedomājās humānisti.

Paradoksālā balansēšana uz galējību robežas parāda, ka izziņu aptumšo kaislibas. Lai no tām atbrīvotos, prāta skaidrības vārdā tiek piedāvāts askētisms, patiesības dēļ ir jāatsakās no baudām un kaislibām. Taču Paskālu interesē ne tikai patiesība, bet arī cilvēks un viņa pašsajūta. Vai, no baudām atbrvojies, cilvēks spēs gūt pilnīgu laimi? Vai baudas nav pārāk liels upuris patiesības vārdā? Izeja meklēta ārpus cilvēka: laime nav ne mūsos, ne ārpus mums, bet Dievā. Vai tas nav pārāk vienkāršots risinājums?

Paskāls pieļauj, ka cilvēkam piemīt potences būt labam. Viņš atsakās no finālisma: nevis virzīt visu uz iepriekšnoteiktu mērķi, bet atklāt iespējas, kā pilnīgāk potences īstenot. Atšķirībā no Dekarta, kurš pilnveidi saista ar prāta pilnveidi, kā arī no Spinozas intelektuālās mīlestības Paskāls saredz potences padziļinātā sevis iepazīšanā. Līdzīgi Sokratam, viņš "Domās" atzīst pašizziņu par pilnveides līdzekli, taču atšķirība ir būtiska: B. Paskāla ieskatīšanās sevī noved pie mistērijas, pie ticības noslēpuma, kas ir līdz galam neizzināms.

Paskāla doma ir atvērta. Tajā apzināti pieļauta nejaušība un haoss loģiski pamatotas secības vietā. Izvēli diktē domas priekšmeta – cilvēka sarežģītība, nepabeigtība un nenoteiktība. Paskāla doma plūst – saraustīti, paradoksāli, aforistiski, lai šajā plūdumā ietvertu cilvēka pasauli.

"Domās" dominē redzes priekšstati, kuros atklājas cilvēka gara parādības. Tās nevis jāuztver jutekliski, bet jāšaredz domās, un tam ir vajadzīga īpaša redze. Ikdienu un praktisms aizklāj domās saredzamo, tāpēc B. Paskāls piedāvā askētismu. Dzīves dzīvais raibums traucē domas asumu. Nav iespējams savienot dzīvi un domāšanu par to.

Doma ved traģismā, jo nāve ir ierēķināta dzīvē, kurā valda baudu bezjēdzība. Bet Paskāls ir gatavs pieņemt domas traģismu. Tā viņam sagādā augstāko gandarījumu. Domas stihija ir Paskāla izvēlētais dzīvesveids. Tā ir traģiski noskaņota pilnvērtība, kurā dzīvi pavada skaidra tās bezjēdzības apzināšanās. Ne velti "Domās" dažkārt saskata eksistenciālisma aizsākumus.

Paskāls atturas no galīgām, viennozīmīgām atbildēm. Doma ir nepabeigta. Tā tikai pieskaras priekšmetam un plūst tālāk. Pārāk sarežģītas ir parādības, kuras doma skata: "Kas pateiks, ko

nozīmē labs? Jaunavība? Nē, jo tad pasaule pārstātu eksistēt. Lau-  
libas? Nē: atturēšanās ir labāka. Nevajag nogalināt? Bet tad valdītu  
baismīga nekārtība un ļaundari nogalinātu visus labos. Vajag noga-  
lināt? Nē, jo tas sagraus visu dabu. Viss, kas mums pieder, tikai  
daļēji ir paties un labs: viss ar slikto un nepatieso ir kopā sajaukts."  
(83, 170) Patiesībai līdzās stāv nepatiesība. Kārtībā ir haoss. Gais-  
mai klāt ir tumsa, tīrībai – netīrība. Viennozīmīgu patiesību nav  
iespējams iegūt. Tā vienmēr ir atvērta un nepilnīga. Paskālam ne-  
var piedēvēt skepticismu, jo viņš patiesību nenoliedz, tikai parāda,  
ka iespējama tās paradoksālā nepabeigtība un skaidras vienno-  
zīmības neiespējamība.

Paskāls saprot, ka viss ir relatīvs: svarīgi, no kuras puses uz  
lietu raugās. Prāta redzi atzīstot, jāatzīst arī intuīcija un ticība, un  
"Domas" meklē ticības būtību. Tie ir izmisīgi ticības patiesības  
meklējumi, kuri paliek nepabeigti līdz ar pamatotām šaubām, vai  
ticības būtību var ar prātu aptvert.

Paskāla "Domās" ir jūtama teoloģiskā uzskata ietekme, sa-  
skaņā ar kuru cilvēks ir vājš un nožēlojams un tikai ticībā Dievam  
viņš var iegūt līdzību ar radītāju. Taču šī doma iegūst racionālāku  
un modernāku saturu: cilvēks ir vājš, bet viņš ir apbrīnas cienīgs  
tad, kad apzinās savu niecību. Taču tas neved pie laimes, kādu  
iegūst kristīgais cilvēks. Vēl vairāk. Laime ir motīvs, kas virza visu  
cilvēka rīcību. Laime virza ikviena cilvēka dzīvi, pat to, kuri grib  
pakārties (83, 178). Taču uzskati par to, kas ir laime, atšķiras. Līdz  
ar laimes universālismu atklājas tās relativisms. Lai cilvēks gūtu  
laimi, labāk ir sevi neiepazīt. Racionālais vienlaikus ir cilvēka lie-  
luma apliecinājums un viņa traģiskās situācijas padziļinājums, no  
kuras izeju nākas meklēt ticībā.

Paskāls meklē līdzekļus, kā ticību stiprināt. "Provinciāla vēs-  
tulēs" viņš noliedz jezuītisma grēku nožēlas un grēksūdzes univer-  
sālismu: bez grēcīgās dabas un ieradumu apzināšanās grēcinieks  
grēksūdzē tikai iedrošinās turpmākai rīcībai, nevis tās labošanai,  
jo viņš tic piedošanai. Būdams jansenisma piekritējs, Paskāls mu-  
dina patiesai kristieša dzīvei, kura balstās uz ticībā pārveidotu dvē-  
seli. Šis process ietver arī prāta klātbūtni: tikai ar prātu savu nie-  
cību apzinoties, cilvēks var tiekties pēc Dieva, kas reizē ir laimes  
un pilnveides nosacījums.

Taču Paskāls saprot, cik tālu ir no Dieva izzīņas līdz viņa mī-  
lestībai. Vajag sevi iepazīt –, ja arī tas nelīdzēs iepazīt patiesību,  
tas līdzēs virzīt savu dzīvi.

Reliģija nav *ratio* pretstats. Tā balstās uz saprātu, paradumu un iedvesmu. Un tikai tāda tā var iespaidot cilvēku, lai tas neuzlūkotu sevi par dievišķu pilnību, bet justu riebumu pret savu patmilu un kaislibām.

Reliģija, tāpat kā viss, ir domu un šaubu priekšmets, turklāt visneskaidrākais, taču cik daudz mums ir lietu, kuras cilvēks dara, dzīvo tajās, bet kuras tāpat nav neapšaubāmas.

Paskāla domas padziļina un saasina traģisko cilvēksituāciju, lai virzītu tās izziņu. Ticība prāta varenumam stiprina cilvēka niecības apziņu Visuma bezgalībā. Bet ne tikai. Visuma noslēpums uztur apbrīnu un domas bezgalību. Veltīga ir pašpārlicinātība. Dabas bezgalībai atbilst domu bezgalība. Mēs tikai daļu no tā varam aptvert – daļu, kas atrodas starp nekas un viss. Bet vajag tiekties pēc abu aptveršanas.

Cilvēks nav viss. Viņš ir ierobežots, bet viņš var un viņam vajag tiekties pēc bezgalīgā. Turklāt, nevis izdomājot, bet izziņā atklājot un "klusumā novērojot šos brīnumus".

Un, lai arī bezgalība nav aptverama, viss, kas nav apgūstams, tāpēc pastāvēt nepārstāj.

Paskāla "Domas" atklāj 17. gs. un turpmāko gadsimtu cilvēkiem to, kas nevis jutekliskām acīm, bet ar prāta redzi ir saskatāms. Cilvēka prāts ir galvenais apbrīna priekšmets un vērtības apliecinājums. Prāts, kas cenšas saprast arī ticības un mīlestības lielumu un sevi izzināt tajā. Ne visu, bet vismaz to, kas viņam traucē apgūt visu.

Paskāla pievilcība ir atziņā, ka cilvēks nav tāds uzdevums, ko var atrisināt matemātiski viennozīmīgi. Domas redzei atklājas jaunas un jaunas pretrunas. Tās nav novedamas līdz atrisinājumam un skaidrībai, bet atklājamas, lai uzturētu cilvēka apbrīnu par pasauli un sevi. Tāpēc Paskāla doma plūst, apzinoties, ka uz zemes bezgalības tornis nav uzceļams, bet ka šīs neiespējamības apzināšanās ir apbrīnas vērtā: "Cilvēka lielums ir tik acīmredzams, ka izsecināms pat no viņa niecības".

## APGAISMES ĒTIKA

Atšķirībā no 17. gs. racionālisma, kuru vairāk nodarbina lietu izskaidrošana, apgaisme pievēršas pārveides un pilnveides projektu izstrādei. Prāta spēka apziņā filosofija meklē iespēju, kā darīt

pilnīgāku sabiedrību, un tikumības stāvoklis ir viens no būtiskākajiem pilnvērtīgas sabiedrības rādītājiem.

Kas iedrošina pārveides darbībai? Pamatojums ir meklējams Spinozas pašcēlonībā. Viss, kas saistīts ar sabiedrību, ir cilvēku radīts, un tam ir iekšēji cēloņi. Apgaismes projektu atbalstam kalpo arī deisms: pārpasaulīgā teisma vietā likta Dieva saprātīgi radītā kārtība. Dievs ir radījis pasauli, viņa iedibinātā kārtība ir radoša un taisnīga, tā ir izzināma un tālākveidojama atbilstoši tās radītāja saprātīgiem nolūkiem. Kā liecina Monteskjē "Persiešu vēstules" un Uzbekā pārdomas, Dievs nav tirāns, no kura dusmām ir jābaidās, bet mūžīgas taisnības radītājs; "taisnīgums ir mūžīgs un nebūt nav atkarīgs no cilvēku likumiem..." (17, 145).

Pārveides ideju pavada un pamato arī priekšstats par kustību un maiņu, kurai pakļauts viss, un pat debesis nav nemainīgas. Bet maiņas nepieciešamību pamato kritiskais skatījums uz sava laika sabiedrību ar tās aizspriedumiem, liekulību, nepilnībām. Nepilnības atklājas Mandevila līdzībā par bišu stropu, kā arī Monteskjē asprātīgajās "Persiešu vēstulēs", kurās uz Eiropas tikumību raugās Austrumu cilvēks, un Eiropā pierastais izsauc viņa izbrīnu par tā nesaprātību un bezjēdzību.

Kritiskums atšķiras atsevišķu Eiropas valstu domāšanā, īpaši Lielbritānijā un Francijā. Pēdējās radikālismu, kas izpaužas, piemēram, Žana Žaka Ruso uzskatos, ietekmē tuvojošās Lielās franču revolūcijas (1789–1794) noskaņas, turpretī Lielbritānija pārsvarā pieņem puritānisma atziņas.

Pilnveides un darbīguma entuziasmu pavada Dekarta apliecinātā ticība prātam, kas 18. gs. pārtop par galveno pārveidojošo spēku. Prāta spēja sadalīt un vienot, analizēt un sintezēt, kā arī iedvesmojoši dabaszinātņu atklājumi pastiprina pārliecību par prāta spēju neierobežotību. Valda izziņas enerģija, kura pārtop Šaftsberija sociālo jūtu, Ruso sociālā līguma, Helvēcija saprātīgā egoisma, Monteskjē taisnīgu likumu un citos projektos.

Taču apgaisme nav tikai prāta gadsimts, kā to pieņemts uzskatīt. Protams, prātam tiek uzticēta visas līdzšinējās sociālās kārtības un paradumu pārskatīšana, lai atklātu to divaino nesaprātīgumu un liekulīgo neīstumu, kas arī pamato pārveides neatliekamību. Taču pilnveide nav tikai prāta, bet arī jutekliskās cilvēka dabas un afektu darbs. Vienpusīgo prāta izcelšanu ierobežo opozīcija – Vovnargs, Hjūms u.c.

Apgaismes filosofijai ir raksturīgs darbīgums, bet darbības projekti nepieprasa sarežģītus metafiziskus traktātus, kuri raksturīgi kontemplatīvai apcerei, tāpēc dominē lietišķa precizitāte un tiešums. Filosofija tuvinās īstenībai, lai tajā ieskatītos ar brīva prāta acīm, ieraudzītu to no jauna un redzējuma iespaidā pamatotu pilnveides nepieciešamību.

18. gs. ētiku raksturo dabiskā stāvokļa uzsvērums. Arī tikumam ir dabiska cilme, un bez tā sabiedrībai draud pašiznīcināšanās kā troglodītiem Monteskjē "Persiešu vēstulēs", kad tie dzīvo, zvēriska pašlabuma vadīti (atgādinot Hobsa minēto pirmatnējo barbarismu un visu karu pret visiem). Bez taisnīguma, cilvēcības un labvēlības sabiedrības pastāvēšana ir apdraudēta. *Tikumība tādējādi nozīmē lietderīgu sabiedrības perspektīvas nosacījumu.* Nevis greznība, nevis dievišķa cilme, bet dabiska jēga ir tā, kuras dēļ tikumība ir nosargājama un pilnveidojama. Tā kā no tikumības lielā mērā ir atkarīga sabiedrības labklājība, apgaismes projektos tai ir ierādīta nozīmīga vieta.

Meklējot vissaprātīgāko stāvokli, apgaisme uzsver dabisko tiesību, dabiskā taisnīguma un brīvības nozīmi, kas izsaka dabisku saprātīgumu. Ja dabiskās tiesības saista ar tikpat dabisku pašlabuma tieksmi, kas izriet no cilvēka jutekliskās dabas, tad saprotams, ka sabiedrības nākotne ir atkarīga no prasmes savienot pašlabumu ar koplabumu. Tā ir viena no grūtākajām problēmām teorijā, bet vēl vairāk īstenībā.

Apgaisme netiecas nosodīt un apkarot pašlabuma intereses. Tieši otrādi, cilvēkam ir jāatdod dabiskās brīvības tiesības, ko uzsver Monteskjē, Ruso, Voltērs un citi domātāji. "Jautājums par brīvību ir pats interesantākais no visiem, ko mēs varam izpētīt, tāpēc ka var sacīt, ka no šī jautājuma ir atkarīga visa morāle" (91, 193). Brīvība ir dvēseles veselība, diemžēl tā ir ierobežota un vāja. Ja tā ir, tā dara cilvēku Dievam līdzīgu, un Ruso kopā ar citiem 18. gs. domātājiem, sekojot Voltēra brīvības jūsmai, meklē tādu sociālu organizāciju, kas ļautu dabiskās brīvības tiesības saglabāt. (To vārdā arī Garlibs Merķelis 19. gs. beigās prasis atbrīvot ja ne gluži individu, tad latviešu tautu kopumā gan.)

Cilvēkam ir tiesības uz dabisku taisnīgumu (Monteskjē) un brīvību (Ruso, Voltērs), un ir jānodrošina saprātīga organizācija, kurā brīvība nebūtu tik ievainojama un vāja. Apgaismes ideāls izteikts Džonatana Svifta "Gulivera ceļojumos" aprakstītajā hoih-nimu iekārtā: "… tautas sapulces lēmumu šai zemē izsaka ar vārdu

hnhloain, kas aptuvenā tulkojumā nozīmē pamudinājumu, jo tiem nav priekšstata par to, kā saprātīgu būtni kāds varētu ar varu piespiest, bet tai var tikai kaut ko ieteikt vai to pamācīt, jo neviena persona nevar nepaklausīt saprātam, neatteikusies no saprātīgas būtnes nosaukuma" (36, 305).

Saprāts ir apgaismes brīvības tiesību un ētikas svarīgākais nosacījums. Tas virza koplabumam, kurš ir auglīgs kā divu neparasti tikumīgo troglodītu apstrādātā zeme "Persiešu vēstulēs". Atsevišķu cilvēku labklājība un brīvība ir atkarīga no kopējās labklājības, tāpat kā "taisnīgums attiecībā pret citiem ir svētīgs mums pašiem" (17, 43). Saprāts ļauj iztikt bez citu piespiešanas, jo katram ir dabas dota spēja brīvi izvēlēties saprātīgu koplabumu, kas vienlaikus apmierina arī tieksmi pēc personiska labuma.

Ja iedzimitas idejas nepastāv, kā tas ir saskaņā ar Džona Loka uzskatiem, ja likumi ir iedzimta cilvēku taisnīguma un apstākļu (Monteskjē "likumu gars") noteikti, ja cilvēks ir brīvi saprātīgs, tad saprotams faktiskais pārveidojumu gars un optimisms, kas raksturo gan Voltēra ironisko tagadnes skatījumu, gan Monteskjē, Ruso, Kanta, Herdera un citu domātāju tik atšķirīgo, bet arī kopīgo uzticēšanos cilvēka saprātam un viņa cieņas atzīšanu. 18. gs. ētiku kopumā var atzīt par brīva prāta ētiku: paradumi, normas, cilvēks, viņa stāvoklis, sociālā organizācija – reliģija, baznīca, likumi, valsts – viss pakļauts prāta kritiskam ierobežojumam līdz ar projektiem, kā veidot saprātīgāku kārtību – cilvēcīgāku, taisnīgāku, lietderīgāku.

## BERNHARDS MANDEVILS

(1670–1733)

Viens no 18. gs. ētikas notikumiem saistās ar Londonas ārsta Bernharda Mandevila "Fabulu par bitēm" (pirmā daļa – 1714).

Pretstatā Šaftsberija skaistajai harmonijai šajā īsajā fabulā, kura izplatīta anonīmi un tikai vēlāk ieguvusi plašus autora komentārus, izteikta iepriekš nepazīstama ideja, kas līdzīgi satrauktam bišu stropam uzvanda ne vienu vien kaislību 18. gs. britu ētikā. Saldās tikumības runas aizstāj atklāts egoisma un ļaunuma jēgas pamatojums. Mandevils saskata liekulību visur tur, kur parasti tiek meklēta labvēlība, mīlestība, žēlsirdība un citas cēlas un jaukas

lietas. Kad bites top tikumīgas, strops panikst un labklājība izzūd. Bites atgriežas koka dobumā – pirmatnējā stāvokli bez civilizācijas greznības un labumiem. Netikumi ir civilizācijas labumu nosacījums: kad strops ir progresējis un no greznības atteicies, tajā sāk valdīt nabadzība. Tieši zemiskās cilvēka īpašības un nebūt ne cēlākās vajadzības dara labklājīgu un bagātu sabiedrību un valsti. Netikumu lietderība pierādīta, skatot tos nevis pašus par sevi, bet kopsakarā ar visām sabiedrības likumsakarībām.

Mandevils neko neatzīst par absolūtu. Viņš nebalstās uz teorijām un morāles mācībām, bet uz savām acīm skatītu britu sadzīvi un realitāti, kāda tā atklājas kapitāla sākotnējās uzkrāšanas laikā. Ne vārdi, ne teorijas ir tas, kas ļauj izdarīt morālei labvēlīgus secinājumus, bet reālā pieredze. No tā, kā notiek, nevis kā varētu notikt, viņš izsecina savu bezkaislīgo (Ruso vēlāk uzsvērs "izsmalcināto un vēso") Mandevila stilu un pārliciecināmo netikumu nozīmes pierādījumu.

Gan "Fabula", gan "Komentāri", kā arī "Pētījums par sabiedrības iedabu" un citi Mandevila darbi ir jauns skatījums uz parastām, ikdienā pierastām lietām. Prāts un tā iespēju noteiktais jaunais bezaizspriedumainais redzējums, analītisks un racionāls, atklāj, cik neīsts, pārķams, maskēts un zemisks ir tas viss, ar ko cilvēks ik dienas sastopas un ar ko viņš dzīvo. Viss tiek saukts citos vārdos.

Visi cilvēki tiecas pēc ērtībām, baudām, slavas – tā ir patiesā cilvēka daba, un viss pārējais ir vārdi, ar kuriem kā ar viēdes lapu aizklāts cilvēka vajadzību kailums, atzīstot, ka tās nav klaji rādāmas, jo sabiedrība tajās saredz netikumus. Atklājot īsto cilvēka dabu, Mandevils nebūt neatzīst to par grēcīgu. Kristīgās ētikas attieksmi aizstāj reālisms: kautrība un slēpšana ir tikai maska. Mandevilam kautrība nav liela vērtība.

Tradicionāli slavētais tikums tiek pārvērtēts no baudu un derīguma, un koplabuma viedokļa un atzīts par apšaubāmu, it īpaši laimes sakarā. Stoiķi saistīja laimi ar tikumu, bet Mandevils laimei izvirza citus nosacījumus, kas vairāk ir saistīti ar baudu, nevis ar tikumu. Viņš netic vārdiem, viņš grib ticēt empīriskiem, pieredzē gūtiem faktiem.

Labums, pārticība, bagātība vada cilvēku rīcību. Taču Mandevila universālais tikuma atmaskojums sastop pretestību, kad runa ir par līdzcietību. Ne visu var, izrādās, turēt aizdomās par liekulīgu etiķeti. Visumā pamatotajam žēlsirdības atmaskojumam

pretī var likt faktus, kas liek šo atmaskojumu apšaubīt. Žēlsirdība ir viena no tikuma izpausmēm, par kuras atsevišķiem gadījumiem Mandevils nav pārliecināts, ka tā ir liekulība.

Mandevils skata tikumību sabiedrības parādību kopsakarā, un šī sasaiste nepaliek morāles vērtību. Tad labais un ļaunais nav nošķirti, bet var viens otrā pāriet; var veselu kaudzi labā iegūt no tā, ko pieņemts izmest atkritumos, apzīmējot ar ļauno.

Tikums atklājas kā noruna un kanons, kā relativitāte, par kuru stiprākas ir dabiskas vajadzību likumsakarības. Būdam ārsts, Mandevils pēta dabisko vajadzību simptomus, kurus slēpj tikumības cēlais kanons, bet kuri spraucas cauri cēlumam. Tikums ir pieradums, bet pieradumam ir despotiska vara. Paraduma varu pakļaujot prāta analīzei sabiedrības vajadzību kontekstā, atklājas tās valdītnešpēja, kas Mandevilu neuztrauc: dabiskais stāvoklis ir saprātīgāks par melīgiem morālistu izdomājumiem. Paraduma varas vienpusīgais, lai arī vēsturiski motivētais apšaubījums noved pie tā, ka Mandevils apšaubā tikumības jēgu sabiedrībā vispār. Līdzīgi godam, tā tiek atzīta par "melīgu un neesošu himēru" (114, 187), morālistu izdomājumu. Dabiskās likumības aizsedz tikumības savdabības meklējumus. Sabiedrība un cilvēks izprasti kā dabisku dziņu vadītas būtnes, kuras virza bads un dzimuminstinkts, uzturot baudu un dzīvību. Agresivitāte un bailes, kas rodas, ja sākotnēji vajadzības ir apdraudētas, noder par dzinuli sabiedrības kārtības un pilnīgākas organizācijas uzturēšanai un virza attīstību: "Vajadzības, netikumi un cilvēka nepilnības .. sevī satur visu mākslu, čakluma un darba iedīgļus" (114, 327).

Morāle tādējādi ir mākslīgs izdomājums, kura efektivitāte ir pakļauta šaubām. Par tikumu atzīts tas, kam pretēji dabiskām tieksmēm būtu jāierobežo afekti par labu citiem līdzcivēkiem un kopinteresēm. Netikums ir tas, ko cilvēks dara savā labā, kaitējot kopinteresēm. Taču tieši dabisks egoisms virza cilvēka rīcību un tajā top civilizācija, atstājot pareizas normas īsteno dzinūļu maskēšanai.

"Fabulu" atzina par amorālu, un tās autors bija spiests aizstāvēties, radot "Komentārus". Viņam pārmeta sabiedrības tikumisko pamatu graušanu. "Fabulas" aizstāvēbai rakstītās lappuses neliecina ne par taisnošanos, ne atteikšanos no pārliecības. Kritiskums attiecībā pret liekulību, pret morālu pagrimumu pārtop vispārīgajās nājumos, kuros apšaubīta morāles jēga vispār. Bet kritiskums ne vienmēr vienpusīgi iznīcina. Tas virza cita varianta meklējumiem. Mandevils dod impulsu tiem.

Teorētiski atzītais saprātīgums atvirzās tālu projām, kad apdraudētas cilvēka vajadzības. Cēla filosofiska prāta iespēja apšaubīta, ".. un gadījumā, ja jūs taisītos man bāzt roku kabatā vai liktu novākt manā priekšā noliktu ēdienu tad, kad es esmu izsalcis, vai arī izdarītu kaut vismazāko kustību, lai man iesplautu sejā, es negalvoju, cik filosofiski tad es izturētos" (114, 152). Ir kāda par prātu stiprāka kārtība, un pieredze to atsedz. Atklājas īstenība, kāda tā ir, nevis kāda tā varētu būt. Netikumumu un ļaunuma lietderība pierādīta tikpat argumentēti kā prāts racionālisma ētikā. Šī lietderība ir tik neapšaubāma, ka prāts neļaus to pārvarēt, jo nevis barbarisms, bet progress ir apgaismes mērķis. Diemžēl tieši egoisms un zemiskās cilvēka īpašības, pēc Mandevila domām, sekmē sabiedrības labklājību, un šim apgalvojumam Mandevils ir gatavs piešķirt likuma spēku.

Mandevila cilvēks nebūt netiecas tikai pēc tikumiska saprātīguma. Viņš tiecas pēc ērtībām, greznības, baudām un slavas – tāda ir cilvēka daba, un viss pārējais ir vārdi, lai padarītu cēlāku to, kas ir vājības, iekāre, kaislības. Jautājums ir par spēju liekuļot un tēlot tikumību, savas dziņas slēpjot. Tikums ir atteikšanās no vājībām, bet dabiskā stāvoklī izņēmumi nevalda. Morāles teorijas labi saprot cilvēku, bet tas nenožīmē, ka tāpēc tās sastopamas dzīvē un ka saskaņā ar tām ir iespējams dzīvot.

Saprātīgums ir arī Mandevila pieejā cilvēkam un sabiedrības lietām. Viņš saprot muļķības devu sabiedrībā, atzīst pārspīlēto tieksmi uz greznību un ceremonijām, taču tajā pašā laikā gatavs atzīt, ka tautai ir jābūt varenai, bagātai, plaukstošai, nevis tikumīgai. Iespējams, ka puritānisma pārlieku izteiktā ietekme iespaido viņa tikumības noliegumu, taču labais patiešām nebūt nav vienīgais saprātīguma apliecinājums. It kā apstiprinot K. G. Junga ēnas arhetipu, Mandevils cenšas pārliecināt, ka blakus labajam, lietderīgajam, labklājībai pastāvēs pavadparādība – nepieciešamais ļaunums.

Mandevila bišu stropā viss ir neists, pat mēslojums, ko pārdod zemes auglībai, izrādās viltots, jo tam klāt ir piejaukti akmeņi un kaļķi. Nav cilvēku kārtas, kura būtu bez ēnām. Ja cilvēku nevar labot ar paraugu un ideālu, varbūt tas izdodas patiesībai? Mandevils atmasko visus, sākot no valsts ierēdņiem un beidzot ar ākstu. Taču atmasko, nevis lai cilvēku darītu tikumīgāku, bet lai teiktu patiesību, ka tikumība nenosaka attīstību un progresu, jo "tikums tautas nevar darīt ziedošas; tam, kurš gribētu atgriezt zelta laikmetu, tam ir jābūt gatavam ne tikai tapt godīgam, bet arī pārtikt

no ozolzilēm" (114, 63). "Fabula" parāda, ko nozīmē nežēlība attiecībā pret pierasto, lai cik nepilnīgs tas būtu.

Tas, kas saukts par ļaunumu, gūst attaisnojumu: tas virza sabiedrību, padara cilvēku par sociālu būtņi, jo liek apmierināt vajadzības. Nekādi cēli motīvi – ne kristīgā mīlestība, ne individuālā pašpildīšana, ne sociālas jūtas cilvēkus kopā netur. Viss balstās uz vajadzībām un uz varu, ko tās uzspiež. Sabiedrība veidojas un pastāv vajadzību dēļ: "Bads, slāpes un kailums ir pirmie tirāni, kuri mūs piespiež rīkoties; tiem seko mūsu dižie patroni – lepība, slinkums, jutekliskums un nepastāvība, kas sekmē visu mākslu un zinātņu, amatu, profesiju un nodarbību attīstību; bet mūsu lielie uzraugi – trūkums, skopums, skaudība un godkāre – katrs savā sfērā piespiež sabiedrības locekļus strādāt un liek tiem pakļauties – daudzi to dara labprātīgi – smagajam un nomācošajam stāvoklim; karaļi un prinči nav izņēmums" (114, 327).

Mandevils nav abstrakciju domātājs. Viņu nodarbina reāla sabiedrība un tās darbības mehānismi. Par galvenajiem izrādās nevis cēli tikumiski motīvi, bet pragmatisks praktisku vajadzību diktāts. Mandevila mērķis ir koplubums kā daudziem Eiropas apgaismes domātājiem, un tā uzdevumu viņš grib atrisināt bez tikumiskām ilūzijām. Individīds un viņa rīcības motīvi nosaka visai maz lielā sabiedrības kopmehānisma darbībā. Ir kādas varenākas likumsakarības – vajadzības. "Fabulai" patiešām var pārmet, ka indivīds bišu stropā maz ko nozīmē, jo visu izšķir lielās vispārēju dziņu līnijās. Katrs ir spiests kaut ko paveikt koplubuma dēļ. Un katrs kaut ko paveic. Pat zaglis nodrošina darbu kalējam. Arī no izlaidības un jebkuras citas netikumīgas rīcības ir kāds labums. Netikums vispārējam labumam dod ne mazāk kā tikums – virza piepūli, izdomu, saimniecību.

Labais un ļaunais Mandevīlam ir relatīvi. Nav absolūti vienāda labā un ļaunā novērtējuma. Visam ir nosacīta vērtība, ko pamato vajadzības.

## ANĢĻU SENTIMENTĀLISMA ĒTIKA

Iespējams, ka Hobsa visu karš pret visiem, ko ierobežo taisnīga valstiska organizācija, bija par asu un radikālu kādas angļu sabiedrības daļas aristokrātiskajai 18. gs. gaumei. Iespējams arī, par daudz lietišķa un praktiska ir Hobsa loģika, kurā pierādīta

egoistiskas patvaļas ierosināšanas programma. Turklāt atklāti atzītais egoisms teorētiski apgrūtina koplabuma un sociālās solidaritātes meklējumus, kas ieņem būtisku vietu apgaismes domāšanā.

Egoisma un saprātīga koplabuma teorētiska savienošana, ja to veic racionāla lietišķuma līdzekļiem, ne vienmēr izrādās ticama. Jo vairāk tāpēc, ka prāts, kuram uzticēta abu pretējo interešu sa- saiste, nebūt praktiski nav tik efektīvs līdzeklis, lai novērstu grau- jošo pašlabuma stihiju, ko iezīmējis Mandevils. Uzdevums, kā vie- not pašlabumu un koplabumu, paliek atklāts. Turklāt tas ir ne tikai teorētiski, bet arī praktiski īpaši nozīmīgs attīstībā esošas sabied- ribas uzdevums. Tā aktualitāte 17.–18. gs. Eiropā ir acīmredzama un prasa risinājumu.

Egoisma vienpusība pretstatā kopinteresēm drīz vien gūst ap- šaubījumu angļu aristokrātiski domājošā filosofa Entonija Ešlija Kūpera Šāftsberija (1671–1713) darbos, ko parasti pieņemts apska- tīt kopā ar Frānsisa Hačesona (1694–1746) uzskatiem, saucot to par angļu morālo jūtu (sentimentālisma) ētiku.

Šāftsberijs turpina Džona Loka (1632–1704) aizsākto domu, ka cilvēkam piemīt dabiska tikumības tieksme, kaut arī tā nav iedzimta (kā zināms, Dž. Loks nepievienojās Dekarta uzskatiem par iedzimtām idejām). Cilvēkam, šai jutekliskas dabas būtnei, piemīt tieksme pēc patīkamām izjūtām un laimes, ko sabiedrība var vājināt, bet var arī attīstīt.

Arī Šāftsberija cilvēks nav vienpusīgi egoistiski ievirzīts, jo angļu aristokrāta uzskatu panteistiskā harmonija un deisms nepie- ļauj, ka Dieva prāts būtu spējīgs radīt tikai asociālu pašlabuma meklētāju – izteikti savtīgu cilvēku.

Šāftsberijs neturpina sensuālismu, kas izsecina morāli no cil- vēka baudu tieksmēm. Sajūtas nespēj uztvert ne skaisto, ne pa- tieso, ne morālo. Afekti, dziņas piemīt arī dzīvniekam, taču dzīv- nieka pieredze saistās tikai un vienīgi ar jutekliska instinkta apmierinājumu. Cilvēciska pieredze atšķiras ne tikai ar zināša- nām, bet arī ar jūtām, kas iegūtas pasaules vērojumā, kurš ir brīvs no tiešas jutekliskas intereses par objektu. Māksla, skaistums, patiesība, labais sniedz cilvēkam augstāko laimi un ļauj iegūt pa- tību. Mākslai veltītā uzmanība nav nejaušība: tajā spilgti izpaužas augstākā jūtu daiļrunība.

Šāftsberijs mēģina ierobežot pārāk instrumentāli ievirzīto un lietišķo morāles filosofiju. Viņš atsakās no juteklisku baudu

principa, bet laimi saredz ar prakticismu mazsaistītā intelektuālā un estētiskā darbībā.

Līdzīgi intelektuālam vērojumam un priekam par skaistumu tiek atzītas simpātijas jūtas. Morāle turpina dievišķo dabisko harmoniju, veicinot simetriju un saskaņu. Deistiskā mākslinieciskā skaistumā veidotā pasaulē pastāv harmonija un solidaritāte. Nav noliedzams, ka tajā sastopama arī cietsirdība, atriebība un ļaunums, taču, atzīdams tās par asociālām, angļu filosofš izceļ cilvēkam piemītošo tieksmi pēc harmonijas. Būdams ticības karu aculiecinieks, viņš noliedz visu, kas uzkurina fanātismu un mazina sociālo saskaņu. Protams, ka simpātijū jūtu teorija maz ko spēj mainīt sarežģītajā pretrunā haosā, taču Šāftsberijs grib atgādināt morālo jūtu nozīmi un apzināties to klātesamību, tā vairojot to lomu.

Šāftsberijam ir sava programma, kā iesaistīt indivīdu solidārā pasaules veselumā. Viņš neatzīst ne varmācību, ne piespiešanu, bet paļaujas uz sociāli vienojošām jūtām – līdzcietību, prieku, labvēlību, kas veicina solidaritāti. Veselais nav vienkārša daļu summa, bet saskanīgs veidojums, kas ir poēzijas un estētiska apbrīna avots. Tikumība izriet no savstarpējām simpātijām. Cilvēks var un viņam vajag attīstīt dabiskās morālās jūtas, kuras cilvēkam piemīt tādā pašā mērā kā saprāts. Egoisms nevar kalpot cilvēkdzimuma turpināšanai, pat ja tas ierobežots ar sabiedrisku nolīgumu kā Hobsa piedāvātajā projektā. Godīgums, taisnīgums un skaistuma jūtas, kas raksturo Šāftsberija cilvēku, ir jauns morāles filosofijas pamatojums, ko vēlāk Hačesons un Hjūms atbalstīs savās teorijās, tā ienesot citādību pārāk vienpusīgi racionalizētajā 17. gs. ētikā.

Līdzīgi Šāftsberijam, par morāles pašvērtību iestājas arī Hačesons, mazinot tās vienpusīgi praktisku izpratni. Morālās jūtas bagātina garu, rada prieku. Līdzīgi Šāftsberijam, Hačesons atgriežas pie antikās *kalokagatijas* (daiļlabā) – tikumam piemīt skaistums, un tas savukārt ir labā stimulš. Cilvēka rīcība ir brīva – to vada morālās jūtas, kas ir labā virzītājas.

Cilvēka daba izpaužas ne vien prāta spējās, bet arī jūtās. Kā atzīst Hjūms, jūtu klātesamība liek apšaubīt objektivitāti un cilvēka prāta viennozīmību. Vai cilvēkam vispār ir pieejama īstenība citādi kā vien caur subjektīvām sajūtām? Angļu empirisms, kura spilgtākais pārstāvis ir Deivids Hjūms, uzdod sarežģītus jautājumus turpmāko gadsimtu filosofijai, apšaubot parādību vienpusīgi

racionālu uztvērumu. Jūtas ir starpnieces starp cilvēku un ārpasauli. Tās ir dabiskākas par prāta mākslīgumu. To īstenumu Hjūms ir gatavs atzīt savā skeptiskajā relativismā.

Simpātiju jūtas atzīst arī Hjūma draugs Ādams Smits (1723–1790). Darbā "Morālo jūtu teorija" (1759) viņš raksta par simpātijas principu, kas ļauj identificēties ar objektu, pret kuru ir vērstas simpātijas. Iejušanās\* ir saistīta ar iztēli, tāpēc nav grūti saredzēt angļu sentimentālisma saikni ar 18. un 19. gs. mijas romantismu.

Angļu sentimentālisms ir atstājis zināmu iespaidu uz Kantu viņa praktiskās filosofijas veidošanās sākumā. Taču sākotnējo aizraušanos vēlāk nomaina atklāsme, ka prieks un laime nav stabils morālas rīcības motīvs. Nevis laime, bet tikums norāda, vai cilvēks ir cieņas vērts. Kanta interese par to, kā pienākuma pildīšanā kļūst laimes cienīgam, morālo jūtu ētika neapmierina.

## KLODS ADRIANS HELVĒCIJS

(1715–1771)

Darbība nepieļauj pārāk sarežģītus teorētiskus prātojumus, jo tā ir saistīta ar izvēli, bet izvēle prasa dekartisku noteiktību un skaidrību. 18. gs. darbīgajā ievirzē top teorijas, kas atbilst pirms-revolūcijas sociālajam pieprasījumam. Viena no tām pieder Klodam Adrianam Helvēcijam. Ētikas vēsturē viņu pazīst kā saprātīgā egoisma teorētiķi.

Atšķirībā no Voltēra vai Didro Helvēcijs, līdzīgi Mandevilam, domā, ka cilvēku rīcību pārsvarā virza aizplivurots egoisms. Egoisms ir dabisks un nepieciešams pašsaglabāšanās nosacījums. Kopš renesanses Eiropas ētikā apzināto egoisma parādību Helvēcijs izvēlas par izejpunktu, lai nonāktu nevis pie cilvēka dabas, bet gan politiskās un sociālās kārtības kritikas.

Helvēcijs neuzticas ētikas teorijām un moralizēšanai, lai cilvēku darītu labāku: ir tik daudzas labas ētikas mācības, kuras cilvēku tomēr nav darījušas tikumīgāku. Jāmeklē citas iespējas, kas šo uzdevumu ļautu izpildīt sekmīgāk, un Helvēcijs ierosina mainīt likumus un politiku, nevis morāles normatīvus. Helvēcijs uzticas nevis ētikai, bet to mehānismu izziņai un pārveidei, kas

---

\* 19. gs. beigās to pētīs vācu estētika, un Teodors Lips simpātiju jēdzienu aizstās ar empātiju jeb iejušanos (*Einfühlung*).

reāli var vairot tikumību. Jābūtība tiek aizstāta ar skatu uz īstenību, mērķu ētika – ar cēlonību: nejaušības un apstākļi cilvēku pārveido daudz vairāk nekā ētikas mācības.

Lai pierādītu, ka vairāk nekā cēla jābūtība cilvēku iespaido apstākļi, Helvēcijs pievēršas cilvēka dabai. Par tās pamatiezīmi tiek atzīts egoisms, kas nepieciešami izriet no jutekliskās pasaules uztveres. Pati daba ar sāpju, karstuma, aukstuma sajūtām brīdina no dzīvībai kaitīgā un virza uz patikamo. Līdzīgi arī slavas un citas tieksmes uztur cilvēka aktivitāti attiecībās ar citiem cilvēkiem. Egoisms ir svarīgākais cilvēka aktivitātes avots, to nevar un nevar jāg mēģināt pārvarēt. Tas ir dzīvībai un aktivitātei nepieciešams, un tam ir jāuzticas, jo, zūdot jutekliskam egoismam, mazinās aktivitāte, šī apgaismes vērtība, un orientācija pasaulē. Ne cilvēka daba, bet apstākļi ir maināmi, lai egoismu pēc iespējas saprātīgāk iesaistītu valsts un cilvēka dzīves uzlabošanā.

Viņš atstāj cilvēku tādu, kāds tas ir, lai pievērstos tam, kas vairāk pakļaujas maiņai, proti, likumiem un politikai. Ar saprātīgu vadīšanu var likt lietā cilvēka dabu tā, lai no tā būtu abpusējs labums – gan kopbūtnei, gan indivīdam. Likumiem ir jārēķinās ar cilvēka dabu. Tiem jābūt veidotiem tā, lai ļaunums, kas rodas no likuma pārkāpšanas, daudzārt pārsniedz labumu, ko cilvēks gūst no likuma ievērošanas. Praktiski pieņemamais, bet teorētiski vāji pamatotais princips Helvēcijam šķiet pietiekams, lai ar likumdošanas starpniecību atrisinātu tikumības uzdevumu.

Egoisms, kas piemīt cilvēka dabai, virza personisku interesi. Intereses jēdziens Helvēcijam kalpo par iemauktiem, ar kuru palīdzību cilvēku var vadīt tikumiski vēlamā virzienā. Iemauktus Helvēcijs uztic saprātīgam politiķim. Jābūtība tiek atņemta ētikai, atdota likumam un politikai, t.i., sociālās organizācijas uzlabojumam. Cilvēka individuālā pilnveide, kurai uzticas Eiropa, gūst jaunu, reālāku un masveidīgāku aizstājēju, kas pretstatā ticībai balstās uz reālu apstākļu pārbūvi.

Ar pieauguša un racionāla cilvēka nopietnību Helvēcijs domā par iespējām padarīt cilvēku laimīgāku, t.i., tikumīgāku. Tikumība atklājas kā optimāls egoistiskā indivīda un sabiedrības attiecību risinājums, kura iznākums ir atkarīgs no likumu saprātīguma. Tas ir augstākais, ko reāli var panākt, radot jaunus likumus. Franču filosofs nežēlo pūles veco likumu nederīguma pamatojumam un tēlojumam. Cēli motīvi līdz ar jābūtības variantiem nerod vietu Helvēcija uzskatos, tā turpinot Eiropas racionālisma tradīciju. Taču

Dekarts un Spinoza uzticas individuālam cilvēka prātam, bet Helvēcijs vairāk tic ekonomiskās un politiskās organizācijas saprātīgumam. Par ko domā rūpnieks, jaunu uzņēmumu dibinādams, ja ne par pašlabumu, bet šāda egoistiska interese vairo vispārēju labumu, un tā ir saprātīga. Neraugoties uz cilvēku dabisko vienlīdzību, Helvēcijs cilvēkus iedala divās daļās: *amour propre* (patmīļos) un izcilos cilvēkos, kuri spēj pacelties pāri patmīļībai. Pēdējie ir tie, kas spēj rūpēties par saprātīgu kopinteresi, šo egoistiska pašlabuma pretstatu. Tādējādi Helvēcijs visu koplabumu nesaista tikai ar apstākļu uzlabošanu, bet uzticas prātam, kas mīt tajās cilvēkbūtnēs, kuras pāri pašlabumam saredz vispārēju labumu un to vairo.

Helvēcija darbos pazīstamais ekonomikas *laissez faire*\* princips balstās uz uzticību cilvēka prātam. Egoisms ar brīvu interešu piepildīšanu nav ļaunums, ja to vada individuālais saprāts. Tas nosaka arī indivīda un sabiedrības interešu savienojamību: brīva sekošana individuālam prātam automātiski ved pie sabiedrības labuma un saskaņas ar kopmērķiem. Individuālais prāts pieļauj koplabuma vairošanu. Egoisms nav bīstams, ja to saista ar individuālu prāta spēju. Tas kalpo aktīvai, prāta kontrolei pakļautai darbībai, kura nodrošina koplabumu. Ar Helvēcija saprātīgo egoismu tiek rasts variants, kā saskaņot individuālu labumu ar koplabumu.

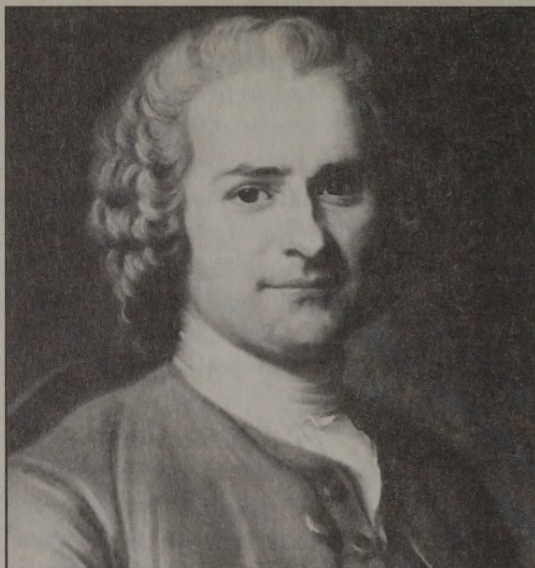
## ŽANS ŽAKS RUSO

(1712–1778)

Lielās franču revolūcijas ideologs, Ženēvas republikas pilsonis, franču enciklopēdistu kopas līdzdalībnieks, cilvēka tiesību idejas aizstāvis Žans Žaks Ruso savos traktātos domā par vienu no sarežģītākajiem morāles un politikas uzdevumiem, proti, kā savienot cilvēka brīvību ar sabiedrības (vispārējo) gribu.

Ruso kaislīgi aizstāv cilvēka dabiskās tiesības būt brīvam. Cilvēks dzimst brīvs, bet vienmēr ir važās. Cilvēki dzimst vienlīdzīgi, jo visiem vienlīdz piemīt prāts. Cilvēks ir radīts brīvībai un laimei, taču iegūst visnožēlojamāko stāvokli.

\* *Laissez faire* – burtiski: ļaujiet rīkoties. (Franču val.)



*Žans Žaks Ruso*

Ruso domā vēsturiski. Sākotnējā, dabiskā stāvoklī cilvēks ir pakļauts vēlmēm un jūtām. Divas jutekliskās tieksmes – pašsaglabāšanās un labklājība, no vienas puses, un nepatika pret nāvi un ciešanām, no otras puses, nosaka cilvēka izturēšanos un attiecības. Ja izdzīvošana netiek apdraudēta, cilvēks otram ļaunu nedarīs. Drīzāk otrādi – viņu kopā ar citiem saista dabiska līdzcietība, kas veicina dzīvības uzturēšanu. Pirmatnējā stāvoklī cilvēks nav ne ļauns, ne labs. Viņš ir dabisku jūtu vadīts, dabas būtne, kura vēsturiski attālinās no savas sākotnes.

Cēlonis meklējams prāta attīstībā. No cilvēka vajadzībām izaug kaislības, kuras virza prāta attīstību: ja cilvēkam nebūtu nekādu vēlmju, kāpēc lai viņš sāktu domāt? Ar prātu sākas dubultvadišana – ne tikai daba, bet arī cilvēks pats nosaka savu dzīvi. Dzīvnieks citu kārtību izvēlēties nevar, cilvēks var, jo viņa instinktus papildina brīva griba un prāts.

Taču prāts var kaitēt dabiskām jūtām, un Ruso satrauc vēsturiski ieilgušais kļūmīgais stāvoklis, kurā cilvēks nonāk atkarībā, pagrimumā, top par tīrānu pret sevi un pār dabu. Šajā dabiskā stāvokļa zaudējumā cilvēki gan noslēdz līgumu, kurā cenšas savu brīvību pasargāt, taču ar laiku, dabiskai nevienlīdzībai pieaugot, līgums tiek pārkāpts: cilvēks zaudē brīvību un pagrimst tikumiski.

Izeju Ruso redz trešajā attīstības pakāpē, ko raksturo atgriešanās pie dabas: taču ne sākotnējā barbarisma nozīmē, bet jaunā, ideālā attīstības pakāpē, kura balstīsies uz prātu un brīvību, uz jauna līguma nodrošinātām cilvēka tiesībām.

Brīvības vērtība Ruso ir augstāka par visu, un tās vārdā tiek izteikts aicinājums "atpakaļ pie dabas", t.i., ideālākas sabiedrības lozungs, ko, kā jau apgaisme pieklājas, uzticēts piepildīt cilvēkam pašam.

Cilvēki ir tādi, kādi viņi ir, bet citādi var būt lēmumi, un to maiņa ir svarīgākais cilvēka laimes nosacījums. Cilvēka daba ir nemainīgs lielums: saprāts sadzīvo ar patmīlību un citām jūtām. Saprātīgumā ir jāatrod nosacījumi, kas ļautu saglabāt brīvību arī civilizācijas apstākļos, t.i., rēķinoties ar koplabumu, ne tikai ar *amour propre*. Koplabuma un dabiska savtīguma sasaistei kalpo jauna sociāla līguma piedāvājums: tas aizstāvētu dabiskās tiesības.

Individuālās pilnveides idejai apgaisme tic mazāk nekā antiķās kultūras filosofi. Individuālā laime sasniedzama tikai kopā ar citiem, bet koplabums ir jēdziens, kurš sarežģī uzdevumu, kas jau šķita atrisināts, ja runa būtu par cilvēka laimi un individuālo labumu. Koplabumu atzīstot par cilvēka laimes saprātīgāko nosacījumu, izvirzās jautājums, kā ar to saskaņot individuālu brīvību.

Tikumiskais pagrimums Ruso traktātos nav skaidrots ar iedzintu grēku, bet ar nepilnīgu sociālu organizāciju, šo cilvēka paša roku darbu (gan ar piebildi "ļoti iespējams").

Cilvēks ir saprātīgs dzīvnieks, taču zināšanu vairošanās neizslēdz kļūdu pieaugumu; turklāt prāts ne visas spēj izskaust. Kļūdas nostiprinot, tās top par aizspriedumiem, un, tikai izgaismojot tās ar prāta palīdzību, var no tām mēģināt atbrīvoties. Ruso projekts ir viens no apgaismes daudzajiem nepilnību pārvarēšanas piedāvājumiem.

Ruso darbības programma paredz visa iepriekšveidotā un kļūdainā noārdošanu, atzīstot, ka "pašlaik tas ir labākais, ko var darīt" (119, 421). Jauna līguma izstrādei ir jābalstās uz indivīda brīvības un koplabuma saskaņošanu, kas nostiprināta likumā.

Filosofo bezaizspriedumainajai pieejai nav saprotams, kā "tautas var no viena saimnieka rokām otrās kā ganāmpulku nodot, nesaskaņojot to ne ar viņu interesēm, ne uzskatiem" (119, 422). Vispārējās un individuālās gribas saskaņotība ir svarīgākais taisnīguma princips.

Vispārējā griba ir izteikta valstī un likumdošanā. To, kādai ir jābūt saprātīgai valsts kārtībai, raksturo "Sabiedriskā liguma" fragments: ".. valdīšanas gudrība, likumu iedarbīgums, valdītāju neuzpērkamība, tautas uzticība, kārtu saskaņa un, galvenais, vispārēja tiekšanās uz koplabumu" (119, 427).

Vispārējs labums pārvēršas frāzē, tiklīdz tas neizpaužas kā labums ikvienam. Tāpat arī laime. Valsts nevar būt ne saprātīga, ne laimīga, ja cieš pilsoņi. Savukārt, ja katrs domā par savu labumu, "tēvijai laime tad nepastāv" (119, 430).

Ruso uzskata, ka laime nav iespējama, kamēr pastāv pretrunas starp cilvēku un pilsoni, starp vēlmēm, tieksmēm un pienākumu, starp dabu un sabiedriskiem veidojumiem. Pretrunas mazināsies tad, ja pavēles, likumi būs cilvēcīgi, taisnīgi un saprātīgi, t.i., tādi, kuros saskaņota vispārējā interese ar individuālo gribu.

Kad šādi saprātīgi likumi ir radīti, tad brīvība nozīmē pienākumu pret nevardarbīgu likumu, kuru katrs indivīds uzņemas brīvprātīgi pildīt. Tad likums nav ārējs, tas ietver brīvu saprātu, kas pieļauj un attaisno ierobežojumus kā pašierobežošanu. Likums ir brīvi pieņemts pašierobežojums. No dzīvas būtnei cilvēks pārtop brīvā saprātīgā radījumā, un sākotnējās neierobežotās tiesības tiek aizstātas ar saprātīgu, taisnīgu līgumu, kas cilvēku atbrīvo un nodrošina brīvību, attīstību.

Līdzīgi Hobsam, Ruso sāk ar dabisko stāvokli un noslēdz savu projektu ar valsti. Atšķirībā no Hobsa pirmatnējā stāvokli nevalda visu karš pret visiem. Daudzie pirmatnējā tikumīgā mežoņa apraksti kalpo par izdevīgu empīrisku pierādījumu sava laika sabiedrības pagrimumam, kā arī par apgaismes optimisma pamatojumu, ka vēsturiski ir iespējami sabiedrības uzlabojumi.

Ruso brīvība ir pakļaušanās vispārējai gribai. Cilvēks ir pakļauts sev, bet tikai kā sabiedrības daļa, kura brīvi pakļaujas vispārējai gribai. Nedrošā dabiskā brīvība tiek nomainīta ar drošāku pilsonisko.

Ruso neaicina atpakaļ barbarismā, kura raksturojumā ir daudz pretrunu, bet gan uz jaunu attīstības līmeni, kurā cilvēks, pakļaudamies visiem, pakļaujas tikai pats sev: "Tikai tad, kad pienākuma balss nomaina miesīgās tieksmes, bet tiesības – vēlmes, cilvēks, kurš līdz šim rēķinājās tikai pats ar sevi, ir spiests rīkoties saskaņā ar citiem principiem un saprātu, pirms sekot savām tieksmēm" (119, 164). Tā no dabiskās brīvības, kuru nosaka fiziskais spēks,

cilvēks iegūst pilsonisku brīvību, kura brīvprātīgi saskaņota ar vispārēju labumu.

Ruso uzskati būtiski iespaidojuši gan Eiropas liberālisma idejas, gan Imanuelu Kantu, gan Garlibu Merķeli, kad tas filosofiskā gadsimteņa beigās Eiropai attēlo kādu tautu (varbūt latviešus), kurai nav nekā kopīga ar cilvēcīgās brīvības taisnīgo stāvokli.

Ruso ir saprātīga koplabuma domātājs. Netikumi un ļaunprātības izplatās pašas par sevi, jo atsevišķiem cilvēkiem no tām ir savtīgs ieguvums, bet tas, kas ir derīgs visiem, grūtāk ieviešams, jo tam pretojas personisks labums. Ruso izvēlas pierādījumu, saskaņā ar kuru koplabums ir vislielākais izdevīgums. Šo domu tālāk attīstījis 19. gs. utilitāristi – Dž. Bentams, Dž. Stjuarts Mills, domājot par vislielāko laimi vislielākajam cilvēku skaitam.

Paliek jautājums par to, kā ieviešams koplabums. Vai tas nav tāpat kā ar mūžīgo mieru, kurš saskaņā ar Ruso nav iespējams, jo prasītu vardarbīgus līdzekļus (Ruso nepiekrīt abata Senpjēra mūžīgā miera idejai). Kā morālists Ruso mēģina apvienot individu un pilsoni, jo tikai pilsonība ļauj cilvēkam īstenot brīvības tiesības, kas vienotas ar morālu pienākumu, tādējādi īstenojot vispārējo gribu.

## IMANUELS KANTS

(1724–1804)

It kā vispārinot apgaismes intelektuālos meklējumus un ievadot 19.–20. gs. cilvēkizpratni, ētikas vēsturē kā tās neatņemama daļa pastāv Kēnigsbergas universitātes filosofijas profesora Imanela Kanta praktiskā prāta filosofija un tikumu metafizika.

Tirā prāta pētījumi, izrādās, nav pašmērķis. Pats būdams viens no virtuozākajiem cilvēces prātiem, Kants neatzīst prāta pašmērķību. Prātam ir vajadzīga virsuzraudzība, lai to rosinātu meklēt atbildes uz sarežģītiem cilvēka un domas vēstures jautājumiem. "Ko es varu zināt" un "Uz ko es varu cerēt?" ir nepieciešami noskaidrojami, lai atbildētu uz jautājumu, kas man ir darāms (praktiskā prāta kritika), un lai meklētu cilvēka būtību (kas ir cilvēks?).

Prāta pašmērķības neauglības atzinums iekļaujas apgaismes darbīgajā pārveidošanas noskaņā, pretsholastiski uzsverot tā nepieciešamu līdzdalību pilnveides darbībā, kad ir pārbaudītas tā iespējas.

Prāta spēks izpaužas gan pašizziņā, gan maksimālā to robežu iezīmēšanā, kas ar prāta līdzdalību aizsniedzamas pilnveides darbībā. Robežas ir plašas, cerīgas un drošas apgaismes apziņā. Pieti-cība un šaubas nav būtiskas Kanta laikmeta apziņas iezīmes. Uzti-cēšanās **prātam un pilnveides iespējām**, kas jāaplūko sakarībā ar tīrā un praktiskā prāta kopsaisti, nav neitrāla attiecībā pret dzīves un kultūras uzdevumiem. Līdzīgi Dekartam, Kants atvēl izzinātam prātam brīvību, lai uzticētu tam būtiskus cilvēka dzīves un vēstures mērķus. Filosofija nozīmē izkoptu domātprasmī, un domai ir jāveicina prasme pilnīgāk dzīvot. Cilvēka autonomija un morāla brīvība balsta prāta spēju racionālā izziņā un pamatojumā. Pirms uzticēt cilvēkam universālu kategorisko imperatīvu, ir jāpārbauda iespējas to pildīt, un Kanta filosofija uzlūkojama par prāta izturības pētījumu.

Kanta ētikas pētniecībā atzīmēta saikne ar Kristiāna Volfa (1679–1754) morāles filosofiju un tās pamatprincipu: dari to, kas padara tevi un visus tavus un līdzcilvēku apstākļus pilnīgākus. Volfs pilnības sasniegšanā paļaujas uz rīcību, kura saskaņota ar dabu. No saskaņas izriet laime, kas nav morālas rīcības mērķis, bet gan pavada ar dabu saskaņotu rīcību.

Taču Kanta uzskatos samanāma piētisma ietekme, tā piētisma, kura dēļ 1723. gadā Kristiānam Volfam nācās atstāt savu vietu Hallē, jo piētistus, kuru ietekme Halles universitātē bija pietiekami liela, neapmierināja Volfa dabas filosofija, kura tiem likās pārāk ierobežojoša attiecībā pret brīvu gribu un izvēli. Kanta uzskatos piētisma askētiskā stingrība un tikumības vērtība vienota ar morāles beznosacījuma principu: tu vari, jo tev ir jādara. Piētisms, kas valdījis arī Kanta vecāku ģimenē, liek tikumīgu uzvedību atzīt par nozīmīgāku nekā teoloģisku ortodoksiju un baznīcas ceremoniju apmeklēšanu. Bībeles studijas, pašpilnveide, kas izpaužas labos darbos, Kanta uzskatos atzīta par svarīgāku nekā ticības ārējs apliecinājums.

Būtu nepiedodami vienkāršoti, ja Kanta ētiku atstātu tikai divu iepriekšminēto uzskatu iespaidā. Patstāvīgas morālfilosofijas meklējumos Kants kritiski izvērtējis gan Deivida Hjūma (1711–1776), gan Šāftsberija un Hačesona, gan Ruso un daudzu citu domātāju uzskatus.

Kanta ētika balstās uz praktiskā prāta autonomiju. Brīvība ir morāles svarīgākais nosacījums. Brīvība, kuras pieļāvumu nodrošina prāts, nevis laimes sajūta vai jutekliski pamatota bauda. Kanta



*Imanuels Kants*

kategoriskais imperatīvs – universāls morāles princips – ir rakstīts ✧  
brīvai un autonomai būtnei: "Rīkojies tā, lai tavas gribas maksima  
būtu reizē arī vispārējs likumdevējs princips." Pavēle adresēta brīvai,  
racionālai būtnei, kura spēj pārvarēt dabas tieksmju un apstākļu  
gravitāciju un patstāvīgi motivēt savu rīcību bez autoritātēm un  
citu rakstītām normām.

Kaut gan Kanta ētika ir autonoma prāta ētika, tomēr tajā pie-  
tiekami skaidri iezīmējas gan cilvēka sarežģītība, gan prāta grū-  
tības, ar ko nākas rēķināties kategoriskā imperatīva ētikai. Cilvēks  
ir vienlaikus pakļauts diviem cēlonības veidiem – stingrai nosa-  
cītībai un brīvai cēlonībai. Viņa rīcība ir pakļauta stingrai cēlo-  
nībai: cilvēks ir dabas daļa, un viņu vada dabas likumsakarības,  
kuras pēta dabaszinātnes un to loģika. Kopš dabaszinātniskā  
uzskatu perioda Kanta uzskatos saglabājas uzticība pietiekamā  
pamata likumam, saskaņā ar kuru, ja ir A, tad nepieciešami ir  
jāseko B.

Taču pastāv vēl arī otra cēlonība, kas ir raksturīga cilvēka  
rīcībai, – *Kausalität durch Freiheit* (brīvības cēlonība) – spontāna  
spēja sākt jaunu notikumu rindu, pēkšņs pavērsiens un lūzums,  
jaunrade, neparedzamība. Cilvēks ir ne vien pakļauts dabas  
likumiem, bet pats spēj radīt sev likumus un pakļauties tiem. Tiek  
pieļauts nepieciešamās cēloņseku ķēdes spontāns un radošs

pārrāvums. Heteronomiju papildina autonomija. Brīvā cēlonība izriet no cilvēka prāta pārbauditām iespējām. Apriori postulētā brīvā cēlonība kalpo par morāles autonomijas pamatojumu.

Autonomija pilnīgāk atklājas motīvos, nevis rezultātā un sekās, par kurām cilvēks, šī cēloņseku ķēdē iesaistītā būtne, ne vienmēr spēj atbildēt. Motīvu sfērā cilvēks ir brīvs. Uz motīvu brīvību balstīta morāle nav pakļauta nosacījumiem. Kants attīra ētiku no dabiskā cilvēka izjūtām un atstāj viņu vienatnē ar tīro prātu, kura imanentais raksturs neatzīst obligātu saikni ar lietu par sevi.

Kaut gan Kanta cilvēks vienlaikus ir prāta un jutekliska būtne, kaut gan gribu ietekmē arī jutekliskas tieksmes, kas tiecas viņu pakļaut, Kants neuzskata par pieļaujamu skaidrot morāli ar cilvēka juteklisko dabu, kā tas pieņemts, piemēram, saprātīgā egoisma teorijās 18. gs. Francijā. Kanta ētika pamatota subjekta transcendentālā apersepcijā – pārsituatīvā apersepcijā. Līdzīgi tam, kā subjekts sakārto sajūtas ar apriorām prāta formām, arī praktiskais prāts sakārto dabas dziņas, pakļaujot tās prātam, kura izpausme ir kategoriskais imperatīvs, turklāt pakļauj tās šai formulai bez jebkādiem savtīgiem nosacījumiem.

✕ Tiek pieļauti divu veidu imperatīvi – hipotētiskais un kategoriskais. Hipotētiskais atzīst kādu labumu vai izdevīgumu – svētlaimi, pašlabumu, kategoriskais paļaujas tikai uz godīgu autonomu prātu, kas liek rēķināties ar vispārēju kopsakaru un saprātu. Tiek šķirta morāle un legāla rīcība. Legālas rīcības motīvi nav brīvi: cilvēks no alkohola atsakās veselības dēļ, no nodevības – aiz bailēm, ka kāds nodevību atklās un sekos atriebība. Rezultātam ir tiesisks raksturs, taču motīvu izvēle nav brīva, jo lietu pamatā ir nepieciešamība.

Kanta morāle balstās uz pienākumu. Morālu prasību stingrība (rigorisms) par **tikumisku** (nevis legālu) atzīst rīcību, kuru vada pienākuma apziņa. Legālais balstās uz tieksmēm, morālais – uz gribu un prātu, kas virza uz pienākumu. Morāli nedrīkst jaukt ne ar disciplīnu, ne kādu citu ārēji uzspiestu motīvu izraisītu rīcību. Tai nevar būt nekā kopīga ar savtīgu aprēķinu vai nejaušību. Kants uzticas cilvēka prāta izvēlētam pienākumam pat tad, ja neviens cits rīcībai neseko un to nevada. Cilvēks ir saprātīga un autonoma būtne, kura spēj to, ko neviens cits nespēj – proti, sekot paša noteiktam universālam likumam, formulai, kuru pildīt virza tikai un vienīgi labā griba. Kants ir kategorisks tīras morāles atsegumā, nošķirot

morāli no visa, kas nav saistīts ar brīvprātīgu gribas piepūli saskaņā ar vispārību un prātu.

Kategoriskajam imperatīvam ir universāls raksturs. Ja likums nav vispārīgs, ja tajā nav universālu iezīmju, tas nevar autoritatīvi vadīt cilvēka rīcību, bet Kanta morālei nav citas autoritātes kā vien pats cilvēks un viņa spēja pildīt pienākumu. Kategoriskā imperatīva universālais raksturs nepieļauj subjektīvu nejaušību un relativismu: tikai tad, ja tas, ko es gribu darīt, var tikt pieļauts par jebkuras rīcības motīvu, tikai tad rīcība ir morāla, kā tas ir piemērā ar meliem. Meli var būt izdevīgi, un varbūt neatradīsies cilvēks, kurš savā mūžā nebūtu melojis, taču esošas pieredzes fakti nepieļauj melu atzišanu par vispārēju principu. Tie kalpo par individuālu situatīvu rīcības motīvu, taču tiem nepiemīt saprātīgs vispārīgums. Melis negrib, lai citi rīkotos tāpat, jo tad zūd solījumu, vārda turēšanas, noteiktības, pašāvēības un drošības jēga vispār. Kategoriskā likuma universālisms nav izsecināts no dažādas individuālas pieredzes, no faktiskas rīcības, ko Kants atzīst par patoloģiju. Tam ir apriors ārpuspieredzes raksturs.

Tā kā kategoriskais imperatīvs atbilst apriorai vērtību sfērai, kam vēlāk, 19. gs. otrajā pusē, īpašu vērtību veltīs jaunkantisms un arī 20. gs. analītiskā ētika, nošķirot faktu un vērtību spriedumus, tad Kanta ētikai nav vajadzīgs cilvēka dabas jēdziens, kas tik raksturīgs apgaismes filosofijai. Dominē tīrais prāts, kuram nav iespējams rast kopsakarību ar naturālistisku antropoloģiju. Kants attīra ētiku no cilvēka dabiskām dziņām un interesēm, tā atvieglot kategoriskā apriorā likuma pierādījumu un nodrošinot tam ceļu, ar cilvēka reālām iespējām mazsaistītu stāvokli, lai vairotu morālā likuma apbrīnu. Cilvēka īstenība pārvērsta lietā par sevi, un noteicējs ir tīrā prāta sfērai piederošais subjekts. *Mundus sensibilis* un *mundus intelligibilis* – jutekliskais un prāta novads nošķirti par labu intelektuālajai – prāta sfērai, kas atbilst apgaismes tradīcijai.

Kanta postulētais tīrais prāts un cilvēka brīvība attiecībā pret pienākumu nosaka cilvēka vērtību un pamato humānismu. Cilvēks cilvēkam ir mērķis, nevis līdzeklis, un viņš pats nedrīkst pieļaut, ka kāds viņa vērtību aizskar un padara viņu par līdzekli. Cilvēks ir cieņas vērts morāles likuma brīvās pildītspējas dēļ. Cilvēkam ir rūpuļa daba, ja viņš par patīkamu atzīst otra zemošanos. Cieņas un pašvērtības apziņa nepieļauj ne zemošanos, ne pazemošanu. Pienākums kā brīvi izvēlēta pašierobežošana

vienlaikus ir autonomijas apliecinājums un pašradišana, kas arī ir galvenais cilvēka aprīnas pamatojums.

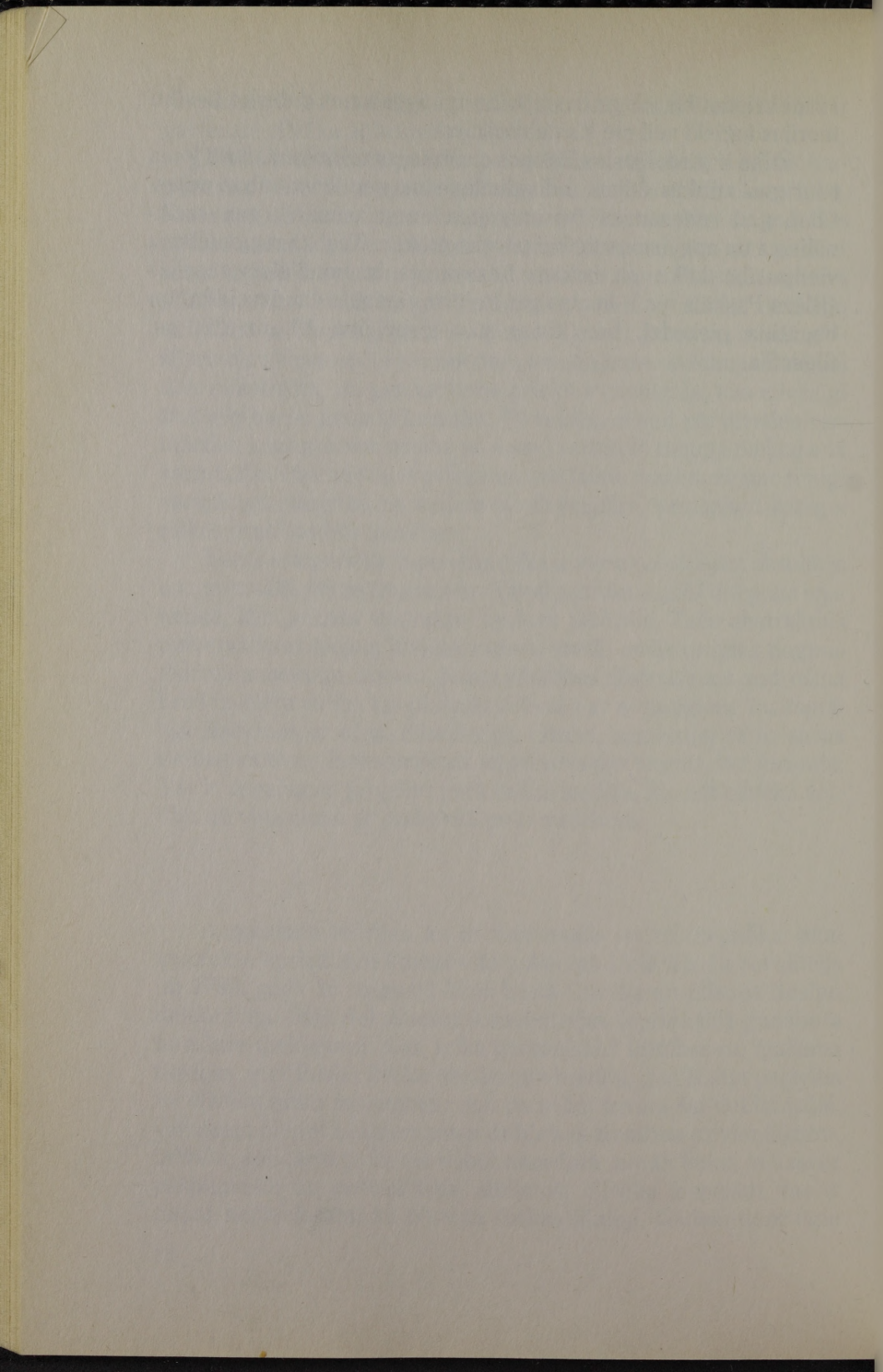
✱ Tā kā pienākums nozīmē pašradišanu, tas mazina ētikas bargumu un vēso distancētību no visa, kas saistīts ar cilvēka prieku. Katrs radošs darbs ir gandarījuma un prieka pavadīts. Arī morālās pašradišanas alga ir priecīgs gandarījums par spēju tikt galā ar savu laiskumu, vājumu, ļaunumu un nesaprātību. Pienākuma brīvā pildīšana un svētlaimīgs gandarījums par to aizstāj kristīgo mīlestību un tās atalgojuma solījumu. "Tu vari, jo tev tas ir jādara" – šī principa beznosacījuma raksturs un stingrais askētisms tādējādi tiek mikstināts, un gandarījuma prieks ir vienīgais, kas cilvēcīgi atvieglo bargo nepielūdzamību. Tā reizēm draud pārvērsties varmācībā, kaut gan varmācība pret sevi varbūt ir vienīgā pieļaujamā varmācība. Pašradišanas prieks un svētlaipe mazina viennozīmīgi varmācīgo stingrību un padara to cilvēcīgāku, nemazinot kategoriskās prasības būt morālam.

Kanta kategoriskā imperatīva ētika ir viena no pēdējām absolūtās un universālās ētikas izpausmēm. Tās absolūtismu glābj tirā prāta imance, kas pamato abstraktu, aprioru jebūtību. Taču abstraktais universālisms pieļauj ikviena radošu izvēli, nevis uzspiež dogmatiski viennozīmīgu normu. Kanta jebūtības abstraktums nodrošina brīvi izvēlētu rīcību tās plašajās robežās ar nosacījumu, ka saprātīgi jārēķinās ar otru, līdzcilvēku, cilvēci, samērojot ar to savas rīcības motīvus. Kategoriskais imperatīvs nav dogma, bet formula. Tas ir apgaismes projektu garā radīta iespēja, kā celt cilvēka vērtību un viņa cieņu ar praktiskā prāta vadīšanu.

Apgaismes teorijas ar to universālo ievirzi nepalika tikai abstraktu spriedumu līmenī – to apliecina Lielā franču revolūcija un 1789. gada 26. augustā klajā laistā Cilvēka un pilsoņa tiesību deklarācija. Šajā dokumentā koncentrējas iepriekšējā gadsimta humānie meklējumi. Gan Loka personiskās brīvības un īpašuma tiesības, gan Ruso cilvēka tiesības uz brīvību, gan Kanta paļāvība uz cilvēka prāta autonomiju soli pa solim tuvina šai deklarācijai. Cilvēkam piemīt neatņemamas **dabiskas tiesības** uz vienlīdzību, brīvību, solidaritāti, un tās nebūt nepadara morāli lieku, jo uzsver pašpildnveidi un pašvadišanu atbilstoši cilvēka iespējām, tas ir tikpat nepieciešami kā Ņūtona fizikas likumi. Gadsimtiem ilgie

strīdi kristietībā par gribas brīvību un apgaismes dabisko tiesību teorijas loģiski ved pie šīs deklarācijas.

Ētika ir piedalījusies Eiropas civilizācijas veidošanā. Sava loma te ir gan antikās ētikas individuālismam, gan kristietības mīlestībai, gan renesanses "varonīgajam entuziasmam", gan racionālisma un apgaismes ticībai cilvēka prātam. Tas, ka racionālisma vienpusība laiku pa laikam līdzsvarota iracionālākās teorijās (Blēzs Paskāls u.c.), liecina par kultūras iespēju daudzveidību un bagātina pieredzi, bez kuras nav iespējama 19. un 20. gs. filosofija.



# IV

---

## ROMANTISMS

un

## 19. gs. ĒTIKA

---

*Ak, cik daudz ir dižu domu, kas neizdara vairāk  
par plēšām: viņas uzpūšas un paliek tukšas.*

---

Fridrihs Niče. "Tā runāja Zaratustra"  
(R., 1939, 73. lpp.)

## ROMANTISMA ĒTIKA

Cilvēka pilnveides ideja augstāko pakāpi sasniedz 18. un 19. gs. mijā, kad no apgaismes to savā domāšanā pārņem romantisms, sakāpinot līdz galējībai tā, ka nu jau divas simtgades Eiropas filozofija vairās no iespējas atgriezties pie skaistās dvēseles (*schöne Seele*) ilgām. Parasti romantismu uzskata par apgaismes pretstatu, taču ētikā atklājas daudzas ar tā racionālismu tieši un netieši saistītas līnijas, kas vairāk vedina domāt par romantismu kā apgaismes "gulbja dziesmu", nevis pretstatu.

No grāmatas uz grāmatu (un to nav tik maz) pārceļo fakti par romantisma vēsturi:

1) 1796. un 1799. gads, kad iznāk divi N. H. Vakenrodera (kopā ar L. Tiku) eseju krājumi: "Mūka – mākslu mīļotāja sirds atklāšanās" un "Fantāzijas par mākslu", ar kurām tiek aizsākts romantisma laikmets;

2) brāļu Šlēgeļu (Augusts Vilhelms un Frīdrihs) izdots žurnāls "Athenäum" (1798–1800);

3) Jozefa fon Eihendorfa romāns "Priekšnojautas un īstenība" (1815), ar kuru aizsākas romantisma noriets Vācijā, kas gan ilgst vismaz pāris gadu desmitus.

Vēl romantisma laikmetu parasti saista ar Lielo franču revolūciju, kuras ideju pacēluma un nežēlīgās noslēguma īstenības pārdzīvojuma kontekstā mēdz skaidrot romantisko aizmiršanos, kā arī min romantisma ievērojamākos izteicējus (pārsvarā mākslā) – Novālisu, Tiku, Helderlīnu, brāļus Šlēgeļus, Šellingu, Fihti u.c. no Vācijas, Viktoru Igo, de Stālu u.c. no Francijas, Baironu, Kolridžu, Kītsu u.c. no Anglijas utt.

Tālāk varētu sekot tradicionālais romantisma estētikas apraksts, sākot ar ideāla un sapņa pārākumu pār īstenību, ar pēdējās noliegumu, ar romantiskā subjekta centrējumu, fantāzijas lomas izcēlumu, jūsmu par dabu, entuziasmu utt. Tas viss attiektos uz romantismu kā mākslas virzienu, kā garīgu kustību, apziņas stilu ar samērā viegli samanāmu sākumu un beigām 18. un 19. gs. mijā.

Taču, kā uzsvēris F. Bārda, romantisms nav tikai mākslas virziens, bet pasaules uzskats, kas laiku pa laikam atkārtojas Eiropas racionālajā (pārsvārā) domāšanas stilā.

Ja romantisma jēdzienā ietver sakāpinātu idejas (jābūtības) orientāciju, kas ir fantāzijas radīta, tad patiešām kopš Platona ideālisma Eiropas kultūrā laiku pa laikam sevi piesaka aizsaproņošanās – Plotīna filosofijā, Kristus mācībā, Dž. Bruno varonīgajā izziņas entuziasmā; pat Spinozas visnotaļ racionālā sistēma pieļauj romantisku intelektuālu mīlestību uz Dievu, nemaz nerunājot par 18. gs. angļu sentimentālisma panteistisko pasaules izjūtu.

Romantismu pārsvārā pēta mākslas un estētikas vēsturē. Daudz mazāk uzmanības pievērš romantisma ētikai vai, precīzāk, romantisma attieksmei pret ētiku, kuras sekas, iespējams, atspoguļojas 19. gs. immorālismā.

Romantisma ētika balstās uz kontrastu starp tikuma īstenību un jābūtību. Jozefs Gerress (1776–1848) 1799. gadā raksta par savu vilšanos cilvēku tikumos. Egoisms, intrigas, baudas, kas pastāv īstenībā, neatbilst romantiskā skaistuma un noslēpumainības kانونiem, un pilnības meklējumi mākslā ļauj novērsties no īstenības ar nolūku radīt jaunu iespēju ideālu, kuram jāpārtop par skaistas dvēseles veidotāju.

Kontrasta princips izceļ jābūtības tālumu no esošā, kurā skaistu ideālu kalngalus neaizsniedz ne riebīgas kaislības, ne prakticismis; tālums izslēdz saskarsmi.

Romantisms ir savdabīga transcendences forma, kurā ikdienas tālums un sniegšanās tai pāri pieļauj sapņojumu par skaistumu, cēlumu, noslēpumainību. Pat tad, ja šis fantāziju pilis izrādīsies par mirāžu, tomēr nedrīkst novērsties no ideāla, kas kalpo par savdabīgu ticības objektu.

Apgaismes ticība attīstībai ved prakticismā, ar revolūciju palīdzību cerot sasniegt uzlabotu, ideālam atbilstošu īstenību, turpretī romantisms vērs uz uzmanību uz skaistuma spēku pašu par sevi. Māksla tiek atzīta par augstāko vērtību tāpēc, ka tās iztēle un jaunrade daudz brīvāk valda pār dabu un pasauli nekā zinātnes un filosofijas saistības ar īstenību. Idejas, skaistas jūtas un noslēpumainības un skaistuma plīvura pārklātā pasaule ir romantisma stihijas telpa, kurā cilvēks un pasaule tiek pārveidoti fantāzijā, nepieskaroties zemei vai pieskaroties tikai tādēļ, lai, no tās atsperoties, iegūtu lielāka un augstāka lidojuma iespēju. Jūsmas uzturēts, romantiskais lidojums jābūtībā ir krāšņs un pievilcīgs, kaut arī ne pārāk ilgs.

"Pastāv tādas garīgas virsotnes," raksta F. Niče, "kuras uzlūkojot pat traģēdija pārstāj būt traģiska" (116, 265). Šie vārdi attiecināmi uz romantiķu ideju augstumiem. Kā atraisīties no klints, pie kuras cilvēka garu piekaļ ikdienas prakticism? To spēj romantiskā gara aktivitāte, tiecoties pēc bezgalīgā. Bezgalīgais un mūžīgais ir tie augstumi, kuros mājot, izzūd viss parastais, viss zemes smagums.

No esamības saitēm atbrīvo arī jūsma (Žermēna de Stāla, 1766–1817), glābjot dvēseli no nespēka un vītuma un ļaujot iziet viņpus pieredzes, – romantisms spēj elpot un dzīvot savā bezgalīgo plašumu pielūgsmē.

Romantismā viss virzīts uz dzīves poēzijas paplašinājumu, arī augstākajās baudās, ko sniedz mīlestība, draudzība, dabas skaistums, poēzijas pārdzīvojums (Šellijs). Viss virzīts uz to, lai pamodinātu prātu no parastu priekšstatu letargijas (Kolridžs), atklājot poēzijā pasaules noslēpumainību un brīnumainību.

Poētizācijai kalpo pastāvīga nerealizējamības izjūta – tieksme pēc pāriekdienišķā, kurš nepārtaps par ikdienu. Poētiskums, kas dzīvo mākslā, nespēj pildīt instrumentālas teorijas vai metodes uzdevumu. Romantisms dzīvo līdz idejas piepildījuma sliekšnim, un, tiklīdz nāktos to pārkāpt, tas sevi iznīcinātu un pārvērstos absurda, nožēlojamā frāžu virknējumā, pretrunās un bezspēcībā.

Sapņus un bezgalības apjausmu piepildīt nav iespējams, un tieši piepildījuma neiespējamībā slēpjas romantisma spēks. Jo mazāk pretenziju uz īstenojumu, jo pilnīgāka ir romantisma māksla. Piepildīt romantisma ilgas nozīmē iznīcināt pašu romantismu. Ar to romantisms atšķiras no apgaismes nākotnes plāniem, kuriem ir pārsvarā īstenu projektu, nevis poētisku sapņojumu raksturs. Apgaismes racionālo ideju lietišķums tiek atcelts, un ideja no projekta pārvēršas dievišķotā poētiskās reliģiozitātes pielūgsmes objektā – neīstenotā un principiāli neīstenojamā.

Neīstenojamību izsaka bieži lietotais zvaigznes tēls. Zemes dzīves naktij tiek pretstatīta idejas zvaigzne, kas no saviem tālumiem maz var apgaismot zemes dzīvi, bet tās dievišķais mirdzums ir nepieciešams, lai cilvēka dvēsele būtu skaista un bagāta. Idejas mājoklis ir cilvēka dvēsele. Poētiskā fantāzijā radītās zvaigznes tālums kalpo par dvēseles papildinājuma veidu. Zvaigzne nav jātuvina; tieši otrādi – tās tāluma pārdzīvojums ir dvēselei nepieciešams kā reliģiskā transcendence, kuras zudumu, iespējams, tiecas aizstāt romantisms: apgaismes kritika sašaurina reliģijas ietekmes

sfēru, bet zinātnes un prāta lomas racionāls pierādījums nespēj aizstāt reliģiozā pārdzīvojuma nepieciešamību. Racionālisma skaidrību, lietišķumu, praktisko orientāciju kompensē romantiskais tālums, kas pretendē uz gara dzīves paplašinājumu.

Romantisma pasauli var radīt ar iztēles dievišķajām spējām apveltītais romantiskais ģēnijs spontānā iedvesmā. Subjekts ir pasaules sākums un centrējums. Romantiskais visums ir tikai poēma, dievišķas iztēles radīta, un tās autors ir romantiskais ģēnijs – pasaules radītājs.

Jaunais priekšstats par pasaules radīšanu īpatnēji izpaužas panteisma pārveidē par panenteismu, ko veic K. K. F. Krauze (1781–1832). Spinozas *causa sui* pašattīstības pasaule pārvērsta par dievišķā subjekta radītu, attīstībai atvērtu un attīstībā esošu veselumu, Dieva iztēles meistardarbu, kura radīšana turpinās. Līdzīgi māksliniekam, Dievs ir pasaules radošais centrs, caur kuru notiek pasaules radīšana.

Romantiskā subjekta iztēli papildina aktivitāte, kas uzsvērtā Fihtes jēdzienā "Tathandlung" – darbu darbība. Fihte to atzīst par cilvēka sūtību. Viss, kas pastāv, arī nācija, ir cilvēka darbības radīts un uzturēts. Cilvēka dvēsele ir romantiskās aktivitātes veidojums. *Schöne Seele* ir bagāta, bezgalīga savā augstāko jūtu izpausmē. Tā piedod, bet nabagai dvēselei pašai ir nepieciešama piedošana. Gara darbīgumā iegūta jauna vienotība, kas, pēc Franca Bādera, ir augstāka par dabas vienoto veselumu. Zaudēto paradīzi – nepretrunīgu un harmonisku – cilvēks var iegūt no jauna savā dvēselē, ļaujoties romantisma transcendencei, kas padara cēlu un skaistu garu. Gars dzīvo tapšanā, līdzīgi K. K.F. Krauzes panteisma Dievam – pasaules dvēselei.

Romantismā gara pilnveidei nav robežu. Cēla, skaista dvēsele ir mērķis, kura sasniegšanai veltītas romantiskās iztēles radošās mokas. Iekšējais miers ir gara nemierā. Morāles normām šajā pilnveidē, protams, nav vietas – tās aiznes iztēles straume. Cilvēks ir romantiskās trīsvienības Dievs – daba – cilvēks daļa. Dievs iemiesojas dabā un cilvēkā un izpaužas pēdējā kā *Schöne Seele*.

Cilvēka gara cildinājums ir vienīgais uz zemi pavērtais skaistiens, ko atļaujas romantisms. Tā ir viena no skaidrākajām un noteiktākajām atziņām. Pretēji zinātnei un racionālismam, kur uzsvērtā noslēpuma atklāšana (Dekarta noteiktība un skaidrība), romantisms tiecas pēc visa pārvēršanas poētiskā burvībā, visam pārklājot pārikdienišķu gara plīvuru, lai cilvēka dvēselei izdotos

saglabāt debešķīgo pilnību – cēlu skaistumu, kas rodas no ilgām pēc Nebijušā (Poruks). Atmodinot cilvēka tieksmi pēc brīnuma, pēc bezgalīgā un mūžīgā, var sasniegt paradīzi – labā, skaistā, patīkamā vienību. Šādai dvēselei var uzticēties un ļaut tai jūtu brīvību līdzīgi tam, kā apgaisme uzticas saprātīgai būtnei, kuras prāts ir izkopts ar dekartiskās metodes palīdzību. Romantisma ētikai nav pieņemams Kanta rigorozais pienākuma askētisms, ko F. Bādērs atzīst par nesaprotamu un garlaicīgu. Viss ir atkarīgs no jūtu pilnības.

Nevis ētika, bet māksla var izkopt šo jūtu skaistumu. Nevis morālistu ierobežojumi, bet mākslas iztēles brīvība ir romantiķu ētikas mērķis. Mākslai ir jākalpo augstākai – cilvēka dvēseles bagātināšanas idejai. Tai atļauts šī uzdevuma vārdā atraisīties no zemes pišļiem, lai iztēlē radītu skaistai dvēselei piemērotu, paradīzei līdzīgu pasauli. To, kas notiks ar šo dvēseli, kad tā atgriezīsies uz zemes, romantiķi izvairās skatīt. To atļausies apzināties Bodlērs "Ļaunuma puķēs", un šī atgriešanās būs tik smaga, ka nāksies meklēt "mākslīgās paradīzes". Zemes dzīvei neradinātai dvēselei saskare ar īstenību top par traģisku notikumu, savukārt atkāpšanos nepieļauj 19. gs. vidus orientācija uz faktu, reālo situāciju, cēlonību. Romantiskā transcendence spiesta dot vietu Šopenhauera drūmajai gribai, Ničes immorālismam, tomēr saglabājot sev tiesības ar laiku atgriezties kultūrā.

## ARTURS ŠOPENHAUERS

(1788–1860)

Smagnējs, drūms un īstenībai pievērsts pēc skurbajām romantisma dzirēm nāk pēcromantiskais reālisms, kura izpausme ir pozitīvisms un scientisms, – Šopenhauers iederas šajā skarbahajā pārejas situācijā.

Pretēji apgaismes un romantisma cerībām uz sabiedrības un cilvēka pārveidi Šopenhauers radina uztvert pasauli un cilvēku tādus, kādi tie, viņaprāt, ir, un māca dzīvot šajā dramatiskajā īstenībā.

"Liktenis ir cietsirdīgs, un cilvēki ir nožēlojami" (123, 277) – šie Šopenhauera vārdi var noderēt par fonu, uz kura norit pārdomas par to, kā dzīvot. Pamatdarbā "Pasaule kā griba un

priekšstats" (1818), kurā viss pakļauts pietiekamā pamata likumam un cēlonībai, atklājas tas, kas pakļauts gribai – absolūtai, spontānai, bezmērķīgai, kura valda pār pasauli. Uzsvērts liktenis, kuram šajā pasaulē pieder daudz lielāka daļa nekā cilvēkam un viņa brīvībai.

Pasaule pārvērsta par vietu, no kuras savus elles priekšstatus ir aizguvis Dante.

Atsaucoties uz Vēdām un atbildot uz jautājumu, ko var pateikt par pasauli, Šopenhauers atzīst, ka pateikt var nevis to, kāda tā ir, bet to, kā mēs to priekšstatām. Īstenībā tā paliek Kanta "lieta par sevi", priekšstatā par kuru atklājas tās pamatiezīme – griba. Pasaule atklājas kā vienotas dzīvotgribas objektivācija. Atšķirībā no Kanta Šopenhauers apgalvo, ka lietu sevi var iepazīt ikviena iekšējā pieredzē, kur tā atklāj savu būtību kā gribu.

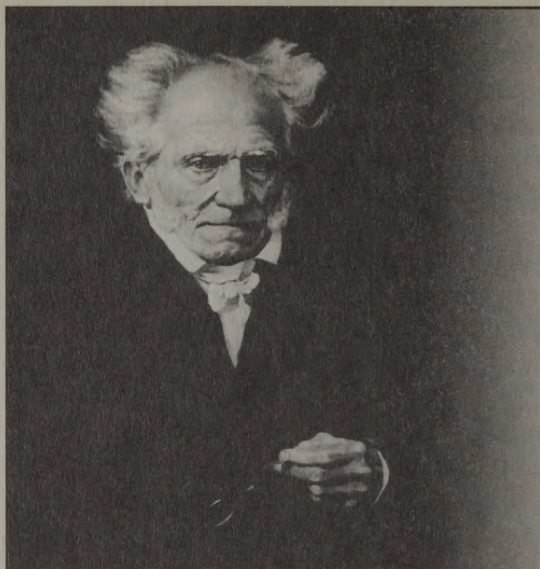
Individuālo priekšstatu dažādība ved relativismā. To apzīnoties, Šopenhauers kā kompensāciju meklē stabilo un paliekošo, ko ietver gribas jēdzienā.

Griba ir priekšstatījuma rezultāts, tas, kas rodas priekšstatījumā un aiz priekšstata, bet kas ir vairāk nekā priekšstats. Priekšstata monisms grūti savienojams ar šo "vairāk". Griba ir tas, kas vēsti par sevi tieši, tā ir pasaules būtība un ideja.

Šopenhauera priekšstatā dominē cēlonība, šī pozitīvisma domāšanas pamatiezīme, kurai nepieciešami viss pakļauts. No šejienes izriet liktenis, ko nevar apriori, bet tikai aposteriori izzināt, t.i., tikai pieredzēt, jo liktenis ir bezgalīgs cēloņu virknējums, ko iepriekš (apriori) nezinām. Mēs to izzinām tikai aposteriorā cēloņu secībā, kurā atskāršam savu gribu.

Cilvēkā liktenīgo nepieciešamību izsaka raksturs, no kura kā no gribas izriet rīcība. Raksturs ir nemainīgs, vienots, tas ir pasaules gribas izpausme, kura arī nemainās, kuru nevar pārvarēt, no kuras nevar atteikties, tikai iepazīt to pieredzē, rakstura noteikto dzīves norišu apzināšanā.

Atšķirībā no I. Kanta Šopenhauers nepaļaujas uz morāles principiem, kurus atzīst par fiktīvu uzskaitījumu, kas it kā apliecina labo. Par labu darbu avotu Šopenhauers atzīst labo gribu, nevis priekšstatus un normas: principi, imperatīvi, tāpat kā paraugs, var padarīt rīcību daudzveidīgāku, taču būtība paliek: viena un tā pati ļaunuma pakāpe var vienā tautā izpausties slepkavībās un kani-bālismā, citā – daudz smalkāk un apslēptāk – galma intrigās, viltū, ierobežojumos, taču ļaunuma būtība no tā nemainās.



Arturs Šopenhauers

Pamatojot morāli gribā, Šopenhauers labo atzīst par vienkāršu cita gribas respektēšanu, jo visiem vienlīdz piemīt griba dzīvot. Morāle saistīta ar Eiropas racionālismam raksturīgo izziņu, kurā cita griba tiek iepazīta un ievērota. Citā ikviens pazīst sevi – tas atklājas priekšstatā, vismaz līdz zināmai pakāpei, – tādai, kura nepieļauj svešu tiesību netaisnu pārkāpšanu. Ar intelektu var zināmā mērā ierobežot aklo gribas dziņu un ievērot taisnīgumu. Netaisnais atrodas *principiēti individuātionis* varā, egoisma pārsvarā, bet izzinātais to apvalda, sevi ierobežojot.

Šopenhauera ētikai ir askētiska ievirze, kurā ir jūtama Austrumu filosofijas ietekme, ieskaitot galēju gribas izpaušmi – gribas uz dzīvi noliegumu.

Askētismu apliecina Šopenhauera intelektuālā ievirze, kas, līdzīgi kā tas ir Spinozam, kalpo par transcendenci attiecībā uz ikdienišķo eksistenci. Intelektuālisms ļauj pārvarēt skatījumu, kas iestrēdzis *principiēti individuātionis*, kurš raksturīgs ikdienišķam indivīdam.

Cilvēka gribu skar fatāla ievirze, un cilvēka brīvība ir uzlūkojama par ilūziju. "Es varu to gribēt," ir hipotētisks spriedums, kas ir saistīts ar nosacījumu "tad, ja es negribēšu ko citu" (123, 76). Pēdējais nosacījums pārvelk svītru pirmajam. Vienmēr pastāv motīvu cīņa, un cilvēks nav nekas cits kā motīvu karalauks, vieta,

kur notiek motīvu sadursmes neatkarīgi no gribas, un stiprākais motīvs tajās parasti uzvar vājāko. Motīvi ir rakstura izpausmes, un skaidrs, ka svētā raksturs piemīt tikai retajam.

Kā jau teikts, Šopenhauers atsakās no universāliem morāles principiem, no jābūtības vispār, atzīstot to par tik bērnišķīgu un arhaisku, ka par to var runāt vienīgi ar bērniem un primitīvām tautām. Kāda ir griba, tāda ir darbība. Griba ir autonoma tādējādi, ka nosaka pati sevi, rīcību, pasauli, tā nepazīst sevi, tā ir neaptu-rama: ja ir griba dzīvot, būs dzīvība, ja ir griba, būs pasaule.

Atsevišķs indivīds ir tikai gribas atsevišķa izpausme, kas nespēj pretoties dzīvotgribai. Griba nemainās – līdzīgi akmeņi iekaltai frāzei atkārtojas šis Šopenhauera motīvs. Griba ir ārpus laika un telpas, un kā tāda tā līdzinās Platona idejai. No gribas neizriet priekšstati, jo griba ir dabisks pirmspēks, stihija un tā ir vienīgi izziņai pakļaujama, pārvēršot pasauli par priekšstatu.

Ja rīcība mainās, tad tas ir izziņas nopelns. Šopenhauers savā pamatdarbā vairākkārt atkārtoto Senekas vārdus "*velle non discitur*" (vēlmes nevar iemācīt) – tās var saprast, apzināties, atrast citus vēlmju aspektus. Tās bieži līdzinās Freida zemapziņas dziņām, kuras ir apzināmas, sublimējamas, bet nav novēršamas.

Taču, kaut arī raksturs nemainās un cilvēks nevar izvairīties no rakstura nepilnībām, tomēr viņš var tās nepalielināt, necienīgi pielāgodomies apstākļiem. Visu dzīvi cilvēkā izpaužas viens raksturs, viņš it kā līdz galam spēlē lomu, ko vienreiz ir uzņēmis (124, 143).

Šopenhauers atsakās no jebkura parauga un imperatīva, kam sekot, bet viņš atstāj transcendences iespēju: izzinot pasaules bū-tību – gribu, cilvēks var no savas egoistiskās personības uz mirkli atraisīties radīšanas darbā. To spēj ģēnijs. Tāpēc Šopenhauers, līdzīgi romantiķiem, augstu vērtē mākslinieka spēju izzināt lietu būtību un parādīt to citiem, izmantojot fantāziju, šo ģenialitātes nosacījumu.

Izziņā cilvēks atbrīvojas no savām nebeidzamajām vēlmēm un no met pazemojošo atkarību no tām. Viņš paceļas līdz tīram bez-gribas subjektam un atrodas ārpus laika un citām pārejošām attiecībām, kas ir neīsta esamība. Transcendēt gribu ar izziņas pārsniegšanos pāri vēlmēm un nodoties tīram dabas vērojumam – to iespēj filosofis un mākslinieks, tā pārvēršoties par tīru izziņas subjektu, par vienotu pasaules aci.

Filosofija, gan teorētiskā, gan praktiskā (Šopenhauers seko Kanta nošķirumam), nododas vērojumam. Vienīgi tajā ir iespējama brīvība. Priekšraksti ir lieki, jo tik un tā cilvēks seko savai gribai, nevis imperatīviem. Nav ko gaidīt, ka morālās sistēmas un ētika radīs svētus, drošsirdīgus un cēlus cilvēkus. Tas ir tikpat neiespējami kā gaidīt, lai estētika radītu māksliniekus (124, 266). Tāpat kā cilvēks iemācās kustēties bez mehānikas padoma un iemācās sagremot barību bez fizioloģijas, arī ētika neiemāca cēlāku raksturu, taču zināšanas ir vajadzīgas, jo tās atvieglo transcendentī caur izzīņu. Pēdējā pieļauj vienīgo gribas brīvības aktu – gribas uz dzīvi noliegumu, kas nebūt nenozīmēs pašnāvību, bet baudu, vēlmju un dziņu nolieguma spēju.

Kas paliek Šopenhauera cilvēkam, kurš tomēr atstāts pasaulē, kurš neatsakās no dzīves, bet tikai no gribas uz dzīvi?

Viņam atliek ciešanas un sāpes, kuras mērķtiecīgi virzītas uz dzīvotgribas vājināšanu, tā radinot mirt pirmoreiz, lai vieglāk būtu aiziet istā nāvē. Šopenhauers dzīves jēgu saredz paša iegūtā gata-vībā mirt, un šādā dzīvesveidā – pastāvīgā garīgā agonijā, protams, nav vietas priekam.

Griba atrodas mūžīgā tieksmē – tā ir gribas būtība. Ja tieksme tiek kavēta, rodas ciešanas. Iepazīt gribu, lai to nekavētu, – tāds ir ciešanu mazināšanas ceļš, kas ved pie samierināšanās ar savu stāvokli, ar raksturu, gribu. Katra tieksme rodas no neapmierinātības, ko izsauc kāda vajadzība, un arī ciešanas rodas no šīs vajadzības nepiepildīšanas. Neviena apmierinājums nav ilgstošs, tātad ilgstošas ir ciešanas. Katra gribas apmierināšana izsauc jaunu tieksmi, kas rada jaunas ciešanas, un, sekojot Austrumu filosofijai, Šopenhauers redz izeju skaidrībā par sevi, gribu, raksturu, dziņām un ciešanām.

Taču ir vēl otra izeja, ko piedāvā Šopenhauera filosofija, kad tā tiek galā ar empīrisko individu, ar individuācijas principu, kurš saistīts ar pietiekamā pamata likumu. Sevi mēs atklājam otrā parādībā, jo būtībā visiem ir vienāda dzīvotgriba. Patiesais Es ir nevis mans es, kas ar individuācijas principu nošķirts no cita, bet Austrumu filosofijas noteiktā saikne ar visu, kas ir dzīvs un kam ir griba uz dzīvi. Šī saikne "paplašina sirdi, līdzīgi kā egoisms to sašaurina" (124, 348).

Saikne ar pasauli noved pie līdzcietības ētikas.

Ja egoisms izriet no atšķirībām, kas pastāv starp Es un ne-Es, kurš man ir svešs, līdzcietībā cilvēks saredz citā sevi pašu, un šī

apziņa ir tā, kas ļauj atzīt labā iespējamību. Atšķirība starp labu un ļaunu raksturu ir tā, ka ļaunajam pasaule ir absolūts ne-Es, kas izsauc naidu, kamēr labais dzīvo kopā ar citiem kā ar Es, jūtot radniecību ar tiem. Tā Šopenhauers pārvar izolētību un ļaunumu, kā arī netaisnību un cietsirdību – lielākās ļaunuma izpausmes.

Neraugoties uz fatālo atkarību no gribas, Šopenhauers liek cilvēkam būt atbildīgam, jo, kaut gan raksturu nevar mainīt, tas tomēr ir mans raksturs, un es atbildu par to. Vairākkārt Šopenhauers atkārtoti, ka brīvība un nepieciešamība ir savienojamas, tāpat kā empīriskā realitāte ir savienojama ar transcendentālu idealitāti.

Brīvība nav rodama atsevišķās rīcības izpausmēs, bet visā esamībā un būtībā. Tikai izziņā tā atklājas kā atsevišķu rīcības aktu daudzveidība, bet katrā atsevišķā gadījumā rīcība ir atbilstoša savai būtībai. Darbība seko būtībai (*operari sequitur esse*): "tikai "esse" satur brīvību; no brīvības un tās motīviem nepieciešami rodas "operari", un pēc tā, ko mēs darām, mēs iepazīstam, kas mēs esam" (123, 120). Te arī rodas atbildība, jo mūsu rīcība pakļaujas izziņai. Kaut gan subjektīvi cilvēkam liekas, ka viņš dara to, ko grib, tomēr viņa rīcība ir nepieciešamības nosacīta, cilvēks to var izziņāt, būdams intelektuāli brīvs.

Filosofiskās izziņas mērķis Šopenhaueram bieži aizsedz apziņāmo parādību, tapdams par pašmērķi. Tā tas ir arī brīvības skaidrojuma. Filosofam rūp sistēmas un pamatojuma nevainojamība, kuras dēļ brīvība top aizdomīgi formāla un vairāk nepieciešama nekā brīva. Šopenhauera filosofijā patiess un ticams varbūt ir vienīgi drūmums, kas pavada cilvēku dzimuma raksturojumu, cilvēku tūkstošos saredzot vilku un tīģeru baru, kuru zobus satur stiprs uzpurnis, tā ļaujot viņiem dzīvot kopā. Par uzpurni kalpo valsts. Cilvēku dzimums ir pašlabuma vadīts un ļauns, un Šopenhauers, pastāvīgi atgādinādams, ka vajag dzīvot un vaļējām acīm raudzīties uz dzīvi, tajā nesaredz neko citu kā ļaunuma izpausmes, ko apvalda tiesības un policija kopā ar papildspēku – morāli. Atzīdams pasauli par noslēpumainā Maijas plīvura pārsegtu, viņš grib noņemt liekulības plīvuru, par kuru kalpo morāle. Tā liek noticēt cilvēka pilnveidei, šai apgaismes un romantisma cerībai, taču fatālists bieži noved pretrunās, kuru atšķetinājumam filosofs netaupa loģiskā pierādījuma spējas, lai padarītu šo liktenīgo un drūmo ainu pēc iespējas ticamāku.

Šopenhauera filosofijā savijas reālisma un romantisma elementi. Romantiskais ģēnijs, subjekts un brīvība (lai arī formāla) ir

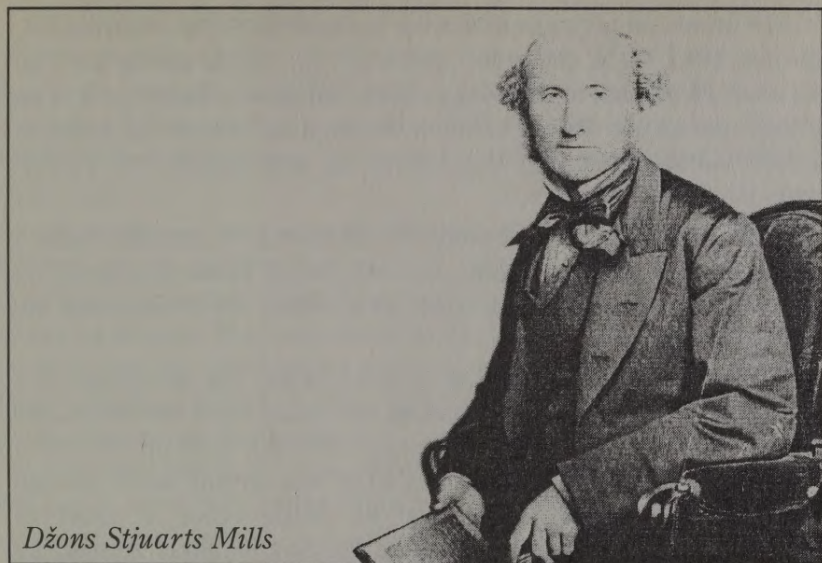
ideālisma laikmeta mantojums, bet pamatojuma nopietnība iezīmē pozitīvisma reālismu, tiecoties pārvarēt mākslinieciskās fantāzijas ievirzi. Scientisma skaidribu, cēlonību un noteiktību, kas despotiski valda Šopenhauera pasaules priekšstatā, laiku pa laikam pārtrauc misteriozais indiešu mitoloģijas tēls – Maijas plivurs ("Pasaulē kā gribā un priekšstatā" tas atkārtojas 12 reizes), kas izriet no pārāk pamatotās pakļautības cēlonībai, kura robežojas ar fatālismu. Morāles brīvība, kādu to Eiropai pavēstīja Kants, grūti iederas šajā tehniskās domāšanas un stingrās loģikas sistēmā. Šopenhauera morāle vairāk balstās uz "bezgligi smalkām apstākļu niansēm" (124, 101), kas izsauc raksturam atbilstošu rīcības un pasaules izvēli, nevis uz principiem, kuriem liek sekot Kanta filosofija. Šopenhauers grib satvert cilvēka viengabalību, lai uz to balstītu morāli, taču tas grūti padodas viņa loģiski pamatotajā sistēmā.

## UTILITĀRISMS

Līdzās romantisma ilgām pēc nebijušā, līdzās Šopenhauera filosofijai par pasaules gribu 19. gadsimta sākumā veidojas cita, mazāk poētiska ētika. Tajā iezīmējas lietišķums, un tā balstās uz īstenības stabilo pieredzi. Teorija ieguvusi utilitārisma apzīmējumu (angļu *utility* – derīgums, lietderība).

Utilitārisma iedīgļus parasti saista ar Viljamu Paliju (1743–1805) un teoloģisko utilitārisma versiju (1785). Tai seko divas laicīgas teorijas, kuras izstrādājuši Viljams Godvins (1756–1836) un Džeremijs Bentems (1748–1832). Angļu jurista un tiesu reformatora Bentema pusaizmirstās idejas 19. gadsimtā atjaunoja Džons Stjuarts Mills (1806–1873), dodams tām utilitārisma ētikas apzīmējumu un paglābdams tās no aizmirstības. Lielākoties min divus utilitārisma klasiķus – Džeremiju Bentemu un Džonu Stjuartu Millu. Formāli par utilitārisma sākumu tiek atzīts Bentema darbs "Ievads likumdošanas un morāles principos" (1789). Tajā, sekojot angļu empirisma tradīcijai, autors izmanto cilvēka spēju orientēties pasaulē ar tīksmes (*pleasure*) un sāpju (*pain*) sajūtām, lai tās saistītu ar laimes un labā jēdzieniem. Par vadošo rīcības izvēlē atzīta tieksme pēc labsajūtas un baudas, kas ļauj Bentema ētiku dēvēt par hedonistisko utilitārismu.

Bentema uzskatus ir pieņemts saukt par morāles aritmētiku. Viņš patiešām māca, kā racionāli izvēlēties, lai rīcība būtu pēc



*Džons Stjuarts Mills*

iespējas rezultatīvāka. Lai spriestu racionāli, veselums ir jāsadala atsevišķās daļās un abstrakcijas ir jānoved līdz reāliem jēdzieniem, par kuriem Bentems atzīst tiksmi (turpmāk kā sinonīmi lietoti arī jēdzieni bauda, apmierinājums, labsajūta), sāpes, lietderīgumu, laimi u.c.

Labais ir viss, kas palielina apmierinājumu un ar to saistīto laimi, bet ļaunais izsauc sāpes un ciešanas. Derīgs ir viss, kas palielina laimes izjūtu un pasargā no ciešanām un sāpēm. Viss, kas atbilst indivīda interesēm, kas vairo apmierinājumu un laimi, vairo arī labo. Indivīda laimes kopsumu palielina viss, kas atbilst sabiedrības kopinteresēm, tāpēc saprātīgs aprēķins noved pie utilitārisma principa: pēc iespējas lielāka laime pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam.

Morāle un tās aritmētika pārvēršas par mākslu, kā vadīt rīcību pretī lielākai laimes summai pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam. Dabiska cilvēku "sirds tieksme" liek upurēt mazāku interesi par labu lielākai, un Bentems radina laimes maksimumam, izskaitļojot tās daudzumu attiecībā uz sevi pēc četriem rādītājiem (intensitāte, ilgums, noteiktība vai nenoteiktība, nozīmība vai nenozīmība) un pievienojot klāt auglīgumu (*fecundity*) un šķīstumu (*purity*) attiecībā uz citām personām.

Bentems pieļauj, ka cilvēks var dažkārt darīt ļaunu pārlicībā, ka dara labu. Taču, meklējot labā kritēriju, viņš ir norūpējies, lai tas nesaistītos tikai ar atsevišķa cilvēka labsajūtu. Bentems lēš, ka ļaunais tiecas pēc tādām baudām, kuras kaitē citiem, un tādējādi izslēdz vairākas tīksmes, kuras izriet no citu simpātijām. Tā mazinās laimes kopsomma.

Nav grūti pamanīt, cik vienkārši Bentems cer atrisināt laimes jautājumu, lai mazinātu ļaunumu ar cilvēka racionāla aprēķina starpniecību. Viņa morāles aritmētika balstās uz kvantitatīvu laimes rēķināšanu.

Tās vienkāršotību cenšas novērst Mills. Viņam pieder aforisms, ka labāk būt neapmierinātam Sokratam nekā apmierinātam muļķim un labāk būt neapmierinātam cilvēkam nekā apmierinātai cūkai (atcerēsimies antīkā skeptiķa Pirrona sivēnu, kurš mierīgā labsajūtā tukšojis sili vētras laikā). Milla ētikā ir uzsvērtā intelektuāla apmierinājuma vērtība. Baudas iedalītas zemākajās un augstākajās, kaut gan kritērija relativitāte ir acīmredzama, proti, cilvēku pieredze, kura vai nu pati ietver augstākus mērķus, vai arī kalpo par līdzekli cēla mērķa saniešanai.

Līdzīgi Bentemam, Mills laimi atzīst par saprātīgas rīcības mērķi, apstrīdot uzskatus, ka "cēlas dvēseles" varot bez tās iztikt, kā arī apstrīdot šaubas par to, vai laime vispār sasniedzama. Likumu pilnveide un audzināšana vairo laimi. Nevis pienākums, kā tas ir Kanta ētikā, bet laime atzīta par galveno rīcības motīvu, jo, kā jau minēts, deviņdesmit deviņos procentos gadījumu mūsu rīcībai ir pavisam citi motīvi, nevis pienākums. Svarīgāks par visu ir rezultāts un labums pēc iespējas lielākam cilvēku skaitam. Nav tik svarīgi motīvi, kuru dēļ tiek glābts slikstošais, bet svarīgs ir rezultāts un labsajūta, kas pavada produktīvu rīcību.

Mills nošķir lietderīgumu no izdevīguma. Nevis lietderīgums, bet izdevīgums ir pienākuma pretstats. Viņš paļaujas uz cilvēku saprātīgumu, lai atšķirtu pirmo no otrā un lai cēlo nesajauktu ar zemisko.

Atšķirībā no Bentema universālā likuma, kas nepieļauj izņēmumus, Mills atzīst, ka cilvēku dzīves apstākļi ir pietiekami atšķirīgi, lai nediktētu vienādus noteikumus, bet ļautu pielāgoties tiem brīvi un atbildīgi. Šos uzskatus Mills attīsta darbā "Par brīvību", kas rakstīts mūža nogalē un ko atzīst par liberālisma rokasgrāmatu.

Dabisks sabiedriskās dzīves nosacījums ir savstarpēja interešu saskaņošana, lai visu intereses tiktu vienādi atzītas, lai katrs otru sajustu kā līdzīgu sev. Kā tas jau atzīts morāles Zelta likumā, cilvēka saprātīga pieredze liek rēķināties ar otru. Vienlīdzība vairo taisnīgumu, kas ir svarīga Milla kvalitatīvās laimes sastāvdaļa.

Taisnīgums nav iedzimts. Izsekojot vārda etimoloģijai (sākotnēji cilme saistīta ar normu, likumu), Mills secina, ka taisnīgums nav tikai pienākums, bet pastāv tikumiskas tiesības to prasīt no ikviena. Katram individuam, ja tas ir saprātīgs (un vairums cilvēku nerada šaubas par saprātīgumu), ļauta iespēja meklēt laimi atšķirīgi, brīvi sekojot savai laimes tieksmei. Taisnīgums prasa tikai vienu ierobežojumu – mana brīvība nedrīkst aizskart otra brīvību sasniegt laimi savā veidā. Tā Mills iezīmē liberālismam raksturīgo individuālismu un brīvību, kas pieļauj suverēnas izvēles tiesības, balstoties uz saprātīgu labumu un taisnīgumu. Viņa morālās tiesības atbrīvo cilvēku no tradicionālās normatīvās morāles priekšrakstiem. Tādējādi Mills turpina morāles relativizāciju, atbrīvojot to no absolūtas normu autoritātes. Viņš padara brīvību par filosofisku doktrīnu, kāda tā pazīstama mūsdienās – par individuālu saprātīgu izvēli, kas atzīta par vispārēju, izņemot gadījumus, kad tā traucē otra tiesības būt brīvam domāšanā, diskusijās, darbībā.

Bentema un Milla utilitārisms labo saprātīgo egoismu, jo piedāvā universālu principu, t.i., ka labais vairojas, ne tikai savas tieksmes brīvi apmierinot, bet ar savu brīvību sekmējot pēc iespējas plašāka sabiedrības loka apmierinātību un laimi. Labais ietver citu intereses kā ikvienas individuālas laimes nosacījumu.

Utilitārisma pārmet psiholoģisko hedonismu (individuālais apmierinājums vai sāpes), kā arī saskata tajā loģiskas nepilnības (Dž. E. Mūrs, V. D. Ross). Viena no tām saistās ar normatīvā definējumu nenormatīvos terminos: labais ir skaidrots ar labsajūtu un jājūtība ir izsecināta no īstenības, jo, kā apgalvo Mills, vienīgais vēlamā pamatojums ir tas, ka tas tiek gribēts.

Dažkārt uzsver absurda iespēju (Ross), kas var rasties, ja utilitārisma principu attiecina uz atsevišķu morāles situāciju. Cilvēkus saista arī cieņa, pienākums citam pret citu, līdzcietība, kas padara apšaubāmus vienveidīgos rezultātu un seku aprēķinus. Motīvu ignorance noved pie vienkāršojuma un absurda.

Vienlaikus ar utilitārisma praktisko kalkulāciju 19. gadsimtā veidojas teorijas, kurās ietverta un pieteikta par morāles aritmētiku daudz sarežģītāka parādība, ko sauc par dzīvi kopumā. Veidojas dzīves filosofija, kura tiecas saskatīt tās sarežģītās norises, kas apslēptas aiz acīmredzamās racionālisma virsmas un ko nespēja pamanīt iepriekšējo gadsimtu filosofija un ētika.

## SĒRENS KIRKEGORS UN EKSISTENCIĀLISMA SĀKUMS

Dāņu rakstnieka un filosofa Sērena Kirkegora (1813–1855) dienasgrāmatā 1836. gada 10. jūlijā ieskicēta kāda necila aina: "Un zirgu puisis sukāja savu zirgu un laiku pa laikam izdauzīja skrāpi pret laužņiem, un no pilsētas pretējās puses nāca attāls garneļu pārdevēja sauciens" (71, 13). It kā nekas sevišķs. Parasta 19. gadsimta Kopenhāgenas nomales ikdiens. Tā nav ne karaļa kronēšana, ne revolūcijas sākums, ne zinātnes atklājuma vēsts, ne mākslas notikums. Cilvēks, darbs, zirgs, skaņas, norises, kurām tomēr ir vienreizējs raksturs: gan norīšu salikumam, gan ainas gaistamībai tuvā tehnikas laikmeta nojausmā. Situācijai nebūs vairs lemts atkārtoties. Un, ja tas arī notiktu, diezin vai to kāds uztvertu un izteiktu vārdos tā, kā to ir uzrakstījis Kirkegors.

Dienasgrāmatas ierakstu un izjūtas nevar uzskatīt par nejaušām. Vienlaikus ieskanas protests un aizstāvība. Protests pret 19. gadsimta zinātnes un filosofijas plašajiem, pret atsevišķu dzīves mirkli nejutīgajiem vispārinājumiem, kā tas ir Hēgeļa gara fenomenoloģijā vai pozitīvismā – faktu, likumsakarību un cēlonības viennozīmībā. Fakti un situācijas zūd savā vienreizībā un mirkļu neatkārtojamībā. Zinātnē un filosofijā fakti lidzinās cits citam, tie padarīti par identiem. Līdzīgais tajos svītrots, un nianšu zudums līdz ar to kļuvis par zinātniski vispārpieņemtā nosacījumu. It kā aizstāvot mirkļa un situācijas nezūdamību, 1839. gadā dzīves gaistošos mirkļus iemācisies iemūžināt fotogrāfija. Dažus gadus pirms izcilā izgudrojuma līdzīgu mirkļa iemūžinājumu veicis arī dāņu domātājs, aizstāvot gaistošā dzīves brīža tiesības uz neatkārtojamību. Jaunās industriālās Eiropas satraucošajā nojausmā bruņnieciski aizstāvēta pret izzušanu savam laikam parasta parādība, kurai nebūs lemts tieši tādā īstenības un apzināšanās salikumā atkārtoties turpmākajos gadsimtos, kad būs citas skaņas, citi

darbi, citas situācijas – bez zirgu skrāpja, laužņiem, garneļu pārdevēja balss. Tālredzīgi pret netaisnu, bet nepielūdzamu izdzēsumu pasaudzēta ilgajos gadsimtos iemantotā cilvēka un dabas sintēze, kas pastāv vēl bez tehnikas starpniecības, bet tomēr jau ir uz izzušanas robežas. Gaistošā 19. gadsimta dzīves aina ietver Kirkegoram raksturīgo dzīves pārdzīvojuma vērtību. No daudzajām redzes un dzirdes liecībām atlasītas dažas, tās, kuras atklājas skopajā aprakstā.

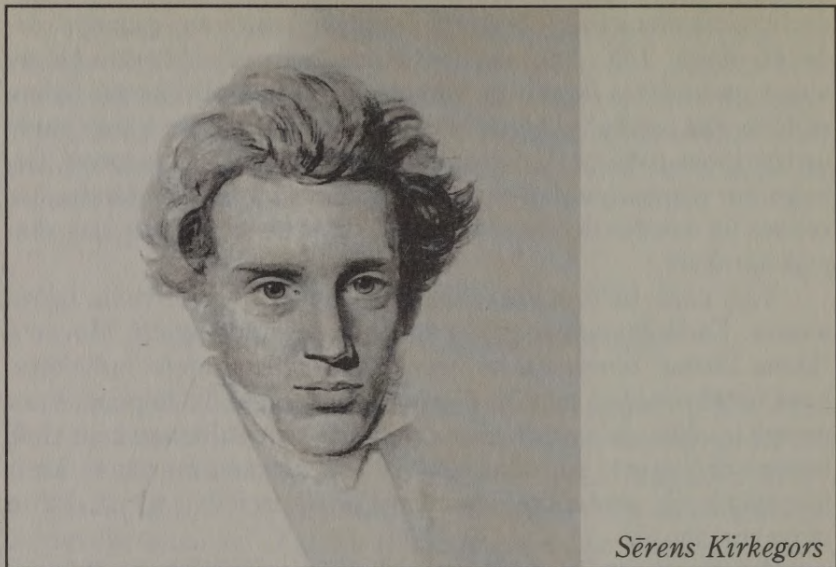
Tajā pašā 1836. gadā dienasgrāmatā atstāta vēl viena izjūtu ainava. Kādā Kopenhāgenas pagalmā muzikants spēlē Mocarta "Dona Žuana" menuetu, ko, iespējams, nedzird nedz aptiekārs, kurš netālu esošajā aptiekā piestā berž zāles, nedz kalpone, kura mazgā traukus. Šo dažādo skaņu un attieksmju salikumu izjūt viņš, Sērens Kirkegors, un rodas labsajūta un satraukums par to, ka ir iespējams tik savdabīgi sajust mirkļa vienreizību, ne tā, kā to uztvertu citi.

Arī tā var izteikt dzīvi – mirkļa izjūtu neatkārtojamībā, tos nezaudējot ikdienas neapzinātībā vai zinātnes nežēlīgos likumsakarību vispārinājumos, kuros neizbēgami ienāk kāda racionālas nejutības daļa pret dzīvojamo laiku un telpu. Kā izteikt un saglābt eksistenciālā laika savdabību, kā izteikt dzīvi tās pārdzīvojumā, laikā, procesā, noskaņās? Tie būs jautājumi, kuri bez atlikuma paņems dāņu intelektuāļa īso dzīvi, kā atlīdzību par meklējumu mokām atstājot tiesības saukties par vienu no 20. gadsimta iespaidīgākā filosofijas virziena – eksistenciālisma – pamatlicēju.

Līdzīgi kā abos dienasgrāmatas ierakstos, Kirkegors izmisīgi mēģinājis notvert eksistenciālos mirkļus – gan to ārējās norisēs, gan, kas vēl nozīmīgāk, dziļi iekšējā pārdzīvojumā, izjūtot nenovēršamo eksistences vēsturiskumu, kura jēdzienisku izteikšanu turpinās M. Heidegers savā darbā "Esamība un laiks" (1927).

Kirkegora darbos "Vai nu – vai arī" (1843), "Slimība uz nāvi" (1844), "Bailes un trīsas" (1846) un citos, līdzīgi Kopenhāgenas pagalmu skatiem, parādās eksistenciālo pārdzīvojumu ainavas. Šajās ainavās maz labsajūtas un prieka, daudz vairāk ironijas, bažu, satraukuma un izmisuma, kas jaukts ar dēmonisku kaislību mokām un grēka apceri.

Kirkegoru parasti piepulcina 19. gadsimta dzīves filosofijai visā šī jēdziena neskaidrībā un nenoteiktībā. Viņu min kopā ar A. Šopenhaueru, F. Niči, V. Dilteju, A. Bergsonu un citiem. Ar Kirkegoru mēdz sākt apskatīt eksistenciālismu, kuru turpina



*Sērens Kirkegors*

M. Heidegers, Ž. P. Sartrs, A. Kamī, G. Marsels, spāņi M. de Unamuno un H. Ortega i Gasetis. S. Kirkegora uzskatus vērtējuši tādi 20. gadsimta filosofi kā T. Adorno, K. Jaspers, P. Tillihs, M. Heidegers u.c. Latviešu kultūrā Kirkegora vārds pirmoreiz parādās 19. gadsimta beigās, kad laikrakstā "Dienas Lapa" tiek publicēts E. Zolā runas atreferējums. Turpmāk tas minēts, piemēram, Z. Mauriņas un K. Raudives esejās, kā arī 20. gadsimta beigu filosofiskajā publicistikā.

Savus darbus Kirkegors parakstījis ar dažādiem pseidonīmiem – Viktors Eremita, Johanness de Silentio, Konstantins Konstantiuss, Vigilijs Haufniensis, Nikolaus Notabene un citiem. Pastāv vairāki minējumi par šo autorības dažādību. Viens no skaidrojumiem to saista ar Kirkegora bailēm atklāti izpaust savas īpatnās izjūtas un pārdzīvojumus. Cits variants, – ka uz savu dzīvi Kirkegors ir attiecinājis mākslas principus un to sakāpināti dramatisējis, no dzīves veidodams mākslas darbu. Tāpat kā uz mākslu var raudzīties no dzīves pozīcijām, tāpat uz dzīvi var raudzīties no mākslas viedokļa. Līdzīgi mākslai, arī dzīvē reizēm zūd robežas starp ilūziju un īstenību. Māksla atzīst atsevišķo un vienreizīgo; arī dzīvi nevar dzīvot vispārināti.

Taču iespējams, ka pseidonīmi norāda uz kaut ko mazāk personisku. Varbūt, ka tā var labāk izteikt dzīvi, kurā mainās

situācijas, noskaņas, pieredze, un šo galējo dažādību labāk izsaka dažādas personas, nevis viens un tas pats autors un tā rokraksts. Pseidonīmi var būt viens no veidiem, kā izteikt dažādās dzīves, atšķirīgos Es, kuri varbūt spēlē, bet varbūt dzīvo vienu un to pašu dzīvi, katrreiz citādi. Cilvēks ir dzīves līdzradītājs, un radošais arvien ir daudzveidīgs. Dzīves vibrācijas vienlaicīgi pauž dažādas personas, kas ir tik atšķirīgas cita no citas, ka nav ietilpināmas viena autora uzskatu un izjūtu rāmjos.

Kirkegora darbi ir jaunu veidu meklējumi, kā izteikt dzīvi. Kā zināms, tie ir rakstīti polemikā ar Hēgeļa loģiku un viņa filosofijas sistēmu, kurā parādībai, ko apzīmē ar eksistences jēdzienu, veltīta maza vērība. Universālos formulējumos un definīcijās dzīves savdabību izteikt nav iespējams: mīl citādi, nekā definē mīlestību, dzīvo citādi, nekā definē dzīvi, baidās citādi, nekā definē bailes. Ikvienai dzīves norisei ir kāda dziļāka iekšēja jēga un nopietnība, kura nav ietverama loģiskās identitātes  $A=A$  formulā. Eksistences jēdziens apzīmē individuālu cilvēka esamību, kurā ietilpst izvēle, lēmumi, tieksmes, apsvērumi, pārdzīvojumi, apzināšanās un saistības.

Iekšējās jēgas un dzīves pilnasinīgā spilgtuma nosacījums ir patība, bez kuras nav iespējams dzīves tieksmju apmierinājums vai, precīzāk, to nepārtraukta uzturēšana. Taču, un tas ir viens no pastāvīgā izmisuma avotiem: "*Es*, pats par sevi saprotams, nav no tām lietām, kurām pasaule piešķir lielu nozīmi" (110, 270). *Es* neesamība vai zudums var palikt nepamanīts. Var bez atlikuma piederēt ģimenei, karjerai, bet neiegūt *Es* vai to zaudēt. *Es* var zust arī neauglīgā orientācijā uz bezgalīgo, kad cilvēks vairs nespēj atgriezties atpakaļ pats pie sevis. Bez patības dzīve top banāla, bez sava, noteikta un spilgta redzējuma, jo ik mirkli tiek apliecināts pašsaprotamais un parastais. Patība ir pārdzīvojumiem bagātas dzīves nosacījums.

Kirkegora izmisums, kas jaukts ar ironiju, skar gan *Es* zudumu banālā, bezgalības neskartā ikdienā, gan vienlaikus tā zaudējumu zemes dzīves neskartā bezgalības ievirzē. Galīgais, zemes dzīve pilda ierobežojošu lomu, lai dzīve neizplūstu bezgalības neauglībā. Taču absolūtais un bezgalīgais, ko ietver Dieva jēdziens, paplašina pasaulīgā robežas un novērš zemes dzīves šaurību.

*Es* veidojas riskantā līdzdalībā pasaules norisēm. Par vienu no patības aizsargveidiem tiek atzīta ironija un pašironija. Patība pilda

"iekšējās jēgas" veidotāja lomu. Bez tās "dzīve izklienējas un sabirst atsevišķu mirkļu smiltis" (110, 273).

Patība ir iekšējās robežas, kuru plašums vai šaurība nosaka dzīves kvalitāti. Tā ir brīvība un krusts, kuram cilvēks sevi pie-naglo, un šo tēmu izvērsīs Ž. P. Sartrs un A. Kamī. *Es* ir bezgalīgā un galīgā, mūžīgā un laicīgā sintēze. Tā ir konkrētība – šodien, šajā mirklī un stundā, gara un dzīves vienreizības izpausme un iziešana ārpus tās, pateicoties kurai ir iespējams saglabāt patību.

Bruņnieciski un nedaudz donkihotiski Kirkegors iestājas par personības un patības nozīmīgumu, par ko dažkārt saņem pār-metumus elitārisma grēkā. Līdzīgi Dostojevskim, viņš spēj atklāt un apzināties Eiropas racionālistam nepieejamus dvēseles dziļu-mus un izjūtas. "Es sevi jūtu viduslaiku dvēseli," iedrošinājās at-zīties Unamuno, vienlaikus piezīmējot, ka pagātne var ierosināt nākotni. Arī Kirkegora patība ietver sevī tādu pārdzīvojumu un izjūtu salikumu, kas nav izprotams un pazīstams tagadnības tvē-rumā. Tajā, iespējams, ir kaut kas no viduslaiku svēto un grēci-nieku izjūtām. Postmodernais skaidrojums pārmet Kirkegoram tieksmi pēc paklausības un autoritātes, kas pieļauj nosaukt par ticības bruņinieku Abraāmu, kurš tik viegli pēc Dieva pavēles ved upurēt savu mīļāko dēlu Īzāku.

Kirkegoram, arī viņa ar pseidonīmiem rakstītajos tekstos, ir raksturīga nepārtraukta gremdēšanās sevī. Pat skaļās viesībās, kurās viņam paredzēta sabiedrības naglas loma, kam jābauda klāt-esošo apbrīns un uzmanība, viņš gremdējas sevī: "Es nespēju sevi aizmirst pat tad, kad es guļu" (71, 13).

Dziļas sevī gremdēšanās rezultāts ir eksistences stadiālās daudzveidības atklājums, kas ceļo no viena darba uz otru, tiek papildināts un precizēts, tomēr atstāj nepabeigtības iespaidu. Trīs dzīves, kuras ir plašāk un reljefāk iezīmētas viņa darbos, pieņemts saukt par estētisko, ētisko, reliģisko. Atšķirībā no Hēgeļa dialek-tiskās domas triādēm Kirkegors apraksta dzīves kustību – izvēli un gribu.

Estēta dzīvei ir veltītas darba "Vai nu – vai arī" nodaļas "Afo-rismi" un "Pavedēja dienasgrāmata". Tajā cilvēks dzīvo tieksmju, impulsu, jūtu dzīvi. Viņš negremdējas savās izjūtās, bet gūst baudu no dzīves splina, kaisles, no baudas baudījuma sevī, kaislību noslē-puma. Estēta dzīvei nepiastāv refleksija vai izvēles moka. Jautājums par dzīves jēgu vairākkārt pavīd "Estēta aforismos" drī-zāk aiz baudas nekā aiz patiesas vēlmes uz to atbildēt. Svarīgākais

ir dzīvotās un izdomātās dzīves baudījums: īstenība ir tikai iegansts, lai dzīvotu poētiski, kā to atklāj "Pavedēja dienasgrāmata", kurā notikuma vērtību nosaka bauda un tās intensitāte, nevis morāles normu zināšanas vai patiesības meklējumi. Grāmatas varonis Johanness pats ienes poēziju īstenībā ar savu iztēli, lai bauda būtu pilnīgāka. Īstenība un poēzija mijas, lai viss pārvērstos kaislīgā baudas medījuma spēlē. Viss, arī Kordēlija, tiek pārvērsts par baudas priekšmetu un upurēts tai. Estēts spēli pārtrauc, kad ir uzvarējis tajā un paredz, ka turpmākais var būt tikai atkārošanās. Pretstatā estētiskai baudas tieksmei atklājas patiesas aizraušanās istums (Kordēlija), kas pretstatīts donžuāniskai spēles brīvībai, kurā nav nekādu saistību vai ierobežojumu. Taču patiesa aizraušanās nav spējīga pastāvēt: īstenība, kas dzīvota bez atlikuma tikai kā īstenība, pārvēršas neesamībā, jo to var tikai dzīvot, nevis atstāstīt vai atminēties tikpat spilgti, kā ir dzīvots.

Tikai estētiskā spēle var tikt atstāta kā mirkļa ainava citiem, un tikai pateicoties savam neīstumam. Pavedēja un tā upura attiecībās atklājas mākslas un dzīves atšķirīgās izpausmes, kurās estētiskais spēlētājs iegūst, bet tā upuris zaudē. Spēle paliek spēle. Tā nav nedz autentiska, nedz patiesa eksistence.

Viss kalpo, lai iegūtu baudas maksimumu, pat gadījums ar tā kaprīzo mainīgumu, pēkšņumu, mīklainību (Kordēlijas iekārošana sākas uz ielas, nevis sabiedrībā, kur noslēpums atklātos ātrāk un zustu noslēpuma bauda). Estēts negrib neko iegūt pastāvīgā īpašumā, lai nebūtu jāzaudē un jāliedz sev bauda zaudējuma gadījumā. Pa pilienam viņš izgaršo iekāres baudu, to novilcinādams, lai paildzinātu. Baudījuma pastiprinājumam kalpo gan baudas atlikšana, lai ilgotos un gaidītu, gan arī tās paildzinājums, saglabājot atmiņā. Ik mirklis izvēlēts, lai tas atbilstu maksimālai baudai un tās poēzijai.

Viss notiek estētā pašā, un nereti rodas apjukums šajā pašsacerētas baudas labirintā, no kura nav izejas, jo gremdēšanās sevī un baudas pārdzīvojums ir visaptverošs. Estētiskai dzīvei tādējādi nav raksturīgas izvēles iespējas.

Pretēja jēga ir "Vai nu – vai arī" otrajā daļā aprakstītajai ierēdņa un ģimenes cilvēka dzīvei, kurā ievērota morāle un jēga rasta rāmā ģimenes laimē un bērnos. Ētiskā stadijā cilvēks izvēlas starp dažādām, bieži pretrunīgām normām, lai iegūtu līdzsvaru, un ne vienmēr tas ir iespējams, kā tas jau minētajā leģendā par

Īzāka upurēšanu: Abraāmam ir jāpārkāpj bauslis "Tev nebūs nokaut", lai sekotu Dieva pavēlei "Tev būs klausīt". Ja ētiskā pieredze balstās uz ārēju morāles normu ievērošanu, tad nav iespējams atrisināt pretrunas starp pretējām pavēlēm. Ētiskā stadija ir pastāvīgā izvēles sprieguma dzīve, kuru vada un ierobežo normas un izvēles grūtības. Tajā valda saprātīgums un pastāvīgs garīgs spriegums, jo cilvēks visu laiku atrodas dilemmas priekšā. Turklāt izvēli nedrīkst atlikt. Personība ir jāgatavo izvēlei, to nenokavējot: ir grūti atteikties, ja pieredze ir uzkrājusies, ja ir pierasts pie viena varianta. Tad izvēles nepieciešamības spriegums zūd, bet līdz ar to arī patība. Ja cilvēks neizvēlas pats, viņa vietā izvēlas kāds cits vai arī dzīves plūdums noris bez viņa gribas un apziņas.

Estēta dzīvē izvēlei ir mazsvarīga nozīme: tā vai nu nepastāv, vai arī izzūd daudzajos baudu priekšmetos. Ētiskais šeit neierobežo baudas brīvību. Estēta dzīvē valda relatīvais.

Ētiskā dzīve nenozīmē tik daudz izvēli starp absolūtām un abstraktām labā un ļaunā nozīmēm, kā gribu izvēlēties, eksistenciālu izvēles spriegumu. Izvēles priekšmetu svarīgumu aizstāj pats izvēles stāvoklis, tā pastāvīgā klātesamība. Dilemmas risinājums uztur garīgu aktivitāti, kurā veidojas patība, novēršot mehānisku ļaušanos dzīves gaitai. Svarīgāka par labo un ļauno ir pati vēlēšanās izvēlēties, pat ja tā būtu izvēle atnest labo un ļauno, jo pēdējais ir vai nu izziņas, vai gribas vājuma rezultāts.

Ētiskā dzīvē galvenais ir nākotnes un tās izvēles jautājums: kā dzīvot? Tiesu izpildītājam Kirkegora darbā tas jo asāk izvirzās tādēļ, ka viņam ir bērni un to nākotne nav mazsvarīga. Viņš noraida filosofiju, īpaši tās hēgelisko variantu, tāpēc ka tiek meklēta pretstatu samierināšana, kas nozīmē dzīves gaitas apstāšanos, un viņš nav ieinteresēts tajā kaut vai bērnu dēļ. Kaut arī tikai kā abstrakcija, bērni iegūst argumenta (ironisko?) lomu ētiskās dzīves kā izvēles pamatojumam. Filosofija pārāk nododas pagātnes, esošā un tapušā apcerei. Dzīve ir tikai laika mirklis, kurā nav nekā absolūta, kurā viss ir uz nākotni vērsts, un svarīgāka par absolūto un tā loģisku pierādījumu ir gribas brīvība, kura nozīmē pastāvīgu izvēli starp divām iespējām un nepieļauj pretstatu samierinājumu.

Nav grūti saprast, kāpēc morālā dzīve, kādu to attēlo tiesu izpildītāja padomi estētam, netiek atzīta par pilnību. Jūtama ironija par pārlietu lielu kārtības tieksmi, kura nav sasniedzama normu

pretrunās, jo nav iespējams nepārkāpt universālas morāles normas. Kirkegora "autori" dažkārt gatavi atzīt gnostiķu uzskatus par dzīves iepazīšanu grēkā un kārdinājumā, patstāvīgi, nevis sekojot citu autoritātei un to uzspiestai normai.

Morāle nespēj novērst izvēles nemieru. Tajā pastāvīgi dzīvot nav viegli, un Kirkegora darbi atklāj izvēles mokas, šaubas to eksistenciālajā dažādībā un nemierā. Vienlaikus tiek meklēts mierinājums pārejā uz trešo eksistences pakāpi, reliģijā un ticībā, ar kuru ne mazāk kā ar filosofiju saistīta Kirkegora dzīve. Atšķirībā no morālo saistību dzīves ticība nozīmē subjektivitāti nevis sokrātisku prāta vadītu pakļaušanos racionāli saprastām saistībām. Attieksmē pret Dievu nav iespējama racionāla objektivitāte vai uz zināšanām balstīta ticība. Attiecības ar Dievu ir vienreizēja un subjektīva ikvienas personas pieredze. Zināšanas par to nepastāv pirms pieredzes, tās iegūstamas tieši, aktuālās attiecībās ar Dievu, personāli un individuāli. Vienīgi pašā ticības aktā var iegūt zināšanas par Dievu.

Reliģiskā stadijā cilvēks pārvar atsvešinātību no sevis paša, kā arī pretrunu starp eksistenci un būtību, starp galīgo un bezgalīgo. Ticībā cilvēks īsteno savu patiesību. Abraāms kļūst par ticības bruņinieku nešaubīgas ticības kaislē, tā atrisinot izvēles mokošās pretrunas gatavībā upurēt, turklāt nevis sevi, bet otru – Īzāku, kaut arī tas morāles stadijā tiktu atzīts par Kaina darbu.

Un ja nu tā būtu bijusi nevis Dieva balss, bet halucinācija, kā jautās Ž. P. Sartrs? Kādas izjūtas sekotu, ja upurēšana patiešām būtu notikusi pēc četru dienu ilgā ceļojuma uz Morijas kalnu, kur taču ir bijis pietiekami daudz laika, lai apdomātu izvēli un glābtu dzīvību, kaut arī Dieva pavēle netiktu pildīta. Reliģija un ticība novērš mokošās šaubas un paradoksus, taču grūti spriest, vai pats triju dzīves stadiju apcerētājs atzīst to par augstāko un pilnīgāko pakāpi. Viņa meklējošais prāts vairāk aizstāv eksistenciālās izvēles dažādību, ļaujot tai atklāties savu darbu dažādo autoru uzskatos un it kā paliekot ārpus tiem kā neatrisināmo dzīves pretrunu un paradoksu izteicējam.

Trīs eksistences stadijās atklāj to, kā priekšā cilvēks dzīvo – baudas, normas vai personāla Dieva un ticības priekšā. Ikviena dzīve ir neatkarojama izvēle, vai nu – vai arī, kas rada eksistenciālu satraukumu, kuram pievienojas nāves baiļu eksistenciālais pārdzīvojums. Izmisums un satraukums pieaug līdz ar sevis apzināšanos un pastiprinātu iekšējās jēgas meklējumu. Sākumā

radušos izmisumu gaistošā laicīgā priekšā nomaina izmisums mūžības priekšā. Izmisums nav vājuma, bet vīrišķīgas iedrošināšanās rezultāts, kas liek ieskatīties sevī, dzīves dziļākajā jēgā un neatvieglot cilvēka likteni. Kirkegora autori nolemj sevi *slimībai uz nāvi* – tā saucas viens no pēdējiem darbiem. Pats Kirkegors izvēlas savu likteni – palikt savā nemierā, izmisumā, mokās, nezaudējot sevi. Viņš it kā tic savam liktenim – paliekot un gribot palikt pašam, lai atteiktos no cita, vieglāka un mierīgāka – priekšzīmīga vīra, tēva, nodokļu maksātāja likteņa.

Dzīve ir pastāvīga izvēles situācija. To pavada izvēles iespējas un nemiers. Izvēles stāvoklis un ar to saistītās norises un pārdzīvojumi veido eksistenciālo laiku, kurā izvēles attaisnojums rodams tikai attiecīgā stadijā: ja estētisko stadiju izvēlas ētika vai reliģija, tad tas nozīmē grēku. Savukārt ironijas vērtā ir ētiska dzīve no estēta viedokļa vai grēcīgi aprobežota un šaura no reliģiska skatījuma.

Trīs eksistenciālās stadijas ataino aktualizācijas procesu, pilnīgāko pakāpi sasniedzot ticībā Dievam, kas ir autentiskā patiesības izpausme salīdzinājumā ar citām. Tādējādi stadiju atšķirīgums parāda lielāka vai mazāka autentiskuma iespējas. Autentiskums nav intelekta, bet saistību un ticības rezultāts, izvēles process. Iesaitīšanās dzīvē ir patiesākais cilvēka eksistences jēgas apliecinājums.

Par vienu no dzīves iekšējās jēgas apliecinājumiem Kirkegors atzīst spēju vīrišķīgi izdomāt domu līdz galam. Izmisīgi dziļi, līdz pēdējai cilvēka pieredzei pieejamai iespējai, tās robežas paplašinot. Tāda vīrišķība nav katram pa spēkam. Tā ir pieredze, kurā tiek pārvarēta banalitāte un seklums, kas ved pie bezpersoniskuma un patības zuduma.

Iekšējā jēga ir rodama patības drosmē dzīvot savdabīgi un dziļi. Dzīvojot un pārdzīvojot savu dzīvi visās stadijās. Izjutot nenovēršamo – nāves tuvumu. Apzinoties dzīves noslēpumainību un virzot citus apzināties sevi pat tur, kur apzināšanās skar nenovēršamo un liktenīgo. Arī tā ir izvēle.

Uz Kirkegora darbiem ir grūti attiecināmi tradicionālo žanru apzīmējumi – romāns, novele, eseja. Kā nosaukt, piemēram, "Bailes un trīsas"? Tajā meklēts jauns izteiksmes veids apzinātai un izaicinošai dzīves aizstāvībai. Izmisums, bažas, nemiers, satraukums, ticība, vilšanās – šīs un citas eksistenciālās parādības ar vārdu tikai daļēji izsakāmas, un tomēr Kirkegors meklē un atrod tām pēc iespējas atbilstošu izteiksmes veidu.

Viņš cenšas atdzīvināt loģikas, zinātnes un filosofisko vispārinājumu novājināto dzīvi, šo neauglīgo paralēlakciju, kā intelektuāļu dzīves apzināšanos vēlāk nosauks R. Mūzils darbā "Cilvēks bez īpašībām". Kirkegoram dzīvotas dzīves aizstāvībai ir ziemeļnieciski klusināts veids, bet tās ievirze lidzinās gan Ničes skarabajai spēkpilnas dzīves ievirzei, gan Unamuno dzīves traģiskajām jūtām. Dzīves izjūta jākāpina, lai paplašinātu pieredzi, varētu vitalitāti, atdzīvinātu sevi, laiku, pārdzīvotu piedzīvoto, lai nezustu dzīvotās dzīves intensitāte un vienreizība. Nedzīvot mākslīgi un vienpusīgi ārpus sevis, bet visā dzīves izpausmju dažādībā, ko ietver jēdziens "mana dzīve un pašreizējais laikmets".

## FRĪDRIHA NIČES APLIECINOŠAIS NOLIEGUMS

"Traģēdijas dzimšana no mūzikas gara" (1871), "Jautrā zinātne" (1882), "Tā runāja Zaratustra" (1883–1885), "Viņpus laba un ļauna" (1886), "Morāles ģenealoģija" (1887), "Ecce homo" (1888) – šie un citi Frīdriha Ničes (1844–1900) darbi joprojām satrauc un dīvaini piesaista kā viss, kas ir neparasts. Gadsimts bijis par īsu, lai pierastu pie tik neikdienišķām vērtībām kā imorālisms, pārcilvēks, Dieva nāve u.c., lai bez aizspriedumiem pieņemtu domas, kuras ir rakstītas brīviem un drošiem prātiem. Vai pie tām vispār var un vai vajag pierast?

Ničes mantojums ir piesaukts gan neprātīgās politiskās stihijās (Ādolfs Hitlers un nacionālsociālisma ideoloģija), gan apgūts izcilāko 20. gadsimta intelektuāļu (M. Heidegers, K. Jasperss, Ž. Deridā, Ž. Delēzs u.c.) sacerējumos. Mantojums ir maz piemērots ērtai un dikdienīgai baudai vai ikdienas lietišķam patēriņam. Tas satur nemierīgas, nervozas, ar cilvēces perspektīvu saistītas idejas.

Ja būtu jāizvēlas vārdi, kas kalpotu par moto Ničes mantojumam, varētu minēt šos: "Ak, ja tikai jūs zinātu, cik drīz, cik drīz jau nāks laiks, kad būs citādi!" (*Ach! Wenn ihr wusstet, wie es bald, so bald schon-anders kommt!...*) (81, bd. 5, 152)

Nedaudzajos vārdos, kuriem seko izsaukuma zīme un daudzpunkti, jaušams nemiers par tiem, kuri vēl nesaprot nenovēršamu pārmaiņu tuvumu. Izsaukuma zīme palielina ekspresivitāti, lai atgādinātu, cik nozīmīgi ir apzināties citādā tuvo klātbūtni un būt

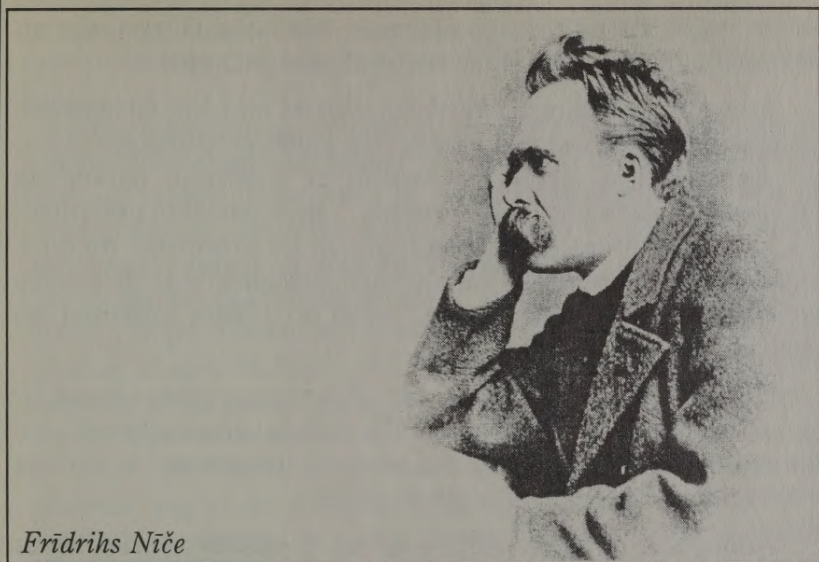
tai gataviem. Teikumu veido trīs daļas. Pirmkārt, dubultais tuvo pārmaiņu uzsvērums – "drīz" – "drīz", kas ienes pravietojumu un satraukumu. Otrkārt, citādā tuvās klātbūtnes zināšanas uzsvērums – rūpes par tiem, kuri citādā klātbūtni vēl neapzinās, jo var būt par vēlu, var nenotikt "mūžīgā atgriešanās", šī pravietojumam pievienotā cerība, kas ir no patības un gribas atkarīga. Treškārt, teikumu noslēdz citādā, radikāli atšķirīgā dramatiskais paredzējums līdz ar brīdinājumu par tā nenovēršamību. Ir jābūt gataviem radikālu pārmaiņu gadsimtam.

19. gadsimta beigu intelektam pieredzē atklājas, ka tapšana ir paliekošāka nekā tapušais. Tapšanas ontoloģiju izsaka Hēgeļa dialektika, Darvina evolūcijas teorija, Marksa sociālās revolūcijas mācība.

Tapšanā ir nolieguma moments, bet tapšana nav tikai noliegums. Topot apliecina, iepriekš tapušo aizstājot ar citādo, kas gadās vairāk kā nejaušība, gadījums, nevis skaidri paredzams mērķis. Teleoloģija tapšanas ontoloģijai ir pasveša. Pasaule – daba, sabiedrība, cilvēks – ir iesaistīta mūžīgā dzimšanā un dzemdēšanā (viena no Ničem raksturīgākajām metaforām). Niče uzsver radīšanas akta vērtību, kurā veidojas viss, kas gan tiks noliegts, bet kam ir jātop radītam, lai būtu ko noliegt. Radīšana un tapšana ir mūžīga, un Ničes *amor fati* pieder mūžībai līdz ar atkārtoto zvērestu: es tevi mīlu, tu mūžība (šo fragmentu savulaik latviešu valodā ir tulkojis Rainis).

Niče ir nianšu domātājs: metaforas, metonīmijas, sinekdohas, aliterācijas un citi izteiksmes līdzekļi nianse spēj izcelt spilgtāk nekā loģiska pierādījuma skaidri novilktais līnijas, kurās zūd domu pārejas. Intuīcijai, mākslinieka radošai brīvībai Niče bieži ir uzticējies vairāk nekā zinātniskas argumentācijas likumiem. Mākslinieciskā radīšana ir augstākā brīvības izpausme – tā spēj paredzēt, radot nebijušo, tādējādi izraujoties ne tikai ārpus esošā, bet arī viņpus ikdienišķā un lietišķā. Izraujas, lai vēstītu, pravietotu, brīdinātu.

Taču filosofa darbos neatradīsim nejaušu improvizāciju: ne tikai nepārtraukti radīt, ļauties iztēlei, bet arī nenogurstoši izvērtēt radīto, atmest variantus, kas mazāk spilgti un pārlicinoši. Vairāk nekā improvizācijas nejaušībai Niče uzticas neatlaidīgi un nopietni apsvērtai un pārbaudītai mākslinieciskai domai, kura ne tikai ļaunas dionīsiskam radīšanas haosam, bet arī atgriežas pie radītā, vērtē, pārbauda, sakārto. Nav jābrīnās, ka "Viņpus laba un ļauna" domu



*Fridrihs Niče*

stihijai seko ideju pamatojums un nosvērtāks papildinājums "Morāles ģenealoģijā". Domu nianse veidojas savdabīgajā filosofijas un mākslas darba starpsituācijā.

Mākslinieciskā doma vairāk vai mazāk kalpo par atslēgu Niče's uzskatu sapratnei: pastāv vājais un mazāk radošais, un, kaut arī nācis pasaulē un tapis, tas ir atmetams, lai dotu vietu spēcīgākam un spilgtākam. Distancēšanās no tapušā, paliekošā atļase no pārejošā arī ir radošs domas darbs, kas nesaudzē vājo, bet sargā dzīvotspējīgo. No šīs nerēķināšanās un nesaudzības iegūst gan māksla, gan dzīve. Noliegumam, kas apliecina, vajadzīgs īpašs spēks un ģēnija spējas kopā ar iedrošināšanos izlemt to, kas ir aizstāvams un kas svitrojams. Aizsargājot dzīvotspējīgo un radošo, nav saudzības pret augstām morālām vērtībām, kas citā, ikdienišķās sadzīves kopsakarā ir nevainojamas un pastāv kā nepieciešamība, bet kuras neiederas Niče's mūžīgās tapšanas un perspektīvas plānos, kur mūžīgai tapšanai ir citāds – daudz dinamiskāks saturs nekā Platona absolūtai, savā pilnīgumā nemainīgai idejai vai Dievam, šai mūžības un pilnības izpausmei kristīgajā reliģijā.

Niče's retorikai piemīt izteikta daudzveidība, kur pravietojumu brīvība mijas ar dziļu analīzi, kur sajūtu pieredzi – ožu, garšu, redzi,

dzirdi – papildina izjūtas – no sarkasma līdz sajūsmai visā toņū un pustoņū bagātībā. Ničes stilus siki analizējis Ź. Deridā.

Pretstatā gadsimta zinātniskajai ievirzei un faktu viennozīmības prasībai Ničes sacerējumi apliecina radišanas daudznozīmību, kur aristokrātiski smieklī ir vienoti ar traģismu, pārvērtētā noliegums ar jaunradītā apliecinājumu. Vairāk par faktu precizitāti, kas nav sveša Ničes klasiskajai izglītībai un erudīcijai, Niče paļaujas uz domas radišanu, kurā ietverts filosofiski māksliniecisks liecinājums, kas ir patiesāks par vienu otru faktu salikumu vai nejaušu nākotnes vīziju.

Ne tikai Zaratustras runas, bet arī citu sacerējumu doma arvien adresēta kādam, kas klausās. Tā veidota uzrunas formā, aicinot uz radošu līdzdomu, kritisku atbalstu, iespējams, pat dialogu ar līdzīgiem – gudriem un drošiem prātiem.

Noliegums un apliecinājums arvien ir saistīts ar dzīvi, kuras izteiksme meklēta ne vienā vien 19. gadsimta intelektuāļa sacerējumā. Dzīves kā procesa dinamika un daudzveidība pretojas noteiktības skaidrajām formulām, kuras pieprasītas Dekarta filosofijā. Jau Kanta antinomijās, kas nomaina Aristoteļa kategorijas, ienāk nepieciešamais dinamisms: prāta antinomijas vienlaicīgi ietver gan brīvību, gan nepieciešamību, nevis skaidri nošķir tās vienu no otras. Arī Paskāls, Šopenhauers un Kirkegors meklē citādu dzīves diskursu, vēlāk viņiem pievienojas arī V. Diltejs, A. Bergsons un citi. Loģiska prāta noteiktību papildina pārdzīvājuma nenoteiktā bezgalība, pieredzes kaprīzā daudzveidība, sajūtu situatīvā inerce.

Ničes radošais patoss aizstāv dzīvi visā tās izpausmju dažādībā – gan to, kas atklājas intelekta aristokrātismā, gan dionīsisko instinktu haosu visā to cēlumā un smieklīgumā. Dzīve pati ir mūžīga tapšana un radišana, un Ničem tiešā empīriskā dzīves izjūta palīdz to visu izteikt citādi, nekā tas pieejams, piemēram, Hēgeļa triādēm.

19. gadsimta beigu intelektuālās Eiropas kontekstā veidojas Ničes satraukums par dzīves perspektīvu. Tehnikas radītie atvieglojumi, brīvais laiks, pilsētu dzīvesveids – daudzas nebijušas parādības liek domāt par nākotnes cilvēku. Pārdomām impulsu dod Darvina evolūcijas teorija: ja tapšanā tiek atlasīts piemērotākais, kā tehnikas revolūcija iespaidos cilvēci?

Pretstatā iepriekšējā gadsimta apgaismes progresa cerībām nāk modē deģenerācijas teorijas. Ieskanas cilvēces vājināšanās bažas.

Viss it kā ārēji apliecinātu apgaismes progresa piepildījumu, ja dzīve neizrādītos sarežģītāka un neatsegtu simptomus, kuri liecina par pretējo. Pateicoties medicīnas sasniegumiem, tiek pieveiktas daudzas slimības, uzlabojas dzīves apstākļi un pārtika, darbs vairs neprasa tik lielu piepūli, bet tieši šie un citi uzlabojumi rada deģenerācijas prognozes (skat., piem., 84). Pieaug pašnāvību skaits, progresē psihiskās slimības, vairojas kriminālnoziedzumi, zeļ alkoholisms, narkotiku lietošana, sifiliss. Zinātnes un tehnikas progress atklāj parādības, kurām dziļāks un apslēptāks raksturs, nekā to bija iespējams paredzēt apgaismes sajūsmā.

Jau Šopenhauera aklā pasaules griba sajauc apgaismes un pozitīvisma kārtis: kā paredzēt nākotni, ja pasaulē valda neparedzami gribas lēmumi, nevis paredzami likumi. Š. Bodlērs pasaulei atklāti vēsta mākslīgās paradīzes pieredzi, topot par literārās dekadences aizsācēju. Gadsimta beigu zinātnieki atsakās nākotnē redzēt vienīgi labklājību, un sākas daudz balsīga saruna par satraucošo *dégénérescence*, kuras paudēji ir E. Zolā, Lebons, B. A. Morels (1809–1873), Č. Lombrozo (1835–1909) u.c. (84).

Niče iesaistās laikmeta intelektuālajā diskusijā, radot savu nemierpilno versiju par nākotnes cilvēku. Atšķirībā no K. Marksa, kurš cer uz cilvēka pilnveidi, mainot īpašuma formu un ceļot materiālo labklājību, Niče saredz sociālisma sludinātās nākotnes otru pusi – patības un vitalitātes zudumu pārāk daudzos – masā, kura nav spējīga aristokrātiskā distancētībā dzīvot un radīt.

Par diviem cēloņiem, kas vājina patību un vitalitāti, Ničes darbos ir atzīta reliģija un kristīgā morāle. Tajās ir par daudz vērtējuma un apceres, par maz tieši piedzīvotā un pārdzīvotā. Par daudz Homēra, par maz Ahilleja: "...viens pārdzīvo, jūt, otrs viņu apraksta" (81, bd. 2, 172). Pastāvīga sekošana normai, bailes to pārkāpt vājina individualitāti, drošu un pārgalvīgu dzīvi. Dzīves pārpilnības zudumā saskatīti deģenerācijas un dekadences simptomi: zūd dionīsiskais radošais haoss, jo pārāk nomācoša un nivelējoša ir normatīvās kārtības tieksme.

Ničes patoss un ideāls – atgriešanās pie dzīvības un radišanas pirmsākumiem – mītiskas spēka pārpilnības, pāri malām plūstošas radošas enerģijas, svaiguma, pārcilvēka gribas valdīt pār sevi, atjaunojot spontānas radītspējas vitalitāti sevi.

Valdītgrība atšķiras no Šopenhauera pasaules gribas un dzīves stihijas. Griba valdit izsaka apzinātu sevis veidošanu, virzot pretī skarbam un vientulīgam dzīvesveidam, kurā katrs top par to, kas viņš ir, kurā normu disciplina cilvēku nepadara līdzīgu otram, masai un kurā norit vitāla pašatjaunotne. Pārcilvēkā iemiesotā griba valdit ir mūžīgās atgriešanās nosacījums – pie mītiskā sākuma, pie svaiga, iespējām pārbagāta, mūžīgai tapšanai gatava dzīvības spēka, dabiska, brīva, radoša, dionīsiskā prieka pārpilna un bērna *jā* teikšanai spējīga. Tikai tā ir pārvarama bezperspektīvā ikdienība, kurā dzīvi vada caurmēra cilvēks, kurš visam spējīgs pielāgoties, zaudējot sevi un līdz ar to vitalitāti un radošu dzīvi.

Veidojas Ničes imorālisms – nostāšanās viņpus tradicionālā labā un ļaunā, viņpus kristīgā humānisma ar tā līdzcietību, tuvākā mīlestību, pacietību, paklausību normai utt. Notiek vērtību pārvērtēšana un jaunu kritēriju meklējumi, lai aizstāvētu potenciālu vitalitāti un radošu perspektīvu cilvēcei. Līdzcietībai, kura guvusi Šopenhauera apbrīnu, tiek rasts cits skaidrojums šajā pārvērtēto vērtību skalā – mākslinieciskā radišanā un spēkpilnas cilvēces kopsakarā tai ir pārāk necila loma, lai nešaubīgi to iedrošinātos aizstāt ar citām vērtībām, aizstāvot ciešanas, kuru pārvarējums vairo dzīvotspēju un apliecina to, kamēr biklums, konvencionāli saprasts labais un līdzcietīgais atklāj plebejisku, vājinātu dzīves gribu, bez jaunām, drošām domām un svaiguma.

Imorālisms neaizstāv dzīvi vispār, bet noteiktas kvalitātes dzīvi – intensīvu, pārdrošu, bez aizspriedumiem, kurā ir radoša spontanitāte, pilnasinība, pārsteigums un kurā valda dzīvības ekstāze.

Pilnasinību iezīmē distance un tās patoss. Distance noliedz vienādību un vienlīdzību, tā apzīmē "aizu, kas šķir cilvēku no cilvēka, kārtu no kārtas, lielo dažādu tipu skaitu, gribu būt par sevi pašu, atšķirties" (81, bd. 6, 138). Tās patoss aizstāv dažādību, citādo, kura saglabāšana noteiks cilvēkdzimuma kvalitāti. Tuvākā mīlestības vietā izaicinoši tiek sludināta tālākā mīlestība: tālākais ir atšķirīgais, sev pašam netāpatīgais, citāda, kas uztur dažādību. Ar distances izpratni saistīta brīvība, kas pretstatīta Dž. S. Milla un liberālisma brīvībai ar tās mierīgo un vienlīdzīgo laimi, tās vietā liekot brīvu pašatbildību un valdītgrību.

Distance sevī ietver citādības saudzējumu. Citāda brīvība, citāda atbildība, citāda nākotne, citāda morāle, cilvēks un mūžība, labais un ļaunais, spēks un vājums. Citādaizsaka drosmi

brīvi radīt un ir tās rezultāts. No radīšanas darba var nogurt. Pats Dievs pēc sešām radīšanas dienām svin atpūtu. Iespējams, ka mūžīgā atgriešanās kalpo par savdabīgu septīto dienu, kurā īsu brīdi atvilkt elpu, lai pēc mirkļa radīšana turpinātos un atkal taptu jauna citādība, nebijušais, distancēšanās no esošā un ar sevi tāpatīgā.

Arī mūžība ir distance, bez Dieva, bez iepriekš noteikta mērķa, un ir vajadzīga drosme, lai sāktu jaunu virzienu, spontāni, pēkšņi, nezinot līdz galam sekas. Taču, kaut arī sekas nav skaidri aprēķināmas, valdītgrības virziens ir iezīmēts nepārprotami, un tas ir – nenovājināta, daudzveidīga un radītspējīga dzīve, tās ekstāze, kura kalpo par vērtību pārvērtējuma kritēriju.

Nošķirtas divas ar dzīves perspektīvu saistītas parādības – aktīvais un reaktīvais. Aktīvais izpaužas kā brīva un patstāvīga jaunrade, reaktīvais, kas to pavada, nozīmē plebejisku atkarību un pārtapšanu par bara sastāvdaļu individuālas patības vietā. Eiropas deģenerācijas iezīmes atklājas reaktīvā pieaugumā, kas cilvēku pārvērš par bara dzīvnieku – paklausīgu un vāju caurmēra būtni. Reaktivitāte izpaužas regularitātē, automātismā, vienveidībā un standartuzvedībā, bezpersoniskumā, kas ietverts askētiskā dzīvesveida jēdzienā. Reaktīvais cilvēks veidojas, pakļaujot sevi normai tā vietā, lai neatkarīgi un brīvi sevi pašradītu, mākslas darbam līdzīgi. Vairākkārt atgādināts suverēnas un aktīvas dzīves uzdevums – "topi par to, kas tu esi".

Reaktīvais liecina par vitalitātes zudumu, ko attiecībā uz Eiropas kultūru Niče saista ar Sokrata racionālismu. "Traģēdijas dzimšanā" Atēnu dialektiķis tiek atzīts par pirmo dekadences ģēniju, un Sokrata saikne ar dekadenci arī citos, vēlāk rakstītajos darbos padarīta par pārlicinošu faktu: pārāk viegli viņš ieņem indes kausu, atzīstot dzīvi par slimību un liekot upurēt gaili Asklēpijam kā pateicību par atveseļošanos no dzīves. Sokrata racionālā dialektika tiek atzīta par vitāli instinktīvas radīšanas pretstatu, kurā teorētiskais prāts nomāc nesamākslotu un instinktiem bagātu vitalitāti. Sokrata sāktās dekadences turpinājumu Niče saredz Riharda Vāgnera mūzikā, kurā rēķināšanās ar publikas gaumi noved pie samākslota konstruējuma, kas tik pazīstams 20. gadsimta mākslai, bet ko Niče nepieņem dionīsiskā radīšanas vājuma dēļ.

Aktīvais ir instinktiem bagātais, pirmatnējais, dabiskais jaunradītājs, kas izpaužas jau pieminētajā Dionisa rituālajā gājienā un

bojāejā un kas uztur traģiskā prieku: ir jāirst, lai jauna dzīvība dzimtu, un pēdējais, tāpat kā pirmais, ir mūžīgās tapšanas nosacījums. Tikai radošais un aktīvais, perspektīvais ir traģiska prieka spējīgs.

Reaktīvais nomāc ar plebejisku ļaunumu un sakaitinātību – *ressentiment* (fr. val. – nepatika, naidīgs noskaņojums), kas liecina par bezspēku pret spēcīgo un valdītgrībošo. Skaudība un zemiskums raksturo plebejiskumu, kas iemājo pielāgotajā cilvēkā.

Par trim veidojumiem, kas padara cilvēku atkarīgu un pielāgotu, kas vairo reaktīvo un tādējādi veicina degradāciju, Niče atzīst valsti, baznīcu un morāli. No cilvēces nākotnes pozīcijām viduvējība un rāmums, ko kultivē triāde, nivelē patību un veicina lejupslīdi un degradāciju, kuras virzienu skaidros O. Špenglera "Vakareuropas noriets" (1916–1917) ar tajā spilgti iezīmēto kultūras krīzes ideju, ko Eiropas un arī Latvijas intelektuāļi plaši un satraukti apspriedis 20. gs. 20.–30. gados.

Spēcīgi un bīstami instinkti, risks, pirmatnējs spēks, griba valdīt – šīs Ničes augstākās, dzīvi apliecinošās vērtības ir klajā pret-runā ar tradicionālo tikumu izpratni, kura ietver rāmumu, ierobežojumus, pakļaušanos normai. Neprātīga drosme, riskanta valdītgrība ir pretrunā gan ar Aristoteļa mērenību un vidusceļu, gan ar kristīgās ētikas orientāciju uz tuvāko, pastāvīgi liekot rēķināties ar to. Niče pakļauj aizdomām rāmo un līdzsvaroto tikumību, padarot to līdzvainīgu Eiropas pagrimumā. Morālais cilvēks ir mērenais cilvēks, un tas neatbilst pārcilvēka galējībām, kaislei un vitalitātei. Niče aizstāv vitalitāti vairāk nekā morāli un nesaredz kopsakaru starp tām. Viņa morāle ir radošas dzīves ekstāzes vājinātāja. Piesardzība un bailīgums nomāc radošu tapšanu un drosmīgu patību, tāpēc vispārāztītās morāles teorijas pārvēršas par ironijas priekšmetu: bailīgums ir morāles māte.

Nostāšanās viņpus tradicionālā labā un ļaunā iespējama, ja nostājas viņpus ikdienības, viņpus sadzīves rūpēm un cilvēku savstarpējām ikdienišķām attiecībām, bez kurām nav domājama daudzu – vairākuma – dzīve. Tas ir iespējams poēzijā un filosofijā, radot citu, neikdienišķu pieredzi. Ničes "viņpus" ir radīts brīviem un ar ikdienu nesaistītiem vientuļniekiem. Viņiem kopā ar Niči nav pieņemami piesardzīgās tikumības spēles noteikumi, jo tie liedz pilnībā sevi izpaust un ļauties neierobežotai radišanai.

Poētisku tapšanu par suverēnu patību pavada pašcieņa, kuru gan nevar atzīt par īpaši jaunradītu vērtību, jo tā ir apzināta jau Kanta un citās teorijās, taču Ničes darbos tā iegūst jaunu kontekstu. Pašcieņa ir aristokrātisma iezīme. Tā iederas dižciltības identifikācijā. Kopā ar valdīšanas tiesībām, autoritāti, neatkarību tā veido dižciltīgā morāli, kura pretstatīta plebejiskajai vergu apziņai ar darba mīlestību un pieradumu pacietīgi pildīt ierindnieka saistības. "Viņpus laba un ļauna", kā arī tā turpinājums "Morāles ģenealoģijā" ir nedziļciltīgās morāles pētījums, atklājot tās cilmi – vergu stāvokli un plebeja attieksmi pret dzīvi.

Niče padara morāli par jautājumu. Viņš rada morāles pārvarēšanas ētiku, aizdomu ētiku. Saskaņā ar to ļaunajam perspektīvā ir lielāka vērtība nekā labajam. Tikumiskās pilnveides shēma, saskaņā ar kuru divtūkstoš gadus pastāvējusi kristīgā civilizācija, tiek pakļauta āmura filosofijai.

Tā skar arī liberālisma morāli un īpaši angļu utilitārisma līdzsvaroto lielākas laimes principu. Tiecoties pēc veselīgas morāles, kura nevājina dzīvības instinktu, Niče pakļauj ironijai viktorianisma sentimentālo jībūtību, kurā saskata tikai virspusējību. Pielīdzinot to astroloģijai un alķīmijai, viņš to atzīst par simptomu kādai dziļāk slēptai parādībai. Tāpat kā alķīmija vai astroloģija, kura vairāk slēpj nekā atklāj, arī morālās jībūtības sludinājumi ir atzīstami par simptomiem kādai apslēptai parādībai, un ir jāsauc palīgā modernā zinātne, lai noskaidrotu apslēpto. Jībūtība ietver nodomu, bet nodoms ne vienmēr atbilst darbībai. Ar neticību jībūtībai likti pamati 20. gadsimta nenormatīvai ētikai.

Tā visur uzticēšanās un ticības vietā likta dubulta neticība. Stāvēt viņpus ticības, apšaubīt neapšaubāmo – tā ir filosofa misija. Iejūtība un cilvēcība raksturo uzticēšanos esošajam, bet kritiskais prāts palīdz noārdīt puspatiesības un elkus, lai to vietā liktu citas vērtības. Pārvērtējums nepieļauj līdzcietību. Ir jārūda sirdsapziņa. Sirdscietība ir liekama līdzcietības vietā, lai atteiktos no esošā par labu netapušajam.

Ničes distances patoss ir vērst uz nākotni. Mākslinieka doma, kas rūdīta sirdscietībā, nostājas viņpus tagadnes, radot patību, kura neļaujas pieradināties un kura spēj distancēties no visa, kas saistīts ar atkārtoto un kas var ierobežot brīvību radīt. Dzīves perspektīvas un tās radišanas vārdā izpaliek tagadne kā tilts, kas pārējams, lai no pagātnes nonāktu citā laikā.

Izmisīgos distances meklējumos prāts kavējas pie bruņinieka – fiziski un garīgi spēcīgas un veselīgas būtnes, kas pretstatīti vājīnātai dzīvības gribai. Spēks aizrautīgi tiek aizstāvēts pret vājumu. Daudz vairāk nekā vājums pret spēku. Spēks saistās ar spēju saglabāt sevi, savu neatkarību un brīvību, lai radītu jaunas formas. Aristokrātisks spēks atbrīvos sevi no morāles tirānijas. Vairākkārt izteikta neuzticība H. Spenseram (1820–1903), kurš uztver dzīvi kā pielāgošanos ārējiem apstākļiem: pielāgošanās ir vājuma izpausme, reaktīvā pārsvars pār aktīvo.

Agresīvais un aktīvais ir bruņnieciski vīrišķīgs, un tam pieder tīra sirdsapziņa, jo tas var panākt, ko grib, bet vājais, pat ja gribēs, nespēs ne sev, ne citiem palīdzēt. Ničes pārcilvēks atklājas kā fiziski un garīgi varošs spēks, kaut gan dzīves spēka kaislīgajā aizstāvībā reizēm tiek aizmirsta otra iespēja: bez līdzcietības spēks paliks par potenci, kurš gan varēs, bet diez vai atsauksies palīdzības saucienam, ja tas skanēs aiz vājuma, nevis radoša spēka.

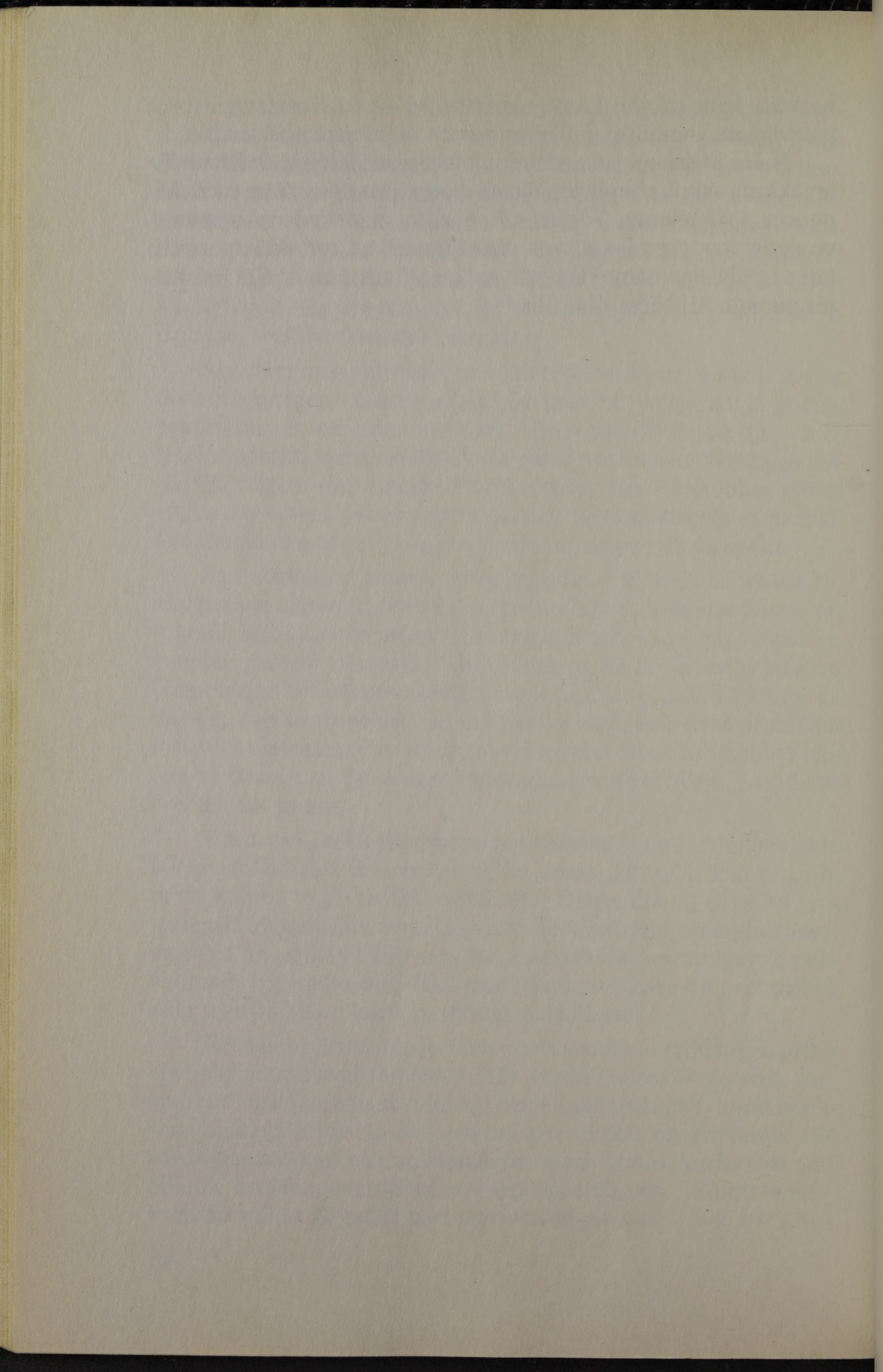
Kad aizdomas, ironija un noliegums ir pietiekami skāris to, kas parasti uzņemts ar uzticēšanos un bijību, ieskaitot Dievu un morāli, bijība tomēr paliek. Tā izpaužas attieksmē pret dzīvi un dzīvību: pat tad, ja nostātos viņpus dzīves, kā tas izdevies labā un ļaunā izziņā un pārvērtēšanā, un pat tad, ja to pazītu tik labi kā visi tie, kuri to dzīvojuši, pat tad nāktos atzīt, ka dzīves problēma ir neaizsniedzama. Pati dzīve, nevis morālā jābūtība iedibina jaunas vērtības, pati dzīve nepakļaujas gatavām vērtībām, pati dzīve "vērtē caur mums".

Šajā dzīves un vērtību spontānas rašanās sakarā iezīmējas kāda Ničem raksturīga ievirze, proti, ka doma pati nāk, kad tā grib, nevis kad es to gribu (81, bd. 5, 31). Dzīve, doma, tāpat kā viss patiesais un radošais, rodas iepriekš neparedzami, spontāni, nevis saskaņā ar loģikas likumiem. Neparedzamība, pārsteigums, pēkšņums ir jaunrades augstākā izpausme, pret kuru kā pret dzīves daļu jutis bijību un kuru aizstāvējis pats filozofs.

Ničes imorālisma ideāls ietver sevī spontānu radītspēju, gribu sevi saglabāt brīvai radīšanai. Tās vārdā jāatsakās no visa, kas apdraud mākslu radīt sevi līdzīgi dzīves spontanitātei, kurai neeksistē bijība pret tapušo un kuru nekavē vērtību aizspriedumi. Tās vārdā jāatsakās arī no tradicionāli izprastas laimes, kurā valda pārpilnība, drošība, bezrūpība un piepūles trūkums. Tāluma aristokrātiskā mīlestība paceļ pāri pār morālu pieticību, liek atteikties

no visa, kam raksturīga regularitāte, lai dzīvotu pastāvīgā riska gatavībā un vientulībā, ļaujoties domas radošajam spēkam.

Ničas idejas nu jau gadsimtu ietekmē arī latviešu kultūru. To ienākšana sakrīt ar individuālisma dumpi, kas vēsturē guvis dekadences apzīmējumu. Vēstures ironija, ka ar dekadenci apzīmēts virziens, kas pretojas dzīves vājinājumam un radošas spontanitātes ierobežojumam. Viss galu galā ir atkarīgs no izvēlētā atskaites punkta. Arī Ničas filosofijā.



V

---

20. gs.  
ĒTIKAS SKICES

---

*Es nezinu, vai mēs jebkad sasniegsim nobriedušas  
pilngadības stāvokli.*

---

Mišels Fuko. "Kas ir apgaismība?"  
Tagadnes izaicinājums. (R., 1996, 176. lpp.)

Ko aizmirsīs un ko atzīs par klasiku tikko pagājušajā simtgadē, tas ir laika jautājums, un uz to ir par agru atbildēt. Var tikai uzskaitīt tos dažādos ētiskās domas saturus, kuri pastāv šobrīd, 20. gadsimta beigās, un par kuriem domā un kuri liek domāt.

Šajā daudzveidībā saskatāmi pieci domas virzieni.

Pirmais no tiem saistās ar ētikai netradicionālo **morālo izteikumu** analīzi: 1903. gadā iznāk Dž. E. Mūra darbs "Ētikas principi", kurā pievērsta uzmanība labā definīcijām ētikas vēsturē un tās atzītas par kļūdainām, tā pamatojot uzskatu par labā nedefinējamību. Labais ir intuitīvi tverams. Ar šīm atziņām sākas 20. gadsimta metaētika, kuru turpina A. Aiers, Č. Stīvensons u.c. un kura ieguvusi analītiskās ētikas apzīmējumu. Morālo spriedumu analīzes rezultāts ir divu veidu izteikumu – faktu un vērtību spriedumu nošķirums. Faktu spriedumi atzīti par pārbaudāmiem (verifikācija), vai tie ir vai nav pareizi, bet vērtību spriedumi atzīti par nepārbaudāmiem, jo tie satur emocijas (emotīvā ētika), nevis zināšanas. Neraugoties uz to, morāliem izteikumiem piemīt "magnētisms": tie atstāj ietekmi un veido attieksmi (Č. Stīvensons).

Otrs ētikas virziens sākas ar M. Heidegera darbu "Esamība un laiks" (1927), un tas ieguvis eksistenciālisma apzīmējumu. Sekojot E. Huserla fenomenoloģijai, pievērsta uzmanība cilvēka dzīvei, kāda tā atklājas laikā. Uzskatus par eksistenci izsaka arī franču intelektuāļi Ž. P. Sartrs, S. de Bovuāra, A. Kamī, G. Marsels u.c., uzsverot brīvību, izvēli, atbildību. 20. gadsimta beigās dzīvības un nāves tematikai pievēršas E. Levins, risinot to opozīcijā M. Heidegeram un uzsverot otra klātbūtni.

Trešais virziens būtu apzīmējams ar situatīvās ētikas jēdzienu, un to pārstāv Dž. Flečers ar darbu "Situāciju ētika", kurā turpinātas dialektiskās teoloģijas (P. Tillihs, D. Bonhefers, K. Barts u.c.) atziņas, kas savienotas ar amerikāņu pragmatismu. Par rīcības orientieri atzīts Augustīna "Mīli un dari, ko tu gribi", tā uzsverot ikvienas situācijas konteksta lomu un ļaujot tam dominēt pār principu.

Ceturtais virziens sevi piesaka 70. gados un iegūst postmodernisma (arī poststrukturālisma, dekonstrukcijas u.c.) nosaukumu. M. Fuko, Ž. Deridā, Ž. Batajs u.c. pievērš uzmanību universālu normu un absolūtu principu neiespējamībai, apzinās plurālismu un relatīvismu, vienlaikus atgriežoties pie atbildības un taisnīguma jēdzieniem. Postmodernajā ievirzē var ietilpināt arī femīno ētiku, kura norāda uz sievietes morālās attīstības un uzskatu īpatnībām (K. Gilligena, L. Irigaraja u.c.).

Piektais virziens atklāj kopienas, otra, dialoga, līguma un citu ar kopeksistenci saistītu parādību nozīmi, tā pārvarot individuālisma atomismu. Sociālā taisnīguma lomu izvērtē Dž. D. Roulzs, top J. Hābermāsa pārrunu (diskursa) ētika, veidojas jauna patības un tās identitātes izpratne (Makintairs, Č. Teilors u.c.).

20. gs. beigās ētika top par vienu no plašākajām filosofiskās refleksijas sastāvdaļām.

## ANALĪTISKĀ ĒTIKA

Teorijas nerodas nejauši. Tām ir savi nosacījumi. Īpaši to var attiecināt uz 20. gs. morālo izteikumu analīzi, kura ieguvusi analītiskās ētikas apzīmējumu un par kuras pamatlicēju atzīst Džordžu Eduardu Mūru (1873–1958) un viņa darbu "Ētikas principi" (*Principia Ethica*) (1903).

Pieprasījumu pēc jaunas teorijas nosaka vērtību dažādība, kas izteikta Ničes pazīstamajā un daudz pieminētajā izteikumā "Dievs ir miris". Liberālisma brīvība dziedējusi atšķirīgus uzskatus par vērtībām. Kuras no vērtībām ir labākas, pareizākas par citām? Kā pamatot to izvēli, pastāvot normu, principu, vērtību dažādībai bez vienotas dievišķās autoritātes? Kā salīdzināt dažādos vērtību izteikumus?

Atbildot uz šiem jautājumiem, rodas t.s. Oksfordas profesoru ētika, kura turpina angļu empirisma un pozitīvisma tradīciju, proti, precīzu, uz faktiem balstītu zināšanu vērtības pamatojumu. Vērtību dažādība tiek pakļauta noteiktam zināšanu kritērijam. Vēstures un liberālisma radīta vērtību brīvība, no vienas puses, un precīzu, ticamu un pierādāmu zināšanu ievirze, no otras, veido hibrīdu, kurš 20. gs. sākumā sekmē normatīvās ētikas tradīcijas pārtraukumu, lai pievērstos metaētikai – morāles valodas analīzei.

Metaētikas apzīmējums raksturo pārbīdi no parastās normatīvās ētikas jeb tā sauktajiem pirmās kārtas jautājumiem – normu, vērtību, principu meklējumiem, pamatojumiem, kritikām uz t.s. otrās kārtas jautājumiem, proti, par to, kā definēt labo, pareizo, taisnīgo un kas ir morālo izteikumu ticamības nosacījumi; vai ir iespējami precīzi, uz faktiem pamatoti spriedumi ētikā un līdz ar to – morāla patiesība, objektivitāte utt.

Analizējot jēdzienu labais, par šiem jautājumiem cenšas tikt skaidrībā Dž. E. Mūrs. Precizai labā definīciju analīzei seko pārmetums par dabiskām kļūdām (*natural fallacy*) līdz ar pārsteidzošu vispārinājumu – labais nav definējams, tāpat kā tas ir ar daudziem estētikas un reliģijas jēdzieniem. Tas ir intuitīvi uztverams (Dž. E. Mūra vārdu parasti min kopā ar tādiem intuitīvistiem kā H. Sidžviks, V. D. Ross u.c.).

Mūrs pierāda, ka labais ir vienkārša, neanalizējama īpašība, kura nav definējama: visās līdzšinējās labā definīcijās – Kanta, H. Spensera u.c. – sastopamas kļūdas, proti, labā definījumam izmantota kāda ārpus labā pastāvoša īpašība, piemēram, labais ir tas, kas sekmē izdzīvošanu (H. Spensers), kas pastāv laikā un telpā, tātad dabā, bet labais nav ietverams dabas priekšmetu un parādību grupā, ko pēti dabas zinātnes. Tādējādi, kad labo saista vai nu ar patīkamo (baudu), vai ar izdzīvošanu, labais tiek iekļauts dabas objektu kopā, kaut gan tas nav dabas objekts, un tā ir kļūda. Mūrs kritizē arī metafizisko ētiku, ko pārstāv Kants, Spinoza un stoīķi, par to, ka viņi atzīst kādu virsjuteklisku realitāti ētikas principu pamatā. Tas neizriet no labā paša, bet pastāv ārpus tā, vienalga, vai tā būtu kāda absolūta esamība, mūžīgais vai pilnīgais.

Ētika saskaņā ar Mūru meklē atbildes uz diviem jautājumiem – tās ir zināšanas par labo un par to, kas ir jādara. Tā kā labais nav definējams, tad, atbildot uz praktiskās ētikas jautājumu "Kas man ir jādara?", Mūrs paļaujas uz varbūtību, nevis noteiktību: tā kā praktiski zināšanas par labo – pareizību, pienākumu – ir ierobežotas, tad jāizvēlas tāda rīcība, kas **parasti** dod labāku rezultātu nekā citi rīcības varianti. Varbūtība nenoliedz iespēju sekot vispārīgiem likumiem, bet, tā kā pēdējie ir neskaidri un nenoteikti, ir jāizmanto daudzkārt novārtā pamestā paredzamo seku vērtība.

Atšķirībā no Platona un kristīgās ētikas absolūti labā Mūrs apraksta ideālu kā tādu lietu stāvokli, kas satur lielāku pozitīvo vērtību daudzumu, tātad lielākā vai mazākā mērā iespējamu labā varbūtību.

Analītisku ievirzi turpina tādi loģiskā pozitīvisma domātāji kā Alfrēds Aiers, R. M. Heirs, Čārlzs Stīvensons u.c.

Arī Aiers darbā "Valoda, patiesība un loģika" (1936) pievēršas morāles valodas analīzei. Viņš pakļauj loģiskai pārbaudei (*verification*) morāles spriedumus un secina, ka tie nesatur zināšanas, t.i., faktus, bet gan tikai emocijas. Spriedumā "tu dariji nepareizi, – tu zagi" tikai izteikuma otra puse ir pārbaudāma, bet pirmā izsaka vienīgi nosodījumu, sašutumu vai citas emocijas, kuras nav pārbaudāmas no drošticamu zināšanu viedokļa. Aiers padziļina Mūra iesākto morālo un ne-morālo terminu atšķirības, radīdams emotīvo (uz emocijām balstītu) ētiku un nošķirdams divu veidu zināšanas – empīrisku faktu un vērtību zināšanas: pirmās ir zinātniskas, tātad balstās uz faktiem un ir pārbaudāmas, otrās ir tikai emociju izpausme, kas padara problemātisku ētikas zinātniskumu.

Kad es apgalvoju "nozagdams šo naudu, tu rikojies nepareizi", tad es neapgalvoju neko citu kā tikai zādzības faktu. Ar otro izteikuma pusi es izrādu savu nosodījumu. Manas neskaidrās morālās izjūtas, kas liecina par manu apziņas stāvokli, nesatur drošticamas zināšanas un jēgu, t.i., loģiski un faktoloģiski pārbaudāmu apgalvojumu. Faktiski dažādu vārdu nozīmes ētikā mēs varam definēt dažādu jūtu terminos, kuros parasti tās ir pieņemts izteikt, kā arī ar dažādām ietekmēm, kuras tie tiecas izsaukt. Ētikas spriedumi atrodas ārpus pierādījuma, un par tiem nevar pateikt, vai tie ir pareizi vai nepareizi. Ar to Aiers līdz galējībai noved jau Hjūma sāktu faktu un vērtību spriedumu šķirumu, nepieļaujot to saukšanu.

Radikāla emotīvisma atziņu par ētisko spriedumu pārbaudāmības pilnīgu neiespējamību mikstina amerikānis Č. Stīvensons.

Darbā "Ētika un valoda" (1944) viņš pievērš uzmanību dažādiem vienprātības un domstarpību tipiem un to izpausmēm dabaszinātnēs un ētikā, lai nonāktu pie atziņas, ka atšķirībā no zinātnes, kurā pastāv uzskatu saskaņa vai nesaskaņa, ētikā liela nozīme ir attieksmei (*attitude*) – mērķiem, cerībām, vēlmēm utt. Līdz ar precīzu uzskatu un attieksmes nošķirumu amerikāņu filosofš uzdod jautājumu: cik lielā mērā indivīda rīcību ietekmē prāts (*reason*)? Atbildes meklējumos viņš nonāk pie atziņas, ka katrs, kurš lieto ētiskus spriedumus, pārvēršas par sava veida morālistu, kas pierunā un pārliecina par kaut ko, lai iespaidotu un veidotu

noteiktu attieksmi. Tādējādi liela loma ir ne tikai racionālajam spriedumu saturam un zināšanām, bet arī emotīviem elementiem, kas sekmē pārliecināšanas efektu. Viņš norāda uz morālo spriedumu magnētismu: kaut arī tie nesatur zināšanas, tomēr tie atstāj iespaidu un veido attieksmi. Morālie spriedumi nav veidoti, lai apliecinātu faktus, bet gan lai izteiktu tiem atbalstu vai aicinātu citus tiem sekot.

Stivensona radītais pavērsiens ļauj saprast morālo reālismu, kurš veidojas kā opozīcija radikālajam emotīvismam un nonkognitīvismam (uzskatam, ka morālie spriedumi nesatur zināšanas). Tas balstās uz ikdienas morālo domāšanu, kāda tā atklājas parastā praksē – rīcībā un attiecībās, kur morāle ierosina to vai citu darbību.

Taču šāds morālās domāšanas skaidrojums sastop iebildumus: ja morālo spriedumu mērķis ir apliecināt faktus, tie nevar pildīt priekšrakstu funkcijas un vadīt rīcību. Lai veiktu pēdējo, morālei ir jābūt ekspresīvai, t.i., nonkognitīvai. Taču ir arī pretēji uzskati (*David O. Brink*), saskaņā ar kuriem praktiskā jeb rīcību vadošā morāles funkcija tiek izmantota morālā reālisma pamatojumam.

Analītiskās ētikas nozīme ir ētiskās tematikas paplašināšana, refleksijas pārnese uz morāles terminu un izteikumu analīzi. Intuitīvi ikdienā lietoti jēdzieni, par kuru pareizību cilvēki nemēdz domāt, iegūst problēmas raksturu.

## EKSISTENCIĀLĀ ĒTIKA

Pretēja analītiskai tradīcijai ir eksistenciālā ētika jeb eksistenciālā fenomenoloģija, kura pievēršas Kirkegora iesāktajai cilvēka dzīves vienreizības filosofijai. Analītiskā ētika par atskaites punktu un ideālu atzīst zināšanu racionālu pārbaudāmību, kurai ētiskie spriedumi neatbilst, tādēļ tie atzīstami par emotīviem izteikumiem. Turpretī eksistenciālā ētika izmanto ontoloģiju, nevis lai salīdzinātu, bet, kā atzīts E. Huserla fenomenoloģijā, ļautu cilvēka dzīvei atklāties pašai savā vienreizībā.

Par 20. gs. eksistenciālisma sākumu pamatoti atzīst M. Heidegera (1889–1976) darbu "Esamība un laiks" (1927). Kaut gan vēlāk Heidegera domas virzieni attālinās no sākotnējā – par viņu tiek runāts sakarā ar valodas filosofiju, hermeneitiku – tomēr

"Esamība un laiks" paliek kā eksistenciāls un fenomenoloģisks (M. Heidegers bija E. Huserla asistents) pasaules skatījums.

Cilvēks ir esamība pasaulē: pateicoties līdzdalībai un iesaistei, pasaule kļūst par cilvēka esamības sastāvdaļu. Cilvēks veidojas līdzdalībā un rūpēs: attiecībās ar ārpasauli viņa līdzdalība ir praktiska, bet attiecībās ar sociālo pasauli tā top personāla.

Veids, kādā notiek cilvēka esamības izgaismojums, apzīmējams ar *Daseinsanalytik* (cilvēka esamības analīze) jēdzienu, kur *Dasein* (klātesamība) veido fenomenoloģiskās apziņas saturu. Šāda cilvēkesamības izgaismošana, sekojot Huserla "atpakaļ pie lietām pašām", var novērst abstraktas konstrukcijas un sterilus teorētiskus veidojumus, kuri drīzāk aizsedz, nevis atklāj cilvēka esamību. Vārds fenomenoloģija (grieķu *phainomenon*), kas atvasināts no darbības vārda *phainesthai*, apzīmē to, kas pats sevi atklāj (atsedz). Tad tas ir jāietver vārdā (*logos*), lai tas kļūtu redzams.

Cilvēka esamība vispirms atklājas kā pieredze, kā līdzdalība. Eksistenciālā pasaule atšķiras no Dekarta objektīvās *res extensa* ar to, ka tā nav neatkarīga no cilvēka rūpēm, interesēm un darbības. Cilvēks ir iesaistīts pasaulē, līdzdalīgs tajā. Klātesamība (*Dasein*) nozīmē būt pasaulē, t.i., būt nodarbinātam, ražojošam, ziedojošam, jautājošam, vērojošam utt. Būt pasaulē nozīmē būt tajā iesaistītam, nevis atrasties līdzās. Dekarta subjekts kā *res cogitans* nav pieņemams eksistenciālai fenomenoloģijai, kurai cilvēks nav vis izolēts izziņas subjekts, bet veidojies mijiedarbībā ar pasauli, ne nošķirti no tās un pretstatījumā tai.

Pasaule atklājas divējādi: pirmkārt, kā apkārtnē (*Umwelt*), t.i., praktiski instrumentāla esamība, kur darbība ir zināšanu forma un zināšanas ietver sevi darbību un, otrkārt, kā korbūtne ar citiem (*Mitsein, Mitwelt*). Būt vienam nozīmē būt šķirtam no sākotnējās korbūtnes, kas tik nepieciešama cilvēka esamībai. Taču cilvēku korbūtne var novest pie anonimitātes, kad cilvēks vai nu pats pārvēršas par objektu vai lietu, vai arī pārvērš otru, tādējādi pārtraucot vienreizējo un neatkārtojamo eksistenciālo brīvību. Tā veidojas depersonalizētais vidusmēra cilvēks, kura raksturojumā jaušamas Ničes bezpersoniskā *Man* atskaņas.

Bezpersoniska esamība izslēdz ne tikai savdabību, bet arī personālas saistības ar pasauli un atbildību. *Das Man* apzīmē nolīdzinātu, sociāli pielaiktu patību, kura domā, jūt un dara kā visi pārējie, kas atkārtoti un dublē cits citu.

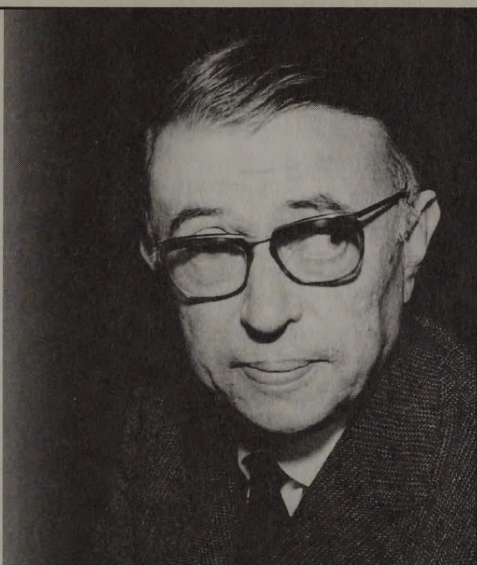
Cilvēku raksturo rūpes par pasauli, kurā viņš ir līdzdalīgs. Klātesamība veidojas no trim parādībām – faktiskuma (iesaistītība pasaulē), eksistences (cilvēks ir projekts un iespējamība) un no ikdienības, kurā cilvēks zaudē daļu no savas patības iespējām.

Cilvēka esamība vienmēr pastāv laikā, tāpēc būtiska cilvēka pieredzes daļa ir satraukums (*Angst*), kas rodas no laika nenovēršamā ritējuma pretī nāvei un nebūtībai. Baiļu avots ir vai nu kāda lieta, vai persona, bet satraukumu izraisa neesamība. Neesamību nevar atklāt teorētiski vai konceptuāli, bet tikai kā eksistenciālu pieredzi (šeit jūtama Kirkegora eksistenciālās pieredzes klātbūtne). Satraukuma pieredzē atklājas cilvēka galīgums un eksistences nejaušība un bezjēdzība (dzīve pretī nāvei), nenovēršamā esamība pretī nāvei, kuras būtība atklājas robežsituācijās. Tieši cilvēka esamība pretī nāvei pieprasa atbildību par dzīvi katrā tās brīdī. Cilvēks nedrīkst pieļaut sevī zaudējumu *Dasein* (klātesamības) norisē, kas notiek laikā, viņam ir jāapzinās tā un jāapliecina sevi un sava patība.

Ievērojamu vietu darbā "Esamība un laiks" M. Heidegers ir atvēlējis arī sirdsapziņai un vainas apziņai. Sirdsapziņa ir galīgās dzīves "sauciens pēc līdzdalības", kas nolemj vainas apziņai (notiesā cilvēku uz vainas apziņu). Taču cilvēkam ir sevi jāapliecina, neraugoties uz savu galīgumu, uz sirdsapziņu un vainu vai eksistenciālu nāves realitāti, un to viņš spēj lemjot un izvēloties. *Dasein* vienmēr norit laikā, tā virzās no pagātnes cauri tagadnei uz nākotni, tāpēc autentiska patība var lemt nākotni, var apliecināt savas iespējas, neziedojot nebūtībai savu tagadni, apzinoties sevi un savu ierobežoto esamības laiku.

M. Heidegera idejas izvērstas Žana Pola Sartra (1905–1980) lugās, romānos, filosofiskajā darbā "Esamība un neesamība" (1943), kā arī polemiskajā esejā par M. Heidegera "Vēstuli par humānismu", kura pazīstama latviešu lasītājam ar nosaukumu "Eksistenciālisms ir humānisms". 30. gadu darbos, īpaši romānā "Nelabums", uzsvērtā cilvēka esamības mirkļu nesasaiste, kas rada nelabuma izjūtas, bet Otrā pasaules kara laikā un tūlīt pēc tā Sartrs uzsver cilvēka brīvību un izvēli, kurā top viņa paša būtība, ar kuru viņš ir līdzatbildīgs par cilvēci. Turpinādams franču saprātīgā egoisma tradīciju, kuru pārstāv Helvēcijs ar sensuālu egoisma pamatojumu – manā vietā neviens cits pasauli sajust nevar, jo to var tikai mana jutekliskā pieredze, – Sartrs atzīst par neiespējamu izvēlēties otra vietā. Cilvēks ir nolemts izvēlei, un, tā kā viņu nesaista

Sartrs



ne normas, ne autoritāte, jo cilvēks izvēlas pats, viņš ir atbildīgs par izvēli pat tad, ja to ir vadījusi vienkārša nejaušība (novele "Siena").

Cilvēka esamība nav dota, bet uzdota kā pastāvīgs uzdevums, kurā neesamība pārtop par esamību brīvā izvēlē, tā veidojot cilvēka būtību. Cilvēks ir nolemts izvēlei un atbildībai pasaulē, kurā nav ne Dieva, ne morāles normu noteiktības. Ikvienā izvēles mirkli cilvēku nepavada ne piedošana pagātnē, ne attaisnojums nākotnē. Sartra ētika nepazīst universālus priekšrakstus – likumus un normas, ar kurām saskaņot izvēli. Katrs mirklis prasa savu brīvību un izvēli, un cilvēks pats par to atbild. Nevienam nav brīvs no situācijas, bet ikviens ir brīvs to nepieņemt vai mainīt.

Arī Simona de Bovuāra (1908–1986) darbā "Divdomības ētika" atzīst, ka reālā pasaule ir savā starpā nesaistītu norišu kopums, taču atšķirībā no Sartra viņa nepieņem nejausā absurdu. Viņas ētika ir radikālas pārtrauktības ētika: viena pieredze vai moments, līdzīgi Sartram, nav vienots ar otru, un tas veicina brīvu cilvēka paškonstrukciju.

Sartra uzskatos manāma ne tikai Heidegera un Huserla, bet arī Marksa ietekme (54, 503). Pēdējā izpaužas cilvēka darbīgās lomas uzsvērumā sava likteņa veidošanā, taču Markss atšķirībā no Sartra atzīst sociālo attiecību ietekmi, kuru var pārvarēt, ar

revolucionāru darbību mainot uz ekonomiskām attiecībām balstīto sociālo sistēmu. Eksistence pirms būtības attiecināma uz individu, kuru nesaista attiecības pirms lemšanas un izvēles. Viņu nesaista arī Eiropas apgaismē uzsvērtā cilvēka daba: cilvēks dzīvo un tikai tad iegūst būtību brīvā izvēlē, nevis pirms tās.

Sartrs nošķir divējādus esmes veidus: esamību sevī (*l'en-soi*) un esamību priekš sevis (*le pour-soi*). Esamība sevī apliecina, ka cilvēks vienkārši ir, tāpat kā akmens ir, bet esamība priekš sevis raksturo apzinātību, kas arī nodrošina atvērtību nākotnei, to pārvēršot no neesamības esamībā.

Līdzīgi Kirkegoram un Heidegeram, Sartrs nošķir saprāta un skaidras refleksijas pasauli no eksistenciālās pasaules.

Esamība sevī ir eksistence savā nejaušībā, neradošs gadījums bez jebkādas attieksmes pret citu esamību. Apzināšanās pārtrauc vienkāršu, neapzinātu eksistenci sevī. Būt brīvam nozīmē spēju piešķirt atšķirīgas, alternatīvas nozīmes lietām, un šādu apziņas aktivitāti Sartrs apzīmē ar izvēles jēdzienu. Brīvi distancējoties no lietām un citiem, cilvēks izvēlas attieksmi pret pasauli un sevi tajā, atbrīvojoties no nejaušas mehāniskas un vispārīgas nosacītības tajā. Viņš nav nolemts apstākļiem, bet brīvībai, kas arī dod iespēju pārvērst neapzinātu eksistenci (esamību – sevī) par būtību.

Eksistenciālismu pārstāv arī Karls Jaspers (1883–1969), Gabriels Marsels (1889–1973), jau minētā Simona de Bovuāra, kā arī rakstnieks Albērs Kamī (1913–1960), Antuāns de Sent Ekziperī (1900–1944) u.c.

Eksistenciālās brīvības, izvēles patosam ir neapšaubāma loma tās Eiropas paaudzes kultūrā, kura darbojās Otrā pasaules kara telplaikā. Tas skāris arī latviešu rakstniecību, īpaši trimdā tapušo (G. Zariņš, M. Ziverts u.c.).

## DŽONA ROULZA TAISNĪGUMA TEORIJA

Nav noliedzama Ziemeļamerikas ētikas ietekme uz Rietumeiropas ētiku. To apliecina Džons Roulzs un viņa taisnīguma teorija.

Dž. Roulza ideāls ir labi organizēta (*well-organized*) stabila sabiedrība, kurā ir iespējams izvairīties no konfliktiem. Gan darbā "Taisnīguma teorija" (1971), gan "Politiskajā liberālismā" (1993) viņš min labi sakārtotas sabiedrības pazīmes: vienoti taisnīguma principi, ko pieņem ikviens, zinot, ka arī citi tos pieņems; sabied-

rības pamatstruktūras (t.i., institūti) zina, kā labprātīgi īstenot šos principus; pilsoņiem piemīt taisnīguma izjūta un vēlēšanās rīkoties saskaņā ar to (54, 453).

Kā saprotams no labi sakārtotas, stabilas sabiedrības trim pazīmēm, taisnīgums ir galvenais nosacījums, lai tā pastāvētu. No šāda viedokļa Roulza teorija nav uzlūkojama par oriģinālu. Jau Aristotelis taisnīgumu atzina par politiskās kopienas pamatu. Arī utilitārisma taisnīgums atzīts par galveno vērtību, kura nodrošina lielākā labuma iespējamību. Roulza taisnīgums atšķiras no šīm teorijām ar to, ka ir iesaistīts sabiedrības līguma konstrukcijā kopā ar vienlīdzības prasību un atziņu par neziņas plīvura situāciju. Taisnīgums ir pārvērsts arī par taisnīgumu kā godīgumu.

Roulzs nepiedāvā taisnīguma teoriju nevainojamu cilvēku sabiedrībai: tajā taisnīguma tikums nebūtu vajadzīgs, jo visi godīgi un nesavtīgi darbotos kopmērķa vārdā. Viņš piedāvā to sabiedrībai, kurā, kā jau Hobss un arī Helvēcijs savulaik to pierādījuši, cilvēki ir egoistiski – viņi tiecas pēc savtīgu interešu apmierināšanas, tā nonākot pretrunās un konfliktos ar sev līdzīgo.

Roulza ticība taisnīgumam balstās uz racionālu pārliecību un šajā ziņā līdzinās I. Kanta uzskatiem, kaut gan viņu racionalitātes izpratnes atšķiras. Roulza racionalitāti raksturo vairākas cilvēka spējas, uz kurām var paļauties:

- 1) spēja apzināties savas intereses;
- 2) spēja paredzēt savas rīcības sekas;
- 3) spēja neatkāpties no izvēlēta rīcības (darbības) kursa, ja lēmums ir pieņemts;
- 4) spēja pretoties savām tieksmēm un tūlītēja labuma vilinājumam;
- 5) spēja nebūt pārlicieku skaudīgam.

Paļaujoties uz cilvēka racionalitāti, Roulzs piedāvā divus taisnīguma principus:

- 1) visiem vienlīdzīgu brīvības iespēju, kura atgādina Milla un līdz ar to liberālisma brīvību. Tās robeža ir cita cilvēka brīvība;
- 2) sadales taisnīgumu, kas nodrošinātu pēc iespējas vienlīdzīgāku labumu sadali, jo tieši vienlīdzību Roulzs atzīst par nozīmīgu stabilitātes nosacījumu.

Taisnīguma teorija veidota, balstoties uz modernizētu sabiedriskā līguma principu, kuru nodrošina minētie taisnīguma principi. Lai pirmo no tiem īstenotu, līgumslēgšanas sākums pieprasa neziņas plīvura situāciju, ar to saprotot kārtas, izcelsmes, spēju

nevienlīdzības izdzēsumu ikviena apziņā. Vienlīdzīga brīvība, pastāvot izcelsmes, iespēju nevienlīdzībai, nebūtu iespējama, un pirmais princips neīstenotos. Visiem pienākas vienādi sākotnējie spēles nosacījumi. Racionalitāte savukārt ir zināma garantija, lai šis ideālais princips nepārvērstos par abstraktu, neīstenojamu ideālu.

Otrais princips – sadales vienlīdzība pieļauj atsevišķas nevienlīdzības, ja tās nodrošina kopēju labumu iznākumā, t.i., ja katra ligumslēdzēja puse iegūst labumu no šīs nevienlīdzības. Ar šo utilitārisma raksturīgo lielākā labuma principu saistās ierobežojums, kas pieļauj nevienlīdzību tiktāl, ciktāl tiek līdzsvaroti zaudējumi un ieguvumi, kas no tās rodas. Pretstatā K. Marksa konfliktu teorijai Dž. Roulzs meklē vienprātības iespēju plurālā sabiedrībā, un racionālas vienošanās spēja ir cerība uz saskaņu sabiedrībā.

Vienošanās ir iespējama neziņas plīvura situācijā. Kaut gan minētais Roulza jēdziens tiek dažādi saprasts un skaidrots, tomēr pārsvarā ar to apzīmē īpaši konstruētu situāciju, kurā ikviens atmet sociālā stāvokļa un spēju radītu nevienlīdzību un kurā neviens nespēj skaidri novērtēt nākotnes izredzes. Aizmirstot savu pagātņi un nezinot, kāda nākotne gaida, Roulzs formulē jau minētos divus taisnīguma principus, kuriem jābūt visaptverošiem un kuri neziņas plīvura situācijā pastāv kā vienīgais stabilas, labi organizētas sabiedrības garants.

Pirmais princips ļauj ikvienam vienlīdzīgas tiesības uz pēc iespējas lielāku brīvību, protams, ja tā neierobežo cita brīvību. Otrais princips attiecas uz sadales taisnīgumu: tai ir jābūt nokārtotai tā, lai pastāvētu godīga iespēju vienlīdzība, saskaņā ar kuru mazāk nodrošinātajiem un dzīves pabērniem pienākas lielāka labuma daļa, kompensējot viņu likteņa radīto nevienlīdzību. Tikai pēc iespējas lielāka izlīdzinātība pamatvajadzību sadalē spēj nodrošināt stabilitāti sabiedrībā, lai veiksminieki netiktu apdraudēti un neveiksmīgākie būtu apmierināti. Ja sociālās pamatvērtības – brīvība un izdevība, ienākums un labklājība, pašcieņa ir sadalīta pēc iespējas vienmērīgāk, t.i., taisnīgi, tad piepildāma cerība par labi organizētu sabiedrību.

Tikai tad, ja racionāli domājoša sabiedrība pieņem šādus uzskatus kā principu, ja tie kļūst visaptveroši, tie var īstenoties darbībā: man ir jāpilda likumi, kurus es pats esmu atzinis par saprātīgiem.

Pastāv divi veidi, kā sociālo uzskatu vēsture paredz saskaņot indivīda attiecības ar sabiedrību. Viens no tiem saistās ar Hobsa vārdu, otrs ar Ruso un E. Dirkeimu. Hobss interešu haosu atrisina ar valsts un likumu starpniecību, turpretī franču teorētiķi kārtību sabiedrībā cer panākt ar *consensus* (vienprātību) starp sabiedrības locekļiem. Roulzs, līdzīgi pēdējiem, bailes no valsts neatzīst par labāko stabilitātes nosacījumu. Viņš vairāk paļaujas uz taisnīguma izjūtu, kuras pamatojums ir līdzīgs kā I. Kantam – mēs rīkojamies taisnīgi tāpēc, ka esam racionāli spriest spējīgas būtnes, tāpēc atzīstam taisnīgumu brīvi, autonomi, bez nosacījumiem tāpat kā Kanta brīvais un racionāli lemjošais cilvēks.

Tas, ka cilvēki paši atzinuši taisnīguma principus, ir godīga garantija, ka tie tiks pildīti brīvprātīgi un bez piespiešanas. Tā nav vienkārša pakļaušanās likumam vai normai, bet gan brīvi atzītu likumu ievērošana.

Atzīstot plurālisma faktu, t.i., nesavienojamu un konfliktā esošu doktrīnu dažādību, vienīgi totalitāra vara var panākt vienas visaptverošas doktrīnas pastāvēšanu. Lai īstenotos demokrātija, doktrīnai ir jāiegūst politiski aktīvo pilsoņu vairākuma atbalsts. Politiskā kultūra, kuru atzīst un kopj saprātīga demokrātiska sabiedrība, iekšēji satur noteiktas pamatidejas, no kurām var izstrādāt taisnīguma doktrīnu, un Roulzs paļaujas nevis uz piespiešanu un varu, bet uz brīvu vienošanos.

Taisnīguma koncepcijai ir jābūt tādai, lai to pieņemtu atšķirīgu uzskatu cilvēki, un tas ir iespējams, kad uzskati balstās uz tādām intuitīvām pamatidejām kā ideja par godīgas sociālas sadarbības (kooperācijas) sistēmu un ideja par pilsoņiem kā brīvām un vienlīdzīgām personām, kuras ir spējīgas iesaistīties sociālajā kooperācijā.

Taisnīga sabiedrība prasa racionālu spēju ierobežot savas vajadzības par labu stabilai sabiedrībai, kam ir jābūt organizētai līdzīgi labai ģimenei, kurā katrs ir ieinteresēts otra labklājībā. Cilvēkam piemīt tieksme labumus gribēt vairāk par taisnīgumu, tāpēc Roulzs paļaujas uz demokrātiskā sabiedrībā izkoptu taisnīguma izjūtu, kura ļauj noslēgt brīvu līgumu par dzīvi sabiedrībā, lai to ievērotu stabilitātes vārdā. Taisnīguma izjūta ļauj panākt atbilstību starp labo un taisnīgumu: labais ir tas, kas atbilst taisnīgumam. Tas, kas neatbilst taisnīgumam, ir nesaprātīgs un neveicina stabilitāti, kuras jēgu nevar nesaprast racionāla persona.

## PĀRRUNU (DISKURSA) ĒTIKA

Saprašanos plurālā sabiedrībā teorētiski pamato arī Jirgena Hābermāsa (1929) filosofija. Sākotnēji tā ir saistīta ar Frankfurtes skolu, 80. gadu sākumā veidojas par komunikācijas teoriju, bet kopš 90. gadiem par pārrunu (diskursa) ētiku.

Poststrukturālisma teorijās bieži lietotais diskursa jēdziens ieguvis papildnozīmi un no valodā ietverta domu izklāsta pārvērsts par sarunu – dažādu viedokļu izklāstu ar nolūku saprast, saprasties un vienoties.

J. Hābermāss, līdzīgi Dž. Roulzam, izmanto cilvēka *ratio* (prātu), lai pamatotu vienošanās iespēju sarunā (dialogā), un tas attiecas gan uz politiku, gan uz individu. Vācu filosofa ētikas pamatā likta komunikācija un iespēja ar valodas starpniecību veidot attiecības, tās izklāstot racionāli.

Hābermāsa ētika ir saistīta ar I. Kanta universālismu un racionālismu: zināšanas prasa universālismu, un tām ir jābūt nepieciešamām, – to izsaka Kanta kategoriskais imperatīvs. Hābermāss aizstāj kategorisko imperatīvu ar racionālu diskusijā iegūtu vienošanos (*consensus*). Ja ideja ir universāla, to var lietot kā darbības principu attiecībā uz visām racionālām būtnēm.

Vienošanās izslēdz varmācību. Līdzīgi Ruso, Dirkheimam un Roulzam, Hābermāss kā alternatīvu piedāvā brīvu vienošanos, kura kā universāla parādība iespējama teorijā, bet daudz mazākā mērā valstu un individu attiecību praksē: reizēm, jo ilgstošāka ir saruna, jo vairāk puses pārlicinās, ka vienošanās nav iespējama.

Pret idealizēto vienošanās iespēju Hābermāsa kritiķiem ir vairāki iebildumi. Viņam pārmet par iegūtās vienprātības nenoturīgumu, atzīmē, ka ir sfēras, kur vienošanās neko nenozīmē un ir pat bīstama, kā, piemēram, poēzijā vai literatūras kritikā u.c. nozārēs. Taču nākas atzīt, ka pat tad, ja diskusija nebeidzas vienprātīgi, tā tomēr bagātina dalībniekus un paplašina viņu apziņas horizontu.

Neraugoties uz vairākiem pamatotiem kritikas iebildumiem, Hābermāsa komunikācijas ētika ir ieguvusi plašu atbalsi, kuru izraisa patiess pieprasījums pēc jaunas – demokrātiskas komunikācijas.

Par nozīmīgu 21. gadsimta problēmu tiek uzskatīts jautājums par to, kā tiks uzturētas attiecības plurālā un demokrātiskā sabiedrībā. Hābermāsa pārrunu ētika ir tikai sākums atbildes meklējumiem.

Pārrunu ētika paplašina patiesības izpratni, to saistot ne tikai ar atziņas atbilstību īstenībai, bet skatot to arī kā cieņu pret cilvēku un citām, atšķirīgām dzīves formām.

Ja sabiedrība grib pastāvēt kā kopība, tās locekļiem ir jāpiedalās vienprātīgi atbalstāmas patiesības veidošanā: ētika nevar paļauties tikai uz katra vientulīgu sarunu ar savu sirdsapziņu, bet tai jāmeklē iespējas, kā veidot kulturālu dialogu starp dažādu uzskatu cilvēkiem, lai, ieklausoties un tiecoties otru saprast, spētu vienoties par labu kopīgai saprātīgai darbībai, ko pieprasa gan politika, gan ekoloģija, gan mūsdienu tehnoloģiju izmantošana.

Hābermāsu interesē morālo zināšanu problēma. Atsaucoties uz Aristoteli un viņa šķirto *phronesis* (praktiskā gudrība) no *episteme* (atziņa), kā arī uz neoaristotelismu, kas stingri norobežo teorētiskās un ikdienas zināšanas, Hābermāss atgādina morāles teorijas uzdevumu, kas gan nav viegli risināms, proti, kā no ikdienas morālās intuīcijas pāriet uz universālu refleksiju, nezaudējot kontaktu ar ikdienas spriedumiem un zināšanām, kā savienot apgalvojuma spriedumus par esošo stāvokli ar jābūtības spriedumiem par iespējamo esamību. Viņu interesē argumentācijas noteikumi pārrunām, kurās morāles normas tiek attaisnotas. Viņš uzskata, ka morāles jautājumi var tikt racionāli izlemti, lai tie taptu universāli pieņemti, t.i., atzīti par vispārējiem noteikumiem. Morāles attaisnošana ļauj atrisināt konfliktu starp tiesībām un pienākumiem. Argumentētas pārrunas var novest arī pie normu un noteikumu pareizības atzinuma. Attaisnotas un pamatotas normas savukārt var padarīt par obligātām. Tās regulē sabiedrības attiecības kopējas intereses vārdā, un tās ir vienlīdz visiem izdevīgas un izpildāmas.

Diskursa ētika mācās no Roulza u.c. argumentācijas nepilnībām un rūpīgi nošķir noteikumu spēkā esamību vai taisnīgumu no atsevišķu spriedumu pareizības, saskaņā ar kuriem notiek atsevišķa darbība, kas balstās uz spēkā esošu normu. Attaisnošanā galvenais ir vispārējuma princips, bet lietojumā – atbilstības princips – kuras normas vislabāk atbilst situācijai.

Komunikatīvā darbībā uzsvars ir likts nevis uz spriedumu, bet uz morālo darbību. Līdz ar to galvenais ir jautājums, ko nozīmē morālais viedoklis. Hābermāss raksturo neieinteresētas morālās pozīcijas teorijas. Viena no tām ir Kanta teorija – transcendentālais viedoklis jeb pozīcija, otra ir utilitārā teorija par empirisko vērotāju, kas bruņots ar ideālām zināšanām. Vērotāja pozīcija garantē sprieduma objektivitāti, bet tai ir monologa raksturs. Sociālā

istenība nepieļauj bezkaislīga, malā stāvoša vērotāja pozīciju, bet pieļauj līdzdalību publiskā (atklātā) diskursā, kurā attiecības ir lingvistiski pastarpinātas. Tā ir nepiespiesta vienošanās, kurai ir refleksivs raksturs. Kā komunikatīvas darbības refleksivai formai tai piemīt argumentācija.

Komunikācija ir vienošanās nosacījums. Komunikācija ir racionāla, jo sarunas partneri spēj pamatot savus viedokļus tā, lai otra puse tos saprastu. Hābermāsa racionalitāte atšķirībā no Roulza racionalitātes balstās uz pamatojuma iespēju: morālē indivīds spēj pamatot savu rīcību, saskaņojot to ar pastāvošo normatīvo kontekstu. Viens no argumentācijas veidiem ir praktiskās pārrunas (diskurs), kurās notiek vienošanās par to, vai rīcība atbilst vai neatbilst normām, tāpēc tik nozīmīgs ir normas universāluma pierādījums.

Saprašanās ir iespējama tikai tad, ja indivīdu subjektīvās intereses pārveidojas izteikumā, kas ietver kaut ko vairāk par atsevišķai pusei nozīmīgo un tādējādi ietver universālo.

Komunikatīvā darbība ir viens no cilvēku darbības četriem veidiem līdz ar teleoloģisko (stratēģiska darbība, kurā tiek noteikts mērķis ar atbilstošiem līdzekļiem), normatīvi regulatīvo (grupas locekļu orientācija uz kopīgām, vispārpieņemtām normām un vērtībām, pildot sociālas lomas), uzveduma (uzskatu uzvedums publikas priekšā – sevis pasniegšana citiem – skatītājiem, klausītājiem). Komunikatīvā darbība atšķirībā no trim pārējiem darbības veidiem ir vismaz divu indivīdu mijiedarbība, kurā dalībnieki tiecas rast saprašanos, lai panāktu rīcības saskaņotību. Būtiska loma pieder valodai kā attiecību starpniekam un tās skaidrojumam un sapratnei. Hābermāsa uzskatos samanāms hermeneitiskais aspekts, ko raksturo tādi sapratnes filosofijas jēdzieni kā dialogs, horizonts, skaidrojums, saprašanās u.c.

Līdzīgi Roulzam, Hābermāss uzsver ideālu sarunas situāciju, kurai ir jābalstās uz partneru vienlīdzību, tāpēc tiek piedāvāti vairāki nosacījumi:

1) katra persona ir tiesīga ierosināt jebkuru jautājumu apspriešanai diskusijā;

2) nevienu nedrīkst atturēt no diskusijas ierosinājuma ne ar spēku, ne ar meliem;

3) ikviena persona cenšas godīgi un racionāli pēc iespējas pilnīgāk pamatot savu viedokli;

4) neviens apgalvojums nav likumīgi atzīstams, kamēr to neatzīst visi diskusijas dalībnieki.

Ideālas diskusijas pamatā ir ētiski nosacījumi: nav pieļaujami ierobežojumi attiecībā uz brīvas izteikšanās iespēju visiem, kā arī uz uzskatu patiesumu. Tad, ja šie ideālie nosacījumi pastāv, viss atkarīgs no pēc iespējas labāka argumenta. Tikai tad, ja pastāv brīva racionālas argumentācijas iespēja, pastāv universālu normu priekšnosacījumi: visas sekas atbildīs ikkatra interesēm un tiks brīvi atzītas par vispārpieņemtām, visi pierādījumi tiks vērā ņemti, un varēs izvēlēties labākos no tiem. Argumentācija ir galvenais spēks, kas uztur spēkā universālu vienošanos. Universāla norma nav uzspiesta vai iracionāli pieņemta (kā ticība), bet iegūta racionālas komunikācijas procesā, nonākot, kā Hābermāss cer, pie vienprātības. Atliek tikai verbāli izteikt savus uzskatus, tos pamatot tā, lai citi saprastu, lai domu apmaiņā nonāktu pie labāka (pamatotāka) apgalvojuma, kas tad arī atzīstams par obligātu darbības normu, kas manis paša racionāli radīta.

Hābermāss, līdzīgi Kantam, paļaujas uz aprioru racionalitāti, kas piemīt cilvēkam, un šī ikvienam piemītošā racionalitāte ir tās komunikācijas pamatā, kurā iespējama ideālas diskusijas nosacījumu ievērošana un brīvā diskusijā panākta vienprātība.

Sekodams Kantam, Hābermāss uzsver arī procedūras lomu, ne tikai paļaujas uz normu un vērtību piedāvājumu, tāpēc viņa ētiku atzīst par kognitīvu: tā atzīst tādu pierādījuma (argumentācijas) procedūru, kura ir apmierinoša, lai veidotu neitrālus morālus spriedumus. Atšķirībā no hermeneitikas, poststrukturālisma, situatīvās ētikas un daļēji feminisma, kas rada šaubas par iespēju pastāvēt no konteksta neatkarīgiem morālajiem uzskatiem, komunikatīvā ētika tiecas pēc universālisma, pastiprinot to ar racionālu pamatojumu.

Hābermāss uzsver trīs attieksmes pret pasauli, kurām atbilst trīs spēkā esamības prasības (*validity claims*): patiesības prasība atbilst objektīvi pastāvošu lietu stāvoklim, un to uztur zinātne un filosofija (teorija); normatīvas pareizības prasība ir raksturīga starppersonālām attiecībām sociālā pasaulē, un to uztur ētika; patiesums raksturo subjektīvās pasaules dzīvo pieredzi, ko vērtē estētika. Visas šīs attieksmes prasa racionālu pamatojumu, lai tās tiktu atzītas par spēkā esošām, un Hābermāss īpaši pievēršas morāles spriedumu spēkā esamības pamatojumam, aizstājot individuālu refleksiju ar dialogu.

Diskurss (pārrunas) ir morālās argumentācijas procedūra, kuras dalībnieki savstarpējas komunikācijas procesā ar

refleksīvas attieksmes starpniecību tiecas panākt vienošanos, pastāvot uzskatu atšķirībām. Ne jau par katru normu ir jādiskutē, bet par to, kas izraisa šaubas, domstarpības. Morāles normas nerada filosofija, bet reālā dzīvē, atstājot filosofijai un ētikai normu pamatojumu racionālas refleksijas formā.

Darbā "Morālā apziņa un komunikatīvā darbība" (1990) Hābermāss apziņas filosofiju aizstāj ar komunikatīvās darbības filosofiju. Viņš nošķir komunikatīvās darbības divas puses – pamatojumu un normas lietojumu. Pamatojumam ir jābūt universālam un neatkarīgam no konteksta, bet neitrāls normas lietojums ir saistīts ar konteksta skaidrojumu. Tādējādi spēkā esoša morāles norma, kas ir pamatota neatkarīgi no konkrēta konteksta, tiek iesaistīta izvēles situācijā, kad jāizvēlas atbilstošākā no tām. Kā piemēru Hābermāss min cilvēktiesības – tās izsaka vispārējas intereses. Tajās ir ietverta kopības interese un griba, kura nav atkarīga no vienas atsevišķas puses labklājības.

Kopēju gribu izsaka arī daudzas citas normas – gan tās, kuras ietver pamudinājumu, piemēram, "turi solījumus", gan aizliegumu, piemēram, "nekrāp". Pamatotu normu, kura izsaka vispārēju gribu (ir universāla), papildina diskurss par tās lietojumu noteiktā kontekstā. Taču empīrisks lietojums galu galā ir atkarīgs no konkrētas gribas un motivācijas. Lai aizstāvētu normu autoritāti, Hābermāss paļaujas uz pamatotu un diskusijā vienprātīgu atbalstu guvumu pieņemšanu par rīcības motīvu, t.i., uz ētisku refleksiju.

## SITUATĪVĀ (KONTEKSTUĀLĀ) ĒTIKA

Normatīvās ētikas trūkums 20. gs. nevar tikt nepamanīts. Tā kā absolūtā norma pēdējos divtūkstoš gados saistās ar kristietību, arī jaunas normatīvas situācijas meklējumi pieder kristīgi orientētam virzienam, kas radies 20. gados un ieguvis dialektiskās teoloģijas apzīmējumu. To pārstāv eksistenciāli domājošais Pauls Tillihs (1886–1965), Karls Barts (1886–1968), Dītrihs Bonhefers (1906–1945) u.c. Uz dialektiskās teoloģijas bāzes 50. gados tiek izstrādāta situatīvā ētika, kuru parasti saista ar Džozefa Fletčera vārdu. Tā kā šī ētika uzsver atsevišķa gadījuma (situācijas) lomu un pakļauj normu situācijai, tā ieguvusi kontekstuālās ētikas apzīmējumu.

Dž. Fletčeru neapmierina tikai uz vispārīgiem, abstraktiem principiem balstīta ētika, kurā nav ņemtas vērā katras atsevišķas situācijas īpatnības: stingri viennozīmīgi likumi ētikai piestāv daudz mazāk nekā tiesību sfērai. Taču eksistenciālisma piedāvātais nenormatīvais variants arī nepadara rīcību vieglāku, ja izvēle atstāta tikai situācijā iesaistītā cilvēka lemšanai. Divu galējību – normatīvās un nenormatīvās ētikas izlidzinājums meklēts situatīvajā jeb kontekstuālajā ētikā, kuras izveidē bez Fletčera darbojušies arī D. Bultmans, R. H. Nibūrs u.c.

Izvēles sarežģītība, bet it īpaši jaunās tehnikas un tehnoloģijas izraisīto seku mērogs un bīstamība pastiprina atbildību par brīvu izvēli, tāpēc dogmatiska sekošana normai var izrādīties jo bīstamāka, ja situācijas konteksts netiek ņemts vērā. Normas atstātas tikai orientācijai, tāpēc situācija dominē pār normu. Svēto Rakstu atklāsme kalpo par normu avotu un Augustīna "Mili un dari, ko tu gribi" pārvērsts par vienīgo principu, ar to saprotot – mīli Dievu savā tuvākajā. "Situatīvisks seko morāles likumam vai to pārkāpj saskaņā ar mīlestības prasībām" (56, 26). Lēmumiem nav kategorisks, bet hipotētisks raksturs. Kā norāda Brunners, Dieva likums vienmēr ir viens un tas pats, bet saturs mainās atkarībā no dažādiem apstākļiem: "Mūsu pienākums ir relatīvs attiecībā uz situāciju, bet pienākums situācijā ir absolūts" (56, 27). Ir jāsaka patiesība, taču, ja slepkava dzen pēdas savam upurim, mūsu pienākums ir melot. Absolūta mīlestības norma tiek savienota ar patstāvīgu situācijas izpratni un ir pielāgota kontekstam. Nav absolūti nepārkāpjamu likumu, ja situācija ir primāra pār principu.

Situatīvismam, ko reizēm sauc arī par aktuālismu vai gadījuma ētiku (*occasionalism*), pārmet kazuistiku. Fletčers šo pārmetumu neatvairā: tāpat kā klasiskā kazuistika, arī situatīvā ētika ir uz gadījumu balstīta un konkrēta, bet atšķiras no kazuistikas ar to, ka atsakās no jebkāda mēģinājuma paredzēt vai priekšrakstīt reālās dzīves lēmumus visā to konkrētībā.

Mīlestība, kas atzīta par galveno izvēles orientieri, zaudējusi savu kaislības raksturu un racionalizēta, lai pildītu programmas lomu. Tā ir agapeiskā mīlestība, ko raksturo rūpes par otru un kas ir pārvēršama formulā – rūpējies par tuvāko, izvēlies un lem pats. Mīlestība drīzāk ir motīvs, nevis ārējs priekšraksts. Tā pārvēršas par taisnīgumu, kas ir viena no daudzām mīlestības izpausmēm: mīlestība ir maksimāls taisnīgums, jo atzīst un respektē otra tiesības. Mīlestība ir griba, attieksme, nevis jūtas. Tā ir vairāk

intelektuāla nekā emocionāla. Tuvākā intereses vērā ņemšana, kaut ko lemjot, ir tās saturs. Mīlēt ir veicināt sava tuvākā labklājību.

Situatīvā ētika, kā atzīst Fletčers, novērš Prokrusta gultas situāciju, atstājot dzīvus cilvēkus dzīvās situācijās. Atšķirībā no morāles teoloģijas, kura nodarbojas ar Svēto Rakstu skaidrojumu un Kristus atklāsmes liecībām, situatīvā ētika pievēršas jautājumiem par morālās jābūtības, darbības un situācijas attiecībām. Līdz ar to mainās kristīgās ētikas saturs: no morāles teoloģijas tā pārvēršas par pragmatisku darbības konteksta ētiku.

Pēc Dītriha Bonhefera, ētikai nav jābūt grāmatai par to, kā vajadzētu būt, bet kā tas diemžēl nav, un ētikas speciālists nevar labāk par citiem zināt, kas un kā ir jādara. Arī kristīgā ētika nedrīkst sevi atzīt par pilnīgāku kā citas. Tai vairāk ir jānodarbojas ar analīzi un ētisku refleksiju, ar paškritiku un nožēlu, nevis ar sevis pacelšanu pāri citiem.

Daži teologi meklē iespējas, kā paplašināt ētisko refleksiju, un domā arī par to, ko var un ko nevar no kristīgās ētikas sagaidīt, kā atrisināt atsevišķu situāciju, atsakoties no vienlīdz visām situācijām piemērojamiem likumiem un regulatīvu priekšrakstu došanas.

Iespējams, ka analītiskās un utilitārās ētikas iespaidā konteksta ētika analizē *ethos* – uzvedības veidu. Tā atsakās pildīt **morāles diktatora** funkcijas: nevis sludināt jābūtību, bet piedalīties refleksijā par cilvēka morālo dzīvi un patību, par to, kas notiek un ko tajā var mainīt ar ētiskas refleksijas palīdzību. H. R. Nibūrs pievērš uzmanību atbildīgai patībai, neatzīstot to ne par pilnīgi neatkarīgu, ne arī par pilnīgi atkarīgu, bet gan par neapšaubāmi atbildīgi lemt spējīgu atbilstoši situācijai. Tādējādi morāle ir tas, ko mēs darām, vai, Fletčera vārdiem runājot, mīlestība nav tas, kas ir vai pieder, bet tas, ko mēs darām. Mūsu uzdevums ir vairot labo un mīlestību darbībā.

## POSTMODERNĀ ĒTIKA

Neraugoties uz jēdziena nenoteiktību un aptuvenību, postmodernisma jēdziens tiek lietots ne tikai attiecībā uz tekstu un tā skaidrojumu, bet arī attiecībā uz politiku, sabiedrību, ētiku. Ar šo jēdzienu tiek apzīmēts jauno laiku un apgaismes paradigmas noliegums, meklējot citu, alternatīvu domāšanas veidu.

Tajā ētikā, ko aptuveni var apzīmēt ar postmodernā vārdu, tiek meklēta alternatīva utilitārajam, kalkulatīvajam domāšanas veidam, kā arī Kanta transcendentālajam Ego un racionālajam kategoriskajam imperatīvam. Ja pieņem postmoderno alternatīvu, tad nākas pierast pie domas, ka ārēju normu un kodeksu laiks ir pagājis, pienācis mazāk universālas, ne tik abstraktas un ne tik racionālas ētikas laiks.

Uz šādu atziņu virza Emanuela Levina (1903–1996) darba "Totālais un bezgalība" lasījums (1989). Šajā darbā Lietuvā dzimušais ebrejs, ko atzīst par franču filosofu (emigrējis uz Franciju šī gadsimta 20. gados), mēģina pārvarēt Rietumu ētikai raksturīgo racionālā Ego totālo dominanti un vienpusību.

Levina ētikai, ko apzīmē arī ar postracionālisma un postaušvices jēdzienu, raksturīga pretestība Rietumu filosofijā uzsvērtajai vienotībai, identitātei un universālismam, kas skar arī patību, to atzīstot par vienotu subjektu, kur identitāte nomākusi atšķirīgo (diferenci). Pēc Levina, īstenība nav vienota un viengabala, bet sarežģīta un iekšēji dalīta. Arī subjekts ir radikāli daudzveidīgs un iekšēji atšķirīgs no citiem.

Tādējādi Levins kritizē Rietumu tradīciju, kas visu Rietumu filosofiju identificē ar egoloģiju (t.i., tādu, kurai ir raksturīgs egoisms), kas saprot subjektu kā no pasaules nošķirtu apziņu, kura bieži vien identa ar zināšanām. Izolēts Es nespēj saredzēt citādo, jo to veido vienots saprāts, kas valda un nepieļauj dažādību. Levins kritizē Sartru un Heidegeru par to, ka viņi atkārtoti abstraktu Ego (Sartra egoisms, *pour-soi* – sev), Heidegera vienuļā Es rūpes, kurām ir egotisks raksturs. Kaut arī Levina filosofija uzskatāma par Huserla fenomenoloģijas atzaru, viņš nepieņem eksistenciālo fenomenoloģiju tās abstraktā Ego dēļ.

Levina *Es* ir radikāli atšķirīgs ar singularitāti, t.i., vienreizību. *Es* nav tikai vispārējā atsevišķa izpausme. Tas ir izslēgts no abstraktas totalitātes, tam ir savs konkrēts vārds, un tas runā pirmajā personā. *Es* ir radikāla subjektivitāte, kas līdzinās Kanta trešās kritikas (spriestspējas) subjektivitātei. Tikai šāda radikāla subjektivitāte var raksturot ētisku attieksmi pret citu.

Levina ētika ir atšķirību ētika starp *Es* un *Citu*, turklāt šim atšķirībām ir iekšējs raksturs, tādējādi dekonstruējot abstrakto izziņas un zināšanu monolīto subjektu. Ētiku nevar atvasināt no vienpatnīga abstrakta Ego, tāpēc Levina *Es*, kurš ietver sevī *Citu*, ir atvērts citādībai, sastopoties ar to vaigu vaigā tieši un

nepastarpināti. *Es* kā radikāla subjektivitāte un vienreizība, kas bez nosacijumiem spēj atbildēt par citu, ir bezgalības, nevis vispārējuma (*totalité*) daļa.

Atbildība par citu balstās uz ētisku dzīvi, nevis zināšanām (*connaissance*). Sastapšanās ar citu ir notikums, kurā atklājas bezgalība. Turklāt Levins nošķir Citu (*Autrui*) no cita (*l'autre*). *Autrui* – Cits ar lielo burtu – atklājas kā Dievs, kā esošais vai kā augstākā esība, bet cits – ar mazo burtu (*l'autre*) – kā skatiens (*visage*, burtiski: seja), lūdzēja, dīvaņa, atraītnes, bāreņa skatiens, kas atrodas krustcelēs starp vispārīgu spriedumu un tā nežēlību un bezgalīgā atklāsmi. Bezgalīgais savu jēgu rod morālās attiecībās starp subjektivitāti un cita skatienu, kur *Es* ir atbildīgs par citu.

Levins uzsver cita neaizsargātību un ievainojamību. Viņš provocē tapt ievainots ar savu neaizsargātību. Cilvēkbūtne var pārvarēt provokāciju kā ētiska būtne.

Sociālās attiecības ietver sevī varmācību un nāvi, ko Levins atzīst par vispārējuma varu pār subjektivitāti. Arī karš ir kolektīvā egotisma izpausme. Subjektivitāte tā rezultātā pārdzīvo ciešanas. Atšķirībā no nāves, pret kuru cilvēks var sajūst distanci – nāve ir nākotnes notikums –, no ciešanām nav iespējams attālināties. *Es* ir atvērts un ievainojams.

Atvērtība dod iespēju atbildībai par *cit*u, un tā nav iegūstama racionālā refleksijā. Tās vietā Levins liek ētiskas attiecības, kurās viņš uzsver estētiskā ētiskumu, nevis otrādi, kā tas ir, piemēram, nacionālsociālisma ideoloģijā. Bezgalīgais nav rodams racionālās zināšanās, kurām nepiemīt jēgas nozīme, bet gan cildenajā. Loģiskās kategorijās un patiesības spriedumos nav izsakāmas tādas "saprāta idejas" kā brīvība, morāla darbība, Dievs, lieta sevī, tās nav saprotamas ar prātu (*Verstand*), bet ar praktisku ētisku saprātu Kanta ētikā. Tieši šīs ar praktisko prātu uztveramās, nevis loģiski pierādāmās idejas ietver Levina cildenā (*sublime*) jēdziens. Tas raksturo vienreizīgo (singulāro subjektivitāti), kas ir vidutājs starp iemiesoto cita skatienu un *Es*.

Levins neatzīst sevī izdzēsumu citā. Patības un cita attiecības ir asimetriskas, tās nenožīmē vienkāršu savstarpējību, bet atbildību, kas eksistē pirms pašapziņas. Tām ir empīriskā notikuma raksturs. Vaigu vaigā attiecības atšķiras no aprēķina ar to, ka tajās ir vienkāršs un cilvēcis prieks un spēle, kurā es daļu dzīvi ar man līdzīgo. Tajās nav piespiešanas un varmācības, jo tās balstās uz Cita aicinājumu mūsos.

Postmodernās ētikas plurālismā ir ietilpināma ne tikai Levina kopuma un bezgalīguma filosofija, bet arī nevienprātība starp klasiskā liberālisma un kopības vērtību (*kommunitarianism*) aizstāvjiem. Klasisko liberālisma brīvību un individuālismu ar tā atomismu kā vērtību apšaubā Alasdairs Makintairs, Čārlzs Tailors, Mišels Valcers, Mišels Sandels un citi. Lai ierobežotu liberālisma radīto plurālismu, kopības ētika atzīst indivīda atbildību ģimenes, valsts priekšā: "Kopības teorija ir **moderna** ideoloģija, kas konstruēta un sludināta modernos apstākļos, t.i., apstākļos, kad izvēle nav tikai iespējamība, bet īstenība, no kuras ir grūti izvairīties; modernās sabiedrības indivīdi ir uz mūžu notiesāti izvēlei" (47, 81).

Ar komunitārisumu ienāk jauns determinisma veids: tas atzīst aktīvu cilvēka gribu un izvēli, kas ir ar kopību, ne tikai ar *Es* saistīta. Pievērsta uzmanība jaunai nācijas un nacionālisma izpausmei, ko izsaka Jūlijas Kristevas (1941) formulējums "nācija bez nacionālisma". Nācija kā dabiska kopība (*natural community*) ir individuālas un atbildīgas izvēles rezultāts, dzīves riska brīvprātīga uzņemšanās pastāvīgas nenoteiktības apstākļos, kad nav zināmas sekas. Izdzīvošanas mērķis (*goal of survivance*) aicina atzīt nacionālās kopības tiesības uz indivīda izvēles ierobežošanas rēķina par labu jaunām, vēl nedzimušām paaudzēm, dodot tām priekšroku. Un, kaut arī nav zināmas jauno paaudžu vajadzības, tomēr atbildīga izvēle ir ētiski neaizstājama. Dzīves spēles noteikumi radikāli mainās, ir neapšaubāma brīvības un riska kopsaiste, tāpēc saskaņā ar vienu no postmoderni domājošiem teorētiķiem, Z. Baumanu, sapnis par mājas drošību reizēm ņem virsroku pār piedzīvojumu vilinājumu (47, 85).

Attīstās atbildības ētika, ko pārstāv Hanss Jonass (1903), īpaši ar uzmanības pievērsumu mūsdienu tehnikas un tehnoloģijas sabiedrībai un izvēlei tajā. Tiek nošķirtas divu veidu atbildības izpratnes – romantiskā un tehnokrātiskā. Pirmo labi varētu raksturot ar Raiņa vārdiem "es pasaul's daļa, atbildīgs par visu". Otrā balstās uz nosacījumu meklējumiem, lai palielinātu atbildību apstākļos, kad nav iespējams pilnīgi visu paredzēt. Tāpēc svarīga ir brīvas izvēles un zināšanu atbilstība. Atbildība nav balstīta tikai uz labo gribu (I. Kants) vai tikai uz tūlītēju seku paredzēšanu, bet, kā uzsver H. Jonass, tai ir jābūt saistītai ar tālas nākotnes perspektīvu, paredzot iespējamās negatīvās sekas, kas apdraud cilvēci kopumā. Tā ir ilgtermiņa atbildība, ko Jonass pielīdzina mātes rūpēm par savu bērnu.

Hansu Jonasu gan nevar piepulcināt postmoderni domājošiem teorētiķiem, taču atbildības ētika ir tā, kas ļauj tās salīdzināt, domājot par riska uzņemšanos. Šādi meklējumi raksturo 20. gadsimta beigu sabiedrību. Jaunu, vēsturē pirmreizīgu apstākļu apzināšana un morāles loma tajos kā problēma saglabāsies arī nākamajos gadsimtos.

## FEMĪNĀ (SIEVIŠKĀ) ĒTIKA

Viens no spilgtākajiem virzieniem postmodernajā situācijā ir femīnā ētika, pie kuras pieder Kerolas Gilligenas, Džuditas Batleres, Jūlijas Kristevas, Martas Nusbaumas, Edites Višogrodas un citu uzskati.

Femīnā ētika nav uzlūkojama par kādu noteiktu, viendabīgu teoriju, kurai ir skaidras robežas un tematiska noslēgtība. Tā atrodas attīstībā un ir atvērta citādajam (J. Kristevas "svešiniekiem", E. Višogrodas svētajiem utt.). Tā uzsver diferenci, sievietes/vīrieša "balsu" atšķirības, kā arī kontekstu, attiecību un individuālās pieredzes daudzveidību, kurā atklājas morāles dinamika. Tā neatzīst sastindzinātas definīcijas par to, kas ir pareizs un nepareizs, labs un ļauns, jo viss mainās dzīves un dzimumu pieredzes kontekstā. Pastāv neatkarīgas situācijas, kurām mazs sakars ar definīciju un spriedumu nomainīgo loģiku. "Mūžīgas struktūras" (J. Kristeva) aizstāj "pieskaršanās" jaunām tēmām un jaunas valodas meklējumi, kā izteikt citādā – sievietes, svētā, svešā utt. – pieredzi. Nevis nolīdzināt un pakļaut universālam likumam, bet atzīt, izteikt diferences parādības un plūdenu (fleksību) to identitāti, ietvert to diskursā – tāds ir topošās ētikas uzdevums.

K. Gilligenas darbs "Citādā balsi" (1982) ir viens no femīnā diskursa paraugiem. Polemikā ar Lorencu Kolbergu un viņa precīzi sakārtoto sešpakāpju morālās attīstības sistēmu K. Gilligena uzsver, ka sievietes morālā attīstība norit citādi: morālo attīstību ietekmē pieredze, kura nav tikai individuālās pilnveides, bet arī savstarpējo saikņu un attiecību rezultāts. K. Gilligenas intervējamo dzīves atšķiras cita no citas, bet ne tikai: arī vienā un tanī pašā dzīvē ir iespējamās krīzes, **nejauša pieredze**, kas ietekmē attīstību.

Atšķirībā no tradicionālās Eiropas (vīriešu) ētikas, kurā dominē taisnīgums, K. Gilligena uzsver rūpes un atbildību. Pretstatā

nošķirtībai un individuālismam viņas "citādā bals" uzsver saites ar otru un piedāvā plūdenu (fleksibli, elastīgu) morālo attiecību ainu, kurai ir raksturīgas dilemmas un pretrunas (piemēram, vēlme otru neievainot un teikt patiesību, būt godīgai: teikt vai neteikt vecākiem patiesību par nodomu atstāt skolu). Pastāv pretruna arī starp paš aizliedzīgu rīcību un pašlabumu vai pašizteikšanos: māksliniekam ir jāsarauj attiecības ar citiem, lai aizsargātu savas pašizteikšanās un brīvas radīšanas tiesības, bet sievietes pašuzturēšanās iesaista attiecībās ar otru, veidojot pienākuma, rūpju, atbildības situācijas, kuras ir mainīgas un daudzveidīgas.

Kāpēc taisnīguma ētika papildināma ar rūpju ētiku? "Vīrietim morālais imperatīvs vairāk pastāv kā priekšraksts, kas liek respektēt citu tiesības, lai pasargātu no citu iejaukšanās savas tiesības dzīvot un pašpildņveidoties. Sievietes rūpēm drīzāk ir paškritisks, nevis paš aizsargājošs raksturs, bet vīrietis sākotnēji uzņem pienākumu pret otru negatīvi – saskaņā ar neiejaukšanās principu" (60, 100). Tā kā vīrieša pieredzē dominē nošķirtība, ir nepieciešams līgums un taisnīgums, lai regulētu savstarpējo līdzāspastāvēšanu. Sievietes pieredze ir meklējama piesaistē, un tā ir iespējama, pateicoties rūpēm, elastīgam situācijas vērtējumam, paš aizliedzībai utt.

K. Gilligena uzskata, ka divas pieredzes nav tikai pretstatāmas, bet gan integrējamas, lai tās viena otru papildinātu. Ir meklējams dialogs, lai novērstu varmācīgo un nolīdzinošo vienlīdzību un saglabātu "atšķirīgo realitāti". Diference, citāda nav pelnījusi nolīdzinājumu absolūta godīguma, patiesības imperatīvos.

Feminā ētika meklē jaunu izteiksmes veidu sievietes pieredzei. Kā izteikt personīgās šaubas, izjūtas, pārdomas? Tiek izmantota intervija un dzīvesstāsts, lai ar to aizstātu filosofisko spekulāciju un loģisko argumentāciju.

Dzīvesstāsts savukārt iegūst īpašu nozīmi t.s. narratīvajā (stāsta, vēstījuma) ētikā, kuru pārstāv E. Višogroda ar svēto dzīves pētījumiem. Dzīvesstāsti saglabā individuālo attiecību **nianšes** nenolīdzināmo un nepielīdzināmo pieredzi, kurai piemīt regulatīva nozīme. Šī pieredze var būt, kā redzams svēto dzīvesstāstos, nozīmīgāka par atsvešinātu un formālu kodeksu un imperatīvu iespaidu. Izmantojot dzīvesstāstus, ētika vairs nav abstrakta un normatīva. Tā pārvēršas par dzīves paraugu.

Feminā ētika veidojas diskusijās un bieži vien pretrunīgā pašrefleksijā. Tā, piemēram, Dž. Batlere nepiekrīt galējam

konstruktivismam, kas izaug no Simonas de Bovuāras produktīvā un programmatiskā "par sievieti nepiedzimst, par sievieti top". Dž. Batlere runā par ķermeni, kurš nav vienīgi konstruējams un viegli dekonstruējams.

Feminā ētika apliecina atvērtību plūdenam, dinamiskam un demokrātiskam domāšanas un attiecību veidam, kas vairāk par normatīvo individuālismu izsaka mainīgo pārejas laikmetu un tā pieprasījumu pēc jauna "regulatīvā ideāla" (M. Fuko).

## EIROPAS ĒTIKA ATKAL IR KRUSTCELĒS

Sokrata iedibināto ētisko racionālismu, Platona un Aristoteļa būtību meklējumus, Kanta universālo formulu cildenumu **papildina** un apšaubā "postismi" – postracionālisms, poststrukturālisms, postmodernisms. Ienāk diskursa jēdziens, kas norāda uz valodas starpniecību ētisko parādību tapšanā un to izteikšanā. M. Fuko "regulatīvais ideāls", par kādu uzlūkojama ētiskā programma – ideāli, principi, vērtības, normas – atzīstama par konstrukciju, kura nostiprinās daudzkārtējā atkārtojumā, bet nav uzlūkojama par mūžīgu un universālu veidojumu. Tai nepiemīt universālas, visiem cilvēkiem pieņemamas formulas raksturs.

Jēdziens postmodernā ētika apzīmē plašu, nenoīktu un dinamisku parādību kopu, kuru skārušas pārejas laikam raksturīgās pārmaiņas realitātē un domāšanā, kas turklāt ir realitātes daļa.

Var minēt vairākas raksturīgas postmodernās ētikas iezīmes:

- 1) stabila identitāti aizstāj plūdenums, kustība, dinamisms;
- 2) binārās opozīcijas nomaina savienojums un papildinājums: savstarpēji izslēdzošā "vai nu – vai arī" vietā stājas vienojošais "un";
- 3) uzmanība pievērsta robežparādībām, starpsituācijām, pārējām, niansēm;
- 4) vienotais pārvēršas par fragmentāro, universālais – par plurālo;
- 5) reprezentācijas ideju aizstāj konstruētība: apzīmētājs nav vienkāršs apzīmējamā atspoguļojums, bet gan valoda, diskurss, zīmju kopums, kas ir konstruēts, tāpēc viegli rekonstruējams un dekonstruējams;
- 6) vērtību hierarhiju un sistēmu nomaina daudz balsība, decentrācija, pretrunas un koeksistence.

Tās ir tikai dažas no pārejas laika ētikas tendencēm. Vienlaikus pastāv arī absolūtu vērtību un dzīves kvalitātes meklējumi (Alasdairs Makintairs, Čārlzs Tailors, Marta Nusbauma u.c.).

Eiropas ētikā vienmēr ir pastāvējusi zināma pēctecība, kuru noteikusi dominējošā racionālisma ievirze. Tā saglabājas arī postmodernajā ētikā. Un vienlaikus mainās: paradigmu stabilitāte ētikā, tāpat kā viss cits, ir pakļauta laikam. Vienmēr un tagad.

## LITERATŪRA

1. *Aristotelis*. Nikomaha ētika. – R., 1985.
2. *Bībele*. – R., 1890.
3. *Dante A.* Dievišķā komēdija. – R., 1994.
4. *Dekarts R.* Pārruna par metodi. – R., 1978.
5. *Domas* par antīko filosofiju. – R., 1990.
6. *Erasmus, Roterdamas*. Muļķības slavinājums. – R., 1985.
7. *Fuko M.* Patiesība, vara, patība. – R., 1995.
8. *Kants I.* Praktiskā prāta kritika. – R., 1988.
9. *Kirkegors S.* Slimība uz nāvi. //Grāmata. – 1991, – Nr. 5.
10. *Kūle M., Kūlis R.* Filosofija. – R., 1996.
11. *Ķīķauka P.* Grieķu literatūras vēsture. – R., 1944.
12. *Lukrēcijs Kārs*. Par lietu dabu. – R., 1995.
13. *Lielas personības. II. Dzīves filozofi/A. Dagues red.* – R., 1936.
14. *Marks Aurēlijs*. Pašam sev. – R., 1991.
15. *Moems S.* Toreiz un tagad. – R., 1995.
16. *Montēņs*. Esejas. – R., 1981–1984.
17. *Monteskjē Š.* Persiešu vēstules. – R., 1990.
18. *Netveramais Sokrats*. – R., 1987.
19. *Niče*. Tā runāja Zaratustra. – R., 1939.
20. *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti. I daļa*. – R., 1994.
21. *Platons*. Menons. Dzīres. – R., 1980.
22. *Platons*. Sokrata aizstāvēšanās runa. Kritons. Faidons. – R., b.g.
23. *Platons*. Protagors. – R., 1925.
24. *Platons*. Valsts. – R., 1982.
25. *Romantisma revolūcija*. – R., 1996.
26. *Rubene M.* "Es esmu dinamīts..."//Grāmata. – 1991, Nr. 1.
27. *Rubene M.* Mūžība un pats: Sērens Kirkegors. – "Grāmata", 1991, N<sup>o</sup> 5.
28. *Rubene M.* No Tagadnes uz tagadni. – R., 1995.
29. *Rubenis A.* Dzīve un kultūra Eiropā absolūtisma un apgaismības laikmetā. – R., 1996.
30. *Rubenis A.* Dzīve un kultūra Eiropā renesanses un reformācijas laikmetā. – R., 1995.
31. *Rubenis A.* Senās Grieķijas dzīve un kultūra. – R., 1994.

32. *Rubenis A.* Senās Romas dzīve un kultūra. – R., 1995.
33. *Rubenis A.* Viduslaiku dzīve un kultūra Eiropā. 1.–2. daļa. – R., 1993.
34. *Seneka.* Vēstules Lucīlijam par ētiku. – R., 1996.
35. *Seneka.* Traģēdijas. – R., 1989.
36. *Swifts Dž.* Gulivera ceļojums. – R., 1959.
37. Svētais Akvīnas Toms. – R., 1993.
38. Svētais Augustīns. Confessiones.//Grāmata. – 1990, Nr. 1.
39. Uz kuriem, literatūras teorija?/I–III daļas autors un sastādītājs *Viktors Ivbulis.* – R., 1995.
40. *Vējš J.* Lingvistiskā filozofija. – R., 1981.
41. *Acton H. V.* Kant's Moral Philosophy. – N.Y., 1970.
42. *Aristotle.* The Complete Works of Aristotle. Ed. J. Barnes. 2 vols. – Princeton, 1984.
43. *Augustine.* The City of God. Encyclopedia Britannica, vol. 18. – Chicago, 1977.
44. *Augustine.* The Confessions. Encyclopedia Britannica, vol. 18. – Chicago, 1977.
45. *Augustine.* On Cristian Doctrine. Encyclopedia Britannica, vol. 18. – Chicago, 1977.
46. *Ayer. A.* Language. Truth and Logic. – Harmondsworth, 1980.
47. *Bauman Z.* On Communitarians and Human Freedom. – Theory, Culture & Society, vol. 13, N<sup>o</sup> 2, 1996.
48. *Brink D. O.* Moral Realism and the Foundations of Ethics. – Cambridge, 1989.
49. *Cassirer E.* The Philosophy of Enlightenment. – Boston, 1955.
50. *Cassirer E.* Kant's Life and Thought. – New Haven and London, 1981.
51. *Chabod F.* Machiavelli and the Renaissance. – N.Y., 1965.
52. Critical Theory. A Reader. Edited and introduced by Douglas Tallack. – N.Y. etc., 1995.
53. *Deleuze G.* Nietche and Philosophy. – London, 1983.
54. *Enoch S.* From Socrates to Sartre. – N.Y., 1988.
55. Essays on Moral Realism. Ed. by *Geoffrey Sayre.* – Mc. Cord. – Ithaca and London, 1988.
56. *Fletcher J.* Situation Ethics. The New Morality. – Philadelphia, 1966.
57. *Gardiner M.* Alterity and Ethics. – Theory, Culture & Society, vol. 13, N<sup>o</sup> 2, 1996.
58. *Geisler N.* Ethics: Alternatives and Issues. – Michigan, 1971.
59. *Geisler N.* and *Feinberg P.* Introduction to Philosophy. A Christian Perspective. – Michigan, 1987.

60. *Gilligan C.* In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, 1982.
61. *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. – Frankfurt am Main, 1989.
62. *Habermas J.* Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics. – Cambridge, 1993.
63. *Habermas J.* Theory of Communicative Action. 2 vols. Trans. Mc Carthy. – Boston, 1984. – 1987.
64. *Habermas Jürgen.* Erläuterung zur Diskursethik. – Frankfurt am Main, 1991.
65. *Hobbes T.* The Leviathan. – London, 1909.
66. *Jonas H. N.* Wissenschaft und Verantwortung. – Bremen, 1991.
67. *Kane R.* Through the Moral Maze. – N.Y., 1993.
68. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. – Leipzig, 1971.
69. *Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – Leipzig, 1906.
70. *Kierkegaard S.* Either/or. N.Y., 1959.
71. *Kierkegaard.* The Diary. – N.Y., 1990.
72. *Kristeva J.* Nations without Nationalism. – N.Y., 1993.
73. *Lash S.* Postmodern Ethics. – Theory, Culture & Society, vol 13, № 2, 1996.
74. *Levinas E.* Totalité et Infini. Essai sur l' éternité. – Paris, 1961.
75. *Mackie J. L.* Ethics. Inventing Right and Wrong. – London, 1990.
76. *Machiavelli.* The Chief Works and Others. Trans. A. Gilbert. 3 vols. – Durkham, 1965.
77. *Mark Aurel.* Selbstbetrachtungen. – Leipzig, 1989.
78. Midwest Studies in Philosophy. Vol XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Ed. P. A. French etc. – Notre Dame, 1988.
79. *Mill J. S.* On Liberty. – N.Y., 1981.
80. *Montaigne M.* Essais. – Paris, 1843.
81. *Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden, München, 1988.
82. *Pascal B.* Lettres écrites a un Provincial. – Paris, b.g.
83. *Pascal B.* Pensées. – Paris, b.g.
84. *Pick D.* Faces of Degeneration. – Cambridge, 1989.
85. *Rawls J.* A Theory of Justice. – Cambridge, 1971.
86. *Rawls J.* Political Liberalism. – N.Y., 1993.
87. *Scharfstein B.-A.* Amoral Politics. The Persistent Truth of Machiavellism. – N.Y., 1995.
88. *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke. Band II. – Darmstadt, 1968.
89. *Stumpf S. E.* From Socrates to Sartre. – N.Y., 1988.
90. *Sterba J. P.* How to make People Just. – New Jersey, 1988.

91. *Voltaire*. *Traité de Méthaphisique*. – Oeuvres, vol XXXI
92. *World Philosophy. Essay-Reviews of 225 Major Works*, vol 4., Ed. by *Frank N. Magill*. – N.Y., 1982.
93. *Августин*. *Исповедь*. М., 1995.
94. *Антология мировой философии*, т. 1, ч. 1, М., 1970.
95. *Баткин Л.* *Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления*. М., 1978.
96. *Баткин Л.* *Итальянское возрождение в поисках индивидуальности*. М., 1989.
97. *Декарт*. *Избранные произведения*. М., 1950.
98. *Диоген Лаэртский*. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979.
99. *Эразм Роттердамский*. *Философские произведения*. М., 1986.
100. *Эстетика немецкого романтизма*. М., 1987.
101. *Гадамер Х. Г.* *Актуальность прекрасного*. М., 1991.
102. *Гегель Г. В. Ф.* *Философия права*. М., 1990.
103. *Гегель Г. В. Ф.* *Сочинения*, т. VIII. М.-Л., 1935.
104. *Гельвеций*. *Сочинения*, т. 2. М., 1974.
105. *Гоббс*. *Сочинения*, т. 1. М., 1989.
106. *Гусейнов Ф., Ирритц Г.* *Краткая история этики*. М., 1987.
107. *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения*, ч. II. Саратов, 1988.
108. *Левек П.* *Эллинистический мир*. М., 1989.
109. *Киркегор С.* *Наслаждение и долг*. Киев, 1994.
110. *Киркегор С.* *Страх и трепет*. М., 1993.
111. *Литературные манифесты западноевропейских романтиков*. М., 1980.
112. *Лосев А.* *Эллинистически-римская эстетика*. М., 1979.
113. *Лосев А.* *История античной эстетики*. М., 1988.
114. *Мандевиль Б.* *Басня о пчелах*. М., 1974.
115. *Нахов И.* *Киническая литература*. М., 1981.
116. *Ницше Ф.* *Сочинения в 2-х томах*. М., 1990.
117. *Платон*. *Сочинения*, т. III (2). М., 1972.
118. *Плотин*. *Избранные трактаты в 2-х т.* М., 1994.
119. *Руссо Ж.-Ж.* *Трактаты*. М., 1969.
120. *Светлов Э.* *Дионис. Логос. Судьба*. Брюссель, 1972.
121. *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения*. М., 1985.
122. *Спиноза Б.* *Этика*. Спб, 1904.
123. *Шопенгауэр А.* *Свобода воли и нравственность*. М., 1992.
124. *Шопенгауэр А.* *Собрание сочинений*, т. 1. М., 1992.

## SATURA RĀDĪTĀJS

Ievadam .....	3	Apgaismes ētika .....	101
<b>I. Antikā ētika</b>		Bernhards Mandevils .....	104
Pirmsokratīku ētiskie priekšstati .....	7	Angļu sentimentālisma ētika .....	108
Sokrāts .....	12	Klods Adrians Helvēcijs .....	111
Pēcsokratīki .....	19	Žans Žaks Ruso .....	113
Kiniķi .....	19	Imanuels Kants .....	117
Kirēnes ētika .....	24	<b>IV. Romantisms un 19. gs. ētika</b>	
Platons .....	26	Romantisma ētika .....	124
Aristoteļa praktiskā filosofija .....	31	Arturs Šopenhauers .....	128
Epikūrs .....	36	Utilitārisms .....	134
Stoicisms .....	40	Sērens Kirkegors un eksistenciālisma sākums .....	140
Skepticisms .....	47	Fridriha Ničes apliecinātais noliegums .....	149
Jaunplatonisms .....	49	<b>V. 20. gs. ētikas skices</b>	
<b>II. Viduslaiku kristīgā ētika un humānisti</b>		Analitiskā ētika .....	163
Kristīgā ētika .....	52	Eksistenciālā ētika .....	166
Svētā Augustīna ētika .....	56	Džona Roulza taisnīguma teorija .....	170
Akvīnas Toma ētika .....	61	Pārrunu (diskursa) ētika .....	174
Humānistu ētika .....	63	Situatīvā ētika .....	178
<b>III. Jauno laiku racionālisms un apgaismes teorijas</b>		Postmodernisma ētika .....	180
Racionālisma ētika .....	86	Feminā (sieviešķā) ētika .....	184
Renē Dekarts .....	86	Eiropas ētika atkal ir krustcelēs .....	186
Benedikts (Baruhs) Spinoza .....	90	Literatūra .....	188
Tomass Hobss .....	94		
Blēzs Paskāls .....	98		

Skaidrīte Lasmane

### RIETUMEIROPAS ĒTIKA

No Sokrata līdz postmodernismam

Redaktore I. Auziņa, Māksl. redaktors A. Aleks.

Tehn. redaktore L. Vasiļevska, Maketētāja L. Ločmele.

Korektore A. Poļakovska.

Apgāds "Zvaigzne ABC", SIA, K. Valdemāra ielā 105, Rīgā, LV 1013.

Reģistr. nr. 2-1060, Red. nr. S-55.

A/S "Poligrāfists",

K. Valdemāra ielā 6, Rīgā, LV-1010.

OBLIGĀTAIS  
EKSEMPLĀRS

2.30

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0302052258

98-4  
L-132



Dr. phil. SKAIDRĪTE LASMANE  
ir Latvijas Universitātes  
Praktiskās filozofijas katedras docente.  
Kopā ar Augustu Miltu un  
Andri Rubeni sarakstījusi  
populāro grāmatu "ĒTIKA".  
Interešu virzieni: ētika, tās vēsture,  
etnoētika, kā arī 20. gadsimta  
morāles filozofija.

Kā dzīvot citādi – labāk, pilnīgāk?

Kādu dzīves stilu izvēlēties?

Cik lielā mērā dzīves kvalitāte ir atkarīga  
no apstākļu un situāciju gūsta, cik – no ikkatra izvēles?

Ko darīt, lai jēgpilnas dzīves pieredze paplašinātos?

Kas ir jēgpilna dzīve?

Līdz ar visdažādāko atbilžu meklējumiem pagātnē  
mūsdienu Rietumu ētikā turpinās jaunu programmu veidošana.

Tās palīdz apzināties sevi un paplašina izvēles iespējas.

Grāmatā "RIETUMEIROPAS ĒTIKA

no SOKRATA līdz POSTMODERNISMAM"

ir ieskicēta Rietumu racionālās ētikas tapšana un pārvērtības  
no antikajiem laikiem (Sokrāts, kinīki, Kirēnes ētika, stoīki,  
Epikūrs, Platons, Aristotelis u.c.) līdz 20.gs. priekšvēsturei  
(S. Kirkegors, F. Niče ) un vēsturei (analītiskā, eksistenciālā,  
pārrunu jeb diskursa, kontekstuālā, postmodernā, femīnā ētika).

Iezīmēta arī kristīgās ētikas tradīcija, humānistu uzskati,  
jauno laiku un apgaismes racionālisms,  
kuru pārstāv I. Kants u.c.



ZVAIGZNE ABC

ISBN 9984-04-736-9